

ISSN: 2148-8177



Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Temmuz 2024
Cilt 11 Sayı 22

DOI: 10.17050

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kafkas University Faculty of Divinity Review

ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177

Volume / Cilt: 11 | Issue / Sayı: 22
(Temmuz/July 2024)



DOI: 10.17050



ISSN: 2148-8177

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayınlanmaktadır.

Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, İSAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Akademik Resource Index, CROSSREF, ve SOBIAD Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Theology Journal is indexed in EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, ISAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Academic Resource Index, CROSSREF, and SOBIAD Discovery Databases.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail: kafkasilahiyatdergi@gmail.com



DergiPark
AKADEMİK

İmtiyaz Sahibi**Prof. Dr. Selçuk URAL**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Başeditör**Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÇINAR**

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Ankara/Türkiye
ORCID 0000-0001-7759-3156

Editör Yardımcısı**Doç. Dr. Ercan CENGİZ**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-9528-6878

Editör Kurulu**Doç. Dr. Ercan CENGİZ**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-9528-6878

Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-4902-1051

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-6375-0701

Dr. Öğr. Üyesi İlhan ALTAŞ

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0003-3936-2925

Alan Editörleri**Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-4902-1051
Arapça

Doç. Dr. İbrahim TETİK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erzurum/Türkiye
ORCID 0000-0003-3371-8679
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat

Dr. Öğretim Üyesi Samet KELLEÇİ

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0001-9929-0922
Tasavvuf

Dr. Öğr. Üyesi Hasan GÜLER

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0003-0226-2656
İslam Hukuku

Dr. Öğr. Üyesi İlhan ALTAŞ

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0003-3936-2925
Hadis

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KARA

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0003-4904-7187
Tefsir

Doç. Dr. Ercan CENGİZ

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-9528-6878
İslam Tarihi

**Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAĞLAM
DEMİRKAN**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0001-7085-9919
Din Psikolojisi

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-6375-0701
Sosyal Psikoloji, Sosyal Değişim, Kadın
Araştırmaları, Edebiyat Sosyolojisi, Din
Sosyolojisi

Arş. Gör. Bedriye Mehtap TOSYALI

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
Dinler Tarihi

Dr. Çetin DOĞRU

Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler

Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
İğdır/Türkiye
ORCID 0000-0002-6487-1310
Din Eğitimi

Dr. Öğr. Üyesi Fatih SANCILI
Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ardahan/Türkiye
ORCID 0000-0003-0905-7700
İslam Mezhepleri Tarihi, Kalam

Arapça Dil Editörü
Arş. Gör. Mustafa ÇABUK
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

İngilizce Dil Editörleri
Arş. Gör. Kübra Gül ÖZDEMİR
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-4777-2193

Ön Kontrol Editörü
Arş. Gör. Ubeyde CANLI
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID Profili 0000-0002-3766-1377

Yazım Editörü
Arş. Gör. Gökhan GÜNAY
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-0254-9502

Arş. Gör. Elif KELEŞ
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye
ORCID 0000-0003-2847-0103

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Dr. Enas M. I. ALQODSI
Abu Dhabi University
Birleşik Arap Emirlikleri
Coğrafya Eğitimi, Aile Hukuku

Doç. Dr. Habib ŞENER
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kars/Türkiye
ORCID 0000-0002-8953-2200

Prof. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT
Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami
İlimler Fakültesi
Ankara /Türkiye

Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erzurum /Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN
Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kastamonu /Türkiye

Doç. Dr. Omar Hasan ALAMERI
Kuwait International Law School
Kuveyt

Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Karaman/Türkiye

Prof. Dr. Adem BALKAYA
Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat
Fakültesi
Kars/Türkiye

Doç. Dr. Alparslan KARTAL
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kars/Türkiye

Prof. Dr. Hasan KAPLAN
Yalova Üniversitesi
Yalova/Türkiye

Doç. Dr. Yasser TARSHANY
International University
Malezya

Dr. Mohammed SULİMAN
Alazhar University
Filistin

**Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein
ALZUOT**
İslam Araştırmaları
Ürdün

Yayın İlkeleri

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, orijinal bilimsel fikirlere gereken desteği sağlamak ve bu doğrultuda yüksek kaliteli, güvenilir bilimsel makaleler yayınlamak için uluslararası platformda genel kabul görmüş etik standartları izler ve uygular. Dergi'nin izlediği yayın politikası ve etik ilkeler, bu eylemin katılımcıları olan yazar/ lar, dergi editörü/editörleri/editör yardımcılığı, subject editörleri, hakemler ve yayıncılar için uyulması gereken etik davranış standartlarını kapsar.

Yayın Etiği Beyanı

Dergi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu (a), Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (b) ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne (c) uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir.

a) Basın Kanunu

b) Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu

c) Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi

d) Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri

Genel Etik Kurallar

Tarafsızlık ve Bağımsızlık

Dergiye gönderilen makalelerin değerlendirme sürecini editör, editör yardımcılığı ve hakemler âdil bir şekilde ve etik ilkeler çerçevesinde koordineli olarak yürütür. Editörlüğün kararları bağımsızdır, kurum içi veya dış faktörler bu kararları etkileyemez.

Gizlilik

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen makalelerin içerikleri ve yazarların isim, elektronik posta adresi, telefon gibi kişisel bilgileri yalnızca derginin bilimsel amaçları doğrultusunda kullanılır, başka amaçlarla kullanılmaz ve üçüncü şahıslarla paylaşılmaz. Ayrıca, makale değerlendirme süreçleri de gizlilik içerisinde yürütülür.

Yazarlık ve Yazar Hakları

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen yayınlarda yer alan yazarların, çalışmanın tasarımına, yürütülmesine veya yorumlanmasına önemli katkıda bulunmuş olmaları gerekir. Örneğin, makalenin sadece yazımına katkı sağladığını veya veri toplanması gibi bilimsel bir nitelik taşımayan teknik görevleri yürüttüğünü beyan ederek çalışmaya aktif katkı sağlamayan kişileri çalışmaya dâhil etmek, araştırma ve yayın etiği kadar yazar hakları açısından da doğru karşılanmaz. Çalışmaya katkı sağlayan yazarların belirlenmesi ve isim sıralamasının ortak kararla alınmış olması gerekmektedir. Makalede yer alan yazarların, görev yaptıkları bilim alanının çalışma konusuna uygunluğu ve çalışılan konu için mesleki yetkinlikleri de deontolojik kurallar çerçevesinde editörlükçe değerlendirilir. Makalenin sorumlu yazarı "Author contributions" başlığı altında yazarların çalışmaya katkılarını beyan etmelidir. Bu konuda ortaya çıkabilecek problemlerden birinci derecede sorumlu yazar sorumludur.

Multidisipliner çalışmalarda her biri ayrı disiplinden olmak koşuluyla 2 yazar "eşdeğer ilk isim yazar" olarak; aynı şekilde farklı disiplinlerden olmak koşuluyla en çok 3 yazar ise "eşdeğer katılımlı ikinci isim yazar" olarak belirtilebilir.

Araştırma Bulgularının Orijinalliği

Yazarlar sundukları makalenin orijinal araştırma sonuçlarını içerdiğini, çalışma verilerinin doğru bir şekilde analiz edildiğini, yeterli ve konuya uygun referanslar kullanılarak yayına hazırlandığını submission aşamasında on-line sistemde yer alan "cover letter" bölümünde beyan etmelidirler. Makaleye özgünlük ve önem katmak için "yapılan ilk çalışmadır", "bu konuda daha önce çalışma yapılmamıştır", "sınırlı sayıda çalışma vardır" gibi ifadeleri kullanmak editörlükçe doğru karşılanmaz ve bu yaklaşım makalenin bilimsel içerik yönünden değerlendirmeye alınmasına engel teşkil edebilir.

Benzerlik (Similarity)

Dergiye gönderilen makaleler başlangıçta ve gerek görülen her aşamada uygun software

Yayın İlkeleri

yazılımlar kullanılarak benzerlik analizine tabi tutulur. Benzerliğin oranına bakılmaksızın etik dışı benzerlikler tespit edilirse bu durum yazarlara bildirilerek düzeltme istenir veya aşırı benzerlik içeren makaleler değerlendirmeye alınmaksızın ilk değerlendirme aşamasında reddedilir.

Plagiarism/Self-Plagiarism, Duplicate Publication Dergiye gönderilen makaleler plagiarism/self plagiarism yönünden incelenir ve bu eylemlerin saptanması durumunda makale "hangi değerlendirme aşamasında olursa olsun" reddedilir. Ayrıca, aynı makaleyi eş zamanlı olarak birden çok dergiye göndermek tolere edilemez. Bunun saptanması durumunda da makale reddedilir.

Multi-Part Yayınlar (Piecemeal Publication)

Bazı yazarlar, zaman zaman çalışma verilerini küçük parametreleri içerecek şekilde bölüp iki veya daha fazla makaleye dönüştürme eğiliminde olabilirler. Bu tür makaleler genellikle farklı dergilere gönderilir ve ilginç olarak her bir makale bölümünün yazar sayısı ve sıralaması da farklı olabilmektedir. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi prensip olarak çok bölümlü makalelere karşıdır.

Gerektiğinde çalışmaların etik kurul onay bilgileri, proje bilgileri, kongre sunumları vs incelenerek etik problem oluşturacak bu gibi durumlar saptanır ve yazarlara bildirilir. Yazarlar, yaptıkları çalışmanın birbirini tamamlayan farklı bölümler halinde yayınlanmasının gerekliliğini düşünebilirler. Bunun için makalenin her bir bölümünün "Part-I", "Part-II" şeklinde başlıklandırılması ve "eş zamanlı" olarak dergiye sunulması gerekmektedir.

Bu husus editör/alan editörleri/hakemler tarafından değerlendirilerek makalenin bölümler halinde yayınlanmasına karar verilebileceği gibi tüm bölümlerin birleştirilerek tek bir makale olarak dergiye yeniden sunulması da yazarlara önerilebilir. Diğer yandan, bölümler halinde sunulan makalenin yayına kabul edilmemesi tüm bölümlerin reddedileceği anlamını taşımaktadır.

Conflicts of Interest/Competing Interests

Editör makalenin objektif ve yansız değerlendirilmesi için alan editörleri, hakemler ve yazar(lar) arasındaki çıkar çatışması-çıkar birliği olup olmadığına dikkat eder. Ayrıca, yazarların herhangi bir finansal menfaat veya bağlantıyı veya araştırma ve makalede önyargı sorununu gündeme getirebilecek her türlü koşulları yukarıdaki başlık altında açıklamaları gerekir.

Telif Hakkı Bildirimi

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen ve yayınlanmak için uygun bulunan makalelerin yazarları, dergi web sayfasında bulunan "Telif Hakkı Bildirimi Formu" belgesini doldurmak zorundadırlar. Yurt dışından makale gönderen yazarlar imzalanan formu tarayarak sistem üzerinden veya e-posyta ile editörlüğe göndermelidirler. Çalışmaya katılan tüm yazarlar, makalenin Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanması halinde, Creative Commons Attribution 4.0 Uluslararası Lisansı (CC-BY-NC-4.0) altında lisanslanacağını ve dağıtılacağını kabul ederler.

Makalenin Geri Çekilmesi (Withdrawn)

Yazarlar, değerlendirme aşamasında olan yazılarında belirgin bir hata ya da eksiklik tespit ederlerse veya bu hata editor/subject editör/hakemler tarafından kendilerine bildirilirse editör ile hemen temasa geçebilir ve gerekçesini belirterek makaleyi geri çekme talebini iletebilir. Bu konudaki karar editör kuruluna aittir.

Erratum

Bir makale yayımlandıktan sonra yazarlar, editörler veya okuyucular tarafından fark edilen hata veya yanlışlıklar için sorumlu yazar editörden "erratum" yayınlanmasını talep edebilir. Erratum yazısının içeriğini yazarlarla işbirliği yaparak editör hazırlar ve yayınlanacak ilk sayıda bunu yayımlar. Bu yazılar da diğer yayınlar gibi yayın künyesi ve DOI nosu içermelidir.

Makalenin Yayından Çıkartılması (Retraction)

Makale yayımlandıktan sonra yazı hakkında telafisi mümkün olmayan ve erratum ile

Yayın İlkeleri

giderilemeyecek boyutta herhangi bir etik problem tespit edilirse editör ve yardımcıları makale hakkında bir gerekçe hazırlayarak makaleye retraksiyon prosedürü uygulurlar. Retrakte bir makalenin metin web sayfasındaki dosyası bloke edilir ve retraksiyon gerekçesi dosya olarak sisteme eklenerek bunun sürekli olarak arşivde yer alması sağlanır.

Reklam

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen makaleler ticari bir ürünün tanıtımına yönelik ve/veya yürütülen çalışma doğrudan firma destekli ise bunlar değerlendirmeye alınmaksızın reddedilir.

Arşiv Politikası Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü ve Yayıncı (Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı) dergide yayınlanmış tüm makaleleri (elektronik ve basılı) arşivinde tutar. Dergiye gönderilen tüm makaleler ve ekleri de güvenli bir şekilde arşivde tutulur. Teknolojik gelişmeler ışığında Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü (makaleye ait orijinal belge ve bilgiler saklı tutulmak koşuluyla) dijital ortamdaki materyallerin geliştirilmesi ve güncellenmesi için elektronik işlemleri düzenli olarak yapar ve okuyucusuna sunar. Herhangi bir nedenle derginin basımı sona erse bile, yayıncı (Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı) dergi içeriğini uzun vadede korumaya ve kullanıcılara uygun bir erişim sağlamaya devam edecektir. Bu sorumluluğun sürdürülmesi için Kafkas Üniversitesi Bilgi-İşlem Daire Başkanlığı elektronik hizmetleri kullanılacaktır.

Subject Editörlerinin Sorumlulukları

Subject editörleri derginin ana yayın amaç ve politikalarına uygun olarak derginin gelişimine katkı sağlayacak kriterler doğrultusunda inceleme ve değerlendirme yaparlar. Editörlükçe ön değerlendirme için subject editörüne gönderilen makalelerde yazar bilgileri gizli tutulur. Subject editörleri çalışmaların, giriş, materyal ve metot, bulgular, tartışma ve sonuç bölümlerini, dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgülük ve araştırma etiği açısından

ayrıntılı bir şekilde inceler. Subject editörü değerlendirme sonrasında kararını (ret, revizyon veya peer-review incelemeye alınabilir) gerekçeli bir rapor halinde baş editöre iletir. Subject editörü gerektiğinde yazarlardan çalışma ile ilgili bazı ek bilgi ve belgeleri editörlük aracılığıyla talep edebilir. Multidisipliner çalışmalarda makale konu ile ilgili birden çok alan editörünün değerlendirmesine sunulabilir.

Hakem Sorumlulukları

Dergiye gönderilen makalelerin tarafsızlık ilkesi doğrultusunda ve objektif (nesnel) ölçütlerde değerlendirilebilmesi için Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde double-blinded peer-review prosedür uygulanır; yani hakemler ve yazarlar birbirleri hakkında bilgi sahibi değildir. Hakem/ler, gönderilen bir makalenin, bilimsel içeriğinin, bilimsel tutarlığının ve derginin ilkelerine göre uygunluğunun kontrolünü ve uygunluğunu sağlamak için görüşlerini ve raporlarını Editöre iletirler. Bir hakem, bir makale hakkında "yayınlanamaz" şeklinde bir karar verdiğinde bunun gerekçelerini bilimsel normlara uygun olarak hazırlar ve editöre sunar.

Hakem/ler aynı zamanda yazarlara, makale içeriğinin geliştirmesi fırsatını da verir. Bu doğrultuda yazarlardan istenen revizyonlar genel ifadeler yerine spesifik hususları açıklayan/sorgulayan nitelikte olmalıdır. Makalelerin değerlendirilmesi için atanan hakemler, makalelerin gizli belgeler olduğunu ve değerlendirmeye katılan editörler dışında bu belgelerle ilgili herhangi bir bilgiyi üçüncü taraflarla paylaşmayacağını kabul etmiş olur. Hakemler eleştirilerini bilimsel altyapıya oturtmalı ve açıklamalarını bilimsel kanıtlara dayalı olarak yazmalıdırlar. Hakemlerin makaleleri geliştirmek için dile getirdiği tüm yorumlar, açık ve doğrudan olmalı ve yazarın duygularını rahatsız etmekten uzak bir şekilde yazılmalıdır. Hakaret ve aşağılayıcı ifadelerden kaçınılmalıdır.

Bir hakem, yazar (lar) ile bir veya daha fazla konuda çıkar ilişkisi taşıyorsa, durumu editöre bildirmeli ve hakemlikten

Yayın İlkeleri

çekilmesini istemelidir. Aynı durum, yazarların illegal bir şekilde makalenin hakemi hakkında bilgi edinip onlara etki etmeye çalıştıkları durumlar için de geçerlidir.

Editör, hakemlerden gelen açıklama ve raporları gerektiğinde editörler/editör yardımcıları ve ilgili alan editörü ile paylaşarak makale hakkında verilecek kararın en uygun şekilde olmasını da sağlayabilir. Gerekli durumlarda editör, bir hakemin makale hakkında göndermiş olduğu kritik karar ve gerekçelerini diğer hakem(ler)le de paylaşıp onların dikkatine sunabilir.

Hakem(ler), değerlendirdikleri makale için bir çok kez revizyon talep edebilirler. Hakem raporlarının içeriği editör/editörler/editör yardımcıları tarafından incelenir ve değerlendirilir. Son karar yetkisi editörlüğe aittir.

Yazar Sorumlulukları

Yazar(lar)ın, başka bir dergiye gönderdikleri bir makaleyi, "hangisi kabul ederse" veya "hangisi önce yayınlarsa" yaklaşımı kapsamında Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'ne göndermeleri tolere edilemez. Bunun saptanması durumunda makale, değerlendirmenin hangi aşamasında olursa olsun reddedilir. Bu girişimlerin olası bir sonucu olarak, başka dergiye de gönderilen makalenin daha önce yayına kabul edilmesini izleyen süreçte, yazarların dergimizde değerlendirme süreci devam eden makale için gönderecekleri bu gerekçeyi içeren geri çekme talebi, dergi editör ve yardımcıları tarafında değerlendirilir ve sorumlular hakkında etik ihlal gerekçesiyle disiplin işlemi yapılması için gereken süreç başlatılır. Etik dışı bu eylem, makaleyi kabul eden dergi editörlüğüne (biliniyorsa) de iletilir. Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek makalelerin güncel, özgün ve önemli klinik/pratik sonuç elde edilmiş çalışmalarını içermesi ve dergi yazım kurallarına uygun olarak hazırlanması esastır.

Yazarlar, makale yazımı sırasında yararlandıkları kaynakları etik ilkeler doğrultusunda seçmeli ve bunlara kurallara

uygun olarak atıf yapmalıdır. Yazarlar, makalenin ilk değerlendirme, ön değerlendirme ve peer review aşamasında kendilerine iletilen hususlar doğrultusunda makaleyi revize etmek ve "reponse to editör" ve "reponse to reviewer comments" bölümlerinde sıralı bir şekilde yaptıkları/yapmadıkları değişiklikleri açıklamakla yükümlüdürler.

Değerlendirme sürecinde çalışmaya ilişkin bilgi, belge veya verilerin istenmesi durumunda sorumlu yazar bu bilgileri editörlüğe sunmakla mükelleftir.

Yazarlar, "Genel Etik Kurallar" bölümünde bilimsel araştırma ve yazarlarla ilgili olarak sıralanan hususları bilmeli ve bu hususları dikkate almalıdırlar. Yazarlar, eş zamanlı olarak birden çok makaleyi Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderme hakkına sahip değildir. Bunun uygun zaman aralıklarına yayılması dergi politikaları açısından daha uygun bir davranıştır.

YAZIM KURALLARI

1. Dergimiz makaleleri "Dergipark Makale Takip Sistemi"nden aldığı ve "Kör Hakemlik Sistemi" uygulandığı için makale yazarları makale içerisine kimlik bilgilerini kesinlikle yazmayacaklardır. Sistemde makalenin kime ait olduğu ve makaleyi kimin gönderdiği editör tarafından görülmektedir.

2. Her makalede en az 150 en fazla 300 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet; en az 4 en fazla 7 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime bulunmalıdır. Makalelerin özet ve sonuç bölümlerinde herhangi bir dipnot kullanılmamalıdır. Makale ana başlığı ile özet arasında, makaleyle ilgili olsa bile, herhangi bir özdeyiş vs. yazılmamalıdır. Yazılar Öz ve Kaynakça bölümleri de dâhil olmak üzere 10000(on bin) kelimeyi geçmemelidir.

3. Kitap tanıtımı/inceleme çalışmaları en az 25 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet ve en az 3 en fazla 6 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime bulunmalıdır.

4. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar için sayfa boyutu Microsoft Office Word programında A4 (21 cm x 29,7 cm)

Yayın İlkeleri

olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üstten 4 cm, alttan 4 cm, soldan 3 cm, sağdan 3 cm olarak ayarlanmalıdır. Sayfalara numara verilmemelidir. Ayrıca makaleye üst bilgi ve alt bilgi eklenmemelidir.

5. Yazılar “Cambria” yazı stilinde “11 punto”, satır aralıkları “Tam: 16 nk” olarak yazılmalıdır. Arapça yazılar ise “Traditional Arabic” yazı stilinde “14 punto”, satır aralıkları “Tam: 21 nk” olarak yazılmalıdır. Dipnotlar da “Cambria” yazı stilinde, “9 punto”, “Tek” satır aralıklı ve asılı “0,50” cm olarak ayarlanmalıdır. Arapça dipnotlar ise “Traditional Arabic” yazı stilinde “11 punto”, “Tek” satır aralıklı ve asılı “0,50” cm olarak ayarlanmalıdır. (Dipnotlar asılı 0,50 cm olarak ayarlandıktan sonra her dipnot numarasından sonra “Tab” tuşu kullanılarak dipnot metinlerinin aynı hizaya gelmesi yani asılı olması sağlanmalıdır). Makaledeki Türkçe ve İngilizce Özet ve Anahtar Kelimeler “Cambria” yazı stilinde “10 punto” ve “italik” olmalıdır. Paragraf başlarında 1,25 cm girinti bırakılmalıdır. Kaynakça “Cambria” yazı stilinde “11 punto”, satır aralıkları “Tam: 16 nk” ve asılı 1,25 cm olarak yazılmalıdır.

6. Makaledeki ana başlığın tamamı büyük harflerle “Cambria” yazı stilinde 12 punto ve bold olmalıdır. Makalede yer alan diğer başlıkların tümü sadece baş harfi büyük, 11 punto ve bold olmalıdır. Makalede Türkçe ana başlık, öz, İngilizce başlık ve abstract ortalanmalı, diğer başlıklar paragraf ile aynı hizada olacak şekilde yani soldan 1.25 cm girinti ile yazılmalıdır. Giriş, Sonuç ve Kaynakça haricinde varsa alt başlıklar “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak numaralandırılmalıdır. Başlıklardan sonra hiçbir noktalama işareti kullanılmamalıdır. Örnek: Giriş; 1. Felsefe; 2. Din Felsefesi; 2.1. Din Felsefesinin Problemleri; 2.1.1. Kötülük Problemi; 2.1.2. Mucize; Sonuç; Kaynakça Önemli Uyarı: Başlıklandırmalarda veya makale içerisinde otomatik numaralandırma kullanılmaması gerekir.

7. Âyet atıflarında, âyet metni veya meâlî çift tırnak içinde yazılmalıdır. Âyet metni veya meâlî italik veya bold yapılmamalıdır. Sûre

adlarının doğru yazılışına özellikle dikkat edilmelidir. Hadisler için de aynı durum geçerlidir. Âyetler dipnotta; sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/5) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, “Edeb”,17).

8. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eserin adı, aynı makaleye yapılan atıflarda ise yazarın soyadı ve makalenin adı kullanılmalıdır. “a.g.e.” ve “a.g.m.” şeklinde kısaltmalara yer verilmemelidir. Dipnotlarda ve Kaynakça bölümünde yazar, eser isimleri ve yayınevi bilgilerinde herhangi bir kısaltma yapılmadan olduğu gibi yazılmalıdır. Ayrıca metinde veya dipnotlarda müellif isminin tek kelime ile ifade edildiği yerlerde harf-i tarif kullanılmadan (Râzi, Fârâbî vb. şeklinde) yazılmalıdır.

9. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır. Kaynakça bölümünde aynı yazara ait birden fazla eser varsa tümünde yazarın soyadı ve ismi yazılmalıdır. Herhangi bir işaret veya çizgi kullanılmamalıdır. Ayrıca aynı yazarın eserleri kendi içerisinde alfabetik olarak sıralanmalıdır.

10. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Detaylı bilgi makale şablonunda verilmiştir.

11. Makalelerde imla kuralları için “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi” ve “Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu” temel alınmalıdır. Kısaltmalar için yine “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”nde yer alan kurallara dikkat edilmelidir. Özellikle şahıs isimleri ve literatürde yer alan

Yayın İlkeleri

kavramların yazılışı için Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne başvurulmalıdır.

Uygulamalı Örnekler

Kur'ân-ı Kerîm Ayetleri

İnşirâh, 94/5-7

Kitap

Dipnotta: Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 20. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s. 20. Kaynakçada: Öner, Necati, Felsefe Yolunda Düşünceler, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Editörlü Kitapta Bölüm Yazarlığı

Dipnotta: Ahmet Yaman, "İslâm'da İbadet", İslâm İbadet Esasları, (ed.) Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 40. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Yaman, "İslâm'da İbadet", s. 40.

Kaynakçada: Yaman, Ahmet, "İslâm'da İbadet", İslâm İbadet Esasları, (ed.) Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 20-51.

Tez

Dipnotta: Tuncay İmamoğlu, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003, s. 33. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: İmamoğlu, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, s. 33. Kaynakçada: İmamoğlu, Tuncay, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003.

Bilimsel Dergi Makalesi

Dipnotta: Habib Şener, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 43, Erzurum 2015, s. 502. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Şener, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", s. 502.

Kaynakçada: Şener, Habib, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 43, Erzurum 2015, ss. 476- 503.

Çeviri Kitap

Dipnotta: Rene Descartes, Felsefenin İlkeleri, (çev.) Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 35. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Descartes, Felsefenin İlkeleri, s. 35. Kaynakçada: Descartes, Rene, Felsefenin İlkeleri, (çev.) Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002.

Çeviri Makale

Dipnotta: Abdülaziz b. Muhammed b. Osman er-Rubeys, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğin Süresi", (çev.) Ayhan Hıra, Hikmet Yurdu Dergisi, c. 6, sy. 22, Malatya 2013, s. 355. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Rubeys, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğin Süresi", s. 355.

Kaynakçada: er-Rubeys, Abdülaziz b. Muhammed b. Osman, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğin Süresi", (çev.) Ayhan Hıra, Hikmet Yurdu Dergisi, c. 6, sy. 12, Malatya 2013, ss. 355-389.

Ansiklopedi Maddesi

Dipnotta: İlhan Kutluer, "Ruh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 195. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Kutluer, "Ruh", s. 195. Kaynakçada: Kutluer, İlhan, "Ruh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, ss. 193-197.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 15.08.2019 tarihinden itibaren **İSNAD ATIF SİSTEMİ** kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihten itibaren gönderilecek makalelerin İsnad Atıf Sistemi'ne göre düzenlenmesi gerekmektedir.

Dergimizin e-posta adresi

kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Dergimizin web adresi:

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

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kafkas University Faculty of Divinity Review

ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat> | kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Volume / Cilt: 11; Issue / Sayı: 22

(Temmuz/ July 2024)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

IV-IX | **Yayın İlkeleri**
The Publication Principles

XI | **Editörden**
From the Editor
Dr. Öğretim Üyesi Yusuf ÇINAR

Araştırma Makaleleri/Research Articles

1-21 | **Fıkıh-Tefsir İlişkisi Açısından Ahkâm Ayetlerinde Yorum Farklılıklarının Nedenleri**
The Reasons for Different Interpretations Of Ahkam Verses In Terms Of The Relationship Between Fiqh And Tafsir
Hasan DEMİR

22-49 | **Özgün Bir Meâl Hazırlama İmkânı: Faruk Beşer'in Kur'an-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri**
Opportunity To Prepare An Original Meal: Faruk Beşer's Interpretation And Short Commentary Of The Qur'an
Ahmet ÖZBAY

50-51 | **Geri Çekildi: "İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği ve İstisnaları"**
Female-Male Equality And Exclusions in Islamic Family Law Before and After Marriage
Lokman DOĞAN

52-76 | **Öne Çıkan Dil Öğretim Metotları: Temeller, Gelişimler ve Analiz**
Prominent Language Teaching Methods: Foundations, Developments and Analysis
Mohamad Burhan KANNAS

77-102 | **Sosyal Medyada Yer Alan Aile Söylemleri: Dini Perspektifli Fenomenler ve Youtube Örneği**
Analysing Family Discourses on Social Media: The Case of Religious Perspective Phenomena and YouTube
*Recep UÇAR – Tuba KURT

- 103-118 | رِوَايَةُ نُقَادِ الْمُحَدِّثِينَ الْحَدِيثَ أَوْ بَعْضَهُ بِالْمَعْنَى شَعْبَةَ بْنِ الْحَجَّاجِ فِي قَوْلِهِ: «كَأَنَّهُ كَرِهَ ذَلِكَ» نُمُودَجَّ
Tenkitçi Muhaddislerin Hadisi veya Bir Kısmını Mana ile Rivayeti Şu'be b. el-Haccâc'ın "Sanki Bundan Hoşlanmadı Sözü Örneği"
M. Kamel KARABELLİ
- 119-140 | **Haçlı Seferlerinde Şap ve Şap Ticareti**
Alum and Alum Trade in the Crusades
Nadir KARAKUŞ
- 141-163 | **Şiî Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: İcmâ**
A Controversial Subject Among Shî'ite Sects: Ijmâ'
Ahmet EKİNCİ
- 164-181 | تحليل علل اختيارات ابن الأنباري في الوقف والابتداء
Analyzing the Reasons Behind Ibn Al-Anbari's Choices in Waqf (pausing) and Ibtida' (beginning)
Israa Mahmood EID EID
- 182-198 | **Arap Dilinin Kelime İşlevleri ve Anlamları Üzerine Bir Çalışma: İf'âl ve Tef'il Babları'nın Rolü**
A Study on Word Functions and Meanings in Arabic: The Role of If'al and Taf'il Babs
Şahin YETİK

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kafkas University Faculty of Divinity Review

ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat> | **Volume / Cilt: 11; Issue /
Sayı: 22**

(Temmuz / July 2024)

Editörden

Değerli okuyucularımız,

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yirmi ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın heyecanını yaşıyoruz. Bu sayı için dergimize ulaşan on beş makaleden ön kontrol ve hakem değerlendirme sürecini tamamlayan dokuz araştırma makalesini okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunuyoruz.

2014 yılında yayın hayatına başlayan dergimiz Index Copernicus, Ebsco Host, Base (Bielefeld Academic Search Engine), CrossRef, Sobiad, Road Directory of Open Access Scholarly Resources, MLA (Modern Language Association) ve ESJI Eurasian Scientific Journal Index gibi birçok ulusal ve uluslararası, indeks ve veri tabanları tarafından taranmaktadır. Ayrıca dergimizin TRDizin'de taranması için yaptığımız başvuru süreci devam etmektedir.

2024 yılı ikinci sayımızın sizlerle buluşmasında emeği geçen başta makale sahibi değerli ilim adamlarına, makalelerin yayın sürecine hakem olarak katkı sağlayan kıymetli hocalarımıza, emekleri her türlü takdirin üzerinde olan alan editörlerimize, ilk ve son inceleme aşamasında desteklerini esirgemeyen ön-kontrol, yazım ve dil editörlerimize teşekkürü borç bilirim.

Dr. Öğretim Üyesi Yusuf ÇINAR

Başeditör

**Fıkıh-Tefsir İlişkisi Açısından Ahkâm Âyetlerinde Yorum Farklılıklarının
Nedenleri**
**The Reasons for Different Interpretations of Ahkam Verses in Terms of the
Relationship Between Fiqh and Tafsir**

Hasan DEMİR

Araştırma Görevlisi Doktor, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye

Research Assistant Doctor, Siirt University Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Basic
Islamic Sciences, Siirt, Turkey

demirhasan733@gmail.com ORCID: 0000-0001-5881-1293

Atıf/©: Demir, Hasan, Fıkıh-Tefsir İlişkisi Açısından Ahkâm Âyetlerinde Yorum Farklılıklarının
Nedenleri, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2024) 11-22, ss., 1-21.

Citation Demir, Hasan. The Reasons For Different Interpretations Of Ahkam Verses In Terms Of
The Relationship Between Fiqh And Tafsir, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*, (2024) 11-
22, pp. 1-21.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1476507

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 May / Mayıs 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 8 July / Temmuz 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2024

Volume / Cilt: 11; **Issue / Sayı:** 22; **Pages / Sayfa:** 1-21.

Suggested ISNAD Citation: Demir, Hasan. Tefsir İlişkisi Açısından Ahkâm Âyetlerinde Yorum
Farklılıklarının Nedenleri, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2024) 11-22, ss. 1-21.

Notlar/Notes

Yazar herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Reasons for Different Interpretations Of Ahkam Verses In Terms Of The Relationship Between Fiqh And Tafsir

Hasan DEMİR

Abstract

The verses of the Qur'ân al-kerîm, which is the first source of recourse for Muslims in all problems, both material and spiritual, that make judgements about jurisprudential fields such as worship, mu'alam al-malât, munâqahât and ukûbat are called ahkâm verses in the most general sense. The exact number of these verses is disputed. As a matter of fact, there are those who state that the number is five hundred as well as those who state that it is two hundred. Since the early periods, the exegesis of the verses containing judgements has been of special interest to the fuqaha in addition to the commentators. Therefore, it can be said that this field is the common field of tafsir and fiqh. In this respect, it is observed that both the commentators and the fuqaha put forward various views on the meanings expressed by the verses of ahkam and some of these views differ from each other from time to time. As a matter of fact, it is known that after the Prophet's decease, there were disagreements among the Companions about the meaning of some of the verses of ethics and different opinions were put forward about the same verses. Many factors have an effective role in the different interpretations of the verses containing judgements by the commentators and jurists from time to time since the generation of the Companions and the tabiin generation. It is seen that the richness of expression of the Qur'ân al-Karîm and its language, Arabic, paves the way for the emergence of different interpretations. In this study, document analysis method, one of the qualitative research methods, will be used to focus on some of the reasons that are effective in the different interpretations of the ahkam verses.

Keywords: Islamic Law, Tafsir. Ahkâm, verse, dispute.

