

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 7
Sayı / Issue 12
Dönem / Season Mart / March 2020
ISSN 2147-8171

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 7 ▶ Sayı / Issue 12
Dönem / Season Mart / March 2020
ISSN 2147-8171

Sayfa Tasarımı

Erşahin Ahmet AYHÜN

Kapak Tasarımı

Emin ALBAYRAK

Basım Yeri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Baskı Tarihi

15 Mart 2020

İletişim

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Cilt / Volume: 7 ▶ Sayı / Issue: 12

Yayıncı / Publisher Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Dekan / Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / Owner on behalf of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	Yazı İşleri Müdürü / Resp. Mang. Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Dekan Yardımcısı/ Vice Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
--	---

Editör / Editor Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN eyahun@gmail.com	Editör Yardımcısı / Editorial Asst. Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN ishaktekin05@gmail.com
--	--

Yayına Hazırlık ve Son Okuma

Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com	Arş. Gör. KEVSER AY kevser_26_00@hotmail.com
---	---

Basım ve Yayın Tarihi / Date of Publication 15 Mart / Semptember 2020	Basım Yeri / Place of Publiaction Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi
---	--

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Meşelik Kampüsü, 26480

Odunpazarı, Eskişehir / Türkiye

Telefon: 0 (222) 217 57 57 Faks: 0 (222) 217 57 58

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Alan Editörleri / Section Editors

Temel İslam Bil. / Islamic Sciences	Türkçe Edit./Turkish Language Edit.
Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN sezaiengin52@hotmail.com orcid.org/0000-0002-3716-483X	Öğr. Gör. Nehri AYDİNÇE nehri.aydince@gmail.com orcid.org/0000-0002-5849-9874
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ yunusaraz81@gmail.com orcid.org/0000-0003-1582-3176	Arş. Gör. Aynur KURT aynurpalabiyik@gmail.com orcid.org/0000-0002-7358-0312
Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Theology	İngilizce Editörleri / English Language Editors
Doç. Dr. Kamil SARITAŞ saritaskamil@hotmail.com orcid.org/0000-0003-4420-3881	Dr. Öğr. Üyesi Aybıçe TOSUN aybicetosun@gmail.com orcid.org/0000-0002-6555-419X
Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN ishaktekin05@gmail.com orcid.org/0000-0002-3850-5691	Arş. Gör. Kübra YILDIZ kubrasitare@hotmail.com orcid.org/0000-0002-6828-2214
İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts	Arapça Editörü/Arabic Language Editor
Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL adiguzela63@gmail.com orcid.org/0000-0002-4818-4051	Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ ysfkrtas@hotmail.com orcid.org/0000-0003-3075-8755

Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN Eskişehir Osmangazi Üni., Türkiye Eskişehir Osmangazi Uni., Turkey eayhun@gmail.com	Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA Giessen Justus Liebig Ü., Almanya Giessen J. Liebig Uni., Germany Yasar.Sarikaya@islamtheologie.uni- giessen.de
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ Ankara Üniversitesi, Türkiye Ankara Uni., Turkey ibrahimmaras@gmail.com	Doç. Dr. Mesut KAYA Necmettin Erbakan Üni., Türkiye Necmettin Erbakan Uni., Turkey mesudkaya@hotmail.com
Dr. Öğr. Üyesi Fatih YALÇIN Bilecik Şeyh Edebali Üni., Türkiye Bilecik Şeyh Edebali Uni., Turkey fatih.yalcin@bilecik.edu.tr	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK Atatürk Üniversitesi, Türkiye Atatürk University, Turkey ahmetcakmak@atauni.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN
Ankara Hacı Bayram Veli Üni., Türkiye
Ankara Hacı Bayram Veli Uni., Turkey
fozkantr@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mutlu GÜL
Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Uludağ University, Turkey
mutlugulx@hotmail.com

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. H. Hüseyin ADALIOĞLU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Osman AYDINLI
Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞİT
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK
Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan ÇEKER
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÇELİK
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA
İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÜLER
Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN
İbn Haldun Üniversitesi
Prof. Dr. Dursun HAZER
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mefail HIZLI
Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ
Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet MAKSUDOĞLU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ
İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER
Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ferit USLU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Doç. Dr. Şenol KORKUT
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. M. Naci KULA
Bursa Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Adil ŞEN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Doç. Dr. Zikri YAVUZ
Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi S. Mehmet UÇUR
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Journal of Eskişehir Osmangazi
İlahiyat Fakültesi Dergisi University Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Rewiew Process
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , yılda iki kez yayımlanan (15 Mart- 15 Eylül) uluslararası hakemli bir dergidir.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> is an international peer-reviewed academic journal issued twice a year (15 March - 15 September).
<i>Osmangazi İlahiyat Dergisi</i> ; araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> accepts academics studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.
Online dergi açık erişimdir.	Electronic version of <i>Journal</i> is an Open Access.
Dizinlenme Bilgileri	Abstracting And Indexing Services
DOAJ (Directory Open Access Journal)	Indexing Start: 01.07.2019
BASE: Bielefeld Academic Search Engine	Indexing Start: 01.07.2019
MIAR (Information Matrix for the Analysis of Journals)	Indexing Start: 03.09.2019

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 7 ◀ Sayı / Issue 12 ▶ Dönem / Season Mart / March 2020
ISSN 2147-8171

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

أثر دلالة الحال في التعبير عن الإرادة (المعاملات المالية نموذجاً)

İradeyi İfade Etmede Halin Delaletinin Etkisi (Mali Muamelat Örneği)

The Impact of Current Status Expression in Revealing Willingness

(Trade Dealings as a Case Study)

İbrahim ALBAKKAR-Nader A.M.FALYOUNA 9-50

Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği

Building of Religious Language in Children: The Case of Cartoons

Elif Emre KAYA – Fatma Gökçen ATUK 51-92

Hadîsler Hakkında Sahîh Değil İfadesinin Kullanımı

The Usage of The Phrase of not Authentic regarding The Ḥadîths

Selahattin AYDEMİR 93-130

DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri, Süreçler,
Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma

*Postgraduate Education for Religious Culture and Moral Knowledge Teachers: A Qualitative
Research on Reasons for Preference, Processes, Problems and Expectations*

Ramazan GÜREL..... 131-170

Kâfiyeci'nin Şerhu'l-İ'râb 'an Kavâ'idi'l-İ'râb Adlı Eseri Üzerine Bazı

Mülâhazalar

Some Considerations on the Work of Kâfiyaji Called Sharhu'l-I'râb 'an Qavâ'idi'l-I'râb

İzzet MARANGOZOĞLU 171-206

توطین اولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق
عجلون وصفد من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

*Ahmed b.Salim Liderliğindeki Cezayirli Göçmen Gruplarının İlkinin Biladü's-Şam'da Aclun
ve Safed Bölgelerine Yerleştirilmesi 1848-1849*

Fouad BENDRIMIA 207-238

Arap Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e İntikali:
Hicrî Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Asırlar

*The Transition of Arabic Linguistics from Orient to Egypt, Kayrawân and Andalusia: The
Third, Fourth and Fifth Islamic Centuries*

Murat TALA 239-276

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Makâmâtü Âiz el-Karni, Âiz b. Abdullah El-Karni (eş-Şârika: Mektebetu's-
sahâbe, 2000)

*A Review of Maqâmât 'Ā'îd al-Qarnî by 'Ā'îd ibn Abdullah Qarnî, al-Shârika: Maktaba al-
Şahâba, 2000)*

Adnan ARSLAN 276-283

Nazariyyetü'l-kazâi's-şer'î hârice diyâri'l-İslâm te'sîlen ve tenzîlen, Sâlim
Abdüsselâm eş-Şeyhî (İstanbul: Müntede'l-Ulemâ Yayınları, 2019)

*A Review of The Theory of Application of Sharia Judiciary Outside the Lands of Islam Theo-
retical and Practical by Sheikh Salem Abdul Salam Al-Sheikhi (İstanbul: Munted al-Ulama
Publications, 2019)*

Mehmet Ali YARGI..... 285-294

Ek / Appendix

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri ve
Makale Değerlendirme Süreci

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology The Publication Principles
and Review Process 295-302*

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 12 • Sayfa / Pages: 9-50

أثر دلالة الحال في التعبير عن الإرادة (المعاملات المالية نموذجًا)

İradeyi İfade Etmede Halin Delaletinin Etkisi (Mali Muamelat Örneği)

The Impact of Current Status Expression in Revealing Willingness (Trade Dealings as a Case Study)

İbrahim ALBAKKAR

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
PhD. Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law
eaibakkar81@gmail.com
orcid.org/0000-0002-3061-0147

Nader A.M.FALYOUNA

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
PhD. Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law
naderfalyouna@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0581-2126

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 25.09.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 18.02.2020
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Albakkar, İbrahim-Falyouna, Nader. “أثر دلالة الحال في التعبير عن الإرادة (المعاملات المالية نموذجًا)”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 9-50.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3710707>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

أثر دلالة الحال في التعبير عن الإرادة (المعاملات المالية نموذجاً)

ملخص ◀ تُعدُّ الإرادة الشخصية من الأمور الباطنية الخفية؛ لذا كان لا بدَّ لها من مظهر خارجي يُعبّر عنها حتى تُنتج أثرها الشرعي، واعتبر اللفظ هو الأصل في ذلك، لكن هذا الأمر لم يمنع الإنسان من استعمال طرق أخرى بدلاً عن النطق إما اضطراراً أو اختياراً، وبالتالي كانت طرق التعبير عن الإرادة متنوعة ومتعددة، وإحدى تلك الطرق هي دلالة الحال التي تُفهم من القرائن والظروف المصاحبة لتصرفات الأشخاص. فأنتى هذا البحث ليتناول هذه الدلالة بالدراسة، مُبيناً أثرها البالغ على أحكام العقود والتصرفات، لا سيما في المعاملات المالية. فبدأً أولاً ببيان معنى الإرادة والألفاظ ذات الصلة، وانتقل بعد ذلك إلى بيان طرق التعبير عن الإرادة ومكان دلالة الحال من تلك الطرق، ثم انتقل إلى بيان الفرق بين التعبير الصريح والتعبير بدلالة الحال، ثم كشف البحث عن حجّة دلالة الحال عند العلماء، ثم ذكر مجموعة من الأمثلة التي تبيّن أثر دلالة الحال على المعاملات المالية، وأخيراً انتهى البحث بذكر النتائج التي تمّ التوصل إليها.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، عقود، المعاملات المالية، دلالة الحال، الإرادة، رضا.

İradeyi İfade Etmede Halin Delaletinin Etkisi (Mali Muamelat Örneği)

Öz ▶ Kişisel irade gizli bir şeydir. Ancak şer'i bir etki yaratma açısından bu iradenin harici bir göstergeyle ifade edilmesi gerekmektedir. Bu ifade asıl olarak lafız yoluyla gerçekleşmektedir. Fakat bu, insanların gerek mecburiyete gerekse de tercihe bağlı olarak lafız dışında başka yöntemler kullanmasına engel teşkil etmemektedir. Buna bağlı olarak da iradeyi ifade etmenin yöntemleri çok çeşitlidir. Bu çalışma, söz konusu ifade yöntemlerinden biri olan, kişilerin davranışlarında belirtiler ve koşullardan anlaşılan, akit ahkâmında derin bir etkisi bulunan halin delaletini incelemektedir. Bu çalışma, bu delaletin önemine değinerek, akitlerin ve davranışların hükümleri - özellikle mali işlemler - üzerindeki derin etkisini ortaya koymaktadır. Çalışmada ilk önce irade ve ilgili kelimeler tanımlanmış, iradeyi ifade etme yöntemleri açıklanmış, hal delaletinin bu yöntemlerdeki konumu belirtilmiş, açık ifade ile halin delaleti yoluyla ifade etme arasındaki fark izah edilmiştir. Sonrasında ise bu çalışma ilim adamları nezdinde halin delaletinin hüccet olarak konumunu ve buna dayanan Fıkhi Kaideler doğruluğunu ele alınarak, mali muamelatta halin delaletinin etkisi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, akitler, mali muamelat, halin delaleti, irade, rıza.

The Impact of Current Status Expression in Revealing Willingness (Trade Dealings as a Case Study)

Abstract ▶ The willingness of the two contractors is something intangible, an external visage should be expressed to give the agreement its lawful force. Vocalization is considered the main arbiter, as it is a clear means of communication. However, this did not hinder humans from utilizing other means, excluding vocal expression, due to the need or offered choice at the moment of contraction. Hence, the indicators of expressing

will are diversified and abundant. One of these means is the Current Status. The main purpose of this research is to deal with this indicator. It starts by defining what is willingness, the means of expressing it and how the Current Status is related to these indicators. The article then will deal with the differences between the direct expressiveness and the expressiveness of the Current Status. The article explains the proof upon which scholars gave importance to Current Status. To the end, the article focuses on the impact of the Current Statuses in Trade Dealings.

Keywords: Islamic Fiqh, Current Status, Contracts, Willingness, Financial Deals.

Özet

Akit hükümleri, Müslümanların gündelik yaşantılarında ve muamelelerinde büyük bir öneme sahiptir. İnsan tabiatı gereği hayatını devam ettirebilmesi için başkalarıyla sürekli iletişim ve etkileşim içerisindedir ve bu nedenle hem geçmişteki hem de günümüzdeki araştırmacılar muamelat hükümlerine, özellikle de akitlere büyük önem göstermişlerdir. Bunun yanı sıra bir akitin gerçekleşebilmesi için iradenin varlığının zorunlu olduğunu da belirtmişlerdir. Zira her akit, hakikati gereği iki farklı iradenin karşılıklı uyumunu ifade eder. Öte yandan irade dediğimiz şey, insanın kalbinde bulunan gözle görülemeyen ve var olup olmadığını tespit edilemeyen bir hakikat olduğundan dolayı iradeye delalet edecek açık bir göstergenin bulunması zorunluluk arz etmektedir. Böylelikle iradenin şer'i etkisi, kullar arasındaki dünyevi hükümler bağlamında kendisini gösterebilecektir. Eğer irade her hangi bir şekilde ifade edilmezse, sadece kalpten niyet etmek olarak kabul edilir. Fıkıh Âlimlerinin eserlerini incelediğimizde, iradeyi ifade etmenin çok çeşitli ve çok sayıda formüllerinin olduğunu görmekle birlikte bu çeşitli formüllerin iradeyi ifade etmekte kuvvet ve zayıflık açısından farklılık gösterdiğini görmekteyiz. Bu çalışmada, bahsi geçen formüllerden biri olan iradeyi ifade etmekte halin delaletinin etkisini ele aldık. çünkü halin delaletinin, fıkıhın çeşitli konuları açısından akit hükümleri üzerinde derin bir etkisi bulunmaktadır. Ayrıca halin delaletinden kaynaklanan Fıkhi konuların sayısının kelimelerden daha çok olduğunu söylesek abartılı olmaz. Bu da çok mantıklıdır, çünkü halin delaletinden kaynaklanan insan durumu ve davranışı sözünden daha fazladır. Bu sebeple bu meseleyi incelemeye ve aydınlatmaya karar verdik. Çünkü bu açıdan – araştırdığımıza göre- araştırma ve çalışma yapan kimseyi bulamadık.

Ayrıca bu çalışmanın ileriki aşamalarda daha geniş bilimsel çalışmaların yapılmasına vesile olan yardımcı bir kaynak olmasını istedik.

Çalışmada önce iradenin tanımı analiz edilmiş, daha sonra iradeyi ortaya çıkarabilecek vasıtalar incelenmiş ve iradenin şu iki yolla ifade edildiği ortaya çıkmıştır: Açık (sarih) ifade; ki bu ifade türünün kapsamına lafız, yazı ve işaret girmektedir.

İkinci yol ise zımni ifadedir, ki bu da halin delaleti vasıtasıyla vuku bulur. Nitekim burada irade, kişinin bir tasarrufta bulunurken sahip olduğu tutum, davranış, koşul ve halden yola çıkılarak anlaşılır. Fıkıh Âlimleri buna, delalet ifadesi adını vermişlerdir.

Çalışmada bundan sonra halin delaletinin tanımı yapılmış, aktarılan bazı tanımlar tartışıldıktan sonra tanımların arasından şu tanım tercih edilmiştir: Halin delaleti; kişinin yapmış olduğu davranışlarındaki maksadını ifade eden zahiri bir durumdur. Sonrada bu işaretin insanların gerçek iradesine ve niyetine ulaşma üzerindeki etkisini doğrulayan bazı delilleri ele aldık ve inceledik.

Daha sonra çalışmada sarıh (açık) ifade ile halin delaleti arasındaki fark üzerinde durulmuş, bu farkların en önemlisi olarak sarıh ifadenin halin delaletinin aksine değişmez yöntemleri olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bir çelişki olması durumunda, sarıh ifadenin daha güçlü ve daha açık olması sebebiyle halin delaletinden öncelikli olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Sarıh ifade etme araçlarının irade ifadelerinde bağımsız olduğu durumun tam tersine Halin delaleti, açık ifadelik için delil ve koşullardan yoksun olduğu ve delillere ihtiyaç duyduğu açıklanmıştır.

Daha sonra bu çalışmada kinâye ile halin delaletinin arasındaki farklar gözlemlenmiş ve bu farkların en önemlisi olarak şu iki fark üzerinde durulmuştur; kinaye asli lafızlardan değildir. Halin delaleti ise, sözlü ve fiili bir davranıştır. Kinaye lafızlarında istenilen ve kastedilen manalar gizlidir. Halin delaleti ise, istenilen ve gizlenmiş olan manaları ortaya çıkarır.

Sonrasında ise halin delaletinin ilim adamları nezdinde bir hüccet olduğu, bazı metinler aktararak incelenmiştir. Bu metinler analiz edildiğinde, ilim

adamlarının halin delaletini iki şekilde kullandıkları görülmüştür. Birincisi; halin delaletinin konuşmayla ilişkili olması ve etkisinin sözün teyit etme, yorumlama, sınırlandırma ve benzeri şekillerle izah edilmesiyle bağlantılı bulunmasıdır. İkincisi ise; halin delaletinin lafız ve konuşmanın etkisinden soyutlanmış olarak, şahsın iradesi ve gerçek kastını anlamaya çalışılmasıdır.

Çalışmanın son bölümünde ise halin delaleti, aşağıdaki hususlar aracılığıyla mali muamelat üzerindeki etkisini irdelemektedir:

1) Hal delaletinin akit yapılmasında etkisi, 2) hal delaletinin akdin tamamlanması ya da feshedilmesinde etkisi, 3) hal delaletinin akdin iptalinde etkisi, 4) hal delaletinin akdin geçerliliğinde etkisi, 5) hal delaletinin akdin belirli sonuçlardaki etkisi, 6) hal delaletine bağlı ve sonuç olarak cevaz ya da mübah hükmü verilmesi.

Sonuç bölümünde ise aşağıdaki çıkarımlara ulaşılmıştır:

1. İradenin ifade edilmesinin birçok yöntemi vardır. Bu ifade belirli yollarla açık bir şekilde gerçekleşebileceği gibi, halin delaleti vasıtasıyla zımni olarak da ortaya koyulabilir.
2. Halin delaleti, kişinin yapmış olduğu davranışlarındaki maksadını ifade eden zahiri bir durumdur.
3. Halin delaleti, iradeyi ifade ederken karine ve ortam şartlarına dayanır. Bu nedenle de birçok formülleri bulunmaktadır.
4. Halin delaletiyle iradenin ifade edilmesi, sarıh (açık) ifadenin en alt mertebesidir ve bu nedenle çatışma halinde sarıh ifade tercih edilir.

İradenin halin delaletiyle ifade edilmesinin muamelat fihhının çeşitli konuları üzerinde geniş bir etkisi bulunmaktadır. Bu etki farklı formüllerde olup, akit imzalanması, aktin iptali, aktin geçerli hale getirilmesi, bağlayıcı olması ve feshedilmesi gibi alanları kapsar.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, akitler, mali muamelat, halin delaleti, irade, rıza.

Extended Summary

The provisions of contracts and disbursements are of great importance in the practical life of the Muslim because man, by nature, does not dispense with dealing with others so the researchers have been interested in the study of the provisions of transactions, especially the formation of contracts. They emphasize the need for the will in the composition of any contract because any contract is a consensus between two wills. As the will is in the heart of human and it is obscure, we cannot stand for what it is and verify its existence. It must have a physical appearance to indicate it to have an impact on it. It had to be a physical manifestation to have its legal effect in terms of worldly judgments among the servants, and if it did not appear, it was considered to be a heartfelt intention. From reading the books of jurists, we find that the expressions of will are diverse, varied and vary in terms of their strength and weakness insignificance. This research came to address one of these diverse aspects, which is the indication of the situation in the expression of will because the state has a great impact on the provisions of contracts and the distractions in various doctrinal sections. We want to stand there and highlight it. As we have seen it, we did not find anyone who researched and studied this case, moreover, we want this work to be a document to base broader scientific studies in later stages.

This research first addressed the definition of the will and then proceeded to explain how the will can be revealed. It was found that expressions of the will have two ways: the first: the correct expression and this kind of expression includes rudeness, writing, and reference. The second way is the sure-will expression, which is in a meaningful way since the will here is derived from the attitudes, circumstances and conditions in which the person is dressed during his actions, which the jurists call semantic expression. The research then proceeded to define the significance of the situation. After some definitions were presented and discussed, the chosen definition was: the significance of the situation is the de-purpose of the person's intention in his actions. We then

mentioned some evidence to support the effect of this evidence in reaching the will and true purpose of the people.

The research then addressed the difference between explicit expression and expression in the significance of the situation. The most important of these differences was that the correct expression sought to be fixed, other than the indication of the situation, and that the sound expression is provided on the significance of the situation when opposing, and that the means of sound expression are independent in itself in expressions of will, contrary to the significance of the situation, lack the evidence and circumstances to show its significance. Then the research moves to the definition of the Current Status, to deal with direct and innate expressions. The article focuses later on the binding forces of the Current Status according to the scholars through dealing with their referenced proofs. It was found that scholars related the Current Status to two approaches: first, it is related to articulated expressions, second, the Current Status is innate. Finally, the article explained the impact of the Current Status on the financial dealings through the following points: the impact of Current Status on the accomplishment of the contract, the improvement of the contract, cancellation of the contract, the disqualification of the contract and the impactful consequences of the contract.

Results are as follows:

1- The expression of willingness is done in different ways: it is either direct revealed in certain manners or innate expressed through the Current Status expression.

2- The Current Status is the apparent status that leads to what the person means in his actions

3- Though the expression through the status is not meant to reveal willingness, it depends on proofs and current conditions and so it takes different shapes.

4- Expressing willingness through the Current Status is in a lesser level to the direct expression. When they contradict, the direct expression is overvalued.

5- Expressing willingness through the Current Status has its impact in all the branches of the different rules of Treatment Jurisprudence. This impact is diversified in the signing, cancelling, enforcing, approving and disqualifying contracts.

Keywords: Islamic Fiqh, Current Status, Contracts, Willingness, Financial Deals.

مقدمة

إنَّ لأحكام العقود والتصرفات أهمية كبيرة في حياة المسلم العملية، فالإنسان بطبيعته لا يستغني عن التعامل مع غيره؛ لذا اهتمَّ الباحثون قديماً وحديثاً في دراسة أحكام المعاملات اهتماماً بالغاً، لاسيما في تكوين العقود وإنشائها، ومن خلال مطالعة كتب الفقهاء نجد أنَّ الحكم على عقود المعاملات من حيث الإنشاء والصحة وال لزوم والفسخ يتغير بحسب ما يطرأ عليها من المؤثرات، وهذه المؤثرات منها ما هو صريح في دلالتة؛ كاللفظ وغيره من أدوات التعبير الصريح، ومنها ما هو ضمني غير صريح؛ كدلالة الحال، ولما كان لهذه الدلالة الأثر البالغ على العقود والتصرفات في مختلف الأبواب الفقهية، أردنا تسليط الضوء عليها من خلال هذا البحث؛ حيث إننا لم نجد فيما أطلعنا عليه من أفردها بالبحث والدراسة من هذه الزاوية، كما أردنا من هذا العمل أن يكون وثيقة تُبنى عليها دراسات علمية أوسع في مراحل لاحقة.

وسبيدأ البحث أولاً ببيان تعريف الإرادة، ووسائل التعبير عنها، ومكانة الدلالة الحالية من تلك الوسائل:

تعريف الإرادة: الإرادة في اللغة: الطَّلْب والاختيار،¹ وفي الاصطلاح: "اعتزام الفعل والاتجاه

إليه."² هذا ويستخدم جمهور الفقهاء النية والقصد والإرادة بمعنى واحد.³

وقد يُعبّر عن الإرادة بتعابير أخرى كالرضا والاختيار، والرضا هو: "إيثاره -الشيء-

واستحسانه"⁴ فالرضا قريبٌ من معنى الإرادة، وقد يُطلق أحدهما على الآخر، وأما الاختيار: فهو عند

الحنفية: القصد إلى مقدور متردّد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر، وهو عندهم

قسمان: صحيح وفساد، والصحيح هو ما كان منبعثاً عن رغبة الفاعل استقلالاً، والفساد هو ما كان

مبنياً على اختيار شخص آخر على وجه الإكراه،⁵ وبناء على ذلك يجتمع الرضا مع الاختيار في القسم

الأول؛ ويختلف عنه في القسم الثاني. أما عند الجمهور فالرضا والاختيار بمعنى واحد، لذا كان الإكراه

مُنافٍ للاختيار عندهم.⁶

يُستفاد مما سبق أنّ الإرادة أمرٌ نفسيٌّ، فهي من الأمور الباطنة، لذا لا يُوقف على حقيقتها

ويُتحقّق من وجودها إلّا إذا خرجت إلى حيّز الوجود من خلال التعبير عنها بفعلٍ ماديٍّ يدلُّ عليها.

¹ أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تح. عبد العظيم الشناوي، ط.2 (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 245.

² مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط.1 (دمشق: دار القلم، 1998)، 1: 451.

³ أحمد بن محمد الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، تح. محمد عبد العزيز الخالدي ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 215؛ عبد الله ابن قدامة المقدسي، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة 1968)، 3: 112.

⁴ ابن عابدين محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، ط.2 (بيروت: دار الفكر، 1992)، 4: 507.

⁵ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البردوي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، 4: 384.

⁶ محمد بن أحمد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث 2004)، 3: 101؛ ابن قدامة المقدسي، المغني، 7: 382.

وَسَائِلُ التَّبْعِيرِ عَنِ الْإِرَادَةِ وَبَيَانُ مَكَانِ دَلَالَةِ الْحَالِ مِنْهَا:

وسائِلُ التَّبْعِيرِ عَنِ الْإِرَادَةِ مُتَنَوِّعَةٌ وَمُتَعَدِّدَةٌ، فَقَدْ يُعْبَرُ عَنْهَا بِطَرِيقَةٍ لَفْظِيَّةٍ وَقَدْ يُعْبَرُ عَنْهَا بِطَرِيقَةٍ غَيْرِ لَفْظِيَّةٍ، وَحَتَّى يَتَّضِحَ مَكَانُ دَلَالَةِ الْحَالِ مِنْ هَذِهِ الْوَسَائِلِ سَنَقُومُ هُنَا بِعَرْضِ مَوْجِزٍ لَهَا بِمَا تَسْتَدْعِيهِ الضَّرُورَةُ لِذَلِكَ:

أولاً: اللفظ: يعتبر التَّبْعِيرُ بِالْأَلْفَاظِ الْمُنطَوِقَةِ مِنْ أَقْوَى الدَّلَالَاتِ الَّتِي يُسْتَدَلُّ بِهَا عَلَى الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ، كَالْإِرَادَةِ وَالرِّضَا وَسَائِرِ الْأُمُورِ الْقَلْبِيَّةِ عِنْدَ الْإِنْسَانِ،⁷ سِوَا مَا أَكَانَتْ تِلْكَ الْأَلْفَاظُ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ أَمْ الْمَجَازِ، وَسِوَا مَا أَيْضاً أَكَانَتْ صَرِيحَةً أَمْ كِنَايَةً؛ لِذَا نَجِدُ الْفُقَهَاءَ قَدْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْوَسِيلَةَ الْأَصْلِيَّةَ وَالْمَفْضَلَةَ لِانْعِقَادِ الْعُقُودِ هِيَ الْإِيجَابُ وَالْقَبُولُ؛ لِذَلِكَ لِهَاتِهِمَا الْجَازِمَةُ عَلَى رِضَا الْمُتَعَاقِدِينَ،⁸ وَلَكِنْ هَذِهِ الْوَسِيلَةُ لَيْسَتْ هِيَ الطَّرِيقَةُ الْحَتْمِيَّةُ الْوَحِيدَةُ لِلتَّبْعِيرِ عَنِ هَذِهِ الْإِرَادَةِ، فَفِي عَقْدِ الْبَيْعِ مِثْلًا صَرَّحَ الْفُقَهَاءُ أَنَّ الْبَيْعَ يَنْعَقِدُ بِأَحَدِي طَرِيقَتَيْنِ: إِمَّا بِاللَّفْظِ (وَهُوَ الْإِيجَابُ وَالْقَبُولُ)⁹ وَإِمَّا بِالْفِعْلِ دُونَ الْلَفْظِ،

⁷ يقول الشوكاني: "الألفاظ قوالب للمعان." محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تج. أحمد عزو عناية، ط. 1 (دمشق: دار الكتاب العربي، 1999)، 2: 36.

⁸ جاء في مواهب الجليل: واتفق الفقهاء على انعقاده -العقد- باللفظ الدال على الرضا. ينظر: محمد بن محمد الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط. 3 (بيروت: دار الفكر، 1992)، 6: 13.

⁹ ينظر: لجنة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، تج. نجيب هواويني، (كراتشي: كارخانہ تجارتِ كتب)، المواد رقم (101-103)، (167). ابن قدامة المقدسي، المغني، 3: 480.

كالبيع بطريقة التعاطي،¹⁰ ويُستفاد من هذا أن هناك وسائل أخرى تقوم مقام النطق في التعبير عن الإرادة الباطنة، سواء لجأ الأشخاص إلى تلك الوسائل باختيارهم أو اضطرارهم.¹¹

ثانياً: الكتابة: هي إحدى الوسائل التي أقرها الفقهاء، واعتمدها في القيام مقام النطق بالإيجاب أو القبول، وأفتوا بأن الكتابة المستبينة¹² بين الغائبين كالنطق بين الحاضرين، وعليه وضعت القاعدة الفقهية القائلة: "الكتاب كالخطاب."¹³ والمراد بالكتاب هنا هو الرسالة التي يكتب فيها عبارة الإيجاب أو القبول موجهة من أحد العاقدين إلى العاقد الآخر، مثل أن يكتب البائع للمشتري: بعث سلعتي منك بكذا، فإن هذا يكون دليلاً على رضاه بالبيع، وإذا كتب المشتري: قبلتها، دل ذلك أيضاً على رضاه بالشراء، وبترتب عليه ما يترتب على من اختار بقوله ولفظه، وقد اتفق الفقهاء على هذا، وإن فرّق البعض منهم في مدى الاعتداد بقبول الكتابة في بعض العقود دون بعض؛ فمنع انعقاد بعض العقود بها

¹⁰ التعاطي أو المعاطاة: هي المبادلة الفعلية الدالة على التراضي، وحكم انعقاد البيع بالتعاطي فيه ثلاثة أقوال: الأول: الجواز، وإليه ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة في الراجح عندهم وقول عند بعض الشافعية. الثاني: المنع، وهو مذهب الشافعية. الثالث: الجواز في بيع المحقرات فقط، وهو قول بعض المتقدمين من الحنفية، وقول عند الشافعية وبعض الحنابلة. ينظر: لجنة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، المادة (175)؛ ابن عابدين، رد المحتار، 5: 134؛ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر)، 3: 3؛ يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، تح. زهير الشاويش، ط. 3 (بيروت، المكتب الإسلامي، 1991)، 3: 338؛ ابن قدامة المقدسي، المغني، 3: 481.

¹¹ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1: 411.

¹² الكتابة المستبينة هي الكتابة التي لها بقاء بعد الانتهاء منها ويمكن قراءتها وفهمها، كالكتابة على الصحيفة والحائط والأرض على وجه يمكن فهمه وقراءته، أما الغير مستبينة فهي التي لا يكون لها أثر بعد الانتهاء منها ولا يمكن قراءتها وفهمها، كالتّي تكتب على الهواء والماء. ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 3: 246.

¹³ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، 2006)، 1: 339.

كالنكاح،¹⁴ وكذلك فرّق البعض الآخر بين الحاضر والغائب، فمنع انعقاد العقد بكتابة الحاضر وأجازها للغائب، إلّا أنّهم بالجملة يستدلّون بالكتابة على بيان مراد العاقد.¹⁵

ثالثاً: الإشارة: تكون باستعانة الشّخص بالرّأس واليدين للإعراب عن ضميره،¹⁶ كمن أشار برأسه إلى الأسفل مُحيياً من قال له: ابتعت منك كذا بكذا، مُعرباً عن موافقته. ولكن هل تُقبل هذه الوسيلة للتعبير عن الإرادة؟ اتفق الفقهاء على أنّه يُكتفى بإشارة الأخرس المفهومة في الاستدلال على رضاه واختياره في العقود للضرورة حيث لا يمكنه النطق، واختلفوا في إشارة القادر على النطق، فأجازها بعضهم في العقود وهم المالكيّة، ومنع منها الجمهور.¹⁷

ويمكن أن نطلق على هذه الوسائل الثلاثة (اللفظ والكتابة والإشارة) اسم الوسائل الصّريحة للتعبير عن الإرادة، لأنّ التعبير عن الإرادة يكون صريحاً إذا كان المظهر الذي اتّخذه الشّخص قد وُضع في ذاته للتعبير عن الإرادة وفق العرف والعادة التي انتشرت بين الناس، أو يمكن القول بعبارة أخرى:

¹⁴ كالمالكية والشافعية، والحنابلة كذلك إلا أنّهم استثنوا الأخرس. ينظر: محمد بن أحمد ابن رشد الجدي، المقدمات الممهّدات، تح. محمد حجي، ط. 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، 1: 480؛ علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، ط. 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 9: 152، منصور بن يونس البهوتي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، ط. 1 (بيروت: عالم الكتب، 1993)، 2: 632.

¹⁵ وهؤلاء هم الحنفية. ينظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصناعات في ترتيب الشرائع، ط. 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 5: 138.

¹⁶ علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريف: فهمي الحسيني، ط. 1 (بيروت: دار الجليل، 1991)، 1: 70.
¹⁷ علاء الدين الكاساني، بدائع الصناعات، 5: 135؛ الخطاب، مواهب الجليل، 4: 229؛ منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 6: 543.

التعبير الصريح هو كل ما يؤدي إلى فهم المراد منه مباشرة دون استنتاج أو تخمين لاشتهاره في المعنى.¹⁸ ولكن قد لا يكتفي الإنسان لسبب ما بتلك الوسائل الصريحة؛ وإنما قد يُعبر عن مراده بوسيلة أخرى لم تُوضع أصلاً للتعبير عن الإرادة،¹⁹ بحيث يقوم باستعمال هذه الوسيلة في سياق معيّن يكشف عن مراده تجاه الآخرين، فالإرادة هنا تُستخلص استخلاصاً من المواقف والظروف والحالة التي يتلبس بها الشخص أثناء تصرفاته، ويكون بذلك قد عبر عن إرادته بطريقة ضمنية غير صريحة.

أما عن أنواع تلك التعبيرات الضمنية؛ فيمكن أن تتم باتخاذ أي موقف يدل على الرضا، كالفعل والسكوت ودلالة الحال²⁰، وسنكتفي هنا بذكر دلالة الحال منها، لأن جميع أنواع التعبيرات الضمنية تفتقر إلى قرائن الأحوال للاعتداد بها، فعلى سبيل المثال لو نظرنا إلى السكوت كوسيلة من وسائل التعبيرات الضمنية عن الإرادة لوجدنا أن الفقهاء متفقون على عدم الاعتداد بالسكوت المجرد الذي يلتزم صاحبه حالة سلبية لا تسمح ظروفه باستشفاف أية إرادة منه، واشتهرت في ذلك مقولتهم: "لا يُنسب إلى ساكت قول"²¹ إلا أنهم استثنوا منه ما إذا اقترن السكوت بقرائن تدل على رضا العاقد

¹⁸ ينظر: عثمان الزيلعي، تبين الحقائق شرح كتر الدقائق، ط.2 (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313)، 2:214؛ عبد الرزاق السنهوري، الوسيط، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 1: 176-177. طارق عفيفي صادق أحمد، نظرية الحق، ط.1 (مصر: المركز المفوض للإصدارات القانونية 2016)، 33.

¹⁹ وقد عبر عن ذلك أصوليو الحنفية ببيان الضرورة، ينظر: محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي، (بيروت: دار المعرفة)، 2: 51-52.

²⁰ وحيد الدين سوار، التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي، ط.2 (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1979)، 230 وما بعدها.

²¹ زين الدين ابن نجيم، الأشباه والنظائر، خرج أحاديثه: زكريا عميرات، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية 1999)، 129.

واختياره، فحينئذٍ يستدلُّ الفقهاء بدلالة الحال على تحقُّق الرِّضا، ومنه صاغ الفقهاء قاعدتهم الفقهيَّة: "لا يُنسَبُ إلى ساكتٍ قولٍ ولكن السُّكوت في معرض الحاجة بيان".²²

رابعاً: دلالة الحال:

عرَّفها الشيخ مصطفى الزرقا بأنها "الأمانة القائمة التي تدلُّ على شيء".²³ ويُؤخذ على هذا التعريف أن فيه عموماً واتساعاً، لأنَّ الأمارات تشمل دلالة الحال وغيرها من الدلالات والقرائن الأخرى. والتعريف المختار لدلالة الحال هو: الحالة الظاهرة المفيدة لمقصود الشخص من تصرفاته.²⁴ فهذا التعريف يبيِّن حقيقتها ويميزها عن غيرها، ويُفيد بأنَّ لهذه الدلالة أثراً في بيان مقصود الشخص من تصرفاته القولية والفعليَّة.

هذا ويسمِّي بعض العلماء دلالة الحال بـ "الدلالة" فيقولون: دلالة الدلالة، وهي المقصودة في قاعدة "لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح"²⁵ فالدلالة هنا دلالة الحال،²⁶ ويسمونها أيضاً بـ "لسان الحال".²⁷ ويسمى المالكيَّة دلالة الحال بـ "البساط"²⁸ ويعنون بذلك الحال التي خرج الكلام فيها، أو السبب الحامل عليه، وأكثر ما يستعملون هذه العبارة في باب الأيمان، فإذا عُدت

²² لجنة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، 24.

²³ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام 2: 1065.

²⁴ وهذا التعريف قريب من تعريف ابن نجيم، حيث عرفها في معرض حديثه عن الطلاق بأنها: "الحالة الظاهرة المفيدة لمقصوده" أي لمقصود المتكلم بألفاظ الطلاق. ينظر: زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق شرح كثر الدقائق، ط. 2 (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 3: 322.

²⁵ لجنة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، 17.

²⁶ علي حيدر، درر الحكام، 31.

²⁷ أحمد القرافي، الذخيرة، تج. مجموعة من المحققين، ط. 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 5: 453.

²⁸ نجم الدين قادر كرم الزنكي، نظرية السياق دراسة أصولية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1971)، 67.

النَّية الصَّرِيحَةُ لِلْحَالِفِ اعْتِبَرَتْ بِسَاطِئِ يَمِينِهِ فِي تَخْصِيصِ كَلَامِهِ أَوْ تَقْيِيدِهِ أَوْ تَعْمِيمِهِ، فَالْبَسَاطُ لَيْسَ هُوَ بَانْتِقَالٍ عَنِ النَّيَّةِ؛ وَإِنَّمَا هُوَ مَظَنَّةٌ لَهَا وَتَحْوِيمٌ عَلَيْهَا، بَلْ هُوَ نِيَّةٌ حَكْمِيَّةٌ ضَمْنِيَّةٌ مَحْفُوفَةٌ بِالْقَرَائِنِ.²⁹

الفرق بين دلالة الصَّرِيحِ ودلالة الحال:

1- إِنَّ الصَّرِيحَ لَهُ طَرِيقٌ ثَابِتٌ وَضَعُ أَصْلًا لِلتَّعْبِيرِ عَنِ الْإِرَادَةِ، بِخِلَافِ التَّعْبِيرِ بِدَلَالِ الْحَالِ، فَإِنَّهُ يُسْتَخْلَصُ اسْتِخْلَاصًا كَمَا ذُكِرَ سَابِقًا. مِثَالُ ذَلِكَ: مُسَاوَمَةُ الشُّفْعِ لِلْمَشْفُوعِ عَلَيْهِ إِذَا كَانَ لَا يَعْلَمُ بِالْبَيْعِ لَا تُسْقَطُ حَقُّهُ فِي الشُّفْعَةِ، لِأَنَّ الْمَسَاوِمَةَ لَمْ تُوَضَّعْ لِإِسْقَاطِ الشُّفْعَةِ.³⁰

2- عِنْدَ التَّعَارُضِ تُقَدِّمُ دَلَالَةُ الصَّرِيحِ عَلَى دَلَالَةِ الْحَالِ لِأَنَّهَا أَقْوَى مِنْهَا، وَذَلِكَ أَنَّ الدَّلَالَاتِ الْوَضْعِيَّةَ هِيَ أَقْوَى مِنَ الدَّلَالَاتِ الْاسْتِنْبَاطِيَّةِ، وَقَدْ نَصَّ الْفُقَهَاءُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ الْقَاعِدَةِ الْفِقْهِيَّةِ الْقَائِلَةِ: "لَا عِبْرَةَ لِلدَّلَالَةِ فِي مَقَابِلَةِ التَّصْرِيحِ."³¹ وَقَوْلُهُمْ: "دَلَالَةُ الرِّضَا لَا تَرْبُو عَلَى صَرِيحِهِ."³² بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ لَوْ أُذِنَ لِشَخْصٍ بِعَمَلِ شَيْءٍ وَكَانَ ذَلِكَ الْإِذْنَ مَبْنِيًّا عَلَى دَلَالَةِ الْحَالِ، ثُمَّ صُرِّحَ بِمَنْعِهِ مِنْ هَذَا الْعَمَلِ، فَإِنَّهُ لَا يُعْتَبَرُ لِذَلِكَ الْإِذْنَ الَّذِي يُفْهَمُ مِنْ دَلَالَةِ الْحَالِ لَوْجُودِ التَّصْرِيحِ بِالْمَنْعِ، وَمِثَالُ ذَلِكَ: لَوْ دَخَلَ شَخْصٌ دَارَ شَخْصٍ آخَرَ بِإِذْنِهِ، فَوَجَدَ فِيهَا إِنَاءً مَوْضُوعًا لِلشَّرْبِ؛ فَإِنَّهُ يَكُونُ قَدْ أُذِنَ لَهُ بِالشَّرْبِ اعْتِبَارًا بِدَلَالَةِ

²⁹ ينظر تعليق عبد الفتاح أبو غدة على كتاب القرائن الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، (بيروت: دار البشائر، 1995)، 223.

³⁰ السرخسي، المسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 14: 113.

³¹ لجنة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، 17.

³² محمد بن محمد البايزي، العناية شرح الهداية، (بيروت: دار الفكر)، 6: 341.

الحال، فلو أخذ هذا الشخص الإناء ليشرب منه فوقع فانكسر فإنه لا يضمن ذلك الإناء، بخلاف ما لو نأه صاحب الدار عن الشرب من ذلك الإناء الموضوع للشرب، ثم أخذه ليشرب منه فوقع فانكسر، فإنه يضمن؛ لأن التصريح بالنهي عن الشرب قد أبطل الإذن المفهوم من دلالة الحال.³³ يقول الشيخ مصطفى الزرقا: "إن تعبير دلالة الحال عن الإرادة إنما هو خلف عن الكلام الصريح عند عدمه، فإذا وجد التصريح بخلاف ما تفيده دلالة الحال لم يبق للدلالة هذه الخلفية والنيابة في التعبير، لأن دلالة التصريح يقينية، ودلالة الحال والقرائن محل شك."³⁴

3- إن دلالة الصريح مُستقلة بذاتها في التعبير عن الإرادة، حيث تعبر تعبيراً واضحاً من غير حاجة إلى نية أو قرينة،³⁵ بخلاف دلالة الحال فإنها تفتقر إلى القرائن والظروف لتستبين دلالتها، وتختلف هذه الدلالة قوةً وضعفاً بحسب هذه القرائن والظروف، فيمكن أن تقوى حتى تصل إلى درجة اليقين، ويمكن أن تضعف حتى تندنى إلى غلبة الظن، وطالما لا يوجد من وسائل التعبير ما هو أقوى منها فإنه يُعمل بهذه الدلالة.³⁶

³³ لجنة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، 146.

³⁴ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2: 920.

³⁵ صالح الغليقة، صبح العقود في الفقه الإسلامي، ط. 2 (الرياض: كنوز إشيليا، 2012)، 105.

³⁶ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقها في المذاهب الأربعة، 2: 798.

الفرق بين الكناية ودلالة الحال:

الكناية ما استتر المراد به،³⁷ وسبب هذا الاستتار استعمال اللفظ في غير ما وضع له لغة،³⁸ ويتضح من هذا أن الكناية تختلف عن دلالة الحال، ويتجلى ذلك في نقطتين أساسيتين:

الأولى: أن الكناية من عوارض الألفاظ،³⁹ جاء في رد المحتار أثناء الحديث عن الرجعة بالفعل: "هذا ليس من الصريح ولا الكناية لأنهما من عوارض اللفظ فافهم."⁴⁰ بينما دلالة الحال تشمل التصرفات القولية والفعلية.

الثانية: أن ألفاظ الكناية قد خفي المراد منها، بينما دلالة الحال هي التي تكشف عن المراد من التصرفات القولية - ومن بينها ألفاظ الكناية - والتصرفات الفعلية.

احتجاج العلماء بدلالة الحال:

تعتبر دلالة الحال حجة عند العلماء، فأخذوا بها في بيان معرفة قصد المتصرف إذا لم يُصرح بنيته ومراده، وبيّنوا من خلال تطبيقاتهم أن عملية التخاطب التي تحصل بين الأفراد ليست هي مجرد عملية لفظية فقط، وإنما يجب أخذ ظروف الحال التي تقترن بتلك الألفاظ بعين الاعتبار، وقد نصوا على حجيتها في العديد من الأماكن من مؤلفاتهم، وكثيراً ما يصيغون تلك الحجية على شكل قواعد فقهية عامة، وسنكتفي هنا بذكر بعض نصوصهم وقواعدهم التي توضح ذلك بإيجاز.

³⁷ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 1: 66.

³⁸ ينظر: شهاب الدين أحمد القرافي، الفروق، (بيروت، عالم الكتب)، 3: 153.

³⁹ ذهب الشافعية تقسيم الإشارة إلى صريح وكناية، فالصريح منها ما اتفق كافة الناس على فهمه، والكناية هي التي يفتن إليها بعض الناس. ينظر: محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب، تح. أحمد إبراهيم ومحمد تامر، ط. 1 (القاهرة: دار السلام، 1997)، 5: 378.

⁴⁰ ابن عابدين، رد المحتار، 3: 398.

- من القواعد الفقهية "دلالة الحال تغني عن السؤال".⁴¹ ومعنى ذلك أنه مع وجود دلالة الحال لا يحتاج إلى السؤال عن المقصود والمراد، فهي كفيلة ببيان ذلك، وعلى سبيل المثال: لو أراد شخص أن يُقرض شخصاً آخر قرضاً ويتنازع منه في نفس الوقت شيئاً ما بثمن زهيد فإن هذا يعتبر من قبيل التحايل على الربا؛ لأنه لولا القرض لما حصل هذا البيع، وهنا لا حاجة للسؤال عن قصد المقرض ومراده لأنه ظهر بدلالة الحال. وكذلك إذا ادعى شخص حقاً أمام القاضي ولم يطلب منه ذلك الشخص أن يسأل المدعى عليه، فللحاكم أن يسأل المدعى عليه دون طلب من المدعى؛ لأن دلالة حال المدعى تدل أنه رفع دعواه لأجل ذلك.⁴²

- ومن القواعد الفقهية أيضاً "دلالة الحال في الكنايات تجعلها صريحة وتقوم مقام إظهار النية".⁴³ أفادت هذه القاعدة اعتبار وقوع الطلاق بالكنايات إذا انضمت إلى تلك الألفاظ الكنائية دلالة الحال كالغضب أو الخصومة، حيث لا يقبل دعوى إرادة غير الطلاق في مثل هذه المواطن، ويؤكد هذا ما نص عليه بعض الفقهاء بقولهم: "دلالة الأحوال يختلف بها دلالة الأقوال في قبول دعوى ما يوافقها ورد ما يخالفها ويترتب عليها الأحكام بمجردها".⁴⁴ وكذلك الحكم أيضاً حول اللفظة الواحدة التي قد يتغير معناها إلى معنى آخر، وفي بعض الأحيان ربما يصل هذا التغير إلى النقيض وفقاً لظروف الحال التي ورد بها،

⁴¹ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 2: 798.

⁴² المرجع السابق، 2: 799.

⁴³ المرجع السابق، 2: 798.

⁴⁴ محمد بن أحمد بن رجب الحنبلي، القواعد، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 322.

كمن يقول لمستحق المدح: "يا فاضل" فهذه الكلمة تفيد المدح هنا طالما أنها وُجّهت لمن يستحقّها مجردة عمّا يصرفها لمعنى آخر، فإن كانت دلالة الحال تقتضي الذمّ فقال له: "يا فاضل" أفادت الكلمة نقيض معناها،⁴⁵ والأمر كذلك إذا قال له: "يا عفيف ابن العفيف" في حال تعظيمه كان ذلك مدحاً له، فإن قالها في حال شتمه وتنقصه كان قذفاً وذمّاً، ويعلّل ابن قدامة ذلك بقوله: "دلالة الحال تُغيّر حكم الأقوال والأفعال."⁴⁶

- ومن القواعد الأخرى التي ذكرها قاعدة: "للحالة من الدلالة كما للمقالة."⁴⁷ وهذه القاعدة تفيد أنّ لغير اللفظ من عرفٍ أو إشارة أو علامة أو حال كما للفظ الصريح عند وجوده.⁴⁸ ومثل هذه القاعدة في المعنى "لسان الحال يقوم مقام لسان المقال."⁴⁹

- ومن القواعد أيضاً: "مطلق الكلام يتقيّد بدلالة الحال ويصير كالمنصوص عليه."⁵⁰ يستفاد من هذه القاعدة أنّ التقييد للمطلق لا يشترط فيه أن يكون منطوقاً، وإنّما يمكن أن يفهم من أمور أخرى كدلالة حال الخطاب، ولقد اعتبر السرخسي⁵¹ دلالة الحال أصلاً من أصول الشرع في معرفة ما يقصد من الكلام فقال: "الرجوع إلى دلالة الحال لمعرفة

⁴⁵ أحمد بن محمد القدوري، التجريد، تح. مركز الدراسات الفقهية، ط.2 (القاهرة: دار السلام، 2006)، 10: 4837.

⁴⁶ ابن قدامة، المغني، 7: 389.

⁴⁷ محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ط.1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، 8: 732.

⁴⁸ المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

⁴⁹ القرابي، الذخيرة، 5: 64.

⁵⁰ السرخسي، المبسوط، 8: 168.

⁵¹ هو محمد بن أحمد السرخسي -نسبة إلى سرخس في خراسان- فقيه حنفي، لقّب بـ "شمس الأئمة" لسعة علمه، أملى كثيراً من كتبه وهو سجيناً، ومن أشهر تصانيفه: المبسوط، والأصول، مات في حدود سنة (490هـ). ينظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (كراتشي: مير محمد كتب خانة)، 2: 292.

المقصود بالكلام أصلٌ صحيحٌ في الشرع.⁵² ولأهمية دلالة الحال وأثرها في هذا الجانب ذكر العزُّ بن عبد السلام⁵³ فصلًا كاملًا في كتابه قواعد الأحكام عنونه بقوله: "تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرهما."⁵⁴ حيث بين فيه أهمية قرائن الأحوال في بيان الحكم الشرعي في المنصوص عليه وفيما لا نصَّ فيه من المستجدات. بما يحقق مقاصد الشريعة ومصالح العباد على اختلاف أنواعها.

- ومن نصوص الفقهاء التي تؤكد حجية دلالة الحال أيضاً ما ذكرناه سابقاً من قولهم "السكوت في معرض الحاجة بيان" ومعناه: من سكت فيما لزم التكلم به يعد سكوته إقراراً وبيانا منه في ذلك الأمر.⁵⁵
- مما يدلُّ على أهمية دلالة الحال في الكشف عن معنى المقال ما أشار إليه ابن جني⁵⁶ من أنَّ عامة الناس ممن ليس لهم دراية بعلوم اللغة العربية وبلاغتها وشعرها قد يدركون من شعر

⁵² محمد بن أحمد السرخسي، شرح السير الكبير، تج. محمد الشافعي، ط. 1 (بيروت: دار الكتب العلمية)، 2: 18.

⁵³ هو عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، أحد فقهاء الشافعية، لقب بسلطان العلماء، وبلغ رتبة الاجتهاد، اشتهر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولد في دمشق ونشأ فيها، ثم انتقل إلى مصر، أشهر تصانيفه: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام. مات سنة (660هـ). ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، ط. 15 (دار العلم للملايين، 2002)، 4: 21.

⁵⁴ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991)، 2: 126.

⁵⁵ لجنة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، 24.

⁵⁶ هو عثمان بن جني الموصلية، من أئمة الأدب والنحو، وله شعر، من أشهر تصانيفه كتاب الخصائص، مات سنة (392هـ). ينظر: الزركلي، الأعلام، 4: 204.

الفرزدق⁵⁷ ما لا يُدرِكها أبو عمرو بن العلاء⁵⁸ إذا كان تلقاه ابن العلاء عن طريق النقل لا المشاهدة الحية من الفرزدق، وذلك لما يشاهده عامة الناس من دلائل الأحوال التي تُساعد في فهم المراد من كلام المتكلم.⁵⁹

هذا ومن من خلال تحليل هذه النصوص وغيرها حول استعمال الفقهاء لدلالة الحال يتضح أنهم يستعملونها استعمالين اثنين:

الأول: أن تكون دلالة الحال مقترنة بالخطاب، كنهى الوكيل عن التزام عموم لفظ الموكل إذا اتضح أن كلامه يُخالف مقصوده، ويكون ذلك "تركاً لعموم اللفظ بقريظة الحال"⁶⁰ وكذلك قولهم: "مطلق الكلام يتقيد بدلالة الحال."⁶¹ فحينها يتعلّق أثرها بإيضاح دلالة الكلام من حيث التأكيد أو التفسير أو التقييد أو غير ذلك.

الثاني: أن تكون دلالة الحال مجردة عن تأثير اللفظ والخطاب، كما لو وجد لقيط وبجانبه مال، أو وكان المال مدفوناً طرئاً بجانبه؛ فإنه يحكم بهذا المال للقيط بدلالة الحال، وكدفع الثوب إلى القصار أو الخياط كافٍ في استحقاق الأجرة المتعارف عليها؛ لدلالة حال القصار أو الخياط أنهما لا يعملان إلا

⁵⁷ هو همام بن غالب بن صعصعة التميمي، شاعر من شعراء الطبقة الأولى، وله أثر عظيم في اللغة، مات سنة (110هـ). ينظر: الزركلي، الأعلام، 8: 93.

⁵⁸ يقصد به أبا عمرو بن العلاء التميمي ثم المازني البصري، شيخ القراء والعربية، مدحه الفرزدق وغيره. توفي سنة 154 هـ. ينظر: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح. شعيب الأرنؤوط، ط. 3 (مؤسسة الرسالة، 1985)، 6: 407.

⁵⁹ منقول بتصرف. ينظر: عثمان ابن حني، الخصائص، تح. محمد علي النجار، (بيروت: عالم الكتب)، 1: 246.

⁶⁰ محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب، 3: 285.

⁶¹ السرخسي، المسبوط، 8: 168.

بأجرة.⁶² ففي هذا الاستعمال للقرينة الحالية نجد أنه ليس ثمة لفظ لتقترن به، ورغم ذلك كان لها أثرها الشرعي، وهذا إن دلّ فإنما يدلُّ على القوة الإيحائية والدلالية للحال، حتى لكأنها تسدُّ مسدَّ اللفظ، وبسبب هذا الأمر شاع في كلام الفقهاء إضافة اللسان إلى الحال كما يُضاف إلى المقال، فعلى سبيل المثال لهذه الإضافة ما قاله النَّفراوي:⁶³ "للمعير أن يعير - السلعة التي استعارها من غيره- إن لم يحجر عليه المعير له ولو بلسان الحال." ⁶⁴ وكذلك القرافي⁶⁵ اعتبر أنه من التغيرير بالمشتري أن يقوم البائع بوضع الحجر على يد العبد ليوحي بذلك أنه يُحسن الكتابة حتى وإن لم يذكر البائع ذلك للمشتري "لأن لسان الحال يقوم مقام لسان المقال"،⁶⁶ فشدة أثر دلالة الحال في بيان المقصود هو الذي حمل الفقهاء على أن يعبروا عنها هذا التعبير الذي يُخيّل من خلاله أن لدلالة الحال لساناً ناطقاً تنطق به، بل أبعد من ذلك ما ذكره ابن العربي⁶⁷ في معرض حديثه عن حادثة جذب القميص التي وقعت مع سيدنا يوسف عليه السلام: أنه في بعض الأحوال يكون لسان المقال أدنى في البلاغة من لسان الحال.⁶⁸

⁶² ابن رجب الحنبلي، القواعد، 323.

⁶³ هو أحمد بن غنيم النفراوي، نسبة إلى نفرى بمصر، فقيه مالكي، من أبرز تصانيفه الفواكه الدواني، مات سنة (1126هـ). ينظر: الزركلي، الأعلام، 1: 192.

⁶⁴ أحمد بن غانم النفراوي، الفواكه الدواني، (بيروت: دار الفكر، 1995)، 2: 162.

⁶⁵ هو أحمد بن إدريس، شهاب الدين القرافي، نسبة إلى القرافة بمصر، فقيه مالكي، من أبرز تصانيفه "الفروق" في القواعد الفقهية، و"الذخيرة" في الفقه، مات سنة (684هـ). ينظر: الزركلي، الأعلام، 1: 94.

⁶⁶ القرافي، الذخيرة، 5: 64.

⁶⁷ هو محمد بن عبد الله، أبو بكر، المعروف بابن العربي، فقيه مالكي، بلغ رتبة الاجتهاد، له تصانيف كثيرة في مختلف الفنون، منها: عارضة الأحمدي شرح الترمذي، وأحكام القرآن، والمحصول في علم الأصول، مات سنة (543هـ). ينظر: الزركلي، الأعلام، 6: 230.

⁶⁸ محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تح. محمد عطا، ط. 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 3: 48.

أثر دلالة الحال على المعاملات المالية:

ذكرنا أن التعبير عن الإرادة هو جوهر العقد، وسنقوم هنا بعرض بعض الأمثلة من المعاملات

المالية التي تقوم فيها دلالة الحال بالكشف عن إرادة الشخص وبيان أثرها على تلك المعاملات:

أولاً: أثر دلالة الحال في انعقاد العقد:

لقد نصَّ الفقهاء على أن "العقد ينعقد بالدلالة كما ينعقد بالتصريح"⁶⁹ والمقصود بالدلالة

هنا هو دلالة الحال أو قياس الفعل اللاحق على فعل سابق، وفيما يلي بعض الأمثلة:

1. في عقد الوكالة: لو قال الموكل وكنتك بهذا الأمر، فقال الوكيل كلاماً يشعر بالقبول،

انعقدت الوكالة صراحة، أما لو لم يقل الوكيل شيئاً، ومضى بتنفيذ الذي وكّل به اعتُبر تصرفه هذا قبولاً

منه للوكالة بطريق دلالة حاله الظاهرة في إقباله على تنفيذ ما وكّل به.⁷⁰

2. في عقد البيع: اشترى شخص سلعة بثمن محدد، ثم طلب من البائع سلعة أخرى مثلها،

فالعقد ينعقد على السلعة الثانية كمثل العقد الذي انعقد على السلعة الأولى، وعليه من الثمن مثل ثمن

الأولى؛ إلا أن ينصّ البائع على خلاف ذلك، وهذا لدلالة حال الطرفين أنّهما قد قبلا بقياس البيع في

السلعة الثانية على السلعة الأولى.⁷¹

⁶⁹ السرخسي، المسوط، 11: 150.

⁷⁰ ويفسر هذا نص المادة (1451) من المجلة: "ركن التوكيل الإيجاب والقبول، وذلك بأن يقول الموكل وكنتك بهذا الأمر، فإذا قال الوكيل: قبلت أو قال كلاماً آخر يشعر بالقبول، تنعقد الوكالة، كذلك لو لم يقل شيئاً وتشبث بإجراء ذلك الأمر يصح تصرفه؛ لأنه يكون قد قبل الوكالة دلالة. ينظر: لجنة من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، 281.

⁷¹ وصورة المسألة كما في الفتاوى الهندية: "رجل اشترى وقرا من آخر بثمانية دراهم، ثم قال للبائع: ائت بوفر آخر بهذا الثمن وألقه هنا، فجاء البائع بوفر آخر وألقى في ذلك الموضع، فهذا بيع، وله أن يطالب الآخر بثمانية دراهم، كذا في المضمرات." الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، ط. 2 (بيروت: دار الفكر، 1310)، 3: 9.

3. في عقد الوديعة: ينعقد الإيداع بطريق الدلالة، وذلك من عدة أوجه كالآتي:

- انعقاد الإيداع بالإيجاب والقبول بطريق الدلالة القولية، كما إذا دخل شخص إلى خان،

وقال لصاحب الخان: أين أربط دابتي؟ فأراه صاحب الخان محلاً، وربطه الدابة فيه، انعقد الإيداع دلالة،⁷²

دون أن يتلفظ الطرفان بألفاظ صريحة في الإيجاب والقبول.

- انعقاد الإيداع بالإيجاب والقبول بطريق الدلالة الفعلية، كما لو ترك رجل ماله بجانب

صاحب دكان دون أن يقول شيئاً - كهذا المال وديعة عندك - وذهب، ورآه صاحب الدكان وسكت،

انعقد الإيجاب والقبول بطريق الدلالة الفعلية.⁷³

- انعقاد الإيداع بالإيجاب صراحة والقبول دلالة، كما لو ترك رجل ماله بجانب صاحب

دكان قائلاً: هذا المال وديعة عندك، وذهب بعد أن رآه المودع وهو ساكت، ينعقد الإيداع.⁷⁴

- انعقاد الإيداع بالإيجاب دلالة والقبول صراحة: كما لو ترك رجل ماله بجانب صاحب

دكان، وبينما هو ذاهب ولم يقل شيئاً قال صاحب الدكان: إنني قبلت هذا المال وديعة.⁷⁵

يتضح مما سبق أن لدلالة الحال الأثر الكبير عند الفقهاء في الوصول إلى الإرادة والقصد

الحقيقي، وأن العقود تنعقد بكل ما يدل على مقصود العاقدين دلالة واضحة، ولا يجب على الناس الترام

لفظ معين، وفي هذا رد على ما ادعاه بعض الباحثين بأن الفقه الإسلامي أقر نوعاً خاصاً من الشكلية

⁷² علي حيدر، درر الحكم، 2: 260.

⁷³ المرجع السابق، 2: 258.

⁷⁴ المرجع السابق، 2: 261.

⁷⁵ المرجع السابق، 2: 259.

أسمائها اللفظية، مُبرراً ذلك بما أولاه الفقهاء من عنابة ببعض صيغ التعبير اللفظي الزمانية لإبرام العقود، وبأن الخلاف بين الفقهاء حول إبرام العقود بالتعاطي كان على أشده.⁷⁶

إن هذا الادعاء في حقيقته أشبه ما يكون بالخيالات، فالخلاف الفقهي حول البيع بالتعاطي لم يكن على أشده، بل كان من أيسر الخلافات الفقهية، حيث خالف فيه الشافعية أولاً لشكهم في ظهور الإرادة ظهوراً بيناً، ثم انتهى متأخروهم بعد ذلك إلى إقراره للحاجة.⁷⁷ ثم إننا عندما نريد أن نحكم على الفقه الإسلامي بحكم ما يجب أن ننظر إلى أوسع مذاهبه في الموضوع وليس إلى أضيقتها، فقد نصَّ الفقهاء على أن العقد يعقد بما هو أدنى من التعاطي كدلالة لسان الحال كما تقدم بيانه، وأما عن عنايتهم في تقديم اللفظ على غيره في العقود؛ فلأن اللفظ هو الطريق الطبيعي في ذلك، وعنايتهم هذه تفيد ترجيحهم له دون الإلزام به، ونشير هنا إلى أننا لا ندعو إلى الاعتداد بالنية الباطنة المجردة لإنشاء العقود على أساس الظن المجرد، وإنما للاعتداد بالقصد المبني على دلائل وقرائن يوضحها الحال والمآل.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن التعاقد بالتعاطي يلتقي مع دلالة الحال من جهة أن كليهما يفتقدان إلى التصريح، إلا أن التعاقد بدلالة الحال يمكن أن يقع دون أن يكون ثمة أخذ وإعطاء من الجانبين؛ كأن يقع باتخاذ موقف يصدر عن أحد العاقدين أو كليهما يظهر من خلاله الدلالة على التراضي دون أي شك، بخلاف التعاقد بالتعاطي الذي يكون فيه ذلك.

⁷⁶ كما ادعاه شفيق شحاته في كتابه النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية، ينظر: وحيد الدين سوار، التعبير عن الإرادة،

272.

⁷⁷ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1: 421.

ثانياً: أثر دلالة الحال في إجازة العقد أو فسخه:

1. في عقد البيع: قد يرافق العقد المنعقد ما يسلب عنه صفة النفاذ؛ كفقدان الولاية، أو تعلق حقّ لغير المتعاقدين بالمعقود عليه؛ كما في حقّ الشفعة، والعقد النافذ قد يرافقه ما يسلب عنه صفة اللزوم، كاقتران العقد بنوع من أنواع الخيارات كخيار الشرط أو العيب أو الرؤية أو غير ذلك، وعدم اللزوم قد يكون في حقّ طرفي العقد؛ كما لو رافقه نوع خيار للبائع وللمشتري، وقد يكون العقد لازماً لطرف دون آخر؛ كما لو كان الخيار لأحد الطرفين فقط، وصاحب الخيار قد يُعبر عن حقه بفسخ العقد أو إمضائه بصريح العبارة أو بطريق الدلالة،⁷⁸ ومن الأمثلة على إجازة العقد أو فسخه بطريق الدلالة:

- إذا اشترى شخص عيناً، وكان العقد على الخيار، واستعمل المشتري المبيع في مدة خياره، فإنّ استعماله هذا دليلٌ منه على إسقاط حقّ الخيار من قبله، وبالتالي اعتبر ذلك منه إجازة بطريق الدلالة، وهذا عند بعض الفقهاء كالمالكية،⁷⁹ في حين أنّ البعض الآخر كالحنفيّة ميّز بين الاستعمال الذي يكون المهدف منه التجربة؛ وبالتالي لا يبطل حقه بالخيار، وبين الاستعمال الذي لا يقصد منه التجربة فيسقط به الخيار، كما لو لبس الثوب لينظر إلى طوله وعرضه، أو دابة لينظر إلى سيرها وقوتها؛ فهذا الاستعمال لا يسقط حقه بالخيار.⁸⁰

⁷⁸ علاء الدين محمد السمرقندي، تحفة الفقهاء، ط.2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 2: 66.

⁷⁹ ابن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 3: 99.

⁸⁰ السمرقندي، تحفة الفقهاء، 2: 71؛ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937)، 2: 15.

- عَرَضَ المبيع للبيع في مدّة الخيار أو تأجيره أو رهنه، أو ما شابه ذلك من التصرفات التي لا تصدر إلّا عن المالك يسقط الخيار بطريق الدلالة، فإن صدرت من قبل المشتري لزمه البيع وسقط خياره. وإن صدرت من قبل البائع - فيما لو كان الخيار له - كان ذلك فسخاً للبيع من قبله دلالة.⁸¹

- إذا كان المبيع داراً والمشتري بالخيار ويبيعت دارٌ أخرى مجاورة لها في مدّة الخيار، فقام المشتري بالمطالبة بحق الشفعة فيها فإنه يعتبر إجازة منه للبيع دلالة، لأن الشفعة لا تثبت لغير المالك.⁸²

- في خيار العيب إذا تصرف المشتري بالمبيع بعد علمه بالعيب تصرفاً يدل على رضاه بالعين المعيبة، مثل أن يكون ثوباً فيصبغه أو يخيظه على نحو معين، أو يكون أرضاً فيزرعها أو يبني عليها، أو يكون حيواناً مريضاً فيعالجه، فإن تصرفاته هذه تسقط حقه في خيار العيب، ولا يكون له إلّا الإمساك بكامل الثمن، لأنه لو لم يرض بالعيب لردّ المبيع.⁸³

- إذا حصل من المشتري تصرف في المبيع بعدما أطلع على العيب الفاحش وكان هذا التصرف معدوداً من لوازم التملك كالبيع أو الإجارة؛ فإن تصرفه يسقط حقه في فسخ العقد.⁸⁴

2. في حق الشفعة: إذا علم الشفيع ببيع المال الذي له حق في الشفعة فيه، فترك المطالبة بذلك الحق فوراً من غير عذر؛ كأن ترك المجلس أو تشاغل عن المطالبة بعمل آخر، وكذا إذا ساوم الشفيع

⁸¹ السمرقندي، تحفة الفقهاء، 2: 67؛ علي حيدر، درر الحكام، 1: 297.

⁸² علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تج. طلال يوسف، (بيروت: إحياء التراث العربي)، 3: 33.

⁸³ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 5: 19.

⁸⁴ علي حيدر، درر الحكام، 1: 370.

المشتري يريد الشراء منه، أو استأجر المال المشفوع فيه من المشتري، أو كانت أرضاً فأخذها مزارعة أو معاملة، ونحو ذلك من التصرفات التي تدل على تنازله عن هذا الحق، سقط حقه في الشفعة.⁸⁵

3. في الهبة: للزوجة أن ترجع بهبتها إذا كان شاهد الحال يقضي أن هبتها كانت بقصد جلب منفعة أو دفع مضرة، كأن تمهه لمنعه من الزواج عليها، أو لتكفها عن طلاقها، فإذا لم يتحقق ذلك المقصود كان لها أن ترجع بالهبة حتى وإن لم تشترط ذلك صراحة؛ لأن دلالة حالها وقت الهبة جعلت ذلك بمثابة الشرط، وهذا الحكم عند الحنابلة في إحدى الروايتين.⁸⁶

4. في الإجارة: لو استأجر بيتاً لمدة سنة بألف درهم، فلما انقضت السنة قال له مالك البيت: أدخل البيت وإلا فهو عليك كل يوم بدرهم، فلم يخل المستأجر البيت ولم يقل شيئاً، لزمه ما سمي من الأجر.⁸⁷

5. في الإذن: لو باع الصغير المميز أو اشترى ووليّه يراه وهو ساكت دون أن يمنعه، اعتبر ذلك إذناً من الولي للصغير في التجارة؛ لأنه وإن كان السكوت يحتمل الرضا والسخط إلا أنه قد جرت العادة أن يقوم الولي بمنعه إذا لم يكن راضياً بذلك؛ لأن الناس ينخدعون بسكوته ويتعاملون معه وهذا

⁸⁵ الكاساني، بدائع الصنائع، 5: 21.

⁸⁶ محمد الفراء، المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، تح. عبد الكريم اللاحم، ط. 1 (الرياض: مكتبة المعارف، 1985)، 1: 444.

⁸⁷ الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، 4: 427.

يؤدّي إلى إلحاق الضرر به وبالناس.⁸⁸ وكذلك الحال إذا قام المشتري بقبض المبيع في حضرة البائع دون اعتراض منه فإن ذلك يكون إذناً بالقبض دلالة⁸⁹؛ و"الإذن دلالة بمثلة الإذن إفصاحاً."⁹⁰

ثالثاً: أثر دلالة الحال في إبطال العقد:

1. إذا وُجّه الإيجاب لشخص فأعرض ذلك الشخص عن مجلس التعاقد وانشغل بأمر آخر، يكون ذلك الإعراض دلالة منه على رفضه الإيجاب، وبالتالي يبطل العقد، ومثاله في عقد البيع: إذا قال شخص لآخر بعثك هذا بكذا، فيجب على الطرف الآخر أن يقبل قبل وقوع أيّ إعراض منه، فلو أعرض ثمّ قبل بعد ذلك لا ينعقد العقد؛ لأنّ الإعراض أبطل الإيجاب، وقبوله هذا بعد الإعراض لم يلقَ إيجاباً صحيحاً.⁹¹

2. في بيع التلجئة:⁹² من باع خوفاً من ظالم ونحوه كخوف ضياع أو نهبه، فهو بيع باطل، وذلك بسبب التواطؤ عليه، حتّى وإن لم يُنصَّ على التلجئة في العقد لدلالة الحال عليه، وهذا في الوجه الصحيح عند الحنابلة.⁹³

⁸⁸ علي حيدر، درر الحكام، 2: 685.

⁸⁹ السمرقندي، تحفة الفقهاء، 3: 287.

⁹⁰ السرخسي، المبسوط، 4: 145؛ محمود بن أحمد ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تح. عبد الكريم سامي الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004 م)، 6: 96.

⁹¹ المرجع السابق، 1: 32.

⁹² هو ما أُلجئ إليه إنسان بغير اختياره بأن يظهر العاقدان عقدا لا يريدانه حقيقة. ينظر: ابن عابدين، رد المحتار، 5: 273.

⁹³ منصور البهوتي، كشاف القناع، 3: 149.

رابعاً: أثر دلالة الحال في نفاذ العقد:

1. لو أن شخصاً مريضاً وكّل شخصاً آخر بشراء علاج له فاشترى له ذلك الشخص العلاج بعد أن شُفي، فلا ينفذ هذا الشراء على الموكل، لأن الوكالة تقيدت بدلالة حال الموكل بوقت معين، كذلك الأمر لو أراد شخص أن يضحّي فوكّل شخصاً آخر بشراء الأضحية، تقيّد الوكيل بتنفيذها في أيام النحر.⁹⁴

2. الوكيل بالبيع يملك البيع نقداً وبالنسيئة، ولكن لو ظهرت حاجة الشخص الموكل إلى النقود فدفّع بعض متاعه إلى آخر ليبيعه له تقيّد الوكيل بالبيع نقداً، كما لو أن امرأة تغزل لتقتات بثمن غزلها وأمرت رجلاً ببيع ما تغزل.⁹⁵

3. لو وكّل طالب علمٍ شرعيّ شخصاً آخر بشراء كتب له، فاشترى له الوكيل كتب هندسة، فإن المبيع لا يلزم الموكل؛ لأنّ دلالة الحال تقيّد وتقيّد أن مراد الموكل هو شراء كتب العلم الشرعي.⁹⁶

4. لو وكّل فقير شخصاً آخر بشراء دار أو حصان أو سيارة، فاشترى له الوكيل ما يناسب الأغنياء ولا يناسب حال الموكل الفقير، فإنّ هذا الشراء لا يُعتبر نافذاً في حقّ الموكل؛ لأنّ دلالة حاله قيّدت لفظه المطلق.⁹⁷

⁹⁴ الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، 3: 577.

⁹⁵ المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

⁹⁶ عبد الله بن عبد الرحمن البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، ط. 5 (مكة: مكتبة الأسد، 2003)، 1: 60.

⁹⁷ أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ط. 2 (دمشق: دار القلم، 1998)، 1: 123.

5. إذا قَدِمَ شخصٌ إلى بلدٍ وكان بحاجة ماسةً إلى استئجار دار في الحال فوكَّل شخصاً آخر بذلك، فتأخر ذلك الشخص الوكيل باستئجار الدار أشهراً أو أكثر، ثم استأجر له بعد ذلك، عندها لا يُعتبر هذا العقد نافذاً بحق الموكل، إذا كانت حاجته قد سُدَّت.⁹⁸

6. في نفاذ البيع الموقوف: إذا باع شخصٌ ملك غيره فضولاً، وصدر عن المالك بعد علمه بهذا البيع فعلٌ يدلُّ على رضاه؛ كاستلامه للثمن أو تسليمه للمبيع أو مساومته للمشتري على استئجار المبيع أو نحو ذلك، انقلب بيع الفضولي الموقوف على إجازة المالك إلى بيع نافذ، وذلك بدلالة حال المالك بتصرفاته تلك على إجازته لهذا البيع،⁹⁹ حتى لو حصل التصريح من صاحب المال بعدم إجازة البيع بعد تلك التصرفات فلا عبرة لهذا التصريح ويكون البيع نافذاً.¹⁰⁰

خامساً: أثر دلالة الحال في ترتب آثار العقد:

1- الوكيل بالعمل يستحقُّ الأجرة المسمَّاة إذا اشترطت في عقد الوكالة، فإذا لم تُذكر

الأجرة وكان الوكيل معروفاً بأنه لا يعمل إلا بأجر فله أجر المثل.¹⁰¹

2- وجوب ردِّ العوض مقابل الهبة إذا دلَّ العرف أو حال الواهب على ذلك، وهذا عند

السَّادة المالكيَّة.¹⁰²

⁹⁸ المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

⁹⁹ ابن نجيم، البحر الرائق، 6: 161.

¹⁰⁰ علي حيدر، درر الحكام، 1: 32.

¹⁰¹ محمد قدری باشا، مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، ط. 2 (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، 1891)، 133.

¹⁰² ابن رشد، بداية المجتهد، 4: 116.

3- إذا كان الرجل يبيع الشيء بالثمن الحال يكون له الحق بحبس المبيع حتى تبرأ ذمة المشتري من الثمن، فإن قبضه المشتري قبل ذلك وهو يراه دون أن ينهائه كان ذلك إذن للمشتري في قبضه.¹⁰³

سادساً: الحكم بالجواز والإباحة بناء على دلالة الحال:

1. إذا وضع شخص مائدة طعام أمام الضيوف جاز لهم أن يأكلوا، وتصير دلالة الحال كالإذن صراحة لهم بذلك.¹⁰⁴

2. ما يجده الإنسان في الطرق وفي أماكن رمي القمامة من النوى والخرق يجوز له أخذه والانتفاع به، حتى وإن لم يصدر عن المالك إذن في أخذها؛ لأنه وجود هذه الأشياء على هذا الحال أفاد الإذن في أخذها دلالة.¹⁰⁵

3. استعمال مال الغير بدون إذن ولا عقد يُوجب أجره المثل إذا كان ذلك المال معداً للإيجار والاستغلال، وأما إن لم يكن معداً لذلك، فلا تجب الأجرة إذا دل الحال على الإذن في الاستعمال.¹⁰⁶

4. إذا أراد شخص شراء سلعة من آخر، واستبان له بدلالة الحال أن ما في يد الشخص الآخر من متاع ليس ملكاً له، كأن يجد شيئاً ثميناً بيد إنسان فقير جداً أو يجد الأدوات التي يستخدمها الطبيب

¹⁰³ أحمد بن علي الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، تج. مجموعة من المحققين، ط. 1 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010)، 8: 489.

¹⁰⁴ المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

¹⁰⁵ المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

¹⁰⁶ الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، 4: 427.

في يد إنسان جاهل ليس له ارتباط بمهنة الطب، عندها يُستحب له التترّه عن شراء تلك الأشياء، وكذلك الأمر يستحب له التترّه عن قبولها بطريق الهدية أو الصدقة.¹⁰⁷

خاتمة: النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة:

1. التعبير عن الإرادة له عدّة طرق؛ فهو إمّا أن يكون صريحاً بوسائل محدّدة، وإمّا أن يكون بطريقة ضمنيّة يُعبّر عنها من خلال دلالة الحال.

2. دلالة الحال التي تعبّر الإرادة يمكن لها أن تظهر من خلال تصرفات الشخص القوليّة أو الفعلية.

3. التعبير بوسيلة دلالة الحال لم يوضع أصلاً للتعبير عن الإرادة، وإنّما يستند إلى القرائن والظروف، وبالتالي يأخذ أشكالاً كثيرة، وهذه الأشكال يمكن الاعتماد عليها في الكشف عن الإرادة إذا جرى بها العرف والعادة.

4. التعبير عن الإرادة بدلالة الحال هو أخفض رتبة من التعبير الصريح، وعند التعارض يُقدّم التعبير الصريح عليه.

5. التعبير عن الإرادة بدلالة الحال له أثره في مختلف أبواب فقه المعاملات، وهذا الأثر متنوع، فقد يكون في تكوين العقود وإنشائها، أو في إجازتها أو فسخها أو نفاذها أو إبطالها.

قائمة المصادر والمراجع:

¹⁰⁷ محمود ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 5: 294.

ابن العربي، محمد بن عبد الله . أحكام القرآن. تح. محمد عبد القادر عطاء. ط.3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

ابن جنّي، عثمان. الخصائص. تح. محمد عليّ النّجار. بيروت: عالم الكتب.

ابن رجب الحنبلي، محمد بن أحمد. القواعد. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن رشد الجد، محمد بن أحمد. المقدمات الممهّدة. تح. محمد حجّي. ط.1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 2004.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار. ط.2. بيروت: دار الفكر، 1992.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991.

ابن عرفة الدسوقي، محمد بن أحمد. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر.

ابن قدامة المقدسي، عبد الله. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة 1968.

ابن مازة، محمود بن أحمد. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تح. عبد الكريم سامي الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

ابن مودود الموصلّي، عبد الله بن محمود. الاختيار لتعليل المختار. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937.

ابن نجيم، زين الدين. الأشباه والنظائر. خرج أحاديثه: زكريا عميرات. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

ابن نجيم، زين الدين. البحر الرائق شرح كتر الدقائق. ط.2. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

آل بورنو، محمد صدقي. موسوعة القواعد الفقهية. ط.1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003.

البارقي، محمد بن محمد. العناية شرح الهداية. بيروت: دار الفكر.

البخاري، عبد العزيز. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. بيروت: دار الكتاب العربي.

البسام، عبد الله بن عبد الرحمن. توضيح الأحكام من بلوغ المرام. ط.5. مكة: مكتبة الأسد، 2003.

البهوتي، منصور بن يونس. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى. ط.1. بيروت: عالم الكتب، 1993.

البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية.

الخصاص، أحمد بن علي. شرح مختصر الطحاوي. تح. مجموعة من المحققين. ط.1. بيروت: دار البشائر

الإسلامية. 2010.

الخطاب، محمد بن محمد. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. ط.3. بيروت: دار الفكر، 1992.

حيدر أفندي، علي. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. تعريب: فهمي الحسيني. ط.1. بيروت: دار

الجيل، 1991.

الزحيلي، محمد. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. دمشق: دار الفكر، 2006.

- الزرقا، أحمد. شرح القواعد الفقهية. ط.2. دمشق: دار القلم، 1998.
- الزرقا، مصطفى. المدخل الفقهي العام. ط.1. دمشق: دار القلم، 1998.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام، ط.15. دار العلم للملايين، 2002.
- الزركي، نجم الدين قادر كريم. نظرية السياق دراسة أصولية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1971.
- الزليعي، عثمان. تبين الحقائق شرح كتر الدقائق. ط.2. القاهرة: المطبعة الأميرية-بولاق، 1313.
- السرخسي، محمد بن أحمد. أصول السرخسي. بيروت: دار المعرفة.
- السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، 1993.
- السرخسي، محمد بن أحمد. شرح السير الكبير. تح. محمد الشافعي. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. تحفة الفقهاء. ط.2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- السنهوري، عبد الرزاق. الوسيط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- سوار، وحيد الدين. التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي. ط.2. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1979.
- الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تح. أحمد عزو عناية. ط.1. دمشق: دار الكتاب العربي، 1999.
- الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند. الفتاوى الهندية. ط.2. بيروت: دار الفكر، 1310.

الطَّحطاوي، أحمد بن محمد. حاشية الطَّحطاوي على مراقبي الفلاح. تحقيق محمد الخالدي. ط.1. بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1997.

عفيفي صادق أحمد، طارق. نظريَّة الحق. ط.1، مصر: المركز المفوض للإصدارات القانونيَّة، 2016.
الغزالي، محمد بن محمد. الوسيط في المذهب. تح. أحمد ابراهيم ومحمد تامر. ط.1. القاهرة: دار السَّلام
1997.

الغليقة، صالح، صيغ العقود في الفقه الإسلامي. ط.2. الرياض: كنوز إشبيلية، 2012.

الفيومي، أحمد بن محمد. المصباح المنير في غريب الشَّرح الكبير. تح. عبد العظيم الشَّناوي. ط.2. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

قدري باشا، محمد. مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان. ط.2. المطبعة الكبرى الأميريَّة ببولاق،
1891.

القدوري، أحمد بن محمد. التَّجريد. تح. مركز الدِّراسات الفقهية. ط.2. القاهرة: دار السَّلام 2006.
القرافي، أحمد. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. بيروت: دار البشائر
الإسلامية للطباعة والنَّشر، 1995.

القرافي، أحمد. الذَّخيرة. تح. مجموعة من المحقِّقين. ط.1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

القرشي، عبد القادر. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. كراتشي: مير محمد كتب خانه.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط.2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

لجنة من العلماء. مجلة الأحكام العدلية. تح. نجيب هوايني. كراتشي: كارخانه تجارت كتب.

المواردي، علي بن محمد. الحاوي الكبير. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

المرغيناني، علي بن أبي بكر. الهداية في شرح بداية المبتدي. تح. طلال يوسف. بيروت: إحياء التراث العربي.

النفراوي، أحمد بن غانم. الفواكه الدواني. بيروت: دار الفكر، 1995.

النووي، يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح. زهير الشاويش، ط.3. بيروت، المكتب الإسلامي، 1991.

Kaynakça

Afifi, Sadik Ahmed, *Nazariyyetü'l-Hak*, Merkez Ed-Dirasetü'l-Kanuniyye, 1. Baskı, Mısır, 2016.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed (v. 786), *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

Bornu, Muhammed Sidki, *el-Veciz fi İzah Kavâidi'l-Fikhiyye*, Müessesetu'r-Risâle, 1.Baskı, Beyrut, 2003.

- Buhâri, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, (v. 730), *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Dâru'l-Kitabu'l-Arabi, Beyrut, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus el-Hanbelî (v. 1051), *Keşşâfü'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*, Dâru Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus el-Hanbelî (v. 1051), *Şerhu Müntehe'l-İrâdât*, Dâr Âlemu'l-Kutub,1. Baskı, Beyrut, 1993.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali Er-Razi (v. 370), *Şerhu Muhtasari't-Tahavi*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2010.
- Cevdet Paşa, Ahmed (v. 1312), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Ticaret Kütüb, Karatşi, ts..
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe (v. 1230), *Hâşiyetü'd-Desûkî ala'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed ibn abdullah (v. 543), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Atta, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 3.baskı, Beyrut, 2003.
- Elbessam, Abdullah b. Abdurrahman, *Tavzihü'l-Ahkâm Min Bulugu'l-Maram*, Mektebetu'l-Esedi, 5. Baskı, Mekke, 2003.
- Ezherî, Ahmed b. Ğânim el-Mâlikî (v. 1126), *el-Fevâkihü'd-Devânî ala Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-Munîr*, Thk. Abdulazîm eş-Şennâvî, Dâru'l-Me'arif, 2. Baskı Kahire, ts.
- Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Vasit Fi'l Mezheb*, Thk. Ahmed İbrahim ve Muhammed Tamir, Dârus-Selam, 1. Baskı, kahire, 1979.
- Hattâb, Muhammed b. Muhammed (v. 954), *Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasari Halîl*, Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, Beyrut, 1992.

- Haydar Efendi, Ali, Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm, Dâru'l-Cîl, 1. Baskı, Beyrut, 1991.
- İbn Âbidin, Muhammed Amin b. Ömer (v. 1252), Radd al-Muhtâr ala ad-Durr al-Mukhtâr, Dâru'l-Fikir, 2. Baskı, Beyrut, 1992.
- İbn Cinnî, Usmân (v. 392), el-Hasâis, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Âlemu'l-Kutub, 4. Baskı, Beyrut, ts.
- İbn Kudâme el-Makdisi, Abdullah B. Ahmed(v. 620), el-Muğnî, Mektebetü'l-Kahire, Kahire, 1968.
- İbn Mâze, Burhânüddîn Mahmud b. Ahmed el-Haneî (v. 616), el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî, Thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî, Dâru Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim (v. 970), el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, İslami Kitap Evi, 2. Baskı, Beyrut, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim (v. 970), el-Eşbâh ve'n-nezâir, Dâru kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1999.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed (v. 795), el-Kavaid, Dâru Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (v. 595), Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2004.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v. 520), Mukaddimât İbn Rüşd, Thk. Muhammed Hacci, Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut, 1988.
- İz vb Abdüsselâm, İzzuddîn Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsim el-Mulekkab (v. 660), Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Masâlihi'l-Enâm, Mektebetu'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1991.

- Kadri Paşa, Muhammed (v. 1306), Mürşidü'l-Hayran ila Ma'rifeti Ahvali'l-İnsan, Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 2. Baskı, Bulak, 1891.
- Karafi, Ahmed ibn İdris b. Abdurrahman el-Maliki (v. 684), el-İhkâm fi Temyizi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1995.
- Karafi, Ahmed ibn İdris b. Abdurrahman el-Maliki (v. 684), ez-Zahire, Dârü'l-Garbi'l-İsalami, 1. Baskı, Beyrut, 1994.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesud (v. 587), Bedâi'u's-Senâi' fi Tertibi's-Şerâi', Dâru Kutubu'l-İlmiyye, 2. Baskı Beyrut, 1986.
- Kudûrî, Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (v. 428), *et-Tecrîd*, Dâurs-Selâm, 2. Baskı, Kahire, 2006.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (v. 450), el-Hâvi'l-Kebîr fi Fikhi'l-İmam eş-Şâfiî, Dâru Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1993.
- Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud (v. 683), el-İhtiyâr li Ta'lîl Muhtâr, Matba'atü'l-Helebî, Kahire, 1937.
- Mergînânî, Ali b. Ebî Bekir (v. 593), el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedi, Thk. Talâl Yusuf, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Muhammed Kadri Paşa (v. 1306/1888), Mürşidü'l-Hayran ila Ma'rifeti Ahvali'l-İnsan, 2. Baskı, Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, Bulak 1308/1891
- Smerkandî, Muhammed b. Ebî Ahmed (v. 540), Tühfetü'l-Fukahâ, Dâru Kutubu'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1994.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed (v. 1971), el-Vasît fi şerhi'l-Kânûni'l-Medenî el-Cedîd, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed (v. 483), Şerhu's-Siyeri'l-kebîr, Thk. Muhammed Eş-Şafiî, Dâru Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı Beyrut, 1997.

- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed (v. 483), *Uşulu's-Serahsî, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut, tz.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (v. 1250), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min 'İlmi'l-Usûl*, Thk. Ahmed 'inâye, Dâru'l-Kitabu'l-Arabi, 1. Baskı, Beyrut, 1999.
- Şeyh Nizâm v.dğr, *el-Fetâva'l-Hindiyye, Dâru'l-Fikr*, 2. Baskı, Beyrut, 1310.
- Sivar, Vahidettin, *Et-Tabirû Anî'l-İrade Fi'l-Fıkhî'l-İslami, Eş-Şeriketû'l-Vataniye*, 2. Baskı, cezayir, 1979.
- Tahavi, Ahmed b. Muhammed, *Haşiyetü't-Tahtavi Ala Meraki'l-Felah*, Thk. Muhammed Khalidi, Dâru Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997.
- Zenki, Necmeddin Kadir Kerim, *Nazariyyetü's-Siyak, Dâru Kutubu'l-İlmiyye*, Beyrut, 1971.
- Zerka, Ahmed b. Muhammed (v.1357), *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhıyye, Dâru'l-Kalem*, 1. Baskı, Şam, 1998.
- Zerka, Mustafa b. Ahmed (v. 1420), *el-Madhalu'l-Fıkhî, Dâru'l-Kalem*, 1. Baskı, Şam, 1998.
- Zeyla'î, Osman b. Ali (v. 743), *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Şerhu'ş-Şilbî, Matba'u'l-Kubrâ el-Emîriyye*, 2. Baskı, Bûlâk, 1313.
- Zuhayli, Muhammed, *el-Kavâidü'l-Fıkhıyye Ve Tatbîkâtühâ, Dâru'l-Fikr, Şam*, 2006.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 12 • Sayfa / Pages: 51-92

Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği *Building of Religious Language in Children: The Case of Cartoons*

Doç. Dr. Elif EMRE KAYA

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İletişim Fakültesi
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Communication
elifemrekaya@gmail.com
orcid.org/0000-0002-3012-3648

Arş. Gör. Dr. Fatma Gökçen ATUK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İletişim Fakültesi
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Communication
fgdemirel@gmail.com
orcid.org/0000-0001-6699-1554

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 11.11.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 07.03.2020
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Kaya, Elif Emre - Atuk, Fatma Gökçen. "Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 51-92.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3710725>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği¹

Öz ▶ Televizyon; çocukların din ile iletişimlerinde onlara olumlu bir çerçeve ile doğru bir yol haritası çizebileceği gibi, dini bilgilenme süreçlerini olumsuz yönde etkileyip, çocukların dini kavram ve konulara ilişkin “yanlış” ya da “yanlı” tutum ve davranışlar geliştirmelerine de neden olabilir. Çocukların zihinsel ve duygusal dünyalarının yeni şekillendiği, dolayısıyla da din ve dini değerler ile henüz karşılaştıkları bir dönemde TV içerikleri, özellikle de çizgi filmler tarafından gerçekleştirilen bu zihinsel tasarımlar ve yol göstericilikler çok daha önemli hale gelmektedir. Bu çalışmada dinin, yaşam içerisinde aktif kılınmasını sağlayıcı nitelikte içerikleri ve dinin mesajlarını iletmek için kullanılan, dini inanca ve din odaklı yaşama gönderme yapan her türlü kavram ve sembolü kapsayan bir alan olarak din dilinin, televizyonda yayınlanan çizgi filmler aracılığıyla oluşturulup oluşturulmadığı, oluşturulması halinde nasıl bir bilgilenme sürecinden ilerlenerek, dine ve dinin gündelik yaşam içerisindeki yerine ilişkin nasıl bir çerçeve kurulduğu incelenmiştir. Çalışmada betimsel analiz yöntemi kullanılmış; izlenebilirlik ve erişim esasları dikkate alınarak, karasal yayın yapan kanallar içerisinde, ikisi yabancı sahiplik, diğer ikisi ise yerli sahiplik yapısında olan dört televizyon kanalı tercih edilmiş, amaçlı örneklem modeliyle yayınların içerisinde temsil edici nitelikte örneklem seçilmiştir. Elde edilen bulguların hem iletişim, hem de din bilimleri alanına katkıda bulunması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Çocuk-Din ilişkisi, Çizgi Filmler, İletişim Bilimleri, Çocuk-TV ilişkisi.

Building of Religious Language in Children: The Case of Cartoons

Abstract ▶ Television can draw up a right framework for children to communicate with religion in a positive way, as well as adversely affect the process of religious knowledge and cause “false” or “biased” attitudes and behaviors related to religious concepts and issues. Children are confronted with religion and religious values at a time when the mental and emotional status of them are in still formation. During this period, mental designs and guidance provided by TVs – and particularly cartoons – become more important. One of the hypotheses of this study is that religious language is a discourse

¹ Bu metin, 11 Ekim 2019 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenmiş olan “Din, Dil ve İletişim” başlıklı I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu'nda sunulan bildiriden türetilmiştir.

containing the content that enables the implementation of religion in life. In addition to this, it is assumed that the language of religion is a domain that covers all kinds of concepts and symbols referring to religious beliefs and religion-oriented life. On the basis of these, this study seeks answers to the following questions about the language of religion: Is the language of religion created by cartoons broadcasted on television? If so, what framework is established regarding religion and its place in daily life? And what kind of informational processes are followed to achieve this framework? Descriptive analysis method was used in the study. Due to the limitations of access, four television channels were selected from among the terrestrial TV channels, two of them operate under foreign ownership and the others are in domestic ownership. With the purposeful sampling model, a representative sample was chosen from the broadcasts of the selected televisions. It is targeted that the findings will contribute to both communication and religious sciences.

Keywords: Religious education, Child-Religion Relationship, Cartoons, Communication Sciences, Child-TV Relationship.

Özet

Din dilinin, insanın yaşamının ilk basamağında, ilerleyen dönemlerine yön verecek temel bilgilerini almaya başladığı dönem olan çocukluk evresinde, nasıl belirlendiği oldukça önemli bir konudur. Günümüzde çocukların bilgilenme sürecinde aile ve okul gibi kurumların yanı sıra kitle iletişim araçları da önemli rol oynamaktadır. Dini konuların öğrenilmesi ve din dilinin geliştirilmesi ve yaşamın içine taşınması konusunda da yine kitle iletişim araçları çocukların yaşamında etkin bir biçimde işlev görmektedir. Ancak televizyon; çocukların din ile iletişimlerinde onlara olumlu bir çerçeve ile doğru bir yol haritası çizebileceği gibi, dini bilgilenme süreçlerini olumsuz yönde etkileyip, çocukların dini kavram ve konulara ilişkin “yanlış” ya da “yanlı” tutum ve davranışlar geliştirmelerine de neden olabilir. Çocukların zihinsel ve duygusal dünyalarının yeni şekillendiği, dolayısıyla da din ve dini değerler ile henüz karşılaştıkları bir dönemde televizyon içerikleri, özellikle de çizgi filmler tarafından gerçekleştirilen bu zihinsel tasarımlar ve yol göstericilikler çok daha önemli hale gelmektedir. Din eğitiminin gerçekleşme süreci ve sonucunda çocukta bir din dili ortaya çıkar, çünkü dini kavramları anlama, yorumlama ve

tasavvur etme ancak din dili ile gerçekleştirilebilir. Din dili, müminlerin anlayışlarını yöneten ve hayatlarına yön veren temel bakış açısı ve tutumları dile getiren bir dildir. Bu çalışmada dinin, yaşam içerisinde aktif kılınmasını sağlayıcı nitelikte içerikleri ve dinin mesajlarını iletmek için kullanılan, dini inanca ve din odaklı yaşama gönderme yapan her türlü kavram ve sembolü kapsayan bir alan olarak din dilinin, televizyonda yayınlanan çizgi filmler aracılığıyla oluşturulup oluşturulmadığı, oluşturulması halinde nasıl bir bilgilenme sürecinden ilerlenerek, dine ve dinin gündelik yaşam içerisindeki yerine ilişkin nasıl bir çerçeve kurulduğu incelenmiştir. Çalışmada betimsel analiz yöntemi kullanılmış; izlenebilirlik ve erişim esasları dikkate alınarak, karasal yayın yapan kanallar içerisinde, ikisi yabancı sahiplik, diğer ikisi ise yerli sahiplik yapısında olan dört televizyon kanalı tercih edilmiş, amaçlı örneklem modeliyle yayınların içerisinde temsil edici nitelikte örneklem seçilmiştir. Bu kanallar 2010 yılında kurulmuş, Türkiye’de televizyon izleme ölçümlerini yapan ve ilgili tüm kurum ve kuruluşlara dağıtan kurum olan Televizyon İzleme Araştırmaları Anonim Şirketi’nin araştırma evreni dâhilindeki dört çocuk kanalıdır. 2019 yılı verilerine göre de izlenme oranları en yüksek olan bu çocuk kanalları, Cartoon Network, Disney Channel, Minika Çocuk, TRT Çocuk olarak belirlenmiştir. Kanalların ikisinin yerli, diğer ikisinin ise yabancı sahiplikte olması da yine bu çalışma için bilinçli bir tercih olmuş; bununla yerli ve yabancı yapımlar arasında karşılaştırma imkânı elde edilmesi amaçlanmıştır. Farklı sahiplik yapısındaki kanallar, hem yabancı kanallardaki kendi ve diğer inanç yapılarını nasıl sunduklarını göstermeleri bakımından, hem de yerli ve yabancı sahiplik kanal yapılarının yayın politikalarındaki farklılıkları göstermesi bakımından önemlidir. Seçilen her bir kanalda, kanalların yayın hayatı boyunca, yirmi dört saat yayınlanan çizgi filmlerin tamamı, bu çalışmanın evrenini oluşturmaktadır. Tüm bu evren üzerinden veri toplamak zaman ve diğer tüm imkânlar bakımından mümkün olmayacağından, bu evren içerisinde, amaçlı örneklem yöntemi ile örneklem alınmış; sözü edilen her bir kanaldan her gün altı saat olmak üzere beş gün boyunca, otuzar saat çizgi film izlenmiş ve notlar alınmıştır. Böylelikle aynı çizgi film izlenen farklı bölümlerde, o çizgi filmin olayları ele alış biçimi, kullandığı dil, varsa eğitimsel amaçları, görsel arka planı daha net bir şekilde görmek mümkün olmuştur. Seçilen çizgi filmlerin “dini çizgi film” kategorisinde olmamasına ise,

özellikle dikkat edilmiştir. Dini çizgi filmler bilindiği üzere, üretim aşamasında içerikler oluşturulurken dini mesaj verme kaygısı ile dini bilgilendirme süreçlerine hâkim profesyoneller tarafından oluşturulur; tüketim aşamasında da ebeveynler ya da tercih bilincine erişebilmiş, dini konulara ilgisi olan çocuklar tarafından “bilinçli” olarak tercih edilir ve tüketilir. Oysa bu kategorinin dışında yer alan ve bu çalışmanın da asıl konusunu oluşturan diğer çizgi filmlerin içerisinde yer alan dini öğeler yayıncı kuruluşun, yapımcıların ve senaristin ortak çıkar çerçeveleri ile biçimleneceği, bu çizgi filmler tüketilirken ebeveynler ya da çocukların, almış oldukları dini mesajları çoğu zaman fark etmeyecekleri öngörülmektedir. Bu çalışma, işte bu içeriklerde nasıl bir din dili geliştirildiği merakı üzerine kurulu olarak geliştirilmiştir. Elde edilen bulguların hem iletişim, hem de din bilimleri alanına katkıda bulunması hedeflenmiştir. Sonuç olarak, yerli ve yabancı kanal ve içerik fark etmeksizin, yayınlarda bir değer tesisinin söz konusu olduğu; çocuklara aktarılan davranış kalıplarının, evrensel etik ölçütlere ve kültürlere ait ahlaki kodlarla uyumlu bir anlayışa sahip olduğu ve bu etik ve ahlaki bakışların da günümüzde sistem ile uyum içinde hareket eden bir hal aldığı görülmüştür. Televizyonlarda yer alan içeriklerde zaman zaman din olgusuna göndermeler var olmakla birlikte, bu, modern çağ anlatısına uyumlu olarak “geleneksel” bir çerçevede kurgulanmış, dini figürler ya da semboller hep ilkel, arkaik, geçmiş kültürel yapının parçası gibi temsil edilmiştir. O nedenle dini unsurlara rastlanılan çizgi filmler çocuklara dini gündelik yaşamın dışında, ninelere, dedelere, yaşlılara ait bir kültürel değer alanı olarak resmetmekte ve din diline ait kavramları bir klişeye çevirerek, kavramın içini boşaltıp, çocuğun onu bir değer haline dönüştürmesini de engellemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Çocuk-Din ilişkisi, Çizgi Filmler, İletişim Bilimleri, Çocuk-TV ilişkisi.

Extended Summary

How the language of religion is determined in the first stage of human life, in the childhood phase, which is the period when the mental and emotional status of them are in still formation, is a crucial issue. Today, in addition to institutions such as family and school, mass media also play an important role

in the learning process of children. Mass media also functions effectively in the learning process of religious issues, as well as the development of the language of religion and its application in life. But television; while it can draw a positive road map with a positive framework for children in their communication with religion, it can affect the religious information processes negatively and cause children to develop "wrong" or "biased" attitudes and behaviors regarding religious concepts and issues. Children are confronted with religion and religious values at a time when the mental and emotional status of them are in still formation. During this period, mental designs and guidance provided by TVs – and particularly cartoons – become more important. During the practice of religious education, a religious language emerges in the child. Because understanding, interpreting and imagining religious concepts can only be realized with the language of religion. The language of religion is a language that expresses the basic perspectives and attitudes that govern the understanding of believers and direct their lives. One of the hypotheses of this study is that religious language is a discourse containing the content that enables the implementation of religion in life. In addition to this, it is assumed that the language of religion is a domain that covers all kinds of concepts and symbols referring to religious beliefs and religion-oriented life. On the basis of these, this study seeks answers to the following questions about the language of religion: Is the language of religion created through cartoons broadcast on television? If so, what framework is established regarding religion and its place in daily life? And what kind of informational processes are followed to achieve this framework? Descriptive analysis method was used in the study. Due to the limitations of access, four television channels were selected from among the terrestrial TV channels, two of them operate under foreign ownership and the others are in domestic ownership. It is targeted that the findings will contribute to both communication and religious sciences. All television rating measurements in Turkey are performed by Television Audience Measurement Company (TIAK), a joint-stock company that was established in December 2010 to organize and audit television audience measurement. These channels are four children's channels within the research population of the TIAK. According to 2019 data, the children's channels with the highest ratings are Cartoon Network, Disney Channel, Minika Çocuk, TRT Çocuk. While Cartoon Network

and Disney Channel operate under foreign ownership, Minika Çocuk and TRT Çocuk are domestic channels. This was a deliberate choice in order to have the opportunity to compare between domestic and foreign productions. Channels in different ownership structures are important both in terms of showing how they present their own and others belief structures and in terms of showing differences in the broadcasting policies of domestic and foreign TV channels. All of the cartoons broadcasted on the each selected channels constitute the population of this study. It is not possible to examine the entire population in terms of time and all other possibilities. Therefore, sampling was taken from this population with the purposeful sampling method; thirty hours of cartoons were watched and notes were taken for five days, six hours each day, from each selected channel. In this way, different parts of the same cartoon were watched; thus, it was possible to see more clearly the way of approaching of a particular cartoon to the events, the language it used, the educational objectives, if any, and the visual background. Particular attention was paid to the fact that the selected cartoons are not in the "religious cartoon" category. Because the contents of religious cartoons are created during the production phase and it is created by professionals who are experts of religious knowledge with the concern of giving a religious message. After religious cartoons are created, they are "consciously" preferred and watched by parents or children interested in religious issues. However, the religious elements included in 'non-religious' cartoons - which are the main subject of this study - will be shaped by the common interest frameworks of the publisher, the producers and the screenwriter. Parents or children will not notice the religious messages they receive while these cartoons are watched. This study was developed on the basis of the curiosity of what kind of religious language was developed in the contents of 'non-religious' cartoons. The findings might contribute to both the communication and religious sciences. According to the results of the study, regardless of the ownership or nationality of channels and the contents, creation of moral norms in these cartoons are present. It has been observed that the behavioral patterns transferred to children via cartoons have an understanding compatible with universal ethical criteria and moral codes of cultures, and these ethical and moral views are acting in harmony with the today's social system. Although there are occasional references to the

phenomenon of religion in the contents of television, this was constructed in a “traditional” framework in accordance with the modern narrative, religious figures or symbols were always represented as part of the primitive, archaic cultural structure. For this reason, cartoons with religious elements depict religion as a domain of cultural value belonging to grandmothers, grandparents, and elders outside of daily life, and prevent the child from accepting it as a moral value by turning the concepts of religious language into stereotypes.

Keywords: Religious education, Child-Religion Relationship, Cartoons, Communication Sciences, Child-TV Relationship.

Giriş

Din, insan yaşamının her anında belirleyici olan önemli bir gerçeklik alanıdır. Bireyin kendini ve yaşamını anlamlandırıp, bu anlayışa göre yaşamına yön verdiği düşünüldüğünde, din konusunun önemi daha da fark edilir hale gelecektir. Din olgusu diğer bütün gerçeklik izahlarından farklı bir biçimde, bireyi büyük bir bilinçlilik ile karşı karşıya getirir. İnanmak epistemolojik olarak önemli bir adımı içermekle birlikte aynı zamanda, yaşamın içerisinde bunu hissedilir bir şekilde ete kemiğe büründürmek gereğini doğurur ve kişiyi sorumlu kılar. Bu bakımdan, bu yapının taşıyıcısı olacak olan din dilinin, yaşamın her alanında nefes alır hale gelecek bir içerik ve anlayışta olması ve bireyin zihinsel dünyasına ve haritalarına nüfuz edebilecek bir etkinlik alanı haline gelebilmesi gerekli ve önemlidir.

Öztürk,² “Muhatapta huşu/kalbi saygı, hayret ve hayranlık uyandıran bir mahiyette olmalıdır. Akla ve kalbe hitap etmelidir. Hayret ve hayranlık uyandıran mesaj yüklü din dili akla hitap edip insanı imanın kapısına getirirken; kalbe hitap eden din dili ise pratik ahlakı ve sorumluluk bilincini yeşertecektir” sözleriyle tarif ettiği din dilinde, ön plana çıkarılması gereken noktaları şu

² Haydar Öztürk, <http://www.iktibascizgisi.com/din-dili-uzerine/> Erişim tarihi; 08.02.2020.

şekilde özetlemektedir: Toplumda Kuran'ın önüne hiçbir şeyin geçirilmemesi gerekmektedir. Din bir kapı iken duvar yapılmayıp, dindar insanların önlerine bir duvar olarak çekilmemelidir. Bir rivayet hakkında takip edilecek yöntem, onu Kuran, akıl, sünnet, tarih ve bilime arz etmek olmalıdır. Herhangi bir rivayeti toptan kabul ya da reddeden bir dil kullanılmamalıdır. Din dili insanlarda farkındalık oluşturulmalı, kainat, insan, hâdisat kitaplarını, Kur'an paydasıyla okuma becerisi geliştirecek bir dil olmalıdır. "Din dili, yaşayan imanın dili, müminlerin anlayışlarını yönlendiren ve hayatlarına yön veren temel bakış açısı ve tutumları dile getiren bir dildir. Bu bakımdan din dilini empirik {deneyci} dünyaya işaret eden veya tanımlar arasında ilgi kuran {analitik} bir dil değil, bizim nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerimizin dile getirildiği bir dil olarak görmek gerekir."³

Bu şekilde çerçevesi çizilen din dilinin, insanın yaşamının ilk basamağında, ilerleyen dönemlerine yön verecek temel bilgilerini almaya başladığı dönem olan çocukluk evresinde, nasıl belirlendiği oldukça önemli bir konu haline gelmektedir. Günümüzde çocukların bilgilenme sürecinde aile ve okul gibi kurumların yanı sıra kitle iletişim araçları da önemli rol oynamaktadır. Dini konuların öğrenilmesi ve din dilinin geliştirilmesi ve yaşamın içine taşınması konusunda da yine kitle iletişim araçları çocukların yaşamında etkin bir biçimde işlev görmektedir.

Kitle iletişim araçları günümüzde oldukça çeşitlidir. Çocukların en yoğun biçimde kullandığı araçlar ise; televizyon, bilgisayar, akıllı telefon ve tabletlerdir. Bu araçların içerisinde hem ekonomik, hem de kültürel anlamda her izleyicinin ulaşabilmesi ve her izleyicinin tüketebilmesi açısından en avantajlı olan araç, televizyondur.⁴ Televizyon; çocuğun bilgi edinme sürecinde

³ Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 17.

⁴ Radyo Televizyon Üst Kurulu'nun en son 2018 yılına ait olarak yayınladığı Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması'nda elde edilen verilere göre, araştırma örneklemini oluşturan hanelerdeki televizyon sahiplik oranlarına bakıldığında, evinde televizyon bulunanların oranının %94,3 bulunmayanların oranının ise %5,7 olduğu görülmüştür. Detaylı bilgi için bkz; <https://www.rtuk.gov.tr/rtuk->

yaş, cinsiyet, eğitim, içinde büyüdüğü sosyo-kültürel yapı, fiziksel ve zihinsel yeterlilik ve yetersizliklerinin hemen hepsi bakımından eşitsizliklerini ortadan kaldıracabilecek potansiyele sahip bir iletişim aracıdır. Televizyondaki bu bilgilendirme süreci; çocukların din ile iletişimlerinde olumlu bir çerçeve çizip, onlara doğru bir yol haritası çizebileceği gibi, dini bilgilenme süreçlerini olumsuz yönde etkileyip, dini kavram ve konulara ilişkin “yanlış” ya da “yanlı” bir din dili oluşturarak, istenmeyen tutum ve davranışlar kazandırabilir. Çocukların zihinsel ve duygusal dünyalarının yeni şekillendiği, dolayısıyla da din ve dini değerler ile henüz karşılaştıkları bir dönemde, televizyon özellikle de çizgi filmler tarafından gerçekleştirilen bu zihinsel tasarımlamalar ve yol göstericilikler bu nedenle çok daha önemli hale gelmekte ve üzerinde durulmayı hak etmektedir. Bu bakış açısı doğrultusunda bu çalışmada, televizyonda yayınlanan çizgi filmlerin bir din dili oluşturup oluşturmadığı, oluşturması halinde nasıl bir bilgilenme sürecinden ilerlenerek, dine ve inanışa ilişkin bir çerçeve oluşturduğu incelenmiştir.

Yöntem

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırmalar çeşitli yöntemlerle toplanan

kamuoyuarastirmalari/3890/5776/televizyon_izleme_egilimleri_arastirmasi_2018.html Erişim tarihi; 03.02.2020.

Buna karşılık, Türkiye İstatistik Kurumu'nun yayınlamış olduğu Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması'nın verilerine göre aynı yıl, hanelerin %83,8'i evden İnternete erişim imkânına sahiptir. Detaylı bilgi için bk;

<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27819> Erişim tarihi; 05.02.2020.

Radyo Televizyon Üst Kurulu tarafından 2013 yılında gerçekleştirilen 1. Türkiye Medya ve Çocuk Kongresi'nin açılışında Kurul Başkanı Davut Dursun'un kamuoyuna sunduğu Türkiye'de Çocukların Medya Kullanma Alışkanlıkları Araştırması'nın bulgularına göre, öğrencilerin %97,9'unun evinde televizyon bulunmakta iken, buna karşılık %73,7'sinde bilgisayar veya tablet, %63'ünde internet erişimi, %44,6'sında sabit telefon, %38,3'ünde ise radyo bulunduğu belirlenmiş, buna dayanarak Dursun, Türk toplumunda televizyon bulunmayan bir ev yok denilebilecek bir durumda olduğunu belirtmiştir. <https://www.haberturk.com/medya/haber/894646-rtukten-cocuk-arastirmasi> Erişim tarihi; 05.02.2020.

verilerden hareket ederek, bu veriler içerisinde saklı duran bilgiyi keşfetmeye ve ortaya çıkartmaya çabalamaktadır.⁵ Nicel araştırmalar istatistiksel veri analizine dayalı iken, yani sayılarla ilgilenirken; buna karşılık nitel araştırmalar, insanların olayları nasıl nitelediklerini ortaya koymaya çalışır, yani anlamlarla ilgilenir.⁶ Betimsel analiz ise, çeşitli veri toplama teknikleri ile elde edilmiş verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını içeren bir nitel veri analiz yöntemidir.⁷ Betimsel analizde ilk aşamada araştırmacı araştırmasının konusu, soruları ve kuramsal çerçevesinden yola çıkarak verilerini toplayacağı ve altında analiz edebileceği bir çerçeve belirler, ikinci aşamada bu çerçeve içerisinde verilerini okuyup düzenledikten sonra, elde ettiği bulguları yine bu çerçevede tanımlar, birbiriyle ilişkilendirir, açıklar ve yorumlar.⁸ Yine Yıldırım ve Şimşek'in detaylı bir şekilde anlattıkları nitel araştırma yöntemlerinin en önemli aşamalarından birini örneklem seçimi oluşturmaktadır ki, bu araştırmalarda kullanılan örneklem modeline "amaçlı örneklem" adı verilmektedir. Olasılık kuramına dayalı olarak geliştirilmiş olan nicel örneklem yaklaşımlarının aksine amaçlı örneklem modelinde temel amaç, araştırmanın konusunu oluşturan kişi, olay ya da durum hakkında ve belirli bir amaç doğrultusunda derinlemesine bilgi toplamaktır.⁹

Bu çalışmada da veriler, amaçlı örneklem modeline göre toplanmıştır. Çalışmada izlenebilirlik ve erişim esasları¹⁰ dikkate alınarak, ikisi yabancı

⁵ Murat Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/1 (2010), 328.

⁶ Ian Dey, *Qualitative Data Analysis: A User Friendly Guide for Social Science*, (London: Routledge, 1993), 11.

⁷ Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", 336.

⁸ Ali Yıldırım; Hasan, Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013), 256-259.

⁹ Maxwell'den aktaran; Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", 327.

¹⁰ Çalışmada karasal, yani yeryüzünde bulunan bir verici, örneğin büyük bir anten aracılığıyla, en basit haliyle bir çatı anteni ya da basit bir masa üstü anten ile izlenebilen yayın yapan kanallar tercih edilmiş; uydu cihazları veya çanak antenlerle yayın yapan

sahiplik (Cartoon Network,¹¹ Disney Channel¹²), diğer ikisi ise yerli sahiplik (Minika Çocuk,¹³ TRT Çocuk¹⁴) yapısında olan dört televizyon kanalı tercih edilmiştir. Bu kanallar Türkiye’de televizyon izleme ölçümlerini yapan ve ilgili tüm kurum ve kuruluşlara dağıtan kurum olan Televizyon İzleme Araştırmaları Anonim Şirketi’nin araştırma evreni dahilindeki dört çocuk kanalı olmakla birlikte, 2019 yılı verilerine göre de izlenme oranları en yüksek olan çocuk kanallarıdır.¹⁵ Kanalların ikisinin yerli, diğer ikisinin ise yabancı sahiplikte olması da yine bu çalışma için bilinçli bir tercih olmuş; bununla yerli ve yabancı yapımlar arasında karşılaştırma imkânı elde edilmesi amaçlanmıştır. Farklı sahiplik yapısındaki kanallar, hem yabancı kanallardaki kendi ve diğer inanç yapılarını nasıl sunduklarını göstermeleri bakımından, hem de yerli ve yabancı sahiplik kanal yapılarının yayın politikalarındaki farklılıkları göstermesi bakımından önemlidir. Bu yayın kuruluşları, 24 saat yayın yapmakta, reklam araları haricinde sürekli bir biçimde çocuklara yönelik olarak çizgi film üretmektedir. Akıllı işaretler¹⁶ açısından çoğunlukla genel izleyici kategorisine denk düşen bu içerikler, farklı farklı yapımlar şeklinde çocuklara ulaştırılmaktadır. Seçilen her bir kanalda, kanalların yayın hayatı boyunca, yirmi dört saat boyunca yayınlanan çizgi filmlerin tamamı, bu çalışmanın evrenini oluşturmaktadır. Tüm bu evren üzerinden veri toplamak zaman ve

kanallar ve kablolu yayın yapan kanallar belirli bir ücret talep ediyor olmaları sebebiyle, internet üzerinden yayın yapan kanallar ise yine kısıtlı bir erişim imkanı sunduğundan ve bu nedenlerle her sosyo-ekonomik seviyedeki hanede izlenemeyeceğinden, çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

¹¹ Kanal, 1 Ekim 1992’de Turner Broadcasting tarafından Amerika’da kurulmuştur. Türkiye’de ise 7 Eylül 2007’de ilk yayını yapmış olan kanalın yayın lisansı Türkiye’de Doğan Holding medya kuruluşuna aittir.

¹² Kanal, Walt Disney Televizyon Yayıncılık Anonim Şirketi’ne aittir. Amerika’da 29 Nisan 2007’de, Türkiye’de 12 Ocak 2012’de yayına başlamıştır.

¹³ Nisan 2011’de yayın hayatına başlayan kanal Turkuaz Medya Grubu’na aittir.

¹⁴ Kanalın sahibi Türkiye Radyo Televizyon Kurumu’dur.

¹⁵ <http://www.medyajans.com/televizyon-reytingleri.html> Erişim tarihi; 12.02.2020.

¹⁶ Akıllı işaretler, televizyon yayınlarının içeriğiyle ilgili bilgilendirici bir sınıflandırma sistemidir. Detaylı bilgi için bk.; <https://www.rtukisaretler.gov.tr/AIsaretlerPublic/home> Erişim tarihi; 21.12.2019.

diğer tüm imkanlar bakımından mümkün olmayacağından, bu evren içerisinde, amaçlı örneklem yöntemi ile örneklem alınmıştır. Bu çalışmanın yazarları tarafından, sözü edilen her bir kanaldan her gün altı saat olmak üzere beş gün boyunca, otuzar saat çizgi film izlenmiş ve notlar alınmıştır. Bu çizgi filmlerin bazıları yarım saat sürerken, bazıları on beş ya da yirmi dakika sürmektedir. Bu şekilde toplam kırk sekiz farklı çizgi film, gün içerisinde yayınlanan farklı bölümleri ile izlenmiştir. Tüm bu kanalların yayın akışı, hafta boyunca aynı şekilde devam etmekte, dolayısıyla her gün aynı saatlerde aynı isimdeki çizgi filmlerin farklı bölümleri yayınlanmaktadır. Böylelikle aynı çizgi filmden izlenen farklı bölümlerde, o çizgi filmin olayları ele alış biçimi, kullandığı dil, varsa eğitimsel amaçları, görsel arka planı daha net bir şekilde görmek mümkün olmuştur. Seçilen çizgi filmlerin “dini çizgi film” kategorisinde olmamasına ise, özellikle dikkat edilmiştir. Dini çizgi filmler bilindiği üzere, üretim aşamasında içerikler oluşturulurken dini mesaj verme kaygısı ile dini bilgilendirme süreçlerine hâkim profesyoneller tarafından oluşturulur; tüketim aşamasında da ebeveynler ya da tercih bilincine erişebilmiş, dini konulara ilgisi olan çocuklar tarafından “bilinçli” olarak tercih edilir ve tüketilir. Oysa bu kategorinin dışında yer alan ve bu çalışmanın da asıl konusunu oluşturan diğer çizgi filmlerin içerisinde yer alan dini öğeler yayıncı kuruluşun, yapımcıların ve senaristin ortak çıkar çerçeveleri ile biçimleneceği, bu çizgi filmler tüketilirken ebeveynler ya da çocukların, almış oldukları dini mesajları çoğu zaman fark etmeyecekleri öngörülmektedir. Bu çalışma, tam da bu içeriklerde nasıl bir din dili geliştirildiği merakı üzerine kurulu olarak geliştirilmiştir. Din dili, dini bireyin yaşamının içerisinde eklemleyecek olan dini içerik ve mesajları iletmek için kullanılan, dini inanca gönderme yapan her türlü kavram ve sembolü karşılayan bir kavram olarak ele alınmıştır. Böylelikle çizgi filmlerin bir din dili kurma niyetinde olup olmadığı, bir dini algı ve tutum oluşturmaya çalışıp çalışmadığı ve çizgi filmlerin dini bilgilendirme sürecine ne yönde ve nasıl etkisi olduğu konusu irdelenmiştir. Çizgi film içerikleri bu bakış açısı doğrultusunda betimsel analize tabi tutulmuş, çizgi filmlerde görsel anlamda din ile ilgili başörtülü kadın, cami, mescid, kilise gibi ibadethaneler, din adamı, haç, tesbih, hilal ve bunun gibi herhangi bir dini görselin varlığı veya yokluğu; dini bayramlar, ibadetler, doğum veya ölüm gibi hayata dair çeşitli alanlar ve konularda ifa edilen çeşitli dini ritüellere (yeni doğan çocuğun kulağına ezan

okunması ya da çocuğun vaftiz edilmesi gibi) dair anlatılar ve/veya kahramanların kullandığı dilde “günah, sevap, tövbe, şükür, hayır, Allah, peygamber, melek, şeytan, kutsal kitap, cin” gibi ifadelerin varlığı veya yokluğu aranmış, gözlemlenmiş ve tüm bunlar konu çerçevesinde yorumlanmıştır. Elde edilen bulgular ile varılan sonuç ve değerlendirmenin hem iletişim alanına, hem de din bilimleri alanına katkıda bulunacağı düşünülmüştür.

Çocuklar ve televizyon arasındaki ilişki tüm dünyada olduğu gibi, Türkiye’de de akademik alanda büyük ilgi çeken bir konudur ve bu anlamda çok sayıda çalışma ortaya konmuştu.¹⁷ Bu çalışmalar çoğunlukla çeşitli televizyon program türleri içeriklerinin çocukların duygu, düşünce ve davranışları üzerindeki etkilerini incelemiştir. Bu tür çalışmaların bir kısmı ise televizyonun eğitim işlevi üzerinde durmuş, örneğin televizyonun kültür, değerler ve doğru davranış kalıpları aktarımındaki olumlu ya da olumsuz işlevlerini incelemiştir. Ancak konu çocuklar, çizgi filmler ve din dili ve eğitimi çerçevesinde daraltıldığında bu sayının oldukça azaldığı görülür. Konuya, bu çalışmada ele alındığı çerçevede öncülük eden çalışmaların başında Orhan’ın yüksek lisans tezi¹⁸ gelmektedir. Bu çalışmada Orhan çocuklar için hazırlanmış olduğu bir anket aracılığıyla çeşitli televizyon programlarının çocukların kişiliği, inançları ve değerleri üzerindeki etkisini araştırmıştır. Orhan çalışmasında, çocukların televizyon içerikleri ile ilgili duygu ve düşüncelerini merkez almaktadır. Dini anlamda çocukların cinsel içerikleri bir tehdit olarak gördüğü, televizyondan dini eğitim alınabileceğini çoğunlukla düşünmediklerini belirlemiştir. Mustafa

¹⁷ Metin Işık, *Televizyon ve Çocuk*, (Konya: Eğitim Yayınevi, 2012); Candan Öztürk & Gonca Karayağız, “Çocuk ve Televizyon”, *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 10/2 (2007), 81-85; Bülent Çaplı, “Çocuk ve Televizyon”, *Yeni Türkiye Dergisi*, 12 (2016), 1334-1337; Mustafa Önder, “Çocuklar ve Medya”, *Sosyal Hizmet Dünyası Dergisi*, 4 (2007), 17-20; Birgül Güler, *Televizyon Yayınlarında Çocuk ve Çocuk Sorunlarının İşleniş: TRT’de Çocuk Temel Yayınların Analizi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009). Ayrıca Yüksek Öğretim Kurumu Tez Arşivinde “televizyon ve çocuk” konulu olmak üzere on dokuz yüksek lisans ve doktora tezine ulaşılabilmektedir.

¹⁸ Eftal Orhan, “Televizyonda Yayınlanan Şiddet, Cinsel ve Dini İçerikli Filmlerin ve Çizgi Filmlerin Çocukların Dini Duyguları Üzerine Etkisi”, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

Arslan da makalesinde¹⁹ medyayı, dinlerin kutsal mesajlarının kitlelere yayılmasında önemli bir görev üstlenirken, kitle iletişim araçlarında kullanılan dil ve söylemi tartışmaktadır. Dinin temel ilke ve değerlerini, günümüzün kitle iletişim mantığı ve formu içerisinde anlatacak çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Certel ise²⁰ dini iletişim konusunu iletişimin temel kavramları üzerinden ele almaktadır. Yine bir başka örnekte Furat²¹ televizyonu yaygın din eğitiminde önemli araç olarak incelemektedir. Tüm bu örnekler yanında bu çalışma, televizyonlardaki çizgi filmleri geliştirdiği din dili ve bu dilin çocukların algılama ve öğrenme süreçleri bakımından örnekler üzerinden incelerken, kapsayıcı bir bakış açısı geliştirmeyi amaçlamıştır.

Çocuklara Yönelik Din Eğitimi ve Din Dilinin Oluşturulması

Doğumla başlayıp ergenlik çağına kadar geçen dönem, çocukluk dönemi olarak adlandırılmaktadır; bu dönemi yaşayanlara da çocuk denir.²² Batı kaynaklı araştırmaların bir kısmı erken dönemlerden itibaren gelişen dinî duygunun varlığını büyük oranda kabul ederler.²³ Bu nedenle çocukluk evresi, dini tutum ve davranışların öğrenilmesi açısından da oldukça önemli bir dönemdir. Çocuğun öğrenme ve öğrendiklerini hayata geçirme yönünden etkin olduğu bu zaman diliminde, hayata dair bütün alanlara ilişkin bilgi, beceri ve tutumlarında olduğu gibi, din konusunda da öğrendikleri onun için temel teşkil edecek niteliktedir. Bu yüzden çocuğun bu dönemde edineceği din algısının doğru formüle edilmesi, büyük öneme sahiptir. Öyle ki, iyi bir eğitimle

¹⁹ Mustafa Arslan, “Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/11 (2016): 5-26.

²⁰ Hüseyin Certel, “Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/21 (2008).

²¹ Ayşe Zişan Furat, “Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009).

²² Abbas Çelik, “Çocuk, Oyun ve Din Eğitimi”, *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 188.

²³ Cemil Oruç, “Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi”, *TurkishStudies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/8 (2013), 973.

çocukta din duygusunun sağlıklı bir gelişimi sağlanabileceği gibi, yanlış ya da baskıcı bir eğitimle ondaki din duygusunun körelmesine, hatta dinden uzaklaşmasına neden olunabileceği ifade edilmektedir.²⁴ Bir başka deyişle, dini duyguya gereken ilginin gösterilmemesi halinde, çocuklarda din duygusunun paslanabileceği, bu duyguya gereken bakım yapılmazsa sapmalar ve sapıtmalar görüleceği, dinle ilgisi olmayan sağlıksız tutum ve davranışlar geliştirilebileceği belirtilmiştir.²⁵

Oldukça hassas bir denge kurulması ve bilinçli davranılması gereken bu süreçte, çocukluk döneminin özelliklerinin ve ihtiyaçlarının iyi bilinmesi, çocuğa din eğitiminin doğru verilmesinde anahtar bir role sahiptir. Çocukluk döneminin özellikleri şu şekilde özetlenmiştir: 1. Çocuk inanmaya hazır ve kabiliyetli durumdadır. Bu dönem ona söylenenlere içtenlikle inanır. 2. Benmerkezci dönemindedir, çocuk yaratanın onu ve sevdiğini var ettiğini bilir, bu bilinçle olmasını arzuladığı şeyleri O'ndan ister. 3. Çocuk antropomorfik düşünce biçimini taşır. Daha açık bir deyişle, somut bir "Allah" tasavvuruna sahiptir. 4. Çocukluk dönemi; tecrübe, teşebbüs ve kendiliğinden ortaya çıkan bir dini tecrübeye dayalıdır. Bu dönemde çocuğun sosyal çevresi geliştikçe, deneyim ve görgüsü de gelişir ve bu yolla birçok farklı bilgi edinir.²⁶

Çocukluk dönemi özelliklerinin iyi bilinmesi ve doğru analiz edilmesi, dini eğitim açısından iyi bir kılavuz teşkil eder; bununla birlikte çocuklara din olgusunun nasıl anlatılacağına karar verilmesi de çocuğun din eğitiminin sağlıklı işlenmesi açısından gerekli bir husustur. Detaylı ve soyut anlatımların çocuğun kafasını karıştırabileceği, bilmesi gerekli olmayan bilgilerin verilmesinin onu korkutabileceği düşünüldüğünde, bu dönemdeki bilgilendirme düzeyinin doğru belirlenmesinin önemi ve gereği de ortaya çıkmaktadır. Uzmanlar bu konuda cinsiyet, kişilik ve yaş gibi faktörlerin de etkili olduğunu belirtmekte, fakat son noktada çocuklara öğretilebilecek en temel ve

²⁴ Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004): 137-138.

²⁵ Mustafa Tavukçuoğlu, "Okul Öncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 55.

²⁶ Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", 138-140.

en esaslı şeyin Allah kavramı olduğu ve burada dikkat edilmesi gereken şeyin, yaşlar dikkate alınarak Allah kavramının çocuklara aktarılması olduğunu ifade etmektedir.²⁷

Çocukluk dönemi iki evrede incelenmektedir. 2-6 yaş arası ilk çocukluk, 7-9 arası son çocukluk evresidir. İlk dönemin başat özelliği, taklit ve soru sorma olarak işaretlenmektedir. Oyunun bu yaş grubu çocuğun yaşamı için merkezde olduğu, bu nedenle çocuğun din olgusu ile oyun üzerinden tanıştırılmasının yararlı olabileceği belirtilmektedir. İkinci dönem son çocukluk ise, dini inancın uyandığı ve geliştiği dönem olarak kabul edilir. Bu dönemde çocuğun somut düşünceden soyut düşünceye geçtiği ve bununla birlikte bilinçli ve gerçekçi bir din anlayışına hazır hale geldiği ifade edilmektedir.²⁸ Bu iki dönemin özelliklerini göz önüne alarak, ilk dönemde “Allah” kavramı ağırlıklı olmak üzere, ikinci evreden itibaren de dinin gerek ve sorumlulukları hakkında bilgi vermeye başlamanın, çocukların sağlıklı bir din anlayışı geliştirmelerine hizmet edeceği düşünülmektedir.

Çocukların ağırlıklı olarak öğrenme biçiminin ilk evre için taklit ve benzemeye çalışmak şeklinde olduğu daha önce de belirtilmişti. Bu noktada şunun altı çizilmelidir ki, çocuk kendisine en yakın, ihtiyaçlarını karşılayan, kendisini seven ve onu takdir eden kimseleri taklit edip ona benzemeye çalışacaktır.²⁹ Dinî duygu ve düşünceleri benimseyen ve dinî uygulamaları yerine getiren bir yetişkini örnek alan çocuk ve gençte, o model gibi düşünme ve davranma için güdülenme meydana geldiğinden, bu boşluğu doldurmak için güdülenmeden sonra yetişkinlerin, sözlü eğitim ile bu duygu, düşünce ve davranışları şekillendirerek çocuk ve gencin, örnek alma yoluyla kendisini eğitmesine formal eğitim yoluyla destek vermeleri de gerekmektedir.³⁰ Çocuğun

²⁷ Köylü, “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, 145-150.

²⁸ Betül Aydın, “Gelişimin Doğası”, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* ed. Binnur Yeşilyaprak, 3. Basım (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002), 40.

²⁹ Tavukçuoğlu, “Okul Öncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi”, 55.

³⁰ M. Akif Kılavuz, “Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri”, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 55.

çevresinde dini ve ahlaki yönden doğru kanaatler uyandıracak örnekler bulunması, erişkinlerin de çevrelerinde bulunan çocuklara örnek teşkil edecekleri bilinçte olmaları şarttır. Aksi halde çocuklar bu boşlukları dolduracak kişi ve alanlara yönelecekler, tecrübesizlikleri nedeniyle de bu kanı önderlerinin onlara ettiklerini denetleyemeyeceklerdir.

Çocukların ağırlıklı olarak ikinci evrelerinde, kullandığı öğrenme biçimi olan soru sorma ve bu soruları önemseyip, dikkatlice cevap verme gerekliliği öne çıkmaktadır. Aksi halde yukarıda sözü edildiği gibi, arayış halinde bulunan çocuk o cevapları bulabilmek için başka kaynaklara yönelecektir ancak şu da gerçektir ki, bulduğu bu cevapların ne şekilde olacağı önceden tahmin edilemeyecektir.³¹ Peki çocuklara nasıl yanıt verilmelidir? Bunun cevabı şu şekilde ifade edilmektedir: “Çocukluk döneminde, çocuktan gelen dini sorulara gereken cevaplar, onun anlayabileceği şekliyle yeterince verilmelidir. Çocuk sordu diye bilgi yüklemeye kalkılmamalıdır. Soruyla ilgili olarak çocuğa verilecek bilginin dozunu ve seviyesini ayarlamak, ebeveynin dikkat etmesi gereken noktalardandır. Bu hem kişilik gelişimi, hem de ferdin daha sonraki hayatı açısından önemli bir özelliktir. Din eğitimi genel eğitimden ayrı düşünülmemelidir. Çocuğun genel eğitimi çerçevesinde, günlük hayatın akışı içinde din eğitimi de yerini mutlaka almalıdır. Bu konuda sözlü eğitimden ziyade, güzel örneklerin sergilenmesi, iyinin, güzelin, doğrunun bir yaşantı biçimi olarak gösterilmesi önemlidir”.³² Pedagojide ailenin söylediklerinin yanı sıra yaptıkları ile de örnek olması gerekliliğini ortaya koyan şu tespiti de bu noktada hatırlamakta fayda vardır: “Özellikle ilk çocukluk evresinde, çocuklar en fazla anne ve babaları ile birlikte dir. Bu nedenle de, çocuklar örnek olarak seçtiği ebeveyninin ahlâkî ve dinî duygusu, düşünce, tutum ve davranışlarından etkilenir. İlk ahlâkî ve dinî fikirleri ile doğru ve yanlış hakkındaki kararları oluşur. Dinî tutumlara ve dinî ideallere alışmış olur. Yetişkinlerin dinî davranışlarını kendine model seçerken çocuk, bu davranışları tekrarladıkça daha çok öğrenir ve alışkanlık kazanır. Böylece taklit, onun nasıl inanacağını,

³¹ Çelik, “Çocuk, Oyun ve Din Eğitimi”, 189.

³² Tavukçuoğlu, “Okul Öncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi”, 56.

duygulanacağını ve davranacağını öğretir. Dinî hayatın gerekleri hakkındaki bilgilerin büyük bir kısmı bu yolla öğrenilmiş olur”.³³

Din eğitiminin gerçekleşme süreci ve sonucunda çocukta bir din dili ortaya çıkar, çünkü dini kavramları anlama, yorumlama ve tasavvur etme ancak din dili ile gerçekleştirilebilir. Din dili, müminlerin anlayışlarını yöneten ve hayatlarına yön veren temel bakış açısı ve tutumları dile getiren bir dildir. Din eğitiminin çocuklukta Allah kavramı üzerinde odaklandığı ifade edilmişti. Çocukta oluşan din dilinin ifadeleri de bu nedenle dolaylı veya dolaysız olarak Allah ile ilgilidir. İbadet anında yapılan dualar, tövbeler, temenniler, yakarışlar, hamd, şükür ve öğüt niteliğinde dile getirilmiş ifadeler, kıssalar, kâinat ile ilgili açıklamalar, peygamber sözleri, dini tecrübeler, dini davranışlar ve ahlak kuralları din dili çerçevesinde kullanılan bazı ifadelerdir. Bu ifadelerin bir kısmında dolaylı veya dolaysız olarak Allah hakkında konuşulur. İnsan, Allah hakkında küçüklükten itibaren bir dil geliştirmekte ve kullanmaktadır.³⁴

Din dili, çocuğun diğer dil gelişiminde olduğu üzere aile ve sosyal çevresini taklit ile geliştirdiği bir süreçtir. Dil, kavramların anlamlandırılması ve sembolleştirilmesi üzerinden işleyen bir süreç olduğu için değer yüklüdür. O toplum ya da daha dar haliyle o aile içerisinde bir kavram nasıl temsil ediliyorsa, çocukta kavram o şekilde çerçevesinecektir. Çocuğun sorgulama ve analiz etme becerisinin henüz gelişmediği düşünüldüğünde, onun din ile ilgili anlayışı ortamın dili yoluyla aktarılandan ibaret olacaktır.

Din ve inanca dair birçok nokta çocukların kendi zihinsel süreçleri ile öğrenemeyecekleri, algılayamayacakları bir içeriğe sahip olduğundan, çocuklar inanca dair çerçevelerini daha çok büyüklerin söyledikleri ve yaptıkları üzerinden oluştururlar. Çocuklar din dilini öğrenirken etiketlerle öğrenir; yani, kelimelerin anlamlarını öğrenmeden uzun süre önce kelimelerin duygusal gücünü öğrenirler. Kelimeyi kavrayamazlar fakat ona atfedilen duyguyu

³³ Kılavuz, “Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri”, 55-56.

³⁴ Mualla Selçuk, “Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu: İnanç ve Davranış Bütünlüğü Açısından Bir Deneme”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: İSAV Yayınları, 2000), 347.

içselleştirirler. O nedenle ailede bir konuya yönelik ortaya konan tepki çocukta yerleşik hal alır. Dini olarak çocukta yanlış etiketler oluşmasını engellemenin yolu, aile fertlerinin hoşgörülü ve doğru bir din dili kurmalarındır.³⁵ Bundan yola çıkarak, çocuklukta öğrenilen düşünce kalıpları ilerleyen yaş dönemlerinde çoğunlukla kalıcı olacağı için, bu dönemde edinilecek sevgi odaklı, ayrımcı olmayan, özellikle de nefret içermeyen bir din dili oluşturmanın, kavram ve kelimelerdeki dışlayıcı dilden vazgeçmenin, dinin toplumsal hayata katkısını artıracaklarını söylemek mümkündür. Din dilinin tekrar ile güçlenen bir özelliğe sahip olduğu ve tekrarlanan ritüeller ile çocuklarda bilinçli bir taklit etmeye yol açtığı böylelikle çocukların din dilinin kuvvetlendiği de³⁶ düşünüldüğünde, din dilinin insancıl bir yapıya sahip olmasının gerekliliği ortaya çıktığı gibi, din dilini ve ona ilişkin mesajları oluşturan kaynakların ehil ve güvenilir olmasının gerekliliği de netleşmektedir. Aile içinde ebeveynlerin çocuğa dini duyguyu, kutsalı hissettirmesinin gerekliliği bu noktada bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Dua ve ibadet eden aile figürünün çocuğa dini duyguyu Allah'a yönelişi göstereceği ve öğreteceği, böylelikle edineceği tecrübenin başka hiçbir yolla elde edilemeyeceği işaretlenmektedir.³⁷

Dolayısıyla din dilinin çocuğa anne ve baba yoluyla aktarıldığı, anne-babanın buradaki aktif ve olumlu yaklaşımının çocukların ilgisini hareketlendireceği, bu yöndeki bir ailede verilen din eğitiminin çocuğun zihnindeki dini çerçevenin gelişimini de destekleyeceği, ailenin ihmalkâr olduğu durumlarda ise, dini gelişimin baltalanıp, olumsuz bir eğitim gerçekleştirileceği söylenebilir. Çocukluk döneminde onlar için maneviyatın dil üzerine kurulu olduğu, aile iletişimi ile bir din dili oluşturdukları, bilinçsiz bir biçimde kullandıkları kelimeleri zamanla “soru cevap” ile öğrenerek, bilinçli bir biçimde kullandıkları dini kavramlara dönüştürdükleri ifade edilmiş ve çocukların kuru ezberleme yerine duygularına hitap eden açık ve etkili bir

³⁵ Ali Baz Bilici, “0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi”, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 183.

³⁶ Bilici, “0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi”, 183.

³⁷ Beyza Bilgin, “Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Din Duygusu”, *Din Öğretimi Dergisi* 7 (1986): 17-18.

eğitim modeli önerilmiş ve çocuklar için en çok faydalanabilecek etkinlikler, çocuk şiirleri, ilahiler ve kısa dualar olarak belirlenmiştir.³⁸

Buraya kadar aktarılan bilgilerle ağırlıklı olarak görülmektedir ki, sağlıklı bir din dilinin oluşumu ve buna bağlı olarak çocuklara verilen din eğitiminin başarısında ağırlıklı rol, iyi bir rol model teşkil edecek aileye düşmektedir. Bu tespit, şu noktayı tartışmayı zorunlu hale getirmektedir: Özellikle erken çocukluk evresinde çocuğun çevresindeki algı yöneticisi sadece ailesi ile sınırlı mıdır? Çocuklar günümüzde, başka uyaranlar ile de anne-babaları kadar sık iletişim içindedirler. Kitle iletişim araçları, çocukların oyalanması ve eğlenmesi aracının ötesinde, ailelerin yoğun mesailerini arasında çocuklar için bir eğitim aracına da dönüşen, daha açık bir deyişle, çocukların dünyaya ilişkin bilgi tasarımı haritalandırılmasında orada gördüklerini rol model aldığı bir aygıt olarak evlerde işlev görmektedir. Bu durum, çoğu zaman ne yayıncı, ne de ebeveynin denetiminden geçen televizyon içeriklerinin, din gibi özel ve hassas bir alanda ne tür bir içerik ürettiğini bilmeyi zorunlu kılar. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere, çocuklarda din eğitimi tesadüfen ve kontrolsüz işletilmesi mümkün olmayan bir konudur. Bu din eğitiminin, çocukların özellikleri, kültürel birikimleri dikkate alınarak planlanması gerekmektedir. Televizyonun bu hassasiyeti nasıl yönettiği çalışmanın ise, bu aşamadan itibaren üzerinde durulacak olan konudur.

1. Televizyonun Eğitim İşlevi

Günümüzde çocuklar televizyonun yanı sıra bilgisayar, tablet ve akıllı telefonlar gibi teknolojik araçlar aracılığıyla çeşitli bilgiler edinmektedir. Daha önce de sözü edildiği gibi, tüm bu araçlar içerisinde televizyon, her izleyicinin ulaşabilmesi ve her izleyicinin tüketebilmesi açısından hala en avantajlı araçtır. Televizyon; çocuğun bilgi edinme sürecinde yaş, cinsiyet, eğitim, içinde büyüdüğü sosyo-kültürel yapı, fiziksel ve zihinsel yeterlilikleri veya yetersizliklerinin hemen hepsi bakımından eşitsizliklerini ortadan kaldıracı potansiyele sahip bir iletişim aracıdır. Postman'ın da çarpıcı bir

³⁸ Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*, 21. Basım (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 59-60.

biçimde vurguladığı gibi, en küçük çocuklar bile televizyon izlemekten men edilmezken, en kötü yoksulluk bile televizyondan vazgeçmeyi gerektirmez; en iyi eğitim sistemi bile televizyonun belirleyiciliğinden kurtulamaz; en önemlisi de kamuoyunu ilgilendiren hemen her konu (politika, haber, eğitim, din, bilim, spor) televizyonun yönelimleriyle şekillenir.³⁹ Etki bakımından aileyle rekabet eden ve ailenin görece denetleyebildiği diğer sosyalleştirme araçlarına oranla denetlenmesi daha zor olan televizyon⁴⁰ çocuğun neler düşüneceğine, nasıl davranacağına yön verebilmektedir.

Televizyon, çocuklar ve gençlerin hayatlarında özellikle de model alma yoluyla öğrenme davranışı bakımından önemli bir araç haline gelmektedir. Çocukların kültürel norm ve değerleri öğrenerek sosyal bir varlık haline geldiği sosyalizasyon sürecinde etkili olan televizyon ile çocuklar, öğrendikleri birçok şeyi davranış haline getirmektedirler. Özellikle de ilk çocukluk dönemi, çocukların yaşamlarını özdeşleştirebilecekleri rol modellerin arayışında olduğu bir dönemdir ki, yine bu dönemde çocuklar dünyayı somut olarak algılar, kurmaca ile gerçek arasındaki farkı bilmezler. Bu dönemde televizyon kanalıyla aktarılan uyarılara karşı korunmasız, savunmasız durumdadırlar.⁴¹ Çocuklar gerçek ya da kurgu olduğunun farkına varmaksızın televizyonda sunulanları örnek davranış kalıpları olarak kabul edip, ona göre hareket etmekte, kendilerine model olarak seçtikleri kahramanların özelliklerini günlük yaşamlarına yansıtılmaktadırlar.

Televizyon henüz iletişim becerileri yeni yeni gelişen bu çocukların algılarına sürekli hareket halindeki hem ses, hem de görüntüler ile hitap eder. Bu sürekli hareketlilik çocuğun televizyon üzerindeki dikkatini yoğun ve devamlı kılar. Bu sırada Selçuk'un da belirttiği gibi, olumlu ve olumsuz olmak üzere birçok davranış örnekleriyle karşılaşan çocuklar için bu bağlamda örneğin yardımseverlik, işbirliği ve saldırganlık gibi davranışlar önemli kavramlar

³⁹ Neil Postman, *Televizyon: Öldüren Eğlence*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 90.

⁴⁰ Erol Mutlu, *Televizyon ve Toplum* (Ankara: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, 1999), 120.

⁴¹ Mutlu, *Televizyon ve Toplum*, 120.

haline gelmektedir ki; çocuğun bunlardan hangisini benimseyeceği ise büyük ölçüde yaşadığı ve karşılaştığı modellere bağlıdır.⁴²

Çocukluk insanın toplum değerlerini edinmesi, bilgilenmesi, doğru davranış kalıplarını öğrenmesi, kişiliğinin yapıtaşlarını ideal ölçütlere göre kurması sürecini en yoğun olarak yaşadığı dönemdir. Çocuğun bir davranışı öğrenmesi ise, rol modeller aracılığıyla o davranışın nasıl gerçekleştiğini tekrar tekrar görmesi yoluyla gerçekleşir. Öte yandan çocuk her gördüğü davranışı taklit etmez. Kendisiyle arasında bir çeşit fiziksel, zihinsel ya da duygusal bağ kurduğu rol model veya modelleri taklit eder. Bu noktada örneğin çocuğun sevdiği bir çizgi film kahramanı ile özdeşim kuracağı ve onun gibi olmak isteyeceği unutulmamalıdır. Bu açıdan kitle iletişim araçları sosyal açıdan çocuğa yeni ve geniş bir ufuk açabileceği gibi, henüz insan davranışlarını kendi bilinci ve çabası ile anlamlandıramadığı ve bunlar hakkında doğru değerlendirmeler yapamadığı bu dönemde, çocuğun yanlış izlenimler edinmesine ve gelişiminin olumsuz etkilenmesine neden olabilir.⁴³ Bu dönemde televizyonla kurulan ilişki, kişiliğin gelişmesinde çeşitli sorunlara yol açabilmektedir. Bu sorunlardan ilki, çocuğun kişisel ve ruhsal gelişimi ve toplumsal değerleri öğrenmesi sürecinde etkiye çok açık bir dönemde, televizyondan aktarılan şiddet, saldırganlık gibi davranışları edinme riskidir, çünkü henüz iyiyi, kötüyü ayırt etme konusunda gerekli mekanizmaları geliştirmemişlerdir.

Televizyonun çocuklara etkilerinden bahsedilirken çoğunlukla olumsuz olanlar üzerinde durulurken, öte yandan olumlu etkilerinin de olabildiğini belirtmek gerekir. Bu noktada araştırmalar, özellikle de ilk çocukluk döneminde olumlu televizyon programları aracılığıyla çocukların zihinsel gelişimlerine katkı sağlanabildiğini göstermiştir. Örneğin, okul öncesi döneme yönelik

⁴² Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi*, 18. Basım (Ankara: Nobel Yayınları, 2010), 58.

⁴³ Kayıhan Aydoğmuş, "Çocuklarda uyum ve davranış bozuklukları", 5. Basım, *Ana Baba Okulu*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993).

hazırlanan programları izleyen çocukların daha fazla sıfat, eylem, isim bilgisine ve sözcük dağarcığına sahip oldukları gözlenmiştir.⁴⁴

Bugüne kadar sayısız etki araştırması televizyonun çocuklar üzerinde tüketici kimliğinin oluşması, cinsel kimliğinin oluşması, şiddet eğilimleri, okumaya ve düşünmeye yönelik etkileri, sosyalleşme, kültürleşme veya içinde bulunduğu kültüre yabancılaşma, dil becerileri gibi birçok alandaki etkilerinden söz etmiş olmakla beraber, bunlara çocuğun kişisel kimliğinin bir parçası olarak dini algılarına olan etkilerinin de eklenmesi gerekir.

2. Televizyonun Din Eğitimi ve Din Diline Katkısı

Daha önce de belirtildiği gibi, çocuğun kişilik gelişimi ve sosyalleşmesi çeşitli evrelerden geçerken, sosyalleşmenin ilk evresi ailedir ve çocuk bu evrede ailesinden ahlaki değerleri, toplumsal normları, duyguları, beklentileri öğrenir. Din eğitiminin önemli bir kısmı da bu dönemde aile tarafından verilir. Dini törenler, dualar, dinsel uygulamalar aile içinde öğrenilir. Çocuk açısından ikinci sosyalleşme evresi okulda ve arkadaş çevresinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte, televizyon bu sosyalleşmede erken çocukluk evresinden itibaren aile, din, eğitim gibi kurumların yanında yeni bir etken olarak ortaya çıkmakta ve etkisi bakımından zaman zaman diğer kurumların önüne dahi geçmektedir.

Mustafa Arslan⁴⁵ kitle iletişim araçları, medya ve din ilişkisini tartışırken, kitle iletişim araçlarını kelimenin tam anlamıyla “tutum değişikliği araçları” olarak tanımlar. Yukarıda da sözü edildiği gibi, birey ve topluma dönük tutum belirleme, sosyalizasyon, kültür aktarma gibi işlevleri kitle iletişim araçlarını din açısından da önemli kılmaktadır, “çünkü dinlerin de bir mesajı vardır ve topluma bunun aktarılması gerekir”. Bu anlamda dini kurum ya da toplulukların dini mesajları kitlelere ulaştırmak için kitle iletişim araçları ve özellikle de bunlardan en yaygın olan televizyonu kullanmak istemeleri doğaldır. Yine Arslan’ın ifadesiyle, kitle iletişim araçları ve özellikle de televizyon günümüzde

⁴⁴ Güven Büyükbaykal, “Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Etkileri”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 38.

⁴⁵ Arslan, *Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine*, 9.

aile, cami, vaaz gibi geleneksel dini sosyalleşme araçlarına ek olarak “modern dini sosyalleşme” araçları olarak ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte televizyon ve diğerleri öncelikle dini bilgilerin aktarımı yoluyla bireylerin özellikle de çocukların sosyalleşmesi sürecine katkıda bulunmaktadır. Sonrasında ise, daha önce de sözü edildiği gibi, “rol model” olarak sunulan karakterler yoluyla dini algı ve tutum değiştirme ya da pekiştirme işlevi görürler. Bu süreçte filmler, müzik, tartışma ve haber programları gibi görsel ve işitsel yayınlar aracılığıyla karakterler, bireylerin taklit etmeye çalıştığı, sonuçta da dini tutum ve davranışlarını ona göre düzenlediği rol modeller olarak işlev görebilmektedirler.⁴⁶

Bu bağlamda televizyonda yayınlanan dini içerikli programlar, yaygın din eğitimi çerçevesinde değerlendirilmekte; bu çeşit bir din eğitimi ile herhangi bir okul veya kurum tarafından sağlanan sürekli, kontrollü ve planlanmış eğitimden farklı olarak, kitle iletişim araçları aracılığıyla dini bilgi, davranış veya tutum edinilmesi kastedilmektedir.⁴⁷ Bu süreçte gerçekleşen dini iletişimin amacı, inanç, duygu, düşünce, bilgi, tecrübe, tutum ve davranış boyutlarıyla sağlıklı bir dini yaşantının teşekkülü ve ilahi mesajların aktarımı yoluyla tanrı ile insan, insanlar arası ve insanla çevre arasındaki ilişkilerin, dinin öngördüğü şekilde tanzim edilmesidir.⁴⁸ Fakat bu konuda ciddi endişeler bulunmaktadır. Örneğin bir çalışmada, özellikle Batı’dan ithal edilen çizgi filmlerde sık sık Türk kültürüne aykırı örf, adet, gelenekler ile başka dinlere ait dua ve ibadet şekillerinin sergilenmesi eleştirilmektedir.⁴⁹

Televizyondaki bu iletişim ve bilgilendirme süreci; çocuklar açısından olumlu bir dini ve inançsal çerçeveye ile doğru bir yol haritası çizebileceği gibi, dini bilgilenme süreçlerini olumsuz yönde etkileyip, çocukların dini kavram ve konulara ilişkin “yanlış” ya da “yanlı” tutum ve davranışlar oluşturmalarına da neden olabilir. Çocukların zihinsel ve duygusal dünyalarının yeni şekillendiği, dolayısıyla da din ve dini değerler ile henüz karşılaştıkları bir dönemde

⁴⁶ Mustafa Arslan, “Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine”, 9.

⁴⁷ Furat, *Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği*, 56.

⁴⁸ Certel, *Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri*, 145.

⁴⁹ Bilal Yorulmaz, *Sinema ve Din Eğitimi*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2015), 256.

televizyon, özellikle de çizgi filmler tarafından gerçekleştirilen bu zihinsel tasarımlamalar ve yol göstericilikler çok daha önemli hale gelmekte ve üzerinde durulmayı hak etmektedir.

3. Çizgi Filmlerin İncelemesi

3.a. Cartoon Network Kanalı İçeriklerinin Analizi

Bu çizgi film kanalında yoğun bir içerik yayını söz konusu olup, şu örnekler değerlendirmeye alınmıştır: Ben Ten, Yeni Sevimli Canavarlar, Whisper, Kral Şakir, Craig'in Krallığı, Kahraman Kanatlar, Işıltı ile Pırıltı, Harika Kanatlar, Winx Club ve Gumball.

Yapılan inceleme sonucunda, bunlardan yalnızca iki çizgi filmde din ile ilgili sembollere rastlanmıştır. Harika Kanatlar adlı çizgi filmin Fas'ta geçen bir bölümünde İslami imgelere rastlanmış; diğer çizgi filmlerde dine ilişkin bir anlatım, din diline ait bir öğe, dine ait herhangi bir simge ya da sembol, dini herhangi bir söylem ya da gönderme tespit edilmemiştir. Sözü edilen çizgi filmde ise, İslami temsil, semboller yoluyla gerçekleşmektedir. Burada hâkim olan anlatı ise, oryantalist bakışın etkisindedir. Şöyle ki; filmin asıl kahramanı olan kargo uçağı Fas'ta çölde kaybolur ve taşıdığı paketi de düşürerek kaybeder. Bu sırada çölde deve sırtında yolculuk eden bir kargocu kargoyu bulur. Teknolojiye çok hâkim Batı anlayışının karşısına çöl ve deve imgeleriyle sunulan bir Müslüman ülke imajı yerleştirilir. Çocukların yaşları gereği taklit ve özenme özelliklerinin ön plana çıktığı bu dönemde, orantısız bir şekilde “modern”-“modern olmayan” ikileminin yaratılması önemli bir bulgudur. Oysa ki din dili, dinin şimdiki, gerçek yaşamla buluşmasının bir aracı ve yoludur. Dinin, çocuğun şimdiki yaşamının alanı dışına ya da modern olmayan, başka bir deyişle ilkel, eski kabul edilen zamanlara inşa edilmesi, çocuğun din ile irtibatının kesilmesi anlamına gelecektir.

Kanalın diğer bir yapımı olan Işıltı ve Pırıltı adlı çizgi filmde, aslında dini anlamda oldukça önemli bir figür olan cinler, antropomorfik bir bakış açısıyla verilmektedirler. İslam anlayışına göre; “iyi” ve “kötü” olarak hem epistemolojik, hem de ontolojik olarak varlığı kabul edilen cinler, bu çizgi filmde

yer bulmuşlar, ancak kadın bedeninde temsil olunarak insani özelliklere büründürülerek, İslami anlayışta var olan hallerinden uzaklaştırılıp, kavramın içi boşaltılmıştır. Çocuk için “cin” kavramı algısı yanlış yerleştirilmekte, oluşturacağı din bilgisi yanlış bir şekilde biçimlenmektedir. Çizgi filmde cinlerin güçlerini mücevherden almaları, saraylarda yaşamaları, sihir yaparak dilediklerini elde etmeleri de, benzer bir biçimde materyalist yapı eleştirisine sahip, kazancın emek verilerek elde edilmesi gerekliliği fikrini taşıyan İslam inancının karşısında durmakta, cin ile inanç dışı bir yaşamı birleştirerek kafa karışıklığına neden olmaktadır. Bununla birlikte, bu çizgi film yine uçan halı gibi Doğu masallarını çağrıştıran unsurlar ile yukarıda da sözü edilen akıl dışı unsurları Doğu’ya, çoğunlukla da Müslüman ülkelere atfederek, olumsuz olarak nitelenebilecek bir çerçeve kurma refleksini harekete geçirmektedir.

Kanalın tek Türk yapımı çizgi film örneği olan Kral Şakir ise; karakterlere geleneksel Türk isimlerinin verilmesi, yerel mekânların kullanılması gibi geleneksel ve kültürel öğelere rastlanmakla beraber, bebeğe nazar boncuğu takılması örneğinin haricinde, dini bir unsuru çağrıştıracak herhangi bir unsur barındırmamaktadır ki, nazar boncuğu da zaten bir batıl inanç örneği olarak gerçek anlamda bir dini değer taşımayıp, kültürel bir öğedir. Bununla birlikte “nazara uğramak”, “nazar değmesi” dini bir olgu olmakla birlikte,⁵⁰ bu örnekte,

⁵⁰ Nazarın mahiyeti ve nasıl olduğu kesin olarak bilinmemekle beraber, bazı kimselerin bakışlarıyla olumsuz etkiler meydana getirebildikleri dinen de kabul edilmektedir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de, “İnkâr edenler Kur’an’ı dinlediklerinde, neredeyse seni gözleriyle yıkıp devireceklerdi.” (Kalem, 68/51-52) buyurulmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.), “Göz değmesi (nazar) haktır.” (Buhârî, Tıb, 36) buyurmuş; yüzünde sarılık gördüğü biri için; “Bunun için dua edin, çünkü kendisinde nazar var.” (Buhârî, Tıb, 35) demiştir. Resûlullah’ın (s.a.s.) nazar değmesine karşı Muavvizeteyn (Felâk ve Nâs) sûrelerini okuduğu; ashabına da bunları okumalarını tavsiye ettiği rivayet edilmektedir (Tirmizî, Tıb, 16; İbn Mâce, Tıb,32). Bunların yanında büyüye ve nazara karşı birden çok dua okunabilir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ayrıca, torunları Hasan ve Hüseyin’i nazar ve benzeri olumsuzluklardan korumak için onlara şu duayı okurdu: “Her türlü şeytan ve zehirli hayvanlardan ve bütün kem gözlerden Allah’ın eksiksiz kelimelerine sığınırım.” (Buhârî, Ehâdîsu’l-enbiyâ, 10; İbn Mâce, Tıb, 36). Yine Resûl-i Ekrem (s.a.s.), “Kim hoşuna giden bir şey görür de; ‘Mâşâallah lâ kuvvete illâ billâh’

bu olgunun din ile gerçek anlamda ilişkisinin koparıldığı, kavramın içinin boşaltıldığı ve geleneksel ya da kültürel bir alana hapsedildiği söylenebilir. Çizgi filmde, İstanbul şehir silüetinin çoğu yerde arka plan olarak kullanılmasına karşın, herhangi bir ibadethane görüntüsü yer almamaktadır. Hatta karakterlerin konuşmasında geleneksel Türk toplum yapısında dil alışkanlığı olarak kullanılan -inşallah, maşallah, Aman Allah'ım, Allahaismarladık- gibi kelimelere dahi rastlanmamıştır.

Kanalda yayınlanan çizgi filmlere ilişkin olarak genel bir değerlendirme yapılacak olursa, dini eğitime katkı verecek bir anlatı yapısının olmaması ya da bir din dilinin var olmamasının yanı sıra, kanalın en azından genel ahlaki ve etik değerlere yönelik eğitici bir anlayışı öne çıkardığını söylemek dahi güçtür. Bu içeriklerde yaşama hakkı, özgürlük, adalet gibi temel insani haklar; yardımlaşma, kardeş, insan ve /veya hayvan sevgisi, paylaşma, takdir etme gibi insani değerler ve kendine güven, çalışkanlık, doğru sözlülük, duygularını tanıma ve yönetme, kişisel özelliklerini fark etme, temizlik ve düzen gibi kişisel gelişime yönelik eğitici unsur, içerik veya mesajlar neredeyse yok denecek kadar azdır. Bunun yerine bireysellik, kişisel çıkarlar gibi çağın yüceltilen kapitalist ve materyalist değerlerinin içeriklerde kimi yerde üstü örtük bir anlatımla, kimi yerde ise pervasız bir biçimde hâkim olduğu söylenebilir. Örneğin, “Craig’in Krallığı” adlı yapımda, Craig adlı orta sınıftan bir aileye mensup zenci çocuk, bir prensesin verdiği bir davette yemek masasında burjuvaziyi temsil eden beyaz tenli sarı saçlı, üzerinde prensler gibi madalyonlar taşıyan Jason adlı bir çocuk tarafından masaya kollarını koyduğu için sofraya nezaket kurallarını bilmediği gerekçesiyle aşağılanıp, sınıfsal konumu nedeniyle alay konusu edilebilmektedir. Zaman zaman farklı sınıftan bireylerin “işbirliği” ve “dayanışma” içerisinde bulunabilecekleri örneklense de -Craig’in Krallığı’nda, bahsi geçen iki çocuğun bir pastayı elde edebilmek için işbirliği yapmalarında olduğu gibi- bu yerleşik hale dönüşmemekte, “çıkarları” ortadan kalkınca

(Allah'ın dilediği olur. Ondan başka kuvvet ve kudret sahibi yoktur) derse, ona hiçbir şey zarar vermez.” (Beyhakî, Şu'abü'l-îmân, 6/213) buyurmuştur. [https://kurul.diyenet.gov.tr/Cevap-Ara/762/nazardan-nasil-korunulur--nazar-duasi-var-midir-](https://kurul.diyenet.gov.tr/Cevap-Ara/762/nazardan-nasil-korunulur--nazar-duasi-var-midir- Erişim tarihi; 18.11.2019.) Erişim tarihi; 18.11.2019.

işbirliği son bulmakta ve yeniden herkes kendi sınıfsal konumuna dönmektedir. Çizgi filmlerde sürekli olarak, bir karşılık elde etme güdülenmesi dikkati çekmektedir. Örneğin, yine Craig'ın Krallığı çizgi filminde küçük kız iyi ders notları karşılığında büyükannesinden dondurma alabilmektedir. “Ben 10” adlı çizgi filmin bir bölümünde de, macera büyük bir alışveriş merkezinde geçmekte, çocuklar istedikleri oyuncakları elde edebilmek adına birbirleriyle kıyasıya mücadele ettiklerinde, üst aklı ve vicdanı temsil eden büyükbaba “mutluluk satın alınmaz” diyerek onları sakinleştirirken, bölümün sonunda kendisi “Kara Cuma”da elde ettiği metaların hazzıyla resmedilmekte, böylelikle kendi kendini tekzip ederek, kendi öğretisinin hakikatini boşa çıkararak söylediklerini değersizleştirmektedir. Burada bu bölüme ilişkin olarak şunu da eklemekte fayda vardır: Cuma, Müslüman için çok özel ve değerli bir gün olup; hem Kuran’da, hem de Peygamber’in sünnetinde yeri olan bir gündür. Cuma Suresi’nin⁵¹ son ayeti ezan okunduğunda ticareti ve gündelik işleri bırakıp Allah’ı anmaya koşmayı emrederken, bugünün bir alışveriş ve ticaret çılgınlığı günü olarak seçilmesi ve belirlenmesi oldukça ironiktir. Özellikle Müslüman çocukların çizgi filmler yoluyla, “Cuma” gününü “kara”laması ve aslından uzak bir şekilde “tüketim” imgesi ile iliştiirmesi din eğitimi ve din dilinin oluşturulması bakımından ciddi bir manipülasyondur.

3.b. Minika Çocuk Kanalı İçeriklerinin Analizi

Minika Çocuk Kanalı’nda farklı anlatı yapılarına sahip şu örnekler değerlendirmeye alınmıştır: Ricky Zoom: Motosikletler, Olly, Doodle Boo, Mölang, Neşeli Dünyam, My LittlePony, Gökkuşluğu Ruby, Damla’nın Dolabı, Maceracı Yüzgeçler, Thomas ve Arkadaşları, Luna’nın Bilim Dünyası ve Robot Trenler.

Bu çizgi film kanalında yayınlanan içeriklerin hiç birinde dini bir anlatı yapısı ya da din olgusuna dair gönderme dahi tespit edilememiştir. Yalnızca Thomas ve Arkadaşları adlı yapımda, arka planda kilise görüntüsü olmamakla

⁵¹Kuran’ın 62. Suresidir. 11 ayetten oluşur. İsmi 9. Ayette geçen “Cuma” kelimesinden alır. Bk.; <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/cuma-suresi-62/ayet-9/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1> Erişim tarihi; 07.11.2019.

birlikte, saat kulesi odağında arkadan çan sesleri gelmektedir ki, ilk çocukluk evresindeki çocukların bu sestən yola çıkarak bunun bir ibadethaneye ait olduğu eşleştirmesini yapmaları oldukça güçtür. Bunun dışında, “Maceracı Yüzgeçler” adlı Türk yapımı çizgi filmde de İstanbul silüetinin gösterildiği karelerde cami figürü belli belirsiz yer almakta, bunun dışında çizgi filmde dini hiçbir unsur bulunmamaktadır. Çizgi filmlerin çoğunun kapitalist unsurları ön plana çıkardığı, öyle ki yerel bir yapım olan Maceracı Yüzgeçler’de Türk bayrakları, İstanbul, Türk isimli karakterler kullanıldığı halde, balina çocuğun elinde Coca Cola’yı andıran kırmızı büyük bir plastik bardaktan pipetle bir içecek içerken resmedildiği görülmektedir.

Kanalda yer alan diğer yapımları genel olarak değerlendirildiğinde, evrensel etik ölçütler üzerinde uzlaşmış görünmektedir. Doğru söyleme, hatalarını fark edip telafi etme, yardımlaşma, iyi biri olma, işbirliği ve dayanışma gibi kavramlar bu yapımlarda ana mesaj olarak yer almaktadır. Bunun dışında gündelik yaşama ait kavram, bilgi ve becerilerin de aktarılması da söz konusudur. Bütün bu yaratılan anlam dünyası ile çocuğa “olumlu” davranışlara sahip olması ve toplumda “iyi”, “sorumlu” bir birey olması hedef tutulmaktadır. Fakat çocuğa bu davranış kalıpları ekilirken, bu olumlu niteliklerin kaynağına din yerleştirilmemektedir.

3.c. TRT Çocuk Kanalı İçeriklerinin Analizi

Bu çizgi film kanalında, değerlendirmeye alınan örnekleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Arı Maya, Akıllı Tavşan Momo, Ege ile Gaga, Kare Takımı, Elif ve Arkadaşları, Doru, Bulmaca Kalesi, Pırıl, Maysa ile Bulut, Aslan, Emiray, Nasreddin Hoca Zaman Yolcusu, Canım Kardeşim, Niloya ve Pepee.

Kanalın yayın akışında yer alan çizgi filmlerin bazılarında dini anlatı, dini sembol ve figürlere rastlanmıştır. Bunlardan ilki, Maysa ile Bulut adlı çizgi filmidir. Bir oba yaşantısının anlatıldığı çizgi filmde, ana karakterin dedesi, takkeli ve sakallı bilge bir dede olarak sembolleştirilirken; ninesi, annesi ve obadaki diğer kadınlar geleneksel bir biçimde örtünmüş bir şekilde giyinmişlerdir. Burada ninenin zaman zaman “inşallah” kelimesini kullandığı görülmektedir. İzlenen bölümlerde, obaya ilişkin verilen çevre görüntülerinin

içerisinde ise, herhangi bir ibadethane figürüne ya da din insanına rastlanmamıştır. Çizgi filmin “bayramlaşmayı” konu edinen bölümünde, baba ile dede figürlerinin bayram namazına gittikleri görülmektedir. Erişkin erkeklerin bayram namazı hazırlıkları verilmekte, hatta çocukların bu yönde sorular ürettikleri ve bu yönde onlardan cevaplar aldıkları görülmektedir. Buna karşın, oldukça ilginç bir şekilde, bu bayramın namaz kılınması nedeniyle dini bir bayram olduğu belli olmasına karşın, çizgi filmde bayramın dini bir bayram olduğu vurgusu veya hangi dini bayram olduğu belli değildir. Hatta yer yer çocuklara “şeker” sunulması, Ramazan Bayramı’na gönderme şeklinde yorumlanabilirse de, bu fikri güçlendirecek kanıtlar sunulmamakta, böylece somut örnekler üzerinden öğrenebilen bu yaş grubu çocukların zihinlerinde boşluklar yaratılmaktadır. Çizgi filmin anlatı yapısının bu özelliğinden dolayı; çocuklara dini bilgileri verme, ya da din dilinin aktarılmasına hizmet vermeyi amaçlamaktan çok, geleneksel bir kültürel yapıyı aktarma çabasında olduğu düşünülmektedir. Bu noktada şu tespiti de eklemek faydalıdır ki, çizgi filmlerde din olgusu, modern zaman ve yaşam biçimlerinin doğal akışlarına yerleştirilmekten ziyade halen geleneksel ve yerelliklerini muhafaza eden bir anlamda modern zamana direnen yaşamlar içerisinde temsil edilmektedir.

“Nasreddin Hoca Zaman Yolcusu” adlı çizgi film ise, kendisi önce imam ardından da kadılık yapmış olan Nasreddin Hoca’nın günümüz hayatının içerisine eklenmesi ile oluşturulmuş bir yapıdır. Ana karakterin, imam kimliği olan nükteli kişiliği ile insanların sempatisini kazanmış biri olması önemlidir. Fakat bu çizgi film ilk ve son çocukluk evresindeki çocukların bunu düşünmelerini sağlayacak bir içerik ile oluşturulmamıştır. Hoca, daha çok çocuklar için hareketleri tuhaf bulunan, yer yer komik gelen, çağdaş yaşamları ile bağdaştıramadıkları şekilde karakterize edilmiştir. Nasreddin Hoca kıyafetleri haricinde -beyaz sakal, sarık, cübbe- her şeyiyle modern zamana adapte edilmiş durumdadır. Hatta zaman zaman bu kıyafetlerini de bir kenara bırakabilmektedir. Örneğin, çocuklarla birlikte ormana kamp yapmaya gittikleri bir bölümde Hoca, kampa giderken tüm bu kıyafetlerini çıkarıp, kamp yaşamına ait kıyafetler giyerek modern yaşama dahil edilmiştir. Dindar bir kişinin çağdaş yaşamın içerisinde aktif bir biçimde var olması, dinin çocukların yaşamlarının bir parçası kılınmasında olumlu bir gösterge olarak ele alınabilir. Fakat, bu

bölümde dikkat çekici olan nokta, Hoca'nın ormanda çocuklarla olan diyaloglarının çerçevesidir. Doğal hayat, doğa ile ilgili konularda örneğin doğa sevgisi ve doğal yaşamı koruma bilinci konusunda Hoca'nın belirttiği duygular, düşünceler ve çocuklara öğütlerinin motivasyonu, Allah'ın yarattıklarını O'nun yaratmasından dolayı sevmek gibi ifade edilebilecek bir dini anlayış ve anlatının ötesinde, tüm canlıların ortak yaşam alanı olarak doğanın kıymetli olduğu anlayışıdır. Çizgi filmin organik sebze üretiminin anlatıldığı bir başka bölümünde, Hoca'nın kapitalist pazar yapısı ve onun kurallarına sorgusuzca dâhil olduğu gözlenmiştir. Şöyle ki, hoca ve birkaç çocuk ürettikleri organik ürünleri pazarda satmaya karar verdiklerinde, içlerinden biri, "pazarda bu işi yapan birinin olduğunu ona rakip olmanın hoş olmayabileceğini ifade ettiğinde, Nasreddin Hoca: "Neden olmasın?" der. Hocanın serbest pazarda müşteri odaklı satış tekniklerine böylesine uyumlu ve açık olması bu anlamda oldukça dikkat çekicidir. Nasreddin Hoca'nın internet ve sosyal medya ile tanıştığı bir diğer bölümün başlangıcında Hoca bir süredir ortalarda yoktur. Çizgi filmin diğer kahramanları olan anne, baba ve çocuklar Hoca'nın kaybolduğunu düşünerek endişelenmektedir. Onlar telaş içindeyken Hoca çıkagelir. Herkes telaşla nerede olduğunu sorar. Birçok yere bakmışlar ama Hoca'yı bulamamışlardır. Nasreddin Hoca sakın bir tavırla camiye gittiğini, namazdan sonra da arkadaşlarıyla orada sohbet edip vakit geçirdiğini söyleyince diğerleri çok şaşırır. Erişkinlerin de çocukların da hocanın gidebileceği yerleri sıralarken ya da O'nu aramaya gittiklerinde camiye bir seçenek olarak görmedikleri gibi, orada bulunduğunu söylediklerinde Hoca'ya şaşırılmış olmaları oldukça önemlidir. Çizgi filmin kullandığı din dilinin, inancın varlığının her an hissettirilmesi anlayışından uzak olduğu görülmektedir. Hemen her bölümde mahalle görüntüleri geçerken binaların arasında sıkışakalmış cami figürleri, bu görüşü adeta sembolize eder. Modern yaşamın içerisinde din, kendine ite kaka yer bulmaya çalışır gibidir. Burada da Nasreddin Hoca modern yaşamın içerisine din kimliği ile dâhil olamamıştır. Çocukların onunla ilgili olumlu bir çerçeve kurmaları iyi bir şey olarak kabul edilse bile, O'nu din ve din dili ile birleştirmekten ziyade, modern pozitivist yaşama dahil etmeye çalışmakta oldukları söylenebilir. Pozitivist bilgi birikiminin hakimiyeti bu metinlerde oldukça ön plana çıkar; neden ve sonuç ilişkileri bilimin açıklamaları üzerinden gerçekleşir; din bu konuda bir referans çerçevesi oluşturmamaktadır.