Fıkıh-Tefsir İlişkisi Açısından Ahkâm Âyetlerinde Yorum Farklılıklarının Nedenleri

Hasan DEMİR

Öz

Müslümanların gerek maddi gerekse manevi bütün problemlerde ilk müracaat kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in ibâdat, muâmelât, münâqahât ve ukûbât gibi fikhî alanlarla ilgili hüküm bildiren âyetlerine en genel anlamda ahkâm âyetleri denilmektedir. Bunların kesin olarak sayısının kaç olduğu ihtilâftır. Zira sayının beş yüz olduğunu ifade edenler olduğu gibi iki yüz olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır. İlk dönemlerden itibaren hüküm ihtiva eden âyetlerin tefsiriyle, müfessirler dışında özel olarak fukahâ da ilgilenmektedir. Dolayısıyla bu sahanın tefsir ve fıkıh ilminin ortak sahası olduğu söylenebilir. Bu minvalde hem müfessirlerin hem de fukahânın ahkâm âyetlerinin ifade ettiği manalar ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürdükleri ve bu görüşlerin bir kısmının da yer yer birbirinden farklılık arz ettiği müşahede edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra sahâbe arasında da ahkâm âyetlerinin bir kısmının hangi manayı ihtiva ettiği hususunda ihtilâfların meydana

3 |Demir “Fıkıh-Tefsir İlişkisi Açısından Ahkâm Âyetlerinde Yorum Farklılıklarının Nedenleri”

geldiği ve aynı âyetlerle ilgili farklı fikirlerin ileri sürüldüğü bilinmektedir. İhtilâfların meydana geldiği sahâbeden ve tabiin neslinden itibaren müfessirlerin ve fukahânın hüküm içeren âyetlerin tefsirinde zaman zaman birbirinden farklı yorumlar yapmasında birçok faktörün etkin rolü bulunmaktadır. Kur’ân-Kerîm’in ve onun dili olan Arapçanın sahip olduğu ifade zenginliğinin de farklı yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırladığı görülmektedir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi metodu kullanılarak ahkâm âyetlerinin farklı yorumlanmasında etkili olan birtakım sebepler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tefsir, Ahkâm, Âyet, İhtilâf.

GİRİŞ

Kur’ân-ı Kerîm’de ibâdat, muâmelât, münâkehât ve ukûbât gibi fikhî alanlarla ilgili hüküm bildiren âyetlere en genel anlamda ahkâm âyetleri denilmektedir. Bunların belirli bir sayıyla sınırlı olup olmadığı, sınırlı ise kaç âyet olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Müfessirlerin çoğunluğunun da aralarında bulunduğu bazı bilginlere göre âyetlerin her birinden muayyen bir hükmün çıkarılabilmesi mümkündür. Dolayısıyla bunun belirli bir sayıyla sınırlandırılması isabetli değildir. Diğer bazı bilginlere göre ise ahkâm âyetleri mahsur/sayılı/sınırlıdır. Bu görüş sahipleri de bunun sayısı hususunda farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Kimisi bunu iki yüz âyetle, kimisi yüz elli âyetle, kimisi ise beş yüz âyetle sınırlandırmaktadır. Yaygın kabul de beş yüz âyet olduğu yönündedir.

Resûlullah’ın (a.s) ahirete irtihalinden sonra ahkâm âyetlerinin içerdiği hükümlerin bir kısmıyla ilgili örneğin namazın, zekâtın, orucun farz olması; içkinin, kumarın, zinânın haram olmasıyla ilgili herhangi bir ihtilâf söz konusu olmaz iken; bir kısmıyla ilgili fakihler arasında görüş ayrılıkları olmuştur. Fıkıh âlimleri ahkâm âyetlerinin ihtiva ettiği manaları açığa çıkarmak için bu alana dair tefsirler yazmışlardır. İlk ahkâm tefsirini yazan¹ Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) olup tefsirinin ismi “Tefsîrû’l-hamsi mi’e âye mine’l-Kur’ân”dır.²

Fikhî hükümleri muhtevi olan ahkâm âyetlerinin bir kısmının fakihler tarafından farklı yorumlanmasının sebebi hiç kuşkusuz onların keyfî tavırlarına göre yorumlaması değildir. Nitekim âyetleri heva ve heveslerine göre yorumlamadan en uzak olan kitlelerden biri de fakihlerdir. Fıkıh ilmiyle iştigal eden âlimlerin aynı konuda farklı şeyleri

¹ Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) Keşfü’z-Zunûn isimli eserinde İlk ahkâm tefsirini yazan kişinin Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820) olduğunu söylemektedir. Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn* (Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941), 1/1. TDV İslâm Ansiklopedisi Ahkâmü’l-Kur’ân maddesinde de “Ahkâmü’l-Kur’ân’a dair ilk eserin İmam Şâfiî tarafından hazırlandığı kabul edilir.” cümlesiyle bu durum belirtilmiştir. Bedreddin Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân - TDV İslâm Ansiklopedisi” (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988), 1/552.

² Mukâtil b. Süleyman’ın bahse konu tefsiri Mehmet Beşir Eryarsoy tarafından “Ahkam Âyetleri Tefsiri” isimliyle Türkçeye çevrilmiştir. (İşaret Yayınları, İstanbul 2000)

söylemelerinin birçok sebebi olabilir. Örneğin âyetteki kelimelerden bir tanesinin müşterek olması ihtilafa düşmelerinde etken olabilir. Mesela Müddessir sûresi 51. âyetteki قَسْوَرَةَ kelimesi hem okçu anlamına gelmekte hem de aslan anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Tekvîr Sûresi 17. Âyetteki عَسْعَسَ kelimesi hem gecenin başlangıcı hem de gecenin bitişi anlamına gelmektedir.³

Genel olarak Kur’ân-Kerîm’in tefsirinde, özel olarak da ahkâm âyetlerinin tefsirindeki görüş ayrılıkları için birçok gerekçe serdedilmiştir. Örneğin Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) âyetlerin tefsirine yönelik ihtilafların iki ana sebep nedeniyle olabileceğini aktarmaktadır: Ona göre bunlardan birincisi nakildeki farklılıklardan kaynaklı sebepler iken, ikincisi nakil dışı yollar diğer bir ifadeyle lafzi/istidlâl farklılıklarından kaynaklı sebeplerdir.⁴ O, istidlâlî bilgilerden hareketle yapılan tefsirlerde hatanın en çok şu iki nedenden ötürü yapıldığını belirtmektedir:

- Birincisi inandığı düşüncelere göre Kur’ân-ı Kerîm’in lafızlarını açıklamadır.
- İkincisi ise Kur’ân-ı Kerîm’in kendisine indiği Hz. Peygamber (a.s) ve ilk muhatapları olan sahâbe dikkate alınmadan salt Arapça ile tefsir yapılmasıdır.⁵

Ahkâm âyetlerinin farklı şekillerde yorumlanması ile ilgili olarak birçok etken zikredilebilir. “Mensup olunan mezhep”, “kırâat”, “sebeb-i nüzul”, “bağlam”, “lafzın âm ve hâs olması”, “hakikat ve mecaz”, “mutlak ve mukayyed”, “mücmel”, “hurûf-u meânî” bunlardan en önemlilerini teşkil etmektedir. İlgili etkenleri arttırmak ve farklı şekillerde kategorize etmek mümkündür. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi metodu kullanılarak ahkâm âyetlerinin farklı yorumlanmasında etkili olan mezkur etkenler üzerinde durulacaktır. Böylece âyetlerin farklı yorumlanmasındaki sebeplerin fikhî hükümlere ne derece etki ettiği ortaya konulacaktır. Fıkah ve tefsir disiplinlerinin ilişkisinin mahiyeti açısından ve de aynı âyetlerden farklı hükümlerin neden çıkarıldığına dair bir fikir edinilmesi cihetinden çalışmanın önemli olduğu belirtilebilir.

1. Mensup Olunan Mezhep

Fıkah âlimleri ahkâm âyetlerini yorumlamadan evvel dini hükümleri belli bir mezhep ekseninde yaşamaktadır. Gerek dini hükümlerin tatbikinde takip ettikleri yol, gerekse de sahip oldukları dini alt yapıyla birlikte bilgi birikimlerinin onların yorumlarını etkilediği söylenebilir. Tefsir faaliyetinin genel itibarıyla bir insan ürünü olması hasebiyle insanın ruhsal halinin, doğup yetiştiği ve sahip olduğu bilgi birikimini edindiği sosyal

³ Ebi'l Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr* (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1980), 17.

⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr*, 20.

⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr*, 33. İbn Teymiyye'ye göre; Hâricîye, Cehmiyye, Râfiziyye, Kaderrîye, Mutezile ve Mürcie gibi grupların yazdıkları tefsirler birinci kategoridedir. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr*, 34.

çevrenin onun üzerinde oluşturduğu bir kısım etkilerinin olmaması düşünülemez.⁶ Dolayısıyla âlimlerin içerisinde yetiştiği ve benimsediği mezhebî düşüncenin onların ahkâm âyetlerini farklı şekillerde yorumlamasının sebeplerinden birini teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim hicri ikinci asrın sonlarından itibaren âlimlerin mensup oldukları mezhebi destekleme ve savunma için “Ahkâmü'l-Kur'ân” ismiyle eser ortaya koydukları görülmektedir.⁷

Âlimlerin bir kısmı mezheplerin onlar üzerinde bıraktığı etkiyi “mensup oldukları mezhebin en isabetli mezhep olduğunu” eserleri aracılığıyla açıkça deklare etmeleriyle ortaya koymuşlardır. Örneğin Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) “Ahkâmü'l-Kur'ân” isimli eserinin başında şöyle demektedir:

“İtibar edilen kadim mezheplerle birlikte mütekaddim ve müteahhir bütün âlimlerin mezheplerini mülâhaza ettim, onların görüşlerini analiz ettim, amaçları ve yöntemlerini tetkik ettim ve gördüm ki İmam Şâfi'nin mezhebi içlerinde Allah rızasına en uygun, en doğru ve en sağlamıdır. Hatta çoğu görüşlerindeki bakış açısı, çoğu mütalaaları zan ve tahmin derecesinden hak ve yakın derecesine yükselmiştir.”⁸

Bir kısmı da bunu açıkça eserinde söylemese de eserinde ortaya koyduğu tavır ile bunu gösterdikleri görülmektedir. Örneğin; Ebû Bekr er-Râzî el-Cassâs (ö.371/981) buna örnek olarak verilebilir. “Tahâvî (ö.321/933) ve Cassâs (ö.371/981) Örneğinde İki Hanefî Ahkâm Tefsirinin Mukayesesi” isimli tezinde Zeyneb Soyarslan'ın şu ifadeleri de bunu teyit etmektedir: “Cassâs istisnalar hariç olmak üzere Hanefî mezhebinin görüşlerinin tamamını benimsemektedir. Tefsirinde Hanefî mezhebinin görüşlerini daima diğer görüşlerden üstün tutmaktadır.”⁹

Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) tefsirinde ifade ettiği “Kişi, mezhebini üstün kılmak ve savunmakla yükümlüdür. Bu da mezhebin görüşlerini destekleyecek delillerle ve mezhebin görüşlerine aykırılık teşkil eden delillerin

⁶ Süleyman Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya Ve Yorumlamaya Etkisi (eş'ariyye Ve Mu'tezile Örneği)* (Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 306.

⁷ Mevlüt Güngör, *Kur'ân Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ile İlk Fıkhi Tefsir* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 1996), 97.

⁸ Ebü'l-Hasen Şemsüslâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed et-Taberî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Mûsâ Muhammed Ali Abd Atiyye İzzet (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 1/2.

فإني لما تأملت مذاهب القدماء المعترين، والعلماء المتقدمين والمتأخرين واختبرت مذاهبهم وآراءهم، ولحظت مطالبهم وأبحاثهم، رأيت مذهب الشافعي رضي الله عنه وأرضاه أسدها وأقومها، وأرشدتها وأحكمها، حتى كان نظره في كبر آرائه، ومعظم أبحاثه، يترقى عن حد الظن والتخمين، إلى درجة الحق واليقين.

⁹ Zeyneb Soyarslan, *Tahâvî (ö.321/933) ve Cassâs (ö.371/981) Örneğinde İki Hanefî Ahkâm Tefsirinin Mukayesesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 142.

zayıflatılmasıyla gerçekleşir.”¹⁰ sözü de mezhep mensubiyetinin oluşturabileceği etkiyi göstermesi açısından kayda değerdir.

Ahkâm âyetlerinin yorumlanmasında müntesip olunan mezhebin önemli bir aktör olduğunu Mehmet Bağış’ın “Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Neseî Örneği)” isimli makalesinin sonuç bölümündeki şu ifadeleri teyit etmektedir:

“Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*'de ahkâm âyetlerini tefsir ederken, çoğunlukla mezheplerin farklı görüşlerini, ileri sürdükleri delillerle birlikte açıklamıştır. Ele aldığı meselede genellikle müntesibi olduğu Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih ederek, bu görüşü Hanefî mezhebinin görüşüyle karşılaştırmış ve ispatlamak amacıyla da âyet, hadis, icmâ ve kıyas gibi itibar edilen delillerden yararlanmıştır. Neseî de *Medârikü't-tenzîl* adlı tefsirinin muhtelif yerlerinde fıkah ilmi kapsamına giren konulara yer vermiştir. Ahkâm âyetlerinin tefsirine büyük önem veren Neseî, ele aldığı meselede Hanefîlerin dışındaki diğer mezheplerin görüşlerine fazla teferruata girmeden değinmiştir. Ancak müntesibi olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini âyetlerden, hadislerden ve diğer aklî delillerden ispatlamaya çalışmış, diğer mezheplerin görüşlerini reddetmiştir. Bazen de Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasında meydana gelen fikhî ihtilaflara yer vermiştir.”¹¹

Müntesip olunan fikhî mezhebin ahkâm âyetlerinin yorumlanmasında etkili olduğuna şu örnek verilebilir:

“Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun.”¹² âyetinin tefsirinde zinâ cezası ile beraber sürgün cezasının verilip verilmeyeceği ile ilgili Hanefî mezhebi âlimlerinden Cessâs, mezhebin genel kabullerinden olan “Nassa yapılan ziyâde nesihtir.” anlayışını benimsemiştir. Bu minvalde celde (değnek) cezasına ek olarak sürgün cezasının had olarak verilemeyeceğini belirtmiştir.¹³ Şâfiî âlimlerinden Kiyâ el-Herrâsî ise Şâfiî mezhebinin görüşü olan “celde (değnek) cezasına ek olarak sürgün cezasının had olarak verileceği” görüşünü benimsemiştir. Kiyâ el-Herrâsî'ye göre sürgün cezasının kaynağı sünnettir. Âyetin zâhiri ise ona göre sürgün cezasını ispat etmediği gibi yasaklamamaktadır.¹⁴

Müntesip olunan kelâmî mezhebin de ahkâm âyetlerinin yorumlanmasında etkili olduğuna şu örnek verilebilir:

¹⁰ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, ed. Ali Abdalbârî Atıyye (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 1/41-42.

وعلى المرء نصره مذهبه والذب عنه وذلك بإقامة الحجج على إثباته وتوهين أدلة نفاته

¹¹ Mehmet Bağış, “Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Neseî Örneği)”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (15 Aralık 2019), 652.

¹² Nûr 24/2.

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/334.

¹⁴ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/293.

“Ey iman edenler Allah’a itaat edin, Peygambere itaat edin, sizden olan ulü'l-emre de.”¹⁵ Bu âyette geçen *وَأُولِي الْأَمْرِ* / ve ulü'l-emri (ulü'l-emre de) ifadesinin ne olduğu konusunda çeşitli görüşler serdedilmiştir. Bunlardan öne çıkanlar temelde şöyledir:¹⁶

- İdarecilerdir. Cumhuriyetin görüşü bu şekildedir.

- Kur’ân-ı Kerîm ve ilimle iştigal edenlerdir. Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697), Mücâhid el-Mahzûmî (ö. 103/721) ve İmam Mâlik’in (ö. 179/795) görüşü bu şekildedir.

- İnsanların işlerini idare eden akıl ve fikir sahibi kişilerdir.

Râfîzî’lere göre ise âyette *وَأُولِي الْأَمْرِ* ibaresinden maksat masum olan imamlara itaattir. Çünkü masum olmayan imamlar dışındaki yöneticiler ile bilginler hata ve yanlış düşebilir.¹⁷

Şîfilerle Sünnîler arasında cereyan edip günümüze kadar gelen tartışmalardan biri de Müt’a nikâhının hükmüdür. Şîa’nın en büyük kolu olan Ca’feriyye’de mubah sayılmaktayken; tüm sünnî mezheplerce haram sayılmaktadır. Müt’a nikâhının meşruiyetini ispat ve Ehl-i sünnet görüşünün çürütülmesi sadedinde öne sürülen delillerden biri “Evli kadınlarla evlenmeniz de haramdır. Cariye edindikleriniz hariç. Allah’ın size verdiği hüküm budur. Bunların dışındakiler size helaldir. Yeter ki, mallarınızla talip olun, iffetli olun, sıfah yaşamayın. Kadınlardan yararlanmanız karşılığında onların mehirlerini bir farz olarak ve iyi bilinen ölçülerle verin. Mehir kesildikten sonra karşılıklı rızalaşmanızda bir sakınca yoktur. Allah Alim’dir/her şeyi bilir, Hakim’dir/her işinde hikmet vardır”¹⁸ âyetidir. Söz konusu âyette geçen “Kadınlardan yararlanmanız karşılığında onların mehirlerini verin” ifadesinden yola çıkan Şîa’nın Ca’feriyye kolu müt’a nikâhının caiz olduğunu savunmaktadır. Ehl-i sünnet âlimleri ise tefsirlerinde bu pasajın nikâh bahsi üzerine nazil olduğunu belirtmektedirler.¹⁹ Şîa (Ca’feriler) bu âyetten yola çıkarak çeşitli şekillerde müt’a nikâhının mubah olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Onlardan birisi şöyledir: Müt’a nikâhı “Kadınlardan yararlanmanız karşılığında onların mehirlerini bir farz olarak ve iyi bilinen ölçülerle verin.” âyetinin hükmüne dâhildir. Çünkü söz konusu âyette ifade edilen mal/mehir; hem sürekli olarak bir bayandan yararlanmak isteyen kişiyi, hem de belirli bir süre için yararlanmak isteyen kişiyi kapsamına alır. Bu iki kısımdan her biri bu ifadeye dâhil olduğuna göre, âyetteki “Mehir kesildikten sonra karşılıklı rızalaşmanızda bir sakınca yoktur.” ifadesi, her iki kısmın da helal olmasını

¹⁵ Nisâ 4/59.

¹⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeys (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 5/259-260.

¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/265.

¹⁸ Nisâ, 4/24.

¹⁹ Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr Mâturîdî, *Tefsîru’l-Mâturîdî (Te’vilâtu Ehli’s-Sünne)*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 3/114-115.

gerekli kılar. Bu da müt’a nikâhının helal olduğuna işaret eder.²⁰ Kur’ân-ı Kerîm’deki fıkıhla ilgili âyetleri açıklayan Şîî âlim Süyûrî de eserinde müt’a nikâhının mubah olduğuna dair bir başlık açıp konuyu ele almaktadır. Konuya dair temellendirmelerinden bir tanesi ilgili âyettir.²¹ Cessâs ise *Ahkâmü’l-Kur’ân* isimli eserinde “Bâbu’l-müt’a” başlığını açarak bunun caiz olmadığını ortaya koymaktadır.²²

2. Kırâat

Kur’ân-Kerîm’in bazı âyetlerindeki kırâat ihtilafları, onların hem çeşitli şekillerde okunmasına hem anlamlandırılmasına hem de onlardan farklı fikhî görüşlerin ortaya konmasına zemin hazırlamıştır. Âyetlerden farklı manaların ve hükümlerin elde edilmesini sağlayan kırâat ihtilaflarının İslami ilimlere bir zenginlik kattığı söylenebilir. İmam Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserinde kırâat ihtilaflarının sağladığı yararları değinmektedir. Onlardan bir kısmı şöyledir:

- Ümmete kolaylık ve hafiflik sağlama.
- Hz. Peygamber’in (a.s.) ümmetinin diğer ümmetler karşısındaki fazilet ve değerini ortaya koyma. Çünkü diğer tüm ümmetlere kitapları tek şekilde nâzil olmuştur.
- Allah’ın kitabını araştırmak, kitabın lafzının zabtını ve manalarını incelemek, onlardan hüküm istinbât etmek ve hükümlerin tercih ve ta’lil yönlerini göstermek suretiyle elde edilecek ecirleri arttırma.
- Kur’ân-ı Kerîm’in barındırdığı sırları ortaya çıkarma onları değişim ve dönüşümden koruma.²³

Kırâat ihtilaflarından sâdir olan farklı fikhî görüşlere örnek olarak “abdest alınırken ayakların durumu” verilebilir. Maide sûresinin altıncı²⁴ âyetinde geçen *وأرجلكم* kelimesindeki lam harfinin Kırâat imamı tarafından hem *esre* hem de *üstün* olarak

²⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb et-Tefsîrü’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420), 10/43.

²¹ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh b. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süyûrî, *Kenzu’l-İrfân fi Fıkhı’l-Kur’ân* (Tahran: el-Mektebetü’l-Murtadâviyye, 1373), 149-171.

²² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 94-105. Klasik dönemdeki birçok âlim müt’a nikâhının caiz olmadığını kaleme aldıkları eserlerinde zikretmişlerdir. Bunlardan biri de Kur’ân-ı Kerîm’den sonra en güvenilir kitap kabul edilen el-Câmi’u’s-sahîh adlı eseriyle tanınmış meşhur muhaddis Buhârî’dir (ö. 256/870). Ayrıntılı bilgi için bkz. Hamit Sevgili, *İmam Buhari* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 105-106.

²³ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *El-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, ed. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm (el-Heyetü’l-Mısriyye’l-Amme Lil-Kuttâb, 1974), 1/278-279.

²⁴ “Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve kollarınızı yıkayın, başınıza meshedin ve topuklara kadar da ayaklarınızı yıkayın! Eğer cünüp iseniz güzelce yıkayıp temizlenin. Şayet hasta veya yolcu olursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse ya da eşlerinizle cinsî münâsebette bulunur da, abdest veya gusül almanız gereken böyle durumlarda su bulamazsanız, o zaman temiz toprağa ellerinizi sürüp onunla yüzlerinizi ve dirseklere kadar kollarınızı meshedin. Allah size herhangi bir zorluk çıkarmak istemez lakin sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.”

telaffuz edilip nakledilmesi fikhî bir ihtilafın gerçekleşmesine sebep teşkil etmiştir. Âlimlerin bir kısmı âyetten ayakların mesh edileceği hükmünü/sonucunu çıkartırken bir kısmı da ayakların yıkanması gerektiği sonucunu çıkartmıştır. Kırâat imamlarından Nâfi' b. Abdurrahman el-Leysî (ö. 169/785), Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) üstün ile Hasan-ı Basrî ve A'meş (ö. 148/765) ötre ile Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738) Ebû Amr b. Alâ el-Basrî (ö. 154/771), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) kesre ile okumuştur.²⁵

Esre ile okuyanlar ayakların yıkanması değil, mesh edilmesi gerektiği görüşündeler. Şa'bî (ö. 104/722), Mücâhid el-Mahzûmî (ö. 103/721) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de bu görüştedir.²⁶ Üstün olarak okuyanlar ise ayakların mesh edilmesi değil yıkanması gerektiğini belirtmişlerdir. Cumhur-i fukahânın mezhebi bu şekildedir.²⁷ Taberî (ö. 310/923) Müslümanların ayakları yıkama ve mesh etme arasında muhayyer olduğu görüşündedir.²⁸

3- Sebeb-i Nüzûl

Spesifik bir hadise yahut soru üzerine nâzil olan âyetlerin anlaşılmasına sebeb-i nüzûlün önemli bir katkı sağladığı söylenebilir. Bununla ilgili İbn Teymiyye şöyle demektedir: “Sebeb-i nüzûl âyetin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Zira sebeb-i nüzûl ilmini bilmek sebebini sonucunu bilmeyi sağlar.”²⁹ İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) de aynı minvâlde şöyle demektedir: “Sebeb-i nüzûlün açıklanması âyetlerin anlaşılmasında kuvvetli bir etkidir.”³⁰

Her ne kadar sebeb-i nüzul, özel bir olay üzerine nâzil olsa da cumhura göre âyetler nâzil olunan özel sebebe hasredilmez.³¹ Âyetlerin daha doğru anlaşılmasında sebeb-i nüzûlün rolü inkâr edilemez. Bununla birlikte âlimlerin esbâb-ı nüzûl konularıyla aşırı derecede iştigal etmesinin mesailerini verimsiz hale getireceği, Kur'ân-ı Kerîm'e bakış açılarını daraltacağı, yeni meseleleri Kur'ân üzerinden değerlendirme ve çözüme kavuşturma yolunu daraltacağı dikkatten uzak tutulmamalıdır.³² Nitekim Kur'ân-ı

²⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/91.

²⁶ Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Sadettin Ünal (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 1/81.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/91.

²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/71.

²⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr*, 16.

³⁰ Süyûtî, *El-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/108.

³¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr*, 16; Abdurrahman Ensari, “Sebeb-i Nüzûlün Tesbit ve Tercih Kuralları”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (12 Mayıs 2015), 90.

³² Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl - TDV İslâm Ansiklopedisi” (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 11/361.

Kerîm’in kapsadığı anlamları anlamaya vesile olan nedenlerin bilinmesinin dini açıdan herhangi bir faydasının olmadığını iddia edenler de olmuştur.³³

Sebeb-i nüzûl ile üretilen farklı fikhî görüşlere örnek olarak Bakara 197. Âyette geçen “وتزودوا فإن خير الزاد التقوى / Azık edinin, kuşkusuz azığın en hayırlısı takvadır.” verilebilir. Bu âyetin iniş sebebiyle ilgili rivâyet şöyledir: “Yemen halkı³⁴ hac esnasında herhangi bir azık edinmiyordu. Biz Allah’a tevekkül edenleriz diyorlardı daha sonra da insanlardan azık istiyorlardı. Bunun üzerine bu âyet indi.”³⁵

Âyette geçen “وتزودوا” azık edinin” ifadesiyle ilgili çeşitli görüşler öne sürülmüştür: Bunlardan bazıları şöyledir:

- Salih yol arkadaşı edinin.³⁶

- Ahiret için salih amel, takva edininiz. Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhît* adlı eserinde bu görüşü seçmiştir.³⁷ Ebû Hayyân, âyetin nüzûl sebebi her ne kadar dünyevi azık edinmeye delâlet etse de ilgili ibarenin öncesindeki “Hayır adına ne yaparsanız onu da Allah bilir.” ibaresinin ve sonrasındaki “Kuşkusuz azığın en iyisi de takvadır.” ifadesinin uhrevî azık edinmek anlamına geldiğine işaret ettiğini belirtmektedir.³⁸

- Yolculuk için besin edinin. Kurtûbî, âyetin nüzûl sebebi nedeniyle bu görüşte olduğunu belirtmiştir.³⁹

- Hem dünyevi hem de uhrevi azık edininiz. Cessâs bu görüştedir. Ona göre âyetteki ilgili ifade ne dünyevi ne de uhrevi azık manasına tahsis edilebilir.⁴⁰

Nüzûl sebebinden yola çıkarak “وتزودوا” azık edinin” ifadesinin “yolculuk için azık edinin anlamına” geldiğini söyleyenler azık olmaksızın hacedilemeyeceğini söylerken “ahiret için salih amel, takva edininiz” anlamına geldiğini söyleyenler hacedilebileceğini çünkü hakkıyla tevekkül edilirse kuşlara verildiği gibi rızkın verileceğini ifade etmişlerdir.⁴¹

4- Bağlam

³³ Süyûtî, *El-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/107; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957), 1/22; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 113.

³⁴ Başka rivâyet de Irak halkı olarak da nakledilmiştir. Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/36.

³⁵ Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/531.

³⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/411.

³⁷ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, ed. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 2/291.

³⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/290.

³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/411.

⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/374.

⁴¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/174; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 291-292.

Âyetlerin doğru anlaşılmasında önemli hüviyete sahip etkenlerden bir tanesi de kuşkusuz âyetin öncesi ve sonrası ile olan bağlamıdır. Uzun bir âyette veya kısa sûrelerde art arda gelen birkaç âyetin doğru anlaşılabilmesi onların bir bütün olarak ele alınmasına bağlıdır. Âyetin ortasında yer alan bir ifade tek başına okunduğu zaman, ilgili ifadenin anlam bütünlüğü açısından eksiksiz olduğu; dolayısıyla öncesiyle veya sonrasıyla bir ilişkisi olmadığı düşünülebilir. Fakat öncesinde ve sonrasında yer alan diğer ifadelerle birlikte okunduğunda, anlamının değişebildiği bariz bir şekilde görülebilir.⁴² Hal böyle olunca âyetin öncesinde ve sonrasında yer alan diğer âyetlerin de okunması, âyetin bir bütün olarak anlaşılması açısından önem arz eder. Şayet âyetin bağlamı göz önünde bulundurulmaz ise Kur’ân’ın iletlediği mesaja aykırı bir hüküm elde edilebilir.

Âyetlerin farklı şekillerde anlaşılmasında bağlamın bir diğer tabirle siyâk ile sibâkın önemli etkisi olduğuna örnek olarak Nisâ sûresi 3. ve 129. âyetleri verilebilir.

Nisa sûresi 3. âyette şöyle buyrulmaktadır: “Yetimler hakkında adaletli olamayacağınızdan endişe ederseniz hoşunuza giden kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikahlayın. Adaleti sağlayamayacağınızdan endişe ederseniz o zaman bir tane ile ya da cariyelerinizle yetinin. Böyle yapmanız haktan sapmamanız için daha uygundur.”

Nisâ sûresi 129. Âyette ise şöyle buyrulmaktadır: “Hırs gösterseniz de kadınlar arasında adaleti asla sağlayamazsınız. Bari birine bütün bütün meyledip de diğerini askıda gibi bırakmayın. Eğer arayı bulur ve takvalı olup korunursanız, şüphesiz Allah da Gafur’dur/günahları çokça bağışlayıp siler, Rahim’dir/çok merhametlidir.”

Görüldüğü üzere, Nisa sûresi 3. âyette adalet şartıyla çok evlilik helal kılınmış iken aynı sûrenin 129. âyetinde adaletin temin edilmesinin mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Bağlam ihmal edildiğinde Kur’ân’ın çok evliliğe izin verip vermemesinden daha ziyâde, Kur’ân’da çelişki ve ihtilaf bulunduğu dair zan desteklenmektedir. Çünkü ilk âyette adaleti temin edebilirsiniz dörde kadar evlenebilirsiniz diye buyrulmakta iken aynı sûrenin bir diğer âyetinde “Hırs gösterseniz de kadınlar arasında adaleti asla sağlayamazsınız” buyrulmaktadır. Müslümanların bir kısmı tarafından Nisa 3. ile Nisa 129. âyetleri arasında bir nevi mantık kontağı yapmak suretiyle tek kadınla evliliğin Kur’ân-ı Kerîm’de emredildiği savunulmaktadır.⁴³ Âyetler bağlamları içerisinde ele alındığında söz konusu durumların hiçbirisinin bahse konu olmayacağı söylenebilir. Çünkü Nisâ sûresinin üçüncü âyeti bağlamıyla birlikte mütâlâa edildiğinde bu âyetteki adalet koşulunun bayanlara mehirlerinin ödenmesi gibi zahirî haklarla ilgili olduğu müşahede edilmektedir. Bu, yapılması mümkün ve de gerekli bir durumdur. İkinci âyetin ise, hanımlara karşı

⁴² Ali Bakkal, “Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü” (Ankara: İlim Yayıma Vakfı Kur’an Ve Tefsir Akademisi, 2009), 14.

⁴³ Mustafa Ünver, *Kur’an’ı Anlamada Siyâkın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 138-139.

duyulan duygu, ilgi, sevgi gibi manevî konularla ilgili bir akışta geçtiği görülmektedir. Bu, âyetin “Bari birine bütün bütün meyledip de diğerini askıda gibi bırakmayın” ifadesinden de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Yüce Allah'ın “Hırs gösterseniz de kadınlar arasında adaleti asla sağlayamazsınız” diye buyurduğu husus, erkeklerin hanımlarına karşı besledikleri sevgi ve aşk ile ilgilidir. Bu da insan tabiatına aykırı olmayan bir yargıdır.⁴⁴

5- Lafzın Âm ve Hâs Olması

Âm, kapsamına giren bütün fertleri istisnasız olarak kapsayan lafızdır. Âm lafzın kuşattığı fertlerden bir kısmının hariçte tutulmasına, diğer bir ifadeyle âm lafzın kapsamının daraltılmasına tahsis denir. Mütakellimûn ekolü usul âlimlerinin ekserisine göre âm lafzın delâleti esas itibariyle zan ifade eder. Zira çok azı dışında Kur'ân ve sünnetin âm lafızları tahsise uğramıştır. Bu yönüyle tahsis göz ardı edilemeyecek bir ihtimaldir. Fukahâ ekolü usûl bilginleri ile diğer bazı mütakellimûn ekolü usulcülerine göre ise tahsis edilmediği sürece âm lafzın delâleti katidir. Bu ihtilâfın sonucu olarak mütakellimûn ekolü usulcülerin ekserisine göre Kur'ân-Kerîm'in âm ifadeleri ahâd haber ve kıyas gibi zan ifade eden delillerle tahsise uğrayabilir. Çünkü Kur'ân'ın umûm ifade eden birçok âyeti âhâd haberle ve kıyasla tahsis edilmiştir. Fukahâ ekolüne göre ise âm lafzın delâleti kati olduğu için başlangıçta haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilmez. Lakin kati bir delille tahsise uğrayabilir. Ancak âm lafız bir defa tahsise uğrayınca geri kalan fertlerine artık delâleti zannî olacağından, daha sonra haber-i vâhid ve kıyasla da tahsise uğraması söz konusu olabilir.⁴⁵ Hâs ise tek bir vaz' ile tek bir anlama yahut sınırlı sayıdaki fertlere delâlet eden lafızdır. Fukahânın kahir ekseriyetine göre has bir kelimenin anlamı aslı itibariyle açıktır ve ek bir izaha gereklilik duymamaktadır. Hassın vaz' olduğu manaya kesin bir şekilde delâlet edeceği ve hilâfına bir delil olmadığı sürece başka bir anlama çekilemeyeceği hususunda da görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁶

Lafzın âm mı yoksa hâs mı olduğu hususundan farklı fikhî görüşler sâdır olmuştur. Bunlar örnek olarak En'âm sûresi 121. âyet verilebilir: “Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fasıklıktır. Şeytanlar kendi dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için bilgi fısıldarlar. Eğer siz onlara itaat ederseniz siz de müşrik olursunuz.”

⁴⁴ Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 139-140.

⁴⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfî (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 224-225; Muhammed el-Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-Vusûl İlä İlmi'l-Usûl*, çev. Davut İltaş (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2019), 86-87; Ali Bardakoğlu, “ÂM - TDV İslâm Ansiklopedisi” (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989), 2/552-553; Muhammed Mustafa Zuhaylî, *el-Vecîz fi Usulî'l-Fikhi'l-İslâmî* (Dimesşk: Dâru'l-Hayr, 2006), 55-60.

⁴⁶ Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî İbnu's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm: Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, ed. Sa'id b. Garîr b. Mehdî es-sulemî (Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1985), 423-425; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-Vusûl İlä İlmi'l-Usûl*, 38; Ferhat Koca, “Has - TDV İslâm Ansiklopedisi” (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 16/264-267.

“Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fasıklıktır” emrinin Müslüman ve gayrimüslim herkesi kapsayıp kapsamadığı hususunda ihtilaf edilmiştir. Konuyla ilgili öne çıkan görüşler şöyledir:

- Şayet Müslüman hayvanı keserken unutarak besmele getirmedi ise kestiği yenilir. Eğer bilerek besmele getirmediyse kestiği yenilmez. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Hasen Hay (ö. 168/784-85), İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi âlimler bu görüştedir.⁴⁷
- Âyet umûm ifade eder, bu nedenle unutarak dahi olsa besmeleyi terk eden kimsenin kestiği yenilmez. Sahâbeden Abdullâh b. Ayyâş b. Ebî Rebîa, tâbiîlerden İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Nâfi’ (ö. 117/735) bu görüştedir.⁴⁸
- Müslüman besmele getirmeyi ister bilerek ister unutarak terk etmiş olsun kestiği yenilir. İmam Şâfiî ve Hasan-ı Basrî bu görüştedir.⁴⁹

Cessâs, âyetin zâhirinin besmelenin terkinin bilerek veya unutarak olması arasında bir ayırım yapmaksızın kesileni haram kıldığını fakat âyetin delâletinden unutma suretiyle besmelenin terkinin kastedilmediğinin anlaşıldığını belirtmektedir.⁵⁰

6- Hakikat ve Mecaz

Bir sözcüğün hakiki manada mı yoksa mecazi manada mı kullanıldığının belirleyicisi onun kullanımıdır. Bir kelime veya ifade vaz’ olduğu manaya işaret edip etmemesine göre hakikat ya da mecaz ismini almaktadır. Örneğin “salât” sözcüğünün dini terminolojide vaz’ olduğu (hakikî) mana “belli erkân ve şartlarla eda edilen ibadet” olmasıdır. İlgili sözcük dinî terminolojide bu manada kullanılırsa hakikat, aynı literatürde “dua” manası kastedilerek kullanılırsa mecaz konumunda olur. Buna mukabil salât kelimesinin sözlükte konulduğu mana “dua” olduğu için dini terminolojide “ibadet” anlamında kullanılırsa mecaz olur. Mecazın olduğunu söyleyebilmek için hakiki manadan mecazi anlama nakil ve her ikisi arasında bir alâka (münasebet/ittisâl/ilinti) gereklidir. Hakiki anlam asıl, mecaz ise onun bir parçasıdır. Bu nedenle her mecazın bir hakikatinin olması gereklidir.⁵¹ Âlimlerin geneli her ne kadar Kur’ân’da mecaz mananın olduğunu kabul etse de ilk dönemlerden itibaren çeşitli gerekçelerle “Kur’ân’da mecaz yoktur” diyenler de bulunmaktadır. Bu görüşte olan âlimlerin, dayanaklarından bir tanesi şöyledir: Kişi, hakikati söylemekten çekindiği zaman mecazi manalara yönelir, Allah için de bu durum söz konusu değildir.⁵²

⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/7; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/75.

⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/7; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/75.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/75.

⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/8.

⁵¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Vizâretü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1994), 46-48; İsmail Durmuş, “Mecaz- TDV İslâm Ansiklopedisi” (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 28/217-220.

⁵² Daha fazla ayrıntı için bkz. İsmetullah Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz* (İstanbul: Marmara Üniversitesi

Âyetteki ifadenin hakiki manada mı yoksa mecazi manada mı kullanıldığı ile ilgili üretilen fikhî ihtilafın hükme yansımalarına örnek olarak Nisâ sûresi 43. âyet verilebilir. “Ey iman edenler! Siz sarhoş olduğunuzda ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.”

Namaza yaklaşmayın ifadesinin hakiki anlamı namazın kendisi iken mecazi anlamı namazın kılındığı yerler yani mescitlerdir. Âlimlerin bir kısmına göre hakiki anlam kastedilmiş iken bir kısmına göre mecazi anlam kastedilmiştir.⁵³ İmam Ebû Hanîfe’ye göre kastedilen anlam hakiki anlamdır. İmam Şâfiî’ye göre ise mecazi anlamdır.⁵⁴

Cessas, bir ifadeyi hakiki anlama hamletmek mümkün olduğu sürece mecazi anlama hamledilemeyeceğini, ancak bir delil olursa mecazi anlama hamledilebileceğini, söz konusu âyetle ilgili de bir delil olmadığı için âyetteki ifadenin hakiki anlama hamledileceğini belirtmektedir.⁵⁵

7-Mutlak ve Mukayyed

Mutlak, belirli olmayan bir ferdi ya da fertleri gösteren, bir sıfatla kayıtlanmamış hâs bir lafızdır. Dolayısıyla delâlet ettiği tüm fertleri çağrıştırmaktadır. Mutlak ile âm arasında şöyle bir ayırım vardır: Mutlak konulduğu anlam itibariyle delâlet ettiği fertlerden herhangi birini ifade ederken, âm ise delâlet ettiği fertlerin tamamını kuşatır. Örneğin “Bir köle azad etmek”⁵⁶ ifadesi, azad edilecek kölenin mümin olup olmamasına veya birden çok olmasına işaret etmez. Yalnızca bir kölenin azad edilmesine işaret eder. “Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığınızda boyunlarını vurun”⁵⁷ âyetindeki “*boyunları*” sözü âm olup bütün inkâr edenleri kapsar. Mukayyed, bir sıfatla kayıtlanmış lafız olup takyidi üzere cari olur. Buna bağlı olarak da kat’î hüküm ifade eder. Örneğin “*zihâr*’ın hükmü izah edilirken “Köle azat etme imkânı bulamayan, hanımıyla ilişkide bulunmadan önce aralıksız iki ay oruç tutmalıdır”⁵⁸ âyetindeki iki ay ifadesi *aralıksız* kaydı ile mukayyedir. Mutlak ve mukayyeddin hükümleri ve de sebepleri bir ise mutlak mukayyede hamledilir. Hükümleriyle sebepleri ayrı ise mutlak mukayyede hamledilemez. Sebepleri bir, fakat hükümleri farklı olduğunda mutlak mukayyede hamledilemez. Hükümleri bir, sebepleri farklı olduğunda ise mutlak mukayyede hamledilemez. Bu durumda mutlak itlak üzere, mukayyed de takyidi üzere kendi konularında geçerli olur. Bu Hanefî mezhebine ait

İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 170-178; Ayşe Betül Oruç, “Hakiki ve Mecazi Yorumlar Bağlamında Sema ve Arza Canlılık Atfeden Ayetler”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (15 Mart 2021), 86-107.

⁵³ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/116.

⁵⁴ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/458.

⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/257.

⁵⁶ Mâide 5/89.

⁵⁷ Muhammed 47/4.

⁵⁸ Mücâdele 58/4.

görüştür. Şafî mezhebine göre ise bu durumda mutlak ıtlak üzere kalmayıp mukayyede hamledilir.⁵⁹

Mutlak ve mukayyedin âyetlerden farklı fikhî hüküm elde edilmesini sağladığına örnek olarak Mâide Sûresi 89. âyet verilebilir:

“Allah sizi sözün gelişi yaptığınız yeminlerinizle sorgulamaz, ama kasıtlı yeminlerinizle sorgular. Bunun kefâreti, kendi çoluk çocuğunuzla yedirdiklerinizin ortalamasından on fakiri doyurmak veya onları giydirmek ya da bir köleyi özgür kılmaktır. Bulamayan üç gün oruç tutar. İşte yemin edip yerine getirmemenizin kefâreti budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah size âyetlerini böyle açık seçik bildiriyor ki, şükredebilesiniz.”

Bu âyette geçen “bir köleyi özgür kılmaktır” ifadesi gayrimüslimleri kapsayacak şekilde mutlak olarak gelmiştir. Bununla birlikte adam öldürme kefâretinin belirtildiği Nisâ sûresi 92. âyette “Hata ile olması hariç, bir mümin bir mümini asla öldüremez. Bir mümini hata ile öldüren, mümin bir köleyi hürriyetine kavuşturur ve ailesine teslim edilecek bir diyet öder. Onlar bağışlarsa gerek kalmaz.” köle azat etmek ifadesi “mümin” kaydı ile takyîd olunmuştur. İmam Ebû Hanîfe’ye göre yemin kefâretindeki mutlak ifade ıtlak üzere cari olur. Dolayısıyla gayrimüslim köle de kefâret olarak azad edilebilir.⁶⁰ Mâlikî ve Şâfiîlere göre ise yemin kefâretindeki mutlak ifade “mümin” ile takyîd olunur. Dolayısıyla azad edilecek kölenin Müslüman olması şarttır.⁶¹

8. Mücmel

Mücmel, söyleyen tarafından açıklanmadıkça anlamı net olarak anlaşılmayan kapalı bir lafızdır. Hüküm ifade eden âyetlerin çoğunluğu mücmeldir. Âyetlerde hüküm ifade eden mücmel kelimeleri Hz. Peygamber (a.s) açıklamıştır. Mücmel lafzı, söyleyen kişi izah edilinceye kadar beklemek, yeterli kadar açıklama yapılmadığında kastedilenin ne olduğunu düşünmek ve araştırmak gerekir. Mücmel lafız, söyleyen tarafından bütünüyle açıklanırsa, müfesser hale gelir ve onunla amel etmek gerekli olur. Mesela, Hz. Peygamber (a.s.), “*ben nasıl namaz kılyorsam, siz de öyle kılın*” demiştir. Bu ifadeyle, mücmel olan

⁵⁹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî Şîrâzî, *el-Lüma‘ fi usûli’l-fıkh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 43-44; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh et-Tâî en-Nisâbü’rî Cüveynî, *et-Telhîs fi usûli’l-fıkh*, thk. Abdullah Cevlem Neybâlî - Ömeri Beşir Ahmed (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, ts.), 166-168; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısri Karâfi, *el-İkdu’l-Manzûm fi’l-husûs ve’l-umûm*, ed. Ahmet el-Hatim Abdullah (Mısır: Dâru’l-Kutubî, 1999), 139-140; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 174-177; Mehmet Macit Sevgili, “Elfâz Bahsi Kaynaklardan Hüküm Çıkarma (İstidlâl) Yöntemleri”, *İslam Hukuk Usulü*, ed. Mehmet Macit Sevgili (İstanbul: Beyan Yayınları, 2022), 204-208.

⁶⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît*, 4/354.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/280-281; Reşid Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr* (el-Heyetül-Mısriyye’l-Amme Lil-Kuttâb, 1990), 7/33.

“salat” lafzını müfesser hale getirmiştir. Mücmel lafız, şayet zannî bir surette izah edilirse ona da müevvel denir.⁶² Mücmelin sebepleri/çeşitleri şöyledir:⁶³

1-Kullanıldığı anlamın yeterince yaygın olmaması (garâbet) nedeniyle mücmel olan lafızlar.

2-Kelime anlamı bilinen ancak hüküm koyucunun kastettiği özel bir manaya nakledilmesi nedeniyle mücmel lafızlar.

3- Birbirine eşit birden fazla anlama gelen ve bunlardan hangisinin tercih edileceğini ifade eden bir karinenin peyda edilmemesi nedeniyle mücmel olan lafızlar. Bir diğer ifadeyle birden fazla vaz’ ile birden fazla manaya gelen müşterek (eş anlamlı) lafız manalarından birinin diğerine tercih edilememesi.

Mücmel nedeniyle âyetlerden farklı fikhî hüküm elde edilmesine örnek olarak Bakara sûresi 228. Âyet örnek olarak verilebilir: “ *وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* / Boşanmış kadınlar, kendi başlarına üç kur’ beklerler.” Âyette geçen “kur” sözcüğü hem hayz anlamına hem de tuhr anlamına muhtemeldir. Âyetten murad edilen mananın ne olduğuyla ilgili ilk dönemlerden itibaren tartışmalar vuku bulmuştur.⁶⁴ Cessâs, “kur” kelimesi şayet her iki anlama muhtemel olmasaydı selef âlimlerinin her iki manaya tevîl etmeyeceklerini belirtmektedir.⁶⁵ Mâlikî ve Şâfiîler âyetten maksadın tuhr olduğunu, Hanefîler ise hayz olduğunu çeşitli delillerle belirtmektedirler.⁶⁶ Bazı âlimler “kur” kelimesinin müşterek olmasından ötürü her iki anlamda da kullanılmasını doğru bulmuştur. Şevkânî (ö. 1250/1834) bu görüştedir.⁶⁷

9. Hurûf-u Meânî

Yalnız kullanıldığında herhangi bir mana taşımayıp diğer sözcüklerle (isim ve fiillerle) beraber kullanıldıklarında anlam bildiren harflerdir. Bu harfler “Mâna harfleri” olarak bilindiği gibi terkip içerisinde isimleri fiillere bağladıkları veya fiillerle isimler arasında bir mana ilişkisi kurulmasında aracılık vazifesi yaptıklarından dolayı “rapt harfleri” (bağlaç) ve “edevât” adıyla da bilinmektedir. Bu harflerin cümle içinde yerine

⁶² Muhammed b. Alî b. Tayyib Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 1/293; Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ'Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyad: b.y., 1990), 1/143; İbnu's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm*, 2/489-490; Atar, *Fıkah Usûlü*, 214-215.

⁶³ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Cebâbir Feyyâz el-Alvânî (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3/155-157; Ebû Muhammed Cemâluddîn İsnævî, *Nihâyetu's-sûl Şerhu Minhâc'ul-vuşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.), 1/225; Ferhat Koca, “Mücmel - TDV İslâm Ansiklopedisi” (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 31/453-454.

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/250.

⁶⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/441.

⁶⁶ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/372; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/441; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/152.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammedes-San'ânî el-Yemenî Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye Min 'ilmi't-Tefsîr*. (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1414), 1/270-271.

getirdikleri fonksiyona göre birçok türü bulunmaktadır: Cer, cezm, istifhâm, cevâb, atıf, te’kîd, tenbîh, masdar, kasr, nasb, istisnâ, nidâ, şart, teşbîh, sıla, taleb bunlardan bazısıdır.⁶⁸

Harfler çeşitli manalara gelebildiği için hangi mananın esas alınacağı ihtilaf konusu olmuştur. Örneğin “vâv/و” harfi atıf görevi görürken en çok “cem’/جمع” anlamı ifade eder. Bazen de bu anlamın dışına çıkar, ya “Ev/او” harfi ya da “me’a/مع” harfi anlamlarında kullanılır. “vâv” harfi bazen de asıl görevi olan atıf görevinden sıyrılarak ya “ibtidâ/ابتداء” ya da “hâl/حال” görevi de görür.⁶⁹ Bunlardan başka “vâv/و” harfi, “kasem/قسم”, “cevâb/جواب”, “rubbe/رب” ve “be/ب” anlamlarında da kullanılır.⁷⁰

Hurûf-u meânî sebebiyle âyetlerden farklı fikhî hüküm elde etmeye örnek olarak Mâide sûresi 6. âyet verilebilir: “Ey iman edenler, namaza kalktığınızda yüzünüzü ve dirseklerinize kadar ellerinizi, başınızı da mesh edip topuklarınıza kadar ayaklarınızı yıkayın.”

Bu âyetteki “vâv” harfinden yola çıkarak namazda tertibin gerekli olduğunu söyleyenler olduğu gibi gerekli olmadığını söyleyenlerde vardır. Hanefiler ve Mâlikîler başta olmak üzere âlimlerin bir kısmına göre tertib farz değildir. Onların bu konudaki gerekçelerinden bir tanesi âyette geçen “vâv” harfinin tertib anlamına gelmemesidir.⁷¹ Şâfiîlere ve Hanbelîlere göre ise tertib farzdır.⁷² Gerekçelerinden bir tanesi “vav” harfinin hem şer’an hem lugaten tertib anlamına gelmesidir.⁷³

Sonuç

Bu çalışmada ulaşılan sonuçları kısaca şu şekilde maddeleyebiliriz:

- Fıkıh âlimleri bir ahkâm âyetinin, daha net anlaşılması için güç yönlerini açıklamak suretiyle tefsir etmiştir. Yaptıkları tefsirlerde birbirlerinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kur’ân-Kerîm’in ve onun dili olan Arapçanın sahip olduğu ifade zenginliğinin farklı yorumların elde edilmesine olanak sağladığı söylenebilir.
- Ahkâm âyetleriyle ilgili âlimler tarafından elde edilen farklı yorumların sahâbe döneminden itibaren başladığı müşahede edildi.
- Ahkâm tefsirlerinde geçen farklı fikhî görüşlerde her görüş sahibinin genellikle sahâbeden ve tabiinden bir dayanağının bulunduğu görüldü.

⁶⁸ İsmail Durmuş, “Harf” TDV İslâm Ansiklopedisi” (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 163.

⁶⁹ Fatih Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu’l-Meânî Ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü* (Adana: Giriş Basımevi, 2014), 6.

⁷⁰ Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu’l-Meânî Ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, 18.

⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/451-452.

⁷² Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/98.

⁷³ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, thk. Alî Muhammed Mu’avvad - Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/139.

- Ahkâm tefsirlerinde geçen farklı fikhî görüşlerin temellendirmesinin çok kuvvetli olduğu, dolayısıyla bir görüşü delilleri nedeniyle diğer görüşe tercih etmenin hiç kolay olmadığı saptandı.

- Müfessirin mensup olduğu mezhebin ahkâm âyetlerinin yorumlanmasında kuvvetli bir aktör olduğu söylenebilir. Söz gelimi bir rivâyetin kabul edilmesi ve onun etrafında yorumlamanın gerçekleşebilmesi için o rivâyetin müfessirin mezhebinin temel kabullerine aykırı olmaması gerekir.

- Ahkâm tefsirlerinin farklı fikhî yorumlar dışında şekilsel olarak da birbirinden ayrılabilirlikleri görüldü. Örneğin aynı mezhebe mensup olan Tahâvî ve Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân tefsirleri şekilsel olarak birbirinden ayrıdır. Tahâvî'nin fıkah bablarına göre tertip edilmiş iken Cessâs'ın Sûre ve âyet esasına göre tertip edilmiştir.

- Gerek izledikleri metoda gerekse sahip oldukları verilere gerekse de yetiştikleri ve edindikleri eğitime bağlı olarak âlimlerin ahkâm âyetlerini birbirinden farklı yorumladıkları görüldü.

- Fakîhlerin fıkah usulü konusundaki kabullerinin âyetlerin yorumlanmasında ve buna bağlı olarak farklı hükümler elde edilmesinde kayda değer etkenlerden olduğu müşahede edildi.

- Ahkâm âyetleriyle ilgili muhtelif yorumlamaların meydana gelmesinde birden çok faktörün etkili olabileceği, buna bağlı olarak tek bir etkenin bütünüyle baz alınmasının hataya yol açma ihtimalinin olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır.

- Fukahânın ahkâm âyetleriyle ilgili ihtilâflarının ümmet için hem zenginlik hem de kolaylık sağladığı söylenebilir.

REFERENCES/KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. ed. Ali Abdalbârî Atıyye. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Bağış, Mehmet. “Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Nesevî Örneği)”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (15 Aralık 2019), 630-655. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.597175>
- Bakkal, Ali. “Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü”. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an Ve Tefsir Akademisi, 1. Basım, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. “ÂM - TDV İslâm Ansiklopedisi”. 2/552-553. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. ed. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh et-Tâî en-Nisâbü'rî. *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem Neybâlî - Ömeri Beşir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Çetiner, Bedreddin. “Ahkâmü'l-Kur'ân - TDV İslâm Ansiklopedisi”. 1/551-552. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl - TDV İslâm Ansiklopedisi”. 11/360-362. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Durmuş, İsmail. “Harf - TDV İslâm Ansiklopedisi”. 158-163. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Durmuş, İsmail. “Mecaz- TDV İslâm Ansiklopedisi”. 28/217-220. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-Muhît*. ed. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ'. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. Riyad: b.y., 2. Basım, 1990.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403.
- Ensari, Abdurrahman. “Sebeb-i Nüzûlün Tesbit ve Tercih Kuralları”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (12 Mayıs 2015), 69-91.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfî. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'ân Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ile İlk Fıkhi Tefsir*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 1. Basım, 1996.
- İbn Teymiyye, Ebî'l Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr*. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- İbnu's-Sâ'âtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. *Bedî'u'n-nizâm: Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. ed. Sa'id b. Ğarîr b. Mehdî es-sulemî. Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1985.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn. *Nihâyetu's-sûl Şerhu Minhâc'ul-vuşûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *el-İkdu'l-Manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*. ed. Ahmet el-Hatim Abdullah. Mısır: Dâru'l-Kutubî, 1999.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-Zunûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed et-Taberî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. ed. Mûsâ Muhammed Ali Abd Atiyye İzzet. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1405.
- Koca, Ferhat. “Has - TDV İslâm Ansiklopedisi”. 16/264-267. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Koca, Ferhat. “Mücmel - TDV İslâm Ansiklopedisi”. 31/453-454. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeys. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Mu'avvad - 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Molla Hüsrev, Muhammed el-Ferâmurz b. Ali. *Mirkâtü'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Usûl*. çev. Davut İltaş. İstanbul: Muallim Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Narol, Süleyman. *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya Ve Yorumlamaya Etkisi (eş'ariyye Ve Mu'tezile Örneği)*. Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Orhan, Fatih. *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî Ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü*. Adana: Giriş Basımevi, 2014.
- Oruç, Ayşe Betül. “Hakiki ve Mecazi Yorumlar Bağlamında Sema ve Arza Canlılık Atfeden Ayetler”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (15 Mart 2021), 85-112. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.835082>
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Cebâbir Feyyâz el-Alvânî. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Reşîd Rızâ. *Tefsîrü'l-Menâr*. el-Heyetül-Mısriyye'l-Amme Lil-Kuttâb, 1990.
- Sami, İsmetullah. *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Sevgili, Hamit. *İmam Buhari*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Sevgili, Mehmet Macit. “Elfâz Bahsi Kaynaklardan Hüküm Çıkarma (İstidlâl) Yöntemleri”. *İslam Hukuk Usulü*. ed. Mehmet Macit Sevgili. İstanbul: Beyan Yayınları, 2022.
- Soyarslan, Zeyneb. *Tahâvî (ö.321/933) ve Cassâs (ö.371/981) Örneğinde İki Hanefî Ahkâm Tefsirinin Mukayesesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûrî, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Mikdâd b. Abdillâh b. Muhammed b. el-Hüseyin es-Kenzu'l-İrfân fi Fıkhî'l-Kur'ân. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtadâviyye, 1373.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *El-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. el-Heyetü'l-Mısriyye'l-Amme Lil-Kuttâb, 1974.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammedes-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye Min 'ilmi't-Tefsîr*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1. Basım, 1414.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. ed. Sadettin Ünal. İstanbul: TDV Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Ünver, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî Usuli'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Dımeşk: Dâru'l-Hayr, 2006.

**Özgün Bir Meâl Hazırlama İmkânı: Faruk Beşer'in Kur'an-ı Hakîm'in Meâli ve
Kısa Tefsiri**
**The Opportunity to Prepare an Original Translation: Faruk Beşer's
Translation and Short Commentary of the Qur'an**

Ahmet ÖZBAY

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Başiskele Müftülüğü, Kocaeli, Türkiye
Assist. Prof., Presidency of Religious Affairs, Başiskele Mufti, Kocaeli, Turkey
ozbay.ahmet@hotmail.com ORCID: 0000-0002-2388-8976

Atıf/©: Özbay, Ahmet (2024). Özgün Bir Meâl Hazırlama İmkânı: Faruk Beşer'in Kur'an-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/22 ss. 22-49.

Citation/©: Özbay, Ahmet (2024). Opportunity To Prepare An Original Meal: Faruk Beşer's Interpretation And Short Commentary Of The Qur'an, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*. 11-22, pp. 22-49.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1476990

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 2 May / Mayıs 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 10 July / Temmuz 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2024

Volume / Cilt: 11; **Issue / Sayı:** 22; **Pages / Sayfa:** 22-49.

Suggested ISNAD Citation: Özbay, Ahmet (2024). Özgün Bir Meâl Hazırlama İmkânı: Faruk Beşer'in Kur'an-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/22, (2024), 22-49.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.
Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Opportunity to Prepare an Original Translation: Faruk Beşer's Translation and Short Commentary of The Qur'an

Ahmet ÖZBAY

Abstract

In this study, the basic features of the work named "Translation and Short Commentary of the Qur'an: Dictionary of Basic Qur'anic Concepts", which emerged within the activities of understanding and giving meaning to the Qur'an, which is expressed as "interpretation" rather than "translation" in our country, Its evaluation in terms of translation techniques and its contributions to the field are discussed In this work, the parentheses in other meanings are not included at all, and several verses are never interpreted together, each verse is interpreted separately. Some of the concepts mentioned in the meaning are explained in the section in which they are mentioned, and in addition, a dictionary of Quran concepts, a commentary on the names of Allah in which the names of Allah in the Quran are explained, and a short history of the Prophets are added to the last part of the work, contributing to the originality of the work. Thus, the interpretation has emerged as a kind of concise tefsir. In his work, Beşer gave importance to the explanation of the Quran with the Quran and the hadith, touched upon the reason for revelation, made references to the texts of the Holy Books before the Quran, and included the sciences of the Quran. He mentioned the views of different sects on fiqh issues without making a choice but did not refrain from choosing a sect in terms of belief. He took care to use words, concepts and proverbs in current language, and touched upon the problems of the age such as GMO foods and some controversial issues seen in today's sects and communities. In this respect, the translator's views and thoughts were also evaluated in the work called Short Tafsir. This study conducted on the work in question; It aims to shed light on new translation studies to be carried out as well as evaluating the current study.

Keywords: Commentary, Qur'an, Translation, Concepts of the Qur'an, Faruk Beşer.

Özgün Bir Meâl Hazırlama İmkânı: Faruk Beşer'in Kur'an-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri

Ahmet ÖZBAY

Öz

Bu çalışmada, ülkemizde tercümeden ziyade "meâl" olarak ifade edilen ve Kur'an'ı anlama ve anlamlandırma faaliyetleri içerisinde ortaya çıkan "Kur'ân-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri: Temel Kur'ân Kavramları Sözlüğü" isimli eserin temel özellikleri, meâl teknikleri açısından değerlendirilmesi ve alana yaptığı katkılar ele alınmaktadır. Bu eserde diğer meâllerde yer alan parantezler kullanılmamış, hiçbir zaman birkaç âyete beraberce meâl verilmemiş ve her bir âyet ayrı meâllendirilmiştir. Meâlde geçen bir kısım kavramlar geçtiği bölümde açıklanmış bunun yanında eserin son bölümüne Kur'an kavramları sözlüğü, Kur'an'da geçen Allah'ın isimlerinin açıklandığı esmâ-i hüsnâ serhi ve kısa Peygamberler tarihi de ilave edilerek çalışmaya özgünlük kazandırılmıştır. Böylece meâl,

bir nevi özlü tefsir olarak ortaya çıkmıştır. Beşer, çalışmasında Kur’an’ın Kur’an’la ve hadislerle açıklanmasına önem vermiş, sebab-i nüzule değinmiş, Kur’an öncesi Kutsal Kitapların metinlerine atıflarda bulunmuş ve Kur’an ilimlerine de yer vermiştir. Fıkhî konularda farklı mezheplerin görüşlerini tercihte bulunmaksızın zikrederken itikâdî açıdan bir mezhep tercihinde bulunmaktan kaçınmamıştır. Güncel dilde yer alan kelime, kavram ve atasözlerini kullanmaya özen göstermiş, GDO’lu gıdalar gibi çağın problemlerine, günümüz tarikat ve cemaatlerinde görülen bir kısım tartışmalı konulara değinmiştir. “Kısa Tefsir” olarak da isimlendirilen eserde mütercim’in görüş ve düşünceleri de yer almaktadır. Söz konusu eser üzerine yapılan bu çalışma, meâlin değerlendirilmesi yanında yapılacak yeni meâl çalışmalarına ışık tutmayı da hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’an, Meâl, Kur’an Kavramları, Faruk Beşer.

GİRİŞ

Bir düşünceyi veya bir konuyu eksiksiz olarak anlatan ses birlikteliği veya kelime dizisi olan söz, canlı varlıkların iletişimini sağlayan en etkin ifade biçimidir. Bir sözün doğru anlaşılması söyleyenin maksadının anlaşılmasını sağladığı gibi sözün hedefine ulaşmasına da hizmet eder. İnsanlığı karanlıklardan aydınlığa, dalaletten hidayete ulaştıran, dünya ve âhiret saadetini elde etmenin yollarını gösteren Kur’an’ın okunması, anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi, Müslümanların en başta gelen vazifelerindendir. Diğer tüm kutsal metinlerde olduğu gibi Kur’ân-ı Kerîm de indirildiği coğrafyada muhatap olduğu kitlenin dili olan Arapça nazil olmuştur. Bununla birlikte Kur’an’ın kıyamete kadar hangi dilden ve hangi ırktan olursa olsun bütün insanlara hitap ediyor olması onun Arapça’dan diğer dillere tercüme edilmesini gerekli kılmaktadır.

Dillerin gelişme serüveni, insanların yaşam standartlarının yeni mesele ve problemler ortaya çıkarması, farklı dil ve kültüre sahip milletlerin İslam ile tanışması gibi sebepler de Kur’an’ın anlam dünyası üzerinde yeni çalışmaları gerektirmektedir. Bununla birlikte Kur’an’da kıssaları nakledilen Peygamberler (a.s.) farklı zamanlarda, farklı dilleri konuşan toplumlarda yaşamışlardır. Onların yaşadıkları olaylar yanında Allah’ın meleklerle, şeytanla, diğer varlıklarla olan konuşmaları ve bu varlıkların da kendi aralarındaki konuşmaları Kur’an’da Arapça dile getirilmiştir. Bu durum Kur’an’ın kendisinin de bir başka dile çevrilebileceğine işaret olarak görülebilir.

Kur’an’ın tercüme faaliyetlerinin Allah Resûlü’nün (s.a.s.), komşu ülkelerin hükümdarlarına gönderdiği mektuplar içinde yer alan besmele ve âyetler, şifâhî olarak tercüme edilmiştir. Selmân-ı Fârisî’ye (ö. 36/656[?]) atfedilen mektupta ise ilk yazılı Kur’an tercümesi yer almaktadır.¹ İlk Türkçe Kur’an tercümesinin tarihi ve mütercimi

¹ Hidayet Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Mes’alesi*, (İstanbul: Kur’an Okulu Yay., 1996), 281-283.

bilinmemekle beraber bu çalışmanın IV-V/X-XI. yüzyıllarda gerçekleştiği ifade edilmiştir.² Türkiye’de ise Cumhuriyet’in ilânından kısa bir süre sonra birkaç tercüme neşredilmiştir.³ TBMM’nin isteğiyle Diyanet İşleri Reisliği tarafından daha önce Kur’an tefsiri yazmakla görevlendirilen Elmalılı Muhammed Hamdi’ye Kur’an’ın tercümesi görevi de verildi.⁴

Günümüzde Kur’an meâlleri ile ilgili yapılan sempozyum, panel, makale ve akademik çalışmaların yanı sıra yeni tefsir ve Kur’an meâlleri de kaleme alınmaktadır. Bunlardan biri de Faruk Beşer’in *Kur’ân-ı Hakîm’in Meâli ve Kısa Tefsiri: Temel Kur’ân Kavramları Sözlüğü* isimli Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı tarafından 2021 yılında yayınlanan eseridir. Söz konusu eser, bir meâl ve aynı zamanda kısa tefsir olarak hazırlanmıştır. Meâlde Kur’an kavramları sözlüğü, Allah’ın güzel isimlerinin açıklaması, kısa peygamberler tarihi, kavramlar sözlüğü gibi bölümlerin bulunması ve meâl metninde hiç parantez kullanılmaması, meâl üslûbu açısından eseri incelemeyi gerekli kılan unsurlardandır. Ayrıca eserin önsözünde, mevcut meâllerdeki eksiklikleri gidermeyi hedeflediğini ve meâlini okuyanlardan da düzeltme ve ikazlarını beklediğini belirtmesi Beşer’in eserini ele almaya vesile olan sebeplerden olduğu söylenebilir. Bu çalışmada, Beşer’in meâli hazırlamadaki tutumu, ayetlere yaklaşımı ve değerlendirme tarzı tespit edilmeye çalışılacak, Kur’an’a ve tercümeye bakışı değerlendirilecek, tercümedeki metodu ortaya çıkarılırken önceden yapılmış meallere ilave çok kısır bir kısım düzenlemeler ile yetinip yetinmediği, alana kattığı özgünlükler ve yenilikler ele alınacaktır. Bir makale çerçevesinde sair meâllerle karşılaştırılarak tenkide açık noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır. Günlük yaşam konuşmalarında veya eserlerinde gayet anlaşılır ifadeler kullanılırken meâlde de açık, net, anlaşılır bil dil kullanıp kullanmadığı ve zamanın literatürünün ne ölçüde esere yansıtıldığı da ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Meâller üzerinde yapılacak çalışmalar, Kur’an’ın anlam dünyasına katkı sağlamanın yanında nitelik bakımından daha özgün ve faydalı eserlerin ortaya çıkmasına vesile olacak böylece birbirinin tekrarı olan eserlerin önüne geçilecektir.

Söz konusu eseri incelemeye geçmeden önce tercüme çeşitleri ve Kur’an tercümesinin yapılabilmesi için gerekli hususlar hakkında bilgi verilmesi konunun daha anlaşılır olmasını sağlayacaktır.

1. Tercüme Çeşitleri ve Kur’an Tercümesi

Bir kelamın manasını diğer bir lisanda dengi bir ta’bir ile aynen ifade etmek⁵ anlamına gelen tercüme iki kısma ayrılmaktadır: Lafzî tercüme, bir metne sadık kalınarak

² Abdülkadir İnan, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1961), 4, 8.

³ Hidayet Aydar, “Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2002), 26/407.

⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili* (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1960), 8.

⁵ Yazır, *Hak Dîni*, 1/9.

kelimeye karşılık kelime ile ve dolayısıyla asıl dildeki cümle yapısı ve tertibi aynen koruyacak şekilde başka bir dile tercüme etmektir. Manevî tercüme ise bir sözün manasının başka bir dilde yeniden üretilmesi olarak tarif edilebilir. Bu tür çeviri, asıl dilin kelime tertibine bağlı kalmaksızın ve asıl metnin üslubuna riayet etmeksizin bir kelamın manasını başka bir dile açıklamaktır.⁶

Kur’an’da belirli bir zaman diliminde, sınırlı bir coğrafya içerisinde ve insanların konuştuğu dil ile bütün insanlığa hitap edilmektedir. Bununla birlikte kullanılan dil ve üslup tarif edilirken “beyan”⁷ kavramıyla Kur’an’ın açık, yalın ve sade olduğu belirtilmektedir. Tabii ki bu beyan, yine tek bir dil üzerine bina edilmiştir ki bu da Arapçadır. Arapçanın da dâhil olduğu herhangi bir dilin bir başka dile tercümesinde kendine özgü zorluklar vardır. Kur’an’ın ilâhî olmasının yanında dilsel açıdan icazı başka bir dile çevrilmesini daha da zorlaştırmaktadır.⁸

Ayrıca İslam âlimleri Kur’an’ın tefsir edilebilmesi için bir takım şartlar ortaya koymuşlardır ki bunlardan bazıları şöyledir: Arap dili, sarf-nahiv, iştikâk, me’ânî, beyân, bedî’, belağat,⁹ fıkıh usûlü, usûlü’-d-dîn, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh.¹⁰ Hatta bazı İslam âlimlerince matematik, hey’et (astronomi), nucûm (astroloji), mühendislik, tıp ve diğer fen bilimleri¹¹ de gerekli Kur’an tefsiri için gerekli görülebilmektedir.