Emiray Macera Yolcusu adlı çizgi filmde ise Emiray isimli içe kapanık bir çocuğun Konya'ya gelişi ile birlikte kütüphanede bulduğu bir kitabın sihirli bir biçimde onu sürüklediği maceralar konu edilmektedir. Konya şehir görüntüsü ile başlayan çizgi filmde, Mevlana türbesi, cami ve Türk bayrağı figürleri ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Bunda çizgi filme Konya Büyükşehir Belediyesi'nin sponsorluk yapması ve şehrin tanıtımının amaçlanması etkilidir. Bununla birlikte, Emiray'ın günümüzü konu alan sahnelerinde dini bir öğe bulunmamakta; fakat kitap yoluyla geçmişe yolculuk ettiği sahnelerde dinsel bazı unsurlara rastlanmaktadır. Örneğin, yolculukta karşılaştığı çocuğun annesinin örtülü olması gibi... Bir başka örnekte Emiray Konya'yı gezmektedir. Selimiye Camii'ne gelir. Arkadaşı, küçük uçan robot bu cami hakkında Emiray'a bilgi verir. Robotun cami ile ilgili anlattıkları ise yalnızca caminin tarihi ile ilgilidir. Sonrasında Mevlana'dan bahsettikleri sohbetlerinde yine, camilerin ya da Mevlana'nın kutsiyeti, manevi anlam ve önemi, dini anlam ve değeri gibi din diline dair herhangi bir paylaşım bulunmamaktadır. Bunun dışında karakterlerin söyleminde dini anlatıya dair hiçbir şey bulunmamaktadır. Din burada yine geleneksel ve geçmişe dair bir anlatının içinde hapis kalmış görünmektedir.

Elif ve Arkadaşları adlı yapımda da, ana karakterin isminin "Elif" olması ve yayınlanan bölümlerden anaokuluna başlamasının anlatıldığı "Bando Takımı" adlı bölümde, mahalle görüntüsünde cami figürü olmasının dışında, çizgi filmin anlatısında dini bir kavram ya da sembol yer almamaktadır. Bu çizgi filmin izlenen her bölümünde sevgi, saygı, hoşgörü, anlayış, nezaket gibi kavramlar çerçevesinde öğretici, öğütleyici bir dil kullanılmakla birlikte, bu kavramların dayanak noktası olarak din yer almamakta, bunlar din dili ile verilmeyip, din ile özdeşleştirilmemekte, toplumsal yaşamın ve toplumsal düzenin birer gereği olarak, seküler yaşam içerisinde ve yine seküler bir dil çerçevesinde sunulmaktadır.

Rafadan Tayfa adlı yapıma bakıldığında ⁵², çizgi filmin jeneriğinde İstanbul'un arka plan olarak verildiği ve burada ibadethane görüntülerinin net

⁵² Rafadan Tayfa adlı yapıyı dini ve kültürel değerler eğitimi açısından inceleyen doktora tezinde Recep Demir, bu çizgi filmin toplam otuz bölümünü izlemiş; belirlemiş

bir biçimde seçilebilir olduğu görülmüştür. Dini anlamları olmayan isimlere sahip, dört erkek çocuğun maceralarının anlatıldığı içeriklerden gizli bir hazine arayışında oldukları bölümde, uzak ve erişemeyecekleri bir yeri anlatmak için “Allah’ın tepesi” ifadesini kullandıkları görülmüştür. Bunun dışında izlenen içerikte herhangi bir dini söylem ya da sembol kullanımına rastlanmamıştır. Ramazan Ayı’nda ise, içeriğin ayın kutsiyetine tamamen adapte olduğu, hatta karakterlerin “Ramazan Tayfa” diye grup adlarını bile geçici olarak değiştirdikleri görülmüştür. Ramazan ayı bölümlerinde iftardan, oruçtan, sahurdan ve gizli hayır yapmanın sevabından bahsedildiği görülmüştür.

Canım Kardeşim adlı aile yaşantısının gündelik hallerinin anlatıldığı çizgi filmde de yine dini bir anlatı yapısı bulunmamaktadır. Buna karşın ailenin sevinç, telaş ya da endişe gibi yoğun duygu hallerinde “Hay Allah”, “Şükürler olsun” ya da “İnşallah” gibi dini söylemler kullandığı gözlenmiştir. Fakat bu örnekler üzerinden çizgi filmin dini görüşleri destekleyici ya da bir din dilinin hakimiyetini sağlayıcı bir yapım olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin, “Yeni Kardeş Geliyor” başlıklı bölümünde, aileye katılacak olan yeni bebeğe isim koyma konusu geçtiğinde, kızlar Metin, Mustafa, Can, Alkan, Doğan, Alper isimlerini önerdiklerinde, babaları bebeğe Mete ismini koymaya karar verdiğini açıklamış ve Mete’nin Büyük Türk Hun İmparatoru demek olduğunu söyleyerek, bebeğe koyulacak isimde, Türk kimliğini ön plana çıkartarak bu konuda tavrını ortaya koymuştur. Bilindiği gibi, İslam’da bebeğe konulacak ismin dine uygun

olduğu sorumluluk, sabır, merhamet, kardeşlik gibi dini değerler ve dini sembol ve kavramlar içerisinden bu çizgi filmde en çok dostluk/kardeşlik değerlerinin vurgulandığını belirtmiştir. Demir’in bulgularına göre, Rafadan Tayfa’da dini değerlerden çok kültürel değerler ön plana çıkmaktadır. Bk.; Recep Demir, *Türkiye’de Çocuk Kanallarında Yayınlanan Çizgi Filmlerde Dini ve Kültürel Değerler Eğitimi*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2019), 138. Aynı şekilde, Rafadan Tayfa adlı çizgi filmi değerler eğitimi bağlamında ele alan yüksek lisans tezinde ise Sabriye Sümeyra Karaca, çizgi filmin ilk kırk bölümünü izlemiş ve en sık tekrar eden değerler “yardımseverlik” olduğunu tespit etmiştir. Bk.; Sabriye Sümeyra Karaca, *Çizgi Filmlerde Değerler Eğitimi, Değerler Eğitimi Açısından Rafadan Tayfa Çizgi Filminin İncelenmesi*, (İzmir: Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 157.

bir yapıda olması sünnette yeri olan bir davranış biçimidir. İsim, çocuğun yaşamı ve karakterini belirlediği düşüncesiyle çok önemsenir, ailenin bu kadar önemli bir konuda sergilediği tavır bu bakımdan önem taşımaktadır.

“Niloya” adlı çizgi filmde ise⁵³, bir kız çocuğunun gündelik yaşam deneyimleri anlatılmaktadır. Ana karakter haricinde anne, baba, abi, dede ve arkadaşları bulunmaktadır. Niloya’nın dedesi “takkeli, beyaz sakallı” olarak resmedilmiştir. Bunun dışında, yaşadıkları köyde bir ibadethane görüntüsünün bulunmadığı ya da karakterlerin dini bir söylemde bulunmadıkları gözlenmiştir.

Kanalın çok izlenen ve bilinen yapımlarından olan Pepee’de⁵⁴ ana karakter anaokulu çağında bir erkek çocuktur. Pepee, anne ve babası, kardeşi, dedesi ve ninesi ile yaşar. Bu karakterlerden nine başörtüsü kullanmakla birlikte, bu daha çok geleneksel bir kapanma biçiminde olup, gelenekselliğe vurgu yapmaktadır. Çizgi film anlatısında sadece ninenin zaman zaman bir ünlem biçiminde “Hay Allah”, “Allah seni” şeklinde ifadeler kullandığı, fakat çizgi filmin genelinde başka destekleyici unsur bulunmadığı gözlenmiştir. Çizgi filmde jenerik Türk Bayrağı ile başlamakta milli unsurlara önem verildiği bu şekilde ortaya

⁵³ Çizgi filmin on sekiz bölümünü izleyerek değerler eğitimi bağlamında inceleyen Neslihan Karakuş, sosyal bilgiler dersi eğitim müfredatından yola çıkarak belirlediği yirmi iki değer içerisinden duyarlılık, hoşgörü, sevgi ve iyilik değerlerinin her bölümde tekrar edilen ve işlenen değerler olduğunu gözlemlemiştir. Bunların dışında dini herhangi bir kavram ya da sembole herhangi bir atıfta bulunulduğuna dair burada da bir bilgi bulunmamaktadır. Detaylı bilgi için bk.; Neslihan Karakuş, “Okul Öncesi Döneme Hitap Eden Tema İçerikli Çizgi Filmlerin Değerler Eğitime Katkısı Yönünden Değerlendirilmesi (Niloya Örneği)”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 12/30 (2015), 262.

⁵⁴ Pepee adlı çizgi filmin kırk bölümünü izleyerek inceleyen makalesinde Bilal Yorulmaz da, çizgi filmde İslami dini sembol ve pratiklere yer verilmemiş olduğunu tesbit etmektedir. Bk.; Bilal Yorulmaz, “Pepee Çizgi Filminin Din Ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/24 (2013), 442. Pepee adlı çizgi film ile ilgili bknz bir diğer çalışma; Nilgün Türkmen, “Çizgi Filmlerin Kültür Aktarımındaki Rolü Ve Pepee”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36/ 2 (2012), 142.

konmakla birlikte, herhangi bir ibadethane görüntüsü ya da din insanı figürü yoluyla dini unsurlara da dikkat çekme gibi bir çabaya rastlanmamaktadır.

Bunların dışında incelemeye alınan diğer örneklerde yine dini bir unsura rastlanmamıştır. Bu yayınlarda ağırlıklı olarak, gündelik ve pratik bilgiler çerçevesinde bir eğitim anlayışı hakimdir. Örneğin, Doru adlı yapımda yetişkin at yavru atlara bir şeyi bilmenin yeterli olmadığını asıl olanın o bilgiyi yaşamında kullanabilmek olduğunu öğütlenmektedir. Çizgi filmlerin çoğunda, sıvıların nasıl ölçüldüğü, temel matematik bilgileri, denizlerin neden tuzlu olduğu gibi bilgiler verilmekte; çocuklar plastik bardaktan telefon yapmakta, atıklardan kamera yapmakta ya da yatağın altına kaçmış bir oyuncakçı mıknaş aracılığıyla alabilmektedir. Genel olarak çizgi filmlerin anlatı yapısında; gündelik bilgiler, arkadaşlık, yardımlaşma, paylaşma, işbirliği, hatalardan ders çıkarma gibi konuların ağırlıklı olduğunu söylemek mümkündür.

3.d. Disney Channel Kanalı Çizgi Filmlerinin Analizi

Bu çizgi film kanalında değerlendirmeye alınan örnekler şu şekildedir: Greenlerin Büyüşehir Maceraları, Marvel, Spider Man, Fineas ve Förb, Rapunzel: Serüvenler, Limon ile Zeytin, Pijamaskeliler, Bingo ve Boli'nin Maceraları, Gigantosaurus, Mucize: Uğurböceği ile Karakedi.

Kanalın izlenen içeriklerinde dini bir anlatı yapısı, dini bir figür veya sembol kullanımına rastlanmamıştır. Bazı çizgi filmlerin satır aralarından derinlemesine kazı tarzında yapılan okumalarda ufak tefek notlar alınabilmiştir. Örneğin, Greenlerin Büyüşehir Maceraları adlı çizgi filmde, “domuz” figürünün sıklıkla kullanıldığı fark edilmiştir. Bu çizgi filmde domuz, evcil bir hayvan olarak aile ile yaşayan, hatta zaman zaman onları eğlendiren bir enstrüman gibi kullanılabilen -evin çocuğu onu bir müzik aleti olarak çalar- bir figürdür. İslam anlayışında “yenmesi” yasak olan bu hayvanın çizgi filmlerde yiyecek haliyle değil de başka yönleriyle ön plana çıkması olumlu olarak ele alınabilir. Bunun dışında Fineas ve Förb adlı çizgi filmde bulunan kötü karaktere ait şirket tabelasında “evil-kötülük“ yazmaktadır, bu yazı, “devil-şeytan” çağrışımını sadece bu dili bilen yapacak ve onlara olumsuz bir şeytan algısı çizecek olsa bile, diğer çocuklar da karakterin sürekli olarak kötülük planlaması

ve bunun net bir biçimde metinde veriliyor olmasından ötürü, bütün dinlerin ortak vurgusu olan kötülük yapılmaması öğretisine yatkın hale geleceklerdir. Bu çizgi filmde ayrıca karakterlerden birinin, “lanetlendik” ifadesine rastlanmıştır. Metinde kim tarafından ve nasıl lanetlendiklerinin cevabı yoktur. Örtük olarak bir Tanrı kavramına gönderme yapmış olduğu düşünülse dahi, metnin anlatı yapısında dini bir anlatım devamlılığı olmadığı için daha çok klişeleşmiş bir kullanıma işaret ettiği düşünülmüştür.

Kanalda yayınlanan diğer çizgi film temaları; arkadaşlık, paylaşma, işbirliği, iyilik etmenin önemi, hatalardan ders çıkarılması şeklinde ahlaki değerler üzerine kuruludur. Toplumlarda ahlaki değerlerin bazılarının temelini dinden aldığı bilirse dahi, televizyonda paylaşılan içeriklerde yer alan ahlaki öğretiler bir din dili ile pekiştirilmemektedir. Aksine metinlerde yer alan çağın materyalist değerleri bazı yerlerde haklılaştırılmakta ve bunlar çocuğun maneviyat ile yeni tanıştığı bu dönem için yanlış bir model teşkil etmektedir. Örneğin kanalın Türk yapımı çizgi filmi olan Limon ile Zeytin’de Limon karakteri, “hiçbir anlam taşımayan bir şey yaparak kısa sürede şöhreti yakalamakta, ardından kaybettiğinde ise, kısa süre de olsa meşhur olmaktan haz duymaktadır. Ya da Rapunzel: Serüvenler adlı çizgi filmde bir genç kız, sevdiği erkeği zor durumdan kurtarmak için kısa süreli de olsa hileye başvurabilmektedir. Mucize: Uğurböceği ile Kara Kedi adlı çizgi filmde de, iyi olarak karakterize edilen bir genç kız ve oğlanın, birbirlerine olan duygularına ilişkin yaş gruplarını zorlayacak cinsel içerikli ifadeleri bulunmaktadır ki, zamansız öğrenecekleri kavramların çocuklar için zararlı olacağı muhakkaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Aksiyoloji, değerler ile ilgilenen felsefi bir çalışma alanıdır. Hem mevcut değerleri irdeler, hem de bireye içkin bütün değer alanlarının temelini inceler. Buna göre, bireyin yaşamında bir değer oluşturma geleneği, insan yaşamı kadar eskidir. Burada zaman zaman töre, adet ve gelenekler, zaman zaman yazılı hukuk kuralları ve etkisi sorgulanamaz bir biçimde din; doğru, iyi ve hakikati insan yaşamında varılması gereken bir erek olarak kodlar. Bütün bir ömürleri boyunca birey, toplumsallaşma süreci içerisinde gerek dini, gerek ahlaki yükümlülükleri ile çepeçevre edilmiş bir yaşam sürer. Çocukluk çağları bu

sürecin ilk aşamalarıdır ve özellikle din olgusu ve buna ilişkin bir din dilinin kurulması açısından önemli görülür. Bu doğrultuda, çocuğun yaşamında onu ve hareketlerini en çok belirleyecek ve etkileyecek olan din olgusu ile küçüklük çağlarında sağlıklı ve doğru bir biçimde tanışması ve etrafında ona kanı önderi teşkil edecek figürlerin gerçekten dini bilgi ve kültürün yaygınlaştırılması konusunda ehil kişiler olması her şeyden daha fazla önem arz etmektedir. Çocukların eğitiminde özellikle de din eğitiminde aileye büyük bir önem atfedilmekte, aile dini eğitim ve din dili oluşturmada yükümlü görülmekte ve bu süreç içerisinde çocuktaki eksiklikler ailenin hanesine yazılmaktadır. Fakat modern çağ ve kitle iletişim araçlarının yaşam içerisindeki etkililiğinin göz önüne alınması ve çocuğun din eğitiminde ve din dilinin oluşturulması sürecindeki varlığının altının çizilmesi şarttır. Özellikle ilk çocukluk döneminde aileler, pek çok sebeple çocuklarını kitle iletişim araçları, özellikle de genel erişilebilirlik ve ulaşılabilirlik yeterliliği en fazla olan televizyon ve onun içerikleri ile tanıştırmakta ve çoğu zaman da çocuğu bu tüketim sürecinde yalnız bırakmaktadırlar. Bireylerin hayat tasarımı güçlü etkileri muhakkak olan televizyonlara, günün önemli bir saat diliminde çocuk bakıcılığı görevi yüklendiğinde, çocukların eğitiminde, eğlendirmesinde ve oyalanmasında rol verildiğinde, çocukların din eğitiminde artık ebeveyn kadar televizyonun da etkin ve önemli görev üstlendiği tartışmasız bir gerçekliğe dönüşmektedir. Bu noktadan itibaren önemli olan ise televizyonun din eğitiminde bir işlev üstlenip üstlenmediği, bu alanda işlev görüyorsa nasıl bir bilgi yüklediği sorusudur. Çalışmada bu soruyu cevaplandırmak üzere farklı sahip yapılarına sahip kanallarda yayınlanan içerikler irdelenmiştir. Burada özellikle yabancı yapımlara da odaklanarak, farklı dinleri kapsayan bir yaklaşım sağlanmış, buna karşın yerli sahiplik ve yerli yapımlara da bakılarak karşılaştırma yapılması hedeflenmiştir. Yerli ve yabancı kanal ve içerik fark etmeksizin, yayınlarda bir değer tesisi söz konusudur. Çocuklara aktarılan davranış kalıpları, evrensel etik ölçütlere ve kültürlere ait ahlaki kodlara uyumlu bir anlayışa sahiptir. Bu etik ve ahlaki bakışların da günümüzde aldığı hal, sistem ile uyum içinde hareket etme biçimindedir. Günümüzde kimilerince “modern” denilerek olumlanan fakat esasında niteliğini çok da ortaya seren haliyle “kapitalist” sistemin işleyiş biçimlerine itiraz etmeyen hatta bunları yer yer olumlayan ve haklılaştıran bir değer aktarımı söz konusudur. Bu nedenle çizgi filmlerde çoğunlukla etiğe ya da

ahlaka temel teşkil eden bir din anlayışının hissedilmeyişi ya da din dilinin yok sayılmasından ziyade esas sorunsal, dini yaşamı hatırlatıcı unsurların önünde engel olarak dikilen materyalist yapının kutsanarak aktarılmasıdır. Çocuklarda bireycilik, kişisel çıkar, maddiyat odaklı düşünme biçimi, şöhret, teknoloji gibi unsurların determinist bakış açısının satır aralarına başarılı bir biçimde yerleştirilmiş olması, çocuk gelişimi açısından da, din olgusunun kendisine yer bulması açısından da sorunludur. Kitle iletişim araçları, doğal olarak da televizyon, bir işletme olarak zaman zaman kamusal sorumluluklarını bir yana bırakıp, kar-maliyet ilişkileri içerisinde olgulara yansır ve bu kaygıyla içerik üretir. Bunun yerli veya yabancı sermaye sahiplik yapısına ait olması ile bir ilgisi yoktur.

Sonuç olarak, televizyonlarda yer alan içeriklerde zaman zaman din olgusuna göndermeler var olmakla birlikte, bu, modern çağ anlatısına uyumlu olarak “geleneksel” bir çerçevede kurgulanmış, dini figürler ya da semboller hep ilkel, arkaik kültürel yapının parçası gibi temsil edilmiştir. O nedenle dini unsurlara rastlanılan çizgi filmler çocuklara dini gündelik yaşamın dışında, ninelere, dedelere, yaşlılara ait bir kültürel değer alanı olarak resmetmekte ve din diline ait kavramları bir klişeye çevirerek, kavramın içini boşaltıp, çocuğun onu bir değer haline dönüştürmesini engellemektedir.

Kaynakça

- Arslan, Mustafa. “Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2016): 5-25.
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*. 21. Basım. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.
- Aydın, Betül. “Gelişimin Doğası”. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. 3. Basım. ed. Binnur Yeşilyaprak. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Aydoğmuş, Kayıhan. “Çocuklarda uyum ve davranış bozuklukları”. *Ana Baba Okulu*. 5. Basım. Remzi Kitabevi: İstanbul, 2003.

- Bilgin, Beyza. "Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Din Duygusu". *Din Öğretimi Dergisi* 7 (1986).
- Bilici, Ali Baz. "0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi". İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Büyükbaykal, Güven. "Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Etkileri". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 28 (2007): 31-44.
- Certel, Hüseyin. "Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/21 (2008): 127-158.
- Çelik, Abbas. "Çocuk, Oyun ve Din Eğitimi". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 9 (2004): 187-196.
- Demir, Recep. *Türkiye'de Çocuk Kanallarında Yayınlanan Çizgi Filmlerde Dini ve Kültürel Değerler Eğitimi.*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Dey, Ian. *Qualitative Data Analysis: A User Friendly Guide for Social Science*. London: Routledge, 1993.
- Furat, Ayşe Zişan. "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 38-61.
- Karaca, Sabriye Sümevra. *Çizgi Filmlerde Değerler Eğitimi, Değerler Eğitimi Açısından Rafadan Tayfa Çizgi Filminin İncelenmesi*, (İzmir: Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- Karakuş, Neslihan. "Okul Öncesi Döneme Hitap Eden Tema İçerikli Çizgi Filmlerin Değerler Eğitime Katkısı Yönünden Değerlendirilmesi (Niloya Örneği)". *Değerler Eğitimi Dergisi*,12/30 (2015): 251-277.
- Kılavuz, M. Akif. "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 41-58.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

- Köylü, Mustafa. “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004): 137-154.
- Mutlu, Erol. *Televizyon ve Toplum*. Ankara: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, 1999.
- Orhan, Eftal. “Televizyonda Yayınlanan Şiddet, Cinsel ve Dini İçerikli Filmlerin ve Çizgi Filmlerin Çocukların Dini Duyguları Üzerine Etkisi”. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Oruç, Cemil. “Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/8 (2013): 971-987.
- Özdemir, Murat. “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*,11/1 (2010): 323-343.
- Öztürk, Haydar. <http://www.iktibascizgisi.com/din-dili-uzerine/> Erişim tarihi; 08.02.2020.
- Postman, Neil. *Televizyon: Öldüren Eğlence*. çev. Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Selçuk, Mualla. “Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu: İnanç ve Davranış Bütünlüğü Açısından Bir Deneme”. *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. İstanbul: İSAV Yayınları, 2000.
- Selçuk, Ziya. *Eğitim Psikolojisi*.18. Basım. Ankara: Nobel Yayınları, 2010.
- Tavukçuoğlu, Mustafa. “Okul Öncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002): 51-63.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 9. Basım. Ankara: Seçkin Yayınları, 2013.
- Yorulmaz, Bilal. “Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013): 437-448.

Yorulmaz, Bilal. *Sinema ve Din Eğitimi*, İstanbul: DEM Yayınları, 2015.

<https://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/cuma-suresi-62/ayet-9/diyamet-isleri-baskanligi-meali-1> Erişim tarihi: 25. 09. 2019

<https://www.rtukisaretler.gov.tr/AIsaretlerPublic/home>

Erişim tarihi: 01. 10. 2019

<https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/762/nazardan-nasil-korunulur--nazar-duasi-var-midir->

https://www.rtuk.gov.tr/rtuk-kamuoyu-arastirmalari/3890/5776/televizyon_izleme_egilimleri_arastirmasi_2018.html

<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27819>

<https://www.haberturk.com/medya/haber/894646-rtukten-cocuk-arastirmasi>

<http://www.medyajans.com/televizyon-reytingleri.html>

<https://www.cartoonnetwork.com.tr>

<https://www.disneychannel.ca>

<https://www.trtcocuk.net.tr>

<https://www.minikacocuk.com.tr>

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 12 • Sayfa / Pages: 93-130

Hadîsler Hakkında Sahîh Değil İfadesinin Kullanımı

The Usage of The Phrase of not Authentic regarding The Hadîths

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AYDEMİR

Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, Hadîs Anabilim Dalı
Kayseri University, Develi Islamic Sciences Faculty, Department of Hadith, Kayseri, Turkey
selahattinaydemir@kayseri.edu.tr
orcid.org/0000-0001-8102-7405

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 08.12.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 16.02.2020
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Aydemir, Selahattin. "Hadîsler Hakkında Sahîh Değil İfadesinin Kullanımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 89-130.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3710822>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Hadīsler Hakkında Sahīh Değil İfadesinin Kullanımı

Öz ▶ Hadīslerin din alanındaki yeri, önemi ve etkisi rivâyetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti hususunda temkinli hatta hassas olmayı gerekli kılmıştır. Bu duyarlılık yanında hicrî birinci yüzyıl İslâm toplumunun sosyal ve siyasal alanında meydana gelen gelişmeleri, nakledilen bilgilerin sıhhatine karşı duyarlı bir anlayışın gelişmesine yol açmıştır.

Müslüman toplumunda ortaya çıkan gelişme ve ihtiyaca binaen hadīs rivâyetinin artması, hadīs ilminin ilerlemesini sağladığı gibi hadīs usûlü ilmi de bu gelişmelere bağlı olarak istilahlarını oluşturmuştur. Bu gelişmeyle birlikte başlangıçta hadīslerle ilgili *sahīh* ve *sahīh değil* diye iki genel ifadenin kullanıldığı görülmektedir. *Sahīh* teriminin hadīs alanında sıkça yer almasına karşın belli bir tanımı yapılmayan *sahīh değil* ifadesinin, *sahīh* tanımına bağlı kalarak *sahīh* şartlarını taşımayan hadīsler ile sınırlı kalıp kalmadığının tespiti gerekmektedir. Ayrıca *sahīh değil* kullanım genişliğinin senede mi metne mi her ikisine mi yönelik olduğunun belirlenmesine ihtiyaç vardır. Sıhate dair farklı metotlar uygulayan Ehl-i hadīs ve Ehl-i rey âlimlerinin *sahīh değil* kullanımlarını örnekler üzerinden tespit etmek konunun daha net anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu yüzden rivâyetlerin sıhhatine dair *sahīh* terimi için geliştirilen şart ve yöntemler gibi *sahīh* olmadığına dair kullanılan metot ve kapsamın tespitiyle *sahīh değil* ifadelerinden muradın ne olduğu anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadīs, Sahīh, Sahīh Değil, İsnâd, Metin.

The Usage of The Phrase of not Authentic regarding The Ḥadīths

Abstract ▶ The role, significance and influence of the ḥadīths within the realm of religion have required the state of being deliberate and even sensitive regarding if the narratives belong to the Prophet. Along with this state of being sensitive, during the first year of the hijrī, the social and political developments in the Islamic community caused the appearance of a sensitive approach towards the authenticity of the narrated information.

The terms of ḥadīth have mainly appeared as reflections of an actual situation, which is also the case for the science of ḥadīth progressing in need of both individual and social requirements. Along with this development, it appears that related to the Ḥadīth narrations, two general phrases such as *authentic* and *not authentic* are used. Even though the term of *authentic* frequently takes part within the realm of the Ḥadīth, it is required to specify whether or not the phrase of *not authentic* which has no standard definition, by being in accordance with the definition of *authentic*, remains restricted to the Ḥadīth narrations which do not carry the conditions of authenticity. Besides, it needs ascertaining whether the scope of not authentic usage is towards sanad, text or both.

When the usages of not authentic of the scholars of ahl al-ḥadîth and ahl al-ra'y, who apply various methodologies regarding the authenticity, are examined; the framework and influence of variety in methodologies upon the authenticity of ḥadîth narrations will be regarded more clearly. For that reason, what the phrase of not authentic means will be explicit after ascertaining the methodology and scope which are used to show the narrations are not authentic, which is also the case for the conditions and methodologies developed for the phrase of authentic regarding the authenticity of the narrations.

Keywords: Ḥadîth, Authentic, not Authentic, Attribution, Text.

Özet

Müslümanlar, hadîslerin İslâm dinindeki yeri ve öneminin bilincinde olduğundan dolayı onlara verdiği ehemmiyetin bir gereği olarak Hz. Muhammed'in vefatından itibaren devam eden süreçte rivâyetler hakkında titiz davranmışlar ve onların sıhhatine yönelik bir çaba sarf etmişlerdir. Siyasî ihtilaflara bağlı olarak ortaya çıkan fitne olayları sonrası hadîs uydurma faaliyetinin başlaması ve giderek artması üzerine, rivâyetlere karşı somut tedbirlerin alınması ihtiyacı baş göstermiştir. Dört halife döneminden başlayarak günümüze kadar nakledilen bilgilerin Allah Rasûlü'ne aidiyetinin sıhhatine yönelik özellikle hadîslerin isnâdı ve kısmen metni hakkında dikkat ve hassasiyet sürdürülerek devam etmiştir.

Hadîs usûlü ilmi, rivâyetlerin sıhhat şartlarını pek çok açıdan inceleme ve değerlendirmeye alan bir disiplindir. Hadîs usûlünün teşekkülü ve gelişimine bağlı olarak isnâdların müstakil olarak bir sıhhat derecesi taşıdığı anlayışı genel kabul görmüştür. Bu yüzden hadîslerin sıhhat derecelerini gösteren kavramlar kullanılmaya başlanmış ve zaman içinde ıstılahlaşmıştır. Rivâyetin kabul ve reddine dair kriterler geliştirilmiş ve hadîs literatürüne kazandırılmıştır. Hadîs âlimleri, nakledilen rivâyetlerin itimat edileni güvenilir olmayandan ayırt etmek üzere yoğun bir çaba harcamışlar ve sahîh ıstılahı, ihtiyaç duyulan terimlerden biri olmuştur.

Hadîs ilminin ilerleme kaydetmesi ile hadîs usûlüne dair kavramsallaşma süreci birbiriyle paralellik arz etmiştir. Hadîs usûlünde belirli şartları taşıyan rivâyetler için sahîh terimi kullanıldığı gibi bu şartların bazılarını taşımayanlar için sahîh değil ifadeleri sıkça kullanılmıştır. Bu kullanım sebebiyle bir terimin

muhtevasını ve sınırlarını belirlemenin yanında aynı zamanda o terimin ne olmadığına tespit edilmesi de önem arz etmektedir. Tanım yoluyla bir terimin ne olduğuna dair bütün unsurlarını içeren açıklamayla ne olmaması gerekenleri dışarıda tutmaya yönelik çıkarımlar geliştirilebilir. Bunun yanı sıra rivâyetler için kullanılan sahîh veya sahîh hadîs ifadesiyle murad edilen mananın daha iyi anlaşılabilmesi için muhaddislerin sahîh değil ve sahîh hadîs değil ibareleriyle neyi kastettiklerinin tespit edilmesi için ilgili örnekleri görmek önem kazanmaktadır. Çünkü bir varlığın veya eşyanın ne olmadığına dair misaller üzerinden yapılacak değerlendirmeler ile elde edilen sağlam bilgiler, tanımın kapsam ve çerçevesini belirlemede yardımcı olacaktır. Bundan dolayı sahîh hadîs değil ibaresinin örnekleri ile elde edilen bilgiler üzerinden yapılacak inceleme ve yorumla sahîh hadîsin ne olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Hadîsler hakkında rivâyette bulunan râvîler veya rivâyet edilen metne bağlı olarak sıhhat değerlendirmeleri sonucu sahîh değil ifadesinin sıkça kullanıldığı tespit edilmiştir. Râvînin adâletine dair yalan, fisk, bid'at ve rivâyet edenin tanınmamasına bağlı olarak her biri ile ilgili sahîh değil hükmünün kullanıldığı görülmektedir. Râvînin zabtına dair çok hata yapması, gafil ve dikkatsiz olması, hadîsleri karıştırmaması, sika râvîlere muhalif rivâyette bulunması, kötü hafızaya sahip olması sebebiyle de bazı hadîsler hakkında sahîh değil kullanımı söz konusudur. Bunlar dışında münekkit âlimler tarafından râvî merkezli olarak "(Şu) sahîh değil; hadîsi sahîh değil; Hz. Peygamber'den rivâyeti sahîh değil." benzeri ifadelerle geniş bir alanda rivâyetin sahîh olmadığına dair kullanımlar eserlerde yer almaktadır.

Hadîsin sahîh olması şartlarından biri olan muttasıl özelliğini kaybetmesine işaret eden mürsel, mu'dal, muallak, müdelles ve munkatı' hadîs çeşitlerinin her biri için sahîh değil ifadelerinin kullanıldığı belirlenmiştir. Bu terimlerden bağımsız olarak senetteki kopukluk nedeniyle "İsnâdı sahîh değil; bu, isnâdı yönüyle sahîh olmayan bir hadîstir; bu, isnâdı sahîh olmayan zayıf hadîstir." şeklinde çok sık kullanımlar söz konusudur. Şâz ve muallel hadîsler hakkında da sahîh değil ifadesinin kullanıldığı örnekler çokça geçmektedir. Metin tenkidine dair alt başlıklar olan Kur'an'a, sahîh hadîslere, akla, bilime ve tarihe aykırılık ile ilgili sahîh değil hükmünün verildiği örnekler kitaplarda yer almaktadır. Hadîs âlimleri yaptıkları araştırma ve inceleme sonucunda Allah Rasûlü'nün bazı konularda rivâyetlerinin olmadığını belirlemişlerdir. Hakkında

rivâyet olmadığı tespit edilen konular üzerinden “Bu, aslı olmayan asılsız bir hadîstir; bu babta Hz. Peygamber’den hiçbir rivâyet sahîh değil; Rasûlullâh’tan rivâyeti sahîh olmayan bir hadîstir.” gibi ifadelerle ilgili konular hakkında hadîslerin olmaması sebebiyle sahîh değil kullanımları vardır. Kısacası hadîs usulünün sened ve metin tenkidi ile ilgili oluşan terimler hakkında neredeyse tamamını kapsayan bir şekilde sahîh değil kullanımının varlığı söz konusudur.

İsimler üzerinde ittifak gerçekleşse de kavramların kapsadığı anlamların sınırlanamaması ihtilafa neden olabilmektedir. Ehl-i hadîsin isnâd merkezli, Ehl-i reyin ise isnâd yanında metne ağırlık vermesi sebebiyle bu ihtilaf, sahîh terimi için de var olmaktadır. Ehl-i sünnetin iki ana damarının hadîslere yaklaşımının neticesi olan bu durum hem sahîh (hadîs) hem sahîh (hadîs) değil ifadelerinde içerik farklılığına dolayısıyla onlarla ilgili kullanımında da çeşitliliğe işaret etmektedir. Bu ayrılığa rağmen Ehl-i hadîs ve Ehl-i reye mensup muhaddislerin sıkça rivâyetler hakkında sahîh değil ifadesi kullandıkları görülmektedir. Hadîs ve hadîs usulü ilmi ile ilgili pek çok eserde çeşitli sebeplerle yer alan sahîh değil ifadesini ehl-i hadîs âlimleri metâin-i aşera (on kusur) üzerinden daha çok sahîh değil ifadeleri kullandıkları görülmektedir. Ehl-i rey âlimleri ise daha çok metin tenkidi kriterlerine göre sahîh değil ifadeleri kullandıkları öne çıkmaktadır. Ehl-i hadîsin senet, Ehl-i reyin metin tenkidini öne çıkararak hadîslerin sıhhati hakkında yaptığı değerlendirmelere paralel olarak, örneklerden tespit edildiği gibi Ehl-i hadîs âlimleri daha çok senet, Ehl-i rey âlimleri ise daha çok metin ile ilgili sahîh değil ifadelerini kullanmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Sahîh, Sahîh Değil, Isnâd, Metin.

Extended Summary

Following the death of the Prophet Muhammad, Muslims have showed great diligence towards both narrations and their authenticity because they have been aware of the place and significance of the Ḥadīth narrations in Islamic religion and felt the necessity to attach importance to them. Following the occurrence of incidents of instigation as a consequence of political disputes, the necessity to take preventive measures against narrations appeared, as the act of fabricating ḥadīth narrations started to rise. The diligence and attention

regarding the authenticity of the belongingness of the information conveyed from the period of four Caliphs till today towards the Prophet Muhammad, particularly the attribution of ḥadīth narrations and partly the text, has been continuously kept.

The science of ḥadīth methodology is a discipline dealing with the authenticity conditions of narrations in many ways. It is primarily accepted that the attributions are of an independent level of authenticity in terms of the development and structure of the ḥadīth methodology. Therefore, the concepts displaying the levels of authenticity of ḥadīth narrations have been started to use and conceptualized over the course of time. Criteria for accepting and rejecting narrations have been defined and included in the ḥadīth literature. Ḥadīth scholars have made great efforts in distinguishing the trusted ones from the non-trusted among the narrations; and, the term of authentic have become one of the required terms.

There appears a parallelism between the development of the science of ḥadīth and the period of conceptualization regarding ḥadīth methodology. The term of authentic is frequently used to describe any narrations carrying specific conditions in ḥadīth methodology whereas the term of not authentic is used to describe the ones which fail to carry some of these conditions. Due to this use, it is of significance to specify both the contents and limits of a term and what the term is not. Through definitions which include all related items of what a term means, some inferences could be drawn about what to exclude. Also, to let the meaning of the terms authentic or an authentic ḥadīth which are used to describe narrations, be more clearly understood, it gains importance to see the relevant examples to be able to specify what ḥadīth scholars denote by not authentic and not an authentic ḥadīth. As, the information obtained through investigations about examples over what an entity or stuff is not will help specify the framework and content of the definition. Therefore, via investigations and analysis of the examples of not an authentic ḥadīth, it will be clear to understand what an authentic ḥadīth is.

As a consequence of investigations regarding narrators who narrate ḥadīths and evaluations of authenticity in terms of the narrated texts, it is determined that the term of not authentic is frequently used. It is seen that the term of not authentic is used to describe each situation of lies about justice of

the narrator, committing sins, innovation and failing to know who the narrator is. Regarding some ḥadīths, the term of not authentic is used because of recording mistakes of narrators, their being careless and unwary, the confusion of ḥadīths, their narrating as opposed to trusted narrators and their having bad memories. Apart from the aforementioned situations, uses regarding narrations' not being authentic extensively take place in studies by narrator-centred phrases of critics such as "(that) is not authentic; its ḥadīth is not authentic; its narration from the Prophet Muhammad is not authentic".

It is determined that the term of not authentic is used to describe each of the types of ḥadīths such as mursal, mu'dal, mu'allaq, mudallas and munkatī', which represent a ḥadīth's losing one of conditions of being authentic called being uninterrupted. Independently of these terms, due to the disconnection in sanad, uses such as "Its isnad is not authentic; this is not an authentic ḥadīth in terms of isnad; this is a weak ḥadīth whose isnad is not authentic" frequently exist. Examples in which the term of not authentic is used regarding muallel ḥadīths and ḥadīths with outlandish contents (ṣaz) are common. In books, there are also examples in which the term of not authentic is used regarding contradictions to Qur'an, authentic ḥadīths, reason, science and history, which are subtitles about text critique. According to the investigation and research carried out by ḥadīth scholars, there are no narrations attributed to the prophet Muhammad regarding some topics. Over the issues about which there are no narrations, in phrases such as "this is an unfounded ḥadīth without any basis; any narrations from the Prophet Muhammad regarding this field are not authentic; it is a ḥadīth whose narration from the Prophet is not authentic" uses of not authentic exist because of that there are no ḥadīths regarding the topics about the aforementioned citations. In short, there is an existence of the use of term of not authentic regarding the terms constructed by sanad and text critique of ḥadīth methodology in a way which nearly includes all.

Even though there is an agreement over names, failing to restrict the meanings covered by the concepts could lead to dispute. This dispute also applies for the term of authentic because of that the ahli-ḥadīth prioritise isnad and the ahl al-ra'y prioritises isnad as well as the text. As a consequence of the approach taken by the two movements of the ahli-sunnah towards ḥadīths, this situation points contents variety in the phrases of both an authentic (ḥadīth)

and not an authentic (ḥadīth) as well as variety in uses of the phrases. In spite of this disagreement, it is seen that scholars of both ahli-ḥadīth and ahl al-ra'y frequently use the term of not authentic regarding narrations. Ahli-ḥadīth scholars appear to use more the term of not authentic, which takes place many works of the science of ḥadīth and ḥadīth methodology with various reasons, through metain-i aşera (ten faults). On the other hand, ahl al-ra'y scholars mostly appear to use the term of not authentic according to criteria of text critique. In regard to discussions about the authenticity of ḥadīths made by ahli-ḥadīth who emphasizes sanad and ahl al-ra'y who emphasizes text critique; as specified from examples, ahli-ḥadīth scholars mostly use the term of not authentic about sanad but ahl al-ra'y scholars mostly use the term of not authentic about text.

Keywords: Ḥadīth, Authentic, not Authentic, Attribution, Text

Giriş

Hadīslerin dindeki yerinin farkında olan müslümanlar, onlara verdiği ehemmiyetin gereği olarak başlangıçtan itibaren rivâyetlerin sıhhatini araştırmışlardır. Hz. Peygamber döneminde hadīslerin sıhhati, belli ölçüde kendisine danışılmış,¹ hatta hayatın dinamik yapısı içerisinde tatbik edilmesi sebebiyle denetimi ve kontrolü sağlanmıştır. Sahâbe döneminde de râvî ve mervînin değerlendirildiğini gösteren örnekler mevcuttur. Râşid halifeler

¹ Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki (Beyrût: Dâru İhyâi't- Turâsi'l-Arabî, ts.), "İmân", 10. Sahâbenin ihtiyatında, rivâyetin tahrif veya ziyadesi durumunda Hz. Peygamber'in tehditine maruz kalma ihtimali etkili olmuştur. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Muslim ed-Dineverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1393/1972), 39.

döneminde Hz. Ebû Bekir'in nenenin mirası² ve Hz. Ömer'in izin isteme³ örneklerinde şâhit isteme uygulamalarından anlaşıldığı üzere erken dönemde rivâyetlere karşı belli bir hassasiyet gösterilmiştir.⁴ Amre bt. Abdurrahmân'ın (ö. 106/724), “*Urve doğru söylemiş.*”⁵ demesi râvî hakkındaki incelemeye, İbn Mes'ûd'un (ö. 32/653) kendisine aktarılan bilgiye “*Doğru söylemişler.*”⁶ demesi mervînin değerlendirilmesine işaret eder. Râvî ile mervîye dair inceleme ve sorgulamalar hadîslerin sıhhatine dair çabalara işaret eder.

Fitne olayları sonrası hadîs uydurma faaliyetinin başlaması,⁷ rivâyetlere karşı somut tedbirlerin alınmasını beraberinde getirmiş, sözün sahibine aidiyetinin sıhhati hakkında dikkat ve hassasiyet giderek artmıştır. İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) Buşeyr'i (ö. ?) uyarması,⁸ Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/729) ehl-i bid'ate ait hadîslerin terk edildiğini söylemesi,⁹ isnâd üzerinden rivâyetlerin değerlendirildiğini göstermektedir. Bu eleştirel yaklaşımın râvîler üzerinden

² Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh el-Esbahî, *el-Muvattâ'*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki (Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), “Ferâiz”, 4; Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, thk. M. Nâsiruddin Elbânî (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1419/1998), “Ferâiz”, 5; et-Tirmizî, Ebû İsmâ'îl Muhammed b. İsmâ'îl, *Sunen-i Tirmizî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), “Ferâiz”, 10; Rivâyetteki meselenin hukukî olup ikinci kişinin şâhit isteme olduğu değerlendirmeleri söz konusudur. Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiün Dönemi*, (İstanbul: Beka, 2016), 107-109.

³ el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîhu'l-Buhârî* (Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980), “İsti'zân”, 13; Muslim, “Edep”, 33, İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî, *es-Sunen* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), “Edep”, 17; Tirmizî, “İsti'zân ve'l-Âdâb”, 3.

⁴ Sahâbe döneminde istişhâd uygulaması sebebiyle münekkit âlimlerin diğer râvîleri inceleme tasnîfi, bu dönemden başlatılmıştır. el-Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetu ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 225. Sahâbenin birbirlerini tenkit etmeleri, hadîslerin sahîhini sakîminden ayırmak için daha ilk dönemden itibaren bir çabanın olduğuna işaret eder. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkitinin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 2015), 40-47.

⁵ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, “Talâk”, 54.

⁶ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, “Talâk”, 2.

⁷ Örnek: “Ümmetimden şu iki sınıf cennete giremezler: Kaderiye ve Mürcie.” İbnu'l-Cevzî: Bu, sahîh olmayan bir hadîstir. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *el-İlelu'l-mutenâhiye fi ehâdisu'l-vâhiye* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 1/147.

⁸ Muslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/12.

⁹ Muslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/5.

ilerlemesi, râvîlerin adâlet ve zabt yönünün öne çıkmasına, sonraki dönemde senede ağırlık verilmesine yol açmıştır. Gelişen müteşeddîd yaklaşımlara rağmen Abdullâh b. el-Mubârek'in (ö. 181/797) şu ifadeleri mutesâhil yaklaşıma işaretler: "İsnatta çok titiz olmak gerekir. Çünkü sika râvînin, sikadan rivâyetini bulduğu gibi sika olmayandan rivâyetini de bulursun."¹⁰

Hadîs usûlü, hadîslerin sıhhat şartlarını pek çok yönden inceleyen ve değerlendiren bir disiplindir. Hadîs usûlünde öncü hedef, hadîsin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespitidir. Hadîs usûlünün oluşumu ve gelişimine bağlı olarak senedlerin müstakil olarak bir sıhhat derecesi taşıdığı anlayışı genel kabul görmüştür. Böylece hadîslerin sıhhat derecelerine işaret eden kavramlar kullanılmaya başlanmış ve zamanla ıstılahlaşmıştır. Rivâyetin makbûl ve merdûduna dair kriterler geliştirilmiş ve literatüre kazandırılmıştır. Metinden bağımsız olarak râvîler üzerinden yapılan değerlendirme sonucunda lafzı veya anlamı aynı olan hadîslerin isnâdları için sahîh, hasen hatta zayıf denilebilmiştir.¹¹ Bu yüzden terimin içeriğini ve sınırlarını belirleme yanında o terimin ne olmadığına tespiti de önemlidir. Hadîs usûlünde belli şartları taşıyan rivâyetler için *sahîh* terimi yanında taşımayanlar için *sahîh değil* ibareleri sıkça kullanılmıştır.

Bir terimin ne olmadığına dair içerik ve kapsamın, ne olduğuna dair içerik ve kapsamdan çok daha geniş bir alanı ihata ettiği malumdur. Çalışmada her bir muhaddisin sahîh değil ifadelerini tespit etmenin makale sınırlarını aşması ve pek çoğunun dışarıda kalma ihtimali sebebiyle belli başlıklar altında sahîh değil ifadelerinin kullanım çeşitliliği yansıtılacaktır. Başlıklar hakkında öz açıklama yapıldıktan sonra ilgili örnek hadîsin sahîh olmaması ve sebebinin açıklaması verilecek, sahîh değil ifadesi ile buna dair açıklamanın aynı kişiye ait olmasına

¹⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1403/1983), 2/200.

¹¹ "Hz. Peygamber, (ihram için) kıldığı namazın akabinde telbiye getirdi." Tirmizî: Bu, garîb hasen hadîstir. et-Tirmizî, "Hâc", 9; Hâkim: Bu, Muslim'in şartlarına göre sahîh hadîstir. el-Hâkim, *el-Mustedrek ale's-sahîhayn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/620; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sunenu'l-kubrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/56. Beyhakî: Bu, isnâdı zayıf bir hadîstir. Bk. İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn el-Mısırî, *el-Bedru'l-munîr fi tahrîci ehâdîsi's-şerhi'l-kebîr* (Riyâd: Daru'l-Hicre, 1425/2004), 6/148; Elbânî de zayıf hükmünde bulunmuştur. Bk. Tirmizî, "Hâc", 9.

dikkat edilecektir. İmkânlar dâhilinde farklı mütekaddim ve müteahhir âlimler tarafından sahîh değil ifadesinde bulunan kullanımların verilmesi hedeflenmiştir. Her tarîkin ayrı bir hadîs olması sebebiyle örnek olarak verilen hadîsin, aynı veya benzer metne sahip olup sıhhat durumunun farklı olabileceği unutulmamalıdır. Yine sahîh terimi sadece merfû' hadîsler için kullanılmayıp mevkûf ve maktû' hadîs çeşitleri için kullanıldığından çalışmada bazı sahîh değil ifadeleri haber ve eser rivâyetleri arasından seçilmiştir.¹²

Klasik hadîs usûlü eserlerinde sahîh terimi ele alınmış, bunu sağlayan şartlar ayrıntılı incelenmiştir. Gayr-i sahîh ise sahîh için zikredilen şartları sağlamaması sebebiyle isnâdın sahîh olmaması şeklinde bilgiyle yetinilmiştir.¹³ Ahmet Yücel'in, *Hadîs İstilahların Doğuşu ve Gelişimi* ile Abdullah Çelik'in, *Hadîs Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi* doktora çalışmalarında hadîs istilahlarının tarihi süreci içinde sahîh terimi de incelenmiştir. Nagihan Yanar'ın, *İbnü's-Salâh'ın Sahîh Hadîs İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler* adlı yüksek lisans tezi ile Mehmet Emin Çiftçi'nin, *Hadîs Usûlünde Sahîh Hadîsin Tanımı Problemi* adlı doktora tezinde sahîh hadîsin tanımına yöneltilen problem ve tenkitler ele alınmıştır. Ancak *sahîh değil* ifadesinin sık kullanımına rağmen konu üzerinde çalışma yapılmış olmaması sebebi ve sahîh değil ifadesinin Ehl-i hadîs ve Ehl-i reyin hangi hadîsler için kullandığını göstermek amacıyla böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur.

1. Sahîh Terimi

Hadîs ilminin gelişimi ile hadîs usûlü ilminin kavramsallaşma süreci paralellik arz etmiştir. Terim ihtiyacına binaen teşekkül eden kavramların hemen hemen tamamı fiili bir duruma tekabül ettiği görüşü¹⁴ ağırlık kazanmıştır. Âlimler, nakledilen rivâyetlerin sahîhini sakîminden ayırt etmek

¹² İmam Şâfiî haber-i vâhidin tanımını yaparken, Hz. Peygamber'e veya ondan sonraki tabakalara (sahâbe, tâbiîn) kesintisiz biçimde ulaşmalıdır, der. eş-Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 369-372.

¹³ Örneğin, İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyuddîn eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs (el-Mukaddime)* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 14.

¹⁴ Mehmet Emin Özafşar, "Sahîh Hadîs" Kavramı Üzerine Bir Çözümleme, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 107-110.

için yoğun çaba harcamışlar ve sahîh, ihtiyaç duyulan terimlerden biri olmuştur. Sahîh/صحيح kelimesi sıhhatli, sağlıklı, sağlam gibi olumlunun varlığına; hastalıklı, kusurlu, özürlü gibi olumsuzluğun yokluğuna işaret eden anlamlara gelmektedir.¹⁵ Terim manası ise “Adâlet ve zabt özelliklerini taşıyan râvîlerin muttasıl bir senetle naklettikleri şâz ve muallel olmayan hadîs.” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁶ İsimler üzerinde ittifak olsa da kavramların kapsadığı manaların sınırlanamaması¹⁷ ihtilafa sebep olabilmektedir. Ehl-i hadîsin isnâd merkezli; Ehl-i reyin, isnâd yanında metnin Kur’ân, sâbit sünnet, umûm-i belvâ, amel ve akla aykırı olmaması gibi şartları araması¹⁸ bu ihtilafın sahîh terimi için de geçerli olduğunu düşündürmektedir. Ehl-i sünnetin iki kolunun hadîslere yaklaşımının sonucu olan bu durum sahîh ve sahîh değil ifadelerinde muhteva farklılığına dolayısıyla onların kullanımındaki çeşitliliğe işaret eder.

er-Rebî b. Huseym el-Kûfi’nin (ö. 65/685 [?]) “Bazı hadîsler, gündüz aydınlığı gibi onun (makkûl) hadîs olduğu; bazı hadîsler ise gece karanlığı gibi onun reddedilmesi (merdûd) gereken hadîs olduğu anlaşılır.”¹⁹ açıklamasıyla İbrâhîm en-Nehâî’nin (ö. 96/714) “Hadîsi dinlerim, alınması gerekeni (makkûl) alırım, diğerlerini (merdûd) terk ederim.”²⁰ görüşü henüz hicrî birinci yüzyılın ortalarından başlayarak makkûl ve merdûd hadîs ayrımının ortaya çıktığını göstermektedir.²¹ Bu ayrımın süreç içerisinde sahîh teriminin oluşumuna kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁵ İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemaleddîn Muhammed, *Lisânu’l-Arab*, “s-h-h” md. (Kâhire: Dâru’l-Meârif, ts.), 2/507-508.

¹⁶ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 11-12; Tanımın problemleri için bk. Mehmet Emin Çiftçi, *Hadîs Usûlünde Sahîh Hadîsin Tanımı Problemi* (Doktora tezi, Dicle Üniversitesi, 2019), 95-105.

¹⁷ ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1413/1993), 15/409.

¹⁸ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-usûl*, (b.y.: Vizâretu’l-evkâfi’l-Kuveytiyye, 1414/1994), 3/113, 121.

¹⁹ el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Sufyân, *Kitâbu’l-Ma’rife ve’t-târîh* (Medîne: Mektebetu’d-Dâr, 1410), 2/564.

²⁰ Fesevî, *Kitâbu’l-Ma’rife*, 2/607.

²¹ Bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahların Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk Üç Asır-* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 158-159; Abdullah Çelik, *Hadîs Usûlü İliminin Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk Üç Asır-* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 77-80.

Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14) ve Yahyâ el-Kattân'ın (ö. 198/814) cerh ve ta'dîl alanında uzmanlaştığı ve râvîler hakkında değerlendirmelerinin kendi dönemlerinde esas alındığı ve hadîsler hakkında sahîh veya zayıf hükmünde buldukları görülmektedir. Özellikle her ikisinin cerh ettiği bir râvîye güvenilemeyeceği, sika kabul ettiklerinin hüccet sayılacağı ve ihtilaf edilen râvîler hakkında içtihat edileceği ve bu râvîlere ait hadîslerin sahîh derecesinden hasen derecesine düşeceği görüşü²² sıhhat değerlendirmesinde üçlü taksime işaret etmektedir ki bu, sahîh teriminin ikinci asrın sonunda kullanıldığı düşüncesine işaretir. Hadîsler için sahîh ve hasen hükümlerinin Alî b. el-Medînî'nin (ö. 234/848) *Müsned* ve *İlel* adlı eserlerinde sıkça kullanılması terimlerin hicrî üçüncü asrın başlarında yaygınlaştığını göstermektedir.²³ Ehl-i hadîste sahîh teriminin anlam içeriği daha önceki dönemlere ait olsa da kullanımının üçlü taksimatlarla netleştiği anlaşılmaktadır. Sahîh terimi, hadîs usûlünün diğer terimleri gibi tedricî bir gelişim gösterdiğinden mütekaddim ve müteahhir Ehl-i hadîs âlimlere göre sahîh hadîsin özelliklerinde farklılık olabileceği unutulmamalıdır.²⁴ Hatta muhaddislerin sıhhat değerlendirmesinde senet ve metin ayırımına gittikleri ve bir hadîsin senedi için kullanılan sahîh (veya sahîh değil) hükmünün her zaman metin için geçerli olmadığı²⁵ görüşü genel olarak kabul edilmektedir. Şimdi sahîh değil ifadesini inceleyelim.

2. Hadîsçilerin Sahîh Değil İfadesini Kullanma Sebepleri

Sahîh değil ifadesini anlamanın en iyi yolu, sahîhin ne olduğunu açık ve net ifade etmekle başlar. Bu, ancak *efrâdını câmi ağıyârını mâni* yani bütün unsurlarını içeren ve olmaması gerekenleri dışarıda tutan bir tanımla mümkündür. Tanım yoluyla terimin ne olduğuna dair yapılan açıklamayla ne olmadığına yönelik istidlal geliştirilebilir. Ancak sahîh veya sahîh hadîs ifadesiyle murad edilen

²² ez-Zehebî, *Zikru men yu'temedu kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, *Erbau resâil fi ulûmi'l-hadîs*, nşr. Abdulfettâh, Ebû Gudde (Haleb: Mektebu'l-Matbuatu'l-İslâmiyye, 1990/1410), 180.

²³ Bilgi için bk. Veysel Özdemir, "Hadîslerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadîs İstidlâhının Ortaya Çıkışı" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (Eylül 2013), 69-71.

²⁴ Örneğin Hâkim, sahîh hadîsi "Hz. Peygamber'den hadîs naklettiği bilinen sahâbîden iki adil tâbiînin rivâyeti" şeklinde tanımlarken bir özellik belirtmiş ancak İbnu's-Salâh yukarıda geçen tanımında sahîh hadîs için beş özellik sıralamıştır. Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 242.

²⁵ Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuh* (Beyrût: Dâru'l-İlm, 1984), 164.

mananın daha iyi anlaşılması için muhaddislerin saḥīḥ değil veya saḥīḥ ḥadīs değil ifadesiyle neleri kastettiklerinin tespiti önem arz etmektedir. Çünkü bir varlığın ne olmadığı ile ilgili verilen sağlam bilgiler tanımın çerçevesine yardımcı olmaktadır. Bu yüzden saḥīḥ ḥadīs değil ibaresi üzerinden yapılacak incelemeyle saḥīḥ ḥadīsın ne olduğuna katkı sağlanabilir.

Ḥadīs usûlünde *saḥīḥ değil* anlamında kullanılan ifadelerden bazıları şunlardır:

لا يصح، لا يصح سنده، لا يصح إسناده ولا متنه، لا يكاد يصح، لم يصح، لم يصح، لم يصح فيه، لم يصح فيه حديث، لم يصح فيه شيء، لم يصح فيها شيء أصلاً، ليس بصحاح، غير صحيح، لم يثبت، لم يثبت منها، لم يثبت فيه شيء، لم يثبت من الأحاديث شيء، لم يثبت ولم يصححه، ما ثبت فيه شيء، ليس منها شيء صحيح، ليس فيه شيء صحيح، ليس له إسناده يصح، وليس يصح في هذا الباب عن النبي شيء، ما صح، ما صح فيه شيء، لم يرد، عدم صحة.

Tespit edilen saḥīḥ değil ifadelerinin hangi maksat ile kullanıldıkları şöyle sıralanabilir:

2.1. Râvînin Kusurlarına Bağlı Kullanım

Ḥadīs usûlünde metâin-i aşera diye ifade edilen râvînin kusurları, onların adâleti ve zabtına dair beşer olmak üzere on kusur başlığı altında toplanmıştır. Ḥadīs ve ḥadīs usûlü ilmine dair pek çok eserde farklı sebeplerle yer alan saḥīḥ değil ifadesi râvînin adâleti ve zabtına dair kusurlar için de kullanılmıştır. Şimdi râvînin adâletiyle ilgili saḥīḥ değil kullanımının örnekleri ve sebeplerini inceleyelim.

2.1.1. Râvînin Adâletini Zedeleyen Kusurlarına Bağlı Kullanım

2.1.1.1. Kizb

Kizbu'r-râvî ve ittihâmur'r-râvî bi'l-kizb yalan söylemeyi esas almakla birlikte kizbu'r-râvî, Hz. Peygamber adına yalan rivâyet isnâd ettiği belirlenen ve bu sebeple diğer ḥadīslerinde de yalan ihtimali bulunan kişinin tevbe etse bile rivâyetinin kabul edilmemesini;²⁶ ittihâmur'r-râvî bi'l-kizb ise râvînin, dinin bilinen genel kaidelerine aykırı bir rivâyette yalnız kalması veya Hz.

²⁶ Hatîb, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Medîne: Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 117; İbn Hacer, *Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn el-Askalânî, Nuzhetu'n-Nazar* (Riyâd: Matbaatu Sefîr, 1422/2002), 106; Suyûtî, *Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Tedrîbu'r-râvî fi şerh-i takrîbi'n-Nevâvî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/179.

Peygamber adına rivâyet uydurduğu bilinmemekle beraber gündelik hayatında yalan konuştuğunun bilinmesi sebebiyle yalancı olmakla itham edilmesidir.²⁷

“Her kim Allâh’ın dininde tefakkuh ederse Allâh onu hesap edemediği yerlerden rızıklandırır ve kaygısını giderir.”²⁸ İbnu’l-Cevzî, rivâyeti aktarır ve bu, Hz. Peygamber’den rivâyeti sahîh olmayan bir hadîstir, (هذا حديث لا يصح عن رسول الله) değerlendirmesini yaptıktan sonra sebep olarak rivâyetin râvîleri arasında bulunan *el-Hummânî’nin hadîs uydurduğunu* (والحماني كان يضع الحديث) belirtmiştir.²⁹

Kizb vasfıyla itham edilen râvînin rivâyet ettiği mevzû‘ hadîs için de sahîh değil ifadesi kullanılmıştır. “Muâviye’yi minberim üzerinde gördüğünüzde onu öldürünüz.” rivâyetini aktaran İbnu’l-Cevzî, senette yer alan Amr için Amr’ın uydurması (كذب عمرو) görüşünü beyan etmiş, rivâyet için bu mevzû‘ bir hadîs (هذا حديث موضوع) hükmünde bulunduktan sonra nakledilen bu rivâyetin Hz. Peygamber’den naklinin sahîh olmadığını (لا يصح عن رسول الله) söylemiştir.³⁰

“Faciri anmaktan korkar mısınız? Onu, kendisinde olan (kusurlar) ile anın ki insanlar ondan sakınsınlar.”³¹ es-Sehâvî (ö. 902/1497), bu rivâyetin hangi müellifler tarafından tahrîç edildiğini sıraladıktan sonra hadîsin *sahîh olmadığını* (ولا يصح) çünkü rivâyetin râvîleri arasında bulunan *el-Cârûd’un yalancılıkla suçlandığını* (فالجارود ممن رمى بالكذب) belirtmiştir.³² Buradaki yalancılık iddiasının Hz. Peygamber’e karşı olabileceği gibi günlük hayatındaki yalana da işaret edebilir. Yalancılıkla itham edilen râvîler için de kullanılan metrûk ifadesi³³ sebebiyle bazı rivayetler hakkında sahîh değil ifadesi kullanılmıştır. Örneğin Tirmizî’de muallak olarak rivâyet edilen “Cuma namazı, geceleyin ailesinin yanına

²⁷ İbn Hacer, *Nuzhetu’n-nazar*, 106.

²⁸ Beyhakî, *Şuabu’l-îmân* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1410/1990), 2/102.

²⁹ İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu’l-mutenâhiye*, 1/136.

³⁰ İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevdûât* (Medîne: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1386/1966), 2/26.

³¹ et-Taberânî, Ebu’l-Kâsım Suleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-kebîr* (Musul: Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1404/1983), 19/418.

³² es-Sehâvî, Ebu’l-Hayr Şemsuddîn Muhammed, *el-Mekâsıdu’l-hasenefî beyân kesîr mine’l-ehâdîs el-muştehire ala’l-elsine* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, 1405/1985), 562-563.

³³ İbn Hacer, *Nuzhetu’n-nazar*, 112; Suyûtî, metrûk tanımı içine kesîru’l-galat, fisk ve gafleti de dâhil etmiştir. Suyûtî, *Tedribu’r-râvî*, 1/128.

dönebilenlere gereklidir.”³⁴ hadîsinin senedindeki Abdullâh b. Saîd el-Makburî, *metrûk râvî* (متروك) kabul edildiği için onun naklettiği *hadîsle ihticâc edilmesinin sahîh olmadığı* (فلا يصح الاحتجاج به) belirtilmiştir.³⁵

2.1.1.2. Fısku’r-râvî

Haram işlememek hususunda titiz davranması beklenen râvînin özellikle adâletini zedeleyecek zahirî günahlardan kaçınması gerekir. ez-Zehbî (ö. 748/1348), Ebû Nuvâs el-Hasen b. Hâni’ (ö. 198/813 [?]) râvîsi hakkında *şîiri zirvede ancak fıskî zâhir, fuḥşiyatı aşikârdır*. (شعره في الذروة ولكن فسقه ظاهر وتهنكه واضح) Bu yüzden kendisinden rivâyet alınmaya ehil değildir, (فليس بأهل ان يروي عنه) görüşündedir.³⁶ “Sizden biri Allah’a hüsnü zan beslemeden ölmesin. Muhakkak Allah’a hüsnü zan beslemek cennetin bedelidir.” rivâyetinin tarîklerinden³⁷ birinde³⁸ Ebû Nuvâs râvîsi yer almaktadır. Zehebî’nin, Ebû Nuvâs hakkında “Rivâyet alınmaya ehil olmadığı” görüşü onun rivâyetleri hakkında sahîh değil ifadesinden daha kapsamlı bir cerh ifadesidir.³⁹

Münker terimi ve münkeru’l-hadîs teribinin farklı kullanımları⁴⁰ söz konusu olsa da İbn Hacer, râvînin fıskî sebebiyle bulunduğu rivâyet etiği hadîse münker ifadesini kullanmıştır.⁴¹ Zayıf râvîlerin sika râvîlere muhalif olması durumunda zayıf râvîye münkeru’l-hadîs, rivâyet ettiği mervîye münker hadîs

³⁴ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah, *el-Musannef fi’l-ehâdîs ve’l-âsâr* (Riyâd: Mektebetu’r-Ruşd, 1409/1989), 1/441; Tirmizî, “Cumua”, 8.

³⁵ Muhammed b. Alî b. Âdem el-Vellavî, *Şerhu sunen en-Nesâi el-musemmâ zehîratu’l-ukbâ fi şerhu’l-muctebâ* (Beyrût: Dâru’l-Mî’râc ed-Devliye, 1996), 16/65.

³⁶ Zehebî, *Mîzânü’l-’itidâl fi nakdi’r-ricâl* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1416/1995), 7/436; Bekir Tatlı, “Fısk Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Fısku’r-râvî”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 21-54.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed eş-Şeybânî, *el-Musned*, thk. Şuayb Arnaût v.dğr (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1420/1999), 22/28; Muslim, “el-Cenne”, 81.

³⁸ el-Muttakî, Alâuddîn Ali b. Abdulmelik el-Hindî, *Kenzu’l-Ummâl* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998), 3/137.

³⁹ Zehebî, *Mîzân*, 7/436

⁴⁰ Ahmet Yücel, Cerh Lafızlarından “Münkeru’l-Hadîs” ve Farklı Kullanımları, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1997), 199-208.

⁴¹ İbn Hacer münker hadîsi, senedinde fuḥş-i galat, kesret-i gafle ve fısk-ı zâhir cerh kusurlarından bir veya birden fazla râvînin bulunması şeklinde açıklamıştır. İbn Hacer, *Nuzhetu’n-nazar*, 112.

denilmiştir.⁴² Râvî kaynaklı merdûd hadîs çeşitlerinden biri olan münker hadîs için de sahîh değil ifadesi hem râvî hem mervî için kullanılmıştır. “*Rasûlullâh, güneşte ısınan su ile abdest almayı ve yıkanmayı yasakladı. Çünkü o, abraş hastalığına yol açar.*”⁴³ Dârekutnî, bu rivâyetin devamında senette yer alan Amr b. Muhammed el-A’şem için *münkeru’l-hadîs* (منكر الحديث) demiştir. Amr, Fuleyh dışında kimseden rivâyette bulunmadığından *ez-Zuhrî’den rivâyetinin sahîh olmadığı* (ولا يصح عن الزهري) görüşündedir.⁴⁴ Başka bir hadîste Hz. Peygamber, “...Onlardan başka sizlerin bilmediği, Allâh’ın onları (düşmanları) bildiği...” (el-Enfâl 8/60) ayetinde kastedilenler için “Muhakkak onlar cinlerdir” buyurdu. Daha sonra ziyade olarak Hz. Peygamber’in, “İçerisinde cins bir at bulunan ev harap olmaz.”⁴⁵ rivâyeti nakledilir. Müfessir ve muhaddis İbn Kesîr, rivâyet için, *bu hadîs münkerdir*, (وهذا الحديث منكر) dedikten sonra *hem isnâdın hem metnin sahîh olmadığını* (لا يصح إسناده ولا متنه) belirtmiştir.⁴⁶

2.1.1.3. Bid’atu’r-râvî

Bid’at, dinin esasına müteallık hususlarda sünnet anlayışına aykırı söz, fiil ve düşüncenin benimsenmesidir.⁴⁷ Râvî, bid’at ehli ise rivâyetinin kabul edilmemesinde ittifak olsa da râvînin bid’at sahibi olması iddiasının subjektifliği sebebiyle farklı yaklaşımlar olabilmektedir. Bid’at ehli kabul ettikleri râvîlerin rivâyetlerini kesin ret etme, kendi mezhebinin dâisi veya yaptığı rivâyette propaganda yapıp yapmama şartlarına bağlı çeşitli görüşler söz konusudur.⁴⁸

Selman el-Fârisî: “Ey Allâh’ın Rasûlü! Vâsin kimdir? diye sordum.” O (s.a.v.): “*Vâsim, sırrımın yeri, ehlim arasındaki halifem ve benden sonra geride kalanların en hayırlısı Alî b. Ebî Tâlib’tir.*” buyurdu. İbnu’l-Cevzî *bu, sahîh değil* (هذا لا يصح) hükmünü verdikten sonra tarîkler arasında bulunan bir rivâyetin râvîsi olan

⁴² Mehmet Efendioğlu, “Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/13.

⁴³ ed-Dârekutnî, Alî b. Umer, *es-Sunen*, (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1386/1966), 1/38.

⁴⁴ Dârekutnî, *es-Sunen*, 1/38.

⁴⁵ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 17/189.

⁴⁶ İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İmâduddîn İsmâil, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Beyrût: Dâru Tayyib, 1420/1999), 4/82.

⁴⁷ Rahmi Yaran, “Bid’at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/129-131.

⁴⁸ Enbiya Yıldırım, *Hadîste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet, 2009), 160.

Kays b. Mîna', Şîa'nın ileri gelenlerinden (قيس بن ميناء من كبار الشيعة) olduğunu belirtmiştir.⁴⁹ Ayrıca râvî gibi mezhep uygulaması olan bir örneği vermek de yerinde olacaktır. “Her kim, âşûrâ' günü ismid taşı ile sürme çekerse asla göz ağrısı çekmez.”⁵⁰ Bu rivâyete dair ulemânın geneli bu bab ile ilgili hadîsler sahîh değildir, (لم يصح شيء في هذا الباب) görüşündedir. Ebû Hafs b. Bedr el-Mevsilî (622/1225), Âşûrâ' günü göze sürme ile ilgili Hz. Peygamber'den hiçbir rivâyet nakledilmedi, (لم يرد فيه شيء عن النبي) demiştir. Bu, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi üzerine ortaya çıkan bid'attır, (وهو بدعة) hükmünde bulunmuştur.⁵¹

2.1.1.4. Cehâletu'r-râvî

Kendi içinde meçhûlu'z-zât (mübhem), meçhûlu'l ayn ve meçhûlu'l-hâl (mestûr) alt başlıklara ayrılıp râvî hakkında yeterli bilginin olmamasıdır. Hz. Peygamber, cin gecesinde İbn Mes'ûd'a “Kabında ne var?” diye sordu. O, “Nebîz” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Hurma güzel ve suyu da temizdir.” buyurdu.⁵² İbn Ebî Şeybe, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin de rivâyet ettiği hadîs için Tirmizî, bu hadîs, sadece Ebû Zeyd ve Abdullah (b. Mes'ûd) tarîkiyle Hz. Peygamber'den rivâyet edilmiştir. Ebû Zeyd ise hadîsçiler arasında meçhul râvî (أبو زيد رجل مجهول) kabul edilir ve bu hadîsten başka da rivâyeti bilinmemektedir, demiştir. İbn Ebî Hâtim, Ebû Zur'a'dan, nebîz ile abdest hakkında Ebû Fezâra hadîsinin Ebû Zeyd'in meçhul olması (وأبو زيد مجهول) sebebiyle sahîh olmadığını (ليس بصحيح) işittiğini söyler.⁵³ Pek çok örneği bulunan meçhûl râvîyle ilgili bir örnek daha vermekte fayda vardır. Biriniz hапşırdığında “el-Hamdulillâhi rabbi'l-âlemin.” desin. (Arkadaşı) ona “Yerhamukellâh.” desin. O (hапşıran) da “Allâh bizi ve sizi bağışlasın.” desin.⁵⁴ Hadîsin bütün tarîkleri sahîh mi? (فهل يصح الحديث بمجموع طرقه؟) diye sorulsa Sâlim b. Ubeyd sahâbî râvîsinin hadîsinde iki meçhûl râvî sebebiyle sahîh

⁴⁹ İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdûât*, 1/375.

⁵⁰ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, 3/367.

⁵¹ İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Alî el-Kinânî, *Tenzîhu's-şerîi'l-merfûa* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981), 2/156.

⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1: 31; Ebû Dâvûd, “Tahâra”, 42, İbn Mâce, “Tahâra ve Sunenuhâ”, 37; Tirmizî, “Tahâra”, 65.

⁵³ Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-hidâye* (Cidde: Muessesetu'r-Reyyân, 1418/1997), 1/138.

⁵⁴ Buhârî, “Edeb”, 126; Tirmizî, “Edeb”, 3.

olmadığı görüşünde olduğu (لا يصح؛ لأن حديث سالم بن عبيد فيه راويان مجهولان) iddia edilmiştir.⁵⁵

2.1.2. Râvînin Zabtını Zedeleyen Kusurlarına Bağlı Kullanım

2.1.2.1. Kesratu'l-galat/Fuhşu'l-galat

Kesratu'l-galat, hafızasındaki kusur sebebiyle râvînin hadîslerde çok fazla yanlış olmasıdır. Râvînin hata ve yanlışlığı normal sınırın üzerinde olursa rivâyetlerine ihtiyatlı yaklaşılır. “Allâh, Hz. Peygamber’e Kur’ân’ı açıktan teganni ile okumasına izin verdiği kadar hiçbir şeye izin vermemiştir.”⁵⁶ Bu rivâyet başlığı altında Ebû Bekra Abdulazîm hakkında sika olmadığı, *kesîru'l-galat* (كثير الغلط) olduğu bilgisini veren Dârekutnî, onun ez-Zebîdî ← ez-Zuhrî ← Alî b. Huseyn ← babası (Huseyn b. Alî) ← dedesi (Alî b. Ebî Tâlib) senedinin sahîh olmadığı (لا يصح) hükmünde bulunmuştur.⁵⁷ Hadîs naklederken çok hata yapılması râvî zabtının zayıflığına işaret eden önemli kusurlardandır.

2.1.2.2. Fartu'l-gafle/Kesretu'l-gafle

Fartu'l-gafle, râvî zabtının sağlam olmaması sebebiyle çok fazla gafil, dalgın ve dikkatsiz olması sebebiyle rivâyette yaptığı karıştırmaların farkına varamayacağından telkine maruz kalma durumudur. Zuhûl, sehv, nisyân ve tahlîl kelimeleri anlam farklarıyla birlikte gaflet kelimesiyle kullanılmaktadır.⁵⁸

“Su kırk kulle⁵⁹ ulaştığında artık o necaset taşımaz.”⁶⁰ Dârekutnî, bu rivâyet için *sahîh değil* (لا يصح) ifadesini kullanmış ve râvîleri arasında bulunan *el-Kâsım b. Abdillâh el-Umerî'nin rivâyeti karıştırdığını* (خلط فيه القاسم ابن عبدالله العمرى)

⁵⁵ Fehd b. Abdillâh es-Suneyd, *el-İlâm fi idâh mâ hafıye ala'l-imâm* (Kâhire: Mektebetu's-Sunne, 1417/1996), 29.

⁵⁶ Muslim, “Salâtu'l-Musâfirîn ve Kasruhâ”, 34. el-Bezzâr, Ebu Bekr Ahmed b. Amr, *el-Bahru'z-zahhâr (el-Musned)* (Beyrût & Medîne: Muessesetu Ulûmi'l-Kur'ân & Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988), 2/452.

⁵⁷ Dârekutnî, *el-İlelu'l-vârıde fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye* (Riyâd: Dâru Taybe, 1405/1985), 9: 241.

⁵⁸ Salahattin Polat, “Gaflet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/285-286.

⁵⁹ Kulle, büyük su küpü anlamı yanında daha çok sıvı ölçü birimi olarak kullanılmaktadır. Bk. Cengiz Kallek, “Kulle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/357-358.

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1: 133; Dârekutnî, *es-Sunen*, 1/26.

belirtmiştir.⁶¹ “İnsanların en yalancıları boyacı ve kuyumcudur.”⁶² rivâyetlerini *Hadîs fi zikri’s-sâbiğ* başlığı altında sıralayan İbnu’l-Cevzî, ilgili hadîsler için *bu hadîslerin hepsi sahîh değildir*, (هذه الاحاديث كلها لا تصح) diyerek genelleme yapmıştır. İbn Hibbân’ın, sıralanan bu rivâyetler arasında bulunan ilk rivâyetin senedindeki Ferkad râvîsi için *gafllet* (غفلة) sahibi olduğu görüşü⁶³ sebebiyle İbnu’l-Cevzî’nin bu rivâyete *sahîh değil* görüşünde olması ihtimaldir.

2.1.2.3. Vehm

Vehm, râvînin hadîslerde hata ve şüpheye düşerek mecrûh kabul edilmesine sebep olan zabta dair durumlardan birisidir. Vehm yoluyla yapılan hata senette veya metinde gerçekleşebilir.⁶⁴

“Namazın anahtarı abdesttir. Namazın yasakları tekbir ile; (davranış serbestliği) namazdan selam ile başlar. Farz ve nafil her namazda Fâtiha ve bir sure okumayan kişinin namazı olmaz.”⁶⁵ Tirmizî’de nakledilen bu rivâyetin târikleri için İbn Hibbân, şöyle demiştir: *Bu hadîs sahîh değildir...* (هذا الحديث لا يصح). İkinci târik, Ebû Nadra ← Ebî Saîd kanalından Ebû Sufyân târikiyle nakledilmektedir. Hassân b. İbrâhîm vehme düşerek Saîd b. Mesrûk (Sufyân es-Sevrî) ← Ebî Nadra ← Ebî Saîd târikiyle rivâyet etmiştir. *Çünkü Hassân, Ebû Sufyân’ı Sufyân es-Sevrî’nin babası olduğu vehminde bulunmuştur. Hâlbuki o, başka Ebû Sufyân’ı tanımaz ki o da zayıf râvî olan Tarîf b. Şihâb’tır.*⁶⁶ (هو طريف بن شهاب وكان واهيا وذلك أنه توهم أن أبا سفيان هو والد سفيان الثوري ولم يعلم أن أبا سفيان آخر) “*Misvak kullanılarak kılınan namaz, misvak kullanılmadan kılınandan yetmiş kat daha üstündür.*”⁶⁷ İbnu’l-Cevzî *bu, sahîh olmayan bir hadîstir*, (هذا حديث لا يصح) görüşündedir. Bazı hadîs eserlerinde nakledilen bu rivâyetin senedinde yer alan Muâviye b. Yahyâ için İbn Hibbân *O, vehme düşerek rivâyet ederdi*⁶⁸ (وكان يحدث بالوهم) diyerek cerh ifadesini kullanmıştır.

⁶¹ eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San’ânî, *el-Fevâidi’l-mecmûa fi’l-ehâdisi’l-mevdûa* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1416/1995), 7.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 13/298; İbn Mâce, “Ticârât”, 5.

⁶³ İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu’l-mutenâhiye*, 1/136.

⁶⁴ İbn Hacer, *Nuzhetu’n-nazar*, 113.

⁶⁵ Tirmizî, “Salât”, 176.

⁶⁶ İbn Hacer, *Telhîsu’l-Habîr*, 1/390-391.

⁶⁷ İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed en-Nîsâbûrî, *es-Sahîh* (Beyrût: el-Mektebetu’l-İslâmî, 1390/1970), 1/71.

⁶⁸ İbnu’l-Mulakkın, *el-Bedru’l-munîr*, 2/16.

2.1.2.4. Muhâlefetu's-sikât

Zayıf bir râvînin sika râvîlere, sika bir râvînin kendisinden daha güvenilir râvîlere muhalif rivâyette bulunmasıdır. “Hz. Peygamber, iki parçalı bir elbise ve üzerinde vefat ettiği gömleği olmak üzere üç Necrân kumaşı ile kefenlendi.”⁶⁹ Nevevî, rivâyet için bu, kendisiyle ihticâcı sahîh olmayan zayıf bir hadîs (فحديث ضعيف لا يصح) (الاحتجاج به لا سيما وقد خالف) hükmünde bulunduktan sonra bunun gerekçesi olarak Yezîd b. Ebî Ziyâd'a dair o, özellikle sika râvîlerin rivâyetlerine muhalefet etmiştir (بروايته الثقات) şeklinde açıklamada bulunmuştur.⁷⁰

2.1.2.5. Sûu'l-hıfz

Sûu'l-hıfz doğum, hastalık veya ihtiyarlık sebeplerinden biriyle râvînin, hadîslerde doğrusunun hatasına tercih edilemeyecek derecede kötü bir hafızaya sahip olmasıdır. “Hür kadının üzerine (isteği olmadan) cariyeyi nikâhlaymayın. (Eğer isterse gecelerin taksimi) hür kadına üçte iki, cariyeye üçte birdir.”⁷¹ Muvattâ' ve bazı hadîs kitaplarında rivâyet edilen bu hadîs ile ilgili senetler Bedru'l-munîr adlı eserde sıralanarak değerlendirilmelerde bulunulmuştur.⁷² Bu tarîkler arasındaki İbn Ebî Leylâ'nın bulunduğu rivâyet için İbn Hazm, sahîh değil (لا يصح) dedikten sonra çünkü İbn Ebî Leylâ, hafızası kötü bir râvîdir (لأن ابن أبي ليلى سيئ الحفظ) şeklinde açıklamada bulunmuştur.⁷³

2.1.2.6. Râvîye Bağlı Diğer Kullanımlar

Sahîh değil ifadesi râvîden kaynaklanan başka hadîsler için de kullanılmıştır.

2.1.2.6.1. Mudrec Hadîs

Hadîslerin isnâd veya metninde olmayan bazı ifadelerin eklendiği ve rivâyetin bir parçası olduğu düşünülen ifadelerdir.⁷⁴ Hz. Peygamber üç kere “Uğursuzluğa inanmak şirktir.” buyurdu. “Hâlbuki bizden hiç kimse (böyle bir

⁶⁹ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 34.

⁷⁰ en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, Şerhu Sahîhi Muslim (el-Minhâc) (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972), 7/8.

⁷¹ Mâlik b. Enes, Muvatta', “Nikâh”, 29.

⁷² İbnu'l-Mulakkın, el-Bedru'l-munîr, 8/42.

⁷³ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî el-Endelûsî, el-Muhallâ bi'l-âsâr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2003), 9/215-216.

⁷⁴ İbnu's-Salâh, Ulûmu'l-hadîs, 95.

düşünceyi kalbinde geçirmeyen) yoktur. Ancak Allâh, bunu tevekkülle giderir.”⁷⁵ Ebû Dâvûd’da nakledilen bu hadîs için es-San’ânî, hâlbuki bizden hiç kimse yoktur, (وما إلا) ifadesinin mudrec olduğunu (فإنه مدرج) çünkü Hz. Peygamber’e şirk ile ilgili hiçbir şey izafe edilemeyeceği için bunun sahîh olmadığını (فإنه لا يصح) belirtmiştir.⁷⁶

2.1.2.6.2. Muzdarib Hadîs

Hadîslerin kuvvet yönünden eşit olup biri diğerine tercih edilemeyen ihtilafı rivâyetlerdir.⁷⁷ “Zeytinyağı yiyiniz, onun ile yağlanınız çünkü o mübarek bir ağaçın meyvesinden çıkıyor.”⁷⁸ İbn Abdilber, bu hadîs için isnâdı muzdarib (إسناده مضطرب) olduğu için sahîh değildir (لا يصح), demiştir.⁷⁹

Râvîyi kastederek (şu) sahîh değil,⁸⁰ hadîsi sahîh değil,⁸¹ Hz. Peygamber’den rivâyeti sahîh değil,⁸² tarîkler arasında bir râvînin tarîki kastedilerek hadîs (şu) râvîsinin tarîkenden dolayı sahîh değil⁸³ veya (şu) râvîsinin rivâyeti dışındakiler sahîh değil,⁸⁴ bu (şu) râvînin cerh olması sebebiyle sahîh olmayan hadîstir⁸⁵ şeklinde sahîh değil ifadeleri sıkça kullanılmaktadır. Yine râvînin kusurunu açıklamaksızın zayıf olduğunu belirterek bu (şu) râvînin zayıf olması sebebiyle sahîh olmayan bir

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 6: 213; Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî, *el-Müsned* (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs, 1404/1984), 9/26.

⁷⁶ Emîr es-San’ânî, Ebû İbrâhîm Muhammed, *Tevdîhu’l-efkâr li-meânî tenkîhi’l-enzâr* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417/1997), 2/47.

⁷⁷ İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 93-94.

⁷⁸ İbn Mace, “Et’ima”, 34; Tirmizî, “Et’ima”, 43.

⁷⁹ İbn Abdilberr, Ebû Umer Yûsuf en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma’rifeti’l-ashâb* (Beyrût: Dâru’l-Cîl, 1412/1991), 4/1597-98.

⁸⁰ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1986), 3/137.

⁸¹ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 1/201.

⁸² İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed el-Cevziyye, *Zâdu’l-meâd fi hedyi hayri’l-ibâd* (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1415/1994), 4, 154.

⁸³ Ebû Usâme Selîm b. İd el-Hilâlî, *Ucâletu’r-Râgib el-mutemennî* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 2/510.

⁸⁴ Buhârî, *et-Târîhu’l-sagîr* (Beyrût: Dâru’l-Maârif, 1406/1986), 2/35.

⁸⁵ İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevdûât*, 2/138.

hadîstir⁸⁶ veya sahîh değil çünkü (şu) râvî çok zayıf,⁸⁷ (şu) râvînin zayıflığına icma edilmesi sebebiyle sahîh değil,⁸⁸ (şu) râvînin (bu) râvîden rivâyetinde teferrut etmesi sebebiyle sahîh olmayan hadîstir⁸⁹ kullanımları söz konusudur. Ayrıca metrûk râvî sebebiyle bu (şu) râvînin hiçbir değeri olmaması sebebiyle sahîh olmayan hadîstir,⁹⁰ ihtilaflı rivâyet üzerine (şu) râvînin hadîsi (şunu) inkâr ettiği ve bu da hükümsüz olduğu için sahîh değil,⁹¹ sadece bu rivâyetle bilindiğinden sahîh değil⁹² şeklinde râvîye binaen pek çok sahîh değil ifadesi kullanılmaktadır.

2.2. Senedin Muttasıl Olmaması Sebebiyle Sahîh Değil Kullanımı

2.2.1. Mürsel

Mürsel, senedin sonunda yani Hz. Peygamber ile tâbiîn arasındaki râvînin düşmesidir. Bu arada düşen râvînin sahâbe yanında tâbiîn olma ihtimali söz konusudur.⁹³ “Allâh, Kureys’i bazı özellikleri sebebiyle üstün kılmıştır. Şüphesiz ben, onlardanım. Allâh başkaları hakkında zikretmediği halde onlar hakkında kitabında zikrettiği bir sure nazil olmuştur. Başkalarının yapamadığı halde onlar, on yıllarca sadece Allâh’a kulluk etmişlerdir. Allâh fil olayı günü onlara yardım etmiştir. Hilâfet (yönetim), sikâye (hacılara su verme) ve sidâne (Kâbe’yi koruma) onlardadır. Hamd Allâh’adır.” Hadîsi aktardıktan sonra İbnu’l-Cevzî bu, Rasûlullah’tan rivâyeti sahîh olmayan bir hadîstir ve mürseldir, (هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو) açıklamasında bulunmuştur.⁹⁴ Çünkü rivâyet, tabiînden olan Saîd b. Museyyeb’in Hz. Peygamber’den nakilde bulunması sebebiyle mürseldir.

2.2.2. Mu’dal

⁸⁶ İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu’l-mutenâhiye*, 2/661.

⁸⁷ el-Azîmâbâdî, Ebu’t-Tayyib Şemsullhak, *Avnu’l-ma’bûd şerhu suneni Ebî Dâvûd* (Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1415), 1/359.

⁸⁸ İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu’l-mutenâhiye*, 2/911.

⁸⁹ İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevdûât*, 2/220.

⁹⁰ İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu’l-mutenâhiye*, 2/896.

⁹¹ İbn Hacer, *Telhîsu’l-habîr*, 1/415.

⁹² Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 2/277.

⁹³ İbn Hacer, *Nuzhetu’n-nazar*, 101.

⁹⁴ İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu’l-mutenâhiye*, 1/297.

İsnatta (senedin başı hariç) iki veya daha fazla râvînin peşpeşe düştüğü hadîslere mu'dal denir.⁹⁵ “Tütsü, benim ve meleklerin kokusudur. O, şeytanı rahatsız, rahmanı ise hoşnut eder.” Deylemî'nin İsmâîl b. Ayyâş (ö. 182/798) ← Yezîd b. Abdillâh (ö. 139/756) tarîki ile nakledilen rivâyet için Sehâvî, mu'dal ve sahîh olmadığı (معضلا ولا يصح) hükmünde bulunmuştur.⁹⁶

2.2.3. Muallak

Senedin başından bir veya birkaç hatta bütün râvîlerinin atlanılarak rivâyet edilmesine denir.⁹⁷ Müellifin eserinde naklettiği bir rivâyette hocasını, birkaç râvîyi veya bütün isnâdı atlayarak Hz. Peygamber'den rivâyette bulunmasıdır. “İmam, farz namazını eda ettiği yerde nafîle namazı kılmaz.”⁹⁸ rivâyetini Buhârî, muallak olarak nakletmekte ve rivâyetin sonunda *temrîz sigası* ile (وَيُنَكِّرُ) bunun sahîh olmadığını (ولم يصح) kendisi açıklamıştır. Bu rivâyet, muallak (المعلق) başlığı altında örnek olarak da verilmiştir.⁹⁹ Mevkûf bir rivâyetin muallak merfû' olarak nakledilmesi için de sahîh değildir ifadesi kullanılmıştır. “Meni, sümük konumundadır. İzhir otuyla giderilmesi yeterlidir.” Tirmizî, bu rivâyeti senetsiz olarak İbn Abbâs'tan nakletmektedir. Müellif, haberi rivâyetin kaynağı olan İbn Abbâs ile arasındaki bütün râvîleri atlayarak rivâyet etmektedir.¹⁰⁰ Beyhakî, bu rivâyetin merfû' nakledilmesinin sahîh olmadığını (وقد روي مرفوعا ، ولا يصح رفعه) belirtmiştir.¹⁰¹

2.2.4. Muntakî'

Senedin başı, ortası veya sonunda peşpeşe olmamak şartıyla râvînin düşmesidir.¹⁰² “Hz. Ömer İbn Mes'ûd, Ebû Mes'ûd el-Ensârî ve Ebu'd-Derdâ'ya ‘Hz. Peygamber'den rivâyetle çoğalttığımız bu hadîsler nedir?’ diye haber gönderdi. (Hz. Ömer) daha sonra şehit edilinceye kadar onları Medine'de tuttu.”¹⁰³ Farklı

⁹⁵ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 59.

⁹⁶ Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-hasene*, 523.

⁹⁷ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 24.

⁹⁸ Buhârî, “Ezân”, 157.

⁹⁹ Hudayr, Abdulkarim b. Abdullâh, *Tahkîku'r-rağbe fi tavdîhi'n-nuhbe* (Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426), 84.

¹⁰⁰ Tirmizî, “Tahâra”, 86.

¹⁰¹ Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 2/586.

¹⁰² İbn Hacer, *Nuzhetu'n-nazar*, 112.

¹⁰³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1994), 3/378.

tarîkleri hadîs kaynaklarında sahîh olarak yer alan bu rivâyet,¹⁰⁴ Taberânî'nin eserinde İbrâhîm b. Abdurrahmân b. Avf'ın bu bilgiyi bizzat kendisi nakletmektedir. Nûreddîn el-Heysemî, İbrâhîm'in hicrî yirmi yılında dünyaya geldiğini ve Hz. Ömer'in sadece üç yıllık ömrüne yetiştiğini hatta İbn Mes'ûd'un bu dönemde Kûfe'de bulunduğunu belirtmiştir. Bu yüzden İbrâhîm'in Hz. Ömer'den nakli sebebiyle eserin munkatı' (هذا أثر منقطع) ve dolayısıyla sahîh olmadığını (ولا يصح هذا عن عمر) vurgulamıştır.¹⁰⁵

2.2.5. Müdelles

Râvînin mülaki veya muasırı olduğu hocasından hadîs işitmediği halde senedinde var olan eksikliği gizleyerek kusursuz nakletme maksadıyla onlardan aktardığını ima ettiği hadîslerdir.¹⁰⁶ “Hz. Peygamber, develerin mola verdiği yere gitti ve Hz. Osman da bir devesinin üzerinde un, bal ve yağ taşır halde geldi. Hz. Peygamber ona ‘Deveyi çökert.’ buyurdu ve o da çökertti. Hz. Peygamber bir tencere istedi ve içine un, yağ ve bal koydu. Sonra pişinceye kadar tencerenin altına ateş vermeyi emretti. Daha sonra arkadaşlarına: ‘Yiyiniz! Bu Farslıların el-habîs (helva) dedikleri şeydir.’ buyurdu.”¹⁰⁷ İbnu'l-Cevzî bu, el-Velîd'in teferrutta kalıp Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği sahîh olmayan bir hadîs (هذا حديث لا يصح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) (تفرد به الوليد) dedikten sonra o (el-Velîd), isnâttan zayıf râvîleri düşürüyor ve tedlis yapıyordu (وكان يُسقط الضعفاء من الإسناد ويدلس)¹⁰⁸ açıklamasında bulunmuştur.¹⁰⁸

Hadîsçiler, bu başlıklar dışında senetteki kopukluğa dair farklı sebeplerle sahîh değil hükmünde bulunmuşlardır: *İsnâdı sahîh değil*,¹⁰⁹ bu, *isnâdı yönüyle sahîh olmayan hadîstir*,¹¹⁰ bu, *isnâdı sahîh olmayan zayıf bir hadîstir*,¹¹¹ (şu) râvîsinin hadîsi dışında Hz. Peygamber'den müsned olarak rivâyeti sahîh değil¹¹² ifadeleri sıkça

¹⁰⁴ el-Heysemî, Ebu'l-Hasan Nûreddin Alî, *Mecmau'z-zevâid* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1412/1912), 1/376.

¹⁰⁵ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, 1/376.

¹⁰⁶ Hudayr, *Tahkîku'r-rağbe*, 92.

¹⁰⁷ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, 5/98.

¹⁰⁸ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, 2/666-667.

¹⁰⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/287.

¹¹⁰ Tirmizî, “Nikâh”, 26.

¹¹¹ İbnu'l-Mulakkın, *el-Bedru'l-munîr*, 8/42.

¹¹² Huveynî, Ebû İshak el-Eserî, *Bezlu'l-ihsân bi takrîb-i suneni'n-Nesâ'i Ebî Abdurrahmân* (Kâhire: Mektebetu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye, 1410/1990), 2/298.

kullanılmaktadır. Ayrıca tarîk teriminin öne çıktığı *tarîki sahîh değil*,¹¹³ bu *tarîklerinin hepsi sahîh olmayan hadîstir*,¹¹⁴ bu *hadîs, bu tarîk ile sahîh değil*,¹¹⁵ bu, *tarîkleri arasında sahîh olmayan tarîklerinden biridir*,¹¹⁶ sonuç olarak *hadîs, bütün tarîkleri sahîh olmadığından zayıftır*¹¹⁷ şeklinde sahîh değil ifadeleri yer almaktadır. Ayrıca *merfû' rivâyeti sahîh değil, mevkûf rivâyet edilmiştir*,¹¹⁸ *hadîsin (şu) râvînin tarîkiyle hem merfû' hem mevkûf rivâyeti sahîh değil*,¹¹⁹ bu *hadîs belki de bazı selefin sözü olması sebebiyle sahîh değil*,¹²⁰ *müsned bir hadîs olması sebebiyle sahîh değil*,¹²¹ (şu) *râvînin (bu) râvîden semâi olmadığından sahîh değil*,¹²² *muttasıl olması sahîh değil*,¹²³ *ne müsned ne de mürsel rivâyeti sahîh değil*¹²⁴ gibi ifadelerle tarîk veya senetlerin muttasıl olmaması ile ilgili pek çok sahîh değil ifadesi kullanılmaktadır.

2.3. Şûzûz/Şâz Sebebiyle Sahîh Değil Kullanımı

Şâz, sika bir râvînin adâlet ve zabt yönüyle kendisinden daha sika râvî(ler) karşısında senet veya metin ile ilgili bir meselede aykırı rivâyette bulunmasıdır. Teferrutta kalmış sika bir râvînin hadîsi (şâz) karşısında birden fazla sika râvî tarafından nakledilen hadîsi (mahfûz) tercih edilir. “*Hırsızın eli ancak çeyrek dinar ve daha fazlası için kesilir.*”¹²⁵ Buhârî ve Muslim’in hadîs lafızlarını verdikten sonra Ahmed b. Hanbel’de yer alan “*Çeyrek dinarda el kesiniz. Bu miktardan daha aşâğısında el kesmeyiniz.*”¹²⁶ hadîsini veren İbn Hacer, Buhârî ve Muslim’in naklettiği hadîs için sahîh dedikten sonra İmam Ahmed’in naklettiği rivâyetin

¹¹³ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, 2/549.

¹¹⁴ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, 1/280.

¹¹⁵ İbnu'l-Mulakkın, *el-Bedru'l-munîr*, 7/498.

¹¹⁶ İbnu'l-Mulakkın, *el-Bedru'l-munîr*, 1/659.

¹¹⁷ Ebû Usâme, *Ucâletu'r-râgib*, 1/164.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, 1/334.

¹¹⁹ Ebû Usâme, *Ucâletu'r-râgib*, 2/696.

¹²⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, 2/729.

¹²¹ İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, 1/334.

¹²² Tirmizî, “Nuzûr ve Eymân”, 1.

¹²³ Beyhakî, *Ma'rîfetu sunen ve'l-âsâr* (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1412/1991), 4/410.

¹²⁴ İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddîn el-İrâkî, *el-Muğni an hamli'l-esfâr* (Riyâd: Mektebetu Taberiyye, 1995), 1/140.

¹²⁵ Buhârî, “Hudûd”, 14; Muslim, “Hudûd”, 1.

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 41/60.

ikinci bölümü için şâz olduğunu (الشرط الثاني شاذ) belirterek *sahîh olmadığı* (لا يصح) söylemiştir. Şâz olma sebebi olarak bu ziyadeliğin onlarca isnâda muhalif olarak sadece bu isnâdla gelmesi şeklinde açıklamada bulunmuştur.¹²⁷

2.4. Muallle Olması Sebebiyle Sahîh Değil Kullanımı

Hadîsin senedi veya metni, zahiri yönüyle sıhhat şartlarını taşımasına rağmen mütehasıs veya mütenekkid âlimler tarafından anlaşılabilir bazı gizli kusurların bulunmasıdır. “Hz. Peygamber, *mestin hem altına hem de üstüne mesh etmiştir.*”¹²⁸ Tirmizî bu, *gizli kusuru bulunan hadîstir* (وهذا حديث معلول) görüşündedir. Çünkü Sevr b. Yezîd râvîsinden Velîd b. Muslim’den başkası rivâyet etmemiştir. Tirmizî, Ebû Zur’a ve Muhammed b. İsmâîl’e bu hadîs hakkında sordum. Onlar, *sahîh değil* (ليس بصحيح) dediler. Zira İbnu’l-Mubârek, bu hadîsi Sevr’den, Recâ’ b. Hayve’den naklediyor. Recâ’ da Muğîre’nin kâtibinden kendisine aktarıldığını söylüyor ki Muğîre’nin adı geçmediği için hadîsi mürsel olarak nakledilmiştir.¹²⁹

2.5. Metin Tenkidine Binaen Sahîh Değil İfadeleri

2.5.1. Kur’ân’a Aykırılık

Ehl-i rey sahibi İsâ b. Ebân (ö. 221/836) rivâyetlerin reddine sebep illetlerden biri olarak, haberin “Kur’ân’ın anlam ihtimaline (açık ifadesine) aykırı olmasıdır.”¹³⁰ maddesi hadîsin Kur’ân’a arz edilmesi görüşünü yansıtmaktadır. Erken dönemlerden itibaren var olan¹³¹ ve devam edeceği aşikar olan bu tenkit prensibi hadîşçiler tarafından kullanılagelmiştir.

Hz. Peygamber, cin gecesinde İbn Mes’ûd’a “*Kabında ne var?*” diye sordu. O, “Nebîz” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Hurma güzel ve suyu da temizdir.*”

¹²⁷ İbn Hacer, *Bulûğul merâm* (Riyâd: Dâru’l-Kabes, 1435/2014), 474.

¹²⁸ İbn Mâce, “Tahâra ve Sunenuhâ”, 85; Tirmizî, “Tahâra”, 72.

¹²⁹ Tirmizî, “Tahâra”, 72.

¹³⁰ Cessâs, *Fusûl*, 3/113.

¹³¹ Bedreddin ez-Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muhammed, *el-İcâbe li îrâdi mâ’stedrekethu Âişe alâ’s-sahâbe* (Hz. Âişe’nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler), trc. Bünyamin Erul (Ankara: Otto, 2010), 33-52.

buyurdu.¹³² Rivâyetin metni *Kur'ân'a aykırı olması* (وهو خلاف القرآن) sebebiyle¹³³ bu hadîsin Hz. Peygamber'den rivâyetinin sahîh olmadığı ifadesi kullanılmıştır.¹³⁴

2.5.2. Sahîh Hadîslere Aykırılık

Hadîşçiler, hadîsleri birbirleriyle karşılaştırması ve buna bağlı sıhhat değerlendirmesinde bulunmaları pratikte yaptıkları uygulamalar arasındadır. Rivâyet edilen hadîs metinleri arasında râvîden veya başka sebeplerden kaynaklanan ihtilaf, tenâkuz hatta teâruzun varlığı ehline malumdur.

“...Beş şeyin keffareti yoktur. Allâh'a şirk koşma, haksız yere insan öldürme, mü'mini yağmalama, savaş günü kaçma ve haksızlıkla bir malı almak için yalan yemin etme.”¹³⁵ İmam Ahmed'in naklettiği bu hadîs için Kutub-i Sitte'de tahrîc edilmediği ama isnâdının *ceyyid* olduğu ifade edilmiştir. Daha sonra bu rivâyetin Buhârî'de nakledilen “Her bir amel için keffaret vardır. Oruç bana yapılan ibadettir. Onun mükâfatını da ben veririm. Oruçlunun ağız kokusu Allâh katında misk kokusundan daha temizdir.”¹³⁶ *sahîh hadîsine muhalefet etmesi* (لمخالفته للحديث) sebebiyle *sahîh olmadığı* (لا يصح) hükmü verilmiştir.¹³⁷

2.5.3. Akla Aykırılık

Îsâ b. Ebân'ın rivâyetlerin reddine sebep olan dört illete Cessâs (ö. 370/981), Allâh'ın hüccetlerinden biri gördüğü akli eklemiş ve rivâyetlerin aklın hükümlerine aykırılık taşımaması gerektiğini zikretmiştir.¹³⁸

Hz. Peygamber “Bilir misiniz, iflas eden kimdir?” diye sorunca onlar (sahâbe), “Ey Allâh'ın Rasûlü, bize göre iflas eden dirhemi ve malı olmayandır.” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Ümmetimin iflas edeni kıyamet günü oruç, namaz ve zekât (sevabı) ile gelen ama kimine zulmeden, kimini döven, bazısına söven ve bu yüzden hasenatını şuna buna dağıtan böylece üzerindeki günahları (kul hakları) bitmeden önce hasenatı biter. Kul hakkı sahiplerinin günahlarını da yüklenerek daha sonra cehenneme

¹³² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1: 31; Ebû Dâvûd, “Tahâra”, 42; İbn Mâce, “Tahâra ve Sunenuhâ”, 37; Tirmizî, “Tahâra”, 65.

¹³³ “...Su bulamadığınız zaman temiz toprakla teyemmüm edin...” en-Nisâ' 4/43.

¹³⁴ Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, 1/138.

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 14/350.

¹³⁶ Buhârî, “Tevhîd”, 51.

¹³⁷ Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Sâlih, *Reddu'l-cemîl fi'z-zebbi an irvâi'l-ğalîl* (Beyrût: Daru'l-Lu'lue, 1431/2010), 369.

¹³⁸ Cessâs, *Fusûl*, 3/121.

atılandır.” buyurdu.¹³⁹ Kelâbâzî, bu rivâyet hakkında çeşitli değerlendirmeleri aktarıp “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.” (Fâtır, 35/18) ayeti sebebiyle Kur’ân’a aykırılığına vurgu yaptıktan sonra *aklın bu rivâyeti muhâl/imkânsız gördüğünü* (ويستحيل في العقل) ve bu yüzden *bu hadîs nasıl sahîh olabilir*, (فكيف يصح هذا الحديث) diyerek rivâyetin sahîh olmadığına işaret etmiştir.¹⁴⁰

2.5.4. Bilime Aykırılık

Hadîsler arasında teknolojinin gelişimine bağlı olarak araştırılan rivâyetler olmuştur. Bu hadîsler hakkında şerhlerde çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bilimsel anlayış ve yaklaşımlara aykırı olduğu düşünülen hadîslerin reddedilmesine dair değerlendirme ve tartışmalar on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru artış göstermiştir.¹⁴¹

“Birinizin içeceği sinek düşerse, kişi onu iyice batırsın. Zira onun bir kanadında hastalık diğeri ise şifa vardır.”¹⁴² Reformist yaklaşımlara sahip olan Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1935), uzun değerlendirmeler sonrası *zubâb hadîsinin gerçeğe aykırılığı sebebiyle Hz. Peygamber’e refedilmesinin sahîh olmadığı* (أن حديث الذباب مخالف) sonucuna ulaşırken *bu hadîsin ilme aykırı olması ve te’vilinin imkânsızlığına* (مع منافاته للعلم و عدم إمكان تأويله) da işaret etmiştir.¹⁴³

2.5.5. Tarihe Aykırılık

Hadîs, dinî veya gayr-i dinî bir tarih bilgisi aktarabileceği gibi hattı zatında kendisi de tarihî bir bilgi değeri taşımaktadır. Hadîs, yaşanmış bir olayın veya söylenmiş bir sözün râvîden râvîye aktarımı sürecinde kaynağından başlayarak müellifin yazımına hatta modern baskılarına kadar tarihin izlerini taşıdığından aktarılan bilginin tarihe ve tarihî bilgilere aykırı olmaması gerekir.

Hız. Peygamber her gazve öncesinde yerine vekil bırakma uygulamasını Tebük gazvesi için de gerçekleştirmiş ve Medine’de yerine bu defa Hız. Ali’yi

¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 13/399; Muslim, “Birr ve Sıla”, 59; Tirmizî, “Sıfatu’l-Kiyâme”, 2.

¹⁴⁰ el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *Bahru’l-fevâid (Ma’âni’l-ahbâr)* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1420/1999), 384.

¹⁴¹ Osman Oruçan, “Bazı Hadîsleri Anlama ve Yorumlamada Bilimsel Verilerin Kullanımı: Tarihî Arka Plan”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Eylül/2015), 41, 50.

¹⁴² Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 12/315; Buhârî, “Bed’u’l-Halk”, 17; İbnu Mâce, “Tıb”, 31; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 49.

¹⁴³ Muhammed Reşîd Rızâ, *Mecelletu’l-menâr*, 29 (1315)/37.

vekil bırakmıştır. “Hz. Peygamber insanlarla birlikte Tebük gazvesine çıkarken Hz. Alî, Hz. Peygamber’e ‘*Seninle gelebilir miyim?*’ diye sordu. Hz. Peygamber de ‘*Hayır!*’ deyince Hz. Ali ağladı. Hz. Peygamber bunun üzerine ‘*Benim yanımda konumunun Hz. Mûsâ yanında Hz. Hârûn gibi olmasını istemez misin? Ancak sen peygamber değilsin.*’ dedikten sonra ‘*Sen halifemsin*’ buyurdu.”¹⁴⁴ Hz. Alî’nin faziletine dair aktarılan bu rivâyet hakkında tarih kaynaklarında çeşitli bilgiler aktarılmaktadır.¹⁴⁵ Hadîste de “*Sen halifemsin.*” bölümünün geçip geçmediği ile ilgili farklı rivâyetler vardır. Ekseriyetle Şîa kaynaklarında Hz. Ali ile ilgili zikredilen “*O, benden sonraki halifemdir.*” rivâyeti hakkında *pek çok tarîki olan bu rivâyet sahîh değildir, (فلا يصح بوجه من الوجوه) aksine rivâyetlerin yalan ve geçersiz olduğunu gösteren pek çok delil vardır, (بل هو من أباطلهم الكثيرة التي دلّ الواقع التاريخي على)* (كذبها) şeklinde açıklamalarda bulunulmuştur.¹⁴⁶

2.6. Sahîh Hadîslerin Bulunmadığı Konular Hakkında Sahîh Değil İfadeleri

Muhaddisler yaptıkları araştırmalarda Hz. Peygamber’in bazı konularda rivâyetinin olmadığını tespit etmişlerdir. Bu konular hakkında sahîh olmadığı kaydı genellikle yer almaktadır. Örneğin İbnu’l-Cevzî, *karpuzun fazileti hakkında hiçbir sahîh rivâyet yoktur. Hz. Peygamber sadece onu yemiştir.*¹⁴⁷ Ayrıca bu, aslı olmayan asılsız bir hadîstir,¹⁴⁸ bu babta Hz. Peygamber’den hiçbir rivâyet sahîh değil,¹⁴⁹ bu babta hiçbir rivâyet sahîh değil¹⁵⁰ gibi bab kelimesi öne çıkarılarak sahîh değil ifadeleri kullanılmıştır. Ayrıca *hadîs, bu metin ile sahîh değil,*¹⁵¹ *fakihler kitaplarında zikretseler, rivâyete itimat etseler ve manası doğru olsa da sahîh değil,*¹⁵² (şu) konu

¹⁴⁴ Beyhakî, *es-Sunenu’l-kubrâ*, 7/417.

¹⁴⁵ İbn Sa’d, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa’d el-Hâşimî, *et-Tabakâtu’l-kubrâ* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 3/23-27.

¹⁴⁶ Muhammed b. Alî, *Meşâriku’l-envâr* (Riyâd: Dâru’l-Muğnî, 1427/2006), 3/203.

¹⁴⁷ İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevdûât*, 2/286.

¹⁴⁸ İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân, *Kitâbu’l-İlel* (Riyâd: Matâbi’u’l-Humeydî, 1427/2006), 1/556.

¹⁴⁹ Tirmizî, “Tahâra”, 43.

¹⁵⁰ İbnu’l-Mulakkın, *el-Bedru’l-munîr*, 2/527.

¹⁵¹ İrâkî, *el-Muğnî* 1: 441; İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevdûât*, 1/146.

¹⁵² İbnu’l-Cevzî, *el-İlelu’l-mutenâhiye*, 1/21.

hakkında Hz. Peygamber'den hiçbir rivâyet sahîh değıl,¹⁵³ (şunun) fazileti hakkında Hz. Peygamber'den rivâyet sahîh değıl,¹⁵⁴ bu (rivâyet), Hz. Peygamber'den rivâyeti sahîh olmayan bir hadîstir,¹⁵⁵ bu sözün Hz. Peygamber'den rivâyeti sahîh değıl,¹⁵⁶ bu konuda rivâyetin çoğunluğu sahîh değıl,¹⁵⁷ gibi ifadelerle muhaddisler, hakkında sahîh hadîs bulunmayan konular ile ilgili sahîh değıl hükmünde bulunmuşlardır.¹⁵⁸

Hadîsler hakkında fitne olayları sonrası somut tedbirler alınmıştır. Bu gelişmelere bağılı olarak İslâm âlimleri hadîsler hakkında sahîh değıl ifadesini sened ve metne bağılı olarak sıkça kullanmıştır.

Sonuç

Müslümanlar ortaya çıkan bazı meselelerini hadîslere başvurarak çözme yoluna gitmişlerdir. Bir yandan İslâm coğrafyasının genişlemesi ve şartların değışmesi sebebiyle meydana gelen problemlere karşı dağılık halde bulunan hadîslerin tedvîn ihtiyacı doğmuş; diğere taraftan fitnenin zuhur etmesi ve ümmetin birliğinin bozulması nedeniyle Hz. Peygamber'e isnâd edilen haberlere ihtiyatlı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Geliştirilen çeşitli anlayışlar süreç içinde sistematik hale getirilerek usûl ve yöntemler oluşturulmuştur. Bu çabaların başat faktörü, hadîslerin Hz. Peygamber'e aidiyetini sorgulayarak sıhhat değılendirmesinde bulunulmasıdır. Hicrî ilk iki asırda hadîslerin sıhhat değılendirmelerine dair genel yaklaşım makbûl veya merdûd çerçevesinde hükümler verilmiştir. Üçüncü asırdan itibaren şartları taşıyan hadîsler için *sahîh* terimi, şartları taşımayanlar için *sahîh değıl* kullanımı yaygınlaşmıştır.

Hadîsler hakkında râvî ve mervîye bağılı olarak sahîh değıl ifadesine sıkça rastlanılmaktadır. Kizb, fisku'r-râvî, bid'atu'r-râvî ve cehâletu'r-râvîyi kapsayan râvînin adâleti; kesratu'l-galat, fartu'l-gafle, vehm, muhâlefetu's-sikât ve sîu'l-hıfzını kapsayan râvînin zabtına dair kullanılmaktadır. Senedin muttasıl

¹⁵³ İbnu'l-Mulakkın, *el-Bedru'l-munîr*, 5/522.

¹⁵⁴ Alî el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Alî, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa* (Beyrût: Daru'l-Emâne, 1391/1971), 477.

¹⁵⁵ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, 1/21.

¹⁵⁶ el-Kâvakcî, Ebu'l-Mehâsin Halîl b. İbrâhîm, *el-Lu'luul-mersû' fîmâ lâ asle lehû ev bi-aslihî mevdû'* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1415/1994), 95.

¹⁵⁷ Tirmizî, "Tahâra", 41.

¹⁵⁸ Enbiya Yıldırım, *Sahîh Hadîs Bulunmayan Konular* (Ankara: Otto, 2015).

olmadığına işaret eden mürsel, mu'dal, muallak, munkatı' ve müdelles hadîs çeşitleri için sahîh değil ifadeleri yer almaktadır. Şâz ve muallel hadîsler için de sahîh değil kullanımları söz konusudur. Ehl-i sünnetin iki ana damarı olan Ehl-i hadîs ve Ehl-i reye mensup muhaddislerin sıkça rivâyetler hakkında sahîh değil ifadesi kullandıkları görülmektedir. Ehl-i hadîsin senet, Ehl-i reyin metin tenkidini öne çıkararak hadîslerin sıhhati hakkında yaptığı değerlendirmelere paralel olarak, örneklerden tespit edildiği gibi Ehl-i hadîs âlimleri daha çok senet, Ehl-i rey âlimleri ise daha çok metin ile ilgili sahîh değil ifadelerini kullanmaktadırlar.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Musned*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1420/1999.
- Alî el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Alî b. Sultan Muhammed. *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa*. Beyrût: Daru'l-Emâne, 1391/1971.
- el-Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Şemsulhak Muhammed b. Emîr Alî. *Avnu'l-ma'bûd şerhu suneni Ebî Dâvûd*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *es-Sunenu'l-kubrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *Şuabu'l-îmân*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *Ma'rifetu sunen ve'l-âsâr*. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1412/1991.
- el-Bezzâr, Ebu Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *el-Bahru'z-zahhâr (el-Musned)*. Beyrût & Medîne: Muessesetu Ulûmi'l-Kur'ân & Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988.
- el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Kâhire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. b.y.: Vizâretu'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Çelik, Abdullah. *Hadîs Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk Üç Asır-*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Çiftçi, Mehmet Emin. *Hadîs Usûlünde Sahîh Hadîsin Tanımı Problemi*. Doktora tezi, Dicle Üniversitesi, 2019.
- ed-Dârekutnî, Alî b. Umer b. Ahmed. *es-Sunen*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1386/1966.
- ed-Dârekutnî, Alî b. Umer b. Ahmed. *el-İlelu'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*. Riyâd: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Sâlih. *Reddu'l-cemîl fi'z-zebbi an irvâi'l-ğalîl*. Beyrût: Daru'l-Lu'lue, 1431/2010.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sunen*. Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1419/1998.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-muteallim*. trc. Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın beş eseri içinde*. İstanbul: İFAV, 2002.
- Ebû Usâme Selîm b. İd el-Hilâlî. *Ucâletu'r-Râgib el-mutemennî*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Musennâ el-Mevsilî. *el-Müsned*. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/13-14. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâîl. *Tevdîhu'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Fehd b. Abdillâh es-Suneyd. *el-Îlâm fi idâh mâ hafıye ala'l-imâm*. Kâhire: Mektebetu's-Sunne, 1417/1996.

- el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-târîh*. Medîne: Mektebetu'd-Dâr, 1410.
- el-Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbûrî. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- el-Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbûrî. *el-Mustedrek ale's-sahîhain*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Medîne: Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1403/1983.
- el-Heysemî, Ebu'l-Hasan Nûruddin Alî b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-zevâid*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1412/1912.
- Hudayr, Abdulkerim b. Abdullâh b. Abdurrahmân. *Tahkîku'r-rağbe fi tadvîhi'n-nuhbe*. Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426.
- Huveynî, Ebû İshak el-Eserî. *Bezlu'l-ihsân bi takrîb-i suneni'n-Nesâ'i Ebî Abdurrahmân*. Kâhire: Mektebetu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye, 1410/1990.
- Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddîn el-Irâkî. *el-Muğnî an hamli'l-esfâr*. Riyâd: Mektebetu Taberiyye, 1995.
- İbn Abdilberr, Ebû Umer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1412/1991.
- İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. el-Kinânî. *Tenzîhu's-şerî'l-merfûa*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbu'l-İlel*. Riyâd: Matâbi'u'l-Humeydî, 1427/2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1409/1989.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed el-Askalânî. *Nuzhetu'n-Nazar*. Riyâd: Matbaatu Sefîr, 1422/2002.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed el-Askalânî. *Telhîsu'l-habîr*. Kâhire: Muessesetu'l-Kurtuba, 1416/1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed el-Askalânî. *Bulûğul merâm*. Riyâd: Dâru'l-Kabes, 1435/2014.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm el-Endelûsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2003.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nîsâbü'rî. *es-Sahîh*. Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1390/1970.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Umer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrût: Dâru Tayyib, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dineverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1393/1972.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sunen*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaleddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-Arab*, "s-h-h" md. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zuhrî. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-İlelu'l-mutenâhiye fî ehâdisu'l-vâhiye*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî. *Kitâbu'l-Mevdûât*. Medîne: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1386/1966.

- İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Umer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Bedru'l-munîr fî tahrîci ehâdîsi's-şerhi'l-kebîr*. Riyâd: Daru'l-Hicre, 1425/2004.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs (el-Mukaddime)*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Kallek, Cengiz. "Kulle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/357-358. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- el-Kâvackî, Ebu'l-Mehâsin Halîl b. İbrâhîm. *el-Lu'luul-mersû' fî mâ lâ asle lehû ev bi-aslihî mevdû'*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahîm b. Ya'kub. *Bahru'l-fevâid (Ma'âni'l-ahbâr)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh el-Esbahî. *el-Muvattâ'*. Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Muhammed b. Alî b. Âdem b. Mûsâ el-İsyûbî el-Vellavî. *Meşâriku'l-envâr*. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1427/2006.
- Muhammed b. Alî b. Âdem b. Mûsâ el-İsyûbî el-Vellavî. *Şerhu sunen en-Nesâi el-musemmâ zehîratu'l-ukbâ fî şerhu'l-muctebâ*. Beyrût: Dâru'l-Mî'râc ed-Devliye, 1996.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- el-Muttakî, Alâuddîn Ali b. Abdulmelik b. Kadı Han el-Hindî. *Kenzu'l-Ummâl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Şerhu Sahîhi Muslim (el-Minhâc)*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.

Oruçhan, Osman. “Bazı Hadîsleri Anlama ve Yorumlamada Bilimsel Verilerin Kullanımı: Tarihî Arka Plan”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Eylül/2015), 40-69.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1991.

Özafşar, Mehmet Emin. “Sahîh Hadîs” Kavramı Üzerine Bir Çözümleme. *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 107-110.

Özdemir, Veysel. “Hadîslerin Sihhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadîs İstılâhının Ortaya Çıkışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Eylül 2013), 67-110.

Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi*. İstanbul: Beka, 2016.

Polat, Salahattin. “Gaflet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/285-286. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Mekâsîdu'l-hasenefî beyân kesîr mine'l-ehâdîs el-muştehire ala'l-elsine*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1405/1985.

Subhî es-Sâlih. *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuh*. Beyrût: Dâru'l-İlm, 1984.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedrîbu'r-râvî fî şerh-i takrîbi'n-Nevâvî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.

eş-Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî. *el-Fevâidi'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Musul: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1994.

- Tatlı, Bekir. Fısk Kavramı ve Hadīs Usûlü Açısından Fısku'r-râvî. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 21-54.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sunen-i Tirmizî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkitinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Yanar, Nağihan. *İbnü's-Salâh'ın Sahîh Hadīs İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/129-131. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadîste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet, 2009.
- Yıldırım, Enbiya. *Sahîh Hadîs Bulunmayan Konular*. Ankara: Otto, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs İstilahların Doğuşu ve Gelişimi –Hicrî İlk Üç Asır-*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1413/1993.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Zikru men yu'temedu kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl. Erbau resâil fi ulûmi'l-hadîs*. Haleb: Mektebu'l-Matbuatu'l-İslâmiyye, 1990/1410.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedreddin Muhammed. *el-İcâbe li îrâdi mâ'stedrekethu Âişe alâ's-sahâbe*. (Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler). trc. Bünyamin Erul. Ankara: Otto, 2010.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-hidâye*. Cidde: Muessesetu'r-Reyyân, 1418/1997.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 12 • Sayfa / Pages: 131-170

DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri, Süreçler, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma

*Postgraduate Education for Religious Culture and Moral Knowledge Teachers:
A Qualitative Research on Reasons for Preference, Processes, Problems and Expectations*

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan GÜREL

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı
Marmara University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, İstanbul/Turkey
ramazan.gurel@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9066-9098

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 02.01.2020
Kabul Tarihi / Accepted : 04.02.2020
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Gürel, Ramazan. "DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri, Süreçler, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 131-170.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3710824>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri, Süreçler, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma

Öz ► Bu araştırmanın amacı, DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime dair görüşlerini tespit edip değerlendirmektir. Araştırmaya, on üç ayrı ilde görev yapan ve halen lisansüstü eğitime devam eden veya mezun olmuş olan 40 DKAB öğretmeni katılmıştır. Araştırmanın temel problemi, öğretmenlerin lisansüstü programı tercih sebeplerini, lisansüstü eğitim süreçlerine bakışlarını, bu süreçte karşılaştıkları sorunları kendi söylemlerinden hareketle belirlemektir. Nitel bir durum çalışması olan bu araştırma, tarama modelini esas almakta olup katılımcı öğretmenlerin tespitinde amaçlı örnekleme yöntemlerinden “maksimum çeşitlilik” örnekleme kullanılmıştır. Uzman hocaların görüşleri doğrultusunda hazırlanan “Lisansüstü Eğitime İlişkin Görüşme Formu”, araştırmanın temel veri toplama aracıdır. Araştırma sonuçlarına göre öğretmenler, genel olarak lisansüstü eğitimi “kişisel gelişim, mesleğinde daha nitelikli hale gelmek ve akademik personel olmak” için tercih etmektedirler. Öğretmenler süreçte karşılaştıkları temel sorunları ise, “danışmanlık hizmetleri ile ilgili sorunlar, ders içerikleri ve planlaması ile ilgili sorunlar, enstitü odaklı sorunlar, okul yöneticilerinin tutumlarından kaynaklanan sorunlar” olarak belirtmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Yüksek Din Öğretimi, DKAB Öğretmenleri, Lisansüstü Eğitim, Öğretmen Yeterlikleri, Mesleki Gelişim.

Postgraduate Education for Religious Culture and Moral Knowledge Teachers: A Qualitative Research on Reasons for Preference, Processes, Problems and Expectations

Abstract ► The aim of this study is to determine and evaluate the views of Religious Culture and Ethics teachers about postgraduate education. Forty Religious Culture and Moral Knowledge teachers, who work in thirteen different provinces and who are still continuing their postgraduate education or graduated from postgraduate education participated in the research. The main problem of this research is to determine the teachers' reasons for choosing a postgraduate program, the teachers' views of postgraduate education processes and the problems they face in this process based on their own discourses. This qualitative case study is based on the survey model and “maximum diversity” sampling, which is one of the purposeful sampling methods, is used in the determination of the participant teachers. “Interview Form for Post Graduate Education” which was prepared in line with the opinions of experts has been

the main tool in collecting the data of the research. According to the results of the research, teachers generally prefer postgraduate education as “personal development, conducting their profession in a more qualified way, and being academic staff”. The main problems they face during the postgraduate education process are stated as “problems related to consultancy services, course contents and planning, the institute-oriented problems and problems caused by the attitudes of the school administrators in the schools they work.”

Keywords: Higher Religious Education Religious Culture and Moral Knowledge Teachers, Postgraduate Education, Teacher Qualifications, Professional Development.

Özet

Bu araştırmanın amacı, DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime dair görüşlerini tespit edip değerlendirmektir. Araştırmanın temel problemi ise, “DKAB öğretmenlerinin lisansüstü programı tercih sebeplerini, lisansüstü eğitim süreçlerine bakışlarını, bu süreçte karşılaştıkları sorunları kendi söylemlerinden hareketle belirlemektir.” Ülkemizin farklı illerinde mesleklerini icra eden DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitimi tercih nedenleri, süreçler hakkındaki görüşleri, karşılaştıkları sorunlar ve beklentileri bağlamında lisansüstü eğitimin görünümü nasıldır?” Nitel bir durum çalışması olan bu araştırma, tarama modelini esas almakta olup katılımcı öğretmenlerin tespitinde amaçlı örnekleme yöntemlerinden “maksimum çeşitlilik” örnekleme kullanılmıştır. Uzman hocaların görüşleri doğrultusunda hazırlanan “Lisansüstü Eğitime İlişkin Görüşme Formu”, araştırmanın temel veri toplama aracıdır. İki bölümden oluşan formun ilk bölümünde, katılımcı öğretmenlerin kişisel bilgileri, ikinci bölümde ise öğretmenlerin lisansüstü eğitim alma isteklerinin nedenleri, bu eğitim sürecinden beklentileri ve karşılaştıkları sorunlar listelenmiştir.

Standart hale gelen açık uçlu soru tekniği esas alınarak oluşturulmuş yarı yapılandırılmış sorulardan teşekkül eden görüşme formunda, daha rahat ve görüşmeciden etkilenmeksizin objektif cevaplar verebilmeleri adına öğretmenlerden düşüncelerini yazılı olarak ifade etmeleri talep edilmiştir. Görüşme formu aracılığı ile ulaşılan verilerin incelenip değerlendirilmesinde doküman incelemesi yöntemi ve içerik analizi tekniğinden yararlanılmış, bu çerçevede DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime bakışları analiz edilmiştir.

Araştırma için 2019-2020 Eğitim-Öğretim yılında on üç farklı ilde görev yapan; mesleki deneyim, lisansüstü eğitim alınan üniversite ve program açısından farklılık arz eden 40 DKAB öğretmeni çalışma grubu olarak tespit edilmiş ve kendileri ile görüşmeler yapılmıştır. Öğretmenlerin bir kısmı lisansüstü eğitimde halen öğrenim görürken bir kısmı ise mezun olarak yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamlamıştır. Katılımcı öğretmenlerin tamamı araştırmaya gönüllülük esası üzere iştirak etmişlerdir. Araştırmanın çalışma grubunun oluşturulması sürecinde öncelikle katılımcı öğretmenlerin “cinsiyet, yaş, branş, deneyim yılı, lisansüstü eğitim seviyesi, bu eğitimin alındığı üniversite ve bilim dalı, görev yapılan il” gibi kişisel, mesleki ve lisansüstü eğitim durumları ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular şu başlıklar altında değerlendirilmiştir: “DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitimi tercih sebepleri, lisansüstü eğitimin aşamalarına bakışları kapsamında bilimsel araştırma yapmanın amaçları ve bu süreçte bilgiye ulaşma yolları konusundaki görüşleri, bilimsel araştırmaları hangi sıklıkla takip ettikleri, bilimsel yayın gerçekleştirme durumları, lisansüstü eğitim sürecinde karşılaştıkları temel sorunlar ve lisansüstü eğitime başlamadan önce kaydoldukları programlardan beklentileri.”

Araştırma sonucunda ulaşılan verilere göre öğretmenlerin lisansüstü eğitime yönelme nedenleri “kişisel gelişim, meslekî gelişim ve akademik personel olma” başlıklarında yoğunlaşmaktadır. Katılımcı öğretmenlerin lisansüstü eğitime yönelmelerinde kişisel ve mesleki gelişim arzusunu akademik personel olma isteği takip etmiştir. Araştırma sonucunda öğretmenlerin lisansüstü eğitim sürecinde karşılaştıkları sorunlar, “danışman seçimi ve danışman ilgisizliği, lisansüstü derslere devam ve devamsızlık sorunları, ders içerikleri ve anlatımı ile ilgili sorunlar, görev yapılan okulun yöneticilerinin olumsuz tutum, söz ve davranışları, bilgiye erişimdeki sorunlar ” olarak tespit edilmiştir.

Araştırma neticesinde, kişisel ve mesleki gelişim bağlamında öğretmenlerin kaydoldukları lisansüstü programa yönelme gerekçeleri arasında “alanıyla ilgili bilgi dağarcığını genişletme, güncel öğretim yöntem ve tekniklerini tanıma, alanıyla ilgili araştırmaları takip etme” gibi başlıklar yer almıştır. Bu başlıklar aynı zamanda öğretmenlerin lisansüstü programlardan

beklentilerinin hangi hususlarla ilgili olduğunu ipuçlarını da vermektedir. Yine elde edilen sonuçlara göre görüşüne başvurulan öğretmenlerin yarısından fazlası, devam ettiği lisansüstü programın beklentilerini tamamen veya kısmen karşıladığı şeklinde görüş belirtmiştir. Bu sonuç, lisansüstü eğitimden beklentilerin öğretmenler açısından gerçekleşme durumunu göstermesi yönüyle önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yüksek Din Öğretimi, DKAB Öğretmenleri, Lisansüstü Eğitim, Öğretmen Yeterlikleri, Mesleki Gelişim.

Extended Summary

The aim of this study is to determine and evaluate the views of religious culture and moral knowledge teachers about postgraduate education. The main problem of the research is to determine the religious culture and moral knowledge teachers' reasons for choosing a postgraduate program, the teachers' views of postgraduate education processes and the problems they face in this process based on their own discourses. This qualitative case study is based on the survey model and "maximum diversity" sampling, which is one of the purposeful sampling methods, is used in the determination of the participant teachers. "Interview Form for Post Graduate Education" which was prepared in line with the opinions of experts in the field has been the main tool in collecting the data of the research. In the first section there are two parts, the personal information of the participants is given and in the second section, the questions about the reasons of the desire of the teachers to receive postgraduate education, what they expect from this training process and the problems they witness are listed.

In the interview form consisting of semi-structured questions based on the standardized open-ended question technique, teachers were asked to express their thoughts in writing to be able to provide objective answers without being more comfortable and affected by the interviewer. Document analysis method and content analysis technique were used in analyzing and evaluating the data collected through the interview form and within this framework, the views of religious culture and moral knowledge teachers on postgraduate education were analyzed. For research, forty religious culture and moral knowledge teachers that working in thirteen different cities in the 2019-2020 academic year, that different in terms of professional experience, university and

postgraduate education, were identified as working groups and negotiations were held with them. While some of the teachers are still studying in graduate education, some of them have completed their graduate and doctorate education. All the teachers participated in the research on a voluntary basis. In the process of forming the working groups of the research, information about the personal, professional and postgraduate education levels of the participant teachers such as “gender, age, branch, years of experience, graduate education level, university and science branch where this education was taken and the province where they work” were included firstly.

Findings of the research evaluated under the following headings: “Reasons for the preference of postgraduate education of religious culture and moral knowledge teachers, the main problems they face during the graduate education process, their expectations from the programs they enrolled before starting graduate education, their opinions about whether graduate education is necessary for professional development, their opinions about the aims of scientific research and ways of accessing information in this process, how often they follow up the researches and how they perform scientific publications.

According to the data collected from the research, the reasons why teachers prefer postgraduate education are focused on “personal development, professional development and scholarship”. The desire of the personal and professional development of the participant teachers towards graduate education was followed by the desire to become academic staff. As a result of the research, the problems that the teachers had to face in the postgraduate education process has been identified as follows: “The problem of the choice of advisor, the indifference of the advisor, the absenteeism problem in postgraduate courses the problems related to the course contents and expression, the negative attitudes, words and behaviors of the school administrators, the problems in accessing information.”

As a result of the research, in the context of personal and professional development, topics such as “broadening the knowledge about the field, getting acquainted with the current teaching methods and techniques, following the researches related to the field” were included among the reasons for turning to the graduate program that the teachers enrolled. These titles also provide clues about the issues that teachers' expectations from postgraduate programs are

related to. Again, according to the results, more than half of the teachers, whose opinions were consulted, expressed their opinion that the graduate program they attended fully or partially met their expectations. This conclusion is important in terms of the realization of the expectations of the graduate education for teachers.

Keywords: Higher Religious Education Religious Culture and Moral Knowledge Teachers, Postgraduate Education, Teacher Qualifications, Professional Development.

Giriş

İnsanın eğitimiyle ilgili olarak kurumsal düzeyde görev üstlenen en önemli sosyal yapılar aile ve okuldur. Bireyin ailede anne ve babanın gözetiminde başlayan eğitim serüveni sistematik ve planlı bir şekilde okul çatısı altında öğretmenler tarafından devam ettirilir. Bu süreç aynı zamanda kariyer gelişim basamaklarının şekillendiği bir yapıyı da içerir. Zira çoğu zaman sahip olunan meslek ile alınan eğitim arasında sıkı bir ilişki bulunur. “Bilgi çağı” olarak isimlendirilen yirmi birinci yüzyıl, kendisinden önceki dönemlere nazaran bilginin gücünün çok daha etkin biçimde hissedilip fark edildiği ve bu farkındalığa uygun adımların atıldığı bir zaman dilimidir.¹ Doğru bilgiye ulaşmayı hedefleyen bütün disiplinler kendisini yenileyerek çağı yakalamayı amaçlamaktadır. Bu ihtiyacın kuvvetli bir şekilde ortaya çıktığı alanlardan biri de hiç şüphesiz eğitim-öğretim süreçleridir. Teori ve pratiği aynı anda başarılı bir şekilde yürütme görevini üstlenmesi nedeniyle bilgi birikiminin güncellenmesi, eğitim uygulamaları açısından ayrıca önemlidir. Bu güncelleme, eğitim faaliyetlerinin sahadaki uygulayıcısı olmaları hasebiyle okulları ve öğretmenleri de kapsayan bir süreç olarak görülmelidir. Zira iyi ve nitelikli bir eğitimi kaliteli ve donanımlı öğretmenlerin hayata geçirebileceği muhakkaktır. Bu sebeple öğretmen, eğitim-öğretim süreçlerinin en önemli aktörü

¹ Faruk Kocacık, “Bilgi Toplumu ve Türkiye”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 1/27 (2003); 2; Öner Kabasakal, “Bilgi Toplumu Geçişte Üniversitelerin Önemi”, *Yeni Türkiye Dergisi* 21. Yüzyıl Özel Sayısı 4/19 (1998), 845; Özgen Korkmaz-Ayfer Şahin-Rüştü Yeşil, “Öğretmenlerin Bilimsel Araştırmalara ve Araştırmacılara İlişkin Düşünceleri”, *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 4/2 (2011), 110.

konumundadır ve “bir okul ancak içindeki öğretmenler kadar iyidir” denilebilir.²

Bir toplum için nitelikli ve seçkin öğretmenlere sahip olmak eğitim faaliyetlerinin en temel noktalarından birini teşkil etmelidir. Aksi halde eğitimin, bireysel ve toplumsal manada gelişmeye katkı sunması zor olacaktır. Öğretmenlerin mesleki anlamda nitelikli hale gelmeleri sağlam bir eğitim sistemi için atılacak en önemli adımdır.³ Bu nedenle eğitim alanında yapılan araştırmaların birçoğunun okullarla, dolayısıyla öğretmen ve öğrencilerle ilgili konuları içeriyor olması olağan bir durumdur. Özellikle öğretmenlerin bilimsel araştırma süreçlerine dâhil olup bu süreçlerde aktif rol almaları hem eğitim sistemine hem de eğitim bilimleri alanına önemli katkılar yapacaktır. Ayrıca öğretmenlerin bilimsel araştırma süreçlerinde yer almaları kendi mesleki gelişimleri ve kariyer planlamaları adına da önemli ve değerli görülmelidir.

Eğitim-öğretim sürecinde daha verimli olabilme adına öğretmenlerin “araştırma yapma, sorgulama, problem çözebilme, analiz etme, bilgiyi üretebilme, yaratıcı olma, yeniliklere açık olma, teknolojinin imkânlarından yararlanabilme, iletişim becerisi gelişmiş olma, bağımsız karar alabilme ve uyumlu olma” gibi birçok özelliğe sahip olmaları beklenmektedir. Bu beklenti, “öğretmen yeterlikleri” hususunu gündeme getirmektedir. Öğretmenlerin mesleki yeterliklerinin çağın gerektirdiği becerilere uygun olarak geliştirilmesi, güncellenmesi ve sürekliliğinin temini hususunda MEB başta olmak üzere çeşitli kurumların farklı zamanlarda birtakım çalışmalar yürüttüğü görülmektedir. MEB tarafından 2002 yılında hazırlanan “öğretmen yeterlikleri” bu çalışmaların temelini oluşturmuştur. Eğitim camiasından geniş bir kitlenin katkılarıyla hazırlanan öğretmen yeterlikleri, “Öğretmenlik Mesleği Genel ve Özel Alan Yeterlikleri” adıyla 2008’de kamuoyuyla paylaşılmıştır. En son 2017 yılında

² Cahit Kavcar, “Cumhuriyet Döneminde Dal Öğretmeni Yetiştirme”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 35/1-2 (2002), 1; Ramazan Alabaş-Tunay Kamer-Ümit Polat, “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimlerinde Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri ve Süreçte Karşılaştıkları Sorunlar”, *e-International Journal of Educational Research* 3/4 (2012), 90.

³ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi, M.Ö 1000 - M.S. 2010* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010), 442.

güncellenen öğretmen yeterlikleri, “mesleki bilgi, mesleki beceri, tutum ve değerler” şeklinde üçlü bir tasnifle temel yeterlik alanları olarak tespit edilmiştir.⁴ Bu yeterlik alanlarından “tutum ve değerler” yeterlik alanının dördüncü maddesi öğretmenlerin kişisel ve mesleki gelişimine ayrılmış olup “öğretmenler, kişisel ve mesleki yönden kendisini geliştirmeye yönelik faaliyetlerde bulunur” ifadesine yer verilmiştir.⁵ Öğretmen yeterlikleri, gerek yetiştirme programları dâhilinde gerekse mesleklerini icra ederlerken çağın getirdiği ve gerektirdiği yarışmacı ruha ve kaliteye ulaşmada öğretmenlere yardımcı olacak bir yaratıcı düşünme eğitimi verilmesi⁶ anlayışı üzerine temellendirilmiştir. Başta öğretmenler olmak üzere eğitim-öğretim sürecinde görev alan tüm paydaşların bu yeterlikleri hayata geçirmede sorumluluk almaları, kaliteli öğretmenlerin yetişmesi amacıyla hedeflenen hususların gerçekleşmesi için önemli görülmüştür.⁷ Aynı şekilde YÖK tarafından geliştirilen “Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi” kapsamında yedinci düzeyde yüksek lisans eğitimi yeterliliklerine, sekizinci düzeyde ise doktora eğitimi yeterliliklerine yer verilmiştir. İlgili yeterlilikler “bilgi, beceriler ve yetkinlikler” şeklinde üçlü bir tasnifle sunulmuş, lisansüstü eğitim alan adayların meslekleriyle bağlantılı olarak “bilgilerini uzmanlık düzeyinde geliştirebilmeleri, alanlarının ilişkili olduğu disiplinler arası etkileşimi kavrayabilmeleri, edindiği bilgileri yorumlayabilmeleri, uygulayabilmeleri, yenileyebilmeleri, alanları ile ilgili güncel konuları takip edebilmeleri” gibi hususlara temas edilmiştir.⁸

⁴ Bkz. *MEB Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*, Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü (Ankara: MEB Yayınları, 2017), 13-16.

⁵ *MEB Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*, 16.

⁶ Serkan Keleşoğlu-Nurdan Kalaycı, “Dördüncü Sanayi Devriminin Eşiğinde Yaratıcılık, İnovasyon ve Eğitim İlişkisi”, *Yaratıcı Drama Dergisi* 12/1 (2017), 74-75.

⁷ Uğur Akın-Recep Koçak, “Öğretmenlerin Sınıf Yönetimi Becerileri ile İş Doyumları Arasındaki İlişki”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 13/51 (2007), 355; Mehmet Kaan Demir-Ercan Demir, “Öğretmen Sorunları -Çanakkale İli Örneği-“, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/1 (2013), 107-126.

⁸ Bkz. <http://tyyc.yok.gov.tr>. (Erişim tarihi: 26.01.2020).

Öğretmenlerin kişisel ve mesleki yönden kendilerini geliştirmeleri noktasında önemli fırsatlardan birisi, lisans eğitimi sonrasında alanları ile ilgili lisansüstü eğitim programlarına devam etmeleridir. Bilginin üretimi ve geliştirilmesi noktasında merkezi bir konumda bulunan üniversitelerin, tarih boyunca “öğretim yapmak, araştırma yapmak ve yüksek nitelikli insan gücünü yetiştirmek” gibi işlevleri yerine getirdiği görülmektedir.⁹ Üniversiteler bünyesinde özellikle lisansüstü eğitim kapsamında yürütülen bilimsel faaliyetler ve araştırmalar, bilimsel bilgi birikiminin artması ve geliştirilmesi noktasında kurucu unsur vazifesi görmektedir.¹⁰ Her ne kadar lisans eğitimi döneminde öğretmen yetiştiren fakülteler, mesleki yeterlik düzeyini artırmaya yönelik olarak öğretmen adaylarına kendilerine gerekli olan formasyon bilgisini vererek temel becerileri kazandırıyor olsa da lisansüstü araştırmalar öğretmen adaylarına daha farklı açılardan donanımlı hale gelme imkânı sunmaktadır. Her şeyden önce araştırma süreçlerine dâhil olarak öğretmenlere yeni bilgiler üretme ve bu yolla mevcut bilginin geliştirilmesine katkı sunma kapısını aralayan lisansüstü eğitim, iş başında eğitimlerini sürdürerek mesleğinde daha nitelikli hale gelebilme, alanıyla alakalı güncel çalışmaları daha yakından takip edebilme ve elde ettiği birikimi pratikte uygulayabilme fırsatını da öğretmenler için kolaylaştırmaktadır.

Lisansüstü seviyede eğitime devam etmede en önemli motive edici unsur öğretmenlerin bireysel olarak istekli olmalarıdır. Bu motivasyonu artırarak süreci öğretmenler için daha cazip bir hale getirebilme meselesi MEB tarafından da öncelik verilen bir durumdur. Bu bağlamda öğretmenlerin mesleki kariyerlerinde ilerleyip yükselmeleri ile alakalı olarak Milli Eğitim Temel Kanunu’nda “Öğretmenlik” başlığını taşıyan 43. maddede şu ifadeler yer alır: “Kariyer basamaklarında yükselmeye kıdem, eğitim, lisansüstü eğitim, etkinlikler (bilimsel, kültürel, sanatsal ve sportif çalışmalar) ve sicil (iş başarımı) puanları ile sınav sonuçları esas alınır.” Yine MEB’in 2010-2014 Stratejik

⁹ İsmail Güven-Binali Tunç, “Lisansüstü Öğrencilerinin Akademik Sorunları (Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Örneği)”, *Millî Eğitim Dergisi* 173 (2007), 158.

¹⁰ Müberra K. Işıksoluğu, “Bilimsel Yayınlarda Dürüstlük Boyutu”, *Eğitim ve Bilim Dergisi* 17 (1993), 3-7; Şener Büyüköztürk-Ömay Çokluk-Nilgün Köklü, *Sosyal Bilimler İçin İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 2-3.

Planı'nda "Kurumsal Kapasitenin Geliştirilmesi" başlığı ile sekizinci konu olarak yer alan bölümde dikkat çeken hususlardan biri iyi yetişmiş, kaliteli ve yüksek mesleki motivasyona sahip öğretmenlerin nitelikli bir eğitim-öğretim sürecinin en öncelikli elemanları olduğu vurgusudur. MEB tarafından ortaya konulan bu tablo, öğretmenlerin kariyer gelişimi ve lisansüstü eğitim alma noktasında bakanlık tarafından teşvik edilip desteklendiklerini göstermektedir.¹¹ Bunlara ek olarak öğretmenler için lisansüstü eğitim almanın önemi, MEB Eğitim Araştırma ve Geliştirme Dairesi'nce kabul edilen "çağdaş öğretmen" tanımında ve Milli Eğitim Şuraları'nda da dillendirilmiş, Bakanlığın lisansüstü eğitim konusunda öğretmenleri harekete geçirici bazı teşvikleri hayata geçirmesi talep edilmiştir.¹² 15. Milli Eğitim Şurası'nda alınan önemli kararlardan biri, lisansüstü eğitimi tercih etme konusunda öğretmenlere rehberlik yapılması tavsiyesidir.¹³ 18. Milli Eğitim Şurası'nda da konu "öğretmenlerin bireysel gelişim ve yeterlikleri kapsamında üniversiteler aracılığıyla lisansüstü eğitim almalarının temini" şeklinde gündeme gelmiştir. Bu noktada süreci koordine etme vazifesinin Bakanlık ve üniversitelere düşeceği hatırlatılmıştır. Şura sonucunda ayrıca lisansüstü eğitimin özlük ve yükselme hakları konusunda önemli bir kriter ve değerlendirme noktası olarak görülmesi yönünde ortak bir karara da varılmıştır.¹⁴ Bakanlık düzeyinde alınan bütün bu kararlar, öğretmenlerin kişisel ve mesleki gelişimleri noktasında lisansüstü eğitimin yapacağı önemli katkıyı onaylar mahiyettedir.

1. Araştırmanın Problemi ve İlgili Literatür

Okul, aile, öğretmen, öğrenci, müfredat, sosyal çevre gibi birçok paydaşı bulunan eğitim-öğretim süreçleri, bu paydaşların tamamının sistematik bir tarzda koordine edilmesi ve her birinin ilgili sürece başarılı bir şekilde dâhil

¹¹ MEB, *MEB 2010-2014 Stratejik Planı* (2012), 161-162, [İnternet erişimi: 10.10.2019, http://sgb.meb.gov.tr/Str_yon_planlama_V2/MEBStratejiplan.pdf].

¹² MEB Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı, *21. Yüzyıla Girerken Türk Eğitim Sisteminin İhtiyaç Duyduğu Çağdaş Öğretmen Profili* (Ankara: MEB Basımevi, 2001), 498-501.

¹³ Bkz. XV. Milli Eğitim Şurası Kararları, "Ortaöğretimde Yeniden Yapılanma" başlığı, 21. Madde.

¹⁴ Bkz. XVIII. Milli Eğitim Şurası Kararları, "Öğretmenin Yetiştirilmesi, İstihdamı ve Mesleki Gelişimi, 34. Madde.

olmasıyla istenilen şekilde yürütülebilir. Anne-babadan sonra çocuğun eğitim sürecinde en aktif tarzda rol alan şahıs öğretmendir. Bu manada yeni nesillerin nitelikli bireyler olarak yetişmesinde öğretmenin üzerine düşen sorumluluğu layıkıyla yerine getirmesi kilit rol oynamaktadır. Böylesine kritik ve zorlu bir görevi hakkıyla üstlenebilmek elbette ki bazı yeterliklere sahip olmakla mümkün hale gelir. Öğretmenlerin üstlendikleri bu vazifeyi layıkıyla yerine getirebilmeleri her şeyden önce Türk Milli Eğitimi'nin temel hedeflerine ve esaslarına uygun hareket etmelerine bağlanmış, bu mesleğe hazırlıkta yeterliğin "genel kültür, özel alan eğitimi ve pedagojik formasyon bilgisi" ile sağlanması öngörülmüştür.¹⁵ Bu yeterlikleri tamamlayıcı bir unsur olarak da öğretmenlerin şahsiyet özelliklerinin, tavır ve davranışlarının öğrenciler üzerinde müspet ve menfi manada derin tesirler bırakabileceği özellikle belirtilmiştir.¹⁶ Bütün öğretmenler için geçerli olan bu kriterler DKAB öğretmenleri açısından da aynı derecede önem arz etmektedir.

Öğretmenlerin sahip olmaları beklenen yeterliklerle donanmış olmalarının, bu yeterliklerle uyumlu bir şekilde bilimsel araştırma süreçlerine katkı sağlamalarının, mevcut akademik birikimden mesleki gelişimlerine yönelik olarak istifade etmelerinin bilgi, beceri ve mesleki tecrübelerini zenginleştireceği bilinmektedir.¹⁷ Lisansüstü eğitim tecrübesine sahip olan öğretmenlerin, mesleki süreçte karşılaşmaları muhtemel problemlere dair çözümler üretmede daha başarılı ve yetkin hissetmeleri muhtemeldir.¹⁸ Ayrıca lisansüstü eğitim gören öğretmenlerin bu eğitimi almayanlara nazaran mesleki tutum açısından daha olumlu bir yaklaşım sergiledikleri gözlemlenmiştir.¹⁹ Öte

¹⁵ Mahmut Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/15 (2013), 3.

¹⁶ Mustafa, Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 67.

¹⁷ Salih Çepni-Mehmet Küçük, "Eğitim Araştırmalarının Fen Bilgisi Öğretmenlerinin Uygulamaları Üzerindeki Etkilerinin Belirlenmesi: Bir Örnek Olay Çalışması", *Eurasian Journal of Educational Research* 4/2 (2002), 7.

¹⁸ Bkz. Muhammed Turhan-Zübeyde Yaraş, "Lisansüstü Programların Öğretmen, Yönetici ve Denetmenlerin Mesleki Gelişimine Katkısı", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/43 (2013), 207.

¹⁹ Derin Yalaz Atay, *Öğretmen Eğitiminin Değişen Yüzü* (Ankara: Nobel Yayınları, 2003), 52.

yandan öğretmenlerin değişim, gelişim ve yenilenmeye açık olmaları mesleklerinde başarılı olabilmeleri adına önemli bir noktadır.²⁰ Bu sebeple verimli bir öğretmenlik ile durağanlık, üretken olmama, sürekli eskiyi tekrar etme bir arada yürümez. Öğretmenlerin mesleki anlamda kendilerini yenilememesi, her şeyden önce alana dair bilimsel gelişmelerden haberdar olamama sonucunu doğal olarak beraberinde getirir. Hayatın hızlı seyri içerisinde gerek bireysel gerekse toplumsal manada karşılaşılan yeni durumlara intibak etmek devamlı yenilenmekle olanaklı hale gelmektedir.²¹ Lisansüstü eğitim tecrübesi öğretmenlere meslekleri ile ilgili konularda güncel bilgi ve becerilere sahip olarak kendilerini yenileme fırsatı sunmaktadır. Ayrıca elde edilen deneyimlerden hareketle lisansüstü eğitim süreçleriyle ilgi öğretmenlerde bir algı da oluşmaktadır. Bu algının mahiyetini tespit edebilmek, konuyla ilgili yapılacak akademik çalışmalar aracılığıyla gerçekleşecektir. Bu çerçevede DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime bakışını konu edinen bu araştırmanın problemi şu şekilde tespit edilmiştir: “Ülkemizin farklı illerinde mesleklerini icra eden DKAB öğretmenlerinin, tercih sebepleri, süreçlere ilişkin görüşleri, karşılaştıkları sorunlar ve beklentileri bağlamında lisansüstü eğitime bakışları nasıldır?”

Akademik literatür anlamında ülkemizde farklı kriterler açısından DKAB öğretmenlerini konu edinen çalışmalar kaleme alınmış olmakla birlikte DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime bakışlarını konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır. Yapılan araştırmalar daha çok DKAB öğretmenlerinin öğretmen yeterlikleri üzerine yoğunlaşmış durumdadır. Bu çalışmalardan ikisi ise, lisansüstü eğitim alan öğretmenlerin aldıkları eğitimin mesleki yeterliklerine etkisini farklı açılardan incelemiştir. İlk çalışma, Eyüp Şimşek’in 2006 yılında Atatürk Üniversitesi’nde hazırladığı “İlköğretimdeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)” isimli doktora tezidir. İkinci çalışma ise, Yusuf Bahri Gündoğdu’ya ait olan “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme

²⁰ Remzi Y. Kınca, “Öğretmenlik Mesleğine Giriş (Ankara: Nobel Yayınevi, 2004), 32.

²¹ Nihat Çalışkan, “Öğretmenlerin Özellikleri ve Yeterlikleri”, (Editör: Kadir Keskinkılıç), *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Sempati Yayınları, 2006), 341.

Yeterlikleri (İstanbul Örneği)” başlıklı 2013 yılına ait makaledir. DKAB dışında diğer branşlardaki öğretmenlerin lisansüstü eğitimle bağlantılı olarak ele alındığı çalışmalara örnek olarak gösterilebilecek akademik araştırmalardan bazıları ise şunlardır: “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimlerinde Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri ve Süreçte Karşılaştıkları Sorunlar” (Alabaş, Kamer ve Polat, 2012); “Türkiye’de Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitimde Yaşadıkları Sorunlar” (Bülbül, 2011); “Lisansüstü Eğitim Yapmakta Olan Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitime Bakış Açıları (Ankara İli Örneği)” (Alhas, 2006); “Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Almalarında Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri” (Başer, Narlı, Günhan, 2005); “Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Okullarda Öğretmen Olarak Çalışan Lisansüstü Öğrencilerinin Karşılaştıkları Bazı Sorunlar” (Oluk, Çolak, 2005); “Matematik Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitim Deneyimleri ve Okul Yaşantılarına Yansımaları” (Kara, 2008).

2. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma, DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitim süreçlerine bakışlarının, bu sürece dâhil olma aşamasında ve devamında aldıkları kararlarda etkili olan faktörler, karşılaştıkları problemler ve süreçten beklentiler gibi parametreler açısından ele alınıp incelendiği nitel bir özel durum araştırmasıdır.²² Nitel özel durum araştırması, eğitime dair farklı konuları analiz ederken katılımcılara bilhassa “nasıl” ve “niçin” soruları sorulduğu zaman kullanılan bir yöntemdir.²³ Araştırma, tarama modeli esas alınarak şekillendirilmiştir. Bir grubun üyelerinin belli bir konuyla ilgili sahip oldukları bilgi, tutum, düşünce veya inançlarını betimleyerek ortaya koymak gayesiyle kullanılan tarama modeli, o grubun kendisini yansıtabilecek bir kesiti üzerinden incelenen hususlarla geneline dair fikir verecek sonuçların elde edilebilmesine imkân tanımaktadır.²⁴ Araştırmada bu modelin tercih edilmesindeki ana sebep,

²² Adnan Küçükkoğlu-Adnan Taşgın-Nilay Çelik, “Öğretmen Adaylarının Bilimsel Araştırma Sürecine İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2013), 14.

²³ Durmuş Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2009), 46.

²⁴ Jack R. Fraenkel-Norman E. Wallen-Helen H. Hyun, *How to Design and Evaluate Research in Education* (New York: McGraw- Hill International Edition, 2006), 397.

DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime bakışlarına dair geneli yansıtabilecek düzeyde bir örneklem grubun incelenmesi ve aynı düzeyde sonuçlara ulaşılacak istenmesidir.

2. 1. Veri Toplama Aracı: Araştırmada verilerin bir araya getirilmesi, uzman görüşleri doğrultusunda oluşturulan yarı yapılandırılmış “DKAB Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitime Bakışına İlişkin Görüşme Formu” üzerinden gerçekleştirilmiştir. İki bölümden meydana gelen formun birinci kısmında katılımcı öğretmenlere ait kişisel bilgiler yer alırken, ikinci kısımda ise DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitim alma isteğinin nedenleri, bu eğitim sürecinden neler bekledikleri ve süreçte şahit oldukları problemlere dair yedi soru sorulmuştur. Standart hale gelen açık uçlu soru tekniği esas alınarak oluşturulmuş yarı yapılandırılmış sorulardan teşekkül eden görüşme formunda öğretmenlerin daha rahat ve görüşmeciden etkilenmeksizin objektif cevaplar verebilmeleri adına düşüncelerini yazılı olarak ifade etmeleri talep edilmiştir.²⁵ Araştırmacı tarafından geliştirilen soruların hazırlanması sürecinde ilk olarak literatür taraması gerçekleştirilmiş, araştırmanın problemi doğrultusunda öğretmenlerden hangi bilgilerin alınmasına öncelik verilmesi gerektiği ile ilgili tespitlere ulaşılmıştır. Ardından, hazırlanan taslak görüşme formunun kapsam geçerliliği ve güvenilirliğini sağlamak amacıyla bilimsel araştırma yöntemleri konusunda deneyimli, lisansüstü derslerde görev alan üç öğretim üyesinin görüşlerine başvurulmuştur. Öneriler çerçevesinde gerekli düzeltmeler yapılarak araştırmanın amacına uygunluk ve öğrenilmek istenen hususu net olarak ifade etme bakımından sorulara son şekli verilmiştir. Görüşme formu bazı öğretmenlere birinci elden sunulmuş, bir kısım öğretmenin görüşleri ise mail yoluyla alınmıştır.

2. 2. Verilerin Kodlanması ve Çözümlemesi: Görüşme formu aracılığı ile ulaşılan verilerin incelenip değerlendirilmesinde doküman incelemesi yöntemi ve içerik analizi tekniğinden yararlanılmış, bu çerçevede DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime bakışları analiz edilmiştir. Analiz sürecinde öğretmenlerin

²⁵ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 313; Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018), 313.

görüŖ ve düŖünceleri önceden kategorize edilmiŖ baŖlıklara göre ele alınmamıŖ, öğretmen görüŖleri iŖiđında Ŗekillenen olağan kategoriler merkeze alınarak değerlendirilmeye çalıŖılmıŖtır. Zira bu çalıŖmanın bulgularının değerlendirilmesinde esas alınan içerik analizini, betimsel analize göre farklı kılan en önemli noktalardan birisi, önceden belirgin olmayan temaların ve boyutların ortaya çıkmasına imkân veriyor olmasıdır.²⁶ İncelemeler sonucunda öğretmen görüŖleri görüŖme formu aracılığıyla not edilerek içerik analizine tabi tutulmuŖtur. GörüŖme formunun uygulanma sırasına göre katılımcıların her birine 1'den 40'a kadar numaralar verilmiŖ, bu numaralar dikkate alınarak sorulara verilen cevaplar kodlanmıŖ, belirlenen kodlar farklı gruplar altında kategorize edilmiŖtir. İçerik analizi yaklaŖımının temel hedefine uygun olarak, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara, benzer/farklı görüŖlere ve iliŖkilere ulaŖmak amacıyla²⁷ verileri açıklayabilecek iliŖkileri göstermek için içerik analizi tabloları oluŖturulmuŖtur. Ardından katılımcıların ortak ve yakın fikirleri bir kategoride, farklı fikirler de ayrı bir kategoride gruplandırılarak kodlamalardaki iç tutarlılığı sağlamak hedeflenmiŖtir. İçerik analizlerindeki iliŖkiler araŖtırmaya katılan öğretmenlerin söylediklerinden alıntılar yapılarak örneklendirilmiŖ, ulaŖılan sonuçlar bu yolla desteklenmeye çalıŖılmıŖtır. Bu alıntılarda ve Ŗahsi bilgilerin kaydedilmesinde katılımcıların adlarına yer verilmemiŖ, yine numara ve harflerden yardım alınmıŖtır. Buna göre her katılımcı, K harfi ve anketin uygulanma sırasına göre bir rakamla kodlanmıŖtır (Örneğin K-3: Üç numara olarak kodlanan katılımcı öğretmen). Son olarak öğretmenler tarafından ortaya konan görüŖler konu çerçevesinde değerlendirilerek özetlenmiŖtir.

2. 3. ÇalıŖma Grubu: AraŖtırma için 2019-2020 Eğitim-Öğretim yılında on üç farklı ilde görev yapan; mesleki deneyim, lisansüstü eğitim alınan üniversite ve program açısından farklılık arz eden 40 DKAB öğretmeni çalıŖma grubu olarak tespit edilmiŖ ve kendileri ile görüŖmeler yapılmıŖtır. Öğretmenlerin bir kısmı lisansüstü eğitimde halen öğrenim görürken bir kısmı ise mezun olarak yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamlamıŖtır. Katılımcı öğretmenlerin tamamı

²⁶ Yıldırım-ŖimŖek, *Sosyal Bilimlerde Nitel AraŖtırma Yöntemleri*, 322.

²⁷ Yıldırım-ŖimŖek, *Sosyal Bilimlerde Nitel AraŖtırma Yöntemleri*, 227.

araştırmaya gönüllülük esası üzere iştirak etmişlerdir. Araştırmanın çalışma grubunun oluşturulması sürecinde öncelikle katılımcı öğretmenlerin “cinsiyet, yaş, branş, deneyim yılı, lisansüstü eğitim seviyesi, bu eğitimin alındığı üniversite ve bilim dalı, görev yapılan il” gibi kişisel, mesleki ve lisansüstü eğitim durumları ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Buradaki gaye, bu değişkenlerin her birinin öğretmenlerin lisansüstü eğitime yönelmedeki etkisini incelemekten çok oluşturulacak örnekleme tamamının yer almasını sağlamaktır. Bu amaçla çalışma grubunun teşekkülünde “nitelik bakımından farklılık arz eden bireylerin örnekleme grubuna alınması” şeklinde tanımlanabilecek olan amaçlı örnekleme yöntemlerinden “maksimum çeşitlilik” kullanılmıştır.²⁸ Amaçlı örneklemede araştırmacı, çalışma grubuna kimleri seçeceği konusunda elde ettiği verilerden hareketle kendi yargısını kullanır. Böylece araştırmanın amacını yansıtmaya noktasında en uygun olan katılımcılar örnekleme dâhil edilir.²⁹

Araştırmaya katılım sağlayan öğretmenler kişisel özellikleri ve mesleki bilgileri açısından incelendiğinde erkek öğretmenlerin oranı yaklaşık % 28 (11 erkek), kadın öğretmenlerin oranı ise % 72’dir (29 kadın). Öğretmenlerin yaşları 24 ile 47 arasında değişmekte olup en fazla görülen yaş, beş kişi ile 34 yaş olmuştur. Öğretmenlerin yaklaşık % 47,5’i İstanbul’da görev yaparken bu ili % 15’lik oranla Kocaeli takip etmiştir. İzmir, Kırklareli, Diyarbakır, Sakarya, Uşak, Malatya, Denizli, Erzincan, Hatay, Bursa ve Ankara ise katılımcı öğretmenlerin görev yaptıkları diğer şehirlerdir. Mesleki deneyim açısından ise öğretmenler bir yıl ile yirmi bir yıl arasında değişen mesleki deneyime sahiptirler. Katılımcı öğretmenlerin lisansüstü eğitim durumu ile ilgili bilgilere göz atıldığında öğretmenlerin yaklaşık % 70’i halen yüksek lisansa, yaklaşık % 22’si ise doktora devam etmektedir. % 8’i ise lisansüstü bir programdan mezun olmuştur. Lisansüstü eğitim alınan bilim dalları içerisinde Din Eğitimi ilk sırada yer alırken Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi, İslam Felsefesi, İslam Hukuku, Tasavvuf, Kelam, Hadis, Tefsir, Sosyal Politika gibi alanlar katılımcı

²⁸ James H. McMillan-Sally Schumacher, *Research in Education A Conceptual Introduction* (Boston and Tronto: Little, Brown and Company, 1984), 320.

²⁹ Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, 90.

öğretmenlerin lisansüstü eğitim aldığı diğer bilim dallarını oluşturmuştur. Marmara Üniversitesi, Uludağ Üniversitesi, 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, S. Zaim Üniversitesi, Sakarya Üniversitesi, 19 Mayıs Üniversitesi, Dicle Üniversitesi, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi ve Ankara Üniversitesi katılımcı öğretmenlerin lisansüstü eğitime devam ettiği üniversitelerdir.

Bulgular

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, “DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitimi tercih sebepleri, lisansüstü eğitimin aşamalarına bakışları kapsamında bilimsel araştırma yapmanın amaçları ve bu süreçte bilgiye ulaşma yolları konusundaki görüşleri, bilimsel araştırmaları hangi sıklıkla takip ettikleri, bilimsel yayın gerçekleştirme durumları, lisansüstü eğitim sürecinde karşılaştıkları temel sorunlar ve lisansüstü eğitime başlamadan önce kaydoldukları programlardan beklentileri” başlıkları altında değerlendirilmiştir.

3. 1. DKAB Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitimi Tercih Sebepleri

DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime bakışlarını tespit edebilmek amacıyla hazırlanan “Görüşme Formu” vasıtasıyla ulaşılan bulgular üzerinden içerik analizi gerçekleştirilmiştir. Buna göre, ilk olarak öğretmenlerin lisansüstü eğitime yönelmelerinin sebeplerini ortaya koymak adına katılımcı öğretmenlere “Lisansüstü eğitimi tercih etme sebebiniz nedir?” sorusu yöneltilmiş, ilgili soruya verilen cevaplar tabloya şu şekilde yansımıştır:

Tablo-1: Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitimi Tercih Sebepleri

Sebepler	Kategori	Sayı
Alanda kendisini akademik olarak geliştirip ilerleme		8
Alanda okumalar yapma		2
Farklı bir ortama girerek sosyalleşmek		2
Kendini gerçekleştirme isteği		2
Sıkıcılıktan kurtulup yenilenmek	Kişisel	2
Lisans derslerinin yetersizliğini takviye etme	Gelişim ve	1
Kendini farklı bir alanda ifade etme	Mesleki	1
Bilimsel araştırma yapma merakı	Kariyer	1
Eğitim sorunlarına çözüm üretme	Gelişimi	1
Mesleki gelişime olumlu katkı yapacağı inancı		5
Mesleğini daha güzel şekilde yapma		2
Akademik personel olma	Akademik Personel Olma	5
Sosyal statü ve saygınlık		4
Fakülte ortamını sevmek	Diğer	1
Toplum ve aile baskısı		2
Atanmamak ve arkadaş etkisi		1
Toplam:		40

Yukarıdaki içerik analizi tablosu incelendiğinde araştırmaya katılan öğretmenlerin % 50'si lisansüstü eğitimi tercih sebebini kişisel gelişim şeklinde ortaya koymuştur. Öğretmenlerin yaklaşık % 17,5'i bu tercihi mesleki kariyer gelişimi olarak belirtirken; yaklaşık % 12,5'i akademik personel olma, % 20'si ise diğer sebepleri lisansüstü eğitime yönelme gerekçesi olarak göstermişlerdir. Konuyla alakalı katılımcı öğretmenlerden bazıları şu görüşleri dile getirmiştir:

K-11: "Kendimi geliştirmek, öğretmenlik yaptığım süre içerisinde aynı zamanda sürekli öğrenen öğrenci olmak, branşımın da bir gereği olarak alanın tarihi, felsefesi, yöntem ve teknikleri hakkında derinlemesine çalışmalar yapmak."

K-12: “Araştırma yapmanın, alana dair yoğun okumalar yapmanın, akademik bir ortamda hoca-öğrenci ilişkisi içinde olmanın beni zihinsel olarak beslediğini düşünüyorum. Bunun da kendi gelişimime katkı sağladığını düşünüyorum.”

K-20: “Kendimi geliştirmek, meslekteki bilgilerimi tazelemek, üzerine yeni bilgiler ekleyerek bakış açımı geliştirmek; kendimi tekrarlamamak, çemberin dışına çıkabilmek ve sıkıcılıktan kurtulmak.”

K-25: “Lisans mezuniyetimin olduğu İlahiyat Fakültesi’nde bulunan dersler “her şeyden biraz” mantığıyla işleniyordu. Bu durum konularla ilgili derinlemesine bilgi sahibi olmamıza engel oldu. Bundan dolayı kişisel eğitimime devam etmek ve belli bir alanda daha kapsamlı bilgi sahibi olmak lisansüstü eğitimine başlamama zemin hazırladı.”

K-37: “Bir alanda uzmanlaşmak istiyorum, okuma yazmayı seviyorum, kitap başında kendimi mutlu hissediyorum ve vaktimi boşa harcamak istemiyorum. Hayırlı bir meşgalemin olmasını istediğim için kendime en yakın gördüğüm bir akademik alanda kendimi geliştirmek istedim.”

Bu görüşler doğrultusunda öğretmenlerin, kişisel gelişim kapsamında alanlarında kendilerini daha nitelikli hale getirme isteği lisansüstü eğitime yönelmelerinde en öncelikli faktör gibi görünmektedir.

Lisansüstü eğitimi tercih sebeplerini “mesleki kariyer açısından ilerleyip daha iyi bir seviyeye gelebilmek” olarak gören öğretmenlerden alınan görüşlerden bazıları şöyledir:

K-1: “MEB çatısı altında çalışmanın yanı sıra kendimi ifade edebileceğim akademik bir mecrada çalışmayı istedim. Özellikle Din Eğitimi dalının örgün eğitime yansıyan noktalarına hâkim olmam bende bu isteği daha da arttırdı.”

K-6: “Mesleki gelişimime olumlu etkisi olması için derinlemesine okumalar yapmak.”

K-8: “Belirlemiş olduğum alanda derinlemesine okumalar yapmak ve meslek hayatıma yön verecek teorik alt zemini sağlamlaştırmak.”

K-16: “Tercih etmiş olduğum ana bilim dalının, sahadaki sorunlara bakış açısını ve getirmiş olduğu çözüm önerilerini öğrenmek.”

K-27: “Öğretmek kadar öğrenmeyi de seviyorum. Daha iyi öğretebilmek için öğrenmenin hiç bırakılmaması gerektiğini düşünüyorum.”

K-38: “Lisans eğitimi alırken bu alanda yaptığım okumaların bana keyif vermesi ve mesleğim olan öğretmenliğe katkıda bulunacağına olan inancımdan dolayı tercih ettim.”

Bu görüşlerinden anlaşılacağı üzere “mesleklerini daha etkin ve yetkin olarak yerine getirebilme, öğretmenlik alanına hâkimiyeti artırma, bu alanın problemlerine yönelebilmeye, mesleki anlamda ilerlemek için derin okumalar yapabilme, öğretmenliği sevmeye” gibi durumlar lisansüstü eğitimi mesleki gelişim amacıyla tercih eden öğretmenlerin gündeme getirdiği konular olmuştur.

Lisansüstü eğitimi tercih sebeplerini “akademik personel olma” şeklinde ortaya koyan öğretmenlerden alınan görüşlerden bazıları ise şöyledir:

K-2: “Bu eğitimdeki amacım alanımda kendimi geliştirerek üniversiteye intisap etmektir.”

K-10: “Akademik çalışmalar ve üniversitede öğretim görevlisi olmak.”

K-30: “Üniversite hocalığı yapmak ve ilgi duyduğum alanda akademik bilgi ve disipline sahip olmak için.”

Öğretmenlerin beyanı doğrultusunda akademik personel olma beklentisi, katılımcı öğretmenlerin lisansüstü eğitimi tercih nedenlerinden bir diğeri olarak tespit edilmiştir. Öğretmenlerden beşi görüşünü bu şekilde belirtirken diğer görüşlerden bazıları şöyledir. Bu sebepler dışında, tablo-1’de de görüleceği üzere, “sosyal statü ve saygınlık, fakülte ortamını sevmek, toplum ve aile baskısı, atanmamak ve arkadaş etkisi” gibi farklı birtakım faktörler de öğretmenlerin lisansüstü eğitimi tercih sebepleri olarak belirlenmiştir.

3.2. DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim Süreçleri

Bu bölümde katılımcı öğretmenlerin lisansüstü eğitim süreçlerine ilişkin görüşleri, “öğretmenlere göre bilimsel araştırma yapmanın amaçları, öğretmenlerin lisansüstü eğitim sürecinde bilgiye ulaşma yolları, alanla ilgili diğer araştırmaları takip etme ve akademik yayın gerçekleştirme durumları” açısından incelenecektir.

3.2.1. DKAB Öğretmenlerine Göre Bilimsel Araştırma Yapmanın Amaçları

Araştırmanın dördüncü sorusu, öğretmenlerin bilimsel araştırma yapmanın amaçlarının neler olabileceği konusunda görüşlerini belirlemek üzere “Sizce lisansüstü eğitimin önemli bir parçası olan bilimsel araştırma yapmanın amaçları neler olabilir?” şeklinde oluşturulmuştur. Öğretmenlerin verdiği cevapların içerik analizi tablosunda sınıflandırılışı şu şekildedir:

Tablo-2: Öğretmenlere Göre Bilimsel Araştırma Yapmanın Amaçları

Amaçlar	Sayı
Bilimsel alana yeni bir katkı sunmak	12
Objektif, sistematik ve doğru bilgiye ulaşmak	10
Çağın gereklerini görmek ve geleneği yeniden yorumlamak, insanı tanımak	9
İnsanlığa faydalı olmak	4
Devamlı gelişim ve kapsamlı bir bakış açısı	4
Alanın problemlerini ortaya koymak	1
Toplam	40

Lisansüstü eğitim sürecinde bilimsel araştırma yapmanın amaçlarıyla ilgili olarak öğretmenlerden bazılarının görüşleri şu şekildedir:

K-2: “Bence bilimsel araştırma, her şeyden önce çalışılan alandaki bir problemin detaylı ele alınması amacıyla yapılır.”

K-4: “Bilim kulesinin duvarına bir tuğla koyabilmek nihai hedeftir. Bunun dışında, belli bir konuda bilimsel bir soruya cevap bulmak, soruna yeni yaklaşımlar getirmek.”

K-7: “Bilimsel araştırmalar, çağın gereklerini görmeye ve ona göre konumlanmaya yararken aynı zamanda kendi geleneğini yeniden yorumlayarak çağa hitap etmeyi olanaklı kılabılır.”

K-11: “Bilgiye her mecradan ulaşabildiğimiz günümüzde bilgi kirliliğinden uzak durabilmek, güvenilir bilgiye ulaşmak bilimsel araştırma yöntemlerini iyi bir şekilde bilmek ve kullanmak ile mümkün olabilir.”