Kur’an’ın tam manasıyla bir tercümesinin yapılamayacağı, onun sadece aslına yakın bir şekilde, biraz noksanıyla ifade edilebileceği iddia edilmiştir. Bu şekildeki tercüme de Kur’an’ın tercümesi demekten kaçınılmış ve bunun yerine “meâl” lafzı kullanılmıştır.¹² Meâl, “bir kelamın manasında her veçhile aynen değil de biraz noksanıyla ifade etmek”¹³ demektir. En mükemmel meâller dâhi Kur’an’ın anlamını bir zaman ve mekân açısından dondurmaktadır denilebilir. Oysa “ilâhî hitâp, kendisini sunan kaynak olan Yüce Allah’ın diri ve hayat sahibi olması gibi hep diri ve canlıdır. Hayat kaynağı, hayat dolu ve dinamik olan, ebedî bir hitâp ve davettir.”¹⁴ Dolayısıyla her yeni gün Kur’an’ın anlamı yenilenmeye açıktır. Bu doğrultuda yapılan çalışmalardan biri olarak sayılan Faruk Beşer’in “Kur’an-ı Hakîm’in

⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1979), 213.

⁷ el-Mâide 5/15; en-Neml 27/1; Yâsîn 36/69.

⁸ Osman Bilen, “Tercüme ve Meâl Farklı mı?: ‘Kur’an Meâli’ Kavramı Üzerine Bir Çözümleme”, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu- eleştiriler ve öneriler- (1)*, (Ankara: DİB Yay., 2007), 178.

⁹ Râğîb el-İsfahânî, Huseyn b. Muhammed, *Mukaddimetu camî’i’t-tefsîr*, thk. Ahmed Hasen Ferhât (Kuveyt: Dâru’-d-Da’ve, 1984), 94-95; Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’an*, thk. Şuayb el-Arnaud (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1. Baskı, 1429/2008), 771-772.

¹⁰ Muhyiddin b. Suleymân el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâ’idi ‘ilmi’-t-tefsîr*, thk. M. Huseyn ez-Zehebî, (Kâhire: Mektebetu’l-Kudsî, 1998), s. 27-29; Süyûtî, *İtkân*, 771-772.

¹¹ Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî ilmi’-t-tefsîr*, thk: Abdulkadir Hüseyin, (Kahire: Mektebetü’l-Adâb, 1977), 47-48.

¹² Cerrahoğlu, *Usûl*, 216.

¹³ Yazır, *Hak Dîni*, 1/30.

¹⁴ Mazhar Dünder, *İlâhî Hitabın Mahiyeti*, (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 261.

Meâli ve Kısa Tefsiri” eserine, öncelikle yararlanılan kaynaklarından başlamak üzere değerlendirilmesine geçilecektir.

2. Faruk Beşer’in Kur’an-I Hakîm’in Meâli ve Kısa Tefsirinin Kaynakları

Bir meâl hazırlanırken indirilişinden itibaren Kur’an hakkında yazılan eserlerin ortaya çıkan çalışmaların göz önünde bulundurulması son derece önemlidir. Beşer de çalışmasının başlangıcında diğer Kur’an meâllerinden istifade etmiş fakat mevcut meâllerde eksiklik ve hatalar görmesi sebebiyle çalışmanın ilerleyen safhalarında bu istifadeyi oldukça azaltmıştır. Bunun yanında elektronik kaynaklar vasıtasıyla hemen her tefsire ulaşma imkânı yanında özellikle Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Ferrâ (ö. 207/822), Taberî (ö. 310/923), Mâtürîdî (ö. 333/944), Zemaşerî (ö. 538/1144) gibi birçok müfessirin eserlerine başvurmuş; kavramlar için de Râgıb el-İsfahânî’nin (ö. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) görüş ve değerlendirmelerine müracaat etmiştir. Beşer, çalışmasının kaynaklarını gösterirken oldukça özensiz hareket etmiştir. Bazen yalnızca eser sahibinin ismini veya kitabın ismini¹⁵ vermekle yetinmiştir. Halbuki okuyucunun ulaşabileceği şekilde eserlerin cilt ve sayfa numaralarını vermesi daha faydalı olabilirdi. Çalışma yalnızca bir meâlden ibaret olsa idi belki kaynak göstermeye ihtiyaç hissedilmeyebilir, kitap veya müellif ismi ile yetinilebilirdi. Fakat özellikle akademik ortamdan gelen şahsiyetlerin kaynak gösteriminde daha özenli hareket etmesi beklenir bir durumdur. Bazen de: “*Onlar sana indirilene de senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete kesin imanları vardır onların.*”¹⁶ âyetinin açıklamasında olduğu gibi (Semin, Umdetül huffaz IV, 291)¹⁷ şeklinde tam olarak vermektedir. Bu şekilde kaynağın tam olarak verilmesi, eserin tamamına yayılabilirdi. Bunun yanında Beşer, yararlandığı kaynakları bazen de hiç belirtmemiştir. Bu konuda şu örnekler göze çarpmaktadır:

“*İman edip salih amelleri yapanlara müjde ver ki, içinde ırmaklar akan cennetler onlarıdır. Onlara o cennetlerde rızık olarak bir meyve verildiği her defasında, bu bize daha önce de rızık olarak verilenin aynısı, diyecekler...*”¹⁸ âyetiyle ilgili açıklamada Abdullah b. Abbas’a ait “Dünyada olan hiçbir şey, ismi dışında, cennette aynen mevcut değildir.”¹⁹ şeklinde bir görüş aktarılırken herhangi bir kaynak verilmemiştir.

Yine “Müminlerin her doğru işe besmele ile başlamaları önemli bir edeptir, sünnettir, zikirdir ve fikirdir.”²⁰ ifadelerinin alındığı kaynak belirtilmemiştir. Bu ifadeler, referans alınacak kaynakların birinde şöyle yer almaktadır:

¹⁵ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/54,58.

¹⁶ el-Bakara 2/4.

¹⁷ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/4.

¹⁸ el-Bakara 2/25.

¹⁹ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/25.

²⁰ *Meâl*, Beşer, 2.

“Bismillah her hayrın başıdır. Biz dahi başta ona başlarız. Başta Bismillah zikirdir. Âhirde Elhamdülillah şükürdür. Ortada, bu kıymettar hârika-i sanat olan nimetler Ehad-i Samed’in mu’cize-i kudreti ve hediye-i rahmeti olduğunu düşünmek ve derk etmek fikirdir.”²¹

Aynı şekilde “Âyette ‘nimetlerden’ değil de ‘rıziıklardan’ denmiş olması, asıl verilmesi gereken yerin temel ihtiyaçlar olduğunu; ‘size verdiğimiz’ denmesi vermeye teşvik anlamında veren biziz, onları siz yaratmadınız anlamını; ‘infak edin’ ifadesi, boş ve lüks ihtiyaçlar için değil, kişinin nafakası için kullanacağı şeylere verin anlamını ihsas eder.”²² ifadelerinin kaynağı da şu cümleler olarak gözükmektedir:

“Teb’izi ifade eden “مِنْ” israfın reddine; “مِمَّا”nın takdimi, sadakanın kendi malından olduğuna; “رَزَقْنَا” minnetin olmamasına, çünkü veren Allah’tır, kul ise bir vasıta; rızkın “لَا” ya olan isnadı, fakirlikten korkulmamasına; rızkın âmm ve mutlak olarak zikredilmesi, sadakanın ilim ve fikir gibi şeylere de şâmil olmasına; “نَفَقَ” maddesi; alanın, sefahete değil, hâcat-ı zarurîyesine sarf etmesine işaretlerdir.”²³ Dolayısıyla alıntı yapılan bu ifadelerin kaynağı belirtilebilirdi. Ayrıca meâl ve kısa tefsir çalışmasının son bölümüne kaynakça eklenmiş olsa idi faydalanılan eserlere kolayca ulaşma imkânı sağlanmış olur böylece okuyucu için daha faydalı da olunabilirdi.

3. Sûrelerin Giriş Bölümleri ve Kavram Tahlilleri

Ele alınan meâl ve kısa tefsir çalışmasında her sûre başlangıcında o sûre hakkında genel malumat verilmiş, sûrenin isimleri ve muhtevaları ele alınmıştır. Birçok meâlde sûrelerin baş taraflarında sûrenin sadece mekkî veya medenî olduğu bilgisi ile yetinilirken bu meâlde daha geniş bilgiler yer almaktadır. Sûre girişlerinde bütün sûrenin veya âyet bölümlerinin faziletine dair bilgiler verilmesi de meâl için bir özgünlük katmaktadır.²⁴ Yine âyet pasajlarının başında konu ile ilgili bilgiler verilmesi okuyucuyu yormadan, geriye dönüş yapmaya ihtiyaç bırakmadan konuyu anlaşılır kılmaktadır.²⁵

Beşer, âyetlerde geçen kavramlara bazen hem geçtiği âyetin açıklamasında hem de çalışmanın sonuna “Kur’an-ı Kerîm’de geçen temel kavramlar, bazı isimler ve kelimeler” başlığı altında ele aldığı müstakil bir bölümde yer vermiştir. Bazen de kavramları sadece geçtiği yerde²⁶ konu ile alakası ve âyetlerin siyak-sibak ilişkisi yönüyle ele almıştır. Kur’an’da geçen kavramların aynı sahifede açıklanması manayı doğru anlamaya hizmet ettiği söylenebilir. Aksi durumda sözlük, tarih, tefsir, fıkıh, hadis vb. ikinci bir kaynağa

²¹ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1991), 5-7.

²² Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 254.

²³ Nursî, *İşârâtü'l-i'caz fî Mezânni'l-icâz*, çev. Abdülmecid Nursî (Ankara: D.İ.B. yay., 2015), 162.

²⁴ *Meâl*, Beşer, 5.

²⁵ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/6, 24.

²⁶ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/183, 189, 194, 212.

müracaat etme ihtiyacı ortaya çıkabilmektedir. “*Hidayete karşı dalaleti satın alanlar bunlardır.*”²⁷ âyetinin açıklamasında “hidayet” ve “dalalet” kavramı ele alınmaktadır.²⁸ Bazı meâllerde²⁹ bu vb. kavramlar açıklanmadan yer aldığından metni anlamak oldukça zor olmaktadır. Ayrıca çalışmanın sonuna kavramlar sözlüğü ilave edilmesi eserden istifadeyi artıran bir özellik olarak görülebilir. Bu açıdan da meâl ve kısa tefsir, çağdaş ve özgün bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

4. Kur’an’ın Kur’an ve Hadislerle Açıklanması

Kur’an’ın Kur’an ile tefsir edilmesini bir metod olarak kavramlaştıran İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olmakla birlikte tefsir mukaddimesinde bunu bir usul olarak İbn Kesîr,³⁰ (ö. 774/1373) benimsemiş, Kur’an ilimlerine dair eserlerinde Zerkeşî³¹ (ö.794/1392) ve Süyûtî³² (ö. 911/1505) de bu bahisleri İbn Teymiyye’den alarak aktarmışlardır.³³

Kur’an meâli için de geçerli ve gerekli olan bu husus, ele alınan meâl ve kısa tefsirde de görülmektedir. Bazen “*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinde de perde vardır. Artık onların hakkı büyük bir azaptır.*”³⁴ âyet meâlinin hemen akabinde (el-A’raf 7/129; en-Nahl 16/108; el-Hac 22/46) şeklinde yalnızca âyet numaraları ile diğer âyetler referans verilmektedir. Bazen de âyet meâlinin açıklama bölümünde konu ile ilgili diğer âyetlerdeki bilgilere yer verilmektedir: “*Allah’ı ve müminleri aldatmaya kalkışıyorlar. Oysa kendilerinden başkasını aldatamazlar, ama bunun farkında değildirler.*”³⁵ âyet meâlinin açıklama bölümünde “Başka âyetlerde münafıkların en önemli belirtilerinin ya da özelliklerinin namaza tembel ve üşengeç davranmaları olduğu söylenir. Cehennem alt tabakasında olacakları bildirilir. Bkz. Nisa 4/142, 145; Tevbe 9/54.”

Bununla birlikte Allah’a iman edip tam teslim olanların herhangi bir korku ve endişeden uzak olacaklarının belirtildiği “Rabbimiz Allah’tır deyip, sonra dosdoğru gidenlere bir endişe yok, onlar geçmişe de üzülmecekler.”³⁶ âyetiyle üzüntü ve endişeden uzak kalmalarının sebeplerinin açıklandığı “Rabbimiz Allah’tır dedikten sonra istikametten

²⁷ el-Bakara 2/16.

²⁸ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/16.

²⁹ Diyanet Vakfı Meâli, Elmalılı Meâli (Orişinal), Hayrat Neşriyat Meâli, Ömer Nasuhi Bilmen Meâli (Erişim 22 Eylül 2022), el-Bakara 2/16.

³⁰ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1403/1983), 4.

³¹ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y), 2/175.

³² Süyûtî, *İtkân*, 763.

³³ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zerzur (y.y., 2. Baskı, 1392/1972), 93.

³⁴ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Kur'an-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri*, çev. Faruk Beşer, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2021), el-Bakara 2/7,9,14,16.

³⁵ el-Bakara 2/9.

³⁶ el-Ahkâf 46/13.

hiç ayrılmayanların ise üzerlerine hep melekler iner; endişe etmeyin, mahzun olmayın, size vaad edilen cennetle sevinin diye.”³⁷ âyeti Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri metoduna uygun olup beraberce ele alınması gereken âyetlerdendir. Fakat bu örnekte olduğu gibi ele alınan eserde bazen âyetin âyet ile tefsirine yer verilmediği de görülmektedir.

Kur’an’ı anlamada Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinin ardından ikinci kaynak olarak Allah Resûlü’nün(s.a.s.) hadisleri değerlendirmeye alınmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) söz, fiil ve takrirlerinin sözle tesbit edilmiş şekline hadis denir. Teâmüle ve hukukî anlayışa göre bir elçi, onu gönderen gibi addedilir ve hatta elçinin sözü, onu memur edenin şahsen söylediği söz gibi kabul edilir.³⁸ Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.), Kur’an’ı insanlara ulaştırmasının³⁹ yanında âyetlerini açıklama⁴⁰ ve yaşantısıyla uygulama⁴¹ görevini de yerine getirmiştir.

Beşer de Kur’an’ın meâl ve kısa tefsirini hazırlarken sûrelerin giriş bölümlerinde⁴² ve âyet meâllerininin açıklama bölümlerinde⁴³ Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerine sıkça başvurmuştur: “*Sonra bu olayın ardından kalpleriniz katılaştı, taş gibi hatta daha da katı oldu. Çünkü öyle taşlar vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır, öyleleri vardır ki, parçalanır ve içinden su çıkar, öyleleri vardır ki, Allah korkusundan yuvarlanıverir. Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.*”⁴⁴ âyetiyle ilgili olarak şu hadisi kaydeder: “İçinde Allah’ın zikri geçmeyen çok söz etmeyin. Çünkü Allah’ın zikredilmediği çok söz kalbi katılaştırır. Allah’tan en uzak insanlar, kalbi katı olan insanlardır.” Beşer bu hadisi kaydettikten sonra yalnızca (Tirmizî) şeklinde kaynak göstermiştir.

Çalışmada hadis kaynaklarının gösteriminde bir karışıklık ve eksiklik de göze çarpmaktadır: Bazı yerlerde yukarıdaki hadiste olduğu gibi (Tirmizî) ifadesiyle sadece kitap ismini en kısa anıldığı şekliyle vermektedir. Bazı hadislerde⁴⁵ kaynaklar hiç belirtilmemişken bazı hadislerin kaynakları için de sadece “B”, “K”⁴⁶, “D”,⁴⁷ “M”⁴⁸ “B,M”⁴⁹ “D, T, C”⁵⁰ vb. harf şeklinde kaynak gösterimi yapılmıştır. Bu harflerin hangi kaynak eserleri gösterdiğini akademik çalışma yapanlar, uzmanlar vs. bilebilirler fakat birçok kimse bu harflerin neye işaret ettiğini anlayamayabilir. Bu nedenle ya bu harflerin ne anlama

³⁷ Fussilet 41/30.

³⁸ Muhammed Hamidullah, “Sünnet”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 11/243.

³⁹ el-Mâide 5/67, 92,99.

⁴⁰ en-Nahl 16/43-44,64

⁴¹ el-Ahzâb 33/21.

⁴² *Meâl*, Beşer, 2, 5.

⁴³ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/58.

⁴⁴ el-Bakara 2/74.

⁴⁵ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/7, 2/232, 284; Âl-i İmrân 3/161.

⁴⁶ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl* Beşer, Âl-i İmrân 3/92.

⁴⁷ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/159.

⁴⁸ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/172.

⁴⁹ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/177.

⁵⁰ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/231.

geldikleri eserin başında izah edilmesi veya daha açık ifade ile bu kaynaklar gösterilmesi uygun olurdu. Yine en-Nisâ sûresi 95. âyetin açıklaması sadedinde “Medine’de öyle insanlar kaldı ki, siz her bir yol aldığınızda, her bir vadiyi aştığınızda onlar da sizinle beraberdir...” hadisine yer vermiş ve fakat kaynak olarak “Buhari ve diğerleri”⁵¹ ifadesini kullanmıştır. Burada “diğerleri” ile kastedilenin hangi hadis kaynakları olduğu bilinmemektedir. Dolayısıyla hadis kaynaklarına daha fazla özen gösterilebilirdi.

5. Kur’an Öncesi Kutsal Kitaplara ve Ehl-i Kitab’a Yer Verilmesi

“Ehl-i kitap (Ehlü’l-kitâb)” tamlaması “ilâhî bir kitaba inananlar” anlamına gelir. Kur’an dışındaki ilâhî kitaplarda yer almayan bu terkip, terim olarak Müslümanlar dışındaki kutsal kitap sahibi din mensupları için kullanılır. Ehl-i kitap tabiri Kur’ân-ı Kerîm’de, hepsi de Mekke döneminin sonları ile Medine döneminde inen âyetlerde olmak üzere otuz bir defa geçmektedir.⁵²

Kur’an, “Ehl-i kitap” kavramıyla Hıristiyan ve Yahudilere verilen kitaplardan ve onların Peygamberleriyle (a.s.) olan mücadelelerinden bahsetmektedir. Yine Kur’an’da, “Tevrat” kitabı on altı âyette on sekiz defa⁵³, “İncil” ise on iki âyette⁵⁴ geçmektedir. Bu durumda Kur’an meâllerinde ve açıklamalarında Kitab-ı Mukaddes’ten bahsedilmesi ve ona bazı atıflarda bulunulması tabiidir. Kitab-ı Mukaddese atıfta bulunmak Kur’an öncesi kutsal kitapların hükmünün kaldırıldığı ve tahrif edilmiş oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Aynı zamanda bir meâl veya tefsir çalışmasında onlara atıfta bulunulması Kur’an’a denk tutma ve ortak bir kitap/metin oluşturma anlamına da gelmemektedir.

Beşer’in, Hz. Âdem’in (a.s.) 930 sene yaşaması,⁵⁵ Hz. İbrahim (a.s.) ve Nemrud,⁵⁶ ile ilgili verdiği bilgiler Eski Ahid’de⁵⁷ Hz. İsa’nın (a.s.) on iki havarisi⁵⁸ ile ilgili olarak verdiği bilgiler Yeni Ahidde⁵⁹ yer almaktadır. “Onlara, biz kendisine âyetlerimizi verdiğimiz halde onlardan sıyrılıp uzaklaştığı için şeytanın takip ettiği, böylece yoldan çıkan adamın haberini oku.” âyetinin açıklamasında: “Bu şahsın kim olduğunu âyetler açıklamaz. İlmi ve irfanı olup da yoldan çıkanlar için temsili bir kişilik olabileceğini söyleyenler vardır. Ama aynı kişiden Tevrat’ta da söz edildiğine göre (Bkz. Sayılar, 22/5, 31/8; Yeşu, 13/22)⁶⁰ bu kişi Bel’am bin

⁵¹ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, en-Nisâ 4/95.

⁵² Remzi Kaya, “Ehl-i Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 1994), 10/516.

⁵³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (İstanbul: Çağrı yay., 1990), 58.

⁵⁴ Abdülbâkî, *Mu’cem*, 688.

⁵⁵ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, Âl-i İmrân 3/34.

⁵⁶ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/258.

⁵⁷ Eski Ahid, Tekvin, 5, 10; Mika, 5.

⁵⁸ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, Âl-i İmrân 3/52.

⁵⁹ Yeni Ahid, Vahiy, 21.

⁶⁰ Her iki kaynaktan Beor’un oğlu Balaam şeklinde geçmektedir.

Bâ’ûra olarak bilinen gerçek bir kişilik olmalıdır.”⁶¹ ifadeleriyle Kitab-ı Mukaddes’e atıf yaparken bazen Kitab-ı Mukaddes’i kaynak olarak göstermeksizin de alıntılar yapmıştır: “Derken Allah’ın izni ile onları hezimete uğrattı. Davud, Calût’u öldürdü...”⁶² âyetiyle ilgili “İki ordunun karşılaşmasında Calût ortaya atılıp meydan okuyunca, Talût karşısına çıkıp onu mağlup edene kızını vereceğini söyledi. Davud çıktı ve Calût’u sapan taşıyla öldürdü.”⁶³ şeklindeki açıklamalar için Taberî tefsiri kaynak olarak gösterilmiştir. Hâlbuki bu bilgiler Eski Ahid’e dayanmaktadır.⁶⁴

6. Sebeb-i Nüzûl

Hz. Peygamber’e (s.a.s.) bir suâl veya bir hâdise dolayısıyla âyetlerin veya bir sûrenin tamamının nâzil olmasına sebep olan şeye “sebeb-i nüzûl” denir.⁶⁵ Kur’an âyetlerinin nerede, ne zaman, hangi olayla ilgili olarak indirildiğinin bilinmesi onu doğru anlamının ayrılmaz bir parçasıdır. Beşer, bu konuda çok farklı kaynaklardan istifade ederek sûre girişlerinde Nîsâ suresi örneğinde olduğu gibi “Osman b. Talha hakkında inen 58. âyeti hariç, sûre Medine’de inmiştir.” şeklindeki ifadeleriyle sebeb-i nüzûlü belirtmiştir. Ayrıca yeri geldiğinde âyet meâllerinin açıklama kısımlarında: “Ma’kıl b. Yesar adında bir sahabinin kız kardeşi boşanmıştı. Kocası ona tekrar dönmek isteyince Ma’kıl engel oldu. Bu âyet-i kerime⁶⁶ bu olay üzerine geldi ve bu engellenmenin doğru olmadığını bildirdi.”⁶⁷ şeklinde sebeb-i nüzûle yer vermiştir.

Sebeb-i nüzûl konusundaki kaynaklarda yer alan bilgileri aktarmanın yanında bunları kritiğe tabi tutarak kendi yaklaşımını da yer yer ifade etmektedir. Örnek olarak, şarabın haram kılınmasına dâir âyet⁶⁸ indirilince, sahabenin zihninde Müslüman olduğu halde içki içmeye devam edip yasak gelmeden vefât eden kimseler hakkında tereddüdün olduğu ve bu tereddüdü izale etmek için “İman edip salih amelleri yapanlara yediklerinde bir vebal yoktur...”⁶⁹ âyetinin nazil olduğu, kaynaklarda yer almaktadır.⁷⁰ Beşer, âyetin nüzûl sebebi olarak bu rivayeti kabul etmeyerek âyetin Müslüman olduğu halde içki içmeye devam edip yasak gelmeden vefât eden kimselere hasredilemeyeceğini ve manasının umumî olduğunu şu sözlerle ifade eder: “Ama ‘yeter ki, yapsınlar, etsinler’ gibi şart bildiren

⁶¹ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-A’râf 7/175.

⁶² el-Bakara 2/251.

⁶³ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/251.

⁶⁴ Eski Ahid, 1 Samuel, 17.

⁶⁵ Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nuzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 11/360.

⁶⁶ el-Bakara 2/252.

⁶⁷ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/252.

⁶⁸ el-Mâide 5/90.

⁶⁹ el-Mâide 5/93.

⁷⁰ Tirmizî, “Tefsir”, Mâide 93; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 1/643.

ifadeler geçmişe değil geleceğe dönüktür. O halde anlamın şöyle olması daha uygun olur: Kişi takvalı olup haramlardan sakınır, salih amelleri yapar ve bu yolda takvasını ve imanını artırmaya devam eder, imanda ve takvada sürekli mesafe kat eder, hatta ihsan noktasına ulaşma yolunda olursa helalinden yiyip içtikleri ona vebal olmaz. Ruhbanlık yapıp yemeyi, içmeyi terk etmesi gerekmez.⁷¹

7. Muhkem ve Müteşabih

Kur’an-ı Kerîm, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) indirilirken onun âyetlerinin bir kısmı herkesin anlayabileceği şekilde (muhkem), diğer kısmı da herkesin anlayamayacağı şekilde (müteşâbih)’dir. Diğer bir tabirle muhkem, kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılabilir derecede açık olan, manası kolaylıkla anlaşılan ve tek bir anlama delâlet eden âyetlerdir. Müteşabih ise birçok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tayin edebilmek için hârici bir delile ihtiyacı olan âyetlerdir.⁷²

Beşer, Kur’an’da yer alan âyetlerden herkesin anlayabileceği âyetlerin “muhkem”, belli seviyeler için anlamı kapalı âyetlerin de “müteşabih” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bilgi, iman ve amel seviyeleri yükselen insanlar için müteşabih âyetlerin sayısı gittikçe azalır ve en son huruf-u mukattaa kalır.⁷³ Bazı sûrelerin başında bir veya birkaç harfin birleşmesinden meydana gelen ifadeler “el-Hurûf-ı Mukattaa” denilmektedir.⁷⁴ İşte meâl ve tefsir çalışmasında müteşabih âyetlerden olduğu kabul edilen bu huruf-ı mukattaa ile ilgili bilgilere de yer verilmiş, konu ile ilgili farklı görüşler dile getirilmiştir.

Buna karşın yine huruf-ı mukatta açıklamaları için “Kur’an’ın icazını ve eşsizliğini anlatma..., İşte bu kitap sizin de bildiğiniz bu harflerden oluşur.” Denilirken diğer yandan “muhtemelen Resûlullah (s.a.s.) için manası bilinen muhkem sözlerdir”⁷⁵ ifadeleri birbiriyle çelişiyor izlenimi vermektedir. Mukatta harflerinin sadece Resûlullah’ın (s.a.s.) anlayabileceği, başka hiç kimsenin anlayamayacağını savunulması, anlamı insanlar tarafından bilinmeyen âyetlerin, Kur’an’da yer alması itirazlarına da alan açmaktadır. Yine Allah Resûlü’nün manasını bildiği âyetleri ümmetine söylememesi tebliğ sıfatıyla da bir çelişki arz etmektedir.

⁷¹ Mütercim’in yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-mâide 5/93.

⁷² Süyûtî, *İtkân*, 425-426; Cerrahoğlu, *Usûl*, 128.

⁷³ Mütercim’in yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/1.

⁷⁴ Süyûtî, *İtkân*, 436-437; Cerrahoğlu, *Usûl*, 134.

⁷⁵ Mütercim’in yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/1.

8. Nesih

Sözlükte “iptal etmek, izale etmek, tebdil etmek, tahvil etmek, nakletmek”⁷⁶ mânalarına gelen nesh kelimesi terim olarak “şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılmasını veya mukaddes bir metnin ilgasını”⁷⁷ ifade eder. İslam âlimleri, Kur’an’ın bizzat kendisinde neshin bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. Kur’an’da neshin bulunduğunu kabul eden âlimler arasında da sayı bakımından ihtilaf vardır. Onlardan bazıları neshin sadece beş âyette gerçekleştiğini ifade ederken bazıları 200 civarında âyette mevcut olduğunu ileri sürerler.⁷⁸ Beşer, nesh konusunda kendi yaklaşımını ifade etmiş ve neshi, Kur’an’ın önceki kitapların hükmünü kaldırması⁷⁹ ve Hz. Peygamber’in yaşantısında gerçekleşmesi şeklinde kabul etmektedir. Kur’an’ın kendi içerisinde neshin bulunması konusunda ise: “Kur’an-ı Kerim’de bir şey için bir yerde “yapın”, bir başka yerde “yapmayın” denmesi şeklindeki bir nesih ise aklen ve şeran mümkün olmakla beraber âyetlerde bunun açık bir örneği yoktur.”⁸⁰ şeklinde görüşünü dile getirmektedir. Ayrıca, Kur’an’da neshin gerçekleştiği ifade edilen vasiyetle ilgili el-Bakara 2/180 âyeti ve içki ile ilgili el-Bakara 2/219, en-Nisâ 4/43, el-Mâide 5/90 ve en-Nahl 16/67 âyetleri hakkında neshin bulunmadığını ve âyetlerin değişik durumlar için geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

9. Müşkilü’l-Kur’an ve Müşakele

Müşkilü’l-Kur’an, Kur’ân-ı Kerim âyetleri arasında ihtilaf ve tenâkuz gibi görülen keyfiyettir⁸² ki aslında Allah’ın kelâmında böyle bir durumun mevcudiyeti bahis konusu olamaz. Çünkü Cenab-ı Hâk bu hususu bertaraf edecek şekilde meâlen şu beyanda bulunmuştur: “Eğer O, Allah’tan başkası tarafından olsaydı, elbette içinde birbirini tutmayan şeyler bulurlardı.”⁸³ Fakat bilgisizlik sebebiyle veya konuyu derinlemesine değil de yüzeysel şekilde okuyup, ele alan kimse, onun bazı âyetleri arasında ihtilaf olduğunu zannedebilir. İşte bu vehmin giderilmesi Müşkilü’l-Kur’an ilminin alanına girmektedir. Faruk Beşer, Müşkilü’l-Kur’an ilmiyle ilgili kavramsal açıdan herhangi bir bilgiye veya açıklamaya yer vermese de konuyu, geçtiği yerlerde bu ilmin verileri ve çözüm önerileriyle birlikte ele alır. Örnek olarak Kur’an’da insanın/Âdem’in yaratılışıyla ilgili birçok âyette

Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, (Beyrut: Dâr-u Sadır, t.y.), 3/61; *Zerkeşî, Burhân*, 2/29; Süyûtî, *İtkân*, 462.

⁷⁷ Cerrahoğlu, *Usûl*, 122; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV. Yay., 2006), 32/579.

⁷⁸ Cerrahoğlu, *Usûl*, 126-127.

⁷⁹ Mütercim’in yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, en-Nahl 16/101.

⁸⁰ Mütercim’in yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/106.

⁸¹ Mütercim’in yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, en-Nisâ 4/43, el-Mâide 5/90.

⁸² Süyûtî, *İtkân*, 475.

⁸³ en-Nisâ 4/82.

farklı unsurlar sayılmaktadır. Fakat bu âyetler, birbiriyle çelişiyor gibi bir izlenim vermektedir. Beşer, insanın yaratılışıyla ilgili bütün âyetleri başlangıçtan sonuca kadar insanın yaratılış evrelerini sıralayarak açıklar. Ve bu konuda bütün soru işaretlerini giderecek ölçüde sadra şifa bir açıklama getirir:

“Âdem’in yaratılışı Kur’an-ı Kerîm’de bir yerde kuru toprak,⁸⁴ bir yerde süzölmüş toprak,⁸⁵ bir yerde su bulaşmış toprak,⁸⁶ bir yerde cıvık çamur,⁸⁷ bir yerde uzun bekleyiş sebebiyle kararıp bozulmuş, ya da şekillenmiş çamur,⁸⁸ bir yerde de pişmiş çömlek gibi kuru balçıktan olduğu⁸⁹ ifade edilmektedir. Bir yerde Allah, insanı yaratmaya topraktan başladığını, sonra bu sayılan toprak ve çamur aşamasını geçtikten sonra insanın sulbünden fıskıran bir sudan⁹⁰ ve yerinden ayrıldıktan sonra âdî sayılan bir sudan yarattığını⁹¹ söyler. Demek ki insan bir erkekle bir kadından oluşuncaya kadar bu aşamalardan geçmiştir. Bundan sonra meni ve kadının yumurtasının birleşmesinden olan nutfetün emşâc/zigot aşaması gelir.⁹² Bundan sonra ise anne rahmindeki aşamalardır: Muhkem bir karargâha ulaşan zigot/nutfe, nutfenin pıhtıya, pıhtının bir parça ete, onun kemiğe ve kemiğin etle bürünmesine, sonra bir başka yaratılışla yeniden inşa edilmesine, insan olarak doğmasına işaret edilir (Müminun 23/12-14).”⁹³

Bedî’ ilminde “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” mânasında terim olarak kullanılan ve anlama güzellik katan sanatlardan sayılan müşâkele ise edebî bir amaç veya nükte için bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi demektir.⁹⁴ Müşâkele, Arap dili ve belâğatinin önemli özelliği olarak Kur’an’da⁹⁵ ve hadislerde⁹⁶ yer almakta ve tarihten günümüze bir çok çalışmada özellikle “Müşkilü’l-Kur’an” konusu içerisinde açıklanmaktadır. Meâl ve tefsir çalışmalarında bu konunun açıklanmaması birçok âyetin anlaşılmasını güçleştirmekte ve metin-meâl analizinde problemlere yol açmaktadır.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/59.

⁸⁵ el-Mü’minûn 23/12.

⁸⁶ el-En’am 6/2.

⁸⁷ es-Saffat 37/11.

⁸⁸ el-Hicr 15/26

⁸⁹ er-Rahman 55/14.

⁹⁰ et-Târik 86/6.

⁹¹ es-Secde 32/7.

⁹² el-insan 76/2.

⁹³ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, er-Rahmân 55/14.

⁹⁴ İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 154.

⁹⁵ el-Bakara 2/15, 194; Âl-i İmrân 3/54; en-Nisâ 4/142; et-Tevbe 9/179; eş-Şûrâ 42/40; et-Târik 86/15-16.

⁹⁶ İlgili hadisler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmân”, 32, “Teheccüd”, 18, “Şavm”, 52, “Libâs”, 43; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri en-Nisaburî, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübü’l-Arabiyye, 1374/1955), “Müsâfirîn”, 215, 221, “Şıyam”, 177.

Örnek olarak; “وَمَكْرُوهًا وَمَكْرُ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ” âyetinde “مكر” kelimesi “gizlice hîle yapmak,⁹⁷ hîle ile başkasını maksudından uzaklaştırmak⁹⁸” anlamlarına gelmektedir. Bu âyete meâllerde “Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.”⁹⁹ şeklinde anlam verilebilmektedir. Bu takdirde; Allah’ın tuzak kurması, olumsuz bir yaklaşım olarak Allah Teâlâ ile nasıl bağdaştırılacaktır? Beşer, bu âyete “Allah da tuzak kurdu. En iyi tuzak kuran Allah’tır.” ifadeleriyle meâl verirken açıklama bölümünde “Allah’ın en iyi tuzak kuran olması tuzağa karşılık verip onun zararını yok ettiği içindir.”¹⁰⁰ şeklinde izahta bulunmaktadır.¹⁰¹ Meâl kısmında kullandığı ifadelerden metne sadık kalma amacı taşırken açıklama bölümünde daha açık ve anlaşılır ifadeler kullanmayı uygun görmektedir. Meâli okuyanın zihninde meydana gelebilecek olan “Allah tuzak kurar mı?” vb. sorulara açıklama bölümünde cevap vermeye gayret göstermektedir. Hâlbuki açıklamaya uygun şekilde bir meâl tercih edilse daha tutarlı olurdu. Ayrıca müşahele konusuna giren âyetler beraberce değerlendirilerek konu, daha geniş bir şekilde ele alınabilirdi.

10. Vücûh ve Nezâir

“Vücûh”, “vech” kelimesinin çoğuludur. “Vech”, sözlükte “bir şeyin ön tarafı, zât, yüz, mezheb, yol, bir meselenin bilinen yönü”¹⁰² manalarına gelmektedir. “Nezâir” ise “nazîre” kelimesinin çoğulu olup “şekil, tabiat, fiil ve sözlerdeki benzerlikler”¹⁰³ demektir. Kavram olarak da bir kelimenin, yerine göre farklı anlamlarda kullanılmasına vücûh, farklı lafızların aynı anlamda kullanılmasına da nezâir denir.¹⁰⁴ Kur’an’ın edebî üslubunun ve mucizevî yönünün bir özelliği olan vücûh ve nezâir, meâl ve tefsir çalışmaları için gerekli ilimlerdenidir.¹⁰⁵ Kur’an’da bu konunun birçok örneğini görmek mümkündür.

“الصدقة/Sadaka” kelimesi, “Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için ihtiyaç sahiplerine yapılan gönüllü veya dinen zorunlu maddî yardımları, bu çerçevede verilen para ve eşyayı” ifade etmekte olup birçok âyet ve hadiste farz ibadetlerden birini oluşturan zekât anlamıyla geçmektedir.¹⁰⁶ “إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ” *Zekatlar ancak fakirler, miskinler, zekât çalışanları, kalpleri ısındırılacak olanlar,*

⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/183.

⁹⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-u elfâzı'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvudî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 772.

⁹⁹ Diyanet İşleri Meâli (Yeni) (Erişim 22 Eylül 2022), Âl-i İmrân 3/54;

¹⁰⁰ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/15.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/54.

¹⁰² İsfahânî, *Müfredât*, 513-514; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/555.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/219.

¹⁰⁴ Zerkeşî, *Burhân*, 1/193; Süyûtî, *İtkân*, 301.

¹⁰⁵ Cerrahoğlu, *Usûl*, 180.

¹⁰⁶ Ali Duman, “Sadaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2008), 35/383-384.

*kölelerin kurtulması, borca batanlar, Allah yolu ve yolda kalmışlar içindir...*¹⁰⁷ âyetinde geçen “الصَّدَقَاتُ” kelimesine bazı meâller “sadakalar (zekâtlar) veya sadakalar/zekâtlar”¹⁰⁸ şeklinde anlam vermişlerdir. Bu durum da âyetin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Şöyle ki; zekât ve sadaka kavramları İslâmî literatürde eşanlamlı olarak da kullanılmıştır. Fakat bu âyette de kastedilen “zekât” daha çok zorunlu bir ibadet olan ve belli şartları hâiz bir ibadettir. Hâlbuki “sadaka” kavramının öncelikle belirli bir vecîbe tarzında olmayan gönüllü bağış mânası akla gelir. Cami, okul, köprü, aşevi, han, hamam gibi sosyal içerikli hizmetler veren hayır tesislerini oluşturup bunlarla ilgili vakıf müessesesinin ortaya çıkması da sadakalarla mümkün olmuştur.¹⁰⁹ Ayrıca yapılan meâller hangi dilde ise o dilin kelime ve kavramları kullanılmak durumundadır. Türkçede sadaka, “Karşılık beklemeden ihtiyaç sahiplerine, fakirlere verilen para, mal vb. ve dilenciye verilen para”¹¹⁰ anlamına gelmekte olup zekât kelimesini tam karşılamamaktadır. Dolayısıyla âyetin meâlinde “sadaka” kelimesinin kullanımı bir anlam karışıklığına sebebiyet verebilecekken Beşer, doğrudan “zekât” kelimesini kullanarak Türkçe’ye uygun olanı tercih etmiştir.

“الهدى” kelimesi de Kur’an’da birçok anlamda kullanılmaktadır. Süyûtî (ö.911/1505), bu kelimenin on yedi manada kullanıldığını ifade etmektedir.¹¹¹ Beşer, bu kelimenin geçtiği âyetlerin bazılarında “hidayet”¹¹² karşılığını kullanırken diğer âyetlerde “doğru yol,¹¹³ koymak,¹¹⁴ yol göstermek,¹¹⁵ yol bulmak,¹¹⁶ hidayet rehberi,¹¹⁷ (izinden) gitmek,¹¹⁸ (hileye) yol vermek,¹¹⁹ (Allah’a) dönmek,¹²⁰ (doğru yola) iletmek,¹²¹” kelimeleriyle âyetin siyak-sibak çerçevesindeki anlamını tercih etmiştir. Bu yönüyle Beşer’in, vücûh ve nazâir ilminin verilerini gerektiği yerde kullandığı görülmektedir.

¹⁰⁷ et-Tevbe 9/60.

¹⁰⁸ Süleyman Ateş Meâli, Yaşar Nuri Öztürk Meâli, (Erişim 22 Eylül 2022), et-Tevbe 9/60.

¹⁰⁹ Duman, “Sadaka”, 35/384.

¹¹⁰ Güncel Türkçe Sözlük, “Sadaka”, (Erişim 01 Ocak 2023).

¹¹¹ Süyûtî, *İtkân*, 302.

¹¹² el-Bakara 2/5, 38, 157, 159, 258; el-En’am 6/90; Meryem 19/76;

¹¹³ Âl-i İmrân 3/73; el-Kasas 28/57; en-Necm 53/23.

¹¹⁴ el-Fâtiha 1/6.

¹¹⁵ er-Ra’d 19/7; Tâ-Hâ 20/50

¹¹⁶ en-Nahl 16/16.

¹¹⁷ el-Mü’min 40/53.

¹¹⁸ ez-Zuhuruf 43/22.

¹¹⁹ Yûsuf 12/52.

¹²⁰ el-A’râf 7/156.

¹²¹ el-Kasas 28/22.

11. Fıkhî ve İtikâdî Yönü

Beşer, hazırladığı meâlde fıkıh bağlamında “sefih”¹²², “hirâbe”¹²³ vb. kavramlar yanında yemin çeşitleri¹²⁴, öldürme çeşitleri-kıyas¹²⁵, icmâ¹²⁶ vb. temel kaideleri fıkhî açıdan ele alarak açıklamıştır.

Fıkhî konularda farklı mezheplerin görüşlerine yer vermektedir. Boşanan kadınların iddet bekleme süreleriyle ilgili: “Boşanan kadınlar kendi hallerinde üç adet beklerler...”¹²⁷ âyetinde “القرء el-Kar’u” kelimesinin iki anlamından dolayı ihtilaf edilmiştir. Bu kelime hem hayız hem temizlik¹²⁸ anlamına gelmektedir. Anılan meâlde “âdet” ifadesi kullanılarak bir tercihte bulunulmamaktadır. Açıklama bölümünde ise Hanefilere göre üç adet (üç hayız) olduğunu; Şâfililere göre ise üç temizlik süresi olduğunu ifade eder.¹²⁹ Böylece “el-kar’u/âdet” kelimesinin her iki manaya geldiği yine herhangi bir tercihte bulunulmaksızın mezheplerin görüşleri ifade edilmektedir. Bu da fıkhî açıdan bir mezhep tercihi olmadan eserin hazırlandığını göstermektedir.

Beşer, itikadî konularda ise mezheplerin görüşlerinden birini tercih edebilmektedir. Örneğin büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili “Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez, bunun aşağısını dilediği kimselerden affeder.”¹³⁰ âyetinin; şirk koşmanın dışında hiçbir günahın insanı ebedî olarak cehennemde bırakmayacağını ifade etmektedir.¹³¹ Böylece Mutezile mezhebinin¹³² aksine; büyük günahın, kişiyi isyan ve fıska sevkederse de bir Mümini mutlak mânada fâsık ve fâcir yapmayacağı görüşünü dile getirmektedir. Bu görüşü de Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye¹³³ kelâmcıları savunmaktadır.

Hidayet konusunda Kur’an’da üç yüzün¹³⁴ üzerinde âyet vardır. Bu kavramın etrafında İslam âlimleri, çokça görüş serdetmişlerdir. Faruk Beşer, hidâyetin “doğru yolu gösterip açıklama ve ona ulaştırma” olmak üzere iki anlama geldiğini kabul eden Mâtürîdîlerin görüşünü benimsemekte ve âyetlerin meâllerini buna göre vermektedir.¹³⁵

¹²² Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/13.

¹²³ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Mâide 5/33.

¹²⁴ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/225.

¹²⁵ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/178.

¹²⁶ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, en-Nisâ 4/115.

¹²⁷ el-Bakara 2/228.

¹²⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 668.

¹²⁹ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/228.

¹³⁰ en-Nisâ 4/48.

¹³¹ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, en-Nisâ 4/48.

¹³² Büyük günah işleyen kişi imandan çıkar, fakat küfre girmeyip imanla küfür arasında bir yerde (el-menzile beyne’l-menzileteyn) bulunur. Tövbe ettiği takdirde iman dairesine döner, tövbe etmeden ölürse kâfir muamelesi görür. İlâhî sınırları aşan kimselerin de ebediyen cehennemde kalacağı belirtilmiştir (en-Nisâ 4/14). Mu’tezile kelâmcıları bu görüşü benimsemiştir. Bkz. Adil Bebek, “Kebîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2022), 25/164.

¹³³ Bebek, “Kebîre”, 25/164.

¹³⁴ Abdülbâkî, *Mu’cem*, 731-736.

¹³⁵ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Fatiha, 1/6; el-En’am 6/87.

İmanı, yalnız kalbin tasdiki ya da yalnızca dilin ikrarı veya kalbin tasdikiyle beraber dilin ikrarı şeklinde tanımlayanlar imanın artma ve eksilme kabul etmeyeceğini ileri sürerken ameli, imandan bir cüz sayanlar onun artıp eksilebileceğini ifade ederler. Hâricîler, Mu'tezile, Zeydiyye, Selefiyye ve Eş'arîlerin çoğunluğu, Ebû Hanîfe (150/767) hariç, diğer fıkıh mezhebi imamları, imanın artacağını ve eksileceğini savunmuşlardır. Enes b. Mâlik (93/712); “İman; söz ve ameldir, artar eksilir” derken, İmam Şâfiî (204/820), Ahmed b. Hanbel (241/855) ve İbn Hazm'ın (ö.456/1064) da aynı görüşü paylaşmıştır.¹³⁶ Mâtürîdîler'le Eş'arîler'in çoğunluğu ise imanın artıp eksilmesini mümkün görmemiştir.¹³⁷ Beşer de, imanda artma ve eksilmenin olabileceğini ifade etmektedir: “İman edenlere ‘iman edin’ denmesi, tam anlamıyla iman edin, imanınızın gereğini yapın demek olabilir. Ayrıca bu ifade gösteriyor ki, iman artabilir ya da eksilebilir. Güçlenebilir ya da zayıflayabilir.”¹³⁸ Dolayısıyla Beşer'in fikhî konularda farklı mezheplerin görüşünü tercihte bulunmaksızın dile getirirken itikâdî konularda mezheplerin görüşlerinde tercihte bulunmaktan kaçınmamıştır.

12. Metne Sadık Anlaşılır Dil Kullanılması

Meâl çalışmalarında gözetilmesi gereken önemli hususlardan birisi de zamanın güncel kelime ve kavramlarının kullanılmasıdır. Bir meâl ve tefsir hangi dilde hazırlanıyorsa onu okuyanların kolayca ve net bir biçimde anlamalarını sağlamak önemlidir. Eğer orijinal dilde bir özel ifade biçimi veya farklı bir üslup varsa ki Kur'an'ın kendine has bir üslubu vardır ve bunlar Kur'an'ın mucizevî yönlerindedir; tercüme edilen dilde aynı özellikler olmadığından tercüme tuhaf ve anlaşılmaz bir hâl alır. Dolayısıyla anlatımı netleştirmek tercih edilebilir. Beşer'in de bu hususu gözetmiş olduğu, günlük kavram ve deyimlerle Türkçenin ifade biçimlerine yer verdiği görülmektedir:

“Yahudiler, Allah'ın bizzat kendisine kafa tutmuş ve İsrâil'in (Yakub'un) O'nu güreşte yendiğini, Allah'ın fakir ve cimri olduğunu söylemişler...”¹³⁹ şeklindeki açıklamasında ve “حَائِبِينَ فَيَنْقَلِبُوا يَكْتَبُهُمْ أَوْ كَفَرُوا الَّذِينَ مِنْ طَرَفًا لِيُقْطَعُ”¹⁴⁰ “Bir de o inkârcıların gücünü kırsın ya da burunlarını sürtsün de yenilip gitsinler diye yaptı.” âyet meâlinde “kafa tutmak” ve “burunları sürtsün” ifadeleri güncel deyimlerdendir. Bu örneklerde olduğu genelde güncel kelime, deyim ve atasözlerinden oldukça istifade etmiştir. Yine “أَمْ هُمْ نَصِيبٌ”

¹³⁶ Ahmed b. Hanbel, Abdullah, Kitâbü's-Sünne, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, (Suudi Arabistan: 1986), 1/34; İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî, *el-İntikâ fî Fedâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, (Kahire: Dârü İbn Abbâs, 2016), 81; Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz es-Sebtî, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Ali Ömer, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 2/47.

¹³⁷ Mustafa Sinanoğlu, “İmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2000), 22/213.

¹³⁸ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, en-Nisâ 4/136.

¹³⁹ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Fatiha 1/7.

¹⁴⁰ Âl-i İmrân 3/127.

يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا Yoksa mülkten bir payları mı var? Öyle olsaydı kimseye zırnık vermezlerdi.”¹⁴¹ âyetinde geçen “نقير” kelimesi “hurma çekirdeğinin ortasında bulunup filizlendiği yarık”¹⁴² “وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا” ... Kıl kadar haksızlığa da uğramazsınız”¹⁴³ âyetinde yer alan “فتيل” kelimesi de “hurma çekirdeğinin yarığında yer alan lif”¹⁴⁴ anlamına gelmektedir. Araplarda hurma çok yaygın ve bilinen bir yiyecek olup onun üzerinden misallerle konu anlatılmıştır. Türkçeye tercümede bu kelimelerin ihtiva ettiği anlam “azlık” üzerinden ele alınarak tercüme ve tefsir yolu tercih edilmiştir. Beşer de bu hususu göz önüne alarak “نقير” kelimesine “zırnık”,¹⁴⁵ “فتيل” kelimesine de “kıl”¹⁴⁶ anlamı vererek âyetin dilimizde daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır.

Beşer’in çalışmasının önsözünde mevcut meâllerdeki eksiklikler iki madde olarak dile getirilmektedir:

1. “Günümüz için anlaşılır bir dil kullanmadaki eksiklik,”
2. “Meâllerin, metnin tam tercümesi olmayıp yapanların anladıkları kadarıyla birer kısa tefsir olması.”

Bu iki eksikliği gidermeye çalışmak Beşer’in de ifade ettiği gibi oldukça zor olacak belki de mümkün olmayacaktır. Ayrıca, Kur’an’ın ne dediğini tam tespit ederek ne demek istediğini anlamayı hedef olarak belirlemiştir. Bu amaca ulaşmaya çalışırken bazı kelime ve kavramlar meâlde yer alırken açıklama bölümünde izahlarla konuyu anlatmaya çalışmıştır. Kur’an’ın orijinal metni kutsal olup mütercimim ya da müfessirin, Kur’an lafzının anlaşılması noktasında ortaya koyduğu meâl ve tefsirler yorum ve tercihlerden ibaret olduğundan bunlara kutsiyet atfedilemez. Dolayısıyla tercümenin tam ve anlaşılır olması açısından parantezi açmak mananın ayrılmaz parçaları olan kelimeler ilave etmek kolay ve anlaşılır bir üslup olarak tercih edilebilir. Beşer de meâlinde bu usulü tercih etmiştir.

Beşer, örnek olarak: “Sizin dininize uyandan başkasına da inanmayın...’ -De ki, doğru yol ancak Allah’ın doğru dediğidir-. ‘Ta ki, size verilenin benzeri başkasına da verilmiş, ya da Rabbinizin huzurunda onlar size galip gelmiş olmasınlar’ demişlerdi.”¹⁴⁷ âyetine parantez kullanmadan mana vermiştir. Bu manayı başka meâller ancak parantez içi kelimelerle destekleyerek “Sizin dininize uyandan başkasına inanmayın’ (dediler). De ki: ‘Şüphesiz hidayet, Allah’ın hidayetidir. Birine, size verilenin benzerinin verilmesinden veya

¹⁴¹ en-Nissâ 4/53.

¹⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/228.

¹⁴³ en-Nissâ 4/77.

¹⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/514.

¹⁴⁵ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, en-Nisâ 4/53.

¹⁴⁶ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, en-Nisâ 4/77.

¹⁴⁷ Âl-i İmrân 3/73.

Rabbimizin huzurunda aleyhinize deliller getireceklerinden ötürü mü (böyle söylüyorsunuz)?’ ”¹⁴⁸ şeklinde mana vermektedirler.

“Allah’ı ve müminleri aldatmaya kalkışıyorlar. Oysa kendilerinden başkasını aldatamazlar, ama bunun farkında değildirler.”¹⁴⁹ âyetinde ikinci cümlede münafıkların kendilerinden başkasını aldatamadıklarına hükmedilmektedir. Dolayısıyla birinci cümlede “Allah’ı ve müminleri aldatırlar.” şeklinde kesinlik ifade eden bir yargı ile meâl vermek çelişki olacaktır.¹⁵⁰ Bu çelişkiden kaçınmak üzere âyette “kalkışmak” vb. ifade yer almamasına rağmen bu meâl tercih edilmiştir. Meâlde yer verilen bu ifadeler sonraki cümleden hareketle âyete anlaşılır ve çelişki içermeyen bir anlam verme düşüncesinden ileri gelmektedir. “Eğer kulumuza indirdiğimiz kitap konusunda kuşkunuz varsa...”¹⁵¹ âyetinde de “Kitap” kelimesi geçmemesine rağmen meâlin anlaşılır olması adına bu kelime ilave edilmiştir.¹⁵² “...Allah, onunla pek çok kimseyi dalaletе düşürür, pek çoğunu da hidayete erdirir...”¹⁵³ âyetinde birçok mütercim “Allah” lafzının metinde geçmemesinden ötürü parantez içerisinde vermektedir.¹⁵⁴ Neticede; kelime, kavram, şahıs gibi açıklamaların parantezden arındırılması, metne akıcılık katarken anlam kargaşasını önlemektedir.

Hemen bütün meâllerden farklı bir durum da ardarda gelen ilintili âyetlerin ortak bir metin halinde tercüme edilmemesidir. Ele alınan meâlin hiçbir yerinde birkaç âyet ortak bir metinle tercüme edilmemiş, her bir âyete ayrı meâl verilmiştir. Bu da bir âyetin meâlinin tam anlaşılmasını ve metindeki kelimelerin tam karşılığının tespit edilmesini kolaylaştırmaktadır.

Her dil, teknolojik gelişmeler, başka dillerle kaynaşma vb. sebeplerle günden güne kelimelerini zenginleştirirken geçmişte kullanılan bazı kelimeler de kullanımdan kalkabilmektedir. Yeni hazırlanan meâllerin güncel dili tercih etmesi ise etkinliğini artıran bir husus olmaktadır. Beşer’in hazırladığı meâlde güncel olmayan, günümüz insanının artık kullanmadığı bazı kelime, kavram ve bağlaçların kullanıldığı da görülmektedir: “İbtihal”¹⁵⁵ gibi Türkçe olmayan, Arapça ifadelerin latinize edilmiş şekli veya “şu halde, artık” anlamına

¹⁴⁸ Diyanet İşleri Meâli (Yeni) (Erişim 22 Eylül 2022), Âl-i İmrân 3/73.

¹⁴⁹ el-Bakara 2/9.

¹⁵⁰ Aynı ayetin meâlleri hakkında bk. “Cenâb’ı Allah’ı ve müminleri (sahabeyi) aldatırlar.” Ali Fikri Yavuz Meâli (Erişim 22 Eylül 2022); “Bunlar Allah’ı ve mü’minleri aldatmaya çalışırlar.” Diyanet İşleri Meâli (Yeni) (Erişim 22 Eylül 2022), el-Bakara 2/9.

¹⁵¹ el-bakara 2/23.

¹⁵² Bk. “Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir süre getirin.” Diyanet Vakfı Meâli (Erişim 22 Eylül 2022), el-Bakara 2/23.

¹⁵³ el-bakara 2/26.

¹⁵⁴ Bk. Diyanet İşleri Meâli (Yeni); Hayrat Neşriyat Meâli; Süleyman Ateş Meâli (Erişim 22 Eylül 2022), el-Bakara 2/26.

¹⁵⁵ Mütercimin yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Mâide 3/61.

gelen “imdi”,¹⁵⁶ “soy-torun” anlamına gelen “ahfad”,¹⁵⁷ vb. kelimeleri gibi. Aynı şekilde “أَصْحَابِ النَّارِ”¹⁵⁸ ifadesi, el-Mâide sûresi 29. âyette “cehennemlikler” olarak ifade edilirken ez-Zümer sûresi 8. âyette “ateşin adamları” şeklinde Türkçede pek de anlaşılamayacak manaların verilmesi uygun düşmemektedir. Bu kullanımlar da metne sadık olmanın yanında anlaşılır bir dil kullanma ikilemi arasında kalmanın neticesi olarak meydana geldiği söylenebilir.

13. Güncel Meselelere Yer Verilmesi

Hazırlanan meâl ve tefsirlerin günün problemlerine ve yeni ortaya çıkan meselelere yer vererek güncelliğini ortaya koymaları uygun olur. Bu bağlamda ele alınan eserde: “Yahudiler, Hıristiyanların bir temel üzerinde olmadığını söyledi; Hıristiyanlar da Yahudilerin bir temelini olmadığını söyledi...”¹⁵⁹ âyetinin açıklama bölümünde şu ifadelerle yer verilmektedir: “Siz de ey Müslümanlar, onlara benzeyip bir grubunuz öbür grubu, bir cemaatiniz öbür cemaati tekfir etmeyin, delilsiz olarak suçlamayın denir gibidir.”¹⁶⁰ Yine “kendi kendini aklayanları görüyorsun değil mi? Oysa Allah dilediğini aklar...”¹⁶¹ âyetinin açıklama bölümünde günümüz tarikat ve cemaatlerinde şeyh ve liderleri her halükârda temize çıkarmaya çalışanlara bir uyarının yapıldığı “...Vekil olarak Allah yeter.”¹⁶² âyetinin açıklamasında da tarikat şeyhlerini “Allah’ın vekili” gibi gören¹⁶³ mürid veya müntesiplere tarizde bulunduğu belirtilmektedir.¹⁶⁴ Bir başka âyetle ilgili olarak da¹⁶⁵ tasavvuf/tarikat ve cemaat mensuplarını üstad ve şeyhlerinin görüşleriyle ilgili olarak insanları sorgulamaya davet ettiği dile getirilmektedir. Böylece günümüzdeki cemaat, tarikat ve İslâmî camiaların eksik veya hatalı olduğunu düşündüğü hususları Kur’an’dan istifadeyle zikredilmektedir.

Birçok tefsir ve meâl, geçmişin gölgesinde kalarak yeni bir söz söylemeksizin tekrarlarından ibaret iken Beşer, “âyet-i kerimeyi anlama konusunda çoğu tefsirlerin söyledikleri ikna edici değildir bizim vardığımız sonuç şudur:”¹⁶⁶ şeklindeki ifadeyle gerektiğinde delilleriyle beraber yeni ve farklı bir tefsir ortaya koymaktadır.

Tefsirler ve meâllerin geçmiş zamanın birikimleri üzerine çağın sorunlarına ışık tutacak boyutta olması gerektiği bilinmektedir. Beşer, bu yaklaşımla günümüzle birlikte

¹⁵⁶ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl, Beşer*, el-Bakara 2/130.

¹⁵⁷ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl, Beşer*, el-Bakara 2/140.

¹⁵⁸ el-Mâide 5/29; ez-Zümer 39/8.

¹⁵⁹ el-Bakara 2/113.

¹⁶⁰ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl, Beşer*, el-Bakara 2/113.

¹⁶¹ en-Nisâ 4/49.

¹⁶² en-Nisâ 4/171.

¹⁶³ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl, Beşer*, en-Nisâ 4/171.

¹⁶⁴ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl, Beşer*, en-Nisâ 4/49.

¹⁶⁵ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl, Beşer*, el-Bakara 2/260.

¹⁶⁶ Mütercimim yorumu hakkında bk. *Meâl, Beşer*, el-Mâide 5/93.

daha fazlasıyla da geleceği ilgilendiren bir problem olarak karşımıza çıkan iklim krizi ve “GDO’lu (genetikleri, çeşitli tekniklerle kalıtsal değişikliğe uğratılan organizmalar) ürünler” ile ilgili yorumlara da yer vermektedir. Bu bağlamda “Dönüp gittiğinde ise dünyadaki koşuşturması, orada fesat çıkarmak, harsı da nesli de helak etmek içindir.”¹⁶⁷ âyetiyle ilgili olarak şu açıklamaları yapmaktadır:

Hars; ekin demektir... “Hars”ın kültür diye anlaşılması da mümkündür. Nesli helak etme de yine mecaz olarak böyle ahlâkî bir yozlaştırmayı anlatıyor olabilir. Ama hem harsi hem nesli helak etme, kelimelerin hakikat anlamıyla bitkilerin ve canlıların genleriyle oynayıp onların fitratlarını bozma demek olduğu da açıktır. Fesat, düzeni bozma, dağıtma demektir. Bugün için genetiğin genlere, bitkilere ve hayvanlara müdahale etmesini ve GDO’lar oluşturmalarını böyle anlayabiliriz.¹⁶⁸

Eserin öne çıkan özelliklerinden birisi de âyetin meâlini takip eden açıklama kısımlarında, Kur’an’ın bir kısım bilimsel gelişmelere ışık tuttuğu hususlara yer vermesidir: “*Hani Rabbin Âdemoğullarından, onların sırtlarından zürriyyetlerini almış, onları kendi kendilerine şahit tutmuş ve ben sizin Rabbiniz değil miyim, demişti. Onlar da evet şahidiz demişlerdi...*”¹⁶⁹ âyetiyle ilgili açıklama kısmında:

Bir izaha göre Allah bizim bilmediğimiz bir şekilde Âdem’den dünyanın sonuna kadar gelecek nesilleri her birini babasının sulbundan alıp onlarla böyle bir misak/ahitleşme yapmıştır... DNA sarmalını, ondaki genleri ve içerdikleri akıl almaz bilgiyi öğrendikçe bugün bizim bunu anlamamız kolaylaşır sanıyorum. Bu misak alma olayı ister sadece ruhlarla olsun ister her bir insanın bedeniyle olsun, beden de ancak ruhla insan olacağına göre her halükârda ruhların bulunduğu bir meclistir. Ruhun önceden yaratılmadığı görüşünü alsak bile bunda bir imkânsızlık yoktur. Çünkü bu mesele zaten zaman ve mekân aşımı bir meseledir. Dünyanın en sonunda yaratılacak bir beden ya da ruh ile Allah’ın ezelde an olarak konuşması mümkündür.¹⁷⁰ ifadeleriyle modern bilimin verileri âyetin yorumuna dâhil edilmektedir.

14. Allah’ın Güzel İsimleri ve Kıssalarla Peygamberler Tarihini Ele Alması

Kur’an’da işaret edildiği üzere insan, sadece Allah’a kulluk etmek için yaratılmıştır. Kur’an’ın ana mihveri de kendisine kulluk edeceğimiz Allah’ı, isim ve sıfatlarıyla tanıtmaktır. İmam Şafi’î’nin (ö. 204/820) “Ümmetin söylediklerinin tamamı sünnetin şerhidir. Sünnetin tamamı da Kur’ân’ın şerhidir. Kur’ân’ın bütünü ise Allah’ın isim ve

¹⁶⁷ el-Bakara 2/205.

¹⁶⁸ Mütercim’in yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Bakara 2/205; Ayrıca GDO’lu ürünlerle ilgili olarak yine Mütercim’in yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, en-Nisâ 4/119.

¹⁶⁹ el-A’râf 7/172.

¹⁷⁰ Mütercim’in yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-A’râf 7/172.

sıfatlarının şerhidir.”¹⁷¹ sözü de bu hakikati en veciz bir şekilde dile getirmektedir. Bu açıdan ele alınan eserde, Kur’an’da yer alan Allah’ın isimlerinin ayrı bölüm olarak ele alınması kayda değer ve önemli bir husustur denebilir. Beşer, Kur’an’da geçen Allah’ın isimlerini, geçtiği âyetin meâlinde “Rahîm/Çok merhametli” gibi orijinali ve anlamıyla birlikte vermiş, âyetin açıklamasında bu isimlerle ilgili bilgiler vermiş¹⁷² ve ayrıca eserinin sonuna da “Allah’ın isimleri” başlığıyla ayrı bir bölüm¹⁷³ ayırmıştır. Böylelikle Kur’an metnine sadık kalınarak özgün tercüme yapılmaya gayret edilmiş, okuyucu için bir anlama kolaylığı sağlanmış ve Kur’an’ın önemli konularından birisi eğitici ve öğretici bir fonksiyonla hayata geçirilmiştir.

Kur’an, Allah’ın mesajlarını insanlığa ulaştıran başta Hz. Muhammed (s.a.s.) olmak üzere bazı peygamberleri ve onların kavimleriyle olan mücadelelerini de anlatmaktadır. Değişik sûrelerde farklı konularla birlikte peygamberlerden bahsedilirken ele alınan eserde peygamberlerin hayatlarının tarihi süreçleriyle yer alması, bahsedildikleri âyetlerin daha iyi ve verimli bir şekilde anlaşılmasına hizmet etmektedir. Eserin sonunda öncelikle resul-nebi kelimelerinin anlamları ve arasındaki nüans ele alınarak bütün peygamberlerin (a.s.) hayatlarına ayrı ayrı yer verilmesi¹⁷⁴ çalışmaya özgünlük katmıştır.

15. Te’kid İfadeleri ve Çelişkili Lafızların Kullanılmasındaki Hatalar

Ele alınan meâlde karşılaşılan bir kısım eksiklikler olduğu düşünülen bazı şeylerin de mevcudiyeti göze çarpmaktadır. Tespit edilen hususların ortaya konulması kendisinin de ifade ettiği üzere bundan sonraki eserlerin hazırlanmasında daha verimli çalışmaların yapılmasına katkı sağlayacaktır.

Kur’an’ın mucize yönlerinden birisi de te’kid yani manayı kuvvetlendirme gibi Arap dilinin özelliklerini bütün yönleriyle yansıtmasıdır. Kur’an meâllerinde, sayıca oldukça fazla olan her te’kidin, anlama etkisi göz önünde bulundurularak çeviri yapılması uygun olmaktadır. Ele alınan meâlde manası ihmal edilen te’kid ifadeleriyle ilgili bazı örnekler şunlardır:

“إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ”¹⁷⁵ âyetinde yer alan te’kid göz önünde bulundurulmadan “Takvalı olup korunanlar ise cennetlerde pınar başlarında olacaklar,” şeklinde mana verilmiştir. Oysa “şüphesiz, gerçekten, muhakkak, mutlaka, elbette” vb. ifadelerle mana pekiştirilerek verilebilirdi.

¹⁷¹ Zerkeşî, *Burhân*, 1/6.

¹⁷² Mütercim’in yorumu hakkında bk. *Meâl*, Beşer, el-Fatiha 1/1.

¹⁷³ *Meâl*, Beşer, 1331-1346.

¹⁷⁴ *Meâl*, Beşer, 1347-1358.

¹⁷⁵ el-Hicr 15/45.

Arap dilinde “fasıl zamiri” de tekid ifadelerindedir. İsim cümlesini sıfat tamlamasından ayırt edebilmek için, mübteda ile haber arasına getirilen fasıl zamiri bu görevinin yanı sıra bir nevi tekit görevi de yapar. Durumu veya olayı Allah’tan başkasına izafe eden kimselerin bulunduğu hallerde tekid ifadesi olarak fasıl zamirinin getirilir ki;¹⁷⁶ bunu meâlde yansıtmak daha münasip olur. Beşer, meâl çalışmasında “إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ”¹⁷⁷ âyetine “Çünkü O Tevvâb’tır/tövbeleri çok kabul eder, Rahîm’dir/çok merhametlidir.” “إِنَّهُ”¹⁷⁸ âyetine de “İlkin yaratan da tekrar eden de odur.” şeklinde mana vermektedir. Âyetlerin meâllerinde “şüphesiz, gerçekten, kuşkusuz” vb. ifadelerle fasıl zamirinin tekit manası verilmesi uygun olurdu.

Kur’an’da zikredilen tüm ifadeler yerli yerinde kullanılmıştır. Kur’an’ın ifadeleri, daha uygunu bulunmayacak şekilde seçilmiş ve manayı en güzel ifade eden bir tertip ile dizilmiştir. Bununla alakalı olarak Arapça’da harf-i cerler, birlikte kullanıldıkları kelimelerin anlamını ciddi bir şekilde etkilemekte, harf-i cerle cümlelerin anlamı kuvvetlenmektedir.¹⁷⁹ Ancak bazı yerlerde bu anlam vurgusuna dikkat edilmediği görülmektedir: “وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا”¹⁸⁰ âyetine “...Rabbin yaptıklarınızdan gafil değildir.” Şeklinde mana verirken âyetin meâlinde te’kid ihmal edilmiştir. Oysa “وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ”¹⁸¹ âyetinde “Onlar asla mümin değillerdir.” şeklinde ifade ettiği gibi manaya “asla” vb. ifadeleri ilave edilebilirdi.

Ele alınan meâl ve kısa tefsirin âyet meâlleri, açıklama bölümleri veya farklı âyet meâllerinin tercümelerinde bir kısım çelişkiler de göze çarptığı söylenebilir:

Aynı sûre içerisinde Allah’ın sıfatları ile ilgili âyette “Rahman ve Rahîm Allah’ın adıyla”¹⁸² şeklinde meâl verilirken diğer âyette “Rahman ve Rahîm olan Allah’ın”¹⁸³ şeklinde meâl verilmektedir. Bir âyette yer almayan “olan” kelimesi diğerinde geçmektedir. Bu kelime hakkındaki değerlendirmelerden birisi şöyledir:

“Rahmân ve rahîm olan” sıfat bağındaki “olan” ifadesi olumsuz bir ilham ve zannı çağrıştırmaktadır. Çünkü “olmak” fiili, dilimizde hem var olma hem de bir halden başka bir hale dönüşme manalarını müştereken barındırdığından, önce değildi de sonradan “Rahmân, Rahîm oldu, sonradan meydana geldi” anlamlarını ifade edebilir. Dolayısıyla sıfat bağının düşürülmesiyle “Rahmân, Rahîm Allah’ın ismiyle” şeklindeki meâl daha isabetli görünmektedir.¹⁸⁴

¹⁷⁶ Süyûtî, *İtkân*, 522.