K-28: “Bana göre bilimsel araştırma yapmanın en önemli amacı objektif bilgiye en doğru şekilde ulaşabilmektir. Tahminlerden, yorumlardan olabildiğinde uzak, konuyla ilgili gerektiğinde ispatlanabilir sonuçlara ulaşabilmektir.”

K-33: “Bilimsel araştırmalar, bilginin niteliğini artırmaktadır. Bu sebeple lisansüstü eğitimin bilimsel verilere dayanması lazım. Ayrıca bilgiye kolay ulaşılmasının o bilgiyi değersizleştirdiğini düşünüyorum. Dolayısıyla o bilgiyi ortaya çıkaran kişinin bilimsel verilere dayanması gerekir.”

Bilimsel araştırma yapmanın amaçları ile ilgili öğretmen görüşleri incelendiğinde öğretmenlerin, objektif, değerli ve doğru bilgiye ulaşma, bilimsel birikime katkı, çağı yakalama, bilimsel problemlere çözümler üretme gibi amaçlar doğrultusunda görüş belirttikleri gözlemlenmiştir.

3. 2. 2. DKAB Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitim Sürecinde Bilgiye Ulaşma Yolları

DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime bakışları kapsamında araştırmada ele alınan başlıklardan biri de öğretmenlerin lisansüstü eğitim sürecinde bilgiye ulaşma yolları olmuştur. Bu çerçevede “Lisansüstü eğitim kapsamında bilimsel araştırma (yüksek lisans veya doktora tezi hazırlama) sürecinde bilgiye ulaşma yollarınız neler olmuştur?” sorusu öğretmenlere yöneltilmiş, cevaplar aşağıdaki şekliyle tabloya yansımıştır:

Tablo-3: Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Sürecinde Bilgiye Ulaşma Yolları

Bilgiye Ulaşma Yolları	Sayı
İnternet (online veri tabanları)	15
Kütüphane ve kataloglar	9
Basılı kaynaklar (kitap, tez, makale, dergi)	5
Veri toplama araçları (görüşme formları, mülakat ve röportajlar)	4
Sempozyum, panel ve çalıştaylar	3
Hocalar	2
Lisansüstü dersleri	1
Mezun olan ya da diğer lisansüstü öğrenim gören kişiler	1
Toplam	40

İçerik analizi tablosunda da görüldüğü üzere öğretmenler, bilgiye ulaşma konusunda yaklaşık % 38’lik bir oranla modern teknolojinin sunduğu bir imkân olan online veri tabanlarını kullanmıştır. Bilgiye hem daha hızlı hem de daha geniş bir yelpazede ulaşmayı temin eden internetin günlük hayatta da en çok kullanılan veri kaynağı olduğu düşünülürse bu durum son derece doğaldır. Öğretmenlerin yaklaşık % 23’ü ise öteden beri bilgiye ulaşmada en sık kullanılan yollardan biri olan kütüphane ve katalogları kullanmışlardır. Araştırma süreçlerinde basılı kaynakları kullanan öğretmenlerin oranı yaklaşık % 13 olurken, bunu % 10’luk oranla veri toplama araçları takip etmiştir. Bu araştırma kapsamında lisansüstü eğitimin tercih edilmesinde öğretmenlerin geneli tarafından kişisel ve mesleki gelişime bağlı olarak bilimsel araştırma yapma isteğinin öne çıktığı düşünüldüğünde, bilgiye ulaşmada sosyal bilimlerin istifade ettiği veri toplama araçlarının kullanım oranının biraz düşük olduğu söylenebilir. Bunların dışında “sempozyum, panel ve çalıştaylar, hocalar, lisansüstü dersleri ve mezun olan ya da lisansüstü öğrenim gören diğer kişiler” de öğretmenlerin bilgiye ulaşmada diğer kaynaklarını oluşturmuştur.

3.2.3. DKAB Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitim Sürecinde Diğer Araştırmaları Takip Etme Durumu

Lisansüstü eğitim süreçleriyle ilgili olarak öğretmenlerin bilgisine başvurulmuş diğer bir konu alanla ilgili diğer çalışmaları takip etme durumudur. Bununla ilgili olarak öğretmenlere “Lisansüstü eğitim sürecinde diğer araştırmaları ne sıklıkta takip ediyorsunuz?” sorusu sorulmuş, cevaplar tabloda aşağıdaki şekliyle yer almıştır:

Tablo-4: Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Sürecinde Araştırmaları Takip Etme Durumu

Araştırmaları Takip Durumu	Sayı
Sürekli ve düzenli takip ediyorum	12
Tez konuyla ilgili araştırmaları düzenli takip ediyorum	7
Gerekli oldukça takip ediyorum	7
Çok sık takip etmiyorum	5
Ayda bir düzenli takip ediyorum	4
Bir buçuk ayda bir tarama yapıp arşivliyorum	2
Standart bir takip periyodum yok	2
Öneri üzerine takip ediyorum	1
Toplam	40

Tablo-4 incelendiğinde öğretmenlerin büyük oranda alanın diğer çalışmalarıyla ilgilendiği sonucu çıkmaktadır. Buna göre öğretmenlerin % 30’u diğer araştırmaları düzenli ve sürekli takip etmektedir. Yaklaşık % 18’lik bir oran bu düzenli takibi tez konusu özelinde devam ettirirken, yine yaklaşık % 18’lik bir oran da gerekli gördükçe bu takibi gerçekleştirmiştir. Standart bir takip periyodu ve düzeni olmadığını belirten öğretmenlerin oranı ise % 5 olmuştur. Konuyla bağlantılı bazı öğretmen görüşleri şöyledir:

K-1: “Araştırmaları elimden geldiğince sıklıkla takip etmeye çalışıyorum. Yeni araştırmaların yanında geçmişe dönük katalog taramalarını daha fazla yapıyorum. Özellikle örgün eğitim kapsamında hazırlanan makaleleri daha çok takip ediyorum.”

K-3: “Araştırma sürecinin başında, kendi yaptığım bilimsel araştırmanın benzerlerinin yapılıp yapılmadığını kontrol etmek amacıyla diğer tezleri incelerim. Araştırma süresince yeni çıkan makale ve tez olursa onların da konuyu hangi açıdan ele aldığını öğrenmek için incelerim. Bu takibin standart bir periyodu olduğunu söyleyemem.”

K-4: “Üniversite sayısının artması ile birlikte alanda yapılan yayınlar da son dönemlerde çok hızlı bir şekilde artmıştır. Özellikle din eğitimi kongrelerini takip etmeye çalışıyorum. Alanla ilgili dergi ve özellikle kitap yayınlarını yakından takip ediyorum. Sıklık olarak en fazla ayda bir mutlaka veri tabanlarından güncel verileri kontrol ederim.”

K-7: “Lisansüstü çalışmaların en avantajlı kısmının bu olduğunu düşünerek sık sık alandaki gelişmeleri takip ediyorum.”

K-16: “Lisansüstü eğitime başladığım ilk aşamada çalışmaları sıklıkla takip ediyordum. Fakat bir süredir meslekî yoğunluk dolayısıyla daha az takip edebiliyorum.”

Görüş belirten öğretmenler, alanları ile ilgili akademik araştırmaları mümkün olduğunca düzenli takip etmeye çalıştıklarını ağırlıklı olarak ifade etmişlerdir. Bu ifadelerden, öğretmenlerin akademik çalışmaları takip sürecini şekillendiren en önemli amilin lisansüstü eğitim aldıkları alanın dinamikleri olduğu anlaşılmaktadır.

3.2.4. DKAB Öğretmenlerinin Akademik Yayın Gerçekleştirme Durumu

Araştırma kapsamında lisansüstü eğitim süreçleriyle ilgili olarak öğretmenlerden cevaplamaları istenen son soru “Şimdiye kadar akademik bir yayın gerçekleştirdiniz mi?” sorusudur. Öğretmenlerin cevapları içerik analizi tablosunda şu şekilde yer almıştır:

Tablo 5: Öğretmenlerin Akademik Yayın Geçekleştirme Durumu

Akademik Yayınlar	Sayı
Yayınlanmamış yüksek lisans tezi	7
Yayınlanmamış doktora tezi	5
Sempozyum bildirisi	5
Makale	2
Kitap bölümü	2
Kitap değerlendirmesi	2
Çalışmam yok	17
Toplam	40

İçerik analizi tablosu incelendiğinde yaklaşık %58’lik bir oranla katılımcı öğretmenlerin yarısından fazlasının akademik bir yayın gerçekleştirdiği görülmektedir. Herhangi bir yayını olmayan öğretmenlerin oranı da yaklaşık %42’dir. Gerçekleştirilen yayınlar arasında ilk sırayı yüksek lisans ve doktora tezleri almıştır. Tezler dışında öğretmenler tarafından en çok gerçekleştirilen akademik yayın sempozyum bildirisi olmuş; buna karşılık makale, kitap bölümü ve kitap değerlendirmesi sayı olarak daha geride kalmıştır.

3.3. DKAB Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitim Sürecinde Karşılaştıkları Temel Sorunlar

Araştırma kapsamında ikinci olarak öğretmenlerin lisansüstü eğitim sürecinde karşılaştıkları temel sorunları belirlemek amacıyla “Lisansüstü eğitim sürecinde karşılaştığınız temel sorunlar nelerdir?” sorusu sorulmuş, öğretmenlerden alınan cevaplar tabloya aşağıdaki şekliyle yansımıştır:

Tablo 6: Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Sürecinde Karşılaştıkları Temel Sorunlar

Sorunlar	Kategori	Sayı
Ders saatlerinin düzensizliği	Lisansüstü	6
Danışman ilgisizliği	Eğitim	5
Enstitü ile iletişim kurmada güçlükler	Kurumundan	5

*Postgraduate Education for Religious Culture and Moral Knowledge Teachers:
A Qualitative Research on Reasons for Preference, Processes, Problems and Expectations*

Teorik bilgiyle sınırlı kalınması	Kaynaklanan	2
Tez konusu belirleme zorluğu	Sorunlar	2
Ders sayısının fazlalığı		1
Adil olmayan mülakatlar		1
Alanda bütünlük olmaması		1
Alana dair literatürün tanıtılmaması		1
Araştırma yöntemleri dersinin olmayışı		1
Ortak projeler geliştirilmemesi		1
Hocaların yaşlı ve egolu olması		1
Özgür tartışma ortamının olmaması		1
Kadrolu hoca sayısı yetersizliği		1
Öğrencilerin sosyalleşeceği ortamlar olmaması		1
Kütüphane ve kaynaklara ulaşım sorunu		4
Hem çalışıp hem eğitim almak		2
Farklı şehirden gidip gelmek	Diğer Sorunlar	2
Görev yapılan okulun idarecilerinin katı tutumu		1
Sorun yaşamadım	Sorun Yok	1
Toplam		40

Ulaşılan bulgular incelendiğinde öğretmenlerin lisansüstü eğitim süreci boyunca yüz yüze geldikleri sorunlara bakışlarını, “lisansüstü eğitim kurumundan kaynaklanan sorunlar, diğer sorunlar ve sorun yok” olmak üzere üç kategori altında toplamak mümkündür. Sadece bir öğretmen sorun yaşamadığını ifade ederken, öğretmenlerin yaklaşık % 23’ü yükseköğretim kurumlarından kaynaklanmayan sorunlar üzerinde durmuştur. Öğretmenlerin % 75’nin görüş belirttiği “lisansüstü eğitim kurumundan kaynaklanan sorunlar” kategorisi ise en yüksek orana sahiptir. Öğretmenler, “lisansüstü eğitim aldıkları kurumlarda ders saatlerinin düzensizliği, danışman ile iletişim eksikliği, enstitü ile iletişimin zorluğu, ders içeriklerindeki sıkıntılar” gibi sorunlara özellikle vurgu yaparak lisansüstü eğitim kurumu kaynaklı

istenmeyen durumlara dikkat çekmişlerdir. Konuyla alakalı bazı öğretmenler şunları ifade etmişlerdir:

K-1: “Kamusal haklarımı kullanma noktasında ciddi sorunlar yaşadım. Eğitimin temel hakkımız olduğunu vurgulayan anayasa maddelerinin uygulanması noktasında ciddi sorunlar yaşadım. Derslere, çalışma takvimimin müsaade etmemesinden dolayı katılamadım. Buna ek olarak enstitünün kendi içinde olan hiyerarşisi ve çalışma şekilleri sorunlarımın çözümünde karşılaştığım engellerdendi.”

K-2: “Bu süreçte, ders dönemi derslerinin gelişigüzel ve bütüncül bir anlayıştan uzak hazırlanması ve sayıca fazla olması bence önemli bir sorundur. Ayrıca öğretim üyelerinin genel iş yükünün ağır olması onların lisansüstü eğitime gerekli zamanı ayırmaması sonucunu doğurduğu için bir sorun oluşturmaktadır.”

K-3: “Lisansüstü eğitime kendi üniversitemde başvurmuştum. Mülakat yapan uygulayıcılardan bazılarının objektif olmadığını görmem, sonuçta puanım yüksek olmasına rağmen mülakat puanıyla, bana göre hakkaniyetli olmayan değerlendirmelerle elenmem lisansüstü eğitim sürecinin daha başında karşılaştığım büyük bir sorundu. Bu sorunu aşmak için mülakatın olmadığı ve kendi puan ortalamalarım ile kazandığım başka bir üniversiteye gitmiştim. Mülakat süreçlerinin objektif kriterlere göre olmaması ve mülakat yapımcıların inisiyatifine açık halde olması lisansüstü eğitim sürecinin önemli bir sorundur diye düşünüyorum. Doktora mülakatında daha objektif, akademik bilgi ve yaklaşımı ölçmeye çalışan bir yaklaşımla karşılaşmam mülakat sisteminin bizatihi yanlış olmadığı ancak uygulayıcılardan kaynaklı sorunların var olduğu fikrini bende uyandırdı.”

K-4: “Akademisyen hocalarımızın farklı akademik anlayışlarından dolayı alanda bir bütünlük olmaması. Birisinin tamam dediği bir konuya diğerinin farklı gerekçeleri bahane ederek ön yargıdan dolayı hayır demesi. Öğrenci merkezli eğitim bahane edilerek tez konusu sürecinde her şeyin öğrenciden beklenmesi ve bu konuda öğrenci merkezli eğitimin gereği olan rehberlik hizmetinin düzgün bir şekilde yapılmaması. Öğrenci ile kurulan diyalog zemininin yeterince sağlıklı işlememesi. Özellikle akademik bir çalışma nasıl yapılır gibi temel bir konuda öğrencilere gereken rehberliğin verilmemesi. Tez, makale, tebliğ nasıl hazırlanır vb.”

K-5: “Öğrencilerin sosyalleşeceği ortamların olmaması, öğrencilerin birlikte ortak projeler geliştirememesi, akademik sürecin bir AR-GE faaliyeti olarak yürütülmemesi.”

K-16: “Verilen eğitimin teorik zemin ile sınırlı kalması, bütüncül bir bakış açısı sunamama, alana dair yapılmış ve yapılması gerekli olan çalışmalara dair bilginin aktarımında eksiklik.”

K-20: “Çalışma hayatının okuma sürecini zorlaştırması ve yeterli verim alınmasına engel olması, öğrencilerin diploma merkezli hareket etmeleri ve öğretim görevlilerine bunun yansımaları sonucu yüzeysel kalan eğitim, danışmanlıkta yetersizliklerin motivasyonu düşürmesi, lisanstaki gibi bir kitabı takip ederek sadece bilgi aktarımı şeklinde ders işlenmesi.”

K-25: “İlk olarak diyebilirim ki, akademi dünyası için eksik yetişmiş olmanın zorluğuyla karşılaştım. Lisans hayatımız maalesef akademik bakış açısı kazandırmaya yönelik yeterli rehberliği sağlamadığından geçmişten gelen eksikleri kapatma çabası vakit kaybettiriyor. Bu da nitelikli bir lisansüstü öğrencisi olmamızı engelliyor sanırım. Mesleğimle alakalı noktada da şunu söyleyebilirim: Güç bela hafta içi bir gün izin alabilsem de diğer günlerimin doluluğu okumalarımı istediğim ölçüde yapmama engel oldu. Daha çok kütüphane gezecek, uzun saatler çalışmaya vakit ayırabilecek olmayı temenni ederek bu yılı geçirdim. Yüksek lisans derslerim iki güne yayılmıştı ama okuldan izin alamadığımdan bazı derslerime katılamadım ya da üniversitede daha fazla vakit geçiremedim. Bunun dışında yine vakit ve izin problemi sebebiyle ister şehir içi olsun ister şehir dışı olsun sempozyum, konferans gibi etkinliklere katılamadım.”

Görüldüğü üzere görüşü alınan öğretmenler, lisansüstü eğitim sürecinde karşılaştıkları problemleri detaylı bir şekilde aktarmışlardır. Öğretmenlerin dile getirdikleri sorunlar çoğunlukla kurumsal kaynaklı olup ağırlıklı olarak hem görev yapılan okulların hem de lisansüstü eğitim alınan üniversitelerin süreç boyunca öğretmenlere yeterince yardımcı olmadığından şikâyet edilmiştir.

3. 4. DKAB Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitim Programlarından Beklentileri

Katılımcı öğretmenlere üçüncü olarak lisansüstü eğitim sürecinden beklentilerinin neler olduğunu tespit etmek adına, “Lisansüstü eğitime

*DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim:
Tercih Sebepleri, Süreçler, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma*

başlamadan önce kaydolduğunuz programdan beklentileriniz nelerdi?” sorusu yöneltilmiş, alınan cevaplar tabloya aşağıdaki şekilde yansımıştır:

Tablo 7: Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Programlarından Beklentileri

Beklentiler	Sayı
Alanıyla ilgili teorik bilgiler edinerek uzmanlaşmak	9
Alanıyla ilgili yenilikleri takip etmek	7
Akademik bakış açısı kazanabilmek	7
Alana katkı sunacak çalışmalar yapabilmek	5
Mesleki noktada belli bir donanıma ulaşmak	2
Sosyal bilimler araştırma tekniklerini öğrenmek	1
Tez yazım sürecini öğrenmek	2
Teori-pratik çerçevesinde alanın problemlerine dair fikir sunabilmek	2
Farklı bakış açılarını yakalayabilmek	1
Lisans eğitiminden farklı bir eğitim süreci geçirmek	1
Alanın kaynaklarını derinlemesine tanımak	1
Alana dair farklı teknikleri öğrenebilmek	1
Beklentim yoktu	1
Toplam	40

İçerik analizi tablosu incelendiğinde öğretmenlerin lisansüstü programlarından beklentileri, “alanları ile ilgili bilgi sahibi olma ve mesleki açıdan belli bir donanıma ulaşma” noktasında yoğunlaşmıştır. Öğretmenlerin yaklaşık % 95’inin beklentileri bu yönde olmuştur. Böylece öğretmenlerin lisansüstü eğitimi tercih sebeplerinde ağırlıklı olarak ifade ettikleri kişisel gelişim faktörü kaydoldukları programdan beklentilerinde de en öne çıkan unsur olmuştur. Öğretmenlerin yaklaşık % 60’ı lisansüstü eğitimin beklentilerini tamamen ya da kısmen karşıladığını ifade ederken, yaklaşık % 40’ı ise umduğunu bulamadığını belirtmiştir. Bir öğretmen ise süreçten bir beklentisi olmadığını söylemiştir. Beklentiler konusunda bazı öğretmen görüşleri şu şekildedir:

K-2: “Programda yeterli ve yoğun bir okuma yapacağımı ve bunun bir bütünün parçası gibi belirli bir mantık çerçevesinde olacağını beklemiştim. Pek de umduğum gibi olmadı.”

K-8: “Meslek hayatıma alanımın soru ve sorunlarının fakında olarak başlamak. Bu sorulara verilebilecek cevapları, sorunlara getirilen çözüm önerilerini bilmek. Bu bilgi birikimin üzerine kendi tecrübelerimle yeni şeyler söyleyebilmek beklentilerim arasındaydı.”

K-20: “Donanımımı, bakış açımı geliştirip ufuk açması. Hayret ve merak uyandıracak yeni bakış açıları, fikirler ve dünyalar ile tanışmama vesile olması. Aynı etkiyi öğrencilerim üzerinde yapabilmek.”

K-21: “Beklentim lisans eğitiminden farklı olarak daha akademik bir eğitim idi. Ancak özellikle yüksek lisans eğitiminin lisans eğitiminin devamı hatta aynısı olduğunu gördüm. Ancak bunun hocayla alakalı olduğunu düşünüyorum. Kimi hoca lisans eğitimi şeklinde lisansüstü eğitim verirken kimi daha akademik bir yol çizmektedir.”

K-38: “Yüksek lisans ders döneminin çok verimli geçeceğini biliyordum. Bölümdeki hocalarımla bire bir ders imkânı olması ve onların tecrübelerinden faydalanmam ayrıca beni sevindiren ve motive eden bir durumdu. Çok verimli bir ders dönemi olduğuna inanıyorum. O yüzden de beklentilerimin karşılandığını söyleyebilirim.”

Ortaya konulan bu görüşler, öğretmenlerin lisansüstü eğitim sürecinden beklentilerinin mesleki donanım ve akademik yeterlilik konularında yoğunlaştığını göstermektedir.

Sonuç ve Öneriler

DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime bakışlarının farklı değişkenlerden hareketle tespit edilip değerlendirilmeye çalışıldığı bu araştırmada öğretmenlerin lisansüstü eğitimi tercih etme sebepleri, lisansüstü eğitim süreçleri ile ilgili görüşleri, yine bu süreçte karşılaştıkları sorunlar ve lisansüstü eğitimden beklentileri kendi ifadelerinden hareketle incelenmiştir. DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitime yönelik görüş ve düşüncelerini müstakil olarak ele alan daha önce yapılmış bir araştırmaya rastlayamadık.

Bununla birlikte konuyu dolaylı olarak inceleyen iki çalışma literatürdeki yerini almıştır. İlk çalışma, Eyüp Şimşek'in 2006 yılında Atatürk Üniversitesi'nde hazırladığı "İlköğretimdeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)" isimli doktora tezidir. Şimşek, tezinde lisansüstü eğitim deneyimini yaşayan öğretmenlerin diğerlerine göre mesleklerinde daha yeterli oldukları sonucuna ulaşmıştır.³⁰ İkinci çalışma ise, Yusuf Bahri Gündoğdu'ya ait olan "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri (İstanbul Örneği)" başlıklı 2013 yılına ait makaledir. Gündoğdu, makalesinde DKAB öğretmenlerinin öğrenci başarısını değerlendirmedeki yeterliklerini farklı ölçütler açısından değerlendirmiş; lisansüstü eğitim almanın öğretmenlere, öğrenci başarısını değerlendirmede bir katkısı olmadığı sonucuna ulaşmıştır.³¹ Bu iki araştırma dışında DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitim ile ilgili görüşlerini ele alan başka bir çalışmaya ulaşılamadığı için araştırmamızın sonuçları, farklı alanlarda görev yapan öğretmenler hakkında yapılmış benzer araştırmaların sonuçlarıyla mukayese edilerek değerlendirilecektir.

Araştırma sonucunda ulaşılan verilere göre öğretmenlerin lisansüstü eğitime yönelme nedenleri "kişisel gelişim, meslekî gelişim ve akademik personel olma" başlıklarında yoğunlaşmaktadır. Bu sonuç, Alhas'ın 2006 yılında yaptığı araştırmanın sonuçları ve Kara'nın 2008 yılında yaptığı araştırmanın sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Yüksek lisans ve doktora yapan, MEB'de görevli farklı branşlardan öğretmenlerin lisansüstü eğitime yönelik bakış ve görüşlerini Ankara ili üzerinden ele aldığı yüksek lisans tezinde Alhas, öğretmenlerin lisansüstü eğitime yönelme gerekçeleri ve bu süreç sonunda edinmeleri beklenen beceri ve yeterlikleri "akademik çalışmalar için dayanak oluşturması, bilimsel araştırma ile bilgiye erişme, değerlendirme ve yorumlama becerisi geliştirme, mesleki çevre ve öğrenciler ile iyi ilişkiler kurma" şeklinde

³⁰ Şimşek, *İlköğretimdeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)*, 170.

³¹ Gündoğdu, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri (İstanbul Örneği)" 249-251.

ortaya koymuştur.³² Aynı şekilde Kara da matematik öğretmenlerinin lisansüstü eğitim deneyimlerini ele aldığı yüksek lisans tezinde öğretmenlerinin lisansüstü eğitim sürecini kişisel ve mesleki gelişimlerine katkı yapacak bir süreç olarak gördükleri için bu eğitimi almaya yöneldikleri sonucuna ulaşmıştır.³³ Katılımcı öğretmenlerin lisansüstü eğitime yönelmelerinde kişisel ve mesleki gelişim arzusunu akademik personel olma isteği takip etmiştir. 2005 yılında Başer, Narlı ve Gürhan tarafından MEB bünyesinde çalışan ve aynı anda yüksek lisansa devam eden öğretmenleri ele alan bir araştırmada öğretmenlerin lisansüstü eğitime yönelmelerinde öncelikli nedenin kişisel ve mesleki gelişim olduğu, akademik personel olma isteğinin ise daha sonra geldiği şeklinde benzer sonuca ulaşılmıştır.³⁴ Buna karşılık Oluk ve Çolak tarafından 2005 yılında yapılan araştırmada akademisyen olma isteği, lisansüstü eğitim alan öğretmenlerin bu eğitime yönelmelerinde en önemli sebep olarak tespit edilmiştir.³⁵

Lisansüstü eğitim sürecinde öğretmenleri karşılaştığı problemler çerçevesinde yapılan çalışmalar incelendiğinde ulaşılan veriler ile bu araştırmanın sonuçları arasında büyük benzerlikler olduğu görülmüştür. Yapılan diğer araştırmalarda lisansüstü eğitim sürecinde öğretmenlerin genel olarak karşılaştığı sorunlar “danışman seçimi ve danışman ilgisizliği, lisansüstü derslere katılımda ve devamda yaşanan zorluklar, ders içerikleri ve anlatımı ile ilgili sorunlar, görev yapılan okul idarecilerinin olumsuz yaklaşımları, bilgiye ulaşmada yaşanan sorunlar” olarak tespit edilmiştir.³⁶ Araştırma neticesinde

³² Bkz. Ali Alhas, *Lisansüstü Eğitim Yapmakta Olan Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitime Bakış Açıkları (Ankara İli Örneği)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2006), 111-112.

³³ Bkz. Fatma Kara, *Matematik Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitim Deneyimleri ve Okul Yaşantılarına Yansımaları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, KTÜ, 2008), 88-92.

³⁴ Neşe Başer-Serkan Narlı-Berna Günhan, “Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Almalarında Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *DEÜ Buca Eğitim Fakültesi Dergisi (Özel Sayı 1): Lisansüstü Eğitim* (2005), 134.

³⁵ Sami Oluk-Fatih Çolak, “Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Okullarda Öğretmen Olarak Çalışan Lisansüstü Öğrencilerinin Karşılaştıkları Bazı Sorunlar”, *DEÜ Buca Eğitim Fakültesi Dergisi (Özel Sayı 1): Lisansüstü Eğitim* (2005), 143.

³⁶ Örnek çalışmalar için bkz. Kasım Karakütük, “Öğretmenlerin Lisansüstü Öğretimi Konusunda Yönetici ve Öğretmenlerin Görüşleri”, *DEÜ Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (2000),

kişisel ve mesleki gelişim bağlamında öğretmenlerin kaydoldukları lisansüstü programa yönelme gerekçeleri arasında “alanıyla ilgili bilgi dağarcığını genişletme, güncel öğretim yöntem ve tekniklerini tanıma, alanıyla ilgili araştırmaları takip etme” gibi başlıklar yer almıştır. Bu başlıklar aynı zamanda öğretmenlerin lisansüstü programlardan beklentilerinin hangi hususlarla ilgili olduğunun ipuçlarını da vermektedir. Yine elde edilen sonuçlara göre görüşüne başvurulmuş öğretmenlerin yarısından fazlası, devam ettiği lisansüstü programın beklentilerini tamamen veya kısmen karşıladığı şeklinde görüş belirtmiştir. Bu sonuç lisansüstü eğitimden beklentilerin öğretmenler açısından gerçekleşme durumunu göstermesi yönüyle önem arz etmektedir.

Öğretmen yeterlikleri, Batı’da gerçekleştirilen akademik çalışmalarda da ele alınmış, birçok araştırmaya konu edilmiştir. Bu araştırmalardan konumuzla bağlantılı olarak tespit edebildiğimiz bazı çalışmalar şunlardır: Mary Dingle-Mary A. Falvey- Christene C. Givner and Diana Hager“, *Essential Special and General Education Teacher Competencies for Preparing Teachers for Inclusive Settings*”, *Issues in Teacher Education*, Spring 1/1 (2004), 35-50; Michaela Gläser-Zikuda, Stefan Fub, “Impact of Teacher Competencies on Student Emotions: A Multi-Method Approach”, *International Journal of Educational Research* 47/2 (2008), 136-147; Fred L. Pigge, “Teacher Competencies: Need, Proficiency, and Where Proficiency Was Developed”, *Journal of Teacher Education* 29/4 (1978), 70-76; John M. Stamm, “Teacher Competencies: Recommendations for Personnel Preparation”, *Sage Journals* 3/1 (1980), 52-57. Bu çalışmalarda “öğretmenlerin temel alan yeterlikleri, öğretmen yeterlikleri ile ilgili tavsiyeler, beklenti ve ihtiyaçlar, öğretmen yeterliklerinin öğrencilerin öğrenmesi üzerindeki etkileri, öğretmenleri mesleğe daha iyi hazırlama” gibi konular irdelenmiştir.

Son olarak DKAB öğretmenlerinin lisansüstü eğitimi tercih sebepleri, lisansüstü eğitim süreçlerine bakışları, bu süreçte karşılaştıkları sorunlar ve

198-200; Feride Dogusan, *İlköğretim Okulu Yönetici ve Öğretmenlerinin Öğretmenlerin Lisansüstü Öğrenimi Konusundaki Tutumları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2003); Funda Nayır, *Ankara’da Eğitim Bilimleri Alanında Lisansüstü Öğrenim Görmekte Olan Öğretmen, Yönetici ve Müfettişlerin Sorunları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007).

süreçten beklentileri konusunda ortaya koydukları görüşlerinden hareketle şu önerilerde bulunulabilir:

- ✓ Öğretmenlerin ders saatlerinin düzenlenmesinde öncelikli görev, çalıştıkları kurumun idarecilerine düşmektedir. Zira üniversitelerin belirlediği ders planına uymak öğretmenler için çoğu zaman zorunlu olmaktadır. Bu nedenle öğretmenlerin görev aldığı okullardaki dersleri, lisansüstü eğitime devam edebilmelerine olanak verecek şekilde düzenlenmelidir. Bu doğrultuda lisansüstü eğitime hak kazanan öğretmenlerin ders saatlerinin tanziminde, mümkün olduğu ölçüde ilgili yönetmeliğin ön gördüğü şeklin dışına çıkmadan kolaylık sağlanmalıdır. Yönetmelikte iki yarım gün şeklinde belirlenmiş olan izin süresi, şehir dışında lisansüstü eğitim alan öğretmenlerin yolculuk süresi göz önünde bulundurularak okul idaresi tarafından bir buçuk gün olarak düzenlenebilir.
- ✓ Öğretmenlerin lisansüstü eğitim sürecinde danışman ile ilgili yaşadığı problemler görmezden gelinmemeli, danışmanlık görevini yürüten akademisyenlere görevlerinin hassasiyeti ilgililer tarafından sık sık hatırlatılmalıdır.
- ✓ Lisansüstü derslerinin içeriği teorik bilgilerle sınırlı kalmamalı, dersler öğretmenlerin daha araştırmacı ve fikirlerini daha özgürce ifade edebilecekleri bir ortam sunmalıdır. Öğretim üyeleri dersleri planlarken bu hususları incelemeli, alana dair literatür ile ilgili geniş bir bilgilendirme yapmalıdır.
- ✓ Öğretmenlerin tez hazırlama sürecinde kendilerine gereken verilere ulaşma, kütüphane imkânlarından yararlanma, uygulamaya yönelik çalışma hazırlayan öğretmenlere gereken izinler gibi hususlarda yetkili kurumlarca gerekli kolaylıklar sağlanmalıdır.
- ✓ Katılımcı öğretmenlerin ortak istek ve beklentilerinden biri de yeni yöntem ve teknikleri öğrenme isteğidir. Bu istek göz ardı edilmemeli, alanla ilgili geleneksel ve güncel yöntem ve teknikler derslerde tanıtılmalı, mümkün olduğu ölçüde uygulama alanındaki örnekler çerçevesinde pratiklere yer vererek dersler işlenmelidir. Eğitimde araştırma yöntemleri içerikli bir ders mutlaka müfredatta yer almalı, öğrencilerin bu dersi zorunlu olarak almaları sağlanmalıdır.
- ✓ Öğretmenleri lisansüstü eğitime özendirici maddi-manevi teşvikler arttırılmalıdır.

✓ Lisansüstü eğitim alan öğretmenler üzerine daha fazla akademik çalışma yapılmalı, farklı örneklem grupları seçilerek elde edilen sonuçlar üzerinden konuya dair daha geniş bir bilimsel bakış açısı oluşturulmalıdır.

Kaynakça

Akın, Uğur - Recep, Koçak. “Öğretmenlerin Sınıf Yönetimi Becerileri ile İş Doyumları Arasındaki İlişki”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 13/51 (2007), 353-370.

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi, M.Ö 1000 - M.S. 2010*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.

Alabaş, Ramazan - Tunay, Kamer - Ümit, Polat. “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimlerinde Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri ve Süreçte Karşılaştıkları Sorunlar”. *e-International Journal of Educational Research* 3/4 (2012), 89-107.

Alhas, Ali. *Lisansüstü Eğitim Yapmakta Olan Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitime Bakış Açıları (Ankara İli Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2006.

Atay, Derin Yalaz. *Öğretmen Eğitiminin Değişen Yüzü*. Ankara: Nobel Yayınları, 2003.

Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018.

Başer, Neşe - Serkan, Narlı - Berna, Günhan. “Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Almalarında Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *DEÜ Buca Eğitim Fakültesi Dergisi (Özel Sayı: 1): Lisansüstü Eğitim* (2005), 129-135.

Büyüköztürk, Şener - Ömay, Çokluk - Nilgün, Köklü. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013.

Çalışkan, Nihat. “Öğretmenlerin Özellikleri ve Yeterlikleri”. *Eğitim Bilimine Giriş*. (Edt: Kadir Keskinliç). Ankara: Sempati Yayınları, 2006.

Çepni, Salih - Mehmet Küçük. “Eğitim Araştırmalarının Fen Bilgisi Öğretmenlerinin Uygulamaları Üzerindeki Etkilerinin Belirlenmesi: Bir Örnek Olay Çalışması”. *Eurasian Journal of Educational Research* 4/2 (2002), 1-12.

Demir, Mehmet Kaan - Ercan Demir. “Öğretmen Sorunları –Çanakkale İli Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/1 (2013), 107-126.

Ekiz, Durmuş. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2009.

Dogusan, Feride. *İlköğretim Okulu Yönetici ve Öğretmenlerinin Öğretmenlerin Lisansüstü Öğrenimi Konusundaki Tutumları*. Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, 2003.

Fraenkel, Jack R -Norman E. Wallen - Helen H. Hyun. *How to Design and Evaluate Research in Education* NewYork: McGraw- Hill International Edition, 2006.

Gündoğdu, Yusuf Bahri. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri (İstanbul Örneği)”. *Millî Eğitim Dergisi* 198 (2013), 237-257.

Güven, İsmail - Binali Tunç. “Lisansüstü Öğrencilerinin Akademik Sorunları (Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Örneği)”. *Millî Eğitim Dergisi* 173 (2007), 157-172.

<http://tyyc.yok.gov.tr>. (Erişim tarihi: 26.01.2020).

Işıksoluğu, Müberra K. “Bilimsel Yayınlarda Dürüstlük Boyutu”. *Eğitim ve Bilim Dergisi* 17 (1993), 3-7.

Kabasakal, Öner. “Bilgi Toplumuna Geçişte Üniversitelerin Önemi”. *Yeni Türkiye Dergisi* 21. Yüzyıl Özel Sayısı 4/19 (1998), 845-850.

- Kara, Fatma. *Matematik Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitim Deneyimleri ve Okul Yaşantılarına Yansımaları*. Yüksek Lisans Tezi, KTÜ, Trabzon, 2008.
- Karakütük, Kasım. “Öğretmenlerin Lisansüstü Öğretimi Konusunda Yönetici ve Öğretmenlerin Görüşleri”. *DEÜ Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (2000), 193-209.
- Kavcar, Cahit. “Cumhuriyet Döneminde Dal Öğretmeni Yetiştirme”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 35/1-2 (2002), 1-13.
- Keleşoğlu, Serkan - Nurdan Kalaycı. “Dördüncü Sanayi Devriminin Eşiğinde Yaratıcılık, İnovasyon ve Eğitim İlişkisi”. *Yaratıcı Drama Dergisi* 12/1 (2017), 69-86.
- Kıncal, Remzi Y. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Ankara: Nobel Yayınları, 2004.
- Kocacık, Faruk. “Bilgi Toplumu ve Türkiye”. *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 1/27 (2003), 1-10.
- Korkmaz, Özgen - Ayfer, Şahin - Rüştü, Yeşil. “Öğretmenlerin Bilimsel Araştırmalara ve Araştırmacılara İlişkin Düşünceleri”. *Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi* 4/2 (2011), 109-127.
- Küçüköğlü, Adnan - Adnan, Taşgın - Nilay, Çelik. “Öğretmen Adaylarının Bilimsel Araştırma Sürecine İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2013), 11-24.
- MEB Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı. *21. Yüzyıla Girerken Türk Eğitim Sisteminin İhtiyaç Duyduğu Çağdaş Öğretmen Profili*. Ankara: MEB Basımevi, 2001.
- MEB. *MEB 2010-2014 Stratejik Planı* (2012). [Erişim tarihi: 10.10.2019, http://sgb.meb.gov.tr/Str_yon_planlama_V2/MEBStratejilplan.pdf].
- Nayır, Funda. *Ankara’da Eğitim Bilimleri Alanında Lisansüstü Öğrenim Görmekte Olan Öğretmen, Yönetici ve Müfettişlerin Sorunları*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2007.

- Oluk, Sami – Fatih, Çolak. “Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Okullarda Öğretmen Olarak Çalışan Lisansüstü Öğrencilerinin Karşılaştıkları Bazı Sorunlar”. *DEÜ Buca Eğitim Fakültesi Dergisi (Özel Sayı 1): Lisansüstü Eğitim* (2005), 141-144.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Şimşek, Eyüp. *İlköğretimdeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2006.
- Turhan, Muhammed- Zübeyde, Yaraş, “Lisansüstü Programların Öğretmen, Yönetici ve Denetmenlerin Mesleki Gelişimine Katkısı”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/43 (2013), 200-218.
- Yıldırım, Ali – Hasan, Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Zengin, Mahmut. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/15 (2013), 1-28.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 12 • Sayfa / Pages: 171-206

Kâfiyeci'nin Şerhu'l-İ'râb 'an Kavâ'idi'l-İ'râb Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülâhazalar

Some Considerations on the Work of Kâfiyaji Called Sharhu'l-I'râb 'an Qavâ'idi'l-I'râb

Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
izzetmarangozogu@gmail.com
orcid.org/0000-0003-2386-3688

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 10.01.2020
Kabul Tarihi / Accepted : 25.02.2020
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Marangozoğlu, İzzet. "Kâfiyeci'nin Şerhu'l-İ'râb 'an Kavâ'idi'l-İ'râb Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 171-206. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3710830>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Kāfiyeci'nin Şerhu'l-I'rāb 'an Kavâ'idi'l-I'rāb Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülâhazalar

Öz ► İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) "*el-I'rāb 'an kavâ'idi'l-i'rāb*" adlı eserine birçok şerh yazılmıştır. Bunlar arasında Osmanlı âlimlerinden Bergamalı Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman el-Kāfiyeci'nin (ö. 879/1474) "*Şerhu'l-i'rāb 'an kavâ'idi'l-i'rāb*" adlı şerhi önemli bir yere sahiptir. Ömrünün büyük bir kısmını 15. asırda geçiren Kāfiyeci, Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere tefsir, hadis, kelam, fıkıh gibi birçok ilim dalında eser vermiş ansiklopedist âlimlerdendir. Bu çalışmada önce Kāfiyeci'nin hayatı ve ilmi kişiliğine dair birtakım bilgiler verilecek daha sonra da onun "*Şerhu'l-i'rāb 'an kavâ'idi'l-i'rāb*"taki şerh yöntemi, kaynakları, tercihleri ve nahve dair yaklaşımları üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda yapılacak çeşitli mülâhazalarla Kāfiyeci'nin dil ve nahiv alanındaki ilmî birikimine ışık tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kāfiyeci, Nahiv, Arap Dili, İbn Hişâm, Kavâ'idi'l-I'rāb.

Some Considerations on the Work of Kāfiyaji Called Sharhu'l-I'rāb 'an Qavā'idi'l-I'rāb

Abstract ► Numerous comments have been written on the work "*al-I'rāb 'an Qavā'idi'l-I'rāb*" of Ibn Hishām an-Nahwī (d. 761/1360). Among these, the work of Pergamon Muhyiddîn Muhammad b. Sulaymān al-Kāfiyaji (d. 879/1474) called "*Sharhu'l-I'rāb 'an Qavā'idi'l-I'rāb*" has an important place. Kāfiyaji who spent most of his life in the 15th century is one of the encyclopedist scholars who have produced works in many branches of knowledge such as tafsīr, hadith, kalām and fiqh. In this study, firstly some information will be given about the life and scientific personality of the Kāfiyaji, then his commentary method, sources, preferences and his nahw (syntax) approaches in the book "*Sharhu'l-I'rāb 'an Qavā'idi'l-I'rāb*" will be discussed. Various considerations to be made in this context, light will be shed on the scholar's vast knowledge in the field of language and nahw (syntax).

Keywords: Kāfiyaji, Nahw (Syntax), Arabic Language, Ibn Hishām, Qavā'idu'l-I'rāb.

Özet

Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kāfiyeci 788/1386 yılında Manisa (Saruhan)'ın Gökçeköy kasabasında doğmuş ve dönemin geleneklerine uygun olarak ilk tahsilini memleketinde tamamlamıştır. Belli bir seviyeye ulaştıktan

sonra çeşitli memleketlere ilim yolculukları yapmıştır. Anadolu, İran ve Orta Asya'ya yaptığı bu yolculuklarda birçok büyük âlimden ilim tahsil ederek kendisini yetiştirmiştir. Şam'a giderek orada müderrislik yapan Kâfiyeci, hac vazifesini yerine getirdikten sonra Kudüs'e gitmiştir. (830/1426) dolaylarında el-Melikü'l-Eşref Baybars döneminde Kahire'ye yerleşmiş; orada ilmî faziletleri ortaya çıkmıştır. Dönemin önde gelen simaları ondan ders almıştır. Mısır'da Şeyhûniyye Medresesi baş müderrisliğine getirilen Kâfiyeci, bu vazifesini vefatına kadar sürdürmüştür. İbnu'l-Hâcib'in el-Kâfiye fi'n-nahv adlı eseriyle çokça meşgul olduğu için "Kâfiyeci" lakabıyla tanınmıştır. Kâfiyeci, dini ilimlerin yanı sıra akli ilimlerde de ön plana çıkan, eserleri ve yetiştirdiği öğrencilerle yaşadığı dönemi ve sonrasını etkileyen önemli âlimlerden biridir. Doksan yıllık (788/1386 - 879/1474) ömrünün sonuna kadar öğrenci yetiştirmek ve ders okutmakla meşgul olmuştur. Muhtelif ilimlerde isim ve adedini hatırlamayacak kadar birçok eser telif etmiş; hatta bazıları tarafından bu ilimlerin mucidi olarak gösterilmiştir.

Kâfiyeci gibi İbn Hişâm el-Ensârî de nahiv ilmi alanında günümüzde de okunmaya devam eden önemli eserler telif etmiştir. "Asrının Sîbeveyh'i" olarak kabul edilen İbn Hişâm en-Nahvî'nin "el-İ'râb 'an kavâ'idi'l-İ'râb" eseri üzerine başta müellifin yazdığı şerh dâhil birçok şerh yazılmıştır. Bu şerhler arasında Kâfiyeci'nin "Şerhu'l-İ'râb 'an kavâ'idi'l-İ'râb" adlı eseri ayrı bir öneme sahiptir. Bu şerh, Kâfiyeci'nin en önemli eserlerinden sayılmıştır. Öneminden dolayı bu şerhe otuzdan fazla haşiye ve ta'lîk yazılmıştır.

Kâfiyeci, usûluddîn, fıkıh usulü, tefsir, nahiv, sarf, me'ânî, beyan, mantık, astronomi, geometri, felsefe, cedel, kozmik ilmi, fizik, fıkıh, tıp ve edebiyat gibi asrının ilimlerine vakıf olan ve hatta kendisine nispet edilen bazı ilimleri icat eden önemli bir âlimdir. Zikredilen alanlarda kazandığı birikimle İbn Hişâm'ın "el-İ'râb 'an kavâ'idi'l-İ'râb" adlı eserine yazılmış şerhlerin en iyisini telif etme imkânına kavuşmuştur. O, ortak bir metne ulaşmak ve metindeki hataları ayıklamak için Kavâ'idu'l-İ'râb'ın diğer nüshalarına da başvurarak bazen bunlardan yararlanmış bazen de bunlarda eksik ya da hatalı bulunduğu bazı hususları aktarmıştır. İbn Hişâm'ın ibare, terkip ve kavramları üzerinde durarak bunlardan her birinin yapısını, manasını, inceliklerini ve müellif tarafından

kullanım gayesini zikretmiştir. Ayrıca metni şerh ederken kelime ve cümleler arasındaki bağlantıya işaret ederek bunları ayrıntılı bir şekilde irab etmiştir.

Kâfiyeci, nahiv kaidelerini, manayı açıklayan karineleri ve dile dair hükümleri muhtelif dil ekollerini referans alarak özlü bir şekilde ifade etmiştir. Bunu yaparken ayet, şiir ve mesellerden de yararlanmış. Gerek İbn Hişam'ın gerekse diğer şarihlerin eksik bıraktıkları/gözden kaçırdıkları ya da yanılığa düştükleri noktaları istidlale, cedele ve hüccete dayalı bir diyalog kurgusu içerisinde ele alıp işlemiştir. Kâfiyeci kelimenin lügat ve ıstılah manasını verdikten sonra kelimenin manasını bağlama göre tayin etmektedir. Ayrıca kelimenin etimolojik yapısını inceleyerek Arap dilindeki kullanımlarını zikretmektedir.

Kâfiyeci, Şerhinde genellikle meşhur âlimlerin eserlerini referans almıştır. Metin üzerinde yaptığı gramatik analizlerinde farklı dil ekollerinin görüşlerinden de istifade etmiştir. Tefsir, belagat, dil ve nahiv kaynaklarından yaptığı iktibaslarda bazen kaynak zikretmiş bazen de istifade ettiği müellif veya eseri belirtmemiştir. Dil, nahiv, belagat, tefsir, fıkıh gibi ilimlerin yanı sıra mantık usulü ve kalam ilminin mukaddime ve kavramlarından istifade eden Kâfiyeci, yer yer müvelled dilticilerden aldığı yeni kavram ve ibareleri de kullanmıştır.

Kâfiyeci makam adını verdiği bağlamı; Kur'ân'ın nazmındaki belagat sırlarını ortaya çıkaran bir delil olarak tarif etmektedir. O, surenin genel bağlamı içerisinde kelimenin işlevini, manasını ve beyânî inceliklerini zikrederek gerek Kufelilerin gerekse Basralıların makamı gözetmeksizin salt müteallak üzerinde yoğunlaşmasını eleştirmektedir. Ülkemizde Kâfiyeci'nin hayatı ve ilmî kişiliğine dair akademik çalışmalarda artış kaydedilmiştir. Kütüphane raflarındaki eserleri birer birer tahkik edilerek ilim hayatına kazandırılmıştır. Devam eden çalışmalarda bu çok yönlü âlimin ilmî birikimi günyüzüne çıkarılmaktadır. Kâfiyeci'nin “Şerhu'l-i'râb 'an kavâ'idil-I'râb” adlı eserindeki dilbilimsel yaklaşımlarından örnekler sunacağımız bu çalışma da aynı hedefe hizmet ederek Arap dili ve belagatı alanına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Extended Summary

Muhyiddîn Muhammad b. Sulaymân al-Kāfiyaji was born in Gökçeköy of Manisa (Saruhan) in 788/1386 and completed his first education in his country in accordance with the traditions of the period. After reaching a certain level, he made scientific journeys to various countries. During these journeys to Anatolia, Iran and Central Asia, he was educated by many great scholars. Kāfiyaji who was in Sham for teaching, went to Jerusalem after he performed the pilgrimage. Around (830/1426), he settled in Cairo during the reign of al-Mālik al-Ashraf Baybars; where his virtues have emerged. Leading figures of the period took lessons from him. He was appointed as the chief teacher of Sheyhūniya Madrasa in Egypt and continued this duty until his death. He was known as “Kāfiyaji” because he worked hard on Ibn al-Hājib's work called “*al-Kāfiya fi'n-Nahw*”. Kāfiyaji is one of the important scholars who stand out in both intellectual and religious sciences and influenced his period with his works and the students he raised. He was engaged in teaching and raising students until the end of his 90-year life (788/1386 - 879/1474). He has written many works in various sciences many of which names and numbers unknown and he has even been shown by some as the inventor of these sciences.

Like Kāfiyaji, Ibn Hishām al-Ansārī also wrote important works in the field of Nahw science that are still being read today. Many commentaries were written on Ibn Hishām en-Nahwī's “*al-I'râb 'an Qavâ'idi'l-I'râb*”, which was accepted as the “Sibawayh of the century”, including the commentary written by the author. Among these commentaries, Kāfiyaji's work “*Sharhu'l-I'râb 'an Qavâ'idi'l-I'râb*” is of a particular importance. This commentary is considered to be one of the most important works of Kāfiyaji. Because of its importance, more than thirty inscriptions and Ta'liq were made to this work.

Kāfiyaji is an important scholar who knows the sciences of the century such as; religion methodology, fiqh methodology, tafsīr, nahw, sarf, subdivisions of eloquence; ma'ānī and bayān, logic, astronomy, geometry, philosophy, Jedel, science of cosmic, physics, fiqh, medicine and literature; and even invents some of the sciences attributed to him. With the experience he gained in the mentioned fields; he wrote the best of the commentary written on Ibn Hishām's

"*al-I'rāb 'an Qavā'idil-I'rāb*" work. In order to reach a common text and remove the errors in the text, he sometimes benefited from the other copies of "*Qavā'idu'l-I'rāb*" by referring to them, and sometimes he mentioned some issues which he found to be incomplete or incorrect.

He emphasized the terms, phrases and concepts used by Ibn Hishām and explained structure, meaning, subtleties of each and has mentioned the purpose of use by the author. He also pointed out the connection between words and sentences while making commentary of the text and make "I'rāb" of them in detail. Kāfiyaji has stated concisely the nahw rules, the facts explaining the meaning and the language provisions with reference to various schools of language. He also benefited from verses of the Qur'ān, hadiths, poems and parables. He dealt with the points that both Ibn Hishām and other commentators had left incomplete or misled, in a dialogue fiction based on Istdilāl, jedel and hujjat concepts. After giving the dictionary and term meaning of the word Kāfiyaji determines the meaning of the word according to the context. In addition, he also examines the etymological structure of the word and its uses in the Arabic language.

In his commentary Kāfiyaji generally referred to the works of famous scholars. In his grammatical analysis on the text, he also benefited from the views of different language schools. In his quotations from the Tafsir, eloquence, language and syntax sources, he sometimes referred to the source and sometimes did not specify the author or work he quoted. In addition to the sciences such as language, nahv, eloquence, tafsir, fiqh, Kāfiyaji who benefited from the methodology of logic and the introductions and the concepts of theology, also sometimes used new concepts and expressions he received from the hybrid linguists.

Kāfiyaji describes the context which he calls as "maqam" as evidence that reveals the secrets of eloquence in the Qur'ān's verse. He prefers to indicate the function, meaning, and subtleties of the word in the general context of Sura. And he criticizes the fact that both the Kufas and the Basrians concentrate on pure words regardless of maqam. There has been an increase in academic studies on the life and scientific personality of Kāfiyaji in our country. All his

works on the shelves of the library were examined and brought to science life. In the ongoing studies, the scientific accumulation of this versatile scholar is revealed to the world. This study, in which examples of linguistic approaches in Kâfiyaji's "Şarhu'l-İ'râb 'an Qavâ'idil-İ'râb" will be presented, aims to contribute to the field of Arabic language and rhetoric by serving the same goal.

Keywords: Kâfiyaji, Nahw (Syntax), Arabic Language, Ibn Hishâm, Qavâ'idu'l-İ'râb.

Giriş

Kâfiyeci dini ilimlerin yanı sıra akli ilimlerde de ön plana çıkan, eserleri ve yetiştirdiği öğrencilerle yaşadığı dönemi ve sonrasını etkileyen önemli âlimlerden biridir. Doksan yıllık (788/1386 - 879/1474) ömrünün sonuna kadar öğrenci yetiştirmek ve ders okutmakla meşgul olmuştur. Öğrencisi Celâlüddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) naklettiği üzere muhtelif ilimlerde isim ve adedini hatırlamayacak kadar birçok eser telif etmiştir.¹

Kâfiyeci gibi İbn Hişâm el-Ensârî de nahiv ilmi alanında günümüzde de okunmaya devam eden önemli eserler telif etmiştir. Bunlar arasında *el-İ'râb 'an kavâ'idil-İ'râb* adlı eseri önemli bir yere sahiptir. Bu eser, hacim yönünden küçük olsa da ilmî açıdan oldukça sistemattir. İbn Hişâm, bu eserin isminde yer alan birinci *el-İ'râb* lafzıyla kelimenin "açıklama ve izah etme" anlamına gelen lügavî manasını; ikinci *el-İ'râb* lafzıyla da "nahiv ilminde, amilin değişmesiyle kelimenin sonunun değişmesi" anlamına gelen ıstılâhî manasını kastetmiştir.²

¹ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâtil-lüğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/117.

² Hâdi Nehr, *Şerhu'l-lemhati'l-bedriyye fî 'ilmi'l-lüğati'l-'Arabiyye* (Amman: Dâru'l-Yâzûrî, 2007), 1/73.

Öneminden dolayı çeşitli dönemlerde bu eser üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bunlardan en güzel olanı Kâfiyeci'nin şerhi kabul edilmiştir.³

Ülkemizde hayatı ve ilmî kişiliğine dair akademik çalışmalarda artış görülen Kâfiyeci'nin muhtelif alanlarda telif ettiği eserleri birer birer tahkik edilerek ilim hayatına kazandırılmaktadır. Ancak bunlar arasında müellifin “*Şerhu'l-i'râb 'an kavâ'idi'l-i'râb*” adlı eseriyle ilgili herhangi bir araştırmanın olmaması bu çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır. Tarama ve tümevarım yöntemine dayanarak müellifin dilbilimsel yaklaşımlarından örnekler sunacağımız bu çalışmada böylesine çok yönlü bir âlimin ilmî birikimine dikkat çekerek Arap dili ve belagati alanına katkı sağlamayı ve daha sonra yapılacak çalışmalara ışık tutmayı amaçlamaktadır.

1. Kâfiyeci'nin Hayatı

Asıl adı Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân b. Sa'd b. Mes'ûd er-Rûmî el-Berğâmî el-Hanefî'dir.⁴ İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) el-Kâfiye fi'n-

³ Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/124, 125; 2/1752. Kâfiyeci İbn Hişâm'ın “سَمِّيَتْهَا” ibaresindeki “بِإِلْغَرَابٍ” yerine bazı nüshalarda “بِإِلْغَرَابٍ” yazıldığını fakat birincisinin şöhret kazandığını ve bizzat musanniften “بِإِلْغَرَابٍ” şeklinde nakledildiğini belirtmektedir. Bk. Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idi'l-i'râb*, 53, 61.

⁴ Kâfiyeci'nin hayatı için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 7/259; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/118-119; Suyûtî, *Husnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1387/1967), 1/549-550; Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevdu'âti'l-ülûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/111-112; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1395/1975), 40-41; Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmûd el-Arnâût (Dimeşk-Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1413/1993), 7/326-328; Muhammed b. 'Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/171-173; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, hzr. A.Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/377-380; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/150; Ömer Rıda Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 9/51-52.

nahv adlı eseriyle çokça meşgul olduğu için bu esere nispetle “Kâfiyeci” lakabıyla tanınmıştır.⁵

788/1386 yılında Manisa (Saruhan)'ın Gökçeköy kasabasında doğan⁶ Kâfiyeci dönemin geleneklerine uygun olarak ilk tahsilini memleketinde tamamlamış; belli bir seviyeye ulaştıktan sonra çeşitli memleketlere ilim yolculukları yapmıştır. Anadolu, İran ve Orta Asya'ya yaptığı bu yolculuklarda İbn Melek (ö. 821/1418) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi birçok büyük âlimden ilim tahsil ederek kendisini yetiştirmiştir.⁷

Şam'a giderek orada müderrislik yapan Kâfiyeci, hac vazifesini yerine getirdikten sonra Kudüs'e gitmiştir.⁸ 830 dolaylarında el-Melikü'l-Eşref Baybars döneminde Kahire'ye yerleşmiş; orada ilmî faziletleri ortaya çıkmıştır. Dönemin önde gelen simaları ondan ders almıştır. İbnu'l-Hümmam'ın (ö. 861/1457) vefatından sonra Şeyhûniyye Medresesi meşihatlığına getirilen Kâfiyeci, bu vazifesini vefatına kadar sürdürmüştür.

Suyûtî onun kelâm, dil usulü, nahiv, sarf, i'râb, me'ânî, beyân, cedel, mantık, felsefe ve astronomi (hey'e) gibi ilimlerde imam olduğunu ve onu bu ilimlerde kimsenin geçemeyeceğini; fıkıh, tefsir ve hadis ilminde de bilgisi olduğunu ifade etmiştir.⁹

Kâfiyeci çeşitli ilimlerde, birçok eser yazmış ise de bunların büyük bir kısmını muhtasar risaleler şeklinde telif etmiştir. Suyuti bu eserlerin en önemlisi ve en faydalısının “Şerhu kavâ'idil-i'râb” ve “Şerhu kelimeti's-şehâde” olduğunu zikretmiştir. Suyuti, *Tabakâtun-nuhât*'taki biyografisinde zikretmek

⁵ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/326.

⁶ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7/259.

⁷ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/118; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, 7/327; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/378;

⁸ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7/260.

⁹ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/118.

üzere Kâfiyeci'den eserlerinin listesini istese de o, eserlerinin isimlerini unuttuğunu ve artık hatırlayamadığını söylemiştir.¹⁰

Suyûtî 14 yıl hocasından hiç ayrılmadığını, yanına her gidişinde kendisinden daha önce duymadığı yeni orijinal bilgiler öğrendiğini belirtmektedir. Kâfiyeci, bir gün Suyûtî'ye 'رَبِّدُ قَائِمٌ' cümlesinin i'râbını sormuş, Suyûtî'nin soruyu çok basit bulması üzerine, bu cümlede onun bilmediği 113 vecih bulunduğunu söylemiştir. Suyûtî, bunların tümünü öğrenmeden yanından ayrılmayarak hocasının bu konuda yazdığı risâleyi istinsah ettiğini ifade etmiştir.¹¹

Suyûtî'nin ifadesiyle 'şehit olarak' 4 Cümâde'l-Ülâ 879 tarihinde Cuma gecesi vefat eden Kâfiyeci, Kahire'de Eşrefiyye Türbesinin yanına defnedilmiştir."¹²

2. Kâfiyeci'nin Dil, Nahiv ve Belâgatle İlgili Eserleri

Kâfiyeci'nin çeşitli kaynaklarda tespit edebildiğimiz dil, nahiv ve belâgatle ilgili eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- *el-İşrâk fi merâtibi't-tibâk*: Bu eser belâgatle ilgili olup yazma halinde Kâhire Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye kütüphanesinde (nr. 395) yer almaktadır.

¹⁰ Suyûtî, *Buġyetu'l-vu'ât*, 1/118; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 40. Kanaatimizce Kâfiyeci'nin tahkik edilenlerden de anlaşılacağı üzere eserlerinin çoğunun muhtasar risaleler şeklinde olması Suyûtî'nin zikrettiği unutmama ve hatırlamama olgusunu doğurmuş olabilir. Ayrıca müellifin müderrislik kimliği gözönünde bulundurulduğunda söz konusu risalelerinin önemli bir kısmının ders materyali olması da mümkündür. Suyûtî'nin tabakat âlimi kimliğinden hareketle her bilgiyi kaydetme isteği ve ısrarı karşısında Kâfiyeci'nin bunların tümünü isim isim hatırlamayıp o anda bu cevabı vermiş olması da muhtemeldir. Aksi takdirde farklı alanlarda Kâfiyeci'ye ait birçok eser ismi günümüze kadar ulaşmazdı.

¹¹ Dil felsefesiyle ilgili olduğunu düşündüğümüz bu meselelere Suyûtî eserinde yer vermemektedir.

¹² Suyûtî, *Buġyetu'l-vu'ât*, 1/118; Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 27/154.

2- *el-Unmûzec fî bahsi'l-isti'âre*: Muhammed es-Seyyid Selâm tahkikiyle Beyrut'ta (2015 yılında) Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

3- *Şerhu'l-isti'âre*: Yukarıda zikredilen *el-Unmûzec fî bahsi'l-isti'âre* ile aynı olabileceği düşünülen¹³ bu eser Hediyyetü'l-ârifin'de geçmektedir.¹⁴

4- *Remzu'l-esrâr fî mes'eleti ekmel*: Yazma halinde İspanya Escorial Müzesinde (107/7) yer almaktadır. Suyûtî, bu esere "*Fecru's-semd fî i'râbi ekmeli'l-hamd*" adıyla bir muhtasar yazmıştır (Berlin, nr. 6885).

5- *el-Muhtâr fî mes'eleti ekmel*: Yazma halinde İspanya Escorial Müzesinde (nr. 107/6) bulunmaktadır.

6- *Şerhu'l-İ'râb 'an kavâ'idi'l-İ'râb*: Fahreddin Kabâve tarafından tahkiki yapılan bu eser *Şerhu kavâ'idi'l-İ'râb li-ibni hişâm* adıyla Dimeşk'ta (1988, 1993 yılında) Dâru't-lâs (دار طلاس) tarafından neşredilmiştir. Bu eser Kabâve'nin yanı sıra Mahmûd Fecâl¹⁵ ve Âdil Muhammed Abdurrahmân eş-Şindâh tarafından şerh edilerek Irak İslam Araştırmaları Merkezi tarafından 2006 yılında Bağdat'ta neşredilmiştir. Kaynaklarda *Şerhu'l-kavâ'idi'l-kübrâ*¹⁶ ve *Şerhu Kavâ'idi'l-İ'râb*¹⁷ adıyla da zikredilmiştir.

7- *Nuzhetu'l-mu'rib fi'l-meşriki ve'l-mağrib*: Yazma halindedir. Escorial (nr. 107/8) ve Kahire'de (nr. 7/310) bulunmaktadır.¹⁸

¹³ Abdolvâhid Cehdânî, *el-'Allâme Muhyiddîn el-Kâfiyeci hayâtühü ve musannefâtüh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016), 76.

¹⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve asârü'l-musannifin* (İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârif, 1955), 2/208.

¹⁵ Mahmûd Fecâl, Kâfiyeci'nin bu eserini yüksek lisans tezi olarak tahkikini yaptığını yakın zamanda neşretmeyi düşündüğünü ifade etmektedir. Bk. Mahmûd Fecâl, *el-Kâfiyeci hayâtühü ve mü'ellifâtüh*, *Mecelletü 'Âlemi'l-Kütüb*, 11/3 (Tâif: Dâru Sakîf, 1411/1990), 396.

¹⁶ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7/260; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 2/172.

¹⁷ Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdilmun'im b. Muhammed el-Cevcerî, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, thk. Nevvâf b. Cezâ' el-Hârisî (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2004), 1/51.

¹⁸ Murat Tala tarafından tahkiki yapılarak "*el-Kâfiyeci'nin Nuzhetu'l-Mu'rib fi'l-Meşriki ve'l-Mağrib Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi*" adlı çalışmada neşredilmiştir. Bk. Tala, Murat. "El-Kâfiyeci'nin "Nuzhetu'l-Mu'rib fi'l-Meşriki ve'l-Mağrib" Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 / 38 (Mart 2014): 141-172.

8- *Karâru'l-vecd fi şerhi'l-hamd*: Yazma halinde bir eserdir. Kahire (nr. 7/445) ve Musul'da (nr. 32/127/2) bulunmaktadır.

9- *Envâru's-sa'âde fi şerhi kelimeteyi's-şehâde*: Yazma halinde bir eserdir. (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1366/3).

10- *el-İlmâ' bi-ifâdeti lev li'l-ımtinâ' fi kavlihî te'âlâ lev kâne fihimâ âlihetün illellâhu lefesedetâ*: Yazma halinde Kâhire Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye kütüphanesinde (Teymuriye, nr. 32) bulunmaktadır.

11- *el-İlmâ' ve'l-inmâ fi mâ yete'allaku bi-bahsi emmâ fi'n-nahv*: Yazma halinde Kâhire Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye kütüphanesinde (nr. 4875) bulunmaktadır.

12- *Tuhfetu'l-ihvân fi i'râbi ekmeli'l-hamd*: Yazma halinde Kâhire Dâru'l-kutubi'l-mısriyye kütüphanesinde (Teymuriye, nr. 471) bulunmaktadır.

13- *Cevâbu'l-Anzâr*: Kaynaklarda rastlayamadığımız ancak dil ile ilgili olduğunu düşündüğümüz bu esere Kâfiyecî, Şerhu Kavâ'idil-I'râb'ın başında "İlah" kelimesinin etimolojik analizini yaparken "Bu hususları *Cevâbu'l-Anzâr'da inceledik*" sözüyle işaret etmektedir.¹⁹

14- *Hâşiye alâ şerhi'l-mutavvel*: (Sa'duddîn et-Teftezânî'nin eserine yazdığı) belâgatle ilgili bir eserdir.

15- *Risâle fi'l-istisnâ'*: Yazma halinde bir eserdir. Taşköprüzâde bu eserden övgüyle söz etmektedir.²⁰

16- *Remzu'l-esrâr fi hukmi i'râbi efdali't-tafdîl*: Yazma halinde Kâhire Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye kütüphanesinde (nr. 279) bulunmaktadır.²¹

17- *Remzu'l-esrâr*: Yukarıda zikredilen *Remzu'l-esrâr fi hukmi i'râbi efdali't-tafdîl* ile aynı olabileceğini düşündüğümüz bu eser, Süleymaniye

¹⁹ Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb li-İbni Hişâm*, thk. Fahrüddîn Kabâve (Dımeşk: Dâru't-lâs, 1993), 39.

²⁰ Taşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 41.

²¹ Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *el-Ünmûzec fi bahsi'l-isti'âre*, thk. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Selâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015), 6; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7/260; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunân*, 1/844; 2/1661; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/208; Fecâl, *el-Kâfiyeci hayâtühü ve müellefâtüh*, 394-397.

Kütüphanesinin Yeni Câmi Bölümünde 1181 numaralı mecmuanın 62/a-63/a sayfaları arasında yer almaktadır.

18- *Nuzhetu'l-ashâb*: Süleymaniye Kütüphanesinin Yeni Câmi Bölümünde 1181 numaralı mecmuanın 56/b-58/b varakları arasında yer almaktadır.²²

3. Kâfiyeci'ye Göre Nahiv İlminin Tanımı, Doğuşu, Gayesi ve Hükümü

Kâfiyeci, Şerhinde nahiv ilmine başlayacak kişinin önce bu ilmin amaçlarını bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hemen akabinde nahvin lügat ve istilâh manasını vermektedir:

3.1. Nahvin Lügat ve Istilâh Manası²³

Kâfiyeci, nahvin lügatte; kasıt, amaç, niyet (القَصْد), taraf, yön (الجانب), tür, çeşit (النَّوع), miktar (المقدار), aynı cinsten olan, benzer, denk (المثُل) ve kısım, bölüm (البعض) gibi manalara geldiğini belirtmektedir. Sonra sırayla “نَحَوْتُ نَحْوَك - Senin kastettiğini kastettim”, “سِرْتُ إِلَى نَحْوِ دَارِ فُلَانٍ - Falan kişinin evine doğru yürüdüm”, “جَاءَ جَيْشُهُمْ نَحْوَ أَلْفٍ - Üç çeşit yemeğim var”, “عِنْدِي ثَلَاثَةُ أَنْعَاءٍ مِنَ الطَّعَامِ - 1000 kişiden oluşan orduları geldi”, “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ نَحْوَك - Sana benzeyen bir adama uğradım” ve “أَكَلْتُ نَحْوَ السَّمَكَةِ - Balığın bir bölümünü yedim” şeklinde Arap dilindeki kullanımlarından örnekler vermektedir.²⁴

İstilahta ise nahvi, “عِلْمٌ بِأَصُولٍ، يُعْرَفُ بِهَا أَحْوَالُ أَوَاخِرِ الْكَلِمِ، مِنْ جِهَةِ الْإِعْرَابِ وَالْبِنَاءِ” - i'râb ve binâ yönünden kelimenin son durumunun (harekesinin) kendileriyle bilindiği usul ve esaslara dayanan bir ilim” olarak tarif etmektedir. Kâfiyeci, bu tarifte nahvin “kasıt/maksat, amaç, niyet” anlamının esas alındığını belirtmektedir.²⁵

3.2. Nahiv İlminin Doğuşu

²² İsm-i tafdülin amelîyle ilgili son iki eser Murat Tala tarafından tahkik edilerek ilim hayatına kazandırılmıştır. Bk. Murat Tala, “Kâfiyeci'nin “Nuzhetu'l-ashâb” ve “Remzu'l-esrâr” Adlı Eserlerinin Tetkiki”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16 / 2 (Ocak 2016): 345-362.

²³ Bu başlık altında zikrettiğimiz tanım ve örnekler Kâfiyeci'ye aittir.

²⁴ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-İ'râb*, 62.

²⁵ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-İ'râb*, 62.

Kâfiyeci, âlimlerin ittifakıyla nahiv ilminin kurucusunun Ebu'l-Esved ed-Dü'elî²⁶ (ö. 69) olduğunu ve bunu da Hz. Ali'nin (r.a.) izni ve teşvikiyle yaptığını belirtmektedir.²⁷ Ebu'l-Esved, bir adamın “أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ” - Kesin olarak Allah, müşriklerden uzaktır, Resülü del!” (et-Tevbe 9/3) ayetinin “وَرَسُولُهُ” kısmını kesralı lâm ile “وَرَسُولِهِ” diye okuyarak “Allah müşriklerden ve Resulünden de uzaktır” manasına gelen şekliyle yanlış okuduğunu duyunca hemen Hz. Ali'nin yanına giderek durumu anlatır. O da Ebu'l-Esved'e bunun, Arapların Arap olmayanlarla kaynaşmasından kaynaklandığını ifade eder. Hz. Ali, fâil'in merfû', mef'ûl'ün mansûb, muzafun ileyh'in mecrûr olduğunu “diğerlerinin ise bunlara kıyas edilerek” (الفاعل مرفوع وما سواه ملحق به) merfu, mansub veya mecrur olduklarını söyledikten sonra Ebu'l-Esved'e “أَنْخُ إِلَيَّ هَذَا” - Sen buna yönel!”²⁸ diyerek onu teşvik eder. Kâfiyeci bu olayı aktardıktan sonra Hz. Ali'nin “Unhu - أَنْخُ” lafzı sebebiyle teberrüken bu ilme nahiv adı verildiğini belirtmektedir.²⁹

3.3. Nahiv İlminin Gayesi ve Hükmü

²⁶ Asıl adı Zâlim b. 'Amr'dır. Tâbiûn'un önde gelen fakih, muhaddis, şair ve nahivcilerindendir. Bk. Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/22-23.

²⁷ Kâfiyeci, nahiv ilminin kurucusunu zikrettikten sonra sarf ilminin de “Muâz” tarafından kurulduğunu belirtmektedir. Bu zat, Kisâî'nin (ö. 189/805) hocası Muâz b. Muslim el-Herrâ' (ö. 187/803)'dir. Kadim nahivcilerdendir. Nahivle ilgili kitapları kayıp durumdadır. Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 291; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tezkiretu'n-nuhât*, thk. 'Afif Abdurrahmân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 689; Fahrüddîn Kabâve, *İbn 'Uşfûr ve't-Tasrîf* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401/1981), 24. Kâfiyeci, şerhinde bu zatı - kanaatimizce şöhretinden dolayı- sadece “Muâz” olarak zikretmiştir. Fakat böyle olmasına rağmen Suyûtî, Kâfiyeci'nin, Kavâ'id şerhinde sarf ilmini kuran kişiyi Muâz b. Cebel olarak aktardığını iddia etmekte ve bunun kesinlikle hatalı olduğunu belirtmektedir. Hatta bu durumu hocası Kâfiyeci'ye bizzat sorduğunu fakat kendisinden herhangi bir cevap alamadığını belirtmektedir. Bk. Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/291.

²⁸ Kâfiyeci'nin biraz değiştirerek zikrettiği “أَنْخُ إِلَيَّ هَذَا” ifadesi kaynaklarda “أَنْخُ هَذَا النَّحْوُ” - Sen bu yola yönel!” şeklinde geçmektedir. Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1405/1985), 18.

²⁹ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idi'l-i'râb*, 63.

Kâfiyeci'ye göre nahiv ilminin gayesi, i'râbın bilinmesidir (*ma'rifetu'l-i'râb*). Bu ilmin öğrenilmesi ise vaciptir/zorunludur. Nahiv ilmini öğrenmeden Arap diliyle yazılmış dini hükümleri anlamamız mümkün değildir.

“Nahiv ilmiyle iştilal etmenin bidat olduğunu, zira sahabenin bu ilimden söz etmediklerini ve her bidat haram olduğu için bu ilimle iştilal etmek de haramdır. Böyleyken öğrenilmesi nasıl vacip olur?!” diyenlere Kâfiyeci: “(Öncekilerin) bu ilmin manalarını bilmediklerini söylemek batıl bir iddiadır. Öyle olsaydı Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh ve Ahfeş gibi alimler bu ilimle iştilal etmez ve ona tutunmazlardı.” sözleriyle cevap vermektedir.

Kâfiyeci, İbn Abbas'a (ö. 68/687) “فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ” – *İşte gerçek budur! Ben ancak gerçeği söylerim.*” (Sâd 38/84) ayetindeki “الحق” kelimesinin önce merfû; sonra mansûb gelme sebebinin sorulduğunu; İbn Abbas'ın ise buna “هُوَ الْحَقُّ وَأَقُولُ الْحَقُّ” şeklinde cevap verdiğini ve bunun da nahvin ta kendisi olduğunu belirtmektedir.³⁰

Öncekilerin manayı nahiv ilminin terim ve lafızlarıyla ifade etmedikleri yönünde yapılan itirazları da yerinde bulmayan Kâfiyeci; yapısal ve şekilsel ayrıntılar yerine manaya önem verilmesi gerektiğini belirtmektedir.

“Nahiv öğrenmek, ulemanın ittifakıyla farz-ı kifâyedir. Ama yükümlülerden bazılarının yapmaları ile diğerlerinden düşen farz-ı kifâye gibi olmayıp bu ilmin her asırda sayıları tevatür derecesine ulaşmış bir topluluk tarafından üstlenilmesi şarttır. Zira dini hükümlerin öğrenilmesi ancak dil ve nahvin öğrenilmesiyle mümkündür.” şeklindeki bir görüşe yer verdikten sonra tevatürün naklî ilimlerde söz konusu olduğunu, dolayısıyla bu ilimle uğraşanların sayısında tevatür şartının aranmaması gerektiğini vurgulamaktadır.³¹

4. el-İ'râb 'An Kavâ'idi'l-İ'râb'ın İsmi

³⁰ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idi'l-i'râb*, 63-64. Kâfiyeci'nin “... حَكِي أَنْ ابْنَ عَبَّاسٍ سُنِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى ...” şeklinde şerhinde zikrettiği bu rivayeti kaynaklarda bulamadık. Şerhin tahkikini yapan Fahreddin Kabâve'nin kaynak olarak işaret ettiği “*Tenvîru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs*” adlı eserde de böyle bir rivayete rastlayamadık.

³¹ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idi'l-i'râb*, 64.

Muhyiddîn Abdülhamîd ve Reşîd Abdurrahmân el-'Ubeydî gibi muhakkikler, İbn Hişâm'ın el-*"İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb"* eseriyle birlikte *"el-Kavâ'idü'l-kübrâ"* ve *"el-Kavâ'idü's-süğrâ"* adlı iki eserinin olduğunu belirtmektedir. Hediyyetü'l-Ârifîn müellifi de bu eseriyle birlikte *"el-Kavâ'idü'l-kübrâ"* adlı bir eserini zikretmektedir.³²

İbn Hişâm'ın hayatını ele alan tabakat müelliflerinden İbn Hacer, *"el-Kavâ'idü'l-kübrâ"* ve *"el-Kavâ'idü's-süğrâ"*ya değinmeden sadece *"el-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb"*a yer vermektedir.³³ Suyûtî ise İbn Hacer'den nakilde bulunup İbn Hişâm'ın eserlerini onun zikrettiği alfabetik sırada aktarmasına rağmen sadece ikisine yer vererek *"el-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb"*ı zikretmemiştir.³⁴

Sehâvî de Kâfiyeci'nin hayatını aktarırken küçük çaplı yüzden fazla eseri olduğunu ve bunlar arasında *"Şerhu'l-kavâ'idil-kübrâ li-İbn Hişâm"* adlı eserinin önemli bir yer teşkil ettiğini belirtmektedir.³⁵

Tüm bunlar İbn Hişâm'ın birbirinden farklı üç eserinin olduğu şüphesini akıllara getirirse de ona nispet edilen *"el-Kavâ'idü'l-kübrâ"* ile *"el-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb"*ın aslında aynı eser olduğu ve bunları birbirinden farklı iki eser olarak zikredenlerin hata ettiği anlaşılmaktadır. Brockelmann, İbn Hişâm'a dayandırılan *"el-Kavâ'idü's-suğrâ"*nın *"el-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb"*ın muhtasarı olduğunu ifade etmektedir.³⁶

5. el-İ'râb 'An Kavâ'idil-İ'râb'ın Muhtevâsı

İbn Hişâm *"el-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb"*ı dört bölüme ayırmaktadır:

³² Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/465.

³³ İbn Hacer Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/309.

³⁴ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/69.

³⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7/260.

³⁶ Carl Brockelmann, *Geshichte der Arabischen Litteratur* (Tuta Sub Aegide Pallas: Leiden/E.J.Brill-Leiden, 1943), 2/30. Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 27/154.

Birinci Bölüm: Cümle ve hükümleri hakkındadır. Bu bölümde cümlenin açıklanması, i'râbta yeri olan ve olmayan cümleler, kendisinden önce (kendisinin öge olmasını) zorunlu kılacak bir şey geçmemiş olan haber cümlelerinin marife ve nekreden sonraki i'râbı olmak üzere dört meseleyi ele almaktadır.

İkinci Bölüm: Câr ve mecrûr hakkında olup;

a) Car ve mecrurların müteallakları ve herhangi bir müteallaka ihtiyaç duymayan harf-i cerleri,

b) Marife ve nekre isimden sonra gelen câr ve mecrûrların hükümlerini,

c) Sıfat, sıla, haber veya hal olan câr ve mecrûrların müteallaklarının takdiri,

d) Yukarıdaki dört yer (sıfat, sıla, haber veya hal)e ilaveten nefy ve istifhamdan sonra geldiklerinde câr ve mecrûrdan sonraki ismin i'râbı olmak üzere dört meseleyi ihtiva etmektedir.

Üçüncü Bölüm: İ'râbla uğraşan kişi (mu'rib)in ihtiyaç duyduğu kelimelerin açıklanması hakkındadır. İbn Hişâm bu bölümde çeşitli şekillerde kullanımı olan “قد، ما، قط” gibi 20 kelimeyi açıklamaktadır.

Dördüncü Bölüm: Fazlalıklardan arındırılmış, yeterli ve özlü sözlere değinme hakkındadır.

6. el-İ'râb 'An Kavâ'idî'l-İ'râb Şerhleri Arasında Kâfiyecî'nin Şerhinin Yeri ve Önemi

“Asrının Sîbeveyh'i”³⁷ olarak kabul edilen İbn Hişâm en-Nahvî'nin “el-İ'râb 'an kavâ'idî'l-İ'râb” eseri üzerine başta müellifin yazdığı şerh dâhil birçok şerh yazılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır:

³⁷ Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimeşk: Dâru'l-Belhî, 1425/2004), 2/344. Bazı kaynaklarda da “أنحى من”

a) Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 791/1389), *Hallü'l-me'âkid fî şerhi'l-kavâ'id li-İbni Hişâm el-Ensârî*.³⁸

b) İzzüddîn Muhammed b. Cemâ'a (ö. 819/1416), *Evsaku'l-esbâb fî şerhi kavâ'idil-i'râb*.³⁹

c) Celâlüddîn el-Mahallî (ö. 864/1459), *Şerhu'l-kavâ'id li'İbni Hişâm (Şerhu kavâ'idil-i'râb)*. Müellifi tarafından tamamlan(a)mamış bir şerhtir.⁴⁰

d) Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî (ö. 905/1499), *Mûsilu't-tullâb ilâ kavâ'idil-i'râb*.⁴¹

e) Şeyhzâde Muhammed Muhyiddîn b. Mustafa el-Kocevî (ö. 950/1544), *Şerhu kavâ'idil-i'râb*.⁴²

Bu şerhler arasında Kâfiyeci'nin "*Şerhu'l-i'râb 'an kavâ'idil-i'râb*" adlı eseri ayrı bir öneme sahiptir. Bu şerh, Kâfiyeci'nin en önemli eserlerinden

"سَيِّئُوهُ" kaydı düşülerek nahiv ilminde Sîbeveyh'i geçtiği ifade edilmiştir. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/309; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/69.

³⁸ Bu eser Muhammed Tâhir el-Hımsî tahkikiyle 2012 yılında Dımeşk'te Dâru Sa'diddîn tarafından "*Hallü'l-me'âkid fî Şerhi Kitâbi'l-Kavâ'id*" adıyla neşredilmiştir.

³⁹ Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1934.

⁴⁰ Şükrü Arslan, "Mahallî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/327.

⁴¹ Bu eser Abdülkerîm Mücâhid tahkikiyle 2006 yılında Beyrut'ta Müessesetü'r-Risâle tarafından aynı isimle neşredilmiştir.

⁴² Burada zikrettiğimiz şerhlere ilaveten çeşitli kaynaklarda otuza yakın şerh zikredilmektedir. Bk. Nîl, *İbn Hişâm el-Ensârî âsâruhu ve mezhebühü'n-nahvî*, 26-37; Brockelmann, *GAL*, 2/19; Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî* (Ebû Zabî: el-Mecma'u's-Sekâfî, 2004), 2/1393-1399; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Kataloğu* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 1/742; 2/1256, 1398, 4/2807.

sayılmıştır.⁴³ Öneminden dolayı bu şerhe otuzdan fazla haşiye ve ta'lik yazılmıştır.⁴⁴

7. Kâfiyeci'nin Şerhu Kavâ'idi'l-İ'râb'taki Kaynakları

Kâfiyeci, Şerhinde genellikle meşhur âlimlerin eserlerini referans almıştır: Kavram tahlillerinde Cevherî'nin *es-Sihâh*'ını; ayetlerin tefsirinde ve gramatik tahlilinde çoğunlukla Zemahşerî'nin "*Keşşâf*"ı, Beydâvî'nin "*Envâru't-tenzîl*"i ve Râzî'nin "*Tefsîru'l-kebîr*"ini; nahiv tahlillerinde ise genellikle İbn Hişâm'ın "*Muğni'l-lebîb*"ini referans almıştır. Metin üzerinde yaptığı gramatik analizlerinde başta Basra ve Kufe olmak üzere farklı dil ekollerinin görüşlerinden de istifade etmiştir.

Şerhini İbn Hişâm'ın metniyle mezceden/birleştiren Kâfiyeci, tefsir, belagat, dil ve nahiv kaynaklarından yaptığı iktibaslarda bazen kaynak zikretmiş bazen de istifade ettiği müellif veya eseri belirtmemiştir.

"Kavâ'id" şarihlerine baktığımızda ise Hâlid el-Ezherî'nin -özellikle şerhinin başında ve sonunda- ve Ebu's-Senâ' Ahmed b. Muhammed ez-Zeylî'nin Kâfiyeci'nin şerhinden çokça istifade ettiği görülmektedir.⁴⁵

8. Kâfiyeci'nin Şerhu Kavâ'idi'l-İ'râb'taki Tercihleri:

Kâfiyeci, Şerhinde açıkladığı meseleyle ilgili Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşlerini zikretmekle yetinip herhangi bir tercihte bulunmazken⁴⁶ bazen her iki ekolü eleştirme yoluna gitmiştir.⁴⁷ Örneğin; besmelenin başındaki "ب" harfi i cerrinin müteallakının mahzuf olduğunu söyledikten sonra Basralılara göre

⁴³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7/260; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1/119; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/128; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 7/327; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2/172.

⁴⁴ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, VII, 260. Bu bağlamda Muhammed b. Ali el-Harîrî (ö. 1059/1649), Kâfiyeci'nin şerhiyle Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî'nin (ö. 950/1499) "*Mûsilu't-tullâb ilâ kavâ'idi'l-İ'râb*"ına yazdığı "*Dureru'l-ferâ'id ve ğureru'l-fevâ'id 'alâ şerhayi'l-kavâ'id li'l-Kâfiyeci ve Hâlid*" adındaki ta'liki önemlidir. Bk. Nîl, *İbn Hişâm el-Ensârî âsâruhu ve mezhebühü'n-nahvî*, 29-30.

⁴⁵ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idi'l-İ'râb*, 19.

⁴⁶ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idi'l-İ'râb*, 33.

⁴⁷ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idi'l-İ'râb*, 35.

mahzûfun takdirinin, “ابتدائي كائن باسم الله – başlayışım bismillahla olur”; Kufelilere göre “ابتدأت باسم الله – bismillahla başladım” ve Zemahşerî'ye göre ise “باسم الله أقرأ – Allah'ın adıyla oku(yor)um” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Hemen akabinde hazfin en azını ihtiva etmesi, makamın hususilik önceliğini gözetmesi, “Kıraat”ın Allah'ın adıyla ihtisasına/sıkı bağlantısına dikkat çekmesi ve müminlerin hak; kâfirlerin ise batıl yolda olduklarına işaret etmesi sebebiyle “Keşşaf” sahibinin görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir:

Kâfiyeci'ye göre Zemahşerî'nin bu değerlendirmeleri, Kur'ân'ın nazmıyla uygunluk arz edip fesahatini ve eşsiz i'câzını ortaya koymaktadır. Basralıların ve Kufelilerin bu hususta söyledikleri ise makam/bağlam gözetilmeden müteallakın belirlenmesiyle sınırlı olduğu için zikredilen noktalardan uzaktır.⁴⁸

Öte yandan Kâfiyeci, İbn Hişâm'dan naklederek bazı âlimlerin (Kufelilerin) müfâcee harfi kabul ettikleri “لنا”nın Müberrid'e göre mekân zarfı⁴⁹, Zeccâc'a göre zaman zarfı⁵⁰ olduğu yönünde üç görüşten söz etmektedir. İbn Hişâm ve İbn Mâlik'in bunu müfâcee harfi⁵¹, İbn 'Uşfûr'un mekân zarfı, Zemahşerî'nin ise zaman zarfı şeklindeki kullanımını⁵² tercih ettiğini ifade etmiş; fakat bu görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁵³

Kâfiyeci görüşler arasında tercih yaparken “هذا هو الحقّ عندي – Bana göre doğru olanı budur” veya “هذا ليس بشيء – Bunun hiçbir değeri yoktur” gibi ibareler kullanmaktadır.⁵⁴

9. Görüşleri Hasen – Ahsen – Câiz Şeklinde Tasnif Etmesi

⁴⁸ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 34-35.