¹⁷⁷ el-Bakara 2/37.

¹⁷⁸ el-Burûc, 85/13.

¹⁷⁹ Muhammed Aydın, “Kur’an Meâllerinde İ’rab Bağlamında Tercüme Problemleri”, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu*, (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2007), 302.

¹⁸⁰ en-Neml 27/93.

¹⁸¹ en-Nûr 24/47.

¹⁸² el-Fatiha 1/1.

¹⁸³ el-Fatiha 1/3.

¹⁸⁴ Yazır, *Hak Dîni*, 1/40; Hatice Şahin Aynur, “Kur’an-ı Kerîm’de Rahmân ve Rahîm’in Esmâ-i Hüsnâ ile Kullanım Alanları”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 12 (Ekim 2018), 63.

Sonuç

İnsanlığa gönderildiği zamandan günümüze kadar Kur’an üzerine yapılan çalışmalar çok fazladır ve bu çalışmalar kıyamete kadar da devam edecektir. Yeni hazırlanacak meâl ve tefsirlerin, öncekilerin bir tekrarı olmasından kaçınılması hem insanlık için hem de ilim dünyası için daha faydalı olacaktır. Bu bağlamda Faruk Beşer’in hazırlamış olduğu *Kur’ân-ı Hakîm’in Meâli ve Kısa Tefsiri: Temel Kur’ân Kavramları Sözlüğü* isimli çalışmanın, Kur’an’ın anlaşılması adına yoğun bir çaba sonucu ortaya çıktığı görülmektedir. Beşer, çalışmasında Kur’an’ın Kur’an’la ve hadisle açıklanmasına önem vermiş, sebab-i nüzule değinmiş, Kur’an öncesi Kutsal Kitapların metinlerine atıflarda bulunmuştur. Çalışmada muhkem-müteşabih, nâsih-mensuh, müşkilü’l-Kur’an, müşakele, vücuh, nezâir, gibi Kur’an ilimlerine de yer verilmiştir. Fıkhî konularda farklı mezheplerin görüşlerini tercihte bulunmaksızın zikrederken itikâdî açıdan bir mezhep tercihinde bulunmaktan kaçınmamıştır.

Beşer, eserinde güncel dilde yer alan kelime, kavram ve atasözlerini kullanmaya özen göstermiştir. Birçok meâlde kullanılan parantezleri ve bazen birkaç âyeti birlikte meâllendirme gibi yöntemleri hiç kullanmamış, parantez olmaksızın ve her bir âyet ayrı ayrı meâllendirilmiştir. GDO’lu gıdalar gibi çağın problemlerine, günümüz tarikat ve cemaatlerinde görülen bir kısım tartışmalı konulara değinmekten kaçınmamıştır.

Âyetin meâlindeki kavramları, geçtiği yerde açıkladığı gibi bazı kavramları da eserin sonuna ilave ettiği kavramlar sözlüğünde açıklamıştır. Kavramların açıklanmasıyla da âyetin anlaşılması kolaylaştırılmıştır. Kur’an’da geçen Allah’ın isimlerini hem geçtiği bölümlerde hem de yine eserin sonuna konulan esmâ-i hüsnâ bölümünde genişçe tanıtmıştır. Kur’an’da isimleri yer alan peygamberlerin hayatları ve kıssalarda geçen olaylar kronolojik olmayan tarzda ve farklı sûrelerde anlatılmaktadır. Beşer, eserinin sonuna Kur’an’da adı geçen peygamberler bölümü ilave ederek başta nebî-resûl farkı olmak üzere peygamberlerin hayatlarını anlatmaktadır. Böylece Kur’an’ın temel amaçlarından olan Allah’ın tanıtılmasına daha fazla özen gösterilmiş, Allah’ın yeryüzüne gönderdiği elçilerin hayatları öğrenilerek kendileri ile ilgili âyetlerin daha iyi anlaşılması sağlanmıştır denilebilir.

Beşer, Kur’an meâl ve kısa tefsirini günümüz meselelerine çözüm bağlamında ele alırken mevcut açıklamaların/tefsirlerin yanında kendi görüşünü katiyet ve bağlayıcılık ifade etmeyecek şekilde son derece naif olarak dile getirmiştir. Bununla birlikte kullandığı kaynaklar için gösterdiği atıfları akademik çalışmalarda olduğu şekilde veya ona yakın bir usülle yapsaydı okuyucu için daha istifadeli bir durum ortaya çıkabilirdi. Aynı şekilde hadis kaynaklarında da tek bir usulle kaynak gösterimi yapılabilirdi.

Mevcut meâllerin eleştiriye tâbî tutulması ve ilim dünyasına yapılacak katkı açısından tutarlı ve yapıcı eleştirinin olması bir zenginliktir. Kur’an’ın meâl ve tefsiri üzerine çalışılırken me’hazin kutsiyeti unutulmamakla birlikte âyetteki harf ve kelime seçimi, cümle öğelerinin dizilişi/i’rab gibi gramatik konulardan hitap ettiği zaman, zemin, durum ve şartlara kadar bütün detaylar gözetilerek mana ortaya çıkarılmaya çalışılmalıdır. Bütün bu çalışmalar yapılırken günümüze kadar yazılan meâl ve tefsirlerden istifade etmenin yanında özellikle modern zamanlarda meâller üzerine yapılan tez, makale, araştırma, sempozyum, panel vs. çalışmalardan da mutlaka istifade edilmelidir. Bu alanda yapılan eleştiriler göz önünde bulundurularak sahit kaynaklarla doğruluğu tespit edilen eleştirilerin yeni çalışmalarda göz ardı edilmemesi hedef ittihaz edilmelidir.

REFERENCES/KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı yay. 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Abdullah. *Kitâbü’s-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî. Suudi Arabistan: y.y. 1986.
- Ahmet Tekin Meâli. Erişim 22 Eylül 2022. <https://kuranmaeli.com>
- Ali Fikri Yavuz Meâli. Erişim 22 Eylül 2022. <https://kuranmaeli.com>
- Aydın, Muhammed. “Kur’an Meâllerinde İ’rab Bağlamında Tercüme Problemleri”. *Kur’an Meâlleri Sempozyumu*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2007.
- Aydar, Hidayet. *Kur’an-ı Kerîm’in Tercümesi Mes’alesi*. İstanbul: Kur’an Okulu Yay. 1996.
- Aydar, Hidayet. “Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 2002. 26/404-409.
- Aynur, Hatice Şahin. “Kur’ân-ı Kerîm’de Rahmân ve Rahîm’in Esmâ-i Hüsnâ ile Kullanım Alanları”. *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/12 (Ekim 2018). 69-94.
- Bebek, Adil. “Kebîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yay. 2022. 25/163-164.
- Bilen, Osman. “Tercüme ve Meâl Farklı mı?: ‘Kur’an Meâli’ Kavramı Üzerine Bir Çözümleme”. *Kur’an Meâlleri Sempozyumu- eleştiriler ve öneriler- (1)*. Ankara: DİB Yay., 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı, 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 1979.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 2001. 13/379-380.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV. Yay. 2006. 32/579-581.

- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Mustafa Dib el-Buga. 2 Cilt. Dimaşk:Darü'l-Mustafa, 2007/1428.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nuzûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay. 2001. 11/360-362.
- Diyanet İşleri Meâli (Yeni). Erişim 22 Eylül 2022. <https://kuranmaeli.com>
- Diyanet Vakfı Meâli. Erişim 22 Eylül 2022. <https://kuranmaeli.com>
- Duman, Ali. “Sadaka”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yay. 2008. 35/383-384.
- Durmuş, İsmail. “Müşâkele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 154-155.
- Durmuş, İsmail. “Garîbü'l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 2001. 13/379-380.
- Dündar, Mazhar. *İlâhî Hitabın Mahiyeti*. Ankara: İlâhiyât Yayınları. 2021.
- Elmalılı Meâli (orj.). Erişim 22 Eylül 2021. <https://kuranmaeli.com>
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 01 Ocak 2023. <http://sozluk.gov.tr>
- Hamidullah, Muhammed. “Sünnet”, *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 11/242-245.
- Hayrat Neşriyat Meâli. Erişim 22 Eylül 2022. <https://kuranmaeli.com>
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İntikâ fî Fedâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Kahire: Dârü İbn Abbâs, 2016.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kureşî ed-Dimaşkî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Müfid. 1403/1983.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fî usûli't-Tefsîr*. thk. Adnan Zerzur. y.y., 2. Baskı, 1392/1972.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Mukaddimetu cami'i't-tefâsîr*. thk. Ahmed Hasen Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredât-u elfâzı'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- İsmail Hakkı İzmirli Meâli. Erişim 22 Eylül 2021. <https://kuranmaeli.com>
- İnan, Abdülkadir. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1961.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz es-Sebtî. *Tertîbü'lMedârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*. thk. Ali Ömer. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.

- Kaya, Remzi. “Ehl-iKitap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 1994. 10/516-519.
- Kur’an-ı Hakîm’in Meâli ve Kısa Tefsiri Temel Kur’an Kavramları Sözlüğü*. çev. Faruk Beşer. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyin b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri en-Nisaburî. *Sahih-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1374/1955.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1991.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *İşârâtü’l-i’caz fî Mezanni’l-îcâz*. çev. Abdülmecid Nursî. Ankara: D.İ.B. yay., 4. Baskı, 2015.
- Ömer Nasuhi Bilmen Meâli. Erişim 22 Eylül 2021. <https://kuranmaeli.com>
- Sinanoğlu, Mustafa. “Îmân”. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yay., 2000. 22/212-214.
- Süleyman Ateş Meâli. Erişim 22 Eylül 2022. <https://kuranmeali.com>
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’an*. thk. Şuayb el-Arnaud. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1. Baskı, 1429/2008.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *el-Câmiü’s-sahih=Sünenü’t-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1937.
- Tûfî, Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî. *el-İksîr fî ilmi’t-tefsîr*. thk: Abdulkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü’l-Adâb, 1977.
- Yaşar Nuri Öztürk Meâli. Erişim 22 Eylül 2022. <https://kuranmeali.com>.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur’ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1960.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvil fî Vucûhi’t-Te’vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillah. *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’an*. thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Marife, 2. Basım, t.y.

İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi Ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği Ve İstisnaları

Female-Male Equality And Exclusions in Islamic Family Law Before and After Marriage

Lokman DOĞAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Kars, Türkiye

Graduate Student, Kafkas University, Faculty of Theology, Basic Islamic sciences, Islamic Law Department, Kars, Türkiye.

okandogan3626@gmail.com Orcid: 0000-0003-2297-7122

GERİ ÇEKİLDİ / RETRACTED

Sayı 10-20, ss. 495-541.

Citation/©: Doğan, Lokman (2023). Female-Male Equality And Exclusions in Islamic Family Law Before and After Marriage, Kafkas University Faculty of Divinity Review.

Issue 10-20, pp. 495-541.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1236796

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 16 January / Ocak 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 01 May / Mayıs 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 495-541.

Suggested ISNAD Citation: Lokman Doğan, "İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi Ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği Ve İstisnaları", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Ocak- January 2023), 495-541.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

DOI: 10.17050



ISSN: 2148-8177

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu Kararları

08.01.2024 tarihinde Dergimizin 10 cilt 20. sayısında (Temmuz 2023) yayınlanan “İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği ve İstisnâları” adlı makalede intihal yapıldığına yönelik 08.01.2024 tarihinde şikayet dergimize ulaşmıştır. Dergi editörlüğümüzün konu hakkında yaptığı araştırmada ilgili makalenin intihal raporunun sehven alınmadığı tespit edilmiştir. Bunun üzerine mezkur makale intihal programına sokulmuş ve iddia edildiği üzere makalede kabul edilebilirlik oranının dışında benzerlik tespit edilmiş olup Yayın Kurulu ilgili makaleyi ivedilikle geri çekme kararı almış ve yazara dergimizde iki yıl yayın yasağı getirilmiştir. 10.01.2024

Editör Kurulu

Öne Çıkan Dil Öğretim Metotları: Temeller, Gelişimler ve Analiz

Prominent language Teaching methods: Foundations, Developments and Analysis

MOHAMAD BURHAN KANNAS,

Dr. Mohamad Burhan Kannas, Ankara, Türkiye

Dr. Mohamad Burhan Kannas, Ankara, Turkey

borhankn@gmail.com Orcid 0000-0002-5657-9838

Atıf/©: Kannas, Mohammed Burhan, Öne Çıkan Dil Öğretim Metotları: Temeller, Gelişimler ve Analiz, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/22, ss. 52-76.

Citation/©: Kannas, Mohammed Burhan, Prominent Language Teaching Methods: Foundations, Developments and Analysis, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*. 11/22. pp. 52-76.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1431152

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 3 February / Şubat 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 10 July / Temmuz 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2024

Volume / Cilt: 11; Issue / Sayı: 22; Pages / Sayfa: 52-76.

Suggested ISNAD Citation: Kannas, Mohammed Burhan, Öne Çıkan Dil Öğretim Metotları: Temeller, Gelişimler ve Analiz, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/22 (Ocak-January 2024), 52-76.

Notlar/Notes

Yazar herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Prominent Language Teaching Methods: Foundations, Developments and Analysis

Mohamad Burhan Kannas

Abstract

It has been discussed throughout history how to teach a language other than the mother tongue. Method is defined as a comprehensive plan that the teacher follows according to his/her objectives and controls the teaching activity. Technique, on the other hand, falls within the scope of method as it is the partial steps followed in classroom lessons. The method in language teaching is one of the important factors affecting the learning process. Although these methods have often emerged as a result of opposing approaches, they have been developed from the past to the present. We can say that this development process was formed on the basis of historical necessity. Each method is seen as an alternative to the previous method. The diversity in language teaching has revealed the problem of which method is more effective. In this article, the most common language teaching methods are discussed and examined. These methods are; grammar-translation method, straight-arrival method (direct method), reading method, audio-linguistic method. Teaching methods and their positive and negative features are mentioned.

Keywords: Arabic, Arabic language teaching. Teaching methods. mother tongue. style.

Öne Çıkan Dil Öğretim Metotları: Temeller, Gelişimler ve Analiz

Mohamad Burhan Kannas

Öz

Ana dilinden farklı bir dil öğreniminde dilin nasıl öğretileceği tarih boyunca tartışılmıştır. Yöntem, öğretmenin hedeflerine göre takip ettiği ve öğretim faaliyetini kontrol ettiği kapsamlı bir plan olarak tanımlanmıştır. Teknik ise sınıf içindeki derslerde izlenen kısmî adımlar olması itibarıyla yöntemin kapsamına girer. Dil öğretiminde yöntem, öğrenme sürecini etkileyen önemli etkenlerden biridir. Bu yöntemler çoğu zaman birbirlerine karşıt yaklaşım sonucunda ortaya çıkmış olsa da geçmişten günümüze geliştirilmiştir. Bu gelişim sürecinin tarihsel gereksinim temelinde oluştuğunu söyleyebiliriz. Her yöntem kendinden önceki yöntemin de alternatifi olarak görülür. Dil öğretimindeki çeşitlilik hangi yöntemin daha etkili olduğu problemini de ortaya çıkarmıştır. Bu makalede de en yaygın dil öğretim yöntemleri incelenmiştir. Bu yöntemler; dil bilgisi-çeviri yöntemi, düz varım yöntemi (direkt yöntemi), okuma yöntemi, işitsel-dilsel yöntemdir. Öğretim yöntemlerinin yanı sıra bunların olumlu ve olumsuz özelliklerine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Arapça Eğitimi, Eğitim Metodu, Ana Dil, Üslup.

Giriş

Türkiye’de ilahiyat fakültelerinde hazırlık sınıfları bulunmakta olup bu sınıflarda Arap dili öğretilmektedir. Son yıllarda Arap akademisyenler ve Türk akademisyenler birlikte hazırlık sınıflarında ders vermeye başladılar ve Arapça öğretmeye çalışmaktadırlar. Her eğitim alanı gibi bu alanda da tartışmalar ve farklı görüşler ortaya çıkmış ve hocalar Arapçayı farklı metotlarla talebelere sunmaya çalışmışlardır.

Bu makalede en yaygın dil öğretme metotlarından bahsedip bunların avantaj ve dezavantajlarını ele alacağız. Arapça hazırlık sınıflarının daha verimli ve yararlı olması için bu makale hazırlanmıştır.

Arap dili öğretimine gösterilen ilgi günden güne artmaktadır. Ancak İngilizce ve Fransızca gibi diğer yabancı dillere kıyasla mevcut Arapça öğretim metotları geride kalmış, bundan dolayı bu metotlar öğrencilerin ihtiyaçlarına cevap verme konusunda sığ kalmıştır. Nitekim birçok öğrenci, dil öğrenimi için vaktinin geniş olmasına rağmen iletişimdeki zayıflıktan ve gramer kurallarının çokluğundan yakınmaktadır. Birçoğu da Arapça’ya yönelik yıllarca tutkuyla ve isteklilikle geçirdiği öğrenim hayatından sonra ümitsizliğe düşerek öğrenmekten vazgeçmektedir. Bu makalenin öğrencilerin bu tür durumları yaşamaması adına faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Bu çalışmada dilin tanımı, genel özellikleri ve öğretim sürecinin öğelerinin yanı sıra okuma-çeviri yöntemi, dolaysız yöntem, okuma yöntemi ve işitsel-sözel yöntem olmak üzere en bilinen öğretim yöntemleri ele alınacaktır. Ardından tüm bu öğretim yöntemlerinin avantajları ve dezavantajları üzerinde durulacaktır.

Dil, sözlüklerde sözcük anlamı olarak, öncelikle Lisân’u’l-Arab’da şöyle geçmektedir: “اللغوا ve اللغوا: *düşmek veya dikkate alınmayan boş söz ve benzeri fayda getirmeyen şeydir. اللغوي ise dikkate alınmayan sözlerdir*”.

el-Esmaî (ö. 216/831) ise şöyle demiştir: “Söz konusu şey, senin için *اللغوي/اللغوي*dur. Yani dikkate alınmayan şeydir”.

el-Ezherî (ö. 370/980) de şöyle demiştir: “اللغة *nakıs isimlerden olup, aslı konuşma anlamına gelen لغا dan لغوة*dir. اللغا; *küçük olduğu gerekçesiyle dikkate alınmayan deve yavrularıdır. اللغوي alışverişte dikkate alınmayandır, وقد ألغى له شاة/ona koyun sayılmadı’ yani düşürülen (hesap edilmeyen) her şey, dikkate alınmamış ise ملغى*dir”.¹

Mu’cem el-Luğat’il-Arabiyyet’il-Muâsıra’da ise اللغة’nın anlamı şöyle geçmektedir: “İşaret, ses ve telaffuz gibi, duygu ve düşünce alışverişi için kullanılan her türlü araçtır.”²

¹ İbn Manzur, Muhammed Bin Mukerram, *Lisânu’l Arab*, 1. Baskı, (Beyrût: Dâru’s-Sâdir, 1300), 5/250.

² Muhtar, Ahmed Ömer, *Mu’cemü’l-Luğati’l-Arabiyyeti’l-Muâsır*, 1. Baskı, (Kahire: Alemü’l-Kütüb, 2008), 2020.

Dilin, klasik ve modern tanımlarına gelince eş-Şerif Cürcânî'nin (ö: 816/1413) Mu'cemül-Ta'rîfât'ında şöyle geçmektedir: "*Dil, her kavmin amaçlarını dile getirdiği araçtır*".³ Eskilerin tanımlarında ve dil hakkındaki sözleri hakkında ise İbn Cinnî (ö: 392/1001) şöyle der:⁴ "*O, her kavmin amacını dile getirdiği seslerdir*".⁵

Modern çağda, bazı Batılı bilim adamları dilin insana has bir özellik olduğunu, içgüdüsel olmadığını ve de duygu, düşünce ve isteklerin toplumun seçtiği belirli sembol sistemiyle aktarılmasını hedeflediğini belirtir. Ayrıca dilin insan topluluğunun merkezinde gelişmesi itibarıyla toplumsal bir olgu olduğu bilinmektedir. Dil, bir araya getirilmiş anlamlardan meydana gelir. Anlamlar, toplumun belirli cümle yapıları, kelimeler ve bağlaçları bir araya getirerek kendilerini ifade ettikleri olgulardır. Dil, toplumsaldır ve mutlaka içinde neşet edip geliştiği bir toplum söz konusudur. Psikolojik ve toplumsal bir olgu olan dil onu kullanan topluluğu ve düşünceyi temsil eder.⁶

Bir milletin düşüncesini ve kültürünü bünyesinde barındıran dil, toplum için gerçek bir kültürel hafıza taşıyıcısı görevi görmekle birlikte ayrı bir olgu olduğundan düşünce ile birebir uyuzmaz.⁷ Dil, insanların iletişim kurmak için kullandığı fonetik sembollerdir. Dolayısıyla insan türü, dili bir iletişim aracı olarak kullanan tek varlıktır ve bu zihinsel engelli olan insanlar için bile söz konusudur. Dil, Allah'ın, insanlığa; hitap etmeleri, birbirlerini anlamaları ve Allah'ın vahyini tebliğ etmeleri için bahsettiği bir nimettir. Dil, bizlere kendi dilimizle, farklı milletlerin çeşitli adet ve dil üsluplarını anlama imkânı sunar. Nitekim dil, konuşanlarının kültür kaynağıdır.⁸ Dilin birçok görevi vardır ve bunların en önemlisi insanlar arasında iletişim sağlamaktır.

Dilin genel özellikleri şunlardır:⁹

-
- ³ Seyyid Şerif Cürcânî: Felsefeci ve Arap dili bilginlerinin önde gelenlerindedir. Takü şehrinde doğdu. Şiraz'da eğitim görmekte iken hicri 789 yılında Timur'un gelmesiyle Semerkant'a kaçtı. Timur öldükten sonra Şiraz'a geri döndü ve ölene kadar orada kaldı. Bkz. İbnü'l-Gazzî, Şemsüddîn, *Divânü'l-İslâm*, thk.: Seyyid Kesravî, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmîyye, 1990), 3/25.
- ⁴ Osman İbn Cinnî el-Mevsîli: Edebiyat ve nahiv imamlarındandır, birçok şiirleri bulunmaktadır. Mevsîl'de doğdu, yaklaşık 65 yaşlarında Bağdat'ta vefat etti. Babası Rum kölelerinden idi. Bkz. el-Hamevî, Şihâbuddîn, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk.: İhsan Abbas, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/88.
- ⁵ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, thk.: Muhammed Ali Neccâr, 2. Baskı, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1990), 1/33.
- ⁶ Temmâm Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye Mebnâhâ ve Ma'nâhâ*, (Mağrib: Dâru's-Sekâfe, Dâru'l-Beydâ, 1994), 34; Enîs Ferîha, *Nazariyyâtün fi'l-Luğa*, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Lübnanî, 1981), 13.
- ⁷ Tşen Jiyân MinFethi, Miftâhu'n-Necâhî fi't-Terceme, *Kapansang Üniversitesi, Malezya*, Erişim tarihi: 6 Mart, 2020, <https://www.scribd.com/document/>.
- ⁸ Hâdi Ahmed Ferhân eş-Şuceyri, *Dirâsâtü'l-Luğaviyye ve'n-Nahviyye fi Müellefâti Şeyhi'l İslâmî İbn-i Teymiyye ve Eseruhâ fi's Tinbâti'l-Ahkâmî's Şeriyeye*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001), 50-78; Naîf Harmâ, vd., *el-Luğatü'l-Ecnebiyye Talimuhâ ve Taallümühâ, Alemu'l-Marife Dergisi*, (Kuveyt: Ulusal Kültürel Meclis 1988), 19-120; Rüşdî Tuayme, *el-Üsüsü'l-Mu'cemiyye ve's-Sekâfiyye li Ta'lîmi'l-Luğati'l-Arabiyye li Çayrı'n-Nâtikîne bihâ*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Suudi Arabistan, (1982), 28-34.
- ⁹ Nezîhe Ruveyne, *et-Tevâsulü fi'l Kasası'l-Kur'ânî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Haydar

a) Dil, beşerî bir olgudur, doğuştan elde edilir, genelde işitsel ve sözlüdür.

b) İnsana özgüdür. Onun düşüncelerini ve kültürünü taşır.

c) Bireylerin kitlesel olarak uyduğu genel sistemdir.

d) İnsanın zaruri bir ihtiyacıdır.

e) Kapsamlı bir sisteme sahiptir.

f) Gelişmiş ve gelişmekte olan bir olgudur.

g) Temel unsurları vardır ve kurallıdır.

ğ) Tüm insanlar dil öğrenme kabiliyetine sahiptir.

h) Dilin; girift, değişken, uzlaşımsal olarak kullanılan ve birincil düzeyde konuşulan bir olgu olması genel karakteristik özellikleridir.¹⁰

i) Dil, özür dileme, soru sorma, ikna etme, hatırlatma, kınama, şikâyet etme vb. amaçları ifade etmek için kullanılır.

i) Uzlaşımaya dayalı nedensiz işaretler ve simgeler sistemidir.

j) Temeli sesli simgelerdir. Ancak görsel de olabilir ve belirli bir manaya delalet eder.

k) İletişim temellidir, kültürü bünyesinde barındırır ve besler. Bir milletin kimliğidir. Milletler dil aracılığıyla iletişim kurar. Bu yönüyle dil, bir milletin vasıflarını ve ayırt edici özelliklerini yansıtır.¹¹ Dil, insanoğlunun düşüncelerini birbirine aktarmasını ve etkileşimde bulunmalarını sağlayan güçlü bir bağıdır. Kültürel mirası ve dini muhafaza eder, milletler atalarının kültürlerini gelecek nesillere dille aktarırlar.¹² Bazı araştırmacılar neredeyse dili ve kültürü birbirinden ayırt etmeksizin tek bir olgu saymaktadır.¹³

Üniversitesi, Beskera-Cezair, (2013), 83-103; Fehd el-Hârisî, *el-İttisâlû Luğavî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâsetün Te'sîliyyetün fi'l-Mefâhîmi ve'l-Mehârat*, 1. Baskı, (Beyrut: Müntedâ'l-Meârif, 2014), 65-67; Brown, Douglas, *Ususu Teallümü'l-Luğati ve Ta'lîmuhâ*, trc.: Abduh er-Râcihî ve Ali Şaban, (Lübnan: en-Nehdatü'l-Arabiyye, 1994), 23, 24; Ali Medkûr, *Tedrisü Fünuni'l-Luğati'l-Arabiyye*, 3. Baskı, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2006), 22-26; Ğânim el-Hamed, *Ebhâsun fi'l-Arabiyyeti'l-Fushâ*, 1. Baskı, (Ürdün: Dâru Ammar, 2005), 9-10; Fehd el-Hârisî, *el-İttisâlû Luğavî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâsetün Te'sîliyyetün fi'l Mefâhîmi ve'l Mehârat*, 34-40; Muhammed Ali, *el-Me'nâ ve Zilâlû'l-Me'nâ: en-Zimetü'd-Delâleti'l-Arabiyye*, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Medâri'l İslamî, 2007), 34-53.

¹⁰ Hiktör Hâmirlî, *en-Nazariyyetü't-Tekâmüliyye fi Tedrisi'l-Luğati ve Netâicuhâ el-Ameliyye*, trc.: Râşid ed-Duveys, (Suudi Arabistan: Kral Fehd Kütüphanesi, 1985), 70.

¹¹ David Kristal, *Mavtû'l-Luğa*, trc.: Fehdi Lehiybi, (Tebük: Tebük Üniversitesi, 1434), 76, 77; Naîf Harmâ, vd., *el-Luğatü'l-Ecnebiyye Ta'lîmuhâ ve Tağallumuhâ, Alemu'l-Mağrife Dergisi*, (Kuveyt: Ulusal Kültürel Meclis, 1988), 43; Ali Medkûr, *Tedrisü Fünuni'l-Luğati'l-Arabiyye*, 27-30.

¹² Abdulazîz el-Usaylî, *Esâsiyyetü Ta'lîmü'l-Luğati'l-Arabiyye li'n-Nâtikîne bi Luğati Uhrâ*, 1. Baskı, (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2002), 22, 23.

¹³ Kristal, *Mavtû'l-Luğa*, 196.

Dil, yazılı ve sözlü sembollerle sınırlandırılmaz. Bunlara ilaveten jest ve mimiklerle ve de bazı doğal araçlarla oluşturulan diller de sayılabilir. Örneğin konuşma yetisi olmayan bireyler için beden dili ve işaretler, isteğini dile getirmesinde ve fikrini açıklamasında önemli bir rol oynar.¹⁴

İbn Haldun’un ve çağdaş araştırmacıların, dil ve temsil ettiği noktalar üzerine olan görüşleri Haddâd Fetihâ tarafından şöyle özetlenmektedir:

- a) Dil, ifade etme ve iletişim kurma aracıdır.
- b) Sözlü bir eylemdir.
- c) Sözlü bir beceridir.
- d) Terminolojik bir özelliğe sahiptir.
- e) Konuşma, bilinçli bir eylemdir.¹⁵

Bununla birlikte İbn Haldun¹⁶ ve çağdaş araştırmacılar, dilin yalnızca terminolojik yönünde ihtilaf etmişlerdir. Nitekim dilin mahiyetini açıklayan ve yukarıda geçen mülahazalarında da olduğu üzere dilin kullanılması ile dil becerisi arasındaki farkı izah eden İbn Haldun’a göre dil, toplumsal bir olgudur, bir millet bir dili edinirken içinde bulunduğu toplumdaki, zamandan, devletten ve dinden etkilenir.¹⁷

2. Öğretim Süreci ve Öğeleri

Öğretim, eğitim sistemini oluşturan yapıdır. Bu yapı, öğretim gören hedef kitleye öğretmek istenilen bilgi, bilgi aktarım mekanizması (öğretim araçları) ve öğretim sürecini düzenleyen ve belirli bir müfredata oturtan öğretici gibi birtakım unsurlardan oluşmaktadır.

Öğretimin önemi, belirli bir hedefe ulaşmak üzere gelişigüzel değil sistematik bir şekilde yabancı dil öğrenmek isteyen dil öğrencilerinin öğretiminde ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle öğretim, bilimsel ve bilinçli bir metotla bilgi ve beceri kazandırılmasının amaçlandığı planlı ve düzenli bir süreçtir.

Öğretim, öğrencilerin öğrenimine destek olmayı amaçlayan bilinçli ve insani bir süreçtir. Zira bu süreç, eğitimin teknik ve uygulamalı tarafı olup hem öğretimi hem de öğrenimin şartlarını da içinde barındırır. Öğretim, bir öğretmene veya bir araca ihtiyaç

¹⁴ Brown, *Ususu Teallümü'l-Luğati ve Ta'lîmihâ*, 257, 259.

¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, 367; Haddâd, İbn Haldûn ve *Ârâuhu'l-Luğaviyye ve't-Ta'lîmiyye*, 92.

¹⁶ İbn Haldun: Tarihçi filozof, sosyal bilimci, aslen İsbiliye'li olup Tunus'ta doğmuş ve büyümüş, Bkz. İsmail el-Ensârî, *A'lâmu'l-Magrib ve'l-Endülüs fi'l-Karnissâmin*, en-Nasriy, thk.: Muhammed ed-Dâyah, 1. Baskı, (Beyrut: Müessetü'l-Risâle, 1976), 97.

¹⁷ Haddâd, *İbn Haldûn ve Ârâuhu'l-Luğaviyye ve't-Ta'lîmiyye*, 18.

duyar ve bir sınıfta ya da sınıf dışında gerçekleşir.¹⁸ Bu tanımdan hareketle öğretimin planlı ve bilinçli bir süreç olduğu söylenebilir. Burada öğretim (التدريس) ile öğretme (تعليم) arasındaki farka dikkat çekmek gerekir.

Strateji (الاستراتيجية) ile yöntem de (الطريقة) birbirinden farklı kavramlardır. Strateji, belirli amaç, araç ve becerilerden oluşan kapsamlı bir planı ifade eder. Yöntem ise öğreticinin dersi ve dersin içerdiği bilgileri planladığı ve belirlediği bir üslup ile sunma tarzıdır.¹⁹ Öğretim, bir yetenek veya sanat olarak ele alınırsa belirli planlara ve düzene uymak zorundadır. Bu yönüyle yeterli düzeyde eğitime, alıştırmaya, kapsamlılığa ve hazırlığa ihtiyaç duyar.²⁰ Öğretim, temel bilgileri ve metotları içeren yaklaşımlarla başlayan ve düzeltme geribildirimini ile sonlanan uzun ve meşakkatli bir yolculuktur.²¹

Buradan hareketle öğreticinin sınırlandırılmış monoton bir metoda tabi tutulması mümkün değildir. Burada öğreticinin kişisel yeteneği devreye girer. Öğretim herkesin güç yetiremeyeceği bir sanattır.²²

Öğretim, durumuna göre değişim ve dönüşüme de olanak tanır. Öğretim alanında mutlak doğruluk diye bir şey yoktur. Öğretim sürecinin sonunda öğretici, süreçte neleri gerçekleştirebildiği hususunda geri bildirim almak için düzeltme uygulamasına ihtiyaç duyar. Bu aynı zamanda öğretim sürecinin karşılaştığı sorunları ve zorlukları öğrenmemizi sağlar ve zayıf noktaları düzeltme imkânı tanır.²³

Bize göre öğretim faaliyeti, yalnızca öğreticinin uygulamaları, düşünceleri ve stratejileri üzerine değil; öğrenci de göz önünde bulundurularak şekillendirilir. Nitekim öğrenci, öğrenim projesine olan ihtiyacı ve yeteneklerinin uygunluğu itibariyle öğretim faaliyetinin esas ögesidir. Bununla birlikte ilgili eğitim kurumu uygun içerik, araç, sınıf ve öğreticiyi seçer ve de dersi öğrencinin olanaklarına, seviyesine ve isteğine göre şekillendirmeye çalışır.

Başarılı öğretmen, başarılı öğretimin temelidir. Başarılı bir öğretmene ulaşılabilmesi için öncesinde öğretmenlerin eğitimini, deneyimlerini, dil becerilerini, kapasitelerini ve de kültürel yönlerini geliştirmeyi garanti eden programların tertip edilmesi önemlidir. Ayrıca onların uygulamalı dilbilim, uygulamalı filoloji, sosyoloji, edinin teorileri ve de eğitim ve öğretim yolları ile alakalı her konuda, öğretim araçları ve hazırlanışı hususlarında ilmî düzeylerini arttıran bir eğitim programının oluşturulması gerekmektedir.