⁴⁹ Müberrid, *el-Muktedab*, 2/57-58, 3/178, 274.

⁵⁰ Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek – Muhammed Alî Hamdullâh (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1384/1964), 1/92.

⁵¹ İbn Mâlik Muhammed b. Abdillâh et-Tâî, *Şerhu Teshîli'l-Fevâ'id*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid v.dğr. (Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1990), 94.

⁵² Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî sinâti'l-i'râb*, thk. 'Alî Bû Mulhim (Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1993), 68.

⁵³ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 279.

⁵⁴ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 399.

İbn Hişâm'ın “tefsiru kelimât” başlığı altında bazı kelimelerin⁵⁵ açıklamasına yer veren Kâfiyeci, bu bağlamda “üç vecihte gelen” kelimelerin altıncısı olan⁵⁶ “كَلَّ” harfini incelemektedir. Sa'leb'ten naklederek bu kelimenin teşbih “ك”ıyla nâfiye “ل”sından oluştuğunu ve ikil manası ihtimalini ortadan kaldırmak için lâm'ının şeddeli yapıldığını ifade etmektedir. Kâfiyeci'ye göre bu kelimeyi “رَدْعُ – caydırma ve menetme” manasına hamleden görüş *ahsen* (en güzel) ve en isabetli (أَضْبَطُ); “تَصْدِيقُ ve رَدْعُ” (caydırma ve onaylama) manasına hamleden görüş ise *hasen* (güzel) bir görüştür. Bu kelimenin musannif (İbn Hişâm) tarafından “رَدْعُ ve رَجْرُ”, “تَصْدِيقُ” ve “أَلَا”⁵⁷ olmak üzere üç vecihte kullanılması ise *câizdir*.⁵⁸

10. İstişhâd Yöntemi

Kâfiyeci, Şerhinde cahiliye şiirinin yanı sıra Hassan b. Sâbit'in şiiriyle de istişhadda bulunmaktadır.⁵⁹ Örneğin “Rab” kelimesini açıklarken Allah Teâlâ'nın isimlerinden biri olduğunu ve bu ismin ancak mukayyet / bir kayıtle O'ndan başkasına verilebileceğini ifade etmektedir. Sonra kelimenin Arap dili, Kur'ân-ı Kerîm ve cahiliye şiirindeki kullanımlarına sırasıyla “كَقَوْلِهِمْ – (Arapların) şu sözü gibi” - “وَقَوْلِهِ تَعَالَى – (Allah) Teâlâ'nın buyurduğu gibi” - “قَالَ – (Bu isim) cahiliyyede (şunun için) kullanılmıştır” sözleriyle yer vermektedir.⁶⁰

⁵⁵ İbn Hişâm, “وهي عشرون كلمة” - Bunlar yirmi kelimedir” dediği halde isim veya harf olan yirmi bir kelimeyi sekiz gruba ayırarak açıklamaktadır. Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 263-493. el-Ezherî, bunların yirmi iki kelime olduğunu iddia etmiştir. Bk. Kâvâ'idil-İ'râb (Riyad nüshası), 63.

⁵⁶ Bunlar “إِذْ، لَمَّا، نَعَمْ، إِي، حَتَّى، كَلَّ، لَا،” olmak üzere toplam yedi kelimedir. Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 263-333.

⁵⁷ İbn Hişâm burada Kellâ'nın hakkan manasına geldiğini söyleyen Kisâî'nin görüşüyle istiftâhiyye “أَلَا”sı manasında olduğunu Ebû Hâtim'in görüşünü birleştirmektedir. Bk. Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 322-325.

⁵⁸ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 320.

⁵⁹ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 114.

⁶⁰ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 41.

Buna karşın “Rahman” isminin Allah Teâlâ'ya özgü bir isim olduğunu ve O'ndan başkasına verilemeyeceğini ifade eden Kâfiyeci, Hanifeoğullarından bir şairin Müseyleme için söylediği:

سَمُّوتُ بِالْمَجْدِ يَا ابْنَ الْأَكْرَمِينَ أَبَا

وَأَنْتَ غَيْثُ الْوَرَى لَا زَلْتَ رَحْمَانًا

“Bir baba olarak şerefle yüceldin ey asillerin evladı,

Sen ki âlemlere rahmetsin, hâlâ da rahmansın!”

şeklindeki şiirin, küfre düşüren sözler ihtiva etmesi sebebiyle hüccet kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.⁶¹ Kâfiyeci bu görüşüyle “Rahmân”ın Arapça bir kelime olduğunu ortaya koymak için aynı beyti şahit getiren Fahreddîn er-Razî'ye (ö. 606/1210) muhalefet etmektedir.⁶²

Besmelenin başındaki “ب” harfine elifin neden eklenmediğiyle ilgili - kendisinin kurguladığı- bir soruya cevap olarak kullanım çokluğu sebebiyle elifin hazfedildiğini ve onun yerine “ب”nin sonraki harfe bitiştirildiğini ifade etmektedir. Buna da Basralı âlimlerden Durustuveyh'in (ö. 347/958) “خَطَانِ لَا يُقَاسَانِ - İki hat ölçü alınmaz”: Biri mushaf hattı diğeri ise aruz hattı” sözünü şahit olarak getirmektedir.⁶³

11. Lafızları Ele Alış Biçimi

Kâfiyeci kelimenin lügat ve ıstılah manasını verdikten sonra kelimenin manasını bağlama göre tayin etmektedir. Ayrıca kelimenin etimolojik yapısını inceleyerek Arap dilindeki kullanımlarını zikretmektedir.⁶⁴ Bir kelime ya da konu hakkındaki mana veya yorumu aktardıktan sonra “وَيُحْتَمَلُ - şöyle olabilir” ve “وَيَجُوزُ - şöyle olması da caizdir” ibareleriyle hoşgörülü esnek bir tutum sergileyerek kelimenin veya ibarenin muhtemel delaletlerinin tümünü kabul

⁶¹ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 40.

⁶² Bk. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâ'illâhi te'âlâ ve's-sifât* (Mısır: el-Matba'atü's-Şerefiyye, 1323/1905), 116.

⁶³ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 37.

⁶⁴ “الأول” ve “باب” kelimelerinin analizi için bk. Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 61.

etmektedir.⁶⁵ Akıl yoluyla inceliklerine ulaşılan *nükte*; lafızlardan elde edilen faydaya ise *mana* adını vermektedir.⁶⁶

Kâfiyeci kaynak metinde İbn Hişâm'a ait kelimelerin ihtiva ettiği mana inceliklerini de ortaya koymaktadır. Örneğin “تَقْتَفِي لِمَتَأَمَّلِهَا” ibaresindeki “تَقْتَفِي” fiilinin, lâm harf-i cerrisiyle taaddi olması hasebiyle “تَخْتَارُ - seçmek” anlamına geldiğini ve Arapların da “kişi bir şeyi seçtiğinde” onun için “فُلَانٌ أَقْتَفَى الْأَمْرَ” dediklerini belirtmektedir. Bunun hemen akabinde araştırmacı kimliğini yansıtarak “Kavâ'idil-İ'râb”ın bazı nüshalarında “لِمَتَأَمَّلِهَا” ibaresindeki lâm'ın yerine “بِمَتَأَمَّلِهَا” şeklinde bâ' harf-i cerrinin geldiğini ya da başında harf-i cer olmadan “مَتَأَمَّلِهَا” şeklinde kullanıldığını belirtmektedir. Buna göre söz konusu fiilin “اتَّبَعَ - takip etmek” manasına geldiğini “birinin izini takip eden kimse için” Arapların “فُلَانٌ أَقْتَفَى أَمْرَ فُلَانٍ” dediklerini ve şiirde dize sonlarındaki ses uyumunu ifade eden “kâfiye”nin de buradan geldiğini ifade etmektedir.⁶⁷

Bir başka örnekte “ashâb / sâhib” kelimesinin “uzun süre birinin sohbetinde bulunan” manasında *örfi*; diğeri de “birinin sohbetinde bir saat kadar bile olsa bulunan” manasında *lügavî* olmak üzere iki manası olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Saîd b. el-Müseyyeb'in (ö. 94/713), *örfi* manayı esas alarak “sahabî”yi Peygamber'in (s.a.v.) yanında bir ya da iki sene ikamet eden kimse olarak tarif ettiğini; diğerlerinin ise *lügavî* manayı esas alarak Peygamber'i görmüş olan her Müslümanı “sahabî” saydıklarını ifade etmektedir.⁶⁸

İbn Hişâm'ın “فوائد” kelimesini açıklarken kendinden önceki dil âlimlerine mutabık kalarak⁶⁹ bu kelimenin “fevâ'il” vezninde gayri munsarif ve aynı zamanda “fâide” kelimesinin çoğulu olduğunu; “fevd”den değil de lügatte

⁶⁵ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 54-55.

⁶⁶ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 51.

⁶⁷ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 47.

⁶⁸ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 42-43. *Örfi* ve *lügavî* mana için bk. Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 54-55, 495.

⁶⁹ Bk. Halîl b. Ahmed, Kitâbu'l-'ayn, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 8/79; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, “Fyd”, Lisânu'l-'Arab (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/340.

“istifâde edilen ilim veya mal” manasına gelen “feyd”den türediğini belirtmektedir.⁷⁰

Başka bir örnekte سَمِعْتُ filinin “سمعتُ فلاناً يتحدّث” – falancayı konuşurken işittim” şeklinde harf-i cerri almadan kullanıldığında “idrâk” manası ifade ettiğini; إلى ile kullanıldığında ise “سمعتُ إلى فلانٍ يتحدّث” – falancayı konuşurken pürdikkat dinledim / kulak vererek dinledim” şeklinde “idrakla birlikte işğâ” manası ifade ettiğini belirtmektedir.⁷¹

î'râb kelimesini incelerken, bu kelimenin;

- “عن” harf-i cerriyle taaddi olduğunu,

- مأخوذ من قولهم: امرأة عروب – Arapların ‘Konuşması sevilen kadın’ sözünden alındığını ve dolayısıyla irâb sayesinde sözün muhatap nezdinde kabul gördüğünü,

- عربتُ مَعِدَةَ الْفَصِيلِ – Sütten kesilen yavrunun midesi bozuldu” dendiğini, fakat fiilin başına selb hemzesi getirerek (anlamı zıddına dönüştürerek) “أعربتُها” denildiğinde “bozukluğunu ortadan kaldırdım/onu ıslah ettim” şeklinde bir mana elde edildiğini belirtmektedir. Bu manadan hareketle bir nahiv terimi olan irabın, manalardaki karışıklığı ve belirsizliği ortadan kaldırdığını ifade etmektedir. Örneğin harekesiz olarak yazılan “ما أحسن زيد” cümlesiyle istifham mı, taaccüb mü ya da nefiy mi kastedildiği ancak irab sayesinde bilinebileceğini belirtmektedir.⁷²

Kâfiyeci bazı kavramlara dikkat çekici manalar da yüklemektedir:

Arap dilinde kişinin takipçilerine “أل - âl” denilmesinden yola çıkarak Ehl-i Beyt'e “ففي الشَّرْحِ آلُ الرَّسُولِ: هُوَ الْمُؤْمِنُ النَّقِيُّ السَّالِكُ لِشَرِيعَتِهِ” – “Peygamber’in yolundan giden takvalı mümin” şeklinde şerî-lügavî bir anlam yüklemektedir.⁷³

⁷⁰ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idi'l-i'râb, 43.

⁷¹ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idi'l-i'râb, 141.

⁷² Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idi'l-i'râb, 45-46.

⁷³ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idi'l-i'râb, 42.

Hidayeti açıklarken “Ehl-i Hakka göre hidayet; vuslat hâsıl olsun ya da olmasın istenilene (matluba) ulaştırın yolu göstermektir”⁷⁴ diyerek Ehl-i Sünnet yerine “Ehl-i hak” ibaresini kullanmaktadır.

el-Mele'ül-a'lâ ve *el-Mele'ül-esfel* kavramlarına da değinen Kâfiyeci, *el-Mele'ül-a'lâ* ile semavatta ikamet eden meleklerin; *el-Mele'ül-esfel* lafzıyla ise arzda ikamet eden insanların ve cinlerin kastedildiğini ifade etmektedir.⁷⁵

12. Bağlama Önem Vermesi

Kâfiyeci *makam* adını verdiği bağlamı; Kur'ân'ın nazmındaki belagat sırlarını ortaya çıkaran bir delil olarak tarif etmektedir. O, surenin genel bağlamı içerisinde kelimenin işlevini, manasını ve beyânî inceliklerini zikrederek gerek Kufelilerin gerekse Basralıların makamı gözetmeksizin salt müteallak üzerinde yoğunlaşmasını eleştirmektedir.⁷⁶

Kelimenin Arap dilindeki ve sözlüklerdeki manalarını verdikten sonra bağlamla uygunluk arz eden manasını zikretmektedir. Örneğin “الصَّوَابُ” kelimesinin mutlak olarak “hata”nın zıttı olduğu halde bağlam itibariyle “batıl”ın zıttı olan “hak” manasında kullanıldığını belirtmektedir. Bağlamdan “هَهْنًا - işte burada” şeklinde söz etmektedir. Kâfiyeci “وهو ههنا بمعنا” - Kelime burada şu manadadır”, “والمراد منها ههنا” - Burada kastedilen mana şudur” ve “ويجوز أن تكون ههنا” - Kelime burada şu manaya da gelebilir” gibi ibarelerle kelimeleri bağlamı içerisinde değerlendirmektedir.⁷⁷

Başka bir yerde bazı nahivcilerin “لَوْ” ile ilgili olarak “sadece şartın imkânsızlığına delalet ettiği ve nefy cihetinden şartın cevabını etkilemediği” yönündeki görüşlerinin hiçbir geçerliliği olmadığını söylemektedir. Onların, “لَوْ”den sonraki lafzın zahiriyle sınırlı olup sözdeki mana derinliğine ulaşmayan bir bakış açısına sahip olduklarını belirtmektedir.⁷⁸

⁷⁴ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 55.

⁷⁵ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 142.

⁷⁶ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 34, 35.

⁷⁷ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 48-49.

⁷⁸ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 399.

Başka bir yerde de İbn Hişâm'ın “الباب الأول في الجملة - Birinci bâb cümle hakkında” sözündeki “الباب” kelimesini açıklarken bu kelimenin lügatte “tür”; ıstılahta ise “maksada ulaştırılan şey” yahut “giriş yeri” manasına geldiğini, ancak mevcut bağlamında “özel manalara delalet eden belirli ibareler” manasında kullanıldığını ifade etmektedir.⁷⁹

13. Bazı Nahiv Konularına Yaklaşımı

a) Cümleyi, Kübra ve Suğra Olarak İkiye Ayırması:⁸⁰ Kâfiyeci, Allah Teâlâ'nın “اللَّهُ رَبِّي” sözündeki “اللَّهُ رَبِّي” cümlesinin suğra, “هُوَ اللَّهُ رَبِّي” cümlesinin ise bir veçhe göre kübrâ bir veçhe göre suğra; “لَكِنُّ أَنَا هُوَ اللَّهُ رَبِّي” cümlesinin ise kübrâ olduğunu belirtmektedir.⁸¹

b) حاشى / حاشى konusu: Kâfiyeci, İbn Hişâm'ın i'râbdan mahalli olmayan cümlelerden el-cümletü'l-ibtidâ'iyye (el-müste'nefe -Kâfiyeci bu adı kullanıyor-) konusu bağlamında zikrettiği “وَمِنْهُمْ قَوْمٌ خَلَا زَيْدًا وَحَاشَى عَمْرًا وَعَدَا بَكْرًا” cümlesindeki istisnâ edatlarını (خَلَا - حَاشَى - عَدَا) incelemektedir.

Kâfiyeci “Sibeveyh'e göre (خَلَا - عَدَا) istisna manası ifade eden iki fiildir.⁸² Bazı nahivcilere göre harf-i cerdir” dedikten sonra ikisinin tazmîn ve iştirâk kabilinden fiil ve harf kabul edilmesinde bir sakınca olmadığını belirtmektedir. Bu görüşünü teyit noktasında Ebu Sâid es-Sîrâfî'nin (ö. 368/979) “(خَلَا - عَدَا), mamulleriyle birlikte mansubtur; ikisi ya hâldir ya da i'râbtan mahalli yoktur.” sözünü zikretmektedir.⁸³

⁷⁹ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 61.

⁸⁰ Klasik kaynaklarda kübrâ cümlesi, haberi cümle şeklinde gelen isim cümlesi; suğra cümlesi ise mübtedaya bağlı olan cümle şeklinde tarif edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2/424.

⁸¹ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 80.

⁸² 'Amr b. 'Osmân b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 2/348-350.

⁸³ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 148.

Müberra'de göre "حاشى", "فَاعِلٌ" vezninde bir fiildir. Yan ve taraf (الجانِب) manasındaki "حشا" kökünden türemiştir.⁸⁴ Kâfiyeci'ye göre kıraat âlimlerinin elifi hazfederek "حاشى لله" şeklindeki okuyuşları⁸⁵ ile Arapların "حاشى لزيد" sözü, Müberra'din görüşünü, dolayısıyla bu kelimenin harf olmadığını desteklemektedir.⁸⁶

Sibeveyh'e göre "حاشا" sadece harf-i cer olarak kullanılır.⁸⁷ Ona göre şayet fiil olsaydı "جاءني القوم ما خلا زيداً" cümlesindeki خلا gibi başına mastar 'ma'sı alması gerekirdi. "جاءني القوم ما حاشا زيداً" şeklinde bir kullanımının caiz görülmemesi fiil olmadığını gösterir.⁸⁸

Kâfiyeci "حاشا"nın bazı âlimlere göre "حاشا لله" ibaresindeki gibi -kötülükten- بَرِيّ beri / uzak olmak manasında isim fiil; Cevherî'ye göre⁸⁹ ise istisna edatı olarak hem harf hem de fiil şeklinde geldiğini belirtmektedir.⁹⁰

⁸⁴ Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberra, *el-Muktedab*, thk. Abdülhâlik Udayme (Kahire: Lecnetü İhyâ'it-Türâsî'l-İslâmî, 1415/1994), 4/391-392.

⁸⁵ Ebu Amr (ö.154/771) dışındaki kıraat imamlarının okunuşudur. Hasan el-Basrî (ö. 110/728) bunu "حاشى لله" şeklinde elifi hazfederek ve sonunu sakın yaparak okumuştur. Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 568.

⁸⁶ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-İ'râb*, 149.

⁸⁷ Kâfiyeci, Sibeveyh'in maksadıyla bağdaşmayan bir nakilde bulunmaktadır. Zira Sibeveyh asla fiil oluşunu inkar etmemektedir. Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/348-350.

⁸⁸ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 377. Sibeveyh'in caiz görmediği ve "kelâm" olarak kabul etmediği bu kullanımı şaz da olsa İbn Mâlik, Ebû Ümeyye et-Tarsûsî'nin Müsned'inde geçen İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "أسماءُ أحبُّ الناسِ إليَّ، ما حاشى فاطمة" - Fatıma hariç insanlar için bana en sevimsi Üsâme'dir" hadisinde ve Emevi dönemi Hıristiyan şairlerinden el-Ahtal'ın (ö. 92/710-11) "رأيت الناس ما حاشى قریشاً* وأنا نحن أفضلهم فعلاً" sözünde görüyoruz. Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 565.

⁸⁹ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, "Haşâ", *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979), 6/2314.

⁹⁰ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-İ'râb*, 150.

Kâfiyeci şerhinin bazı yerlerinde görüşlerine yer vermesine rağmen⁹¹ “فِعْلٌ لَا فَاعِلَ لَهُ”⁹² y1 “حاشا” (ö. 207/822) görüşüne⁹² yer vermemesi ve örneğin حَتَّى'nin harf-i cer olmadığı noktasında nahivcilerin cumhuruna katılırken⁹³ bu konuda bir tercihte bulunmaması dikkat çekicidir.

c) *İ'tirâdiyye Cümlesi (Ara Cümle) Konusu*: Kâfiyeci nahiv âlimlerinin, i'tirâdın tek bir cümle şeklinde gelmesi konusunda ittifak ettiklerini; birden fazla cümle olması konusunda ise ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. İbn Hişâm ise “يَجُوزُ” sözüyle i'tirâdın birden fazla cümle şeklinde gelişine cevaz vermesine rağmen “وليسَ مِنْهُ هَذِهِ الْآيَةُ خَلَقًا لِلْمُخْشِرِي” – Bu ayet, Zemahşerî'nin iddia ettiğinin aksine, bu hükmün dışındadır” diyerek aşağıda zikredilen Vâkıa suresinin 76. ayetinin birden fazla cümleden oluşan bir i'tirâdı barındırmadığını dolayısıyla bu konuya örnek teşkil etmediğini ifade etmektedir.⁹⁴

“فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (٧٥) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (٧٦) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧)” (el-Vâkı'a 56/75-77).

İbn Hişâm'a göre “فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ” ayetinin cevabıdır. İkinin arasında bulunan “وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ” ayeti ise i'tirâd(iyye cümlesi)dir. Bu i'tirâd da bünyesinde başka bir i'tirâd (ara söz) olan “لَوْ تَعْلَمُونَ”yi barındırmaktadır.

Burada Kâfiyeci, İbn Hişâm'ın Zemahşerî'yi yanlış anladığını ve Zemahşerî'nin “فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ” ayetiyle “إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ” ayeti arasındaki i'tirâdı birden fazla cümleden oluşan bir i'tirâd şeklinde gördüğünü zannettiği için böyle bir kanaate vardığını belirtmektedir.

⁹¹ Kâfiyeci, Ferrâ'a dayandırarak Arapların “على”¹ “ك” manasında kullandıklarını ve “كيف” sorusuna “كخير” – hayır üzere” şeklinde cevap verdiklerini nakletmektedir. Bk. Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 238.

⁹² Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 564.

⁹³ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 152-153.

⁹⁴ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 167-170.

Hâlbuki Zemahşerî, İbn Hişâm'dan farklı bir şey söylememektedir. Ona göre de “وَإِنَّهُ لَأَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ” - “Şüphesiz bu, eğer bilerseniz gerçekten büyük bir yemindir.” (el-Vâkıa 56/76) ayeti, kasekle cevabı arasında; “لَوْ تَعْلَمُونَ” - eğer bilerseniz” sözü ise mevzufla sıfat arasında bulunan bir itirâdiyye cümlesidir. Kâfiyeci'ye göre Zemahşerî bu yorumuyla cumhura uymuş olmaktadır.⁹⁵

Aslında bu, İbn Hişâm'ın Zemahşerî'ye tek muhalefeti değildir. Kâfiyeci'nin de Zemahşerî'yi savunduğu tek yer de değildir. İbn Hişâm, “وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ” - “Zulme sapanlar, gizlice fısıldaştılar: Bu sizin benzeriniz olan bir beşer değil mi?” (el-Enbiyâ 21/3) ayetinde istifham cümlesi olarak gelen “هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ” kısmının “النَّجْوَى”yı açıklama sadedinde geldiğini, dolayısıyla tefsiriyye cümlesi olduğunu belirtmektedir. İbn Hişâm, söz konusu istifham cümlesinin tefsiriyye değil de bedeliyye olduğunu söyleyen Zemahşerî'nin görüşünü benimsemediği için onun adını zikretmeden tevân/tamrîd ve tad'îf ifade eden “قِيلَ” sigasını kullanarak “بدلٌ منها وقيل - Ondan (yani necvâ'dan) bedeldir diyenler de vardır.” şeklinde ifade etmiştir. Kâfiyeci ise Zemahşerî'nin görüşünü⁹⁶ daha güçlü bulduğunu ve onun tarafında yer alarak buradaki cümlelerin bedelü'l-kül olduğunu söylemektedir.⁹⁷

Bu da Kâfiyeci'nin, Zemahşerî'nin tarafında yer aldığı tek yer değildir. İbn Hişâm “أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّنَّهُمْ الضَّرَّاءُ وَالضَّرَّاءُ” - “Yoksa siz, sizden önce geçenlerin durumu başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Onlara öyle yoksulluk ve sıkıntı dokunmuştu ki..” (el-Bakara 2/214) ayetindeki “مَسَّنَّهُمْ الضَّرَّاءُ وَالضَّرَّاءُ” - “Onlara yoksulluk ve sıkıntı dokunmuştu” kısmının “مَثَلٌ”yü açıklayan tefsiriyye cümlesi olduğunu belirtmektedir. İbn Hişâm yine “قِيلَ” sigasını kullanarak üstü kapalı bir şekilde bu cümleyi Zemahşerî'nin tefsiriyye değil müste'nife (isti'nâf/başlangıç cümlesi) kabul ettiğini belirtmektedir.⁹⁸ Kâfiyeci “ما ذهب إليه الزمخشري أضبط وأحسن - Zemahşerî'nin

⁹⁵ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 170-171.

⁹⁶ Mahmûd b. 'Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 3/ 102.

⁹⁷ Kâfiyeci, Şerhu kavâ'idil-İ'râb, 186.

⁹⁸ Bk. Zemahşerî, el-Keşşâf, 1/284.

görüşü daha sağlam ve daha güzeldir” diyerek yine Zemahşerî'nin tarafında yer almaktadır.⁹⁹

d) İbn Hişâm müteallakı olmayan harf(-i cerler)i “zâid (ب, من), لعلّ, لولا, ك” olarak dört harfle sınırlamasına rağmen Kâfiyeci bunlara “حاشا, خلا, عدا, رُبّ” ve “متى”yi ilave etmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca İbn Hişâm'ın bu harfler arasında zikrettiği “ك”ın da “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” - “O'na benzer hiçbir şey yoktur.” (eş-Şûrâ 42/11) ayetindeki gibi zâid gelebileceğini belirtmektedir.¹⁰¹

Kâfiyeci, şerhinin bazı yerlerinde İbn Hişâm'a karşı Râzî'yi savunmaktadır. İbn Hişâm “*Kur'ân'da Zâid Harfin İ'râbı*” konusunun girişinde i'râb yapan kişinin, Allah'ın Kitabında zâid harf olduğunu söylememesi gerektiğini; aksi halde insanların, zâidin manasız olduğunu ve Allah Kelâmının ise bundan münezzeh olduğunu düşüneceklerini belirtmektedir. Bu sözünün hemen akabinde zâidin hiçbir manası olmadığı vehmine İmam Fahreddin Râzî'nin “فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ” (Âli İmrân, 3/159) ibaresindeki “ما”nın, taaccüb için istifhâmiyye şeklinde gelmiş olabileceğini söyleyerek düştüğünü belirtmektedir.

Kâfiyeci, hiçbir âlimin düşmeyeceği bir vehme Fahreddin Râzî gibi bir âlimin asla düşmeyeceğini; onun sadece Allah'ın Kelâmına hürmet ve edeb babından -mühmel (manaya bir katkısı olmayan)- zâidliği reddettiğini belirtmektedir.¹⁰²

14. Muaz b. Cebel'i Sarf İlminin Kurucusu Olarak Gördüğü İddiası

Kâfiyeci *Şerhu'l-Kavâ'id*'in başlarında “اتفق العلماء على أن أبا الأسود الدؤلي أول من وضع هذا العلم، بإذن علي رضي الله تعالى عنه كما اتفقوا على أن معاذًا أول من وضع التصريف” ifadesine yer vererek âlimlerin ittifakıyla nahiv ilminin Ebu'l-Esved ed-Düelî, sarf ilminin ise “Muâz” tarafından kurulduğunu belirtmektedir.¹⁰³ Suyûtî, *Şerh*'i okurken hocasına hangi Muâz'ı kastettiğini sorduysa da ondan herhangi bir

⁹⁹ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 177-179.

¹⁰⁰ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 238-239.

¹⁰¹ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 237.

¹⁰² Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 520-521.

¹⁰³ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-i'râb*, 62-63.

cevap alamadığını belirtmektedir. Fakat daha sonra yaptığı araştırmalar neticesinde hocasının künyesiz olarak “Muâz” şeklinde zikrettiği kişinin Muâz b. Müslim el-Herrâ' (ö. 187/803)¹⁰⁴ olduğunu öğrendiğini aktarmaktadır.¹⁰⁵ Suyûtî için hakikatini öğrendiği ve hocası da sözkonusu zatı künyesiz zikrettiği halde Muâz b. Cebel (ö. 17/638) isminde ısrar etmesi ve hocasının yanılarak iki Muâz'ı birbirine karıştırdığını söylemesi¹⁰⁶ şaşırtıcıdır.

Burada *el-İ'râb 'an kavâ'idil-İ'râb* bağlamında görüşlerine yer verdiğimiz Kâfiyeci'nin okuyucuya hitap eden bir üslup kullandığı görülmektedir. Bunu da şerhinin hemen her sayfasında “فإن قلت... قلت” - dersen... derim” ve “وأنت خير بـ - Sen de çok iyi bilirsin ki”¹⁰⁷ veya “وأنت تعلم” - Sen de bilirsin ki” gibi ifadelerle ortaya koymaktadır. Yer yer okuyucuya hitaben “فَتَفَكَّرْ”, “فَتَأَمَّلْ” veya “فَيَسْأَلْ عَلَى هَذَا” gibi ibareler söyleyerek onu düşünmeye ve muhakeme gücünü kullanmaya sevk etmektedir.

Sonuç

Kâfiyeci, kelam, fıkıh usulü, tefsir, sarf, nahiv, meani, beyan, mantık, astronomi, geometri, felsefe, cedel, kozmik ilmi, fizik, fıkıh, tıp ve edebiyat gibi asrının ilimlerine vakıf olan önemli bir âlimdir. Dil, nahiv, mantık, belagat, tefsir, fıkıh ve kelam alanında kazandığı birikimle İbn Hişam'ın “*el-İ'râb 'an kavâ'idil-İ'râb*” adlı eserine yazılmış şerhlerin en iyisini telif etme imkânına kavuşmuştur.

¹⁰⁴ Muammerûn arasında yer alan Muâz el-Herrâ'ın uzun ömrü şiirlere konu olmuştur. Şair onunla ilgili şöyle diyor: “إن معاذ بن مسلم رجل ** قد ضج من طول عمره الأبد / قد شاب رأس الزمان واكتهل **” Muâz b. Müslim öyle bir adam ki ** Sonsuzluk uzun ömrüne katlanamadı. / Zaman yaşlandı; dehir kocadı ** Fakat o, hâlâ gencecik bir delikanlı!” Bk. Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/291-292.

¹⁰⁵ Suyûtî, *Sebebü vad'i 'ilmi'l-Arabiyye*, thk. Mervân el-'Atiyye (Dimeşk: Dâru'l-Hicre, 1988), 58-62; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevdu'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1405/1985), 1/143.

¹⁰⁶ Suyûtî, *Sebebü vad'i 'ilmi'l-Arabiyye*, thk. Mervân el-'Atiyye, Dimeşk: Dâru'l-Hicre, 1988, s. 58-62.

¹⁰⁷ Kâfiyeci, *Şerhu kavâ'idil-İ'râb*, 38, 46.

O, ortak bir metne ulaşmak ve metindeki hataları ayıklamak için *Kavâ'idî'l-i'râb*'a ait diğer nüshalara da başvurarak bazen bunlardan yararlanmış bazen de bunlarda eksik ya da hatalı bulunduğu bazı hususları aktarmıştır.

İbn Hişâm'ın ibare, terkip ve kavramları üzerinde durarak bunlardan her birinin yapısını, manasını, inceliklerini ve müellif tarafından kullanım gayesini zikretmiştir. Ayrıca metni şerh ederken kelime ve cümleler arasındaki bağlantıya işaret ederek bunları ayrıntılı bir şekilde irab etmiştir.

Kāfiyeci, nahiv kaidelerini, manayı açıklayan karineleri ve dile dair hükümleri muhtelif dil ekollerini referans alarak özlü bir şekilde ifade etmiştir. Bunu yaparken ayet, şiir ve mesellerden de yararlanmıştır. Gerek İbn Hişâm'ın gerekse diğer şarihlerin eksik bıraktıkları/gözden kaçırdıkları ya da yanılıya düştükleri noktaları istidlale, cedele ve hüccete dayalı bir diyalog kurgusu içerisinde ele alıp işlemiştir.

Dil, nahiv, belagat, tefsir, fıkıh gibi ilimlerin yanı sıra mantık usulü ve kelam ilminin mukaddime ve kavramlarından istifade ederek yer yer müvelled dilcilerden aldığı yeni/muhdes kavram ve ibareleri de kullanmıştır.

Kaynakça

Arslan, Şükrü. "Mahallî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 326-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

'Askalânî, İbn Hacer Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Bağdatlı, İsmâîl Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve asârü'l-musannifin*. İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârif, 1955.

Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. hzr. A.Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Brockelmann, Carl. *Geshichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. Tuta Sub Aegide Pallas: Leiden/E.J.Brill-Leiden, 1943.

- Cehdânî, Abdulvâhid. *el-'Allâme Muhyiddîn el-Kâfiyeci hayâtühû ve musannefâtüh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016.
- Cevcerî, Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdilmun'im b. Muhammed. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. Thk. Nevvâf b. Cezâ' el-Hârisî. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2004.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. "Haşâ". *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *Tezkiretu'n-nuhât*. Thk. 'Afîf Abdurrahmân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Fecâl, Mahmûd. *el-Kâfiyeci hayâtühû ve mü'ellafâtüh*. *Mecelletü 'Âlemi'l-Kütüb*. Cilt 11, sy. 3. Tâif: Dâru Sakîf, 1411/1990.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gökbulut, Hasan. "Kâfiyeci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'u ş-Şurûh ve'l-Havâşî*. Ebû Zabî: el-Mecma'u's-Sekâfî, 2004.
- İbnu'l-Enbârî, Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*. Thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.
- İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dimeşk: Dâru'l-Belhî, 1425/2004.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*. Thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Alî Hamdullâh. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1384/1964.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Thk. Mahmûd el-Arnâût. Dimeşk-Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1413/1993.

- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh et-Tâî. *Şerhu Teshîli'l-Fevâ'id*. Thk. Abdurrahmân es-Seyyid v.dğr. Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1990.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "Fyd". *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kabâve, Fahrüddîn. *İbn 'Uşfûr ve't-Tasrîf*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401/1981.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân. *Şerhu kavâ'idil-i'râb li-İbni Hişâm*. Thk. Fahrüddîn Kabâve. Dimeşk: Dâru't-lâs, 1993.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Kataloğu*. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıda. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Murâdî, Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Fahrüddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1992.
- Müberraîd, Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muktedab*. Thk. Abdülhâlik Udayme. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1415/1994.
- Nehr, Hâdi. *Şerhu'l-lemhati'l-bedriyye fi 'ilmi'l-lügati'l-'Arabiyye*. Amman: Dâru'l-Yâzûrî, 2007.
- Nîl, 'Alî Fevde. *İbnu Hişâm el-Ensârî âsâruhu ve mezhebuhu'n-nahvî*. Riyad: Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, 1406/1985.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâ'illâhi te'âlâ ve's-sifât*. Mısır: el-Matba'atü's-Şerefiyye, 1323/1905.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.

- Sîbeveyh, Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât*. Thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Husnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*. Thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1387/1967.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Sebebü vad'i 'ilmi'l-'Arabiyye*. Thk. Mervân el-'Atıyye. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Hicre, 1409/1988.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed. *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Tala, Murat. "Kâfiyeci'nin "Nuzhetu'l-ashâb" ve "Remzu'l-esrâr" Adlı Eserlerinin Tetkiki". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16 / 2 (Ocak 2016): 345-362.
- Tala, Murat. "El-Kâfiyeci'nin "Nuzhetu'l-Mu'rib fi'l-Meşriki ve'l-Mağrib" Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 / 38 (Mart 2014): 141-172.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sâ'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevdû'âti'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1405/1985.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1395/1975.
- Zemahşerî, Mahmûd b. 'Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Zemahşerî, Mahmûd b. 'Ömer. *el-Mufassal fi sin'ati'l-irâb*. Thk. 'Alî Bû Mulhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

Zirklî, Hayruddîn. *el-A'lâm kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-Melâyîn, 2002.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 12 • Sayfa / Pages: 207-238

توطین أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق
عجلون وصفد من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

Ahmed b.Salim Liderliğindeki Cezayirli Göçmen Gruplarının İlkini Biladü's-Şam'da
Aclun ve Safed Bölgelerine yerleştirilmesi 1848-1849

Fouad BENDRIMIA

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları
Phd Student, Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts
fouad822000@yahoo.com
orcid.org/0000-0002-4475-6999

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 10.01.2020
Kabul Tarihi / Accepted : 12.03.2020
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2020

Atf Bilgisi / Cite as: Bendrimia, Fouad. "توطین أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق
عجلون وصفد من بلاد الشام سنة 1848م-1849م", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12
(Mart 2020), 207-238. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3710834>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. /
This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of
Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفد من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

ملخص ◀ تناولت الدراسة واحدة من أهم الهجرات الجزائرية إلى بلاد الشام بعد الإحتلال الفرنسي للجزائر، وبالضبط بعد سقوط المقاومة المنظمة سنة 1847م، وتعتبر هذه الهجرة هي أولى الهجرات الجماعية إلى هناك، حيث رافقها مجموعة من الظروف والأسباب المحيطة بما أدت إلى حدوثها واستمرارها بل وصلت بما فيما بعد إلى تطورات خطيرة أصبح يُحسب لها ألف حساب، وباعتبارهم قد انتقلوا من ملك الدولة العثمانية إلى ملك الدولة العثمانية حسب ما أشارت إليه الوثائق العثمانية فقد حظي المهاجرون باستقبال مميز من طرف السلطات العثمانية المحلية وقبول من السلطات المركزية، وفي هذا الإطار و طبقاً للمعاملة التي قبلوا بها من طرف المسؤولين العثمانيين سوف تُوضَّح الدراسة أهم الإجراءات المتعلقة بتوطينهم في أراضي الدولة، والتي شملت عملية الإسكان وتقديم المساعدات المادية لهم بعد أخذ ضمانات على محافظتهم على التبعية العثمانية و الإلتزام بقوانين الدولة.

الكلمات المفتاحية: المهاجرون، الجزائريون توطين، أحمد ابن سالم، بلاد الشام، الدولة العثمانية.

Ahmed b.Salim Liderliğindeki Cezayirli Göçmen Gruplarının İlkini Biladü's-Şam'da Achun ve Safed Bölgelerine Yerleştirilmesi 1848-1849

Öz ▶ Çalışmada Fransız işgalinden sonra Cezayirli göçmenlerin Biladü's-Şam'a dönük en önemli göçlerinden biri olup halk direnişinin 1847 yılında başarısızlığa uğramasının ardından ortaya çıkan hicret hareketi ele alınmaktadır. Biladü's-Şam'a dönük ilk toplu göç sayılan bu faaliyetin meydana gelmesinde dönemin şartları ve bir dizi sebep etkili olmuş, onun işleyişine ve devamlılığını belirlemiştir. Böylelikle kritik bir önem kazanan söz konusu aktivite üzerinde çok çeşitli hesaplar yapılmıştır. Eski Osmanlı toprağı olan Cezayir'den başka bir Osmanlı mülküne taşınmaları sebebiyle muhacirler, İmparatorluğun belgelerinin de vurguladığı şekilde mahalli idarelerden hoş ve sıcak bir karşılama, merkezi otoriden kabul görmüşlerdir. Bu çerçevede araştırmada iskan edilme, maddi yardımlar sunulması, devlet ve kanuna bağlılık sözü alınması benzeri Osmanlı devlet adamları ve memurlarınca yürütülen icraatlar temelinde göçmenlerin yerleştirilmesi ve kendilerine vatandaşlık verilmesi sürecinin incelenmesi ve açıklanması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cezayir göçmenleri, yerleşim, Ahmed b. Salem, Biladü's-Şam, Osmanlı İmparatorluğu.

Abstract ▶ This study covered one of the most important Algerian immigrations to the Levent after the French colonization of Algeria, exactly after the fall of the Organised Resistance in 1847 AD, this immigration is considered the first mass immigration to the Levent, while it was accompanied by a collection of surrounding circumstances and reasons that led not just to its occurrence and continuation, but to dangerous developments to be reckoned with after that. And as they traveled from the Ottoman property to another Ottoman property as the Ottoman documents show, the immigrants had a special welcoming from the Ottoman local authorities and the acceptance of the central authority, and in this frame and according to the treatment that they were welcomed with by the Ottoman officials this study will clarify the essential procedures related to their settlement in the land, which included housing and offering financial aid after having guarantees that they will keep the Ottoman dependency and abide by the laws of the state.

Keywords: Algerian immigrants, settlement, Ahmed Ibn Salem, Bilad al-Sham, the Ottoman Empire.

Özet

1830 yılı Fransız ihtilalinin ardından Osmanlı topraklarına ve Bilâdü'ş Şam bölgesine Cezayirlilerin göçü Cezayir tarihinin en önemli olaylarından biridir. 19. yy'ın ilk yarısı sonlarında toplu göç yaşanması döneme ayrı bir önem kazandırmıştır. 1847 yılında halk direnişinin durdurulmasının ardından Ahmed bin Salim ve cemaatinin Bilad'üş Şam'a göç etmesi toplu göçün ilk örneğini teşkil etmiştir. Bu göç vakası hem Fransız hem de Osmanlı makamları tarafından olumlu karşılanmıştır.

İster ferdi isterse de toplu göç olsun, şunu unutmamak gerekir ki hiçbir zaman sebepsiz göç yoktur. Mutlaka göçe zorlayan sebepler bulunmaktadır. Bu sebeplerin en başında zalim ve sömürgeci egemenlik politikaları yatmaktadır. Ardından insanlara yönelik katliamlar ve yönetimin zorba yollarla ele geçirilmesi gelir. Bu zorba politikanın şiddeti halkın direnci arttıkça artmaktadır. Sonuç olarak millet güvenli ve istikrarlı bir hayat arayışı yolunda vatanlarının dışına göç etmeyi tercih etmektedir. Bu göçün diğer göç olaylarından en önemli farkı Fransız makamları tarafından onaylanmış

olmasıdır. Oysa ki çoğunluğu Bilâdü's Şam olmak üzere herkesin varış noktası ortaktı.

Araştırması yapılan bu göç vakasının yaşandığı zaman dilimi son derece önemlidir. Yerel açıdan değerlendirecek olursak Cezayirlilerin göç etmesi halk direnişinin düşmesi, 1848 yılında Cezayir'in Fransız topraklarıyla birleşmesinin ilan edilmesiyle birlikte gerçekleşmiştir. Uluslararası açıdan değerlendirecek olur isek de özellikle Fransa olmak üzere Avrupa ülkelerinin, Biladü's Şam dahil Ortadoğu'da hareketlenmeye başlamasıyla birlikte göç hareketi gerçekleşmiştir. Bundan dolayı göç vakalarına karşı Osmanlı ve Fransızların tepkileri bu olaylar doğrultusunda şekillenmiştir. Fransızların, direnişçi liderleri, din adamları, alim ve aktivistlerden kurtulmak umudu göçü kolaylaştırmıştır. Osmanlı ise başta göçe karşı tereddütlü duruş sergilemiş, amacı gelecekte sorun teşkil etmeyecek ve Bab-ı Âli ile Fransa arasındaki ilişkileri zedelemeyecek şekilde göçmenleri Osmanlı topraklarında yerleştirmektir. Özellikle Osmanlı devletinin göçmenler ile Fransa arasında gizli planlarının olduğu hakkında kuşkuları vardı.

Osmanlı devletinde göçmenleri yerleştirme meselesine gelinecek olursa, bu süreçle ilgili başından sonuna kadar yürütülen işlemlerle ilgili Osmanlı arşiv belgeleriyle bu çalışma önemli bilgilerle zenginleştirildi. Böylece olaylarkronolojik sıralamasına göre sıralandı. Aslında 500'ün üzerinde büyük sayıda göçmenlerin göç zamanlaması ve varış yerleriyle ilgili önceden bilgi vermemeleri Şam yetkililerinde kuşkulara neden olmuştu. Bu da yerel hükümet ile İstanbul'un yüksek makamları arasında iletişim trafiği doğurmuştu. Göçmenlerin itiraflarına göre, eskiden beri Osmanlı devletine tabiiyetlerinden emin olunduktan ve onlardan gelecekte Osmanlı'dan başka hiçbir tarafa tabi olmayacaklarına dair taahhüt alındıktan sonra Osmanlı makamları göçmenlerin iskânlarını sağlayarak maddi yardım sunmakta geri kalmamıştı. Ancak Osmanlı bu yardımları belirli ilkeler çerçevesinde gerçekleştirdi. Onlar için en uygun iskan yeri seçmek Osmanlı makamlarının öncelikli kriterlerindendi. Çünkü kalacakları yerin göçmenlere sağlık, ekonomik ve siyasi açıdan etkisi olmalıydı. Göçmenlerin işlerine yabancı tarafların müdahale etmemesi ve fikri etki yaratmaması adına göçmenleri yabancıların uğrak yerleri olan yabancı elçiliklerden ve limanlardan uzak bölgelere yerleştirmek gerekiyordu. Aynı

zamanda göçmenlerin Şam Valisi Saffet Paşa'ya sundukları talepleri doğrultusunda ekmeleklerini kazanmak için belirli yerlerde çalıştırmak, çiftçilik olan mesleklerini sürdürebilecekleri bölgelere yerleştirmek gerekiyordu. Sağlık güvencelerine gelince havası,suyu göçmenlerin sağlığına uygun veya göçmenlerin geldikleri bölgenin hava koşullarına benzeyen bir bölgenin olması gerekiyordu. Yerel ve merkezi makamlara göre bu özelliklerin bulunduğu yer, göçmenlerin barınacakları en uygun bölge olmuştu. Bölgenin yabancıların işlemlerinden uzak olması, geniş ve verimli arazilere sahip olması ve bölgede temiz hava ve suyun olması sonucunda Osmanlı yetkililer Sancak Aclun'u en uygun barınma yeri olarak belirlemiştir. Maddi yardımlara gelince, Osmanlı makamları maddi yardımdan çok tabiliği ve iskana daha çok kafa yorduğu sonucuna varılmıştır. Osmanlı devletinin o dönemde kötü ekonomik şartların yaşanmasına rağmen göçmenlerin onurlu yaşam sürebilmeleri için her kitlenin ihtiyaçlarına göre gerekli maddi yardımlar sağlamıştır.

Bilindiği üzere birinci göç vakası göçmenlerden 2 grup getirmiştir. Birinci gruba uygulanan bütün işlemler birkaç ay sonra gelen ikinci göç grubuna da uygulanmıştır. İkinci grup geçici olarak Safed kentinde barındırılmış, ancak bu grup mahsullerinin bozulacağı gerekçesiyle Sancak Aclun'a taşınmayı reddetmiştir. Bunu gören Sidon Valisi (Vamek Bey) göçmenlerin yerlerinden ayrılmamaları için üst makamlara gerekli talepleri iletmiştir. Uzun uğraşların sonucunda ilgili makamlar aynı şartları taahhüt etmeleri ve denetim altında kalmaları şartıyla göçmenlerin aynı bölgede kalmalarına izin vermiştir. Cezayir'den Bilad'üş Şam'a topluca göç eden ilk göçmenler bu şekilde yerleştirilmiştir. Osmanlı Devleti'nin Batı Cezayir eyaletinden gelmiş olan bu göçmen grubu aslında Osmanlı devletine göçmenlerle ilk tecrübesini yaşatmış oldu.

Sonuç olarak bu çalışma Cezayir'den Bilad'üş Şam'a göç eden ilk göçmenlerin yerleşim aşamaları, bölgedeki şartlar çerçevesinde Osmanlı hükümeti tarafından karşılaştıkları işlemlerle ilgili bilinmeyen hususlara ışık tutmuştur. Bu göç dalgası sonrasında yaşanan göç dalgalarına rehber olmuş hatta temelini oluşturmuştur. Bu göç dalgaları gelecekte Cezayir'de kasabaların oluşmasının zeminini hazırlamıştır. Cezayirli Prens Abdulkadir'ingelişinden

توطین اأولی دفعات المهاجرین الجزائریین بقیادة أحمد بن سالم فی مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

itibaren bölgede gelişmeler yaşanmıştı. Suriye, Lübnan, Filistin ve bu dönemdeki aynı sınıрыyla bilinen Doğu Ürdün'ün bir kısmında onlara özel kasabalar oluşturulmuştu. Bu kasabalar 1864 yılında oluşturulmaya başlanmıştı. Daha sonra 1871-1900 yılları arasında göç sayısı arttıkça kasaba oluşturma oranı da artış göstermişti.

Anahtar kavramlar: Göç olgusu, Ahmed b. Salem, Biladü'ş-Şam, Osmanlı İmparatorluğu'nun Toprakları, yerleşim.

Extended Summary

The phenomenon of Algerian immigration to the lands of the Ottoman Empire in general and to the Levant in particular after the French replacement of Algeria in 1830 is one of the most important events that occurred in the modern history of Algeria. What increased its importance was the fact that it became collective at the end of the first half of the nineteenth century, where the migration of Ahmed bin Salem and his group to the Levant occurred after the end of the organized popular resistance in 1847. As the first experience of mass immigration, it was welcomed and responded by the French authorities on the one hand, and a lot of interest by the Ottoman authorities on the other hand.

The occurrence of this migration and such other individual or group migrations, whether before or from a distance, was not accidental. Rather, there were major reasons that led to their occurrence, chief among them the unjust arrogant colonial policy, crimes against humanity, and absolute tyranny in the way they governed. This policy was increasing in intensity as the popular resistance increased, which affected the movement of immigration outside the country and led to its intensity and activity more in search of safety and stability. The thing that distinguished this immigration from the rest of the mass migrations that occurred after that is that this migration was with the approval of the French authorities, unlike the other migrations, even though the factor was common and the destination was almost the same (mostly to the Levant).

The timeframe for this migration, which we are studying here, was extremely important. On the local side, it coincided with the fall of the popular resistance and then the declaration of Algeria's annexation of French soil in 1848. On the international side, it coincided with European activity, especially French and English in the Levant region, including the Levant. This is the opposite of reactions towards it from the Ottoman and French parties. And if the tolerance of it by the French authorities was aimed at getting rid of the leaders of the popular resistance and the clergy, including scholars, sheikhs, and activists, then the caution and hesitation that characterized the Ottoman officials in the beginning was aimed at settling these immigrants in the lands of the Ottoman Empire without any future problems that would spoil Relations between the High Gate and France. This is especially so as it raised doubts about the possibility of a relationship of these migrants with France's plans for the region.

On the issue of the settlement of these migrants by the Ottoman Empire and related procedures, the Ottoman documents available from the Ottoman Archives contributed to enriching the research with important information related to this process from the beginning to the end. This allowed their events to be listed in order and setting. In fact, the large number of these migrants, which exceeded five hundred people, in addition to choosing the timing of arrival and the place of arrival without notice, raised several questions in the minds of officials of Ayala Al-Sham. This led to an intensification of contacts between these local government officials with the highest authorities in Istanbul. After making sure that they were subordinate to the Ottoman Empire from ancient times according to their recognition of this and making a commitment to stay on it and not joining others in the future, these authorities did not hesitate to house them and provide material assistance to them. But that was also according to certain principles. Choosing the right place for their housing was one of its priorities because of its direct impact on immigrants, both in terms of health and in economic and political terms. In order to avoid foreign interference in their affairs and the intellectual impact on them, they were supposed to be removed from the places where foreign embassies are located or near the ports that foreigners frequently visit, and in order for these

migrants to resume their work and achieve their daily sustenance in their hands, as stated in their request to the Governor of the Levant (Safwat Pasha) necessitated housing them in a place suitable for their type of activity and work represented in agriculture. As for their health safety, it was necessary to search for a place whose water and air/climate is appropriate for the health of the migrants (i.e. similar to that in the area from which they came) and these specifications were only available in Sanjak of Ajloun, in which the local and central authorities deemed the appropriate place for their housing. It was kept out of foreign dealings, as it contained vast and fertile lands, the quality of its water and the purity of its air made it the best and most suitable place in the eyes of the Ottoman officials. As for the issue of financial aid, the Ottoman officials did not occupy them as much as the dependency issue and the housing issue, and although the economic conditions of the Ottoman Empire at that time were somewhat problematic, they granted them the necessary assistance in each category according to its requirements in order to live in dignity.

It is understood that this first batch contained the arrival of two groups of immigrants. The same procedures that were applied to migrants of the first group were also applied to those who arrived a few months after the first arrivals. They were temporarily accommodated in Safed. However, the failure of the migrants of this group to join Ajloun Sanjak on the pretext of corruption of their crops in the event that they were transferred there, made the governor of Saida (Wamiq Bay) intensify his efforts with the higher authorities in order to allow them to stay in their places. Approval was obtained, but after taking guarantees that they adhere to the preconditions, he ordered them not to be overlooked and to keep them under control. Thus, the first batches of immigrants coming from Algeria to the Levant were collectively settled/housed. In fact, this mass migration was the first experience of the Ottoman Empire with migrants from the lost "West Algeria".

In conclusion, the study concluded the ambiguity that was about the settlement of immigrants, the first batches coming from Algeria to the Levant and the procedures they faced by the Ottoman government in light of the existing conditions in the region. This migration became the compass that

opened the way for future migrations and established them. Rather, it also served as a prelude to the emergence of Algerian villages in the future in the Levant, which experienced great activity after the arrival of Prince Abdel-Qader Al-Jazaery. Their villages were established in Syria, Lebanon, Palestine, and part of Transjordan, known for its current borders. The beginning of the emergence of these villages since the year 1864, and then this process witnessed more intensity for the migrants between the years 1871 and 1900.

Keywords: The phenomenon of immigration, Ahmed Ibn Salem, Bilad al-Sham, Lands of the Ottoman Empire, settlement.

المقدمة:

شهدت الجزائر عبر تاريخها الطويل الحافل بالأحداث عدة محطات مفصلية أدى بعضها إلى تغيير موازين القوى في منطقة شمال إفريقيا خاصة في العصر الحديث؛ أين أصبحت الجزائر قوة إقليمية مُسيطرَة على الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط تحت راية الدولة العثمانية، لكن تلك القوة آلت إلى الزوال بعد احتلال الجزائر سنة 1830م من طرف فرنسا التي أصبح زمام الأمور في المنطقة بعد ذلك بيدها.

لقد كان هذا الإحتلال يحمل في طياته مشاريع إستعمارية لم تخل من الطابع الإجرامي الإنتقامي، حمل أعباءها الشعب الجزائري طيلة 132 سنة، وتنتج عنها تفكيك بنية المجتمع الجزائري على جميع المستويات، ومن بين أهم الظواهر الناتجة والطارئة على المجتمع: ظاهرة الهجرة إلى خارج الوطن سواء الفردية منها أو الجماعية هروبا من جرائم المحتل التي فاقت حدود المعقول، وتعد الهجرة الجزائرية التي كانت وجهتها إلى أراضي الدولة العثمانية في الغالب من بين أهم الهجرات التي حدثت في العصر الحديث؛ حيث انتشر صداها حتى خارج الوطن وتناولتها الصحف المحلية والدولية بعد ذلك وبشكل كبير.*

* ظهرت الصحافة في الجزائر أثناء عملية الإحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830م، ثم بعد ذلك بدأت في الإنتشار سواء باللغة العربية أو الفرنسية، ومن أهم الصحف التي تناولت مسألة الهجرة الجزائرية من داخل الوطن: "صحيفة الأخبار"، "لاديباش ألبيريان"، "ليشو دورون"، "صحيفة الحق الوهراي"...، أما التي من خارج الوطن مثل: "لوتون" الباريسية، و

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

وقد اختلفت الهجرة التي كانت قبل انتهاء المقاومات المنظمة سنة 1847م عن تلك التي كانت بعد ذلك من حيث طبيعتها وانطلاقاتها ووجهاتها وفئاتها، فبينما انطلقت في المرحلة الأولى من مناطق محددة، وعرفت وجهات متعددة مثل الإسكندرية واسطنبول والحجاز بالإضافة إلى تونس والمغرب، وانحصرت في طائفة معينة من المجتمع الجزائري وهم أصحاب الإمكانات المادية الحسنة وطبقة المتقنين،¹ عرفت في المراحل التالية عدة تطورات تأثرت بالظروف القاسية المعيشة آنذاك؛ حيث شملت إنطلاقاتها مناطق مختلفة من الوطن، وعلى العكس من المرحلة الأولى التي تعددت وجهاتها فقد شهدت فيما بعد وجهة موحدة غالباً وهي بلاد الشام،* أما عن الفئات المهاجرة فقد تنوعت وشملت جميع فئات المجتمع الجزائري بدون استثناء بدءاً بقيادة المقاومات والمشايخ وأتباعهم ثم شملت بعد ذلك عامة الشعب الجزائري خاصة الطبقة الفقيرة والهشة، وبينما تميّزت الهجرة في المرحلة الأولى بالفردية والعشوائية أصبحت بعد ذلك جماعية وأكثر تنظيماً.

والملاحظ أن الهجرة الجزائرية إلى الأراضي العثمانية تمت طيلة هذه الفترة في ظل ظروف قاسية وعبر مراحل متعددة،* وكانت كذلك تحت تأثير أسباب مختلفة ومتعددة، والمُلفت للنظر في هذا الجانب هو أنه نظراً لطول مدة هذه الهجرة فإنها تميّزت بالأسباب العامة التي أرغمت الجزائريين على الرحيل منذ البداية إلى غاية توقّف الهجرة، وكذلك تميّرت باحتواء بعض المهجرات على أسباب خاصة بها بالإضافة إلى الأسباب العامة، وتتمثل الأسباب العامة فيما يلي:

"التايخر" البريطانية فضلاً على الصحف العثمانية المؤيدة للهجرة والمحرّضة عليها مثل: "المعلومات" و"ثمرة الفون" و"المقتبس" و"المفيد" وغيرها...

¹ أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1996، ج4، ص 193.

* تعرضت بلاد الشام خلال الحكم العثماني إلى تقسيمات إدارية مختلفة، وهي الأراضي التي تُمثلها حالياً كل من دول سوريا ولبنان وفلسطين والأردن.

* مرّت الهجرة الجزائرية على عدة مراحل، وقد اختلفت في تسميتها، وعلى العموم هناك مرحلة الهجرة الفردية من بداية الإحتلال إلى غاية سنة 1847م، ومرحلة الهجرة الجماعية من سنة 1847م إلى غاية نهاية الحرب العالمية الأولى، لكن المرحلة الثانية تنقسم بدورها إلى ثلاث مراحل على العموم؛ الأولى: من سنة 1847م إلى غاية انتهاء المقاومات الشعبية سنة 1882م، والثانية: التي حدثت في الربع الأخير من القرن الـ19م، أما الثالثة فهي التي حدثت في مطلع القرن العشرين واستمرت إلى غاية الحرب العالمية الأولى.

- سياسة الإبادة والسجن والنفي والتشريد المرتكبة في حق الشعب الجزائري منذ بداية الإحتلال والتي نتج عنها إضعاف و تشتيت المجتمع الجزائري وتقليل عدده.*

- فشل المقاومات الشعبية المنظمة وغير المنظمة التي كان لها انعكاسات وخيمة على الأهالي؛ حيث ازدادت سياسة الإبادة والسجن والنفي والتشريد شدة وسلطت أشد أنواع العقوبات بدافع الإنتقام من قادة المقاومات وعائلاتهم وأتباعهم.

- عدم الرغبة في العيش تحت حكم ظالم ومستبد فضلا عن كونه كافرا سواء تعلق الأمر بالحكم العسكري أو المدني، وزادت الرغبة في الهجرة أكثر خاصة بعد إعلان ضم الجزائر إلى فرنسا رسميا بموجب دستور 1848م.²

- التضمر من سياسة المصادرة التي مسّت الأوقاف الإسلامية وأملاك وأراضي الشعب، وقد نتج عن هاته السياسة تجويع الشعب الجزائري وتجريده عن مصادر رزقه؛ هذا فضلا عن ارتفاع نسبة الضرائب التي أثقلت كاهله، وفي مقابل ذلك منحت التسهيلات والإمتيازات لصالح المستوطنين الأوروبيين الذين كلما ازدادت أعدادهم ازداد ضرر الجزائريين وضياح ممتلكاتهم.

- عمل سلطات الإحتلال على طمس الهوية الوطنية؛ في محاولة لتجهيل الشعب الجزائري وإبعاده عن لغته ودينه وعاداته، وذلك من خلال إجبارية التعليم الفرنسي وتغييب اللغة العربية، وكذلك محاربة الدين الإسلامي والإعتداء على مؤسساته، بالإضافة إلى العمل على تفكيك تركيبة المجتمع الجزائري من خلال التفرقة وزرع الفتنة بين أبنائه مع فرض مبادئ الثقافة الغربية عليه.³

* فعلى سبيل المثال تذكر المصادر أن عدد سكان الجزائر قد نقص بأكثر من النصف سنة 1836، وقد خلت مدن عنابة وهران وبجاية والمدينة وتلمسان و مستغانم من سكانها. (سعد الله، المرجع السابق، ج4، ص 193).

² عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1997، ص 126.

³ احميدة عميراي، وآخرون، آثار السياسة الإستعمارية والإستيطانية في المجتمع الجزائري (1830-1954)، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية - الجزائر، 2007، ص 46.

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

- تَدْمُرُ الجزائريين من القوانين الإستثنائية الجائرة المُسنَّة في حقهم باستمرار، وكان من أشدها قسوة القوانين العقابية الزجرية التي تسمح بمعاينة الجزائري دون سبب ودون محاكمة، مثل قانون الأهالي أو "الأندجينا" الصادر في سنة 1874م، وإنشاء المحاكم الردعية سنة 1902م.*

- تأثير الطرق الصوفية ومشايخها على أتباعهم وإقناعهم بالهجرة إلى البلاد الإسلامية بدل البقاء تحت حكم الكفار، ومن أبرز الشيوخ الذين كان لهم دور كبير في ذلك الشيخ "المهدي السكلاوي" شيخ الطريقة الرحمانية، الذي كان ينصح الأهالي بمغادرة هذه الأرض المضطهدة إلى الأراضي الإسلامية للحفاظ على دينهم وديانهم، بل كان من السبّاقين للهجرة إلى سوريا متبوعاً بعشرات العائلات الجزائرية وبعض تلامذته.⁴

- دور الدعاية العثمانية في تأجيج حركة الهجرة إلى أراضي الدولة العثمانية من خلال الوسائل المخصصة لهذا الشأن مثل إرسال الدعاة والمبعوثين السريين وتسخير الصحافة المكتوبة، كما اعتمدت الدولة العثمانية في نشر هذه الدعوة على الجامعة الإسلامية* بعد مجيء السلطان عبد الحميد الثاني إلى الحكم، واستعانت أيضا بالطرق الصوفية وشيوخها، بل واستغلت حتى الحجاج والتجار والسياح في ذلك.

إحتوت الهجرة الجزائرية نحو المشرق العربي التي استمرت إلى غاية نهاية الحرب العالمية الأولى عدة هجرات وفق مراحل متعددة،* لكن الغموض الذي كان يكتنف العديد منها حال دون إعطاء النظرة

* في حقيقة الأمر قد سُنَّ في حق الجزائريين العديد من القوانين الجائرة منذ بداية الإحتلال إلى غاية إنتهائه، وقد مسّت جميع النواحي السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والدينية، وذلك من أجل إضعافهم ماديا ومعنويا وعزلهم سياسيا. 4 عمار هلال، الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام (1847-1918)، دار هومة - الجزائر، ص 14-15.

* لم تعتمد الدولة العثمانية في دعائها للهجرة على الجامعة الإسلامية إلا بعد مجيء السلطان عبد الحميد الثاني للحكم الذي دعا إليها سنة 1881م، حيث كان هدفه جمع أكبر عدد من المهاجرين في الدولة العثمانية من أجل مواجهة خطر الدول الأوروبية المتكاثرة التي تريد تنفيذ مخططاتها في منطقة المشرق العربي وبالخصوص ببلاد الشام بعدما اقتطعت أجزاء كبيرة من أراضي الدولة العثمانية في أوروبا الشرقية، هذا بالإضافة إلى هدف مواجهة الحركات الانفصالية عن الدولة العثمانية. * حدثت العديد من الهجرات لكن اختلاف المؤرخون الذين أروا لهذه الهجرة كان حول ذكر أهمها؛ فمثلا يذكر "روبير أجرون" أنه من أهم هذه الهجرات هي: هجرة 1837-1849-1854-1860-1861-1864-1870. (أنظر: نور الدين ثنيو، "هجرة الجزائريين إلى المشرق العربي بين السياسة والدين 1848-1912"، سوسبولوجيسة الهجرة الجزائرية في تاريخ الماضي والحاضر، إشراف: كمال فيلاي، مخبر الدراسة والأبحاث الإجتماعية التاريخية حول الهجرة والرحلة - قسنطينة، 2008، ص 98)، أما "عمار هلال" فيذكر أن أهمها هي: هجرة 1888-1889-1890-

الحقيقية عن هذه الهجرة،* أما فيما يخص هجرة ابن سالم وجماعته التي تعتبر أول هجرة جماعية إلى بلاد الشام فكونها كانت قد تمت بطريقة رسمية عبر اتفاقية مع الفرنسيين، وكذلك إجراءات توطينهم من طرف السلطات العثمانية بعد وصولهم إلى هناك كانت قد تمت بشكل رسمي أيضا فإن ذلك ساهم في توثيق المعلومات الخاصة بها، وبالتالي إعطاء النظرة الحقيقية عنها.

وفيما يتعلق بالدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع فهي قليلة جدا؛ فإلى حد الآن لم يمرّ على يدي بحث بهذا العنوان إلا مقالة باللغة العربية للأستاذة نادية طرشون تحت عنوان "هجرة أحمد الطيب بن سالم وجماعته إلى الشام عام 1847م" أما باقي الدراسات فكانت تحت عناوين عامة مختلفة وأفضلها على الإطلاق مقالة باللغة التركية للأستاذ "صباح الدين سمور" تحت عنوان "المهاجرون الجزائريون في الدولة العثمانية والأمير عبد القادر".

وكانت صعوبة الوصول إلى كامل الوثائق الخاصة بهذا الموضوع لدى الباحثين في ذلك الوقت شكلت عائقا حال دون تطرق أي منهما إلى الدفعة الثانية من هذه الهجرة، وهذا ما أشار إليه "سمور" بنفسه حيث أكد على أن الهجرات بعد ابن سالم بقيت مستمرة إلى غاية مجيء الأمير عبد القادر، لكن الباحث لم يتمكن من العثور على الوثائق الخاصة بها⁵، وهذا ما وفقني الله تعالى إليه اليوم حيث تحصلت على الوثائق المتعلقة بتوطين الدفعة الثانية التابعة لهجرة ابن سالم بالإضافة إلى الوثائق الخاصة بالدفعة

1896 – 1911. (هلال، الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام (1847-1918)، ص 13)، أما "أوغسطين بيرك" فقد ذكر السنوات التالية: 1830 – 1832 – 1854 – 1860 – 1870 – 1875 – 1888 – 1898 – 1910 – 1911، كما يذكر "باردين" أن حركة الهجرة تكاثفت بين سنوات: 1847 – 1854 – ثم سنة 1896، (أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي (1830-1954)، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط1، 1998، ج 5 ص 474).

* إكتنف الغموض العديد من الهجرات الجزائرية وذلك راجع إلى تقصير الإدارات الفرنسية بالجزائر سواء بسبب الإهمال المتعمد للعديد منها، أو بسبب العجز عن الوصول إلى معلومات عنها خاصة وأن الكثير منها كانت تتم بطريقة سرية وبطريقة عشوائية وفي فترات متفاوتة.

Sebahattin Samur, "Osmanlı Devletinde Cezayir Göçmenleri Ve Abdülkadir el-Cezayiri", ⁵ Erciyes üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (1992): 146

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفند

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

الأولى، وهو ما ساهم في إعطاء معلومات جديدة عن هاته الهجرة وعن إجراءات توطين أفرادها في مناطق متفرقة من بلاد الشام.*

- أولاً: إستسلام ابن سالم بعد فشل المقاومة المنظمة في منطقة القبائل وقرار الهجرة:

بالعودة إلى موضوعنا الأساسي الذي يتضمن هجرة ابن سالم وجماعته إلى بلاد الشام يجدر بنا أن نتطرق إلى طبيعة وكيفية هذه الهجرة، ومكان انطلاقها ووجهتها، وأعداد المهاجرين بها وفئاتهم، مع ذكر الأسباب الخاصة بها والشروط التي اشترطها ابن سالم مقابل وقف القتال، وذلك للإحاطة بمآهيتها ومجرياتها قبل وصولها إلى بلاد الشام.

بعدما دخل الفرنسيون إلى مدينة الجزائر وبدءوا في التوسع داخل البلاد ظهرت المقاومة الشعبية^{6*} في كل منطقة وطأها أقدامهم، ومن أبرز المقاومات التي عرفت انتشارا واسعا واستمرت مدة أطول هي مقاومة الأمير عبد القادر بن محي الدين التي بدأت في منطقة الغرب الجزائري منذ سنة 1832م، ثم امتدت عبر مناطق مختلفة من الوطن لتستمر إلى غاية سنة 1847م،* أسس على إثرها الأمير دولة الجزائر

* وردت بعض الدراسات عن هذه الهجرة في مصادر ومراجع متعددة (فرنسية وعربية) تناولت تاريخ الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام بشكل عام ومن أبرزها: كتاب "جزائريون وتونسيون في الإمبراطورية العثمانية من 1848 إلى 1914" لصاحبه "بيار باردان"، و"الهجرة الجزائرية نحو المشرق العربي" وهي عبارة عن رسالة ماجستير للأستاذة "نادية طرشون" و"الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام (1847-1914)" للأستاذ "عمار هلال" وقد اعتمد هاذين الأخيرين بشكل كبير أيضا على الأرشيف والمصادر الفرنسية، وكذلك صدر للأستاذ سهيل الخالدي كتابان الأول تحت عنوان الإشعاع المغربي في المشرق - دور الجالية الجزائرية في بلاد الشام-، والثاني تحت عنوان "الجزائر وبلاد الشام صفحات من النضال المشترك ضد الإحتلال" وهما يُسنان الموضوع من جوانب متعددة بعيدا عن المصادر الفرنسية، هذا بالإضافة إلى بعض المقالات والأبحاث التي تناولت موضوع الهجرة من زوايا متعددة.

* تنقسم المقاومة الشعبية إلى قسمين وهما: المقاومة المنظمة من سنة 1830 إلى 1847م وهي التي تزعمها كل من الأمير عبد القادر في الغرب وأحمد باي في الشرق، والمقاومة غير المنظمة من 1847 إلى 1919م وهي كثيرة جدا (حوالي 80 مقاومة في بعض الروايات)، ومن أبرزها ثورة بومعزة (1844م-1847م) وثورة الزعاطشة سنة 1849م وثورة لالا فاطمة نسومر (1843 - 1854م) وثورة أولاد سيدي الشيخ (1864م-1873م) وثورة المقراني والشيخ الحداد (1871م-1872م) وثورة الشيخ بوعمامة (1882م-1883)...

* أما عن بداية المقاومة في الغرب الجزائري فقد كانت بعدما دخل الفرنسيون مدينة وهران سنة 1830م حيث حمل الشيخ محي الدين بن مصطفى شيخ الطريقة القادرية في معسكر راية الجهاد لمدة سنتين ونصف، وبعدها طلب منه عامة الناس مبايعته كأمر رفضه لعدة حجج من بينها كبر سنه، لكنه أشار إلى ابنه عبد القادر وتم بالفعل بحلوه

الحديثة، التي بدأ في تشكيل نواتها بعد مبايعته البيعة الثانية سنة 1833م من طرف رؤساء القبائل من مختلف البلاد،¹ توسعت الدولة أكثر بعدما أُضيفت لها مناطق جديدة خاصة بعد معاهدة "التافنة" سنة 1837م،* ومثلما كان للأمير خلفاء له في المناطق التي كانت تحت حكمه يعملون على مقاومة العدو، عمل على تعيين خليفة له على منطقة القبائل وإلحاقها بدولته.

كان المركز المقصود هو برج حمزة المعروف اليوم بالبويرة* وكان الخليفة الذي وقع عليه اختيار الأمير هو أحد شخصيات المنطقة المميزين وهو الشيخ أحمد الطيب بن سالم،* حيث يذكر المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله في حديثه عن الخلفاء الذين نصبهم الأمير على المناطق الجديدة: "ولعل أقوى هؤلاء وأتقاهم هو أحمد الطيب بن سالم (حمزة) الذي كان ورعا وقوي الشكيمة والذي استطاع أن ييسر إدارته على المنطقة"،⁷ وبعد اقتراحه من طرف الأمير لم يتردد أهل المنطقة في الموافقة عليه

نوفمبر سنة 1832م مبايعة هذا الأخير كأمر عليهم وواصل حركة الجهاد. (أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1900)، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1992، ج1، ص 172).

¹ حرب أديب، التاريخ العسكري والإداري للأمير عبد القادر (1808-1847)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر، 1983، ج1، ص 62.

* جرت هذه المعاهدة بين الأمير عبد القادر والجنرال بيجو في 30 ماي 1830م بالقرب من "واد تافنة" في تلمسان، حيث تم الاعتراف للأمير بالسيادة على مناطقه، وتم تبادل القناصل بين الطرفين. (العربي منور، تاريخ المقاومة الجزائرية في القرن التاسع عشر، دار المعرفة - الجزائر، (د.ت)، ص 159). وكان هدف الأمير من هذه المعاهدة هو ترتيب أمور دولته وإلحاق المناطق الباقية (بلاد القبائل) بعد تأييد إقليمي وهران و التيطري والصحراء له. (شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر - ترجمة: أبو القاسم سعد الله، الدار التونسية للنشر - تونس، 1974، ص 149).

* البويرة هي مدينة جزائرية تقع في منطقة القبائل تبعد عن العاصمة بـ 121 كلم، كانت تسمى قبل الإحتلال الفرنسي برج حمزة وذلك نسبة إلى بانيها حمزة بن الحسن.

* أحمد الطيب بن سالم بن مخلوف الدبسي هو من عائلة مغربية هاجرت إلى الجزائر نهاية القرن الـ16م، وبعد إقامة طويلة في الجزائر العاصمة استقرت العائلة في بلاد القبائل، أسس جده بها زاوية سُميت باسمه "زاوية سيدي سالم" كما سُميت القبيلة باسم الزاوية، ونالت العائلة بسبب ذلك مكانة واحتراما كبيرين، ولما قدم العثمانيون إلى الجزائر إستمالوا سي سالم الجدل إلى جانبهم ومنحوه إمتيازات، وعند احتلال فرنسا للجزائر كان مقدم الزاوية هو محمد بن سالم، وكان له ثلاث أبناء أكبرهم سي أحمد الطيب الذي تولى تسيير شؤون الزاوية بعد وفاة أبيه إثر الفوضى التي لحقت بسبب الإحتلال، وكان له الفضل في وضع حد للفوضى وترتيب الأمور. (عبد القادر زاير، دور خلفاء الأمير عبد القادر في بناء الدولة الجزائرية (1832-1847)، رسالة ماجستير (جامعة وهران)، (2009-2010)، ص 85-86).

⁷ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 1، ص 198.

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

كقائد لهم في الجهاد تحت إمرة الأمير، وقد أبلى الشيخ أحمد بن سالم بلاء حسنا في مقاومة وقاتل العدو،⁸ وبعد جهاد طويل أحس بالعجز وعدم القدرة على المواصلة فقرر وضع السلاح و الإستسلام للغزاة مقابل الهجرة إلى بلاد الشام، وذلك راجع لعدة أسباب منها:

- محاصرة المحتلين الفرنسيين لمنطقة القبائل من كل الجهات وتصميمهم على احتلالها مما أدى إلى هلع السكان من جهة ونقص المؤونة من جهة أخرى،* وفي المقابل كانت المقاومة في هذه المنطقة تعاني من التشتت وعدم الإتحاد بسبب انقسام بعض القبائل فيما بينها في تلك الأثناء.⁹

- العمل على تخريب المنطقة من جرائم و مجازر سوف ترتكب في حق الأبرياء لأن أسلوب الفرنسيين في عمليات الإحتلال أصبح معروفا لدى الجميع، خاصة وأن محارق "الفليسة" سنة 1845م لم تكن بعيد عنهم.¹⁰

- إحتواء هذه المنطقة على أعداد كبيرة من علماء الجزائر وقتلهم يعتبر خسارة للجزائر و للعالم الإسلامي على السواء لذلك وجب الحفاظ على هذه الطائفة قدر المستطاع.¹¹

- اعتبارها من أكثر المناطق الجزائرية محافظة فإنه عزَّ على أهلها العيش تحت نظام كافر خاصة بعد عمليات التدنيس التي طبقتها الفرنسيون منذ بداية عملية الإحتلال.¹²

⁸ أنظر مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، دار القصة للنشر - الجزائر، 2007، ص 122.

* تبين ذلك الرسالة التي أرسلها أحد الجنود إلى الأمير يشكوا إليه سوء حالتهم المادية: يقول فيها: "... وبدا لنا أنه مستحيل أن نواصل أبعد من هذا صرنا مهددين بالجوع..." (أنظر: زاير، دور خلفاء الأمير عبد القادر في بناء الدولة الجزائرية (1832-1847)، ص 97. (نقلا من إبيد) .

⁹ كمال فيلاي، "الهجرة القبائلية إلى بلاد الشام على إثر ثورات المقاومة وأثرها الثقافي والحضاري"، الحراك والنفي وآثارهم على الصعيد الثقافي واللغوي، إشراف: كمال فيلاي، سلسلة مطبوعات الملتقيات السنوية -قسنطينة، 2010، ص15. (نقلا من روبن)

¹⁰ المرجع السابق نفسه، ص14.

¹¹ أنظر: أبو يعلى الزواوي، تاريخ الزواوة، منشورات وزارة الثقافة - الجزائر، ط1، 2005، ص 21-22.

¹² فيلاي، الهجرة القبائلية إلى بلاد الشام على إثر ثورات المقاومة وأثرها الثقافي والحضاري، ص 14.

قبل أن يقوم ابن سالم باتفاقية الإستسلام كانت له مشاورات مع الأمير في هذا الشأن، وبعد الإستناد إلى الأدلة الشرعية ودعم بعض الفتاوى من علماء داخل الجزائر من خارجها* رأوا حتمية وقف القتال وعقد اتفاقية مع المحتل تتيح لهم الهجرة حيث ما شاءوا ومتى ما شاءوا، وبالفعل فقد تمت هذه الإتفاقية بين ابن سالم والحاكم العسكري لمدينة صور الغزلان في 27 فيفري سنة 1847م -أي قبل 10 أشهر من استسلام الأمير-¹³ وقبل الإذن له بالهجرة إقترح الماريشال بيحوا على ابن سالم البقاء في منصبه تحت الحكم الفرنسي، لكن ابن سالم رفض وفضل الهجرة وما كان من بيحوا إلا تلبية طلبه وأذن له بالهجرة،¹⁴ وكان ذلك وفق شروط أملاها ابن سالم وهي تتمثل في:

- إطلاق سراح الأسرى الجزائريين الذين حاربوا فرنسا.

- منحه حرية التصرف في أمواله.

- إشتراط التوجه والهجرة لمنطقة الشام.¹⁵

بعد توقيع هذه الإتفاقية قام ابن سالم بالترتيبات اللازمة من أجل الهجرة كما قام بدعوة أتباعه إليها واستجاب له الكثير منهم، و من أبرزهم الشيخ محمد المبارك، و الشيخ السكلاوي الذي قام هو الآخر بالحث عليها حيث لم يتوان في دعوة سكان "واد سيباو" إلى الهجرة بعدما هرعوا إليه عند سماعهم مدهامة المحتلين للمنطقة أواخر سنة 1847م،¹⁶ ومن جهته قام الحاكم العام للجزائر "بيليسي" بالموافقة

* لم يكن موضوع الهجرة هذا وليد اللحظة التي حوَصر فيها الأمير وخلفاؤه بل يرجع ذلك إلى ما قبل معاهدة التافنة بقليل؛ أين كان الأمير يدعوا إلى الهجرة من المناطق التي تحت حكم الفرنسيين إلى المناطق التي تحت حكمه، وقد شهد هذا الموضوع نقاشا كبيرا بين علماء الجزائر بين مؤيد ومعارض، ويذكر سعد الله أن أهل العلم والرأي إنقسموا في ذلك إلى ثلاث أقسام على الأقل فمنهم من أوجبها مطلقا لعدم وجود حكومة إسلامية، ومنهم من ذهب إلى عكس ذلك وأفتى بعدمها بحجة إمكانية إقامة الشعائر الدينية تحت حكم المحتلين أما الرأي الثالث فقد قيدها بالإستطاعة. (سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 6، ص 356).

¹³ سهيل الخالدي، الجزائر وبلاد الشام -صفحات من النضال المشترك ضد الاحتلال-، منشورات الحضارة، 2013، ص 130.

¹⁴ Cumhuriyet Osmanli Arşivi (COA), İrade-Mesail-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 72-2079, (lef1).

¹⁵ COA, İ. Mes. Müh, 72-2079, (lef7).

¹⁶ هلال، الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام (1847-1918)، ص 15.

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

على التكفل بنقل أحمد بن سالم وجماعته عبر باخرة إلى ميناء بيروت، وكان ذلك عبر ميناء "دلس" في 24 سبتمبر 1847م،¹⁷ وقد احتوت هذه الدفعة 549 شخصا من مختلف الفئات ذكورا ونسوانا وصبياناً، وفي حقيقة الأمر أن هذه الهجرة لم تحتو على هذه الدفعة فحسب بل كانت هناك دفعة ثانية تشمل أزيد من 200 شخصا من العلماء وعائلاتهم لحقوا ابن سالم إلى بلاد الشام بعد أشهر قليلة.

ثانياً: توطين أفراد الدفعة الأولى من المهاجرين في أراضي عجلون سنة 1848م:

وصلت أول ما وصلت إليه هذه الدفعة من بلاد الشام مدينة بيروت في مطلع شهر جانفي من سنة 1848م، لكن المهاجرين لم يلبثوا فيها بل فور ما رست بهم السفينة التي كانوا على متنها على موانئ المدينة إنطلقوا مباشرة إلى دمشق، وبعد استراحة أيام قليلة في ضيافة أهل الشام الذين استقبلوهم بكل حفاوة وتقدير،¹⁸ قصد الشيخ أحمد ورفقاؤه السلطات المحلية في المدينة من أجل تسوية أوضاعهم، وبدوره قام والي الشام صفوت باشا باستقبالهم ونظر في حالهم وعمل على إيجاد حل لهم.

كانت السلطات العثمانية عند استقبالها للمهاجرين اللاجئين إلى أراضيها تقوم بعدة إجراءات تتمحور حول عملية إسكانهم (سواء مؤقتاً أو بشكل دائم) وتقديم الإعانات لهم، ونظراً لعدة اعتبارات تتعلق بالأمور السياسية للدولة العثمانية فقد أخذت هذه السلطات عند استقبالها لهؤلاء المهاجرين بعض المسائل بعين الجهد، وكانت أكثر الأمور إزعاجاً لديها هي مسألة التبعية (الجنسية)، وذلك نظراً للظروف التي كانت تشهدها هذه المنطقة في هذا الوقت بالذات؛* فقدوم مثل هذا العدد وفي هذه الأثناء جعلها تتساءل عن سبب مجيئهم، ولماذا تركوا بلدهم؟ وهل أتوا إلى هنا من خاطر أنفسهم أم مع شروط

¹⁷ فيلاي، الهجرة القبائلية إلى بلاد الشام على إثر ثورات المقاومة وأثرها الثقافي والحضاري، ص 14.
¹⁸ سهيل الخالدي، الإشعاع المغربي في المشرق - دور الجالية الجزائرية في بلاد الشام، دار الأمة - الجزائر، 2016، ص 52.

* كانت أوضاع المنطقة في تلك الفترة متوترة بسبب المشروع الأوروبي الذي كان يعمل على عرقلة النفوذ العثماني ومنع الأمن والنظام العام من خلال إثارة موضوع حق الحماية على الأوروبيين أو الأقليات الموجودين في الدولة، وكل ذلك كان نتيجة للإمتيازات التي حصلت عليها هاته الدول من قبل من طرف الدولة العثمانية.

(.142 "Osmanlı Devletinde Cezayir Göçmenleri ve Abdülkadir El cezayiri", Samur، المرجع السابق.) مع العلم أنه ما عدا الرهبان الذين كانوا مقيمين في القدس لم تكن الدولة العثمانية تسمح بحق الحماية لأي كان في ذلك الوقت بسبب الظروف السياسية، لكن الدول الأوروبية أساءت إستخدامه بعدما توسعت دائرته. (Samur، المرجع السابق نفسه ، ص 145).

مفروضة عليهم؟ أو أهم أرسلوا من طرف الحكومة الفرنسية؟ كل هذه الأسئلة كانت تعكس مدى توجس السلطات العثمانية من تدابير فرنسا الخفية في المنطقة، خاصة في حال رفض هؤلاء المهاجرين التبعية العثمانية وقبلوا الدخول في التبعية الفرنسية فإنه حسب نظرهم سوف يمكن فرنسا من تكوين مستعمرة بهم في سوريا، وهذا بالضبط ما كانت تخشاه هذه السلطات، لذلك اتخذت بعض القرارات لمواجهة أي مخاطر تتعلق بتدابير الفرنسيين في المنطقة.¹⁹

بعد أول لقاء تم بين والي الشام وهؤلاء المهاجرين قدم ابن سالم إلى الوالي عرض حال يتضمن التعريف بحالهم والأسباب التي ألجأهم إلى القدوم إلى هنا،... حيث تحدث عن الظلم الذي تعرضوا له من طرف المحتلين الفرنسيين وعن الحصار الذي تعرضت له المقاومة بقيادة الأمير عبد القادر وخيانة سلطان المغرب عبد الرحمان، وعن المراسلة التي كانت بينه (ابن سالم) وبين محمد علي بمصر الذي أمره بالمصالحة مع الفرنسيين...²⁰ ولننظر في قضيتهم أمر الوالي بعقد اجتماع ضم بالإضافة إلى هذا الوالي كل من مشير جيش الأناضول محمد رشيد باشا ومشير جيش عربستان محمد نامك باشا وبعض أعضاء مجلس إيالة الشام، وبعد ترجمة العرض حال ودراسة الموضوع جدياً خرج مجلس الشام بعدة قرارات في حقهم، وتم إبلاغ السلطات العليا في اسطنبول بتفاصيل ونتيجة هذا الاجتماع من خلال المضبطة التي أرسلت من طرف الوالي في 12 جانفي 1848م مرفوقة بعرض حالهم وقرار المجلس.

حسب هذه المضبطة المقدمة يتضح أن أول ما تطرق إليه هذا المجلس مباشرة بعد التعرف على هؤلاء المهاجرين هي مسألة التبعية، فكونها مسألة حساسة سوف تفتح باب الحماية الأجنبية التي من شأنها أن تخلق نزاعاً بين الدولة العثمانية وفرنسا تم مساءلتهم في هذا الشأن بهدف تفادي حدوث مثل هذه المشاكل مستقبلاً، وعندما سألوهم عن كيفية مجيئهم أظهر لهم المهاجرون وثيقة الأمان التي منحها لهم الماريشال "بيجو" قبل خروجهم من الجزائر، مما زاد في شكوك المسؤولين أكثر وعند ترجمتها وقراءتها تبين أنه خيرهم بين الإقامة في الجزائر أو الهجرة إلى المشرق،²¹ ورغم أنه لم يظهر في وثيقة الأمان أي اتفاق يتعلق بالحماية إلا أن المسؤولين كانوا يرون بأنه من غير البعيد أن فرنسا سوف تُثير ادعاء الحماية

¹⁹ Samur, "Osmanlı Devletinde Cezayir Göçmenleri Ve Abdülkadir El cezayiri", 142

²⁰ COA, İ. Mes. Müh, 72-2079, (lef7).

²¹ COA, İ. Mes .Müh, 72-2079, (lef1).