Bize göre ikinci dil öğrenmek isteyen öğrenciler için yeterliliğe sahip öğretmenlerin seçilmesi oldukça önemli bir konudur. Nitekim deneyimsiz öğretmenler, özellikle de ilk

¹⁸ Zeyd el-Udvân vd., *Tesmîmu't-Tedrîs*, 1. Baskı, (Amman: Dâru el-Mesîra, 2011), 15.

¹⁹ el-Udvân, *Tesmîmu't-Tedrîs*, 25.

²⁰ Abdülhamid Şahin, *İstirâtiyâtü't-Tedrîsi'l-Müttekaddime ve's-Tirâtiyâtü't-Teallüm ve Enmâti'l-Teallüm*, Eğitim Formasyonu, (İskenderiye: İskenderiyye Üniversitesi, 2011), 7.

²¹ el-Udvân, el-Havâmide, Muhammed, *Tesmîmu't-Tedrîs*, 21.

²² İbrahim Akil, *eş-Şâmilü fi Tadrîbi'l-Muallimîn: Mehâratü Tedrîsi'l-Luğati'l-Arabiyye*, 1. Baskı, (Riyad-Beyrut: Dâru el-Varrak-Dâru'l-Müellif, 2003), 7.

²³ el-Udvân, *Tesmîmu't-Tedrîs*, 31.

seviyelerde, öğrencilerin dili öğrenmekten kaçınmalarına sebep olmaktadır. Yeni öğrenciye dil öğreniminde yol işaretlerini koyan da yine odur. Dolayısıyla eğitim kurumlarının bu meseleye oldukça önem göstermesi gerekmektedir. Bununla birlikte öğretmenin yeterliliği, yıllık veya dönemlik yapılan gelişim programlarına, hazır öğretim programlarına, öğretim gereçleri veya öğretim metot ve becerileri alanında her türlü yeniliğe, öğretim alanında çalışanlar için organize edilen yarışma ve kültürel eğitim temalarına ihtiyacı olmadığı anlamına gelmemektedir.

İbn Haldun’un öğretim sürecine yönelik eski bilince işaret eden bu bağlamdaki tavsiyeleri, her ne kadar dil öğretim yöntemini göz ardı etse de dikkate değerdir.²⁴ Bu tavsiyelerden bazıları şunlardır:

a) Bilgilerin sunulmasında aşamalı bir şekilde ilerlenmelidir. Öğretmen, önce temel düşünceleri sunarak başlamalı, sonrasında bunların üzerine yeni önemli konuları bina etmelidir.

b) Öğrencinin düşüncelerine anlayış gösterilmeli ve itibar edilmeli, baskıdan kaçınılmalıdır.

c) Kısa konular arasında geçiş yapılmaz.

d) Hâlihazırda öğretilen tam olarak anlaşıldıktan sonra farklı bir konuya geçilmelidir.

e) Soyutlaştırmaktan ve soyut düşüncelerden uzak durulması gerekir.

f) Tamamen teorik değil deneysel yönü de olan pratik mantık kullanılmalıdır.

g) Hoca sayısı arttırılmalıdır (özellikle de büyük öğrenciler için).

ğ) Derste, öğrenci ve çevresinin aşına olduğu gerçekçi örnekler verilmelidir.

Günümüz müfredatının gözetmesi gereken genel esasları şu şekilde toplamak mümkündür:

a) Çevrenin fikrî ve sosyal yapısına uygun olması ve içeriğin unsurlarında kapsayıcı bir çerçeveye insanların ihtilafta olduğu konulardan kaçınılması.

b) Öğrencinin gözetilmesi ve öğrencilerin arasındaki farkların hesaba katılması, onlara iyi örnek olunması ve teorik bilgi ile pratik bilginin aynı anda benimsenmesi.

c) Teknolojiye önem verilmesi, insan uygarlığının ve diğer bilimlerin gelişimine ve keza dine uyulması. Nitekim günümüzde kitapların çoğu Kur’ân-ı Kerîm’in öğretimde tavzifinden uzak durmakta ve müfredatı sekülerleştirmeye meyletmektedir.²⁵

²⁴ İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk.: Abdullah Dervîş, 1. Baskı, Şam: Dâru Ya’rib, 2004), II/347-357; Haddâd, İbn Haldûn ve *Ârâuhu'l-Luğaviyye ve't-Ta'limiyye*, 92-140.

²⁵ Yakup Civelek, «Türkiyede Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler», *Yüzüncü Yıl İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 2, Van, (1998), 38, 39; Muhammed Hamdân er-Rakîb, «İ'dâdü Menâhici Ta'limi'l-Luğati'l-Arabiyyeti li'n-Nâtükîne bi Ğayrihâ, ve İhrâcuhâ»1, *Meclisul-Elûkeh sitesi*, Erişim tarihi: 24 Haziran, (2020), <https://www.alukah.net/sharia/>.

d) Bilinenden bilinmeyene, somuttan soyuta, basitten karmaşığa, kolaydan zora, geçmişten şimdiki zamana ve de parçadan bütüne kademeli geçiş yapılması.²⁶

3. Dil Öğretim Yöntemleri

Daha önce de bahsettiğimiz üzere dil öğretimi, ilmî bir yöntem takip edilmeksizin gelişigüzel gerçekleşemez. Yöntem, öğretmenin hedeflerine göre takip ettiği ve öğretimin faaliyetini kontrol ettiği kapsamlı bir plan olarak tanımlanmıştır. Teknik ise sınıf içindeki derslerde izlenen kısmi adımlar olması itibarıyla yöntemin kapsamına girer.²⁷ Jean-François dil öğretimi üzerine yazan ilk kişi olarak kabul edilir. Kendisi Almanca öğrenirken yaşadığı sorunlardan sonra, birbiriyle bağlantılı, basit, gerçeğe yakın, mantıklı, anlaşılır ve sıralı cümlelere dayanan bir yöntem ortaya atmıştır.

3.1. Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi

Yöntemlere değinmeye en eski yöntem olan “Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi” ile başlamak yerinde olacaktır.²⁸ Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi, dilin, yerleşik kurallar ve ilkeler sistemi oluşuna ve de zihinsel bir etkinlik oluşuna dayanmaktadır. Bu yöntem, Yunanca’dan ve Latince’den insanlık mirasının Batı dünyasına aktarıldığı Avrupa Rönesans’ına kadar uzanan en eski öğretim yöntemlerinden biridir. Bu yöntem, dilbilgisini zamanla hedef haline getirinceye kadar kurallarının açıklanmasına ve bu kurallardan hareketle okuma ve çeviri becerisini kazandırmaya dayanır. Bu yöntem İslamiyet’in Güneydoğu Asya ve Güney Afrika’da yayılmasıyla birlikte yaygınlaşmıştır.²⁹

Bu yöntem başlarda, belirli bir bilimsel görüşe dayanmaksızın spontane bir biçimdeydi. Dilbilgisi kurallarını ayrıntısı ve istisnalarıyla ezberlemeyi dayatan yaygın kanı sebebiyle Latince ve Yunanca ile başlamıştır.³⁰ Böylece bu yöntem yaygınlaşmış ve yerini korumuştur. Çünkü bir yönüyle öğretici için hüner gerektirmiyordu. Yine sınavlarının

²⁶ İbrahim Rabâbiah, el-Muhtevî’-Luğaviyyu ve Tedrîsuh, *Meclisu’l-Elûkeh Sitesi, İnternetten Makale*, Erişim tarihi: 29 Haziran, (2020), <https://www.alukah.net/library/> ; Şevk, Mahmud, *el-İtticâhâtü’l-Hadîse fî Tahtîti’l-Menâhici’d-Dirâsiyye fî Davi’t-Tevcihâti’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire, (2001), 387; Sa’dî, Abdurrezzâk, Zekerîyya, Abdulvehhâb, «Menhacü Mükterah lî Ta’lîmi’n-Nahvî’l-Arabî lî’n-Nâtîkîne bi Ğayri’l-Arabiyye», 510-515; er-Rakîb, Muhammed Hamdân, İ’dâdü Menâhici Ta’lîmi’l-Luğati’l-Arabiyyeti lî’n-Nâtîkîne bi Ğayrihâ ve İhrâcuhâ, 7.

²⁷ el-Fevzen, *İdââtün lî Muallimi el-Luğati’l-Arabiyye li Ğayri’n-Nâtîkîne bihâ*, 206.

²⁸ Richards vd., *Approaches and Methods in Language Teaching*, 5-9; Diane Larsen-Freeman vd., *Techniques & Principles in Language Teaching*, Oxford, Third Edition, (China: m.y., 2011), 33-38; Ugwu Ifeanyi Aaron, «Language Teaching Methods: A Conceptual Approach», *Obudu Journal Of Educational Studies*, Vol. 9, No. 1, University of Nigeria, Nsukka, (2015), 23, 24.

²⁹ Rüşdî Tuayme, *el-Merciu fî Ta’limü’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Nâtîkîne biluğâti Uhrâ*, (Mekke: Ummü’l-Kurâ Üniversitesi, 1986), 348; el-Fevzen, *İdââtün lî Muallimi el-Luğati’l-Arabiyye li Ğayri’n-Nâtîkîne bihâ*, 206.

³⁰ en-Nâka, Mahmud Kamil, *Ta’lîmu’l-Luğati’l-Arabiyyeti lî’n-Nâtîkîne bi Luğâtin Uhrâ: Ususuhu-Medâhiluhu-Turuku Tedrîsihi*, (Mekke: Ummü’l-Kurâ Matbaaları, 1985), 68.

hazırlanması kolaydı ve öğrencilerin okuma becerisini geliştirmeye teşvik edici nitelikteydi.³¹

Bu yöntemin taraftarlarına göre dil, öngörülebilir kurallar sistemidir. Bu kuralları bilmek bu dilin pratiğini yapmanın temel şartıdır. Zihinsel eğitim, anlama süreci için temel görülmektedir. Kurallar ve örnekler üzerine akıl yürütme doğru bir çeviriyi mümkün kılar. Yine öğrencinin hedef dili öğrenmesinde temel dayanak olarak “anadilinde düşünmesine” imkân tanır.³²

Öğretmen, yöntem olarak edebî metinleri kullanabilir. Bu en iyi dilbilgisi öğretim yöntemidir. Nitekim ders, öğretmenin hazırladığı metinler üzerinden işlenir ve sonrasında içeriği sunulur. Ders bittikten sonra kural çıkartılır ve uygulamasına geçmek üzere örnekler ezberlenir. Bu yöntem, başta kuralların işlendiği sonrasında örneklerin verildiği ve açıklandığı standardın aksine dilbilgisi kurallarının anlaşılması ve yerleştirilmesi için en kullanışlı, mantıklı ve doğal yöntemdir.³³ Bunlara ek olarak üçüncü bir yöntem de parçadan başlayıp bütüne ulaşmayı temel alan tümevarım yöntemidir. Bu üç yöntem arasında öğretilmek istenen bilgi ve beceriye göre seçim yapılır.³⁴

Konuşmaya ve hataları düzeltmeye ve böylece doğru olanı öğretmeye dayanması bu yöntemin avantajları arasında sayılabilir.³⁵ Öğrenci, böylece soyut olgularla hemhal olma ve becerilerini geliştirdiği nispette akıl yürütme imkânı bulur. Dilbilgisinin doğrudan öğretimi de dilbilgisinin genelleyici, kapsayıcı ve sistematik olması dolayısıyla³⁶ sağlıklı anlamayı sağlar ve yanlış düşmeyi engeller.³⁷ Bu yöntemin kökleri mantıksal edebî teoriye dayanmaktadır.³⁸

Ne var ki bu yöntemin olumsuz yanları sayılamayacak kadar da çoktur. Bu yöntem, yaygınlığı ve köklülüğüne rağmen birçok dezavantajı bünyesinde barındırmaktadır. Bunlardan önemli ve kurallı olan bilgileri öğretmeye yönelerek genellemelere yoğunlaşması, dilin özünü ihmal etmesi, dili öğretmekten daha çok dilin üzerine

³¹ Brown, *Ususu Teallümü'l-Luğati ve Ta'lîmihâ*, 102.

³² Tuayme, *el-Merciu fî Ta'limü'l-Luğati'l-Arabîyye li'n-Nâtıkîne biluğâti Uhrâ*, 349.

³³ Belhayr Şenîn, «Turuku Tadrîsi'l-Kavâidi'n-Nahviyye ve Alâkatuhâ bi Fikri İbn Haldûn», *el-Eser Dergisinden Makale*, 113-129, sayı. 13, Cezair, (2012), 127; Numan Mutuvelli, *el-Mürşidü'l-Muâsir*, Dâru'l-İlmi ve'l-İmân, 1. Baskı, Kefru's-Şeyh, (2012), 51-125; Rabâbiah, el-Muhtev'e'l-Luğaviyyu ve Tadrîsuh, 9.

³⁴ İbrahim Rabâbiah, el-Muhtev'e'l-Luğaviyyu ve Tadrîsuh, 10,11; Hâlid Ebu Amşe, vd. *ed-Delîlü't-Tedribî fî Tadrîsi Mehârâti'l-Luğati'l-Arabîyye ve Anâsrihâ li'n-Nâtıkîne bi Ğayrihâ*, Merkezü'l-Melik Abdullah İbn-i Abdulaziz ed-Devli, 1. Baskı, (Riyad: m.y., 2017), 151-156.

³⁵ Hammar, Nesime, İşkâliyyetü Ta'limi Mâddeti'n-Nahvi'l-Arabî fi'l-Câmia, Menşûrâtü Mahberi'l-Mümârasâti'l-Luğaviyye, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Mevlud Ma'meri Üniversitesi, Cezair, (2011), 122, 123.

³⁶ Antûan Sayyâh, *Ta'lumiyetü'l-Kavâidi'l-Arabîyye*, Beyrut, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabîyye, 2011), 21.

³⁷ Muhammed Recep Fadlullâh, «Medhalu Tadrîsi'l-Kavâidi bi'l-Merhaleti'l-İbtidâiyye», *Eğitim Fakültesi Dergisi*, Birleşmiş Arap Emirliği Üniversitesi, Yıl 16, sayı. 18, (2001), 68.

³⁸ Hâmirî, *en-Nazariyyetü't-Tekâmüliyye fî Tadrîsi'l-Luğâti ve Netâicuhâ el-Ameliyye*, 28.

değerlendirmeleri öğretmesi, anadili tercüme etmek için kullanmaya saptanması sayılabilir. Bu sebeplerle anadil, hedef dilin önünde engel olarak durmakta, öğrenci iki dil arasında gidip gelmektedir. Bu yöntem, öğrencinin yalnızca dinleyici mesabesinde kalarak dil öğrenim motivasyonunu yitirmesine sebep olmaktadır. Oysa insan psikolojisi farklılıklara ve değişime meyillidir. Bu yöntem nedeniyle birçok öğrencinin dilden soğuduğu görülmektedir. İlgili yöntem okuma ve yazmaya öncelik vermekte ve dilbilgisi kurallarının ezberlenmesi, metinlerin çevrilmesi ve dilbilgisi kurallarıyla alakalı örnekler vermekle yetinmektedir. Dinleme ve konuşma gibi diğer becerileri ihmal etmekte ve dilin iletişimsel bir olgu olduğunu görmezden gelmektedir.³⁹ Bu yöntemde, öğretmen dilbilgisi kuralı veya ders hakkında soru sorduğunda öğrencinin anadilini kullanmaktadır.⁴⁰ Ayrıca bu yöntem, telaffuz ve vurguya gereken önemi vermeyip, dilbilgisi ile çeviri dışındaki hususları önemsememektedir.⁴¹

Anlama becerisi kurallardan uzak bir tutum sergiler ve kuralları öğretmeyi desteklemez. Daha ziyade kuralları dolaylı olarak kavrayan ve çıkarım yapan çocuklarda olduğu gibi dil öğreniminin temelini yönelmeyi savunur.⁴² Leonard Bloomfield’a göre bu yaklaşımın sorunu, dili bir dizi dilbilgisi ve sözlükbilimi bilgisinden ibaret görmesi ve öğrenciyi karşılaştığı bağlamları anlayamasa bile bu kuralları bilmekle yükümlü tutmasıdır.⁴³ Bu tarz ders, öğretmenin özgün olmasını gerektirmeyen geleneksel ve didaktik bir niteliktedir. Nitekim öğretmen, kuralları örneklerle açıklayıp öğrencilerin anadiline çevirir. Alıştırmalar ve sınavlar da sınırlı, kolay ve basittir. Bunlarla birlikte bu yöntem, özellikle fazla sayıda öğrencinin olduğu durumlarda öğretmene konfor sağlar. Öğrencinin fonksiyonu ise öğretmeni takip etmek ve kendisinden istenileni ezberlemekten ibarettir.⁴⁴

Burada klasik ve modern aydınların dilbilgisini kolaylaştırma çabalarından sonra ortaya çıkan modern dilbilgisi öğretiminin esaslarının bir kısmından bahsetmemiz yerinde olacaktır:⁴⁵

a) Kuralların basitten karmaşığa doğru sıralanması.

³⁹ el-Fevzen, Abdurrahman, *İdââtün lî Muallimi el-Luğati’l-Arabiyye li Ğayri’n-Nâtıkîne bihâ*, 207-208, Muhammed Ali el-Hûlî, *Esâlîbu Tadrîsi’l-Luğati’l-Arabiyye*, y.y., 3. Baskı, (Suudi Arabistan, m.y., 1989), 21; Ahmed Sanavber, *Ebhâsü Mü’temari İstanbul ed-Düvelî es-Sâni, Ta’lîmü’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Nâtıkîne bi Ğayrihâ: İdâât ve Meâlim*, Abdülaziz el-Usaylî, 17, 18; Tuayme, *el-Merciu fî Ta’lîmü’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Nâtıkîne biluğâti Uhrâ*, 356.

⁴⁰ en-Nâka, *Ta’lîmu’l-Luğati’l-Arabiyyeti li’n-Nâtıkîne bi Luğâtin Uhrâ: Ususuhu-Medâhiluhu-Turuku Tadrîsihi*, 11.

⁴¹ en-Nâka, Mahmud Kamil, *Ta’lîmu’l-Luğati’l-Arabiyyeti li’n-Nâtıkîne bi Luğâtin Uhrâ: Ususuhu-Medâhiluhu-Turuku Tadrîsihi*, 73.

⁴² Ahmed Sanavber, vd., *Ebhâsü Mü’temari İstanbul ed-Düvelî es-Sâni: Ta’lîmü’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Nâtıkîne bi Ğayrihâ: İdâât ve Meâlim*, Abdülaziz el-Usaylî, 19, 20.

⁴³ Lütfî Bükürbe, *Muhâdarât fî’l-Lisâniyyati’t-Tatbikiyye*, (Cezayir: Beşşar Üniversitesi, 2003), 27.

⁴⁴ Tuayme, *el-Merciu fî Ta’lîmü’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Nâtıkîne biluğâti Uhrâ*, 354.

⁴⁵ Hudeybî, *Delîlu Muallimi’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Nâtıkîne bi Ğayrihâ*, 33, 34; Medkûr Ali, *Tadrîsü Fünuni’l-Luğati’l-Arabiyye*, 312, 313; Richard, *Tatvîru Menâhici Ta’lîmü’l-Luğati’l-Arabiyye*, 34-37; Abdunnûr Muhammed, Muhtevâ Berâmicü Ta’lîmu’l-Luğati’l-Arabiyyeti li’n-Nâtıkîne bi Ğayrihâ fî Davi’l-Lisaniyyeti’l-Hadîse, Erişim tarihi: 10 Ağustos, 2020, <http://guidetoarabic.net/ar/>.

- b) Kurallarda yaygınlığın gözetilmesi.
- c) Uzun kurallardan önce kısıtlara yer verilmesi.
- d) Öğretim açısından kolay olanla başlanması.
- e) Tekrarlama.
- f) Kelimelerin hareketlerinin konulması.
- g) İşlevsel yapılar.
- ğ) İletişimsellik.
- h) Alıştırmaların çeşitliliği.
- ı) Dilbilgisinin ilişkilendirilmesi.
- i) İşlevsel olarak okutulmayan ve unutulmuş dilbilgisinin öğretilmesine önem verilmesi.

Dilbilgisinin öğretilmesi ve Arapça olarak açıklanması ve yalnızca teorik değil, aynı zamanda uygulamalı ve pratik bir tema olarak okutulması, öğrencinin hedef dile maruz kalmasında oldukça etkilidir. Çin’deki üniversitelerde dilbilgisi, yalınlaştırılarak ve ünitelere ayrılarak öğretilmektedir.⁴⁶

Fazlullah Muhammed Receb, dilbilgisi öğretimi için şu kriterleri önermektedir:⁴⁷

- a) Dilin iletişim, düşünme, aydınlatma ve ifade gibi fonksiyonlarını sağlamak.
- b) Öğrencinin aktifliğini dilde derinleşmeye yönlendirmek.
- c) Öğretmenin, dilbilgisinin önemine olan inancı.
- d) Bağlantı kurma ve aşamalı ilerleme.
- e) Yapılan yanlışların belirlenmesi ve açıklanması.
- f) Kuralların işlevsel bir şekilde seçimi ve öğretilmesi. Daha açık bir şekilde; geleneksel, standart ve nitelendirici dilbilgisinden ziyade, eğitimin amaçlarını gerçekleştirmek üzere tasarlanmış gramer öğretimi.⁴⁸ Bu, günümüzde hala kullanılan yaygın bir yöntemdir. Öğretim yöntemlerinde durum böyledir. Popülerliklerini kaybetmeler bile yok olmaları güçtür.⁴⁹ Bize göre bu yöntem dil öğretiminde ayrıntılı olduğundan ileri seviye için kullanılması daha uygundur.

3.2. Düzvarım Yöntemi (Direk Yöntemi)

Dilbilgisi-Çeviri Yöntemine tepki olarak ortaya çıkan *Düzvarım Yöntemine* geçiyoruz. Bu yöntemin amacı dil öğretimini, dilbilgisi ve çeviri yoluyla öğretmek yerine onu hayatın içinden bir olgu haline getirmektir. 1850 yılından beri “dilini öğretimini, iletişimdeki temel hedefini gerçekleştirerek daha eğlenceli hale getirme” yönünde çağrılar

⁴⁶ Yang Suad Tşuan, «Tedrîsü'l-Kavâidi'n-Nahviyye li'l-Luğati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Nâtikine bihâ», *Yabancı Bilimler Üniversitesi, Arapça Fakültesi, Pekin, (Sempozyum)*, 372-382.

⁴⁷ Fadlullâh, «Medhalu Tedrîsi'l-Kavâidi bi'l-Merhaleti'l-İbtidâiyye», 71-76.

⁴⁸ Hâmîrî, *en-Nazariyyetü't-Tekâmüliyye fî Tedrîsi'l-Luğâti ve Netâicuhâ el-Ameliyye*, 157.

⁴⁹ Richard, *Tatvîru Menâhici Ta'lîmi'l-Luğati'l-Arabî*, 25.

yapılmaktadır. Bu yüzden bu yöntem, doğal yöntem, psikolojik yöntem ve sözlü yöntem gibi birtakım isimler de almıştır. Bu yöntem, teknolojinin gelişiminden, dil edinimi ve öğrenimi arasında ayırım yapmama düşüncesinin yayılmasından sonra ortaya çıkmış ve çeviriden yüz çevirerek dinleme ve konuşmaya öncelik vermiştir. Burada dilbilgisi ihmal edilmemiş dolaylı yoldan değinilmiştir. Bu yöntem, pratik olarak, ticaret, turizm ve iş öğretilen Berlitz okullarında geliştirilmiştir.⁵⁰

Bu yöntem, yüksek ücretli öğrencilerin, küçük sınıflarda ve az sayılarda okumasıyla yaygınlaşmıştır. Sonrasında bu yöntem ortadan kalkmış ve öğretmenler, bir süre, sözlü-işitsel düzvarım yönteminin geliştiği modern dil devrimine kadar dilbilgisi-çeviri yöntemine geri dönmüşlerdir.⁵¹ Bu yöntemin kökleri, dil öğretiminde çözümü anadilini edinen biri gibi davranmakta gören doğuştancı kurama dayanmaktadır.⁵² Bu kuram, psikolojik ve sözlü yöntemin sözlü ve doğal yöntemi geliştirmesinin bir ürünüdür. Bu, o dönemin insanlarını hedef dilde bolca dinleme yapmanın öğrenmeyi kolaylaştıran en önemli faktörlerden biri olduğuna ikna etmişti. Sözlü alıştırmalarda doğru telaffuza odaklanmaları itibarıyla işitsel yöntemle ve psikolojik yöntemle aynı kanaati taşır.⁵³ Böylece dilin iletişimselliği ortaya çıkar ve dilbilgisi kullanışlı bir şekilde öğretilmiş olur.⁵⁴

Ortaya çıkan yeni terim daldırma (immersion)⁵⁵, öğrenciyi doğrudan doğal bir zeminde hedef dile maruz bırakmayı önerir. Düzvarım yöntemi ise ikinci bir dil öğrenimini, anadili öğrenmek gibi görür. Bu benzerliği kabul etmeyenler de vardır. Bu yüzden derste kullanılan içerik için net bir sınır tanımaz. Öğrenciler, çocuklar gibi, daha önce okumadıkları yeni yapıları dile getirirler. Bu durum, ancak bağlamına göre doğru öngöründe bulunarak anlamı çıkaran zeki insanlar için uygun olması dolayısıyla eleştirilir. Ortalama veya daha düşük seviyede olanlar ise yeni karşılaştıkları şeyleri kavrayamadıkları ve kavramlar arasında bağlantı kuramadıkları için anlamaktan mahrum kalacaklardır. Şu da unutulmamalıdır ki öğrenciler, dilbilgisel kavramları bağlamdan çıkaramayabilirler veya gerektiği gibi anlayamayabilirler ve çözümleyemeyebilirler. Ancak bu sorun orta seviyedeki öğrencinin, öğretim sürecinde kaçırdığı eksikliklerini anlayabilmesine ve kendisinden ileride olan sınıf arkadaşlarından faydalanmasına imkân sağlayan dayanışma odaklı

⁵⁰ Richards, vd., *Approaches and Methods in Language Teaching*, 11-14; Larsen-Freeman Diane, *Esâlibu ve Mebâdiu fî Tadrîsi'l-Luġa*, trc.: Aîşe Said-Düzeltme: Mahmud Salih, (Suudi Arabistan: Kral Suud Üniversitesi İlmî Yayınları, 1995), 21; Tuayme, *el-Merciu fî Ta'limü'l-Luġati'l-Arabiyye li'n-Nâtıkine biluġâti Uhrâ*, 359; Ugwu Ifeanyi Aaron, «Language Teaching Methods: A Conceptual Approach», *Obudu Journal Of Educational Studies*, 24; Muhammed, Abdunnûr, Muhtevâ Berâmicü Ta'limu'l-Luġati'l-Arabiyyeti li'n-Nâtıkine bi Ğayrihâ fî Davi'l-Lisaniyyeti'l-Hadîse, Erişim tarihi: 24 Ağustos, (2020), <http://guidetoarabic.net/ar/>.

⁵¹ Brown, *Ususu Teallümü'l-Luġati ve Ta'limihâ*, 81.

⁵² Hâmirlî, *en-Nazariyyetü't-Tekâmüliyye fî Tadrîsi'l-Luġâti ve Netâicuhâ el-Ameliyye*, 29.

⁵³ en-Nâka, *Ta'limu'l-Luġati'l-Arabiyyeti li'n-Nâtıkine bi Luġâtin Uhrâ: Ususuhu-Medâhiluhu-Turuku Tadrîsihi*, 76.

⁵⁴ el-Fevzen, *İdââtün lî Muallimi el-Luġati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Nâtıkine bihâ*, 20.

⁵⁵ David Wilkins, *el-Luġâtü's-Sâniye Keyfe Neteallemuhâ ve Nuallimuhâ*, <http://guidetoarabic.net/ar/>, 775.

öğrenim yoluyla giderilebilir. Bu yöntemin eleştirilen yönlerinden biri de hazırlık aşamasında öğretmeni yorması, ders esnasında da kültürlü ve bilgili olmayı gerektiren yeni soru ve katkıları da öğrencilerden beklemesidir. Öğretmenin, hayatın tüm yönlerine vakıf olabilmesi için, kendisini geliştirmesi, çağa ayak uydurması ve her alanda bilgi ve yeniliklerin hızına yetişmesi gerekmektedir.⁵⁶

Bu yöntem ciddi eleştirilere maruz kalmış olsa da dilbilgisi ve çeviri yönteminden daha akla yatkın görünmektedir. Çünkü öğrenci, böylece okuma-yazma becerilerine, dilin seslerine, kelime dağarcığına ve yapılarına hakim olduktan sonra yönelmektedir. Bu yöntem her ne kadar çeviriyi ihmal etse de hedef dili yine hedef dille açıklamaktadır. Böylece geçmiş öğrenilen bilgilerden elde ettiği eski kelimelerden yeni kelimelere geçmektedir. Alıştırmalarının çoğu da cümledeki uygun başka bir kelimeyi seçme, imla, serbest yazım ve anlatılara dayanmaktadır.⁵⁷ Bize göre bu yöntem dil bilgisi ve çeviri yönteminden daha doğal ve mantıklıdır.

3.3. Okuma Yöntemi

Bilinen bir diğer yöntem de *Okuma Yöntemi*dir. Geçen yüzyılın 30'lu yıllarında Amerika'da kendini göstermeye başlayan bu yöntem, çeviriden uzaklaşmayı ve hedef dili ana dil gibi sunmayı öngörmesi yönüyle düzvarım yöntemiyle benzerlik göstermektedir. Okumanın genişletilmiş okuma, yoğunlaştırılmış okuma ve sessiz okuma gibi birden fazla türü vardır.⁵⁸

Okuma, dil sisteminin görsel sembollerini (harfler) anlama dönüştürme işlemi olarak tanımlanır. Okumanın iki düzeyi vardır. İlki sembolleri anlamayı, bunları kelimelerin ve cümlelerin başı ve sonuyla ilişkilendirmeyi ve de noktalama işaretlerini takip etmeyi içeren mekanik düzey; diğeri ise genel ve özel anlamı kavramayı ve metni değerlendirmeyi temel alan zihinsel düzeydir.⁵⁹

En büyük katkıyı sağlaması yönüyle en çok kullanılan yöntemlerden biridir. Ardından soru ve önemli ek bilgiler aşaması gelir.⁶⁰ Bir metni anlaması için her öğrencinin geçmesi gereken aşamalar vardır. Bu aşamalar şunlardır:⁶¹

- a) Metnin ana fikrini anlamak için okumak.
- b) Kelimeleri açıklamak.

⁵⁶ Tuayme, *el-Merciu fi Ta'limü'l-Luğati'l-Arabiyye li'n-Nâtıkîne biluğâti Uhrâ*, 367.

⁵⁷ Tuayme, *el-Merciu fi Ta'limü'l-Luğati'l-Arabiyye li'n-Nâtıkîne biluğâti Uhrâ*, 363.

⁵⁸ Naîf Harmâ, vd., *el-Luğâtü'l-Ecnebiyye Ta'lîmuhâ ve Tağallumuhâ*, Alemu'l-Mağrife Dergisi, (Kuveyt: Ulusal Kültürel Meclis, 1988), 175, 176.

⁵⁹ Richards, vd., *Approaches and Methods in Language Teaching*, s. 36-46; el-Fevzen, Abdurrahman, *İdââtün li Muallimi el-Luğati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Nâtıkîne bihâ*, 90, 91.

⁶⁰ Hudeybî, *Delîlu Muallimi'l-Luğati'l-Arabiyye*, 20; Medkûr, *Tedrisü Fünuni'l-Luğati'l-Arabiyye*, 138.

⁶¹ Sayyâh, *Ta'lumiyyetü'l-Kavâidi'l-Arabiyye*, 114.

- c) Açıklamalar üzerinde tartışmak.
- d) Doğru tercihi yapmak için sözlükten yardım almak.
- e) Kelimeleri tasnif etme.
- f) Anlama erişme.

Bağlama göre kelimelerin anlamını, metnin sistemini ve ana fikrini kavramayı ve de doğrudan veya dolaylı olarak sorulan sorulara cevap verilmesini içeren, nihayetinde metnin yazarının bakış açısını anlamayı içeren bir okunanı anlama imgelemi ortaya atılmıştır.⁶² Okuma yöntemine göre okuma dersinin seyrinin aşamalarını özetleyen bu adımlar şunlardır:

Birinci Aşama: Öğrenciyi katılım sağlamaya itecek sorular yöneltilir veya problemler ortaya çıkarılır ve böylece konuya ön hazırlık yapılır ve motivasyon sağlanır. Ardından metnin genel anlamını ve ana fikrini anlamak amacıyla sessiz okuma yapılır. Bunu, basit bir tartışma, ardından öğretmenin ve ondan sonra da öğrencilerin sesli okuması izler. Sıralama olarak önce en iyi öğrencilerle başlanır ve düşük seviyedekilerle devam eder. Sonra metinlerin analizi yapılır ve ibareler çözümlenerek ve zamirler tespit edilerek ana fikirden parçalara ulaşılır. Tüm bunlar öğrencilerin katılımı ve dayanışmasıyla gerçekleşir. Sonrasında pekiştirici alıştırmalara, metnin değerlendirmesine, görüşlerin belirlenmesine ve metnin canlandırılmasına geçilir.⁶³

Öğretmen, yoğun okumayı istediği biçimde uyarlayabilir. Öğrencilere anlama yetilerini güçlendirmesi için az vakitte mümkün olduğunca çok kelime anlamalarını sağlayacak sessiz okuma süresi verir. Böylece dersin dağılması engellenmiş ve görsel odaklanma sağlanmış olur. Bu nedenle genel olarak yoğun okuma, eğlenceli niteliğini kaybetmeksizin daha uzun ve biraz zor bir şekilde planlanmış olmalı ve ihmalle sonlanacak yavaşlığa yer vermemelidir.⁶⁴

3.4. İşitsel-Dilsel Yöntemi

Bilindik yöntemlerden biri de *işitsel-dilsel yöntem*dir. Önceleri dilbilgisi-çeviri yöntemi ile okuma yönteminin ideal öğretim yöntemleri olduğuna dair yaygın kanaat hakimdi. Ancak II. Dünya Savaşının patlak vermesinin ardından ABD ordusunun müttefikleri ve düşmanlarıyla iletişim kurma ihtiyacı sebebiyle, dilin sözlü yönüne ağırlık veren işitsel-dilsel yöntem ortaya çıktı. Öne sürülen savların ortaya çıkmasına katkı

⁶² Abdalbârî, *İstirâticîyâtü Fehmi'l-Mekrû'*, 25.

⁶³ Sanavber Ahmed-Yüsrî İslâm-el-Mansûr İbrahim-Hâc Fâris Mudar, *Ebhâs Mü'temar İstanbul ed-Düvelî es-Senî: Ta'lîmî'l-Luğatî'l-Arabîyye li'n-Natîkîne bi Ğayrihâ: İddâat ve Meâlim*, Sanavber Ahmed, 636-640; Akîl, İbrahim, *eş-Şâmilü fi Tedrîbi'l-Müteallimîn: Tarâiku Mukterahatun li Tedrîsi Furûi'l-Luğatî'l-Arabîyye*, 1. Baskı, (Riyad-Beyrut: Dâru'l-Varrak-Dâru'l-Müellif, 2003), 9-12.