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

فيما بعد، لكن كون الدولة العثمانية كانت لا تعترف باحتلال فرنسا للجزائر جعلهم يمتنعون عن إجراء مخابرة مع القنصلية الفرنسية في الشام في هذا الشأن وذلك لتجنب الوقوع في هذا الإعتراف²²

ومن خلال ما ورد في هذه المضبطة تبين أيضا أن السلطات المحلية قد حققت مجدية مع هؤلاء المهاجرين ولم تفوت الفرصة في جلبهم إلى المجلس مرتين، الأولى للمساءلة الشفهية حيث جلب الشيخ أحمد والعملاء والمشايخ وسائر القابلين للخطاب إلى المجلس أين أبدوا شكرهم وافتخارهم بتبعتهم للدولة العثمانية أبا عن جد، وأبدوا رضاهم بشكل كامل ومفتخر عن الشروط التي أفهموهم إياها، والثانية من أجل تثبيت أجوبتهم هاته من خلال تقلب سند بخط أيديهم ومهورهم وإمضاءاتهم، فقاموا بجلبهم مثل المرة السابقة، وعندما ظهر كامل الرضا عنهم جميعا بعد إفادتهم وإفهامهم (عن الشروط) تم إعطاء السند المذكور الممضى والمهور والمحرف بخط أيديهم.²³

وفي الحقيقة يُعتبر هذا الفعل بمثابة إملاء للشروط المستوجبة لتوطينهم، أراد المجلس إفهامهم إياها وتركزت في عدة نقاط أهمها الثبات على التبعية العثمانية وعدم الانفصال عنها وإيفاء الشروط المفروضة عليهم المتمثلة في الضرائب وغيرها لكي تشملهم التنظيمات الخيرية،²⁴ وقد شمل هذا السند كل المهاجرين المذكور باستثناء النسوان والصبيان حيث بلغ 197 إمضاء، ووفقا للأسئلة التي طرحت عليهم جاء الجواب في السند الذي يعتبر وعدا منهم وفي نفس الوقت تأكيدا وتثبيتا على أقوالهم السابقة؛ حيث بينوا أنهم من أهالي جزائر الغرب، وأنهم منذ القديم يعيشون كوطنهم عثمانيين أبا عن جد، وأنهم ألتأتم الظروف إلى ترك ديارهم وقصد ديار الشام مع عيالهم وأبنائهم وسائر متعلقاتهم من أجل الإحتماء تحت ظل الدولة العثمانية، وقد أكدوا على عدم الإحتماء بسائر الدول الأجنبية كما هو دأبهم من القديم، وإن عرض عليهم ذلك لا يقبلون وإن ادعى أحدهم ذلك فلا يعتبر به.²⁵

وبعد طرح مسألة التبعية والحماية تطرق المجلس إلى مسألة الإسكان والإعانات، وأكد على أن المسؤولين في الإيالة استحسنا إسكان المهاجرين في مكان مناسب مؤقتا وذلك إلى غاية صدور الأوامر،

COA, I. Mes Müh, 72-2079, (lef11).²²

COA, I. Mes .Müh, 72-2079, (lef11).²³

CAO, I. Mes .Müh, 72-2079, (lef 11).²⁴

COA, I. Mes .Müh, 72-2079, (lef9).²⁵

وكان اختيبارهم قد وقع على سنجاق عجلون* الذي يبعد عن الشام ب25 أو 30 ساعة والذي يحتوي على أراضي فارغة وواسعة وذلك بناء على أن أغلبهم منشغلا بالفلاحة،²⁶ لقد كانت السلطات العليا في هذا الخصوص تواجه بعض العوائق التي من شأنها أن توقف عملية الإسكان خاصة بعد الوشاية القادمة إلى نظارة الخارجية من طرف السفارة الإنجليزية باسطنبول التي تلقتّها بدورها من طرف قنصليتها بالشام في حق هؤلاء الجزائريين حيث أشعرتهم بمخاطر إدعاء فرنسا في المستقبل أنهم من تبعيتها، أو طلب الحماية الفرنسية من طرف المهاجرين للتخلص من الضريبة وغيرها من التكاليف، كما اتهمت هؤلاء المهاجرين بأنهم ليسوا رجالا سديدي القول ولا يعتمد على وعودهم.²⁷

و حسب ما أشارت إليه أحكام عدلية بعد الإطلاع على مضبطة مجلس الشام تبين أن السلطات العليا تجاوزت هذه العوائق واعتبرت أن هؤلاء المهاجرين تابعين للدولة العثمانية في الأصل، وكل ما في الأمر أنهم انتقلوا من ملك الدولة العثمانية إلى ملك الدولة العثمانية، وبما أن ردهم لا يتناسب لشأن ومرحمة السلطة السنية رأت بأنه من الواجب إبدال العاطفة والمرحمة السنية في حقهم مع إسكانهم وإيوائهم في مكان مناسب ومؤقتا على شكل ضيوف.²⁸

أما فيما يخص مسألة اختيار المكان المناسب فقد كان لمجلس والا (التابع لمجلس الأحكام العدلية) اقتراحا آخر غير الذي اختاره مجلس الشام، رغم أن مشير جيش الأناضول كان حاضرا في مجلس والا وتأكيده بناء على وجود معلومات وافية لديه في هذا الشأن على مناسبة سنجاق عجلون لإسكانهم فيه لكونه لا يَمُرُّ الأجانب من جهة ولسعة أراضيه من جهة أخرى، إلا أن مجلس والا قرر إسكان هؤلاء المهاجرين والذين سوف يأتون من بعدهم في الأماكن التي سوف يتلاءم هواؤها مع مزاجهم مثل منطقة تكة وعلائية في أطراف الأناضول بدل المكان المقترح سابقا.²⁹

* يُذكر أحيانا سنجاق وأحيانا لواء وهي نفس الدرجة في التقسيم الإداري، أما كلمة قضاء فهي أقل درجة من اللواء، كثيرا ما كان اللواء يتغير إلى قضاء أو العكس وذلك راجع إلى التغيير المستمر للتقسيم الإداري لمنطقة بلاد الشام في العهد العثماني.

CAO, İ. Mes .Müh, 72-2079, (lef11).²⁶

COA, İ. Mes .Müh, 72-2079, (lef 08).²⁷

COA, İ.. Mes .Müh, 72-2079, (lef12).²⁸

COA, İ. Mes .Müh, 72-02079, (lef12) .²⁹

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

وفي نفس السياق وردت وثيقة أخرى راجعة للصدارة ترفض اقتراح مجلس الأحكام العدلية في هذا الخصوص، حيث أشارت إلى أنه حتى وإن توافق هواء تكة وعلائية مع مزاج المهاجرين المذكورين إلا أنه بسبب المعاملات الإفرنجية المتزايدة في أماكن هذا الساحل رُوي بأنه غير مناسب إسكانهم هناك، وكذلك بسبب برودة المناطق الجبلية أيضا رُوي بأنهم سوف لن يتحملوها، لذلك رجّح الإسم السابق "سنجاق عجلون" لكونه مكان نائي لا يمره الأجانب، وفيه أراضي واسعة، كما جاء في نفس الوثيقة توصية على إسكان هؤلاء المهاجرين وعدم تركهم بعيدين عن الأعين مع متابعة حركاتهم بدقة".³⁰

أما بالنسبة إلى ثالث موضوع كان محل اقتراح مجلس الشام لدى الصدارة هو موضوع الإعانات؛ فحسب ما ورد سواء في عرض الحال الذي قدمه ابن سالم أو السند المقدم من طرف المهاجرين الـ197 شخصا أُنهم طلبوا منهم أن يترحموا بأحوالهم، وأن يتكرموا عليهم ببعض الأماكن اللائقة والمناسبة في حوالي الشام من أجل تأمين معيشتهم بالفلاحة والزراعة كما هو مألوفهم في القديم، وطلبوا منهم أن يعاملوهم مثل باقي المهاجرين معاملة حسنة وتقدم المساعدة، وفي المقابل أبدوا رضاهم بما يتوجب عليهم مثل باقي المهاجرين...³¹

وفي الحقيقة فقد وصف مجلس الشام حالتهم إلى الباب العالي بالسيئة، ووضح بأن 30 شخصا منهم لا يفهمون لا زراعة ولا تجارة ولا أي صنعة، و 60 آخرين يفهمون الزراعة أما الباقي فقد كانوا فقراء بمعدل كبير وفي حالة احتياج،³² وبناء على هذه الحال إقترح مجلس الشام على مسؤولي الباب العالي أن يحددوا إلى الذين لا يفهمون في الزراعة وليست لديهم أي حرفة وهم صنف العلماء والمشايخ الذين يمثلون 30 عائلة وشيخهم أحمد بن سالم مبلغا كافيا، وإلى تقديم المساعدة أيضا إلى الـ60 شخصا* الذين يفهمون في الزراعة والآخرين من الفقراء والعاجزين والذين ليس لديهم حيلة، كما أفاد المجلس بأن قيمة المساعدات المطلوبة بالإضافة إلى النخوم والآلات والأكوز* تكلف حوالي 120 ألف قروش، ومن أجل عدم تَفْوِيت موسم الزراعة نَبّه مسؤولي السلطات العليا من خطورة ذلك وأنه سوف يؤدي

³⁰ COA, İ. Mes .Müh, 72-2079, (lef13).

³¹ COA, İ. Mes .Müh, 72-02079, (lef7) ve (lef9).

³² COA, İ. Mes .Müh, 72- 2079, (lef11).

* يقصد بـ30 أو 60 شخصا : أي رب عائلة، يعني كل شخص يمثل عائلة.

* أكوز تعني زوج من الحيوانات (ذكور الأبقار) تستعمل للحرث غالبا أو جر العربات،

إلى سوء أحوالهم،³³ وبالإضافة إلى هذه المساعدات التي طلبها مجلس الشام لصالح المهاجرين طلب أيضا من السلطات العليا منح امتيازات وإعفاءات أخرى لهم من المرتبات الأميرية الجارية هناك (الأعشار والضريبة) إلى غاية تحسن أمورهم، وفيما بعد سوف يتبعون القانون الجاري على سكان تلك المنطقة، - أي سوف يبدوون بدفع الضريبة والتعويضات عن الأموال التي سوف يُمنحونها على شكل قروض بعدما تتحسن حالتهم المادية-.³⁴

وقد وافق مجلس والا على المقترحات الواردة في المضبطة المقدمة من "شورى مجلس الشام بعد الدراسة، وأمر بتقديم الإعانات لهؤلاء المهاجرين وللذين سوف يأتون مستقبلا،³⁵ وتذكر نفس الوثيقة المقدار المخصص لكل جهة، حيث خصص للشيخ أحمد 500 قروش كمعاش وباقي العلماء والمشايخ 30 ألف قروش "عطية سنوية"³⁶ وبالنسبة لموضوع المساعدات التي سوف تقدم للفلاحين من الأموال المحلية فقد وضحوها وأمروا بعمل اللازم من طرف الإيالة ووظفوا الموظفين من أجل تقسيم الأراضي وتوزيع المساعدات وطلبوا إرسال الدفاتر المعمولة إليهم،³⁷ وبدورها وافقت الصدارة أيضا على قرار مجلس والا فيما يتعلق بمنح هذه المساعدات.³⁸

ووفقا لهذه الإجراءات تم تسكين أول دفعة من المهاجرين الجزائريين بشكل جماعي، فبعد الموافقة على منح الأراضي في سنجاك عجلون وتقديم المساعدات تم بالفعل نقل قسم منهم وهم المنشغلون بالفلاحة غالبا إلى هناك وكان عددهم 400 شخص،³⁹ أما الباقي فقد وتركت لهم الحرية، حيث فظل أغلبهم البقاء بدمشق وهم من الأعيان والعلماء وبعض الحرفيين وقد أقاموا في حي واحد هناك إسمه "باب سويقة"،⁴⁰ وكانت هذه الدفعة بمثابة التجربة الأولى للدولة العثمانية في إسكان المهاجرين

COA, İ. Mes .Müh, 72-2079, (lef11).³³

COA, İ. Mes .Müh, 72-2079, (lef11).³⁴

COA, İ. Mes .Müh, 72-2079, (lef12).³⁵

³⁶ العطية السنوية: تعني عموما الهدية التي تعطى من طرف السلطان لمختلف الأشخاص على شكل نقد... Feridun Emecen, "Atiyye-i Seniyye", Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansklopidesi Ansiklopidisi (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 64.

COA, İ. Mes .Müh, 72-2079, (lef12).³⁷

COA, İ. Mes .Müh, 72-2079, (lef13).³⁸

COA, Cevdet Dahiliye Tasnifi (C,DH), 284-14153, (lef1).³⁹

⁴⁰ نادية طرشون، "هجرة أحمد الطيب بن سالم وجماعته إلى الشام عام 1847"، أعمال الملتقى الوطني حول الهجرة الجزائرية إبان مرحلة الإحتلال (1830-1962)، منشورات وزارة المجاهدين - الجزائر، 2006، ص92.

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

الجزائريين التي ركزت من خلالها على مسألتين أساسيتين أفلقت المسؤولين العثمانيين تتعلق الأولى بالخوف من ظهور مشاكل سياسية في المستقبل تتعلق بالحماية الأجنبية لهؤلاء المهاجرين، أما الثانية فكانت تتعلق بالجانب الاقتصادي خصوصا وأن الدولة كانت تعاني أزمة مالية جعلتهم يتخوفون من موضوع الإعانات والنفقات المالية من أجل الإسكان والإعاشة، وكذلك من موضوع التهرب من دفع المرتبات الأميرية مثل الأعشار والضريبة...

لم ينته الأمر إلى هذا الحد فحسب بل كانت الدولة العثمانية تتأهب لاستقبال المزيد من المهاجرين بعد هذه الهجرة وأخذ الاحتياطات والتدابير اللازمة لما هو قادم، وذلك بعد تصريح أحمد بن سالم أنها توجد مجموعة أخرى من المهاجرين هي في طريقها إلى بلاد الشام أيضا.⁴¹

- ثالثا: توطين الدفعة الثانية التابعة للشيخ أحمد بن سالم في قرى صفد سنة 1848-1849م:

كانت الدفعة الأولى للمهاجرين الجزائريين إلى بلاد الشام بقيادة أحمد ابن سالم بمثابة البوصلة أو المؤشر الرئيسي لباقي المهاجرين الراغبين في الإلتحاق بإخوانهم الذين سبقوهم إلى تلك الديار المباركة، ولم ينته دور ابن سالم بإسكان المهاجرين المرافقين له فحسب بل كان حريصا أيضا على دعوة أتباعه في الجزائر للتحاق به وتمهيد الطريق أمامهم عند الوصول، وذلك بعدما أخذ الضمانات من السلطات العثمانية على إسكانهم وتقديم المعونة لهم، وبالفعل فلم يلبث المهاجرون الأوائل طويلا حتى انتشر الخبر عن قدوم دفعة ثانية من المهاجرين تابعة لابن سالم وهي في طريقها إلى الشام مثلما صرح به ابن سالم نفسه لأعضاء مجلس الشام، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على أن نشاط ابن سالم في هذا الإطار لم يكن خاليا من أهداف وطموحات كان يريد الوصول إليها.

وصلت السفينة التي كان على متنها أفراد هذه الدفعة إلى موانئ بيروت في ربيع سنة 1848م، وكان عددهم يزيد من 200 شخصا، والشيء المميز في هذه الدفعة هو أنها كانت تحتوي فقط على المشايخ وعائلاتهم، وحسب الرسالة التي أرسلها والي صيدا وامق باي إلى الوكالت بناهي (التابعة للصدارة) من أجل إسكانهم تبين أنهم كانوا يريدون الذهاب إلى الشام، لكن السلطات المحلية اعترضت

⁴¹ COA, İ. Mes .Müh, 72-2079, (lef10).

هذه المرة على ذهاب هؤلاء المهاجرين إلى الشام وبررت ذلك بالندامة الحاصلة بسبب الذين ذهبوا إلى هناك من قبل كونهم مسموعين على حد قوله -أي بالإمكان إستماعهم لأي دعوة ما تتعلق بمسألة التبعية-.⁴²

وكان الوالي يأمل إسكانهم وإقامتهم في مكان مناسب من ولاية صيدا، ومن أجل إسكانهم حالياً في بعض القرى في بلاد صفد إلى غاية إسكانهم في أماكن خالية مناسبة مستقبلاً حسب الإيجاب قام بإرسالهم بواسطة سفينة إلى عكا،* وأعطيت التعليمات إلى محافظ عكا محمد باشا وقائم مقامها رفعتلو سعيد باي وسائر المسؤولين بالقيام بسائر الواجبات، وكان الوالي حريصاً على أن يتم تحصيل إسكان هؤلاء المهاجرين بشكل لائق وتحقيق الأمن والرفاه في ظل ومرحمة الخلافة، ومن أجل ذلك أرسل أيضاً أحد وجهاء لبنان عزتو عبد الفتاح أغا إلى عكا، ونظراً إلى أن عدد هؤلاء المهاجرين كان كبيراً أفاد الوالي في رسالته إلى أن توفير الإحتياجات اللازمة لهم من وسائل الراحة والحضور متوقف على لطف ومرحمة الخليفة.⁴³

وبعد إطلاع مجلس والا على تحريرات والي صيدا خرج بعدة قرارات نستنتج من خلالها مدى استمرار التخوف من مسألة الحماية الأجنبية لدى السلطات العليا للدولة العثمانية، وأن اختيار المكان المناسب سوف يكون دائماً مرتبطاً بهذا الموضوع، لذلك أكد هذا المجلس في 4 ديسمبر 1848م أنه بناءً على أن سواحل عكا سوف تكون غير مناسبة، وكذلك بناءً على أوامر الوكالت بناهي التي تقتضي أنه لا بد من إرسالهم إلى الأماكن التي لا يوجد فيها القنصليات الأجنبية فإنه مثلما أسكن الذين

⁴² COA, İrade- Meclis-i Vala (i.MVL), 131-3517, (lef2).

* أصبحت صيدا ولاية عثمانية منذ سنة 1660م، و بموجب قانون الولايات تم إلغائها سنة 1865 وضُمت سنجاقها إلى ولاية سوريا، وهي تعد اليوم تابعة للتراب اللبناني، وكانت كل من بيروت وعكا في الفترة التي ندرسها سنجاقين تابعين لولاية صيدا، لكن بيروت أصبحت ولاية سنة 1887م وأصبحت عكا تابعة لها، أما اليوم في بيروت تابعة للأراضي اللبنانية وعكا أصبحت تابعة للأراضي الفلسطينية، وفيما يخص صفد فقد كانت تابعة لسنجاق عكا التابع لولاية صيدا في مرحلة دراستنا، لكنها اليوم تقع في الأراضي الفلسطينية. (للمزيد أنظر: "التقسيمات الإدارية"، الموسوعة الفلسطينية، مدير: أسعد عبد الرحمان، الإتصال: 15 ديسمبر 2019. <https://www.palestinapedia.net>)

⁴³ COA, İ.MVL, 131-3517, (lef2).

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

جاؤوا من قبلهم في سنجاق عجلون فإن هؤلاء أيضا يُسكّنون في نفس السنجاق حسب القرار السابق
-أي الصادر في حق المجموعة الأولى الذي يقتضي تسكين القادمين الجدد أيضا فيه.⁴⁴

وفيما يتعلق بإرسالهم وإسكانهم في سنجاق عجلون طلب من الوالي أنه مثلما أخذ من الذين سكنوا
من قبلهم سندا مهورا كذلك يطبق على هؤلاء نفس الشيء؛ يعني أنه يتوجب أخذ منهم سندا قويا
ومهوراً يتضمن أنهم سوف لن يقبلوا غير التبعية العثمانية، ثم بعد ذلك يتم إسكانهم في هذا السنجاق
وتجرى عليهم مثلما جرى على الذين من قبلهم معاملة اللطيفة للمرحمة الباديشاهية مع التنبه والتدقيق
في أحوالهم وحركاتهم، كما ذكّر مجلس والا والي صيدا بأمر و إبلاغ والي الشام عطوفتوا باشا
حضر تلري بذلك،⁴⁵ ومن جهتها وافقت الصدارة على هذه المقترحات، وأمر الخليفة بدوره بتطبيق
اللازم.⁴⁶

تبين من خلال الرسائل المتبادلة بين الوالي والصدارة أن هؤلاء المهاجرين كانوا لا يرغبون السكن
في سنجاق عجلون، وكانوا متمسكون بصفد، ورغم صدور قرارات تحت على ترحيلهم إلى هناك إلا
أن الأهالي احتجوا بأن حقوقهم التي زرعوها سوف تضيع مما جعل والي صيدا يتدخل لدى الصدارة من
أجل إمهالهم إلى وقت الحصاد، وقام الخليفة بعد عرض الطلب على مجلس والا بأن يمهالهم إلى ما بعد
الحصاد،⁴⁷ وتشير تذكرة سامية (مسودة) مؤرخة في 3 فيفري 1850م عن أوامر بإبقاء هؤلاء
المهاجرين الجزائريين المسكنين في سنجاق صفد في أماكنهم بدل تحويلهم إلى عجلون بعد أخذ تأمينات
من مجلس بيروت، كما أخذ وعد منهم بعدم إتباع أي حركة مغايرة للقانون، وأمر بإبقاء الرقابة الدائمة
عليهم من طرف المأمورين، كما أمر بحماية حقوقهم وأمنهم.⁴⁸

وبهذا الشكل تم إسكان الدفعة الثانية من المهاجرين الجزائريين القادمين إلى بلاد الشام، وبقيت
حركة الهجرة مستمرة إلى هذه المنطقة أين كان يستقبلهم المهاجرين الأوائل بقيادة أحمد بن سالم، و
بتنسيق هذا الأخير مع السلطات العثمانية المحلية و المركزية كانت تتم عمليات إسكانهم هم أيضا،

44 . COA, i.MVL, 131-3517, (lef3).

45 . COA, i.MVL, 131-3517, (lef4).

46 الوثيقة السابقة نفسها.

47 . COA, Mektübi Kalemî (A.MKT), 181-78, (lef2).

48 . COA, Amedi Kalemî (A.AMD), 16-72, (lef1).

وازدادت الأمور تطورا بعد قدوم الأمير عبد القادر إلى بلاد الشام حيث عرفت الهجرة نشاطا واسعا تكثفت على إثرها مناطق بهم مثل دمشق وضواحيها التي أصبحت الوجهة الرئيسية للمهاجرين خاصة أولئك القادمين من مناطق القبائل لوجود أهاليهم بها، وبهذا الشكل بدأت تظهر القرى الجزائرية التي انتشرت بشكل ملحوظ خاصة على أراضي فلسطين.⁴⁹

و بقي هؤلاء المهاجرين محافظين على عاداتهم وتقاليدهم وحرهم، وفي نفس الوقت كانوا مندمجين بقوة في المجتمع الشامي؛ حيث كانت لهم فيه إسهامات كبيرة ومتنوعة في شتى المجالات، كما أن دورهم تجاه قضية وطنهم الجزائر بقي مستمرا ولم يتوقف أبدا.

– الخاتمة:

أُعتبرت الهجرة الجماعية بعد سقوط المقاومة الشعبية المنظمة كحلٍ بديلٍ من أجل إنقاذ أرواح الناس وخاصة المستهدفين مثل رجال المقاومات والعلماء والمنقذين...، وكذلك فتحت المجال أمام الذين لا يرغبون في العيش تحت حكم الكافر، لذلك وُصِفَتْ هجرة ابن سالم ورفقاؤه من طرف بعض المؤرخين بهجرة العلماء لاحتوائها على أعداد كبيرة منهم كان الأمير قد عمد على إخراجهم من الجزائر، خصوصا بعدما تأكد له بأن المقاومة سوف تسقط وأن مصير هؤلاء سوف يكون القتل أو النفي أو السجن.

بدورها لم تكن السلطات الفرنسية معارضة لهجرة هؤلاء المهاجرين بل كانت مؤيدة لها؛ وذلك من أجل التخلص من رؤوس المقاومة لكي يسهل عليها احتلال المنطقة دون بذل أي عناء وخسائر مادية وبشرية خاصة وأن المنطقة كانت تشهد مقاومة شرسة ضد العدو، وكذلك من أجل التخلص من العلماء والمشايخ لكي يسهل عليهم تنفيذ مخططاتهم على أهالي المنطقة بسهولة وبأريحية تامة خاصة وأن منطقة القبائل في تلك الأثناء كانت تتميز بشدة محافظة أهلها وكثرة وجود العلماء بها.

وفي المقابل كانت الدولة العثمانية عند حسن ظن هؤلاء المهاجرين منذ الوهلة الأولى لقدمهم إلى أراضيها بالشام؛ حيث لم تتردد في تسهيل إجراءات إسكانهم ومنحهم الأراضي الخصبة وتقديم المساعدات المالية لهم، ورغم أن قضية التبعية كانت تقلق السلطات العثمانية إلا أنها وثقت بهم واعتبرتهم

⁴⁹ الخالدي، الجزائر وبلاد الشام -صفحات من النضال المشترك ضد الاحتلال-، ص 176.

توطين أولى دفعات المهاجرين الجزائريين بقيادة أحمد بن سالم في مناطق عجلون وصفند

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

عثمانيين في الأصل، وهكذا اكتسبت الدولة العثمانية أول تجربة لها في تسكين المهاجرين الجزائريين بشكل جماعي، وأمرت بنفس الإجراءات مع الذين سوف يأتون في المستقبل.

مع تطور الأحداث وقدم أعداد هائلة من المهاجرين إلى الدولة العثمانية سواء من الجزائريين أو غيرهم عرفت عمليات التوطين إجراءات جديدة، وكثيراً ما حصّت السلطات العثمانية الجزائريين بإجراءات خاصة بهم تسأيراً مع تطور الأحداث ووفقاً لنظام الدولة.

- قائمة المصادر والمراجع:

أديب حرب، التاريخ العسكري والإداري للأمير عبد القادر (1808-1847)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر، ج1، 1983.

الأشرف مصطفى، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، دار القصة للنشر - الجزائر، 2007.

الخالدي سهيل، الإشعاع المغربي في المشرق - دور الجالية الجزائرية في بلاد الشام-، دار الأمة - الجزائر، 2016.

الخالدي سهيل، الجزائر وبلاد الشام -صفحات من النضال المشترك ضد الاحتلال-، منشورات الحضارة، 2013.

الزواوي أبو يعلى، تاريخ الزواوة، منشورات وزارة الثقافة - الجزائر، ط1، 2005.

بوحوش عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1997.

تشرشل شارل هنري، حياة الأمير عبد القادر- ترجمة: أبو القاسم سعد الله، الدار التونسية للنشر - تونس، 1974.

ثيو نور الدين، "هجرة الجزائريين إلى المشرق العربي بين السياسة والدين 1848-1912"، سوسيوولوجية الهجرة الجزائرية في تاريخ الماضي والحاضر، إشراف: كمال فيلاي، (95-)

- 122، مخبر الدراسة والأبحاث الإجتماعية التاريخية حول الهجرة والرحلة - قسنطينة،
2008.
- سعد الله أبو القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ج4، ط1،
1996.
- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي (1830-1954)، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ج5،
ط1، 1998.
- سعد الله أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1900)، دار الغرب الإسلامي - بيروت،
ج1، ط1، 1992.
- طرشون نادية، "هجرة أحمد الطيب بن سالم وجماعته إلى الشام عام 1847"، أعمال الملتقى الوطني
حول الهجرة الجزائرية إبان مرحلة الإحتلال (1830-1962)، (83-94)، منشورات
وزارة المجاهدين - الجزائر، 2006.
- عمراوي احمدية ، زاوية سليم، زغداوي محمد، آثار السياسة الإستعمارية والإستيطانية في المجتمع
الجزائري (1830-1954)، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية -
الجزائر، 2007.
- فيلاي كمال، "الهجرة القبائلية إلى بلاد الشام على إثر ثورات المقاومة وأثرها الثقافي والحضاري"، الحراك
والنفي وآثارهم على الصعيد الثقافي واللغوي، إشراف: كمال فيلاي، (11-24)، سلسلة
مطبوعات الملتقيات السنوية - قسنطينة، 2010.
- منور العربي، تاريخ المقاومة الجزائرية في القرن التاسع عشر، دار المعرفة، - الجزائر، (د.ت).
- هلال عمار، الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام (1847-1918)، دار هومة - الجزائر، 2007.
- الرسائل الجامعية:

توطین أولى دفعات المهاجرین الجزائریین بقيادة أحمد بن سالم فی مناطق عجلون وصفد

من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

زایر عبد القادر، دور خلفاء الأمير عبد القادر فی بناء الدولة الجزائرية (1832-1847)، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 2009-2010.

المصادر التركية:

Samur, Sebahattin. *Osmanlı Devletinde Cezayir Göçmenleri ve Abdülkadir el-Cezayiri*, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1992): 141-158.

Kaynakça

Edib, Harb. *Et-Târîhu'l-‘Askerî ve'l-İdârîli'l-Emîr Abdilqâdir 1808-1847*. 1 Cilt. Cezayir: eş-Şeriketu'l-Vaţaniyyeli'n-neşrvet-Tevzi ' , 1983.

El-Eşref, Mustafa. *el-Cezâir:el-Ummeve'l-Mucteme'*. Trc. Hanefi Ben İsa. Cezayir: Darulumme Elcezairiyye, 2016.

el-Hâlidî, Süheyl. *El-İş'âu'l-Mağribi fil Meşriq -Devru'l-Câliyeti'l-Cezâiriyye fi Bilâdiş'-Şâm-*. Cezayir: Dâru'l-Umme, 2016.

el-Hâlidî, Süheyl. *el-Cezâir ve Bilâdu'sh'-Şâm-Şafaĥâtmin en-Niĥâlu'l-Muşterek Didde'l-İhtilâl-*. *Menşûrâtu'l-Ĥadâra*, 2013.

Ez-Zevavi, Ebu Ya'la. *Târîĥuz' Zevava*. 1 Baskı. Cezayir: Menşurat Vizâretu's-Şakâfe, 2005.

Buĥuş, Ammar. *Et-Târîhu's-Siyâsîli'l-Cezâir mine'l-Bidâye ve li-Ġâyet 1962*, 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l- Ġarbi'l-İslâmî, 1997.

Churchill, Charles Henry. *Ĥayâtu'l-Emîr Abdilqâdir*. Trc. Ebü'l-ĠâsimSa'dullah. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1974.

Şinyu, Nureddin. "Ĥicratu'l-Cezâiriyyin ile'l-Meşriki'l-'Arabî Beyne's'-Siyâse ve'd-Dîn 1848-1912". *Susyuluciyyetü'l-Ĥiceti'l-cezâiriyye fi Tarihi'l-Mâdî ve'l-Ĥadîr*. Ed. Filali, Kemal. 95-122. Kostantine : Maĥbaru'd-Dirâseve'l-Ebĥâsi'l-İctimâ'iyyeet-Târîĥiyye ĥavle'l-Ĥicra ve'r-Riĥle, 2008.

Sa'dullah, Ebü'l-Kāsim. *Ebhâş ve Âra' fî Târîhi'l-Cezâir*. 1. Baskı. C.4. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1996.

Sa'dullah Ebu'l-Kāsim. *el-Hareketu'l-Vaṭaniyyetu'l-Cezâiriyye 1830-1900*. 1. Baskı. C.1. Beyrut : Dâru'l- Ġarbi'l-İslâmî, 1992.

Sa'dullah Ebü'l-Kāsim. *Târîhu'l-Cezâir Es-Seḳāfi 1830-1954*. 1.Baskı. C.5. Beyrut: Dâru'l- Ġarbi'l-İslâmî, 1998.

Tarşûn, Nadiye. "Hicret Ahmed et-Tayyib Bin Sâlim ve Cemâ'atühü ile ş'- Şâm 'Âm 1847". *A'mâlu'l-Mulṭeḳa'l-Vaṭanî havle'l-Hicreti'l-Cezâiriyye İbbâne Merḫaleti'l-İhtilâl 1830-1962*. 83-94. Cezayir: Menşürât vezâratü'l-Mücâhidîn 2006.

'Amîravî, Aḫmide.- Zâviye, Selim.- Zağdâvî, Muhammed. *Âşâru's-Siyâseti'l-İsti'mâriyye ve'l-İstîṭâniyye fî'l-Muctemei'l-Cezâirî 1830-1954*. Cezayir: El-Merkezu'l-Vaṭanîli'd-Dirâsâtve'l-Baḫşfi'l-Harakâti'l-Vaṭaniyye, 2007.

Filâlî, Kemal. "el-Hicretu'l-Ḳabâiliyye ilâ Bilâdiş'-Şâm'alâ İşri Sevarâti'l-mukâvema ve Âşâruhâ Es-Seḳāfi ve'l-Ḥaḍarî ". *el-Ḥirâk ve'n-Nefyu ve Âşâruhum'alâ's-Şa'ides-Seḳāfi ve'l-Luğavî*. Ed. Filali, Kemal. 11-24 . Kostantine : Silsilet Matbuat El Multakayatul Sanaviyye, 2010.

Münevver, el-'Arabî. *Târîhu Mukâvemeti'l-Cezâiriyye fî'l-Ḳarni't'-Tâsi'Aşera*. Cezayir : Dâru'l-Ma'rife, Tarihsiz.

Hilal, Ammar. *El-Hicretu'l-Cezâiriyye naḫve Bilâdiş'-Şâm 1847-1918*. Cezayir : Dâr Hûme, 2007.

Tezler

Zâyir, Abdulkadir. *Devr-u Ḥulefâi'l-Emîr Fî Binâi'd-Devleti'l-Cezairiyye 1832-1848* . Master Tezi. Cezayir : Câmîat Vehrân. 2009-2010.

Türkçe Kaynaklar

توطین اأولی دفعات المهاجرین الجزائریین بقیادة أحمد بن سالم فی مناطق عجلون وصفد
من بلاد الشام سنة 1848م-1849م

Samur, Sebahattin. *Osmanlı Devletinde Cezayir Göçmenleri ve Abdülkadir el-Cezayiri*,
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (1992): 141-158.

Osmanlı Arşivi

Cumhuriyet Osmanli Arşivi (COA). İrade-Mesail-iMühimme (İ. Mes. Müh). 72-
2079.

Cumhuriyet Osmanli Arşivi (COA). Cevdet Dahiliye Tasnifi (C,DH). 284-14153.

Cumhuriyet Osmanli Arşivi (COA). İrade- Meclis-i Vala (İ.MVL). 131-3517.

Cumhuriyet Osmanli Arşivi (COA). Mektübi Kalemî (A.MKT). 181-78.

Cumhuriyet Osmanli Arşivi (COA). Amedi Kalemî (A.AMD). 16-72.

Web Sayfalar

“At-taksîmâtü'l-İdariyye”. *Elmevsu'atul Filistiniyye*. Ed. As'ad Abdur'-Rahman.
Erişim: 15 aralık 2019. <https://www.palestinapedia.net>

Emecen, Feridun. “Atiyye-i Seniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
4/64. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 12 • Sayfa / Pages: 239-276

Arap Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e İntikali: Hicrî Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Asırlar

*The Transition of Arabic Linguistics from Orient to Egypt, Kayrawân and
Andalusia: The Third, Fourth and Fifth Islamic Centuries*

Dr. Öğr. Üyesi Murat TALA

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
mtala70@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6661-3526

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 10.01.2020
Kabul Tarihi / Accepted : 01.03.2020
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Tala, Murat. "Arap Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e İntikali: Hicrî Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Asırlar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 239-276. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3710830>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Arap Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e İntikali: Hicrî Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Asırlar

Öz ▶ Arap dil bilimleri sahasında ilk sistematik çalışmalar, Basra şehrinde başlamıştır. Zamanla araştırmalar gelişmiş ve dil bilimsel bir ekol olan Basra Mezhebi teşekkül etmiştir. Daha sonra dil bilimsel çalışmalar Kûfe şehrinde de gelişmiştir. Burada ise kendine özgü görüşleri bulunan Kûfe Mezhebi oluşmuştur. Böylece metotları birbirinden farklı iki ayrı dil ekolü kurulmuştur. Bu iki şehrin sınırlarını aşan dil bilimsel çalışmalar, zamanla önce Bağdat'a daha sonra da dünyanın muhtelif bölgelerine intikal etmiştir. Irak'ın Doğu tarafında Buhara, Semerkant, Cürcân, Herat, Merv gibi Asya şehirlerinde, Irak'ın güneyinde Mekke, Medine, batısında ise Mısır, Kayravân, Mağrib ve Endülüs bölgelerinde etkisini hissettirmiştir.

Bu makalenin temel iddiasına göre, Arap dil bilimleri Mısır bölgesine Irak'tan intikal etmiştir. Kayravân'a Irak ve Mısır bölgelerinden, Endülüs'e ise Irak, Hicâz, Mısır ve Kayravân'dan intikal etmiştir. Ayrıca buralarda dil bilimleri, bölgeye has anlama, yorumlama ve yeniden üretme amaçlı bir tavırla gelişim göstermiştir. Ancak Irak bölgesinde gelişen dil bilim ekolleri gibi kendine has usulleri olan müstakil bir ekol oluşturamamıştır.

Anahtar kelimeler: Arap dili ve belâgatı, dil bilim, nahiv, Mısır, Kayravân, Endülüs.

The Transition of Arabic Linguistics from Orient to Egypt, Kayrawân and Andalusia: The Third, Fourth and Fifth Islamic Centuries

Abstract ▶ The first systematic studies in the field of Arabic linguistics started in the city of Başra. Over time, researches developed and the Başra school was formed within a linguistic framework. Later, linguistic studies developed in the city of Kûfa. Here, the Kûfa school, which has its own unique views, was formed. Thus, two different schools of language with different methods were established. The linguistic studies that crossed the borders of these two cities gradually spread to Baghdād and then to various parts of the world. On the eastern side of Iraq, it has been felt in Asian cities such as Bukhāra, Samarkand,

Gorgan, Harât, Marw; in the South side of Iraq Mecca, Medîna; and in the West side of Iraq Egypt, Kayravân, Maghreb and Andalusia.

The main claim of this article is that Arabic linguistics transferred to the Egyptian region from Iraq. Kayrawân was transferred to the region from Iraq and Egypt, and to Andalusia from Iraq, Hidjâz, Egypt and Kayrawân. In addition, linguistic sciences developed their own unique works by developing an understanding, interpretation and reproduction specific to the region. However, the linguistic schools in the Iraq region could not form an independent school with unique methods.

Key words: Arabic language and rhetoric, Arabic grammar, linguistic, Egypt, Kayrawân, Andalusia.

Özet

Arap dil bilimleri sahasında ilk sistematik çalışmalar, Basra şehrinde başlamıştır. Zamanla araştırmalar gelişmiş ve dil bilimsel bir ekol olan Basra Mezhebi teşekkül etmiştir. Daha sonra dil bilimsel çalışmalar Kûfe şehrinde de gelişmiştir. Burada ise kendine özgü görüşleri bulunan Kûfe Mezhebi oluşmuştur. Böylece metotları birbirinde farklı iki ayrı dil ekolü kurulmuştur. Bu iki şehrin sınırlarını aşan dil bilimsel çalışmalar, zamanla önce Bağdat'a daha sonra da dünyanın muhtelif bölgelerine intikal etmiştir. Irak'ın Doğu tarafında Buhara, Semerkant, Cürçân, Herat, Merv gibi Asya şehirlerinde, Irak'ın güneyinde Mekke, Medine, batısında ise Mısır, Kayravân, Mağrib ve Endülüs bölgelerinde etkisini hissettirmiştir.

Bu makalenin temel iddiasına göre, Arap dil bilimleri Mısır bölgesine Irak'tan intikal etmiştir. Kayravân'a Irak ve Mısır bölgelerinden, Endülüs'e ise Irak, Hicâz, Mısır ve Kayravân'dan intikal etmiştir. Ayrıca buralarda dil bilimleri, bölgeye has anlama, yorumlama ve yeniden üretme amaçlı bir tavırla gelişim göstermiştir. Ancak Irak bölgesinde gelişen Basra ve Kûfe dil bilim ekolleri gibi kendine has usulleri ve araştırma metotları olan müstakil bir ekol oluşturmamıştır.

Arap dil bilimlerinin, Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e intikal sürecinde yüzlerce alim, eser ve öğrenci etkili olmuştur. Bu süreçte dil bilimleri

Mısır bölgesine Irak'tan; Kayravân'a Irak ve Mısır bölgelerinden; Endülüs'e ise Irak, Hicâz, Mısır ve Kayravân'dan intikal etmiştir. Nakledilen eserleri anlayıp yorumlamak için başlangıçta Şark alimleri tarafından yazılan şerhlerden faydalanılmıştır. Daha sonra söz konusu eserler üzerine Mısırlı, Kayravânlı ve Endülüslü alimler tarafından bazı şerh, hâşiye ve tenkitler yazılmıştır. Ancak dil bilimleri bu bölgelere has anlama, yorumlama ve yeniden üretme amaçlı bir tavırla gelişim gösterse de buralarda, tıpkı Irak bölgesinde gelişen Basra ve Kûfe dil ekolleri gibi kendine has usûlleri ve metotları olan bir dil ekolünün teşekkülüne rastlanmamıştır.

Dil bilimlerinin Mısır'a intikalinde birinci derecede Şark alimleri etkilidir. Mısırlı dil alimleri arasında Vellâd, İbn Vellâd ve Ebû Ca'fer en-Naḥḥâs etkili konuma sahiptir. Basra ekolü ağırlıklı olmak üzere her iki ekolünün temel metinleri Mısır'a intikal ettirilmiştir.

Dil bilimlerinin Kayravân'a intikalinde Şark alimlerinin etkisi vardır. Ancak Mısırlı alimlerin de tesir ettiği açıktır. Kayravân'a intikal ettirilen Arap dil bilim metinlerine bakıldığında Basra ekolü ağırlıklı olmak üzere her iki ekolün temel metinlerine önem verildiği anlaşılmıştır.

Dil bilimlerinin Endülüs'e intikalinde birinci derecede Şark alimlerinin etkisi vardır. İkinci derecede Mısırlı alimlerin, üçüncü derecede ise Hicâz ve Kayravân bölgelerindeki alimler tesir etmiştir. Endülüs'e intikal ettirilen Arap dil bilim metinlerine bakıldığında, Basra ekolüne mensup dilcilerin eserlerinin ağırlıkta olduğu ancak Kûfe ekolünün önde gelen metinlerinin de ihmal edilmediği dikkat çeker.

Şark'a ilim yolculuğu yapan öğrenciler; öğrendikleri ilmi ve kitabı yazarak, imlâ ederek, doğrudan otorite hocadan dinleyerek veya hocaya okuyarak öğrenmişlerdir. Öğrenciler tahsil ettikleri ilimleri kendi bölgelerine icazetli ve senetli olarak taşımışlardır. Dil bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e naklinde Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'i en yerleşik otorite, en belirleyici ve ilmi değer açısından en prestijli eser telakki edilmiştir. Yine dil bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs bölgelerine naklinde Muberrred'in *el-Muktedab*'ı ve *el-Kâmil*'i, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sikkît'in *Kitâbu'l-elfâz*'i

ve *İslâhu'l-manâkîh*'i, İbn Kuteybe ed-Dîneverî'nin *Edebu'l-kuttâb*'ı, Şa'leb'in *el-Faşîh: İhtiyâru Faşîhi'l-keâm*'ı, Ebû Bekr b. es-Serrâc'ın *el-Usûl fi'n-naḥv*'i, Ebu'l-Ḳâsım ez-Zeccâcî'nin *el-Cumel* 'i gibi eserlerin etkisi belirgindir.

Mısır, Kayravân ve Endülüs bölgelerinden Şark'a yönelişin el-Ḥalîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in vefatından sonra yoğunlaştığı açıktır. Söz konusu bölgelerden gelen öğrencilerin Sîbeveyh ile görüştüklerine dair bir kayda rastlanmamıştır. Mısırlı dilciler arasında el-Ḥalîl b. Ahmed ile mülâki olup odan ders alana az rastlanmıştır. Şark'a giden dilciler bu ikisinin kitaplarını otorite alimlerden okumuşlar, Kisâî, Aḥfeş, Ferrâ', Muberrred, Ḳuṭrub, Şa'leb, İbn Dureyd, İbnu'l-A'râbî, Zeccâc, Niftaveyh, Zeccâcî, Ebû Ali el-Ḳâlî, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibi alimler ile mülâki olup onlardan doğrudan ders almışlardır.

Dil bilimlerinin nakli, sırf Endülüs, Kayravân ve Mısır'dan Şark'a yolculuk yaparak değil, bazı Şark alimlerinin bu üç bölgeye bir süreliğine gelmeleri ya da ömürlerini geçirmek üzere yerleşmeleri, buralarda öğrenci yetiştirmeleri ve kitap yazmaları şeklinde de olmuştur.

Şark'tan göç edip Endülüs'e yerleşen, hayatının sonuna kadar orada ilmi faaliyetlerini sürdüren, önemli eserlerinden bazılarını Endülüs'te veren ve Arap edebiyatına dair eserlerin Endülüs'e nakledilmesi sürecinde en etkili şahıslardan biri Ebû Ali el-Ḳâlî'dir.

Kısaca, Şark etkisi Mısır, Kayravân ve Endülüs bölgelerinde Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda baskın, beşinci asırda ise hissedilir bir şekilde devam etmiştir. Zamanla her üç bölge alimleri dile dair kendi tavırlarını geliştirmiş ve yerli alimlerin eserleri yaygınlaşmıştır. Bu tavır, yeni eser telifi ve klasik Arap dil bilim metodolojisi üzerine tenkit ve reddiyelerle kendini farklılaştırmasına rağmen, Mısır, Kayravân ve Endülüs bölgelerinde, Basra ve Kûfe ekollerinden ayrı, müstakil yeni bir dil ekolü oluşturmaya yetmemiştir. Söz konusu durumu Arap dilinin kökenlerinin Basra ve Kûfe ekolleri tarafından geniş çaplı araştırıldığından dolayı dilin artık tespitinden çok inceliklerini belirlemeye, klasik metinleri yorumlamaya, yeni türler oluşturmaya ve farklı metinler telif etmeye daha çok emek harcandığı şeklinde anlamak mümkündür.

Anahtar kelimeler: Arap dili ve belâgatı, dil bilim, nahiv, Mısır, Kayravân, Endülüs.

Extended Summary

Hundreds of scholars, works and students were influential in the process of the transferring of Arab linguistics from the Orient to Egypt, ayrawân and Andalusia. In this process, linguistic works were transferred to Egypt region from Iraq. It came to ayrawân from the Iraq and Egypt regions. These works were transmitted to Andalusia from Iraq, Hidjâz, Egypt and ayrawân. In order to understand and interpret these works, the texts written by Eastern scholars were used to explain at the beginning. Later, some commentaries and criticisms were written on these works by Egyptian, ayravânian and Andalusian language scholars. Arabic language studies continued their development in these regions on a line based on the purpose of understanding, interpretation and reproduction. However, in these three regions, there was no formation of a language school with its own methods, such as Bara and Kûfa language schools that developed in the Iraq region.

Eastern scholars were effective in the transfer of Arabic linguistics texts to Egypt. Some Egyptian scholars, such as Wallâd, Ibn Wallâd and Abû Ja'far al-Naha were influential in Arab linguistics. In this process the basic texts of both schools, especially the Bara language school, were transferred to Egypt.

Eastern scholars have an influence on the transfer of Arabic linguistics texts to ayrawân. However, it is clear that the Egyptian scholars also influenced on this process. When Arabic linguistics texts transferred to ayrawân are examined, it is understood that the basic texts of both Bara and Kûfa language schools, especially Bara school, are given more importance.

In the transfer of linguistic texts to Andalusia, the books written by the Eastern scholars primarily have an effect. Again, the Egyptian scholars have an effect in the second degree. The scholars in Hidjâz and ayrawân regions have an effect in the third degree. It is noteworthy on the Arabic linguistic texts that were transferred to Andalusia that the works of the linguists belonging to the

Başra school were dominant, but the leading texts of the Kūfa school were not neglected.

Students, who traveled to the Orient, learned by writing the information and listening directly from the authority teacher. The students carried the sciences they collected to their regions in a solid manner. In the transfer of linguistic books from the Orient to Egypt, Ḳayrawān and Andalusia, the most prestigious work was Sībawayhi's *al-Kitāb*. However, in the transfer of linguistic books from the Orient to Egypt, Ḳayrawān and Andalusian regions, some other linguistic works were also influential, such as al-Mubarrad's *al-Muḳtaḍab* and *al-Kāmil*, Abū Yūsuf Ya'ḳūb b. Ishāḳ b. al-Sikkīt's *Kitābu'l-elfāz* and *Işlāḥu'l-manṭiḳ*, Ibn Ḳutayba al-Dīnawarī's *Adabu'l-kuttāb*, Tha'lab's *al-Faṣīḥ: İhtiyāru faṣīḥi'l-kalām*, Abū Bakr b. al-Sarrādī's *al-Usūl fi'n-naḥv* and Ebu'l-Ḳāsım al-Zadīdjādī's *al-Djūmal*.

It is clear that the journey of knowledge to the Orient from the regions of Egypt, Ḳayrawān and Andalusia were increased after death of al-Khalīl b. Aḥmad and Sībawayhi. The linguistic learners who went to Orient attended authority scholars' classes such as al-Kisā'ī, al-Aḫfash al-Awsaṭ, al-Farrā', al-Mubarrad, Ḳuṭrub, Tha'lab, Ibn Durayd, Ibn al-A'rābī, al-Zadīdjādī, Niḫawayh, al-Zadīdjādī, Abū Ali al-Ḳālī, Abū Ali al-Fārisī and Ibn Djinnī.

The transfer of linguistics texts did not take place only by traveling from Andalusia, Ḳayrawān and Egypt to the Orient. On the contrary, it was also realized that some Eastern scholars came to these three regions and taught students and wrote books. Abū Ali al-Ḳālī is one of the most remarkable language scholars in this context. Abū Ali al-Ḳālī, who emigrated from the East and settled in Andalusia, continued his scientific activities in this region until the end of his life. He made a direct contribution to the transfer of many works related to Arab literature from East to Andalusia. Besides, he taught in Andalusia and wrote some important works.

In short, the Orient influence continued predominantly in the third and fourth centuries in Egypt, Ḳayrawān and Andalusia regions and sensibly in the fifth century. In the course of time, in these three regions, Arabic language

scholars developed their own attitudes to language and the works of local scholars became widespread. Although this new linguistic attitude distinguishes itself from others in some ways, such as critically evaluating classical Arabic linguistics methodology and trying to reinterpret classical works, it was not enough to create a separate language school in Egypt and ayrawan and Andalusia regions, separate from the Bara and Kfa schools. Since the origins of the Arabic language had been extensively researched by the schools of Bara and Kfa, it is possible to state that from this point on, linguistics studies focused more on determining the subtleties of the language and interpreting classical texts.

Keywords: Arabic language and rhetoric, linguistics, Egypt, ayrawan, Andalusia.

Giri

Bu makalede Arap dil bilimlerinin Mısır, Kayravan ve Endülüs bölgelerindeki geliim süreci üzerine bazı tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda dil bilimlerinin söz konusu bölgelere nereden intikal ettiği, intikal sorası bu bölgelere has anlama, yorumlama, tenkit etme ve yeniden üretme amaçlı bir tavırla gelişim gösterip göstermediği hususlarına yakından bakılmaya çalışılmıştır. Yine bu bölgelerde tıpkı Irak bölgesinde gelişen dil bilim ekolleri gibi kendine has usul ve yöntemleri olan müstakil bir dil ekolü oluşup olumadıı hususu üzerinde durulmuştur. Dil bilimlerinin intikali sürecinde hoca ve kitabın etki ve otoritesi gösterilmeye çalışılmıştır.

Makalede ele alınan konu, Mısır, Kayravan ve Endülüs bölgelerine odaklanarak meknsal açıdan, yine bu bölgelerde Hicri nc ve beşinci asırlar arasındaki ilmi hareketliliğe yakından bakarak zamansal olarak sınırlanmıştır. Söz konusu zaman dilimindeki ilmi hareketliliğe dair somut açıklamalar içerdikleri için biyografik eserler, özellikle Zubeyd'nin *Tabatu'n-naviyyn*

ve'l-luğaviyyîn, Nedîm'in *el-Fihrist*, İbn Hıyır el-İşbîlî'nin *Fehrese*¹, İbnu'l-Farağî'nin *Târîhu 'ulemâi'l-Endelus* ve Suyûtî'nin *Buğyetu'l vu'at* adlı eserleri araştırmadaki temel kaynaklarımız arasında yer almıştır.

Makalede alimler ve öğrencilerin yaptıkları ilim yolculukları ve hoca-talebe irtibatı üzerinden tespitler yapılmıştır. Yine, söz konusu alimler ve öğrencilerin Şark'tan taşıdıkları ilimler ve kitaplar üzerinden de bazı tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca dil bilimlerinin naklinde Arap diline dair hangi kitapların öne çıktığı ve Şark'ta hangi hocalardan ders alındığı gibi hususlar netleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Irak bölgesinden nakledilen dil bilimlerinin geliştiği yerler ve oluşturduğu yeni ilim merkezleri arasında Kahire, İskenderiye, Kayravân, Kurtuba (Cordoba), Tuleytula (Toledo), İşbîliye (Sevilla), Karmûniye, Mevrûr, Sebte (Ceuta), Meriye (Almeria), Mâleka (Malaga), Gırnâta (Granada) gibi yerlerden çıkan dil alimlerinin faaliyetleri dikkate alınmıştır.

Kısaca, makalenin problemini şu sorular etrafında netleştirmek mümkündür: Arap dil bilimleri Mısır, Kayravân, Mağrib ve Endülüs bölgelerinde nasıl gelişmiştir? Bu bilimler Irak'tan söz konusu bölgelere nasıl intikal etmiş ve buralarda nasıl bir gelişim süreci izlemiştir? Söz konusu ilimler Irak'tan intikal ettikten sonra, gittiği yerde Irak ekollerinden başka yeni ekoller oluşturmuş mudur? Bu bölgelerde yetişen alimler, Irak ekollerinden miras aldığı ilmi birikimi, kendi tavrını da katarak yeniden yorumlama ve geliştirmenin ötesinde Arap dil biliminde köklü bir dönüşüm ortaya koymuş mudur?

Dil bilimlerinin Irak bölgesinden, özellikle Basra, Kûfe ve Bağdat şehirlerinden Mısır, Kayravân ve Endülüs bölgelerine intikalini şu şekilde ele almak mümkündür.

1. Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır'a İntikali

¹ İbn Hıyır el-İşbîlî (575/1179) hocalarından icâzet, kırâat ve semâ' gibi yollarla elde ettiği ilim ve kitapları *Fehrese*'sinde zikreder. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hıyır b. 'Umer b. Hâlıfe el-İşbîlî, *Fihristu İbn Hıyır el-İşbîlî (Fehrese)*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr 'Avvâd (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009); Ali Yardım, "İbn Hıyır", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/37.

Vellâd nâmıyla meşhur ve Basra asıllı, el-Velîd b. Muhammed el-Meşâdirî et-Temîmî (ö.?) Mısır'da yetiştikten sonra Irak'a gidip oradaki alimlerden ilim öğrenmiştir. Basra'da el-Ḥalîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) mülâki olup ondan ders almıştır. Vellâd'ın getirdiği ilimlerden önce Mısır'da dil bilimleri adına çok büyük bir şey (birikim) bulunmadığı nakledilmektedir.² Bu noktadan hareketle Vellâd'ın, Mısır'a nahiv ve lûgat ilimlerini getiren şahıs olduğu ve dil bilimlerinin Mısır'a ilk defa Irak bölgesinden özellikle de Bağdat ve Basra'dan intikal ettiği ifade edilebilir.

Arap dil bilimlerinin Irak bölgesinden Mısır'a intikal edip kökleşmesinde etkili olduğu düşünülen diğer dilcileri ve ders aldıkları otorite hocaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Mısırlı dil alimlerinden Ebu'l-Ḥasen el-E'az (ö. 227/842 senesinde hayatta), Kisâî'den ilim almıştır.³

Mısırlı dilcilerden Ebû Ali Ahmed b. Ca'fer ed-Dîneverî (ö. 287/900) Basra'ya gidip Mâzinî'den (ö. 249/863) ilim almış ve ondan Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ını okumuştur. Daha sonra Bağdat'a giderek Muberrred'e (ö. 286/900) Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını okumuş, Muberrred'in derslerine katılırken Şa'leb (ö. 291/904) ile aynı ortamda bulunmuş, Mısıra dönünce *el-Muhezzeb* adlı bir nahiv kitabı yazmıştır. Dîneverî'nin Mısır'a Basra Mezhebi'nin görüşlerini taşıdığı ve bu hususta el-Aḥfeş Sa'îd'in (ö. 215/830) kitabına dayandığı belirtilmiştir.⁴ Suleymân el-Aḥfeş eş-Şağîr (ö. 316/928) Mısır'a gidip bir süre kaldıktan sonra Bağdat'a döndüğü aktarılmıştır.⁵

Mısırlı dilcilerden Ebû Bekr b. el-Muzerri' (ö.); Ebû Hâtim (ö. 255/869), Riyâşî (ö. 257/871), Abdurrahman b. Eḫi'l-Asma'î (ö.) ile mülâki olmuş ve 'Amr

² Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥuseyn el-Endelusî ez-Zubeydî, *Ṭabakâtu'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn*, nşr. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1973), 213.

³ Zubeydî, *Ṭabakât*, 213.

⁴ Zubeydî, *Ṭabakât*, 214.

⁵ Zubeydî, *Ṭabakât*, 214.

b. Baħr el-Câhız'dan (ö. 255/869) ders almıştır.⁶

Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. el-Velîd b. Vellâd et-Temîmî –İbn Vellâd (ö. 298/911), onun babası ve dedesi nahiv alimidir.⁷ İbn Vellâd, Mısır'da Ebû Ali ed-Dîneverî ve Mahmûd b. Hassân gibi alimlerden ders aldıktan sonra Irak'a girmiştir. Orada sekiz sene kalmış, Muberrred ve Sa'leb ile mülâki olmuştur. Muberrred'e Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını okumuştur. İbn Vellâd'ın nahiv ilmine dair *el-Munemmağ* isimli bir kitabı vardır.⁸

Ebu'l-Abbâs b. Vellâd –Ahmed b. Muhammed b. el-Velîd et-Temîmî (ö. 332/944), Bağdat'a gitmiş ve orada Ebû İshâk b. es-Sirrî ez-Zeccâc'dan ders almıştır. Zeccâc'ın onu Ebû Ca'fer en-Naħhâs'a üstün tuttuğu aktarılmıştır.⁹

Mısırlı dil alimlerinden Ebû Ca'fer en-Naħhâs (ö. 338/950) da Şark'a ilim yolculuğu yapmış ve Zeccâc'tan ders almıştır.¹⁰ Ayrıca –Mısır'da- Endülüslü bazı öğrencilere ders vermiştir.¹¹

Ebu'n-Naħr Muhammed b. İshâk b. Esbât (ö.?), Zeccâc'dan ders almıştır. Arap gramerine dair *Kitâbu'l-'uyûn ve'n-nuket* adlı bir eser yazmıştır.¹²

Pek çok Mısırlı dilci, Irak bölgesine gitmiş ve özellikle Muberrred, Sa'leb ve Zeccâc gibi alimlerden ders almışlardır. Basra ekolüne mensup bazı dilciler de Mısır'a gelmiştir. Dilcilerden bazıları Mısır'a döndükten sonra kendi kitaplarını telif etmiştir. Telif açısından en dikkat çeken alim Ebû Ca'fer b. en-Naħhâs'tır. Vellâd ve onun soyundan gelenler de önemli bir halka olmuştur. Mısırlı dilcilerden Dîneverî'nin yazdığı *el-Muhezzeb*'i Mısır'da ilk yazılan nahiv kitaplarından saymak mümkündür. Bu noktadan itibaren Mısır'da Arap gramer

⁶ Zubeydî, *Ṭabakât*, 215.

⁷ Celaleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi ṭabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât*, nşr. Muhammed Ebulfaḍl İbrâhim (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/386.

⁸ Zubeydî, *Ṭabakât*, 217.

⁹ Zubeydî, *Ṭabakât*, 219.

¹⁰ Zubeydî, *Ṭabakât*, 219.

¹¹ Zubeydî, *Ṭabakât*, 221.

¹² Zubeydî, *Ṭabakât*, 221.

tedvininin başladığı ifade edilebilir.

2. Dil Bilimlerinin Şark'tan Kayravân İlim Havzasına İntikali

Kayravân ilim havzasının, ilimlerin Şark'tan Endülüs'e intikali sürecinde önemli bir kavşakta yer aldığı ifade edilebilir.

Kayravân-Mağrib bölgesinde çok sayıda Arap dili alimi yetişmiştir. Söz konusu alimler arasında, Ebu'l-Velîd el-Mehrî (ö. 253/867), Ahmed b. Ebi'l-Esved en-Naḥvî (ö. ?), Hamdûn en-Naḥvî (ö. 200/816 senesinden sonra), Halef el-Eṭrâbulsî (ö. 290/903), İbn Ebî Âsım el-Lu'luî (ö. 318/930), Ebû Muhammed el-Mekfûf (ö. 308/921), ed-Dârûnî (ö. 343/955) ve İbnu'l-Vezzân (ö. 346/957) gibi alimleri saymak mümkündür.¹³

Irak'a gitmeyenler Kayravânlı bazı alimlerden ders almıştır. Mesela; yukarıda zikredilen Kayravânlı dilcilerden Ebû Muhammed el-Mekfûf (ö. 308/921), tüm Mağrib ve Arfika'dan kendisine ilim öğrenmek için yolculuk yapılan alimlerdendir.¹⁴

Öğrenci akışı Bağdat'tan Kayravân'a doğru da olmuştur. Bağdatlılar bazı öğrencilerini, Kayravân bölgesi alimlerinden İbnu'l-Haddâd'a göndermiştir.¹⁵

İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-kuttâb* adlı eseri Mağrib ilim havzasına senetli olarak intikal etmiştir.¹⁶

Kısaca, Kayravân ilim havzası hem Irak ve Mısır bölgelerinden beslenmiş hem de ilimlerin Irak ve Mısır'dan Endülüs'e intikalinde geçiş güzergahında yer almıştır.

3. Dil Bilimlerinin Şark'tan Endülüs'e İntikali

Endülüslü alimler Şark'a ilim yolculuğu yapmışlardır. Aralarında Horasan

¹³ Zubeydî, *Ṭabaḳât*, 229-250.

¹⁴ Zubeydî, *Ṭabaḳât*, 236-237.

¹⁵ Zubeydî, *Ṭabaḳât*, 220.

¹⁶ Bk. Abdullah el-Murâbiṭ et-Turġî, *Fehârisu 'ulemâi Mağrib munzu'n-neş'e ilâ nihâyeti'l-Ḳarni's-sânî 'aşar li'l-Hicra* (Tatvân: Câmîatu Abdilmelik es-Sa'dî, 1999), 518-150.

bölgesine kadar gidenler vardır. Kurtuba'lı alim Muhammed b. Şâlih el-Me'âfirî (ö. 378/988) Horasan bölgesinde dolaştıktan sonra Buhâra'ya yerleşip ömrünün sonuna kadar orada kalmıştır.¹⁷

Endülüs alimlerinin Arap diline dair ilk meyilleri Kûfe mezhebine¹⁸ yönelik başlamıştır.¹⁹

Şark'a ilim yolculuğu (rîhle) yapıp, Arap dil bilimlerinin Irak, Hicâz, Mısır gibi bölgelerden Endülüs'e intikal sürecinde etkili olduğu düşünülen dilcileri ve ders aldıkları otorite hocaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Ebû Musâ el-Hevârî, Endülüs'te fikhî ve Arap dilini ilk toplayan kişidir. Abdurrahman b. Muâviye'nin halifeliğinin başlarında -Şark'a/İrak'a- yolculuk yapmıştır. Mâlik, Asma'î ve Ebû Zeyd el-Enşârî gibi alimler ile mülâki olmuştur.²⁰

el-Ġazî b. Kays (ö. 199/814-15) Şark'a ilim yolculuğu yapmıştır. İmâm Mâlik *el-Muvaţta'* adlı eserini yazdığı sırada onun yanında bulunmuş ve Endülüs'e *el-Muvaţta'* getiren ilk kişi olmuştur. Yine, Kıraat-ı Seb'a alimlerinden Nâfi'e erişmiş, ondan kıraat okumuş ve Nâfi'in kıraatını Endülüs'e ilk o getirmiştir. Asma'î'den dil okumuştur.²¹

Cûdî b. 'Uşmân (ö. 198/814), Şark'a gitmiş, Kisâî ve Ferrâ' gibi dil alimleriyle mülâki olmuştur. Kisâî'in bazı eserlerini Endülüs'e ilk getiren kişidir. Şark'tan döndükten sonra Kurtuba'ya yerleşmiştir.²²

Bazı Endülüslü alimler Kisâî'den ders alan Ebu'l-Hasen el-E'az'dan 227/842

¹⁷ Zubeydî, *Tabakât*, 284; Ebu'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed -İbnu'l-Farağî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelus*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2008), 2/119-120.

¹⁸ Muhammed eţ-Ŧanţâvî, *Neş'etu'n-naĥv ve târîhu eşheri'n-nuĥât*, nşr. Sa'îd Muhammed el-Laĥĥâm (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub li't-Ŧıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005), 81-82.

¹⁹ Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulġa fi terâcimi eimmeti'n-naĥv ve'l-luġa*, nşr. Muhammed el-Mısrî (Dimeşq: Dâru Sa'diddîn li't-Ŧıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), neşredenin girişi, 11.

²⁰ Zubeydî, *Tabakât*, 253.

²¹ Zubeydî, *Tabakât*, 254-155.

²² Zubeydî, *Tabakât*, 256-57.

yılında ilim alıp Endülüs'e taşımıştır.²³

Ebû Abdillâh eş-Şemir b. Nemîr (ö.?), Kurtuba'dan Şark'a ilim yolculuğu yapmıştır. Mısır'a yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.²⁴

Muhammed b. Abdillâh el-Huşenî (ö. 286/899) hadis, dil ve Câhiliye şiiri gibi birçok ilmin Endülüs'e nakledilmesinde etkilidir.²⁵

Muhammed b. Abdillâh b. Sivâr b. Târık (ö. 302/914), Şark'a ilim yolculuğu yapmıştır. Ebû Hâtim ve Riyâşî gibi alimler ile mülâki olmuştur.²⁶

Abbâs b. Nâşih el-Cezîrî, Şark'a ilim yolcuğu yapmıştır.²⁷

Ebû Abdillâh 'Uşmân b. el-Muşennâ (ö. 273/887) Şark'a ilim yolculuğu yapmıştır. Habîb b. Evs ve İbnu'l-A'râbî gibi şahıslarla mülâki olmuştur. Habîb b. Evs'in şiirini Endülüs'e nakletmiştir.²⁸

Muhammed b. Abdillâh b. el-Ğâzî (ö. 296/908) Şark'a yolculuk yapmıştır. Riyâşî, Ebû Hâtim ve İbrahim b. Hıdâş ile mülâki olmuştur. Endülüs'e şiir, Arap dili ve ahbâra dair çok ilim getirmiştir.²⁹

Muhammed b. Abdisselâm el-Huşenî (ö. 286/899) Şark'a ilim yolculuğu yapmıştır. Mâzinî, Ebû Hâtim ve Riyâşî ile mülâki olmuştur.³⁰

Ebû Abdillâh Muhammed b. Mûsâ b. Hâşim b. Zeyd/Yezîd (ö. 307/919) Şark'a ilim yolculuğu yapmıştır. Mısır'da Ebû Câ'fer ed-Dîneverî ile mülâki olmuş ve Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını ondan rivâyet yoluyla almıştır. *el-Kitâb*'ı Ebû Câ'fer'in nüshasından istinsâh etmiştir. Daha sora *el-Kitâb*'ı ondan rivâyet yoluyla almıştır. Ayrıca, İbn Kuteybe'nin kitaplarını Mısır'da İbrahim b. Cemîl

²³ Zubeydî, *Ṭabaḳât*, 211.

²⁴ Zubeydî, *Ṭabaḳât*, 259.

²⁵ Suyûtî, *Buḡyetu'l-vu'ât*, 1/127.

²⁶ Zubeydî, *Ṭabaḳât*, 260.

²⁷ Zubeydî, *Ṭabaḳât*, 262.

²⁸ Zubeydî, *Ṭabaḳât*, 266.

²⁹ Zubeydî, *Ṭabaḳât*, 267.

³⁰ Zubeydî, *Ṭabaḳât*, 268.

el-Endelusî'den almıştır.³¹

Şâbit b. Abdilazîz es-Serkaştî/es-Sarakaştî (ö. 313/925) ve oğlu Kâsım (ö. 302/914) Şark'a ilim yolculuğuna çıkıp dil ve hadis alimleriyle mülâki olmuştur. el-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn*'ını³² Endülüs'e ilk olarak bu ikisi getirmiştir.³³

Şark'a ilim yolculuğu yapanlardan biri de Ebû 'Amr el-Mevrûrî'dir.³⁴

Munzir b. Sâid el-Bellûfî ilim yolculuğu yapmıştır. El-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn* adlı eserini Ebu'l-Abbâs b. Vellâd'dan rivayet etmiştir.³⁵

Abdurahman b. Muhammed b. 'Usmân el-Esedî el-Utrûş (ö. 335/956), 304/916 senesinde ilim yolculuğuna çıkmıştır. Ebu'l-Hasîb el-Fârisî el-Mekkî en-Nahvî ve el-Hayzurânî ile mülâki olmuştur.³⁶

Muhammed b. Yahyâ b. Abdisselâm el-Ezdî er-Rabâhî (ö. 358/969), Kurtuba'da Kâsım b. Esba' gibi alimlerden ilim öğrendikten sonra Şark'a ilim yolculuğu yapmıştır. Mekke'de İbnu'l-A'râbî'den ders almıştır. Mısır'da Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. en-Nahhâs, Allân b. el-Huseyn ve İbn Vellâd gibi alimler ile mülâki olmuştur.³⁷ Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. en-Nahhâs'tan rivâyet yoluyla almıştır.³⁸ Allân'ın derslerine katılmış ve onunla münâzara yapmıştır. Sonra Kurtuba'ya gelmiş ve *el-Kitâb*'i okutmuştur. Böylece Endülüs'te *el-Kitâb* Muhammed b. Yahyâ er-Rabâhî'den rivâyet yoluyla alınır olmuştur.³⁹ Kısaca, İbnu'l-A'râbî, İbn Vellâd ve Ebû Ca'fer

³¹ Zubeydî, *Tabakât*, 282; İbnu'l-Farağî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelus*, 2/42-43.

³² Bu kitap hakkında bk. Nedîm, Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk (İbnu'n-Nedîm diye meşhur), *Kitâbu'l-Fihrist*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (Londra: Muessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2009), 1/114-115.

³³ Zubeydî, *Tabakât*, 284; İbnu'l-Farağî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelus*, 1/463.

³⁴ Zubeydî, *Tabakât*, 293.

³⁵ Zubeydî, *Tabakât*, 295.

³⁶ Zubeydî, *Tabakât*, 306.

³⁷ İbnu'l-Farağî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelus*, 2/93.

³⁸ Zubeydî, *Tabakât*, 311; İbnu'l-Farağî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelus*, 2/93.

³⁹ Zubeydî, *Tabakât*, 311.

en-Naḥḥâs gibi alimlerden ilim alan⁴⁰ Endülüslü dil alimi Yahyâ er-Rabâḥî, Arap dil bilimlerinin Endülüs'e naklinde önemli rol oynamıştır.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muferric b. Abdillâh b. Muferric el-Me'âfirî -el-Kubbeṣî (ö. 371/982), Şark'a ilim yolculuğu yapmıştır. Mekke'de İbnu'l-A'râbî'den, Mısır'da Abdulmelik b. Muhammed b. Baḥr b. Şâzân el-Cellâb ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. en-Naḥḥâs'tan ders almıştır. Me'âfirî, İbnu'n-Naḥḥâs'ın *İ'râbu'l-Kur'ân* ve *el-Me'ânî* konularındaki eserlerini Endülüs'e ilk getiren kişidir.⁴¹

Abdusselâm b. es-Semh b. Abdillâh b. Yahyûn b. Ḥâris b. Abdillâh b. Abdilazîz el-Hevvârî (ö. 387/997), Şark'a ilim yolculuğu yapmış, orada uzun süre dolaşmış, Yemen'de ikamet etmiştir. Mekke'de İbnu'l-A'râbî'den, Mısır'da Ebû Ca'fer en-Naḥḥâs, Ebû Ali el-Âmidî, Ahmed el-Ezdî ve Ebu'n-Necâ el-Ferâizî gibi alimlerden ders almıştır. Cudde/Cidde şehrinde el-Ḥâsen b. Hamîd en-Necîramî'den Ali b. Abdilazîz'in *Nevâdir* adlı eserini okumuştur.⁴²

Ferah b. Sellâm (ö. ?) Şark'a ilim yolculuğu yapmıştır. Irak'ta 'Amr b. Baḥr el-Câḥîz ile mülâki olmuştur. Ondan *el-Beyân ve't-Tebyîn* gibi eserlerini okumuştur. *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseri el-Cahîz'den rivayet ederek Endülüs'e getirmiştir.⁴³

Endülüs'e kitap akışı muhtelif yerlere ilim yolculuğu yapan talebelerin ve Şark'tan Endülüs'e göç eden alimlerin getirdikleri ile sınırlı kalmamış, Endülüs Emevî halifelerinden ilme önem verenlerin satın aldırıp Endülüs'e getirttiği eserler de kütüphaneleri zenginleştirmiştir. Bu hususta Endülüs Emevî halifesi el-Hakem b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Muştansır'ın (ö. 366/976) ilme verdiği destek kayda değerdir.⁴⁴ El-Hakem el-Muştansır, Kahire, Dımeşk, Bağdat,

⁴⁰ Suyûṭî, *Buḡyetu'l-vu'ât*, 1/262.

⁴¹ İbnu'l-Faraḍî, *Târîḫü 'ulemâi'l-Endelus*, 2/110.

⁴² İbnu'l-Faraḍî, *Târîḫü 'ulemâi'l-Endelus*, 1/378-379.

⁴³ İbnu'l-Faraḍî, *Târîḫü 'ulemâi'l-Endelus*, 1/451.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Futûḥ b. Abdillâh el-Ḥumeydî, *Cezvetu'l-muktebis fî târîḫi 'ulemâi'l-Endelus*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Muhammed Beşşâr 'Avvâd (Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2008), 33.

Mekke, Medine, Kayravân gibi ilim ve kültür merkezlerinde bulunan kitap toplamakla görevli temsilcileri aracılığıyla Şark'ta telif edilen kitaplardan bunlar henüz orada tanınmadan haberdar olup söz konusu eserleri Endülüs'e getirtme gayreti göstermiştir. Meselâ Ebu'l-Ferac el-İsfahânî'nin *el-Eğânî* adlı eserinin temini için 1000 dinar göndererek kendisi için bir nüsha getirtmiştir.⁴⁵

Şark'tan intikal eden kitapların okutulması, dil bilim meseleleri konusunda yapılan tartışmalar gibi hususlar, Endülüs'te dil bilim çalışmalarının gelişmesine katkı sağlamıştır.⁴⁶

3.1. Endülüs'e Nakledilen Şark Kitapları

Yukarıda zikredilenlere ek olarak, Arap dil biliminin Endülüs'e intikalinde etkili olan, -gramer (nahiv), sarf, lügat, lügavî ilimler, şiir ve şiir dili gibi konulara dair kitaplardan bazılarını şu şekilde özetlemek mümkündür.

3.1.1. Dil ve Gramer Kitapları

Şark'tan Endülüs'e intikal eden gramer ve sarf içerikli kitaplarından bazıları şunlardır:

1-) *el-Kitâb*,⁴⁷ Sîbeveyh'e -Ebû Bişr 'Amr b. 'Usmân b. Qanber- (ö. 180/796) aittir.⁴⁸

2-) *el-Behî fi'n-naĥv*, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr el-Ferrâ' el-Kûfî'ye (ö. 207/822) aittir.⁴⁹

3-) *Kitâbu Ebi'l-Ĥasen el-Aĥfeş fi'n-naĥv*, Ebu'l-Ĥasen Sa'îd b. Mes'ade el-Aĥfeş'e (ö. 215/830) aittir.⁵⁰

⁴⁵ Mehmet Özdemir, "Hakem II", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/174-175.

⁴⁶ Şehabettin Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007/2), 154.

⁴⁷ Bk. Ebû Bişr 'Amr b. 'Usmân b. Qanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdusselâm Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), neşredenin girişi, 3-11.

⁴⁸ İbn Ĥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 379.

⁴⁹ Bk. İbn Ĥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 386.

⁵⁰ Bk. İbn Ĥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 389.

- 4-) *et-Taşârîf*, Ebû 'Uşmân Bekr b. Muhammed b. 'Adî b. Habîb el-Mâzinî el-Basrî'ye (ö. 249/863) aittir.⁵¹
- 5-) *el-Muktedab*,⁵² Ebu'l-Abbâs el-Muberred'e (ö. 286/900) aittir.⁵³
- 6-) *et-Taşârîf*, Ebu'l-Abbâs el-Muberred'e (ö. 286/900) aittir.⁵⁴
- 7-) *el-Hakâik*, İbn Keysân'a (ö. 299/912) aittir.⁵⁵
- 8-) *el-Usûl fi'n-naḥv*, Ebû Bekr b. es-Serrâc'a (ö. 316/929) aittir.⁵⁶
- 9-) *el-Mûcez fi'n-naḥv*, Ebû Bekr b. es-Serrâc'a (ö. 316/929) aittir.⁵⁷
- 10-) *Kitâbu'l-intişâr*, İbn Vellâd'a (ö. 332/944) aittir.⁵⁸
- 11-) *el-Cumel*,⁵⁹ Ebu'l-Ḳâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî'ye (ö. 337/949) aittir.⁶⁰
- 12-) *el-İdâh fi 'ileli'n-naḥv*, Ebu'l-Ḳâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî'ye (ö. 337/949) aittir.⁶¹
- 13-) *Me'ânî'l-Hurûf*, Ebu'l-Ḳâsım ez-Zeccâcî'ye (ö. 337/949) aittir.⁶²
- 14-) *el-Kâfi fi'n-naḥv*.⁶³
- 15-) *el-Mukni' fi'n-naḥv*, İbnu'n-Naḥḥâs'a (ö. 338/950) aittir.⁶⁴

⁵¹ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 388.

⁵² Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Muberred, *el-Muktedab fi'n-naḥv*, nşr. Muhammed Abdulḥâlîk Uḡayme (Kâhire: Vizâratu'l-Evkâf, 1994), neşredenin girişi, 7-10.

⁵³ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 381.

⁵⁴ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 387.

⁵⁵ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 388.

⁵⁶ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 382.

⁵⁷ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 385.

⁵⁸ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 385.

⁵⁹ Bu kitabın Mağrib-Endülüs ilim havzasındaki etkileri için bk. Ebu'l-Ḳâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-naḥv*, nşr. Ali Tevfik el-Hamed (Ürdün-İrbid: Muessesetu'r-Risâle - Dâru'l-Emel, 1984), neşredenin girişi, 25-33.

⁶⁰ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 382.

⁶¹ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 390.

⁶² Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 397.

⁶³ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 383.

⁶⁴ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 383.

- 16-) *Şerhu Sîbeveyh*,⁶⁵ İbnu'n-Naḥḥâs'a (ö. 338/950) aittir.⁶⁶
17-) *Şerhu ebyâtı Kitâbı Sîbeveyh*, İbnu'n-Naḥḥâs'a (ö. 338/950) aittir.⁶⁷
18-) *el-Muktefî fi'n-naḥv*, İbn Durusteveyh /İbn Derastûyeh'e (ö. 347/958) aittir.⁶⁸
19-) *Şerhu Kitâbı Sîbeveyh*,⁶⁹ Ebû Sa'îd es-Sîrâfî'ye (ö. 368/979) aittir.⁷⁰
20-) *el-İknâ' fi'n-naḥv*, Ebû Sa'îd es-Sîrâfî'ye (ö. 368/979) aittir.⁷¹
21-) *el-İdâh fi'n-naḥv*, Ebû Alî el-Ḥâsen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir.⁷²
22-) *et-Tezkira*, Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir. İbn Hayr el-İşbîlî bu kitabın yirmi ciltten oluştuğunu kaydeder.⁷³
23-) *Talîku Sîbeveyh*, Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir.⁷⁴
24-) *el-Mesâil el-Ḥalebiyyât*, Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir.⁷⁵
25-) *el-Mesâil el-'Askeriyyât*, Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir.⁷⁶
26-) *el-Mesâil el-Bağdâdiyyât*, Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir.⁷⁷
27-) *el-Mesâil eş-Şîrâziyyât*, Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir.⁷⁸
28-) *el-Mesâil el-Başriyyât*, Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir.⁷⁹

⁶⁵ Bu kitap *Şerhu Ebyâtı Sîbeveyh* diye de bilinir. Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Naḥḥâs, *Şerhu Ebyâtı Sîbeveyh*, nşr. Zuheyr Ğâzî Zâhid (Beirut: Âlemu'l-Kutub - Mektebetu'n-Naḥḍa'l-'Arabiyye, 1986), neşredenin girişi, 15-16.

⁶⁶ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 387.

⁶⁷ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 387.

⁶⁸ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 389.

⁶⁹ Ebû Sa'îd el-Ḥâsen b. Abdillâh b. el-Merzubân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbı Sîbeveyh*, nşr. Ahmed Ḥâsen Mehdelfî - Ali Seyyid Ali (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2008), neşredenin girişi, 5-7.

⁷⁰ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 387.

⁷¹ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 387.

⁷² Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 383.

⁷³ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 395.

⁷⁴ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 395.

⁷⁵ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 395.

⁷⁶ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 395.

⁷⁷ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 395.

⁷⁸ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 395.

⁷⁹ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 395.

29-) *el-Mesâil el-Meyyâfârgîniyyât*, Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir.⁸⁰

30-) *el-Vâdih fi'n-naḥv*, Ebû Bekr ez-Zubeydî'ye (ö. 379/989) aittir.⁸¹

31-) *Şerḥu'l-Mûcez li'bni's-Serrâc fi'n-naḥv*, Ebu'l-Ḥâsen Ali b. 'Îsâ er-Rummânî'ye (ö. 384/994) aittir.⁸²

32-) *Şerḥu Kitâbi'l-Usûl li'bni's-Serrâc fi'n-naḥv*, Rummânî'ye (ö. 384/994) aittir.⁸³

33-) *A'râdu Kitâbi Sîbeveyh*, Rummânî'ye (ö. 384/994) aittir.⁸⁴

34-) *el-Luma' fi'n-naḥv (et-Telkîn)*, Ebu'l-Feth 'Uṣmân b. Cinnî'ye (ö. 392/1002) aittir.⁸⁵

35-) *et-Taşrîf*, İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) aittir.⁸⁶

36-) *el-Muhteseb fi şerḥi'l-kırâati's-şâzze*, İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) aittir.⁸⁷

37-) *el-Muşannef fi Şerḥi Teşârîfi Ebî 'Uṣmân el-Mâzinî*, İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) aittir.⁸⁸

38-) *Kitâbu Durayvid fi'n-naḥv*, Abdullâh b. 'Uṣmân b. el-Munzir'e aittir.⁸⁹

39-) *'Uyûnu Kitâbi Sîbeveyh ve'n-nuket*, Ebû Nasr Hârûn b. Mûsâ b. Cendel'e (ö. 401/1011) aittir.⁹⁰

40-) *el-Muvaḍḍaḥ fi'n-naḥv*, Ebu'l-Ḥâsen el-Hûfî'ye (ö. 430/1039) aittir.⁹¹

41-) *el-Muḳaddime fi'n-naḥv*, Ebu'l-Ḥâsen Tâhir b. Ahmed b. Bâbeşâz en-Naḥvî el-Mısrî'ye (ö. 469/1077) aittir.⁹²

42-) *Şerḥu'l-Muḳaddime fi'n-naḥv*, İbn Bâbeşâz el-Mısrî'ye (ö. 469/1077) aittir.⁹³

⁸⁰ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 395.

⁸¹ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 385.

⁸² Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 393.

⁸³ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 393.

⁸⁴ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 393.

⁸⁵ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 394.

⁸⁶ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 394.

⁸⁷ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 394.

⁸⁸ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 394.

⁸⁹ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 389.

⁹⁰ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 386.

⁹¹ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 393.

⁹² Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 391.

⁹³ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 391.

43-) *Şerhu'l-Cumel* (en-nuşhatu's-suğrâ / *el-Cumel es-Suğrâ*), İbn Bâbeşâz el-Mısırî'ye (ö. 469/1077) aittir.⁹⁴

44-) *en-Nuket fi Kitâbi Sîbeveyh*, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Suleymân b. 'Îsâ en-Nahvî el-A'lem'e (ö. 476/1084) aittir.⁹⁵

45-) *'Uyûnu'z-zuhd fi şerhi ebyâtı Kitâbi Sîbeveyh*, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Suleymân b. 'Îsâ'ya (ö. 476/1084) aittir.⁹⁶

46-) *Kitâbu'l-Muhtera' fi'n-nahv*, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Suleymân b. 'Îsâ'ya (ö. 476/1084) aittir.⁹⁷

47-) *Kitâbu'l-Mes'ele'ti'r-Raşîd*, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Suleymân b. 'Îsâ'ya (ö. 476/1084) aittir.⁹⁸

48-) *el-Fark beyne'l-musheb ve'l-mushib ve'l-mes'ele'ti'z-zunbûriyye*, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Suleymân b. 'Îsâ'ya (ö. 476/1084) aittir.⁹⁹

49-) *Şerhu'l-Cumel li'z-Zeccâcî*, Ebu'l-Futûh Şâbit b. Muhammed el-'Adevî el-Curcânî'ye (ö. 476/1084) aittir.¹⁰⁰

3.1.2. Dil ve Edebiyat Kitapları

Burada Şark'tan Endülüs'e intikal eden dil ve edebiyat kitaplarına ve Şark'tan göç eden alimlerin Endülüs'te yazdıkları kitaplara yer verilecektir. Ayrıca Şark alimlerinin etkisiyle kaleme alınan eserlere de işaret edilecektir.

1-) *el-Mecelle fi'l-emşâl*, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'ya (ö. 209/824) aittir.¹⁰¹

2-) *Kitâbu'l-Emsâl*, Abdülmelik b. Kûrayb el-Asma'î'ye (ö. 216/831) aittir.¹⁰²

3-) *Kitâbu'l-Ğarîb el-Muşannef*, Ebû 'Ubeyd el-Ğâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) aittir.¹⁰³

⁹⁴ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 391.

⁹⁵ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 390.

⁹⁶ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 390.

⁹⁷ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 390.

⁹⁸ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 390.

⁹⁹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 390.

¹⁰⁰ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 391.

¹⁰¹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 420.

¹⁰² Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 420.

¹⁰³ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 405.

- 4-) *Kitâbu'l-Emsâl*, Ebû 'Ubeyd el-Ğâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) aittir.¹⁰⁴
5-) *Kitâbu'l-kavâfi*, Ebû 'Umer Şâlih b. İshâk el-Cermî'ye (ö. 225/840) aittir.¹⁰⁵
6-) *Kitâbu'l-elfâz*, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sıkkît el-Bağdâdî'ye (ö. 244/858) aittir.¹⁰⁶
7-) *İslâhu'l-mantık*, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sıkkît'e (ö. 244/858) aittir.¹⁰⁷
8-) *el-Ahbâr*, Ebû 'Usmân el-Mâzinî'ye (ö. 249/863) aittir.¹⁰⁸
9-) *el-Beyân ve't-tebyîn*, Câhız'a (ö. 255/869) aittir.¹⁰⁹
10-) *Edebu'l-kuttâb*, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî'ye (ö. 276/889) aittir.¹¹⁰
11-) *el-Kâmil*, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberred'e (ö. 286/900) aittir.¹¹¹
12-) *el-Faşîh: İhtiyâru Faşîhi'l-keâm*, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybânî Sa'leb'e (ö. 291/904) aittir.¹¹²
13-) *el-Mecâlis*, Sa'leb'e (ö. 291/904) aittir.¹¹³
14-) *Şerhu Bismillâhirrahmânirrahîm*, Ebû İshâk ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) aittir.¹¹⁴
15-) *el-'İkdu'l-Ferîd*, Ebû 'Umer Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb b. Hudeyr b. Sâlim -Mevlâ Hişâm b. Abdirrahmân b. Muâviye b. Hişâm b. Abdilmelik b. Mervân- el-Endelusî'ye (ö. 328/940) aittir.¹¹⁵
16-) *Kitâbu'l-'arûd*, İbn Abdirabbih el-Endelusî'ye (ö. 328/940) aittir.¹¹⁶
17-) *ez-Zâhir*, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ğâsım b. Muhammed b. Beşşâr -

¹⁰⁴ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 418.

¹⁰⁵ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 421.

¹⁰⁶ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 407.

¹⁰⁷ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 408.

¹⁰⁸ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 388.

¹⁰⁹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 404.

¹¹⁰ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 412.

¹¹¹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 398.

¹¹² Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 415.

¹¹³ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 405.

¹¹⁴ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 390.

¹¹⁵ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 405.

¹¹⁶ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 405.

Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî'ye (ö. 328/940) aittir.¹¹⁷

18-) *Şerhu şadri Edebi'l-kuttâb*, Ebu'l-Ğâsım ez-Zeccâcî'ye (ö. 337/949) aittir.¹¹⁸

19-) *el-Kitâbu'l-Mecmû' fî ma'rifeti envâi's-şî'r ve kavâfih*, Ebu'l-Ğâsım ez-Zeccâcî'ye (ö. 337/949) aittir.¹¹⁹

20-) *İhtişâru'z-Zâhir li'bni'l-Enbârî*, Ebu'l-Ğâsım ez-Zeccâcî'ye (ö. 337/949) aittir.¹²⁰

21-) *Fâitu'l-Faşîh*, Ebû 'Umer ez-Zâhid el-Muğarrız Gulâmu Şa'leb'e (ö. 345/957) aittir.¹²¹

22-) *Şerhu'l-Faşîh*, İbn Durusteveyh'e (ö. 347/958) aittir.¹²²

23-) *Kitâbu'n-Nevâdir*, Ebû Ali İsmâil b. el-Ğâsım el-Ğâlî el-Bağdâdî'ye (ö. 356/967) aittir.¹²³

24-) *Kitâbu Zeylu'n-Nevâdir*, Ebû Ali İsmâil b. el-Ğâsım el-Ğâlî el-Bağdâdî'ye (ö. 356/967) aittir.¹²⁴

25-) *Şerhu'l-Faşîh*, İbn Hâleveyh'e (ö. 370/980) aittir.¹²⁵

26-) *Kitâbu'l-igfâl*, Ebû Alî el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir.¹²⁶

27-) *Nağdu'l-hâzûr*, Ebû Alî el-Fârisî'ye (ö. 377/987) aittir.¹²⁷

28-) *el-'Arûd*, İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) aittir.¹²⁸

29-) *el-Ğaşâiş*, İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) aittir.¹²⁹

30-) *et-Taşbiye fî şerhi'l-Ğamâse*, İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) aittir.¹³⁰

¹¹⁷ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 420.

¹¹⁸ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 424.

¹¹⁹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 389.

¹²⁰ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 421.

¹²¹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 418.

¹²² Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 422.

¹²³ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 401.

¹²⁴ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 403.

¹²⁵ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 422.

¹²⁶ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 384.

¹²⁷ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 385.

¹²⁸ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 394.

¹²⁹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 394.

¹³⁰ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 394.

31-) *et-Temâm fi şerhi eş'âri'l-Huzeliyyîn*, İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) aittir.¹³¹

32-) *Şerhu Ebi't-Tayyib el-Mutenebbi'*, İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) aittir.¹³²

33-) *el-Fuşûş fi'l-luğât ve'l-aḥbâr*, Ebu'l-'Alâ' Sâ'id b. el-Ḥasen b. 'İsâ er-Raba'î el-Lugavî el-Bağdâdî'ye (ö. 417/1026) aittir.¹³³

34-) *İhtişâru'z-Zâhir li'bni'l-Enbârî*, Ebû Bekr Hattâb b. Yûsuf el-Mâridî'ye (ö. 450/1058 tarihinden sonra) aittir.¹³⁴

35-) *Behcetü'l-mecâlis ve unsu'l-mucâlis*, Ebû 'Umer b. Abdilber'e (ö. 463/1071) aittir.¹³⁵

3.1.3. Ebû Ali el-Ḳâlî'nin Endülüs'e Getirdiği Dil ve Edebiyat Kitapları

Şark asıllı alimlerden bazıları Endülüs'e göç etmiştir. Endülüs'e giderken yanlarında bazı kitaplar götürmüşlerdir. Söz konusu alimler arasında Ebû Ali el-Ḳâlî çok dikkat çekici bir yere sahiptir. Ebû Ali kendi zamanının en büyük dil alimleri arasında sayılmıştır. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını İbn Durustevyh'ten harf harf okumuştur.¹³⁶ Bu şekilde İbn Durustevyh'in Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını Muberrred'den okuduğu¹³⁷ dikkate alınır, Ebû Ali'nin bu eserin sağlam bir râvîsi olduğu ifade edilebilir.

Ebû Ali'nin Bağdat'tan Endülüs'e varış sürecini şu şekilde özetlemek mümkündür: 328/940 senesinde Bağdat'tan çıkmış ve 330/942 senesinde Endülüs'e varmıştır. 330/942 senesinin Şaban ayının sonlarında ise Kurtuba'ya ulaşmıştır. 356/967 senesinde vefat etmiş ve cenaze namazını Ebû 'Ubeyd el-Cubeyrî kıldırılmıştır.¹³⁸

Ebû Ali el-Ḳâlî'nin -kaybettiği ya da Kayravân'da alınanların dışında-beraberinde Endülüs'e getirdiği edebiyat ve şiir kitaplarından¹³⁹ bazıları

¹³¹ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 394.

¹³² Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 395.

¹³³ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 404.

¹³⁴ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 421.

¹³⁵ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 405.

¹³⁶ Zubeydî, *Ṭabakât*, 185-186.

¹³⁷ Zubeydî, *Ṭabakât*, 187.

¹³⁸ Zubeydî, *Ṭabakât*, 185-188.

¹³⁹ Bk. İbn Ḥayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 483.

şunlardır:

1-) Şi'ru *Zirrumme*, *Zürrumme*'ye (ö. 117/735) aittir. *Zürrumme*'nin asıl adı *Ġaylân* b. 'Ukbe el-'Adevî'dir. Nüsha bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ġâlî bunu *Niftaveyh/Nıftûyeh*'e (ö. 323/935) okumuştur.¹⁴⁰

2-) Şi'ru '*Amr* b. *Ġumay*'e, nüsha bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ġâlî bunu *Niftaveyh*'e okumuştur.¹⁴¹

3-) Şi'ru *Hutay*'e, onun asıl adı *Cervel* b. *Evs el-Kuta'*dir (ö. 59/678).¹⁴²

4-) Şi'ru *Cemîl*, bir cüz olup tamdır.¹⁴³

5-) Şi'ru *Ebi'n-Necm*, bir cüzdür. Şairin adı *el-Faql* b. *Kudâme el-'Iclî* şeklindedir. Ebû Ali bunun tamamını *İbn Dureyd*'e (ö. 321/933) okumuştur.¹⁴⁴

6-) Şi'ru *Ma'n* b. *Evs el-Muzenî*, eser tamdır.¹⁴⁵

7-) *el-Mufađđaliyyât*, *Mufađđal eđ-Đabbî*'ye (ö. 178/794) ait ola eser, üç cüz olup tamdır. Bu kitabı Ebû Ali el-Ġâlî [ve yanındakilere] *el-Ahfeş* imlâ ettirmiştir. Ayrıca Ebû Ali el-Ġâlî onu üçüncü cüzün ortasına kadar *İbnu'l-Enbârî*'den de dinlemiştir.¹⁴⁶

8-) Şi'ru'n-*Nâbiğa ez-Zubyânî*, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ġâlî onu *İbn Dureyd*'e bir nüshadan okumuştur. Ancak Ebû Ali, bu kitabın *İbn Dureyd*'e okuduğu nüshasından istinsah edilen başka bir nüshasını *Endülüs*'e götürmüştür.¹⁴⁷

9-) Şi'ru '*Alkame* b. '*Abdeti't-Teymî*, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ġâlî onu *Niftaveyh*'e okumuştur.¹⁴⁸

10-) Şi'ru'*ş-Şemmâh* b. *Dırâr eş-Sa'lebî*, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ġâlî onu *İbn Dureyd*'e okumuştur.¹⁴⁹

¹⁴⁰ Bk. *İbn Ġayr el-işbîlî, Fehrese*, 483.

¹⁴¹ Bk. *İbn Ġayr el-işbîlî, Fehrese*, 483.

¹⁴² Bk. *İbn Ġayr el-işbîlî, Fehrese*, 483.

¹⁴³ Bk. *İbn Ġayr el-işbîlî, Fehrese*, 483.

¹⁴⁴ Bk. *İbn Ġayr el-işbîlî, Fehrese*, 483.

¹⁴⁵ Bk. *İbn Ġayr el-işbîlî, Fehrese*, 483.

¹⁴⁶ Bk. *İbn Ġayr el-işbîlî, Fehrese*, 483.

¹⁴⁷ Bk. *İbn Ġayr el-işbîlî, Fehrese*, 483.

¹⁴⁸ Bk. *İbn Ġayr el-işbîlî, Fehrese*, 484.

¹⁴⁹ Bk. *İbn Ġayr el-işbîlî, Fehrese*, 484.

11-) *Neḳâidu Cerîr ve'l-Ferazdaq*, beş cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ḳâlî onu Niftaveyh'e okumuştur.¹⁵⁰

12-) *Şi'ru'l-A'sâ Meymûn b. Ḳays*, dört cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ḳâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁵¹

13-) *Şi'ru 'Urve b. el-Verd*, Ebû Ali el-Ḳâlî, 'Urve'nin şiirlerini (İbn Dureyd'e Endülüs'e beraberinde getirdiği nüshadan) başka bir nüshadan okumuştur.¹⁵²

14-) *Şi'ru'l-Muṣeḳḳâb el-'Abdî*, Ebû Ali el-Ḳâlî el-Muṣeḳḳâb'ın şiirini İbn Dureyd'e (Endülüs'e beraberinde getirdiği nüshadan) okumuştur.¹⁵³

15-) *Şi'ru Mâlik b. er-Rayb el-Mâzinî*, Ebû Ali el-Ḳâlî, Mâlik b. er-Rayb el-Mâzinî'nin şiirlerini [İbn Dureyd'e Endülüs'e beraberinde getirdiğinden] başka bir nüshadan okumuştur.¹⁵⁴

16-) *Şi'ru'n-Nâbiḡa el-Ca'dî*, beş cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ḳâlî onu Niftaveyh'e okumuştur.¹⁵⁵

17-) *Şi'ru'l-Muḡîra b. Habnâ ve eḡîhi Saḡn*, Ebû Ali el-Ḳâlî bunu kimseye okumamıştır.¹⁵⁶

18-) *Şi'ru Keṣîr b. Abdirrahmân el-Huzâ'î*, iki cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ḳâlî bu iki cüzü İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁵⁷

19-) *Şi'ru Evs b. Ḥucr et-Temûmî*, Ebû Ali el-Ḳâlî onu Niftaveyh'e okumuştur.¹⁵⁸

20-) *Şi'ru'l-Ḳuṭâmî 'Umeyr b. Şiyeym*, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ḳâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁵⁹

21-) *Şi'ru'l-Aḡtal Ğyâs b. Ğavs et-Taḡlibî*, yedi cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ḳâlî onu başka birisi tarafından Niftaveyh'e okunurken işitmiştir. Ancak beraberinde Endülüs'e götürdüğü nüshadan okunurken işitmemiştir.¹⁶⁰

¹⁵⁰ Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

¹⁵¹ Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

¹⁵² Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

¹⁵³ Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

¹⁵⁴ Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

¹⁵⁵ Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

¹⁵⁶ Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

¹⁵⁷ Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

¹⁵⁸ Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

¹⁵⁹ Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

¹⁶⁰ Bk. İbn Ḥayr el-işbîlî, *Fehrese*, 484.

22-) 'Amr b. Şâs'ın Şiirlerinden bir cüz, Ebû Ali el-Ğâlî onu kimseye okumamıştır.¹⁶¹

23-) Şi'ru 'Adî b. Zeyd el-'Abbâdî, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁶²

24-) Şi'ru 'Abde b. eṭ-Ṭayyib, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁶³

25-) Şi'ru'l-Efvâh Şalâ'e b. 'Amr el-Evdî, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁶⁴

26-) Şi'ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ, bir cüz olup tamdır. İbn Mucâhid'in Şa'leb'den rivayetidir. Bu nüsha ferdir, asıl nüsha değildir. Ebû Ali el-Ğâlî bu nüshayı asıl nüsha ile karşılaştırıp mukabele etmeye vakit bulamadığını belirtir. Onun sözlerinden¹⁶⁵ asıl nüshaya ulaştığı ancak onu Endülüs'e getirmediği anlaşılır.

27-) Şi'ru 'Ubeyd b. el-Abras, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁶⁶

28-) Şi'ru'l-Murakkaş el-Ekber ve'l-Asğar, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁶⁷

29-) Şi'ru Selâme b. el-Cendel, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁶⁸

30-) Şi'ru Kays b. el-Hatîm el-Enşârî, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁶⁹

31-) Şi'ru't-Ṭırrimmâh b. Hâkîm eṭ-Ṭâî, Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁷⁰

32-) Şi'ru İmruulkays b. Hucr el-Kindî, Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e

¹⁶¹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁶² Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁶³ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁶⁴ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁶⁵ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁶⁶ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁶⁷ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁶⁸ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁶⁹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁷⁰ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

okumuştur.¹⁷¹

33-) *Şi'ru Dureyd b. eş-Şimme*, Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁷²

34-) *Şi'ru Ebî Halde*, Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁷³

35-) *Şi'ru Ru'be*, eserin beş cüzü vardır. Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁷⁴

36-) *Şi'ru'l-Huzeliyyîn*, on dört cüzü vardır. Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁷⁵

37-) *Şi'ru 'Umer b. Ebî Rabî'a el-Mağzûmî*, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ğâlî onu Niftaveyh'e okumuştur.¹⁷⁶

38-) *Şi'ru Ebî Nuvâs*, Ebû Ali el-Ğâlî onu kimseye okumamıştır.¹⁷⁷

39-) *Şi'ru Cerîr b. el-Huţafî el-Kelbî*, eser büyük bir cüzdür. Bu nüshanın içinde Cerîr'in bütün nekâizleri vardır. Ebû Ali el-Ğâlî onu Niftaveyh'e okunurken işitmiştir.¹⁷⁸

40-) *Şi'ru Tarafe b. el-'Abd el-Yeşkurî*, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ğâlî onun tamamını işitmemiştir.¹⁷⁹

41-) *Şi'ru Tufeyl*, bir cüz olup tamdır. Ebû Ali el-Ğâlî onu İbn Dureyd'e okumuştur.¹⁸⁰

42-) *Ebû Temmâm Habîb b. Evs'in şiirlerinden bir cüz*, Ebû Ali el-Ğâlî bu nüsha hakkında bir değerlendirme yapmaz.¹⁸¹

Ebû Ali el-Ğâlî'nin Endülüs'e naklettiği eserler, onun öncelikle çok özenli bir okur olduğunu gösterir. Okuduğu eserleri hep alanın otorite alimlerinden almaya titizlik gösterdiği açıktır. Arap dili ve edebiyatına dair çok sayıda eseri, Endülüs'e bizzat kendisi götürmüştür.

¹⁷¹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁷² Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁷³ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁷⁴ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁷⁵ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁷⁶ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 485.

¹⁷⁷ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 486.

¹⁷⁸ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 486.

¹⁷⁹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 486.

¹⁸⁰ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 486.

¹⁸¹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 486.

3.1.4. Endülüs'te Şark Etkisiyle Gelişen Dil Bilimsel Literatür

Şark alimlerinin kitaplarının nakli ve Endülüs'te okutulması neticesinde birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bir kısmı Şark alimlerinin kitapları üzerine şerh, hâşiye ve ihtisâr türünde yazılmış eserlerdir. Diğer bazıları ise Endülüslü alimlerin kendi ürettikleri kitaplardır. Söz konusu eserlerden bazıları şunlardır:

- 1-) *Şerhu şadri Edebi'l-kuttâb*, İbnu'l-Kûtiyye'ye (ö. 367/977) aittir.¹⁸²
- 2-) *Kitâbu Ebniyeti Sîbeveyh*, Ebû Bekr ez-Zubeydî'ye (ö. 379/989) aittir.¹⁸³
- 3-) *Laḥnu'l-âmmе*, Ebû Bekr ez-Zubeydî'ye (ö. 379/989) aittir.¹⁸⁴
- 4-) *Muhtaşaru Laḥni'l-âmmе*, Ebû Bekr ez-Zubeydî'ye (ö. 379/989) aittir.¹⁸⁵
- 5-) *Muhtaşaru'l-'Ayn*, Ebû Bekr ez-Zubeydî'ye (ö. 379/989) aittir.¹⁸⁶
- 6-) *Ṭabakâtu'n-naḥviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, Ebû Bekr ez-Zubeydî'ye (ö. 379/989) aittir.¹⁸⁷
- 7-) *Kitâbu't-Takrîz*, Ebû Bekr ez-Zubeydî'ye (ö. 379/989) aittir.¹⁸⁸
- 8-) *Et-Tenbîh 'alâ evhâmi Ebî Ali el-Bağdâdî*, Ebû 'Ubeyd el-Bekrî'ye (ö. 487/1094) aittir.¹⁸⁹
- 9-) *El-Leâlî fi şerhi'l-Emâlî li Ebî Ali el-Bağdâdî*, Ebû 'Ubeyd el-Bekrî'ye (ö. 487/1094) aittir.¹⁹⁰
- 10-) *Faşlu'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl*, Ebû 'Ubeyd el-Bekrî'ye (ö. 487/1094)

¹⁸² Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 424.

¹⁸³ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 425.

¹⁸⁴ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 426.

¹⁸⁵ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 428.

¹⁸⁶ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 428. Bu eseri Mursiye'li Arap gramer alimi İsmâil b. Sîde (ö. 458/1066), bizzat Zubeydî'den okumuştur. Bk. Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkuvâl b. Yûsuf b. Dâḥa b. Dâke b. Naşr b. Abdilkerîm b. Vâkıd el-Enşârî el-Ḥazrecî el-Endelusî el-Ḳurṭubî, *eş-Şıla fi târiḥi eimmeti'l-Endelus ve 'ulemâihim ve muḥaddisihim ve fuḳahâihim ve udebâihim*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2010), 1/161.

¹⁸⁷ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 431.

¹⁸⁸ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 431.

¹⁸⁹ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 403.

¹⁹⁰ Bk. Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed el-Bekrî, *el-Leâlî fi şerhi'l-Emâlî*, nşr. Abdulazîz el-Meymenî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/3; İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 404.

aittir.¹⁹¹

11-) *el-İktidâb fi şerhi Edebi'l-kuttâb*, Ebû Muhammed b. es-Seyyid el-Baṭalyevsî'ye (ö. 521/1127) aittir.¹⁹²

12-) *Işlâhu'l-Haleli'l-vâkı' fi Kitâbi'l-Cumel li Ebi'l-Ḳâsım ez-Zeccâcî*, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Baṭalyevsî'ye (ö. 521/1127) aittir.¹⁹³

13-) *Şerhu ebyâti'l-Cumel li Ebi'l-Ḳâsım ez-Zeccâcî*, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Baṭalyevsî'ye (ö. 521/1127) aittir.¹⁹⁴

14-) *Şerhu Cumeli'l-Curcânî*, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Baṭalyevsî'ye (ö. 521/1127) aittir.¹⁹⁵

4. Genel Değerlendirme

Arap dil bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs bölgelerine naklinde hoca, kitap ve öğrenci faktörü en belirgin etkidir. Bununla beraber bazı devlet idarecileri de sürece katkı sağlamıştır.

Arap dil bilimlerinin Şark'tan söz konusu üç bölgeye intikâli sürecinde; Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'i, Muberrred'in *el-Mukteḍab*'ı ve *el-Kâmil*'i, Ebû Yûsuf Ya'ḳûb b. İshâk b. es-Sikkî'tin *Kitâbu'l-elfâz*'ı ve *Islâhu'l-mantıḳ*'ı, İbn Ḳuteybe ed-Dîneverî'nin *Edebu'l-kuttâb*'ı, Sa'leb'in *el-Faṣîḥ: İhtiyâru Faṣîḥi'l-keḷâm*'ı, Ebû Bekr b. es-Serrâc'ın *el-Usûl fi'n-naḥv*'i ve Ebu'l-Ḳâsım ez-Zeccâcî'nin *el-Cumel*'i¹⁹⁶ gibi otorite eserlerin etkisi belirgindir.

Arap dil bilimlerini Mısır, Kayravân ve Endülüs bölgelerine taşıyan bu

¹⁹¹ Bk. Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed el-Bekrî, *Faşlu'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl*, nşr. İhsân Abbâs - Abdulmecîd Âbidîn (Beirut: Dâru'l-Emâne - Mektebetu'r-Risâle, 1971), neşredenin girişi, 9.

¹⁹² Bk. İbn Ḳayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 424.

¹⁹³ Bk. İbn Ḳayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 425.

¹⁹⁴ Bk. İbn Ḳayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 425.

¹⁹⁵ Bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Baṭalyevsî, *Rasâilu fi'l-luġa*, nşr. Velîd Muhammed (Riyâd: Merkezu'l-Melik Fayşal li'l-Buḥûş ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007), neşredenin girişi, 16.

¹⁹⁶ Zeccâcî'nin *el-Cumel*'inin otoritesi hakkında bk. Murat Tala, *Söz Yazı Kitap İslâm Telif Geleneğinde İmlâ ve Zeccâcî* (Konya: Palet Yayınları, 2018), 67-73.

metinler senetli bir şekilde intikal etmiştir.¹⁹⁷ Bu bağlamda Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ının Endülüs'e intikâli hususunda meşhur senetlerden biri şudur¹⁹⁸:

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ er-Rabâhî (ö. 358/969)
↓
Ebu'l-Ğâsım Abdullâh b. Muhammed b. el-Velîd b. Vellâd (ö. 332/944)
↓
el-Husey b. Muhammed b. Velîd b. Vellâd (ö. 298/911)
↓
Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberred (ö. 286/900)
↓
Ebû 'Usmâ Bekr b. Muhammed b. 'Usmân el-Mâzinî (ö. 249/863)
↓
Ebû 'Umer Şâlih b. İshâk el-Cermî (ö. 225/840)
↓
el-Ahfeş Ebu'l-Ğâsım Sa'îd b. Mes'ade (ö. 215/830)
↓
Sîbeveyh (ö. 180/796)

Dilciler arasında, çıktığı ilim yolculuğunu tamamlayıp memleketine dönenler olduğu gibi, yolculuk sırasında vefat edenler veya gittiği şehre yerleşip ömrünü orada geçirenler de olmuştur. Yolcuğun yönü sadece Doğu değildir. Alimlerin yönelişi Şark'tan Mısır'a, Kayravân'a ve Endülüs'e doğru da olmuştur. Mesela, Ebû Ali el-Ğâlî Bağdat'tan Endülüs'e göç etmiş ve ömrünün sonuna kadar orada kalmıştır. Yine, Bağdatlı alim Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Bağdâdî, Endülüs'e gelmiştir. Endülüs'ten ayrılırken, orada tahmin etmediği büyüklükte bir ilmi canlılık gördüğünü vurgulamıştır.¹⁹⁹ Bu durumu Şark'tan Endülüs'e doğru ilim akışının ehil şahıslar tarafından yapıldığının bir göstergesi saymak mümkündür.

¹⁹⁷ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 379-390 vd.

¹⁹⁸ Bk. İbn Hâyr el-İşbîlî, *Fehrese*, 380.

¹⁹⁹ Zubeydî, *Tabakât*, 272-273.

Mısır'dan Irak'a yapılan ilim yolculukları Hicrî üçüncü asırda ve dördüncü asrın ilk yarısında yoğundur. Daha sonra yoğunluk azalmıştır. Azalışın sebebi, söz konusu asırda artık Mısır'da Arap dil bilimlerini okutacak yetkin alim sayısının çoğalmasında açıklanabilir. Bu durumun, öğrencileri yolculuğun getireceği maddi ve manevi külfetlerden kurtardığı ifade edilebilir.

Mısır'da Arap dil bilimlerinin temelini, Basra şehrine gidip orada el-Ḥalîl b. Ahmed ile mülâki olan Vellâd (el-Velîd b. Muhammed el-Meşâdirî) atmıştır. Daha sonra Mısırlı dil alimlerinden Ebu'l-Ḥasen el-E'az, Kisâî ile mülâki olmuştur. Ebû Ali Ahmed b. Ca'fer ed-Dîneverî Basra'da Mâzinî'den Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ini okumuştur. Memleketine dönmeden önce Bağdat'a giderek Muberrred'e Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ini okumak suretiyle ilmini pekiştirmiş ve bir bakıma öğrendiklerinin ve yetkinliğinin sağlamasını yapmıştır. Yine Sa'leb'den de istifade etmiştir. Dîneverî Mısır'a Basra Mezhebi'nin görüşlerini taşımıştır. Dîneverî'nin Mısır'da kaleme aldığı *el-Muhezzeb* adlı eseri oradaki ilk gramer kitaplarından olmuştur. Ebû Bekr b. el-Muzerri' ise Ebû Hâtim, Riyâşî, Abdurrahman b. Eḫî'l-Asma'î ve 'Amr b. Baḫr el-Câhız gibi alimlerden öğrendiklerini Mısır'a taşımıştır.

Ebu'l-Ḥuseyn İbn Vellâd, Muberrred ve Sa'leb'den öğrendiklerini özellikle de Muberrred'e okuduğu Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ini Mısır'a taşımıştır. İbn Vellâd'ın *el-Munemmaḫ* adlı kitabı da Mısır'da yazılan ilk müstakil gramer eserlerindedir. Onun kardeşi Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd, Ebû İshâḫ b. es-Sirrî ez-Zeccâc gibi alimlerden öğrendiklerini Mısır'a nakletmiştir. Mısırlı dil alimlerinden Ebû Ca'fer en-Naḫḫâs, Zeccâc gibi alimlerden öğrendiklerini Mısır'a taşımıştır. İbnu'n-Naḫḫâs ayrıca, Mısır'da Endülüslü öğrencilere ders vererek dil ilimlerinin Kayravân ve Endülüs'e intikalinde aktif rol üstlenmiştir. Ebu'n-Naḫr Muhammed b. İshâḫ b. Esbât da Zeccâc gibi dil alimlerinden öğrendiklerini Mısır'a taşımıştır. Onun *Kitâbu'l-'uyûn ve'n-nuket* adlı eseri Mısır'da yazılmış gramer kitaplarından biridir. Kısaca, Mısırdan Irak'a giden alimler memleketlerine döndükten sonra hem Şark'ta ders aldıkları hocalarının kitaplarını okutmuşlar, hem de söz konusu kitaplar üzerine şerh vb. çalışmalar yapmışlardır. Zamanla Mısırdaki bazı dilciler yetişmiş ve kendi kitaplarını yazmışlardır.

Kayravân bölgesinde, Ebu'l-Velîd el-Mehrî, Ahmed b. Ebi'l-Esved, Hamdûn,

Halef el-Etrâbulsî, İbn Ebî Âsım el-Lu'luî, Ebû Muhammed el-Mekfûf, Dârûnî ve İbnu'l-Vezzân gibi dil alimleri yetişmiştir. Ebû Muhammed el-Mekfûf en çok aranan alimdir.

Öğrenci akışının yönünü Şark'tan Kayravân'a çeviren alimler arasında İbnu'l-Haddâd'ı saymak mümkündür. Kayravân-Mağrib ilim havzasına senetli olarak nakledilen kitaplar arasında İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-kuttâb* adlı eseri dikkat çekmektedir. Kısaca, Kayravân kendi gelişimini sürdürmenin yanı sıra ilimlerin Irak ve Mısır bölgelerinden Endülüs'e intikalinde önemli bir bölge olmuştur.

Endülüslü alimlerden çoğu, Endülüs'teki öğrencilerine Şark alimlerinin kitaplarını okutmuştur. Söz konusu hocaların okuttukları kitaplardan bazılarını şöylece özetlemek mümkündür:

İbnu'l-Ğûtiyye (ö. 367/977) Arap diline dair *Teşârifu'l-ef'âl ve el-Makşûr ve'l-memdûd* adlı eserleri yazmış, İbnu'l-Farağî'ye (ö. 403/1013) Muhammed b. Yezîd el-Muberrred'in *el-Kâmil*'ini, Sa'îd b. Câbir'den yaptığı kendi rivayetinden okutmuştur.²⁰⁰

Abdusselam b. es-Semh b. Abdillâh b. Yahyûn b. Hâris b. Abdillâh b. Abdiazîz el-Hevârî (ö. 387/997), [Endülüs'te] el-Hasen b. Hamîd en-Necîrâmî'den Ali b. Adilazîz'in *Nevâdir*'i, İbnu'n-Naħħâs'ın *el-Ebyât li'Sibeveyh*'i ve *el-Kâfi fi'n-Naħv*'i gibi bazı eserleri okutmuştur.²⁰¹

İbnu'l-Farağî (ö. 403/1013) ve bazıları Muberrred'in *el-Kâmil*'ini, Ebû 'Umer Ahmed b. 'Ubâde b. Abdilazîz el-Murâdî'ye (ö. 378/989), onun Sa'îd b. Câbir'den yaptığı kendi rivâyetinden okumuştur.²⁰²

Endülüs'te alimlerin en yaygın aleti Arap şiiridir. Hatta el-Halîl b. Ahmed'in *el-Mişâl minel 'Arûd* isimli bir kitabının, sarayda müzik ve eğlence kastiyla

²⁰⁰ İbnu'l-Farağî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelus*, 2/103.

²⁰¹ İbnu'l-Farağî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelus*, 1/378.

²⁰² İbnu'l-Farağî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelus*, 1/103.

okunduğu aktarılmıştır.²⁰³

Endülüslü alimlerin ilmi faaliyetleri Şark alimlerinin kitaplarını tertip ve düzenleme şeklinde de gerçekleşmiştir. Mesela, Zeyd b. er-Rebî' b. Suleymân el-Hacerî (ö. 300/912), el-Ahfeş'in kitabının bâblarını toplamıştır. Zubeydî, Ahfeş'in kitabının ilk nüshasını gördüğünü bâblarının dağınık olduğunu zikreder.²⁰⁴ Buradan hareketle Ahfeş'in kitabının Endülüs'e intikal ettiğinde dağınık olduğu ve Endülüslü bir alim tarafından düzenlendiği anlaşılmaktadır.

Irak'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e intikal eden dil bilimleri yeni bir ivme kazanmıştır. Bu ivme kendini, dil çalışmalarında Arap dilinin usulü ve söz varlığının tespitinden daha ziyade artık edebiyat, anlam ve dil bilim yönüne doğru bir geçiş şeklinde kendini hissettirmiştir. Kısaca bu bölgelerin özgünlüğü, anlama, yorumlama, tenkit ve telif metotlarında özellikle de dil alanında oluşan birikimi ilimleştirme²⁰⁵ gayretlerinde aranmalıdır.

Sonuç

Arap dil bilimleri, Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e Irak bölgesinden intikal etmiştir. Söz konusu süreçte dil bilimleri, yüzlerce eser vasıtasıyla Mısır bölgesine Irak'tan; Kayravân'a Irak ve Mısır bölgelerinden; Endülüs'e ise Irak, Hicâz, Mısır ve Kayravân'dan intikal etmiştir. Bu eserleri anlayıp yorumlamak için başlangıçta Şark alimleri tarafından yazılan şerhlerden faydalanılmıştır. Daha sonra söz konusu eserler üzerine Mısırlı, Kayravânlı ve Endülüslü alimler tarafından da bazı şerh, hâşiye ve tenkitler yazılmıştır. Ancak dil bilimleri bu bölgelere has anlama, yorumlama ve yeniden üretme amaçlı bir tavırla gelişim gösterse de buralarda, tıpkı Irak bölgesinde gelişen Basra ve Kûfe dil ekolleri gibi kendine has usûlleri ve metotları olan bir dil ekolünün teşekkülüne rastlanmamıştır. Dil bilimlerinin bölgeler arası intikali sürecinde, nakledilecek

²⁰³ Zubeydî, *Tabakât*, 268-269.

²⁰⁴ Zubeydî, *Tabakât*, 284.

²⁰⁵ Belagatın ilimleşme süreci hakkında bk. Murat Tala, "İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye Şerh ve Haşiyeleri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-Îcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 585, 588-593.

metnin seçilmesinde hoca ve kitabın otoritesi en belirleyici faktör olmuştur.

Dil bilimlerinin Mısır'a intikalinde birinci derecede Şark alimleri etkilidir. Mısırlı dil alimleri arasında Vellâd, İbn Vellâd ve Ebû Ca'fer en-Naḥḥâs etkili konuma sahiptir. Basra ekolü ağırlıklı olmak üzere her iki ekolün temel metinleri Mısır'a intikal ettirilmiştir.

Dil bilimlerinin Kayravân'a intikalinde Şark alimlerinin etkisi vardır. Ancak Mısırlı alimlerin de tesir ettiği açıktır. Kayravân'a intikal ettirilen Arap dil bilim metinlerine bakıldığında Basra ekolü ağırlıklı olmak üzere her iki ekolün temel metinlerine önem verildiği anlaşılmıştır.

Dil bilimlerinin Endülüs'e intikalinde birinci derecede Şark alimlerinin etkisi vardır. İkinci derecede Mısırlı alimlerin, üçüncü derecede ise Hicâz ve Kayravân bölgelerindeki alimler tesir etmiştir. Endülüs'e intikal ettirilen Arap dil bilim metinlerine bakıldığında, Basra ekolüne mensup dilcilerin eserlerinin ağırlıkta olduğu ancak Kûfe ekolünün önde gelen metinlerinin de ihmal edilmediği dikkat çeker.

Şark'a ilim yolculuğu yapan öğrenciler; öğrendikleri ilmi ve kitabı yazarak, imlâ ederek, doğrudan otorite hocadan dinleyerek, hocaya okuyarak zamanlarının en sağlam metotlarıyla *ta'lîmen ve rivayeten* öğrenmişlerdir. Öğrenciler tahsil ettikleri ilimleri kendi bölgelerine icazetli ve senetli olarak taşımışlardır. Dil bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e naklinde Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'i en yerleşik otorite, en belirleyici ve ilmi değer açısından en prestijli eser telakki edilmiştir.

Mısır, Kayravân ve Endülüs bölgelerinden Şark'a yönelişin el-Ḥalîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in vefatından sonra yoğunlaştığı açıktır. Mısırlı dilciler arasında el-Ḥalîl b. Ahmed ile mülâki olup odan ders alana pek az rastlanmıştır. Söz konusu bölgelerden gelen öğrencilerin Sîbeveyh ile görüştüklerine dair bir kayda rastlanmamıştır. Şark'a giden dilciler bu ikisinin kitaplarını otorite alimlerden okumuşlardır. Yine onlar, Kisâî, Aḥfeş, Ferrâ', Muberrred, Kuṭrub, Şa'leb, İbn Dureyd, İbnu'l-A'râbî, Zeccâc, Niftaveyh, Zeccâcî, Ebû Ali el-Ḳâlî, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibi alimler ile mülâki olup onlardan doğrudan ders

almışlardır.

Endülüslü alimlerden bazıları çıktığı ilim yolculuğundan dönememiştir. Ancak birçoğu yıllarca Şark'ta dolaşip ilim tahsil ettikten sonra, Endülüs'e dönmüşler ve beraberlerinde ilim ve kitap getirmişlerdir. Şark'a ilim yolculuğu yapan Endülüslü öğrencilerin Şark'ta mülâki oldukları otorite dilciler arasında Kisâî, Ahfeş, Ferrâ', Muberrred, Kuṭrub, Şa'leb, İbn Dureyd, İbnu'l-A'râbî, Zeccâc, Niftaveyh, Zeccâcî, Ebû Ali el-Ḳâlî, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibi şahıslar dikkat çeker. Mısır'da mülâki oldukları en otorite dil alimleri İbn Vellâd ve Ebû Ca'fer en-Naḥḥâs'tır. Mekke'deki otorite dil alimi ise İbnu'l-A'râbî'dir.

Dil bilimlerinin nakli, sırf Endülüs, Kayravân ve Mısır'dan Şark'a yolculuk yaparak değil, bazı Şark alimlerinin bu üç bölgeye bir süreliğine gelmeleri ya da ömürlerini geçirmek üzere yerleşmeleri, buralarda öğrenci yetiştirmeleri ve kitap yazmaları şeklinde de olmuştur.

Şark'tan göç edip Endülüs'e yerleşen, hayatının sonuna kadar orada ilmi faaliyetlerini sürdüren, önemli eserlerinden bazılarını Endülüs'te veren ve Arap edebiyatına dair birçok eserin Endülüs'e nakledilmesi sürecinde en etkili şahıslardan biri Ebû Ali el-Ḳâlî'dir.

Kısaca, Şark etkisi Mısır, Kayravân ve Endülüs bölgelerinde Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda baskın, beşinci asırda ise hissedilir bir şekilde devam etmiştir. Zamanla her üç bölge alimleri Arap diline dair kendi tavırlarını geliştirmiş ve yerli alimlerin eserleri yaygınlaşmıştır. Mısır, Kayravân ve Endülüs bölgelerinde gelişen bu tavır, yeni eser telifi ve klasik Arap dil bilim metodolojisi üzerine yapılan tenkit ve reddiyelerle kendini farklılaştırmış ve Arap dil biliminin gelişimine büyük katkılar sağlamıştır. Ama yine de bu bölgelerde Arap dil biliminin özüne yönelik köklü bir dönüşümün, Basra ve Kûfe dil ekolleri gibi yaygın ve müstakil ekol hüviyeti kazanmış bir oluşumun varlığına rastlanmamıştır.

Kaynakça

Baṭalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed. *Rasâilu fi'l-luğa*. Nşr. Velîd Muhammed. Riyâd: Merkezu'l-Melik Fayşal li'l-Buḥûs ve'd-Dirâsâti'l-

İslâmiyye, 2007.

Bekrî, Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed. *Faşlu'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl*. Nşr. İhsân Abbâs - Abdulmecîd Âbidîn. Beyrut: Dâru'l-Emâne - Mektebetu'r-Risâle, 1971.

Bekrî, Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed. *el-Leâlî fi şerhi'l-Emâlî*. Nşr. Abdulazîz el-Meymenî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Ergüven, Şehabettin. "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007/2), 143-155.

Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Bulğa fi terâcimi eimmeti'n-naḥv ve'l-luğa*. Nşr. Muhammed el-Mısrî. Dımeşk: Dâru Sa'diddîn li't-Ṭıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.

Ḥumeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Futûḥ b. Abdillâh. *Cezvetu'l-muktebis fi târihi 'ulemâi'l-Endelus*. Nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Muhammed Beşşâr 'Avvâd. Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2008.

İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Ġâsım Ḥalef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkuvâl b. Yûsuf b. Dâḥa b. Dâke b. Naşr b. Abdilkerîm b. Vâkıd el-Enşârî el-Ḥazrecî el-Endelusî el-Ḳurtubî. *eş-Şıla fi târihi eimmeti'l-Endelus ve 'ulemâihim ve muḥaddisihim ve fuḳahâihim ve udebâihim*. Nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2010.

İbn Ḥayr el-İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Ḥayr b. 'Umer b. Ḥalîfe. *Fihristu İbn Ḥayr el-İşbîlî -Fehrese*. Nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2009.

İbnu'l-Farağî, Ebu'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed. *Târîhu 'ulemâi'l-Endelus*. Nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2008.

Muberrred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab fi'n-naḥv*. Nşr. Muhammed Abdulḥâlîk Uğayme. Kâhire: Vizâratu'l-Evkâf, 1994.

Naḥḥâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Ebyâtı Sîbeveyh*. Nşr. Zuheyr Ġâzî Zâhid. Beyrut: Âlemu'l-Kutub - Mektebetu'n-Naḥḍa'l-'Arabiyye, 1986.

Nedîm, Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk (İbnu'n-Nedîm diye meşhur). *Kitâbu'l-*

Fihrist. Nşr. Eymen Fuâd Seyyid. Londra: Muessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2009.

Özdemir, Mehmet. "Hakem II". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/174-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Uşmân b. Kânber. *el-Kitâb*. Nşr. Abdusselâm Hârûn. Üçüncü Baskı. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.

Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzubân. *Şerhu Kitâbı Sîbeveyh*. Nşr. Ahmed Hasen Mehdelî - Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.

Suyûfî, Celaleddîn Abdurrahman. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. Nşr. Muhammed Ebulfağl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

Tala, Murat. "İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü'l-Giyâsiyye Şerh ve Haşiyeleri". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-Îcî*. Ed. Eşref Altaş. 581-630. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

Tala, Murat. *Söz Yazı Kitap İslâm Telif Geleneğinde İmlâ ve Zeccâci*. Konya: Palet Yayınları, 2018.

Tanâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-naħv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Nşr. Sa'îd Muhammed el-Laħhâm. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub li't-Ṭıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005.

Turgî, Abdullah el-Murâbiṭ. *Fehârisu 'ulemâi Mağrib munzu'n-neş'e ilâ nihâyeti'l-Ḳarni's-şânî 'aşar li'l-Hicra*. Tatvân: Câmîatu Abdilmelik es-Sa'dî, 1999.

Yardım, Ali. "İbn Hayr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. 20/36-37.

Zeccâcî, Ebu'l-Ḳâsım Abdurrahman b. İshâk. *Kitâbu'l-Cumel fi'n-naħv*. Nşr. Ali Tevfîk el-Hamed. Ürdün-İrbid: Muessesetu'r-Risâle - Dâru'l-Emel, 1984.

Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḳuseyn el-Endelusî. *Ṭabakâtu'n-naħviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. Nşr. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1973.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 12 • Sayfa / Pages: 277-283

Makâmâtü Âiz el-Karni, Âiz b. Abdullah El-Karni (eş-Şârîka: Mektebetu's-sahâbe, 2000)

A Review of Maqâmât 'Â'id al-Qarnî by 'Â'id ibn Abdullah Qarnî, al-Shârîka: Maktaba al-Şahâba, 2000)

Doç. Dr. Adnan ARSLAN

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Ana Bilim Dalı
Bilecik Şeyh Edebali University, Theology of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
adnan.arслан@bilecik.edu.tr
orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Kitap Tanıtımı / Book Review
Geliş Tarihi / Received : 21.08.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 24.12.2019
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Arslan, Adnan, "Makâmâtü Âiz, Âiz b. Abdullah El-Karni (eş-Şârîka: Mektebetu's-Sahâbe, 2000)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 277-283.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3710841>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Makâmātu Âiz el-Karni, Âiz b. Abdullah el-Karni (eş-Şârika: Mektebetu’s-sahâbe, 2000)

Öz ► Suudi Arabistan’ın Selefi/Hanbeli ilim geleneğinin yetiştirdiği önde gelen isimlerden olan Âiz el-Karnî, sadece Arabistan’da değil aynı zamanda tüm Arap dünyasında saygınlığı olan bir ilmi şahsiyettir. Onun etkinliğinin ülke sınırları dışına taşmasında ilmi ve edebi yönünü vaiz/davetçi kişiliği ile mezcetmesinin rolü büyüktür. Zira el-Karnî, sayısı binleri aşan vaaz ve derslerinde dinleyicisinin duygularına hitap ederek sözünü tesirli kılmasında ilmi birikimi kadar edebiyatçı yönünü de kullanmıştır. Onun edebi yönünü yansıtan eserlerinden birisi de *Makâmātu’l-Karnî*’dir. el-Karnî bu eserinde, klasik Arap edebiyatında “makâme” olarak bilinen edebi türe öykünmüş ve İslam dünyasının günümüz meseleleri karşısında kendi görüşlerini güçlü bir edebi dille aktarmaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Aiz el-Karnî, Makâmât, selefi, Sahve hareketi.

A Review of Maqāmāt ‘Ā’id al-Qarnī by ‘Ā’id ibn Abdullah Qarnī, (al-Shârika: Maktaba al-Şahâba, 2000)

Abstract ► ‘Ā’id el-Qarnī who is one of the leading scholars in the Saudi Arabia’s Salafi/Hanbeli tradition is a respected figure not only in Saudi Arabia but also in the entire Arab World. He integrated his scientific and literary aspect with his preacher/inviter personality, hence this played a major role in his effectiveness extending beyond the borders of the country. In his preaching and lessons that exceeded thousands, al-Qarnī used the literary aspect as well as his scientific knowledge to appeal to the listener's feelings and influence his words. One of his works reflecting his literary competence is *Maqāmāt al-Qarnī*. In this work, al-Qarnī emulated the literary genre known as "maqam" in classical Arabic literature and tried to convey his own views on today’s issues of the Islamic world in a strong literary language.

Keywords: Arabic Language and rhetoric, ‘Ā’id al-Qarni, al-Maqāmāt, Salafi, Sahwa jamaah.

Karnî (d. 1959)¹ hamdele ve salvele ile başladığı eserinin mukaddimesinde böyle bir eser telif etmeye yönelmesindeki nedeni açıklamıştır. Medine İslam Üniversitesi'nde akademisyen olan Dr. Ahmed b. Ali el-Karnî kendisine makâme tarzında edebi bir eser kaleme almasını rica etmiştir. Aşka dair “Masariu'l-Uşşâk” adlı eserin dillere destan olan tatlılığını hatırlatmış ve eserin okuyucular üzerindeki şifâyâb etkisinden bahsetmiştir. Böyle bir eserin yazılmasının Müslümanlar için faydalı olacağını ifade etmiştir. Hocasına derin bir saygı besleyen Karnî, Hemedâni ve Harirî makamâtı gibi bir makâme ortaya koyma arzusu hissetmiş ve telifini kaleme almıştır.²

Müellif makamâtın önsözünde ise eserinin telif serüvenine kısaca yer vermiştir. Ahmed b. Ali el-Karnî'nin teşviki ile heyecana düşen yazar telif düşüncesini Suudi Ulemasının en meşhurlarından Muhammed Sâlih b. Useymin ve Abdullah b. Cibrîn ile paylaşmıştır. 1999 yılında bu isimlerle bir araya gelen Karnî, eserinin mukaddimesini onlara okuyarak tasarladığı eser hakkında görüşlerine başvurmuş ve dört ay içerisinde eserini tamamlamıştır. Karnî tamamen hayal ürünü kurgusal edebi metinlerin Selef âlimleri tarafından hoş karşılanmadığının farkındadır. Kendisi de Selefî meşrep olan Karnî'nin, makâme tarzı bir eserin Selefî öğreti içerisinde hüsnü kabul görmeyeceği endişesini taşıdığı ifadelerinden anlaşılmaktadır.³ Zira makâme türü kurgusal hikâyelerin eskilerden beri yazıla geldiği, hayvanların ve ağaçların konuşturulduğu “fabl” türü folklorik halk hikâyelerinin milletlerin kültürel mirası olduğu gibi açıklamalarda bulunmaktadır.

Toplamda 60 makâmeden oluşan eserin ilk makâmesi Karnî'den beklenildiği gibi “Makâmetu't-tevhid” başlıklı olup “Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur” ayeti ile başlamaktadır. Hemen sonrasında ise Hz. Ali'ye isnad edilen “Ne tuhaftır nasıl Allah'a isyan edilir ya da nasıl inkar edilir? Hâlbuki her şeyde onun bir olduğuna delalet eden ayetler vardır.” şiirine yer verilmiştir. Tevhidin mahiyet ve ehemmiyetini ifade eden 39 kısa cümle çoğu zaman ya bir ayet ya da bir hadisin manasına işaret etmektedir. *Tevhid; Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, en değerli amel, en şerefli maksat, en hayırlı azık ve en yüksek haslettir. Tevhitte öyle bir iksir vardır ki dağlar kadar günahın üzerine tevhitte bir katre damlayırsa tüm cürmü günahı eritip hak ile*

¹ Yazarın hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında ayrıntı için bk. <https://shamela.ws/index.php/author/981> (Erişim: 21 Ağustos, 2019).

² Âiz el-Karnî, *Makâmâtü Âiz el-Karnî*, (eş-Şârika: Mektebetu's-sahâbe, 2000), 9.

³ Karnî, *Makâmâtü Âiz el-Karnî*, 14.

yeksan edecektir.⁴ Karnî bunu teyit eden bir hadise tam yerinde değinmiştir: *Ey Âdemoğlu! Eğer bana yeryüzü kadar da günahla gelmiş olsan ve bana herhangi bir şirk de getirmezsen, ben de sana dünyalar kadar afla gelir başışlarım.* Tevhid nasıl bir şeydir ki Firavun’un sihribazlarının kalbine girince onun tehditlerine karşı “*Ne istersen yap*” diyebilmişlerdir. Kalbinde tevhid taşıdığı için günahkâr bir kadın, yüz kişiyi öldürmüş bir katil affedilmiştir.⁵ Karnî makâmelerde esas olan “bir anlatıcının başından geçen kurgusal maceralar” yaklaşımını “dini irşat” amacı doğrultusunda kullanarak ayet, hadis ve tarihi tecrübeler ışığında “olaylar” sunmaktadır. Buradan hareketle Hz. Musa’nın (a.s.) asası ile denizi yarıp geçmesi ve tevhid uğruna büyük zatların idam sehпасına kahramancasına çıkması tevhidin ehemmiyetine örneklik teşkil ettiği gibi⁶ Firavun, Ebu Leheb, Baas Partisi ve Mısır milliyetini tevhide münafi bir şekilde yücelten şairle de şirkin çirkinliğini gösteren tablolar olarak sunulmuştur. Anladığımız kadarıyla Karnî, eserin ilk makâmelerini tahkiyeye müsait olmayan vaaz üslubu ile hazırlamayı tercih etmiştir. Zira bundan sonra gelen el-Makâmetu’l-İlâhiyye, Allah’ın zat ve sıfatları ile ilgili yine sec’alı kısa münacat tarzı cümlelerden sonra Bilâl b. Rabâh, Ubeyde b. Cerrâh, Mus’âb b. Umeyr, Ca’fer b. Ebi Tâlib, İkrime b. Ebi Cehil, Hanzale, Sâ’d b. Muâz ve Hz. Hamza (r.a.) efendilerimizin Allah’ın rızası yolunda zevk ü saadet duyarak katlandıkları eza ve cefaları zikretmiştir. Karnî’nin bu ikinci makâmesi adeta evrad u ezkar makamında okunabilecek niteliktedir. Sonrasında ise takiben; nübüvvet, kevnî ayetler, Kur’ân’ın fazileti, hadis ilmi ile iştilal etmenin ehemmiyetine, sefefe uymanın ve ilme önem vermenin değerine dair didaktik yönü ağır basan doğrudan anlatımlara yer verilmiştir. Klasik anlamda bir “makâme” olmaktan çok uzak olan bu başlıklardan sonra müellif, esere “makâmât” havası verecek bir üsluba doğru eğilim göstermektedir. Buradan itibaren artık müellif, peygamberlerin ve sefefe âlimlerin başlarından geçen hadiselerden makâme çeşnili hikâyeler aktarmaktadır. Bunların ilki, müellifin değer verdiği bir hocasının Yusuf (a.s.) kıssasından ilham alarak

⁴ İfadeler Karnî’ye aittir.

⁵ Anlaşılan Karnî, Kur’ân ve hadislere olan geniş vukufiyetini daha ilk makamede göstermeye çalışmaktadır. Aslında yazara “vukufiyetini göstermeye çalışıyor” ifadesiyle haksızlık etmiş olabiliriz. Böyle bir açıklama yapmaktansa yukarıda geçen ifade düzeltilebilir. Zira eserlerinin bütününe bakıldığında ifadelerinde ayet, hadis, sahabe sefefe kavli, şiir vb. referansların güçlü bir surette kendini gösterdiği kolaylıkla fark edilmektedir.

⁶ İfadeler Karnî’ye aittir. İlgili pasaj için bk. 19-20.

çıkardığı ibretlere dairdir. Bunlardan bir tanesine burada yer vermenin uygun olacağını düşünüyoruz.

Yusuf (a.s.)'ın kardeşleri babaları Yakûb (a.s.)'a gelerek kardeşleri Yusuf ile birlikte kıra çıkmak istediklerini söylemişlerdir. Ağabeylerin, oynamak için kardeşlerini yanında götürme isteklerinin arkasında yatan nedenin ne olduğunu hisseden Yakûb (a.s.), “Korkarım ki onu bir kurt yer.” diyerek bunu kabul etmekten çekinmiştir. Hakikaten de akşamleyin çocukları, hıçkırıklar içinde ağlayarak ellerinde kanlı bir gömlek ile babalarına “Yusuf'u kurt yedi” yalanını söyleyivermişlerdi. Karnî'nin kulak verdiği hocasının bu sahneden çıkardığı etkileyici bir ibret vardır. Kardeşlerin aklına “Yusuf'u kurt yedi.” yalanı nereden gelmiştir? Neden başka bir kaybolma ya da kaçırılma değil de “kurt yedi.” düşüncesi galip olmuştur? Kıssanın ayrıntılarından ilginç dersler çıkarma hususunda müdakkik bir karihaya sahip olduğu anlaşılan konuşmacının dikkat çekmek istediği husus şudur: Çocukların aklına “kurt yedi” fikrini ilk uyandıran kişi bizzat Yakûb (a.s.)'ın kendisidir. “Ya onu kurt yerse!” diyerek onların böyle bir gerekçe uydurmalarına zemin hazırlamıştır.⁷

“Ahsenu'l-kasas” olan Yusuf (a.s.)'ın kıssasının detaylarından burada zikredilen ibretler, bu kıssayı dikkatlice okuyanlar için derinliklerinde daha nice orijinal anlamlar olduğu düşüncesini uyandırmaktadır.

Sonrasında Karnî, sıra ile Süleyman (a.s.), İbn Teymiye, Hz. Hüseyin, Ahmed b. Hanbel, İbn Bâz, Melik Abdülaziz Âl Suûd ve Muhammed b. Abdulvehhâb'a dair birer makâme tahsis etmiştir. Bu makâmelerde Karnî vaaz ve irşat maksatlı sözlerine makâme üslubu giydirme amacı gözetmektedir. Çoğu zaman akıcı bir dil ve etkileyici bir üslup “sürükleyicilik” verirken zaman zaman edebi açıdan aksaklıklar

⁷ Karnî, *Makâmâtü Âiz el-Karnî*, 106. Eserin dikkat çekmeye çalıştığı husus biz de şöyle bir kanaat uyandırmıştır: Eğer kişi, muhatap olduğu kişi ve kişilerde kendi zaaf, kusur ve özürlerini günün birinde kendi aleyhinde kullanıp istismar edecek bir tabiat hissediyorsa bu durumda fırsatçı gözlere açık vermemeye çalışmalıdır. Karşısındaki kişilerin iyi niyetlerinden tam emin olamıyorsa onların suiistimallerine bahane edebilecekleri söz ve davranışların kendinden sadır olmamasına dikkat etmelidir. Tevazu ve iyi niyet sahipleri çevresinde fırsatçı bakışların da bulunabileceğini nazar-ı itibara alıp müteyakkız olmalıdırlar. Bugün samimane bir ortamda masumane söylenmiş bir sözün yarın bir gün kendi aleyhlerine sinsice kullanılabileceğini ya da koza dönüşebileceğini düşünmelidirler.

da olmuyor değildir. Bunun bir örneğini “el-Makâmetu'l-Huseyniyye”de görmek mümkündür.

Bu makâmede müellif, Suudi Arabistan ulemasının kadim hasmı Şia dünyasına “Sünni-Şîî tartışması” bağlamında reddiyeler sunmaktadır. Makâmenin yazılış amacının “reddiye” nitelikli olduğu aşikârdır. Hâlbuki Şiaların Âl-i Beyt'e yönelik müfritane sevgilerini ve ilk üç halifeden teberrî etmelerini kınama yeri bu “el-Makâmetu'l-Karniyye” değildir.⁸ Aynı şekilde müellif, “el-Makâmetu's-Selefiyye” gibi selefi ekolün düşüncelerini desteklediği ve “Ehl-i Bidat” olarak takdim ettiği “Mutezile, Cebriye, Eş'ariyye” mezheplerini hedef aldığı makâmelerinde sert bir dil kullanarak eleştirilerde bulunmaktadır.⁹ Müellif, eserinin önsözünde “Makamat-ı Harîriye ve Hemedaniyye” gibi makâmelere nazire olarak bu eserini telif ettiğinden bahsetmiştir. Hâlbuki makâme tarzı eserlerde bu türden mezhebi çıkışlara rastlanıldığını söylemek mümkün değildir. Açıkçası müellifin bu reddiyelerle ne yapmak istediği sorgulanmalıdır. Kıssaların ayrıntılarında gizli kalmış ibretleri etkileyici bir edebi üslup formunda sunmakta başarılı olan yazarın, yüzyıllardır devam eden mezhebi cedellere eserini kurban etmesi kendisine yakışmamıştır. Bu tür gereksiz tartışmalarla, edebî olması gereken bir esere “sataşma” havası verilmiştir. Karnî, bilmiyoruz; belki de bu reddiyelerle selefi eğilimli Suudi okuyucusunun hissiyatına mümaşat etmek istemiş olabilir. Fakat bizce, “makâme” adını verdiği “edebî” eserinde bu tartışmalara yer vermesi, eserinin “lokal” kalmasına neden olmuştur. Zira Karnî'nin eserleri farklı mezhebi eğilimde tüm dünya Müslümanlarınca kabul görmekte ve Türkçe de dâhil diğer dillere çevrilmektedir. Ancak telif edilmesinin üzerinden yaklaşık yirmi geçmesine rağmen bu eserinin kayda değer bir çevirisinin yapılmış olmaması bizce bu nedenledir. Başlığı ve takdimi itibarıyla “edebiyat” sözü veren bu eserde kelâmî tartışmalar, mezhebî taassuplar ve reddiyeler kimi zaman baskın gelmektedir.¹⁰

⁸ Karnî, *Makâmâtü Âiz el-Karnî*, 122.

⁹ Karnî, *Makâmâtü Âiz el-Karnî*, 100.

¹⁰ Ancak şu var ki Karnî, 2019 yılı Mayıs ayında bir Suudi kanalındaki demecinde, kendisinin de içinde bulunduğu “Sahve Hareketi”nin tarih boyu “aşırı” söyleminden dolayı Suudi toplumundan özür dilediğini ifade etmiştir.

<https://www.aljazeera.net/news/politics/2019/5/7/عائض-القرني-الصحوة-خطر-تركيا-أردوغان> (Erişim: 21 Ağustos 2019) el-Karnî'nin bu “gecikmiş” özrünün Veliht Muhammed b. Selmân'ın “ılımlı İslam” vizyonu paralelinde gelmiş olmasının, özrünün samimiyetine hâle verdiği düşünülebilir. Fakat şu da bir gerçek ki 1744'ten beri Yarımada'da gittikçe güçlenen ve siyasi otorite ile beslenen “inhisarcı selefi söylem”,

Eserde müellifin kimi zaman şahsi hayat tecrübeleri çoğu zaman da değer verdiği ilim erbabından duyduğu ibretlik vakalar, tüm makâmelerde olduğu gibi secîli nesir üslubu içerisinde şiirsel bir dille tahkiye edilmiştir. Klasik anlamda bir makâme olmaktan çok uzak olan eser, Karnî'nin "vaaz ve irşat" amacı doğrultusunda başta Arap şiiri olmak üzere edebi gücünü göstermesi açısından önemlidir. Eserin yoğun bir şekilde söz sanatlarına yer verdiği, hakkında bir doktora tezi hazırlanmasından da anlaşılmaktadır.¹¹ Karnî'nin bu eserinde, Selefin yoluna aykırı telakki ettiği görüşlere karşı ara sıra başvurduğu sert, sataşmacı ve aşağılayıcı dili süzgece tabi tutulduğu takdirde, hususan Arap edebiyatı araştırmacılarının istifade edebileceği güçlü bir edebi üslup bulunduğu kanaatimizdir.

kendi elleriyle daraltmaya çalıştığı genişliğe ister istemez geri dönmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla Karnî'nin "Kitap ve Sünnet'e muhalif" olarak gördüğü ve sonrasında da teberri ettiği "müteşeddit" tavrının makamatına da yansıdığı görülmektedir.

¹¹ Osmân eş-Şeyh Abdulmu'min, *El-Bedîyyât fî makâmâti Âiz el-Karnî es-Suûdî*, (Nijerya: Câmiatu İlûrin, Doktora Tezi, 2011).

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 12 • Sayfa / Pages: 285-294

Nazariyyetü'l-kazâi's-şer'î hârice diyâri'l-İslâm te'sîlen ve tenzîlen, Sâlim Abdüsselâm eş-Şeyhî (İstanbul: Müntede'l-Ulemâ Yayınları, 2019)

A Review of The Theory of Application of Sharia Judiciary Outside the Lands of Islam Theoretical and Practical by Sheikh Salem Abdul Salam Al-Sheikhi (İstanbul: Munted al-Ulama Publications, 2019)

Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bilim Dalı
Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
mehmetaliyargi@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1899-5950>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Kitap Tanıtımı / Book Review
Geliş Tarihi / Received : 10.01.2020
Kabul Tarihi / Accepted : 16.01.2020
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2020

Atf Bilgisi / Cite as: Yargı, Mehmet Ali, "Nazariyyetü'l-kazâi's-şer'î hârice diyâri'l-İslâm te'sîlen ve tenzîlen, Sâlim Abdüsselâm eş-Şeyhî (İstanbul: Müntede'l-Ulemâ Yayınları, 2019)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 285-294.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3710849>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

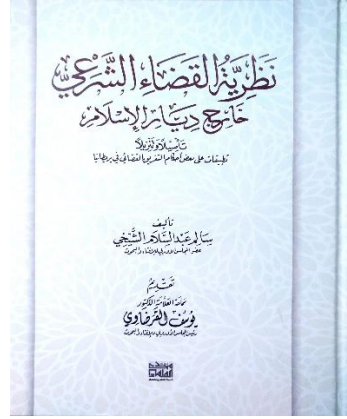
Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Nazariyyetü'l-kazâi's-ser'î hârice diyâri'l-İslâm te'sîlen ve tenzîlen, Sâlim Abdüsselâm eş-Şeyhî (İstanbul: Müntede'l-Ulemâ Yayınları, 2019)

Nazariyyetü'l-kazâi's-ser'î hârice diyâri'l-İslâm te'sîlen ve tenzîlen (Tatbikât alâ ba'zî ahkâmi't-tefrîki'l-kazâi fi Britanya)

İslâm Ülkeleri Dışında İslâm Hukukuna Göre Yargılama Yapılması Teorisinin Teorik Temellendirmesi ve Pratik Uygulaması (İngiltere'de Evliliklerin Yargı Kararıyla Sona Erdirilmesine İlişkin Bazı Kararların Uygulamaları)



Öz Bu çalışmada Sâlim Abdüsselâm eş-Şeyhî'nin "Nazariyyetü'l-kazâi's-ser'î hârice diyâri'l-İslâm te'sîlen ve tenzîlen Tatbikât alâ ba'zî ahkâmi't-tefrîki'l-kazâi fi Britanya" isimli kitabı tanıtılmaya ve kısaca değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kitabın adı Türkçe'ye "İslâm Ülkeleri Dışında İslâm Hukukuna Göre Yargılama Yapılması Teorisinin Teorik Temellendirmesi ve Pratik Uygulaması (İngiltere'de Evliliklerin Yargı Kararıyla Sona Erdirilmesine İlişkin Bazı Kararların Uygulamaları)" şeklinde çevrilebilir. Kitapta İslâm ülkeleri dışında yaşayan Müslümanların imkânları ölçüsünde ihtilaflarını İslâm hukukuna göre çözmeleri ve bunu yargıda uygulamaları gerektiği teorik olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Sonra bu teorinin pratik uygulaması İngiltere'de özellikle geçimsizlik halinde evliliklerin sona erdirilmesine ilişkin Şeriat Konseylerinde alınan kararlar bağlamında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Şeriat Konseyi, Beyt dini, Tevrat Konseyi, Avrupa'da İslam, Aile hukuku, İngiltere.

The Theory of Application of Sharia Judiciary Outside the Lands of Islam Theoretical and Practical by Sheikh Salem Abdul Salam Al-Sheikhi (İstanbul: Munted al-Ulama Publications, 2019)

Abstract ▶ In this study, the book “*The theory of application of Sharia Judiciary Outside the Lands of Islam Theoretical and Practical (Applications on some judicial rulings of family separation in Britain)*” has been defined with some notes. The author, Sheikh Salem Abdul Salam Al-Sheikhi, studied the theory that Muslims living outside the lands of Islam have to apply to Sharia rulings as possible when there is a dispute between them. Then he dealt with the application of this theory to the judicial differentiation of discord between the spouses in Sharia Councils in Britannia.

Keywords: Islamic law, Sharia Council, Sharia Judiciary, Outside the Lands of Islam, Sharia ruling, Family Law, England.

Birçok ülkede önemli sayıda Müslüman nüfus bulunmasına rağmen İslâm hukukunun uygulanmaması onlar açısından çeşitli sıkıntılara sebep olmaktadır. Müslümanlar doğal olarak iş ve işlemlerini İslâm'a uygun şekilde yapmanın yollarını aramaktalar, ihtilaflarını ona uygun olarak çözmek istemekteler. Önemli oranda Müslümanın yaşadığı Avrupa ülkelerinde özellikle İngiltere'nin farklı bir yönü bulunmaktadır. İngiltere'de 1982'de kurulmaya başlayan Şeriat Konseyleri (Sharia Council) evlenme, boşanma ve malî çekişmeler gibi medenî hukuka ilişkin bazı hususlarda İslâm hukukuna göre yargısal kararlar vermektedir. 2008'de beş şehirde hâkimleri devlet tarafından atanacak olan Şeriat Mahkemeleri kurulacağı duyurulmuş,¹ fakat bu adım bir proje olarak kalmış, henüz uygulamaya geçmemiştir. Müslümanların ilgisinin her geçen gün arttığı Şeriat Konseyleri ise karşı çıkan bazı kesimler olsa da faaliyetlerine devam etmektedir.²

Müellifin yaklaşık on beş yıl önce Malî İşler Tahkim komisyonunda görev yaparken verdiği karara taraflardan birinin itiraz etmesi ve kararı İngiltere Yüksek Mahkemesinde dava etmesi üzerine hâkim, İslâm hukukunu dayanak kabul eden bir karar çıkarmıştır. Bu olay üzerine başlanan bu araştırmada

¹ <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/ingilterede-seriat-mahkemeleri-faaliyete-geciyor-9895499> (Hürriyet Gazetesi, 15 Eylül 2008).

² https://www.bbc.com/arabic/worldnews/2012/01/120115_british_muslims_sharia (BBC Arabî, 16 Ocak 2012).

müellif, İslâm ülkeleri dışında yaşayan Müslümanların İslâm hukukunu imkânları ölçüsünde uygulamaları gerektiğine ilişkin hem bir teorik temellendirme yapmaya hem de İngiltere’de bu teorinin pratikteki uygulamasını yansıtmaya çalışmıştır. Kendisi yaklaşık on beş yıldır Manchester’daki Şeriat Konseyinin ve bir süredir Avrupa İftâ ve Araştırmalar Konseyinin üyesidir. Kitap da İngiltere’deki Şeriat Konseylerinin yargısal faaliyetlerine ilişkin ilk büyük çalışma olmasının yanında benzer ülkelerde yaşayan Müslümanlara yol gösterebilecek nitelikte olduğundan onu tanıtmayı uygun bulduk.

Önce Yusuf el-Kardâvî’nin bir takdim yazısının ve kitabın yazılış serüveninin yer aldığı kitap esas itibariyle mukaddime, iki ana bölüm (bâb) ve sonuçtan oluşmaktadır. Kitabın sonunda ayrıca bazı ekler yer almaktadır.

Kitabın mukaddime bölümünde (s. 23-31) İslâm ülkelerinde aile içi ilişkiler bozulduğunda zarar gören taraf koca ise hanımını boşayarak, kadın ise mahkemeye başvurarak evliliği sonlandırabileceği, İslâm hukukuna göre verilen hükme tarafların râzı oldukları ve çok büyük sıkıntı yaşanmadığı belirtilmiştir.

İslâm hukukunun uygulanmadığı ülkelerde ise Allah’ın koyduğu hükümleri hakem kabul etmeleri gerektiğine inanan Müslümanların özellikle evlilikle ilgili ihtilaflarda farklı bir hukuk sistemi ile hüküm veren yargı mercilerine başvurma ve verilen hükümleri kabul etme konusunda dinî açıdan sıkıntı çektiklerine dikkat çekilmiştir. Bu hususta küçük bir katkı sunmak için bu çalışmanın yapıldığı belirtilmiştir. İngiltere’deki “Şeriat Konseyleri” örneğinden hareketle özellikle Avrupa ülkelerindeki durumun incelediği, kitabın bu konuyu her yönüyle ele alan ilk çalışma olduğu ileri sürülmüştür. Çalışmasında taassuptan uzak durduğunu belirten müellifin bu yöntemine sadık kaldığı söylenebilir.

Birinci bölümde (s. 33-142) İslâm ülkeleri dışında yaşayan Müslümanların İslâm hukukunu uygulamaları teorik yönüyle incelenmiştir. Bu teorinin söz konusu Müslümanların meselelerine ilişkin fikhî hükümleri teoriden uygulamaya geçirmeyi hedefleyen hem ilmî hem de uygulamaya yönelik bir proje olduğu belirtilmiştir. Bu projenin aralarında ihtilaf meydana gelen Müslümanları, yaşadıkları ülkelerdeki *kanunlara muhalefet etmeye* çağırmaksızın

ve soruşturmalara maruz bırakmadan imkânları ölçüsünde şer'î hükümlere hukukî olarak başvurma yöntemini beyan etmeyi, özellikle gerek evlilik devam ederken gerekse evlilik sona erdikten sonra Müslüman ailelerin durumlarının hukukî olarak düzenlenmesini hedeflediği ifade edilmiştir.

İslâm'ın evrenselliğine dikkat çekilmiş, müminlerin aralarında meydana gelen ihtilaflarda şer'î hükümleri hakem kabul etmesinin ilkesel olarak vâcip olduğu âyetler, hadisler, fıkıh kuralları ve âlimlerin sözleriyle ispat edilmeye çalışılmıştır. İslâm ülkeleri dışında özellikle incelenen Avrupa'da yaşayan Müslümanların da aralarında ihtilaf meydana geldiğinde şer'î hükümlerin hakemliğine başvurma ve hukukî olarak onu uygulamalarının imkânları ölçüsünde farz olduğu, bu mükellefiyetin ancak zaruret ve imkânsızlık durumunda ya da şer'an muteber bir gerekçe ile düşebileceği savunulmuştur. Bu mükellefiyeti yerine getirmenin yöntemleri ele alınmıştır.

Müslümanların Avrupa'da siyasî, iktisadî, sosyal ve ceza alanlarında şer'î hükümleri uygulama imkânlarının bulunmadığından bunları uygulama mükellefiyetlerinin olmadığı belirtilmiştir. Müslümanların kendi aralarındaki ihtilaflarda şer'î hükümleri uygulama imkânı bulabilecekleri durumlarda fikhî hukukî ehliyete sahip kişi ve kurumların bulunduğu ülkelerde onlara başvurmayıp Medenî Hukuk Mahkemelerine başvurmalarının birçok olumsuz yönlerine yaşanan olaylar da zikredilerek işaret edilmiştir.

Bir beldede siyasî otorite kaybolduğunda, bulunmadığında veya gayrimüslim yönetim altında yaşamak durumunda kalındığında Müslümanların şer'î hükümleri *imkânları ölçüsünde* uygulamak için içlerindeki bazı âlimleri yetkilendirmelerinin veya hâkim tayin etmelerinin ya da âlimlerin bir kimseyi hâkim seçmelerinin vâcip olduğu; seçilen hâkimin verdiği hükümlerin geçerli olduğu âyetler, hadisler, âlimlerinin sözleri ve tarihî uygulamalar esas alınarak teorik olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Gayrimüslim yönetimin bir Müslümanı Müslümanlar arasında şeriata göre hüküm vermesi için hâkim tayin etmesi halinde ise Müslüman toplumun buna genel olarak razı olması halinde bu hâkimin verdiği hükümlerin de geçerli olacağı savunulmuştur.

İncelenen teori günümüzde Avrupa'da yaşayan Müslümanlar açısından değerlendirilmiş, onun mücerret bir teori olmadığı, uygulama imkânı bulduğu, tarihte de uygulanmış olduğu ileri sürülmüştür. Teorinin uygulanabilirliği Avrupa devletlerindeki "vatandaşlık felsefesi" bakımından da incelenip değerlendirilmiştir. *Siyasi otorite ile çatışmaksızın ve kanunlara muhalefet etmeksizin* Müslümanların siyasî özerklik olmasa dahi dinî bir takım özerklikler alabilecekleri öngörülmüştür. Ehil kişilerden oluşturulan veya oluşturulacak müesseseler veya seçilecek kişiler aracılığıyla medenî hukuka ilişkin ihtilafların tahkim ile sonuçlandırılması; vakıflara, mescitlere ve cenazelere ilişkin hükümler gibi birçok şer'î hükmün uygulanması; Müslümanların Müslümanca eğitim almalarının, genel dinî haklarının ve kültürlerinin korunması için çalışmalar yapılmasının sağlanması gibi kazanımlar elde edilebileceği ileri sürülmüştür. Yahudilerin oluşturdukları "Tevrat Konseyleri" bulunduğu ve onların kanunî birçok hak elde ettiklerine, Müslümanların da benzer haklar elde edebileceklerine dikkat çekilmiştir.

İkinci bölümde (143-406) İslâm ülkesi dışında yaşayan Müslümanların şer'î hükümleri yargıda uygulama teorisinin pratiğe yansımaları, İngiltere'deki Müslüman aileler içindeki geçimsizlik halinde evliliği sonlandırma vakaları üzerinden incelenmiştir. Bu bölüm iki kısımda ele alınmıştır:

Birinci kısımda önce boşamanın ve eşler arasında meydana gelen geçimsizliğin fikhî, kanunî, psikolojik ve sosyolojik yönleri ele alınmış, eşlere tavsiyelerde bulunulmuştur. Geçimsizlik halinde Avrupa'daki kanunların Müslümanlara getireceği olumsuzluklara dikkat çekilerek bu gibi hallerde fetvanın değişebileceğine işaret edilmiştir. Geçimsizlik vakalarında hakem seçimi, hakemlerin veya hâkimin kararıyla evliliği sonlandırmanın (tefrik) fikhî yönü genişçe ele alınmış ve fakihlerin görüşleri tartışılmış, çeşitli tercihlerde bulunulmuştur.

İkinci kısımda İngiltere'deki Şeriat Konseyleri aracılığıyla şer'î yargılamanın uygulaması ele alınmıştır. Önce Şeriat Konseyleri ve yargısal faaliyetlerinin meşruiyeti incelenmiştir. Şeriat Konseylerinin İngiltere'de hayır kurumları bünyesinde tescil edilerek resmî olarak faaliyette buldukları ve aile hukuku çekişmelerini sona erdirecek şekilde hükümler verdikleri belirtilmiştir.

İngiltere'de Yahudilerin benzer şekilde yapılandıklarına ve “Beyt dînî” adında kuruluşlar oluşturduklarına, Medenî Hukuk Mahkemelerinin Yahudilerin boşanmasına ancak “Beyt dînî”de dinî boşama tamamlandıktan sonra karar verebildiklerine dikkat çekilmiştir.

Şeriat Konseylerin faaliyetlerini titizlikle yürütmeleri halinde Yahudilerin elde ettikleri aile hukuku alanındaki hukukî özerklik gibi bir statü elde edilebilecekleri öngörülmüştür. Bunun için Konseylerin tıpkı mahkemelerdeki gibi faaliyetlerini titizlikle yürütmeleri gerektiği vurgulanmış, yapılacak tüm işlemler en ince ayrıntısına kadar sıralanmış, bazı Konseylerin bu işlemlerdeki eksikliklerine dikkat çekilmiştir. Konseylerin standart bir işleyişe kavuşmaları açısından bu bilgilerin önem arz ettiği söylenebilir.

Bu esnada Konseylerin devlet mahkemelerinin sahip olduğu bazı maddî imkânlardan ve yaptırım gücünden mahrum olduğu, taraflardan en az birinin gönüllü olarak başvurmasıyla çekişmelere baktığı belirtilmiştir. İsteyen Müslümanların önce Konseye müracaat edip şer'î hükümlere göre Konseyin kararını alıp onu uyguladıkları, özellikle resmî nikâh ile evli çiftlerin bu belge ile daha sonra Medenî Hukuk Mahkemelerine başvurup evliliklerini resmî olarak da sona erdirdikleri, bu şekilde bir yol izlemenin avantajları belirtilmiştir. Konseye başvurmadan doğrudan Medenî Hukuk Mahkemelerine başvuran Müslümanların karşılaştıkları sıkıntılara dikkat çekilmiştir.

İngiltere'deki kanunlar çerçevesinde Konseyin verdiği kararlardan istifade etme yolları dinî evlilik akdinin yapılaş şekline göre ayrı ayrı ele alınmıştır. Bu bakımdan dinî evlilikler Medenî Mahkemelerde tescil edilmeden yapılanlar, tescil edilerek yapılanlar, İslâm ülkelerinde yapılmış olup İngiltere Medenî Mahkemelerinde tescil edilmemiş olanlar şeklinde üçe ayrılarak değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca İngiltere ve Avrupa'daki aile hukuku felsefesinde yer alan eşler arasındaki mutlak eşitlik ve kişisel özgürlük teorisine, bunların hukukî ve sosyal yansımalarına işaret edilerek Avrupa'da yaşayan Müslümanların Konsey kararlarından istifade etmeleri gerektiği belirtilmiştir.

Gayriresmî yapılan evliliklerde Şeriat Konseyinde eşlerin anlaşarak bedelli (muhâlea) veya bedelsiz boşanmalarına ya da koca istemediği halde evliliğin

Konsey kararıyla sona erdirilmesine (tefrik) dair verilen kararları Medenî Hukuk Mahkemelerinin itiraz etmeksizin kabul ettiği, bu kararları özel hayata veya mahkemenin yetki alanına müdahale gibi görmediği belirtilmiştir. Mahkemelerin zaten söz konusu evliliği evlilik olarak görmediğine, “ortak yaşama” olarak gördüğüne, Konsey kararını da sadece mali meselelerin tasfiyesi ve ayrılık olarak değerlendirdiğine dikkat çekilmiştir.

Medenî Hukuk Mahkemelerinin yetkili dairesinde tescil edilerek yapılan evliliklerde de Şeriat Konseyinin boşanma, muhâlea ve tefrik kararları verdiği; işlemler usulüne uygun yapıldığında bu kararları mahkemelerin en azından bir din uzmanının (bilirkişi) raporu veya evliliğin devam edemeyeceğinin bir belgesi olarak kabul ettiği, işlemleri hızlandırmak için onu bir gerekçe saydığı ileri sürülmüştür.

İngiltere Konsolosluklarında, Avrupa Birliği ülkelerinde ve İsrail mahkemelerinde tescil edilmediği sürece İslâm ülkelerinde yapılmış olsa dahi evliliklerin gayriresmî evlilikler sayıldığı ve gerçek evlilik gibi görülmediği, ortak yaşama gibi görüldüğü belirtilmiş, onların İngiltere’de yapılan gayriresmî evlilikler ile aynı muameleye tâbi tutulduğu ileri sürülmüştür.

Sonuç bölümünde (s. 407-418) kitabın madde madde özeti yapılmış ve bazı önemli tavsiyelerde bulunulmuştur.

Kitabın sonundaki eklerden birincisinde çocuğu yanında bulundurma hakkını ve sorumluluğunu (hidâne) yazarın fikhî açıdan ele aldığı ve Avrupa’daki uygulamaya ilişkin yönlerine işaret ettiği gayet faydalı bir araştırması yer almaktadır (s. 421- 461). Diğer eklerde ise Avrupa İftâ ve Araştırmalar Konseyinin aile hukukuna ve hayatına ilişkin aldığı pek çok karar ve fetvâ yer almaktadır (s. 462 – 437). Bazı karar ve fetvâlar tartışılabilir olmakla birlikte Avrupa’da yaşayan Müslümanların aile hukukunun uygulanması esnasında karşılaştıkları durumları, zorlukları, başvuru hileleri, bütün bunların fikhî ve sosyolojik yönlerini anlamaya yardımcı olması bakımından önemli ve dikkat çekici bilgiler içermektedir.

Bu araştırmada aile davalarına bakan özel bir avukatlık şirketinden ve Medenî Hukuk Mahkemesi görevlilerinden bilgi alındığı belirtilmiştir. İngiltere'nin ve birçok Avrupa ülkesinin kanunlarının incelendiği söylene de mevzuatın maddelerine ya da mahkeme kararlarına doğrudan atıf yapılmamış, sadece mevzuatın içeriğine ve uygulamaya yansımalarına işaret edilmekle yetinilmiştir. Bu durum akademik çalışmalarda bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Mahkemelerde kabul görmesi için Şeriat Konseylerinin kararlarında aile hukukuna ilişkin bazı ayrıntıları belirten fikhî terimlerin kullanımında titizlik gösterilmesi gerektiğine dikkat çekilmekle birlikte bunların İngilizce karşılıklarının zikredilmemiş olması da bir eksiklik sayılabilir. Fakat yazarın Şeriat Konseyindeki on yılı aşkın tecrübesi bu eksiklikleri kısmen gidermiş ve çalışmaya ayrı bir değer katmıştır. İngiltere'deki özel durumlar göz önüne alınarak fetvâda ve yargısal kararlarda İslâm ülkelerinden farklı hükümler benimsenmesinin tavsiye edildiği hususlar da kitabın değerini artıran yönlerden biridir. İngiltere'de Müslümanların kanunlara aykırı düşmeden ve devletin muteber sayacağı şekilde örgütlenmesinin, yargısal kararlar almasının usulünün tek tek zikredilmesi, diğer ülkelerdekilerin de benzer kurumlar oluşturmalarına ve işlemler yapmalarına rehberlik edebilecek mahiyette görünmektedir.

İngiltere'de aile hukukunu düzenleyen felsefe ve mevzuat ile Türk Medenî Kanununun pek çok benzerliğinin olduğu anlaşılmaktadır. T.C. Anayasa'sının 24. maddesinde "*devletin sosyal, ekonomik, siyasi veya hukuki temel düzeninin kısmen de olsa din kurallarına dayandırılmayacağı*" belirtilmektedir. Bununla birlikte vatandaşlarının %99'unu oluşturan Müslümanların da yargının yetkisini ihlal etmeden ve kanunlara aykırı düşmeden gönüllülük esasına dayalı olarak imkân ölçüsünde İngiltere'dekine benzer bir uygulamayı hayata geçirip geçiremeyeceklerinin kamuoyu tarafından tartışılmasının faydalı olacağı söylenebilir. Özellikle aile problemlerinin ve mevzuatın çokça tartışıldığı günümüzde farklı alternatiflerin düşünülmesinin sağlıklı çözümler bulunmasına yardımcı olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynaklar

The Theory of Application of Sharia Judiciary Outside the Lands of Islam
Theoretical and Practical by Sheikh Salem Abdul Salam Al-Sheikhi

Şeyhî, Sâlim Abdüsselâm. *Nazariyyetü'l-kazâi's-şer'î hârice diyâri'l-İslâm te'sîlen ve tenzîlen (Tatbîkât alâ ba'zı ahkâmî't-tefrîki'l-kazâ fi Britanya)*. İstanbul: Müntede'l-Ulemâ Yayınları, 2019.

Hürriyet Gazetesi. "İngiltere'de Şeriat Mahkemeleri Faaliyete Geçiyor". Erişim 15 Eylül 2008. <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/ingilterede-seriat-mahkemeleri-faaliyete-geciyor-9895499>

BBC Arabî. "İkbâl Mütezâyid li-Müslimî Britanya alâ Mecâlisi's-Şer'ati'l-İslâmiyye". Erişim 16 Ocak 2012. https://www.bbc.com/arabic/worldnews/2012/01/120115_british_muslims_sharia

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Journal of Eskişehir Osmangazi
İlahiyat Fakültesi Dergisi University Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Amaç ve Kapsam

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Dergimiz Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanları başta olmak üzere sosyal bilimler alanına katkı sunmayı amaçlar. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce, Almanca gibi diğer dillerde de yayın yapılmaktadır. Dergimize gönderilen ve insanlardan veri toplanarak hazırlanan çalışmalar için etik kurul ve araştırma izninin belgelenmesi ve bu bilginin çalışmanın ilk sayfasında beyan edilmesi gerekmektedir. Dergiye makale gönderimi ücretsizdir. Yayına kabul edilen makaleden de hiçbir ücret talep edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara ücret ödenmez.

Aim and Scope

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is an international peer-reviewed Journal published twice a year as March and September. It aims to contribute to the social sciences primarily Islamic sciences, philosophy, Islamic history and religious and moral education. The publication language of our journal is Turkish, but also in other languages such as Arabic, German and English. For studies submitted to our journal and produced by collected data from people, the ethics committee approval must be documented and this information must be declared on the first page of the study. Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Rewiew Process
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> accepts academics studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> publish academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.</p>	<p>Publication language of <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is Turkish. But there can be English, German, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.</p>
Makale Gönderim Şartları	Article Submission Terms
<p>Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.</p>	<p>PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p>
<p>Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca</p>	<p>In the case of book review only the studies which written by someone who has</p>

<p>hazırlanan çalışmalar incelemeye alınır.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 15 Mart tarihli sayı için 15 Eylül - 10 Ocak; 15 Eylül tarihli sayı için ise 15 Mart - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.</p> <p>Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 9.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.</p> <p>Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.</p> <p>Başvuru esnasında 100-150 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir.</p> <p>Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile, metin kısmı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.</p>	<p>doctorate degree are examined.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published as printed and online twice a year on 15 March and on 15 September. Articles are accepted between 15 September and 10 January for the issue of 15 March and between 15 March and 10 July for the issue of 15 September.</p> <p>In the first page of study sent to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>, there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.</p> <p>For the articles and translation studies, the upper limit are 9.000 words, for other studies, the limit is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.</p> <p>During submission, 100-150 words Turkish and English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, a 750 words Turkish and English extended summaries are required. Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; on the other hand footnotes should written as 10 pt. and single line pitch.</p>
---	---

<p>Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: www.isnadsistemi.org Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ticari kullanım hariç olmak üzere anında açık erişimdir. Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne devredilmiş sayılır. Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden bir adet matbu nüsha gönderilir.</p>	<p>In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used: www.isnadsistemi.org Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology is immediate open access except for commercial use. Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology. Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author. One printed copy of the manuscripts are sent to the authors.</p>
<p>Makale Değerlendirme Süreci Ön İnceleme ve İntihal Taraması Çalışma; dergi yayım ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'den az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.</p>	<p>Article Evaluation Process Preliminary Examination and Plagiarism Screening The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Placenta similarity rate to be less than %20 condition required. This review is completed in max. 10 days.</p>
<p>Alan Editörü İncelemesi Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir.</p>	<p>Section Editor Review The study which was carried out Preliminary Examination is examined by the related section editor in terms of problematic and</p>

Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.
Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)	Referee Process (Academic Evaluation)
Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.	The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind review.
Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.	The referee is required to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form.
Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.	The author can express his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality.
Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir.	The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee.
Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri	The studies can be published at least two positive decisions. Translated

makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

Tashih Aşaması

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan Editörü Kontrolü

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

Hakem Kontrolü

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published.

The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

Correction Phase

In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

Section Editor Control

The field editor checks whether the author makes the requested corrections in the text. The inspection process is completed within a max. of 5 days.

Referee Control

The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text. The inspection process is completed within a max. of 7 days.

Ayrıntılı Özet Hazırlanması Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.	Preparing Extended Summary At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.
Türkçe Dil Kontrolü Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik İngilizce ayrıntılı özet eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	Turkish Language Control The works which are passed through the referees and which have added an extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.
İngilizce Dil Kontrolü Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	English Language Control The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a max. of 15 days.
Yayın Kurulu İncelemesi Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.	Editorial Board Review The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.
Dizgi ve Mizanpaj Aşaması Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak	Typesetting and Layout The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by

yayına hazır hale
getirilir.

İndekslere Veri Gönderimi

Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha
yurt içi ve dışındaki referans
kütüphanelerine en geç 60 gün
içinde; makale üst verisi ise
ilgili indekslere 15 gün içinde
iletilir.

making typesetting and layout of the
works.

Data Transmission to the Indexes

The printed copies of the published
issue shall be submitted to local and
external reference libraries within
60 days at the latest; article
metadata is transmitted to Indexes
in 15 days.