⁶⁴ Akîl, *eş-Şâmilü fi Tedrîbi'l-Muallimîn: Mehâratü Tedrîsi'l-Luğatî'l-Arabîyye*, 10-13.

sağlayan faktörlerin benzerleri burada da söz konusudur. Yine karşılaştırmalı dil araştırmaları, öğretim teknolojileri ile araçlarının dilde kullanılması, niteleyici dilbilim ve davranış psikolojisinin elde ettiği çıktılarının da etkisi olmuştur.⁶⁵

Analitik dilbilim, bu yöntemin başarısında büyük bir etkiye sahiptir. Nitekim dilin donuk bir olgu olmadığı, sürekli gelişen canlı bir olgu olduğu ortaya çıkmıştır. Dil, binlerce cümlenin ve ifadenin kaynağı ve bir çocukta gelişen ve yerleşen dilsel alışkanlıktır.⁶⁶ Geçen yüzyılın ellili yıllarında yaygın kabul gören yapısalcılık ve davranışçılık bu öğretim yönteminin iki dayanak noktasını oluşturmuşlardır. Bunlar dilin teşvik edici ve duyarlı bir olgu olması ve bu duyguları devam ettirmenin dil öğrenmeyi sağladığı görüşüdür.⁶⁷

Dil, işlevi insanlar arasındaki iletişimi sağlamak olan sesler ve sembollerdir. Dinlemenin, onlara göre, en önemli beceri olduğu ve dil öğretiminin son adımının yazma olduğunun bilinmesi gerekir. Dinleme, diğer beceriler için de önem arz etmektedir. Dolayısıyla dil, pratik yanı olmaksızın öğrenilemez.⁶⁸ Yine ara dilin kullanımı da bu isimler tarafından menedilmiştir. Bu yüzden dili öğretim sırasında parçalara ayırmazlar ve dili bağlamından koparmadan öğretirler. Dersi de yapmacık veya resmi bir şekilde vermeksizin; dilin insanlar arasında iletişim görevi gördüğü görüşüne dayanarak hedef dilin yapılarını ve konuşanlarının kültürünü içeren diyaloglar üzerine kurarlar. Bu yöntem, diyaloglar yardımıyla dilbilgisel yapılar üzerinde gerçekleştirilen alıştırmalar ve belirli yaygın dil biçimleri üzerinde tekrar, dönüştürme ve değiştirme gibi alıştırmalarla direkt dilbilgisinin izahı ve öğretiminden kaçınan dilbilgisi yönteminin karşısında tam anlamıyla bir devrim niteliğindedir.

Dinlemenin temel bir beceri olması su götürmez bir gerçektir. Dinleme, herhangi bir dilin diğer becerilerinin öğrenilmesi için vazgeçilmez bir geçittir. Okuma, yazma ve konuşmayı öğrenmek isteyenlerin öncelikle dinleme aşamasını geçmesi gerekir. Bu aşama, dil öğretiminde temel teşkil eder. İbn Haldun’un dinlemeyi, en önemli beceri olarak görmesinin sebebi de budur.⁶⁹

⁶⁵ Richards, *Approaches and Methods in Language Teaching*, 50-59; Tuayme, *el-Merciu fi Ta’limü’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Nâtıkine biluğâti Uhrâ*, 382; Larsen-Freeman, *Esâlibu ve Mebâdiu fi Tedrîsi’l-Luğa*, 37; Ugwu IfeanyiAaron, «Language Teaching Methods: A Conceptual Approach», *Obudu Journal Of Educational Studies*, 25, 26.

⁶⁶ en-Nâka, *Ta’limü’l-Luğati’l-Arabiyyeti li’n-Nâtıkine bi Luğâtin Uhrâ: Ususuhu-Medâhiluhu-Turuku Tedrîsihi*, 88.

⁶⁷ Heridî vd., *Ta’limü’l-Luğati’l-Arabiyye li Ğayri’n-Nâtıkine bihâ: en-Nazariyyetü ve’t-Tatbîk*, 42; el-Usaylî, Abdulazîz, *Esâsiyyetü Ta’limü’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Nâtıkine bi Luğâti Uhrâ*, 49; Sanavber vd., *Ebhâsü Mü’temari İstanbul ed-Düvelî es-Sâni: Ta’limü’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Nâtıkine bi Ğayrihâ: İdâât ve Meâlim*, Abdulazîz el-Usaylî, 18.

⁶⁸ Bkz. el-Hârisî, *el-İttisâlü Luğavî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm: Dirâsetün Te’sîliyyetün fi’l-Mefâhîmi ve’l-Mehârat*, 28; Ebu Amşe vd., *ed-Delîlü’t-Tedribî fi Tedrîsi Mehârâti’l-Luğati’l-Arabiyye ve Anâsirihâ li’n-Nâtıkine bi Ğayrihâ*, 18-176.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, II/368; Bâbilhâc, Rabîa, *Melâmihu Ta’limiyyeti İbn-i Haldûn*, 87-110; Müneccid Behçet, «el-Arabiyye ve Ta’limuhâ li Ğayri’n-Nâtıkine bihâ ve Cuhûdü el-Câmiati’l-Arabiyyeti’l-

Dil öğretimiyle ilgilenen hiçbir eğitim kurumunun, dil öğretim sürecinde bu yönü göz ardı etmesi, aşağıdaki sebeplerden dolayı mümkün değildir:⁷⁰

- a) Tarihte dinleme, yazmadan daha eskidir.
- b) Dinleme, yazmadan daha zengin telaffuzlar, sesler ve yargılar barındırır.
- c) Dinlemenin kural ve ilkeleri yazmadan daha fazladır.

d) Arapçada her ne kadar diğer dillere oranla daha fazla kalıp ve biçim olsa da bu durum, yeni anlamlar ortaya çıkarmak için tonlamanın daha az kullanılmasına sebep olur.⁷¹ Oysa Arapçada vurgu ve tonlama oldukça önemlidir. Çünkü vurgu ve tonlama, konuşma kurallarında yazıdan daha fazla özellik ve genişlik sağlamaktadır. Çünkü karineler ve ses kodları, işitilene yazılandan daha anlaşılır hale getirmektedir.

Bu yöntemde ders diyalogla başlar, sonrasında hareketlerle anlam açıklanır ve öğretici, öğrencilerin hatalarını anlamalarına yardımcı olur. Daha sonra dönüştürme, değiştirme ve bağdaştırma alıştırmalarına geçilir. Bu aşamadan sonra diyaloga geri dönülür. Bu yöntemde dersler doğal bağlamda ilerler. Öğretmen ise ideal figür olarak en yüksek deneyim ve doğruluk seviyesine sahip kişidir. Öğretmen, sürekli tekrar eder. Çünkü dil alışkanlık ve tekrardan ibarettir. Bu aynı zamanda anadilin kazanımıyla benzerlik gösterir. Bu nedenle dilin sözlü yönü, yazılı yönünden daha ön plana alınır ve daha fazla farklı biçimler kullanılır. Bu sırada, dil öğretiminde kültürel, dilbilimsel ve edebî yönler göz ardı edilmemelidir.⁷²

Öğrencinin, dilin dört becerisine hakim olmasını sağlaması ve bu becerileri birbiriyle örtüştürmesi için planlı ve organize bir şekilde yardımcı olması, bu yöntemin avantajları arasındadır.⁷³ Yine bu yöntem, dinleme ve konuşma unsurlarının, okuma ve yazmadan daha önemli olduğunu varsaymaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla konuşma ve dinleme üzerinde yoğunlaşır, açıklamaları azaltır ve onun yerine çeviriye ihtiyaç duymaksızın öğretim araçlarını kullanır.⁷⁵

Öğrenci, taklit ve ezber yoluyla veyahut kalıplar üzerine olmak üzere iki yolla eğitilir. Her iki yol da anlama becerisini elde ettikten sonra sözlü dil pratiğini amaçlar. Ancak ilk yol, öğrenciden dilin asıl konuşanlarını taklit etmesini ve geçmiş derslerde işitip öğrendiklerini hatırlamasını bekler. Kalıplar üzerine eğitim ise öğrencinin kendi dilini hedef

İslamiyyeti'l-Âlemiyye», *Uluslararası Arapça Eğitimi Sempozyumu*, (2011), (SAPBA'11): Vizyon ve Zorluklar, Malezya-Çin, 715; Medkûr, *Tedrîsü Fünunî'l-Luğati'l-Arabîyye*, 82.

⁷⁰ Hassân, *el-Luğatü'l-Arabîyye Mebnâhâ ve Ma'nâhâ*, 46, 47.

⁷¹ Avdetullah el-Kaysî, *el-Arabîyyetü'l-Fushâ Murûnetühâ ve Aklâniyyetühâ ve Esbâbü Hulûdihâ*, 1. Baskı, (Amman: Dâru'l-Bidâye, 2008), 66.

⁷² Larsen-Freeman, *Esâlibu ve Mebâdiu fî Tedrîsi'l-Luğa*, 38-49.

⁷³ en-Nâka, *Ta'lîmu'l-Luğati'l-Arabîyyeti li'n-Nâtîkîne bi Luğâtin Uhrâ: Ususuhu-Medâhiluhu-Turuku Tedrîsihi*, 101.

⁷⁴ en-Nâka, *Ta'lîmu'l-Luğati'l-Arabîyyeti li'n-Nâtîkîne bi Luğâtin Uhrâ: Ususuhu-Medâhiluhu-Turuku Tedrîsihi*, 44.

⁷⁵ el-Fevzen, *Idââtün lî Muallimi el-Luğati'l-Arabîyye li Ğayri'n-Nâtîkîne bihâ*, 210.

dille karşılaştırmasını ve hedef dilin kalıplarını öğrenmesini, nihayetinde de dilbilgisi yoluyla anlamasını amaçlar.⁷⁶

İşitsel-dilsel yöntem, öğrencileri, belki de anlamını dahi bilmedikleri, kalıpları tekrar etmeye zorlayarak sıkması ve usandırması dolayısıyla eleştirilmektedir. Böylece öğrendikleri dilbilgisi kurallarını, yeni durumlarda hatalı bir şekilde genelleme yoluna gidebilirler. Ancak bu, dilbilgisi-çeviri yönteminde de karşılaşılan bir hatadır. Nitekim öğrencinin bu tür hatalara düşmesi kaçınılmazdır. Bu yöntem, Sherer ve Wertheimer gibi dilbilimciler tarafından da eleştirilene maruz kalmıştır.⁷⁷

Klasik ve modern düşünürler dinlemenin önemini anlamış, bu becerinin geliştirilmesinin önemine dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda öğrenciyi hedef dili dinlemeye maruz bırakmanın, dil öğrenimini daha elverişli hale getireceğine değinmişlerdir.⁷⁸

Dinleme, dilbilgisi-çeviri yönteminin en çok ihmal ettiği beceridir. Halbuki dinleme becerisi anlama, iletişim kurma ve konuşma için vazgeçilmez bir zorunluluktur. Dinleme, ders içerisinde yoğun ve kısa veya ders dışında detaylı ve serbest olabilir.⁷⁹

Dinleme, farklı dil algılama düzeylerinde karşımıza çıkar. Başlangıçta farkında olmadan herhangi bir şeyin (örneğin araba sesi) işitilmesi gelir. Ardından sesleri tanıma, sözün ana fikrini anlama ve içeriğin tenkit edilmesi gelir. Son olarak da odaklanma, anlama ve analiz etmede süreklilik arz eden ve büyük önem taşıyan dikkatle dinleme gelir.

Dil öğretiminde eğitsel oyunlar, bu teoriyi uygulamaya dökmenin en etkili yollarından biridir. Nitekim diyalog, başlangıçta mekanik bir taklitten ibaret görünebilir. Sonrasında öğrenciler, diyalogları biraz değiştirebilirler; daha sonra durum da değişir ve öğrenciler, karşılaşılabilecek konular ve sorularla ilgili önceden deneyime sahip olmaksızın gerçek hayattaki durumlara sokulmuş olur.⁸⁰

İkinci beceri olan konuşma ise günümüzde iletişim için vazgeçilmez bir zorunluluk haline gelmiştir. Konuşma, başarılı dinlemenin doğal bir sonucudur. Dinlenenin anlaşılmasından sonra öğrenci, şu düzeylerdeki konuşmaya geçer:

- a) Selamlaşma, tanışma ve günlük ifadeler gibi kapalı uçlu diyaloglar.
- b) Duygu paylaşımı veya herhangi bir şeyin nitelenmesi gibi açık uçlu diyaloglar.
- c) Kısa yargılar içeren ve birine yönelik söylenen ifadeler.
- d) Serbest İfade: Öğrenci, yapı, kelime ve eş dizimler gibi dilsel deneyimlerinin ardından zihninde oluşan derin düşüncelerini serbest ifade yoluyla ifade edebilir.⁸¹

⁷⁶ en-Nâka, *Ta'limü'l-Luğati'l-Arabiyyeti li'n-Nâtıkîne bi Luğâtin Uhrâ: Ususuhu-Medâhiluhu-Turuku Tadrîsihi*, 48, 49.

⁷⁷ Tuayme, *el-Merciu fî Ta'limü'l-Luğati'l-Arabiyye li'n-Nâtıkîne biluğâti Uhrâ*, 395.

⁷⁸ Hatâmîle, «Nazariyyâtü İktisâbi'l-Luğati's-Sâniye ve Tatbîkâtühâ et-Terbeviyye», 72.

⁷⁹ el-Fevzen, *İdââtün lî Muallimi el-Luğati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Nâtıkîne bihâ*, 66-70.

⁸⁰ Wilkins, *el-Luğâtü's-Sâniye Keyfe Neteallemuhâ ve Nuallimuhâ*, 778.

⁸¹ el-Fevzen, *İdââtün lî Muallimi el-Luğati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Nâtıkîne bihâ*, 79-82.

Türkiye’de yapılan bir araştırmada⁸² (Civelek ve Kaddum) diyalogun zayıflığının sebeplerine dair şu tespitlere ulaşılmıştır:

a) Dilbilgisine önem verilmesi ancak dinleme ve konuşma yönünün önemsenmemesi.

b) Öğrencilerle öğretmenlerin arasındaki iletişim sorunlarının varlığı.

c) Öğrencilerin seviyesinin düşüklüğü, gereken ihtimamı göstermemesi ve sadece başarıya odaklanması.

d) Ders araç, yöntem ve içeriklerinin zayıflığı.

Öğretmenin, pratik yönü (diyalog) göz ardı ederek, iletişim kurmadığı ve iletişime teşvik etmediği görülmektedir. Öğrenciler ise ya yalnızca başarılı olmak için çalışmakta ya çekingenlik sergilemekte ya da Arapça öğrenmek için güçlü bir motivasyon bulamamaktadır. Bu nedenle bu dili öğrenmeye de ihtiyaç duymamaktadırlar. Öğretim ortamı öğrenciyi motive etmemekte ve iletişim kurmasını teşvik etmemektedir. Bununla birlikte dil laboratuvarı eksiği söz konusudur ve öğretim yöntemleri de kesinlikle çağdaş olmayan klasik yöntemlerdir.⁸³

Chomsky’nin teorisi, dil ediniminde önemli ve kullanışlı bir imgelem ortaya koyar. Dilin iki önemli yapısı vardır: Bunlardan dilin yüzey yapısı kelimeler, isimler, edatlar ve bağlaçlardan oluşur. Derin yapısı ise konuşmada kendini göstermeyen ancak göndericinin veya alıcının zihninde var olan kurallar sistemini içerir.⁸⁴ Chomsky, dille ilgili teorik olan her şeyi bir araya getirmemekte ve dili motivasyon ve reaksiyon metoduyla ele almamaktadır. Bunun yerine dilin, açıklamadan ibaret olmayan derin yapısına dayanarak derin bir şekilde tanımlanmasını ve yorumlanmasını aşmaya çalışmıştır.⁸⁵ Chomsky’nin *dönüşümsel dilbilgisi teorisine* göre cümlelerin derin yapısı ve yüzey yapısı vardır. Kelimeler, derin yapıdan, dönüşüm kuralına göre yüzey yapısına dönüşür ve söz ortaya çıkar. Bu, öncesinde Cürcânî’nin nazım teorisinde işaret ettiği husustur. Nitekim bu teori, dilin ve sözün, metinde görünmeyen kurallarını bir araya getirmiştir.⁸⁶ Bu, Chomsky’nin fikirlerinden ve teorisinden, onun öncesinde de Cürcânî’nin nazım teorisinden fazlaca etkilenen Temmâm Hassân’ın ortaya attığı “tedâm” ve “karineler teorisi”yle benzerlik göstermektedir.⁸⁷

⁸² Sanavber vd., *Ebhâsü Mü’temari İstanbul ed-Düvelî es-Sâni: Ta’lîmü’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Natıkine bi Ğayrihâ: İdâât ve Meâlim*, Yakup Civelek, Mahmud Kaddûm, 600.

⁸³ Sanavber vd., *Ebhâsü Mü’temari İstanbul ed-Düvelî es-Sâni: Ta’lîmü’l-Luğati’l-Arabiyye li’n-Natıkine bi Ğayrihâ: İdâât ve Meâlim*, Yakup Civelek, Mahmud Kaddûm, 603-623.

⁸⁴ Alessandro Riolfi, *A History Of The Concept Of Parameter In Generative Grammar*, *Doktora Tezi*, Degli Studi Dı Verona Üniversitesi, Verona, (2017), 11-30; Saliha Yakup, *Dirâsetün Nakdiyye fi’t-Tefkîri’n-Nahviyyi’l-Arabî*, Dârü’s-Selâm, 1. Baskı, Mısır, (2014), 68.

⁸⁵ el-Hûlî, *Esâlibu Tedrîsi’l-Luğati’l-Arabiyye*, 62.

⁸⁶ Brown, *Ususu Teallümü’l-Luğati ve Ta’lîmihâ*, 29.

⁸⁷ Yakup, *Dirâsetün Nakdiyye fi’t-Tefkîri’n-Nahviyyi’l-Arabî*, 69; “Tedâfürü’l-karâin” (karineler dayanışması) adını verdiği lafız ve anlama yönelik on yedi karînenin dikkate alınması gerektiğini söylemiştir. Bunlar

Bu teori, dilbilgisi-çeviri yönteminin bir güncellemesi olarak sayılır. Yine temelinin düzvarım yöntemine dayandığını ifade edenler de vardır. Bu da doğru dil performansını, öğrenilen dilin sistematığının kavranması şartına bağlar.

Pedagojik açıdan tamamlanmamış olsa da işitsel-dilsel yöneme tepki olarak ortaya çıkan bu teori, dönüşümsel dilbilgisi ve bilişsel psikoloji üzerinde yapılan araştırmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu yöneme göre dil, sabit dilbilgisi kuralları olan canlı bir varlıktır. Öğrencinin, iyi bir şekilde öğrenmesi için önce anlaması gerekir. Dolayısıyla bilinçli öğrenim, dilbilgisinin öğrenilebilirliği ve öğrencinin iletişim kurma becerisine sahip olmasının gerekliliği temelleri üzerine kurulmuştur.

Bu yöntem, dört dil becerisine de aynı anda özen göstermektedir. Ancak bu, araştırmacıların görüşüne göre başlangıç seviyesindeki öğrenciyi zorlamaktadır. Nitekim bu yöntem, öğrencinin bilinçsiz tekrar yoluyla değil; dilbilgisinin sistematığını kavrayarak dilbilgisi, fonetik ve kelime dağarcığı açısından dil pratiği yapabilmemesini amaçlar. Bununla birlikte bu teori, diyalog üzerinde yoğunlaşmaksızın öğrencinin dilbilgisini ve kurallarını çıkarsayarak anlamasını hedefleyen alıştırmalara yönlendirir. Bu, basitçe anlamayla başlar ve pratikle biter.

Sonuç

Dilin daha iyi öğretilmesi adına daha iyi yollar bulunması için araştırmalar yapılarak çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Her bir yöntem hedef dili en iyi şekilde öğretme amacı ile ortaya çıkmış olsa da geçmişten günümüze değişikliğe uğramıştır.

Bu makalede dil öğretimine giriş ve dil eğitiminde öne çıkan yöntemlerden bahsedildi. Bu öğretim yöntemlerinden olan dilbilgisi çeviri yöntemi, düz varım yöntemi, okuma yöntemi ve dilsel-işitsel yöntemi ele alındı. Dil öğretim yöntemlerinin buluşu noktasında eğitim sisteminin ihtiyacına göre ve öğrencilerin yüzleşmek zorunda kaldıkları şartlara, ihtiyaçlara göre nasıl aşama aşama ilerlediği görüldü. Kurallar ve çeviri yöntemi, dil eğitim pratiğinin işitsel ve sözel yöneme doğru gelişim göstermesiyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yöntem mantığa, gerçekliğe ve açıklığa en yakın yöntem olmuştur. O, dil öğretiminde en tercih edilen ve eğitim yöntemlerinin en başarılılarından birisi olması nedeniyle modern çağımızda değer bulan yöntemidir.

İnsanoğlu sürekli bir değişim üzeredir. Bu değişim ve gelişim sürecinde dil öğretiminde tek düze bir yöntemle devam etmek mümkün değildir. Bu sebeple dil öğretiminde kullanılacak yöntemler gerçekleşen değişimin ihtiyacına göre geliştirilmede sürekli olmalıdır.

anlamla ilgili olarak isnad, tahsis, nisbet, tebaiyyet, muhalefet, maiyyet, zarfiyyet, tahdîd/tevkîd, hal karîneleri; lafza yönelik olarak i'rab alâmeti, rütbe (mahfûz ve gayri mahfûz rütbeleri), sîga, mutâbakat, te'dâm, rabt, edat, nağme karîneleridir. Bkz. İsmail Durmuş, “Temâm Hassân”, *DîA*, EK-II, 589-591.

References/Kaynakça

- Aaron, Ugwu Ifeanyi, «Language Teaching Methods: A Conceptual Approach», *Obudu Journal Of Educational Studies*, Vol. 9, No. 1, University of Nigeria, Nsukka, 2015, P. 20-34.
- Abdulbârî, Mâhir, *İstirâtîciyâtü Fehmi'l-Mekrû'*, Dâru'l-Mesîra, 1. Baskı, Amman, 2010.
- Akîl, İbrahim, *eş-Şâmilü fî Tedrîbi'l-Muallimîn: Mehâratü Tedrisi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Dâru el-Varrak-Dâru'l-Müellif, 1. Baskı, Riyad-Beyrut, 2003.
- Akîl, İbrahim, *eş-Şâmilü fî Tedrîbi'l-Müteallimîn: Tarâiku Mukterahatun lî Tedrîsi Furûi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Varrak-Dâru'l-Müellif, 1. Baskı, Riyad-Beyrut, 2003.
- Ali, Muhammed, *el-Me'nâ ve Zilâlü'l-Me'nâ: en-Zimetü'd-Delâleti'l-Arabiyye*, Dâru'l-Medâri'l-İslamî, 2. Baskı, Beyrut, 2007.
- Bâbilhâc, Rabîa, Melâmihu Ta'limiyyeti İbn-i Haldûn, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kâsîdî Mirbâh Üniversitesi, Cezair, 2009.*
- Behçet, Münecid, «el-Arabiyye ve Ta'lîmuhâ li Ğayri'n-Nâtîkîne bihâ ve Cuhûdü el-Câmiati'l-Arabiyyeti'l-İslamiyyeti'l-Âlemiyye», *Uluslararası Arapça Eğitimi Sempozyumu*, 2011, (SAPBA'11): Vizyon ve Zorluklar, Malezya-Çin, s. 708-727.
- Brown, Douglas, *Ususu Teallümü'l-Luğati ve Ta'lîmihâ*, trc.: Abduh Râcihî ve Ali Şaban, en-Nehdatü'l-Arabiyye, Lübnan, 1994.
- Bûkurbe, Lütfî, *Muhâdarâtün fi'l-Lisâniyyati't-Tatbikiyye*, Beşşar Üniversitesi, Cezair, 2003.
- Civelek, Yakup, «Türkiyede Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler», *Yüzüncü Yıl İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 2, Van, 1998.
- Ebu Amşe, Hâlid, vd., *ed-Delîlü't-Tedribî fî Tedrîsi Mehâratü'l-Luğati'l-Arabiyye ve Anâsiri'hâ li'n-Nâtîkîne bi Ğayri'hâ*, Merkezü'l-Melik Abdullah İbn-i Abdulaziz ed-Devli, 1. Baskı, Riyad, 2017.
- el-Ensârî, İsmail, *A'lâmu'l-Magrib ve'l-Endülüs fi'l-Karnissâmin*, thk.: Muhammed ed-Dâye, Müessetü'l-Risâle, Beyrut, 1. Baskı, 1976.
- Fadlullâh, Muhammed Recep, «Medhalu Tedrîsi'l-Kavâidi bi'l-Merhaleti'l-İbtidâiyye», *Eğitim Fakültesi Dergisi, Birleşmiş Arap Emirliği Üniversitesi, Yıl 16, sayı. 18, 2001.*
- Feriha, Enîs, *Nazariyyâtün fi'l-Luğa*, Dâru'l-Kitabi'l-Lübnanî, 2. Baskı, Beyrut, 1981.
- Fethi, Tşen Jiyan Min, *Miftâhu'n-Necâh fî't-Terceme*, Kapansang Üniversitesi, Malezya, s. 549-563, <https://www.scribd.com/document/>.
- el-Fevzen, Abdurrahman, *İdââtün lî Muallimi el-Luğati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Nâtîkîne bihâ*, Tekin Kitabevi, Türkiye, 2005.

- Haddâd, Fetîha, *İbn Haldûn ve Ârâuhu'l-Luğaviyye ve't-Ta'limiyye*, Menşûrât Muhbiri'l-Mümârasâti'l-Luğavî fi'l-Cezâir, 2011.
- el-Hamed, Ğânim, *Ebhâsun fi'l-Arabiyyeti'l-Fushâ*, Dâru Ammar, 1. Baskı, Ürdün, 2005.
- el-Hamevî, Şihâbuddîn, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk.: İhsan Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslâmiy, Beyrut, 1. Baskı, 1993.
- Hâmirlî, Hiktor, *en-Nazariyyetü't-Tekâmüliyye fi Tedrisi'l-Luğâti ve Netâicuhâ el-Ameliyye*, trc.: Râşid Ed-Duveys, Kral Fehd Kütüphanesi, Suudi Arabistan, 1985.
- Hammar, Nesime, *İşkâliyyetü Ta'limi Mâddeti'n-Nahvi'l-Arabî fi'l-Câmia*, Menşûrâtü Mahberi'l-Mümârasâti'l-Luğaviyye, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mevlud Ma'merî Üniversitesi*, Cezair, 2011.
- el-Hârisî, Fehd, *el-İttisâlü Luğavî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâsetün Te'sliyyetün fi'l-Mefâhîmi ve'l-Mehârat*, Müntedâ'l-Meârif, 1. Baskı, Beyrut, 2014.
- Harmâ, Naîf, Haccâc, Ali, *el-Luğâtü'l-Ecnebiyye Ta'limuhâ ve Tağallumuhâ*, Alemu'l-Mağrife Dergisi, Ulusal Kültürel Meclis, Kuveyt, 1988.
- Hassân, Temmâm, *el-Luğâtü'l-Arabiyye Mebnâhâ ve Ma'nâhâ*, Dâru's-Sekâfe, Dâru'l-Beydâ, 1994.
- Hatâmîle, Musa: «Nazariyyâtü İktisâbi'l-Luğati's-Sâniye ve Tatbîkâtühâ et-Terbeviyye», 2. Kısım, *Mecmeğî'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî Dergisi*, sayı. 70, 30. Sene, Amman, 2006.
- Heridî, İmân, Medkûr, Ali, *Ta'limu'l-Luğati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Nâtîkîne bihâ: en-Nazariyyetü ve't-Tatbîk*, Dâru'l-Fikrî'l-Arabi, 1. Baskı, Mısır, 2006.
- Hudeybî, Ali, *Delîlu Muallimi'l-Luğati'l-Arabiyye li'n-Nâtîkîne bi Ğâyrihâ*, Dâru Vucûh, 1. Baskı, Riyad, 2015.
- el-Hûlî, Muhammed Ali, *Esâlîbu Tadrîsi'l-Luğati'l-Arabiyye*, y.y., 3. Baskı, Suudi Arabistan, 1989.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, thk.: Muhammed Ali Neccâr, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Baskı, Kahire, 1990.
- İbnü'l Gazzî, Şemsüddîn, *Dîvânü'l-İslâm*, thk.: Seyyid Kesraviy, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1990.
- İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk.: Abdullah Dervîş, Dâru Ya'rib, 1. Baskı, Şam, 2004.

- İbn Manzûr, Muhammed Bin Mukerram, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sâdir, 1. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1883.
- İsmail Durmuş, "Temâm Hassân", *DİA*, EK-II, 589-591.
- el-Kaysî, Avdetullah, *el-Arabîyyetü'l-Fushâ Murûnetühâ ve Aklâniyyetühâ ve Esbâbü Hulûdihâ*, Dâru'l-Bidâye, 1. Baskı, Amman, 2008.
- Kristal, David, *Mavtû'l-Luğa*, trc.: Fehdi Lehiybi, Tebük Üniversitesi, Tebük, 2013.
- Larsen-Freeman Diane, *Esâlibu ve Mebâdiu fî Tedrîsi'l-Luğa*, trc.: Aişe Said-Murâceat Mahmud Salih, en-Neşru'l-İlmî Kral Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan, 1995.
- Larsen-Freeman Diane and Marti Anderson, *Techniques & Principles in Language Teaching*, Oxford, Third Edition, China, 2011.
- Medkûr, Ali, *Tedrîsü Fünuni'l-Luğati'l-Arabîyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 3. Baskı, Kahire-Mısır, 2006.
- Muhammed, Abdunnûr, Muhtevâ Berâmicü Ta'limu'l Luğati'l-Arabîyyeti li'n-Nâtıkîne bi Ğayrihâ fî Davi'l-Lisaniyyeti'l-Hadîse, <http://guidetoarabic.net/ar/categories/Makale>, 1-24.
- Muhtar, Ahmed Ömer, *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabîyyeti'l-Muâsır*, Alemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Kahir-Mısır, 2008.
- Mutuvellî, Numan, *el-Mürşidü'l-Muâsır*, Dâru'l-İlmi ve'l-Îmân, 1. Baskı, Kefru's-Şeyh, 2012.
- en-Nâka, Mahmud Kamil, *Ta'limu'l-Luğati'l-Arabîyyeti li'n-Nâtıkîne bi Luğâtin Uhrâ: Ususuhu-Medâhiluhu-Turuku Tedrîsihi*, Ümmü'l-Kurâ Matbaaları, Mekke, 1985.
- Rabâbiah, İbrahim, el-Muhtevâ'l-Luğaviyyu ve Tedrîsuh, *Meclisu'l-Elûkeh Sitesi*, <https://www.alukah.net/>.
- er-Rakıb, Muhammed Hamdân, İ'dâdü Menâhici Ta'lîmi'l-Luğati'l-Arabîyyeti li'n-Nâtıkîne bi Ğayrihâ, ve İhrâcuhâ, *Meclisu'l-Elûkeh sitesi*, <https://www.alukah.net/>.
- Richard, Jacques, *Tatvîru Menâhici Ta'lîmi'l-Luğati'l-Arabî*, trc.: Nâsir Ğâlî ve Sâlih Şuveyrih, Dâru'n-Neşr, y.y., t.y.
- Richards, Jack Rodgers, Theodore, *Approaches and Methods in Language Teaching*, İntişârâtü Ümmi'l-Kur'ân, Second Edition, Tahran, 1963.
- Riolfi, Alessandro, A History Of The Concept Of Parameter In Generati ve Grammar, *Doktora Tezi*, Degli Studi Dı Verona Üniversitesi, Verona, 2017.
- Ruveyne, Nezihe, et-Tevâsulü fi'l-Kasası'l-Kur'ânî, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*,

Muhammed Haydar Üniversitesi, Beskera-Cezair, 2013.

Sa'dî, Abdurrezzâk, Zekeriyya, Abdulvehhâb, «Menhacü Mükterah lî Ta'lîmi'n-Nahvî'l-Arabî li'n-Nâtîkîne bi Ğayri'l-Arabiyye: min Hilâl Nakdı Kitâbey: el-Arabiyye li'n-Nâşîin 1 ve el-Arabiyye 2», *Embâr Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*, cilt. III, sayı. 10, sene 3, Irak, Haziran 2011, s. 524-529.

Sanavber, Ahmed, Yüsrî, İslâm, el-Mansûr, İbrahim, Hâc, Fâris, Mudar, Ebhâsü Mü'temari İstanbul ed-Düvelî es-Sâni: Ta'lîmü'l-Luġati'l-Arabiyye li'n-Natîkîne bi Ğayrihâ: İdâât ve Meâlim, *Sempozyum*, Isar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2016.

Sayyâh, Antûan, *Ta'lumiyyetü'l-Kavâidi'l-Arabiyye*, Beyrut, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2011.

Şahin, Abdülhamid, *İstirâtîciyâtü't-Tedrîsi'l-Mütekaddime ve's-Tirâtîciyâtü't-Teallüm ve Enmâtü'l-Teallüm*, Eğitim Formasyonu, İskenderiyye Üniversitesi, İskenderiye, 2011.

Şenîn, Belhayr, «Turuku Tedrîsi'l-Kavâidi'n-Nahviyye ve Alâkatuhâ bi Fikri İbn Haldûn», *el-Eser Dergisinden Makale*, sayı. 13, Cezair, 2012.

Şevk, Mahmud, *el-İtticâhâtü'l-Hadîse fî Tahtîti'l-Menâhici'd-Dirâsiyye fî Davi't-Tevcihâtü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 2001.

eş-Şüceyri, Hâdi Ahmed Ferhân, *Dirâsâtü'l-Luġaviyye ve'n-Nahviyye fî Müellefâti Şeyhi'l-İslâmi İbn-i Teymiyye ve Eseruhâ fî's-Tinbâti'l-Ahkâmî's-Şeriyeye*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2001.

Tşuan, Yang Suad, «Tedrîsü'l-Kavâidi'n-Nahviyye li'l-Luġati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Nâtîkîne bihâ» *Yabancı Bilimler Üniversitesi, Arapça Fakültesi, Pekin, (Sempozyum)*, s. 371-384.

Tuayme, Rüşdî, *el-Merciu fî Ta'lîmü'l-Luġati'l-Arabiyye li'n-Nâtîkîne biluġâti Uhrâ*, Ummü'l-Kurâ Üniversitesi, Suudi Arabistan, 1986.

Tuayme, Rüşdî, *el-Üsüsü'l-Mu'cemiyeye ve's-Sekâfiyye li Ta'lîmi'l-Luġati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Natîkîne bihâ*, Ummü'l-Kurâ Üniversitesi, el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye, 1982.

el-Udvân, Zeyd, el-Havâmide Muhammed, *Tesmîmu't-Tedrîs*, Dâru el-Mesîra, 1.Baskı, Amman, 2011.

el-Usaylî, Abdulazîz, *Esâsiyyetü Ta'lîmü'l-Luġati'l-Arabiyye li'n-Nâtîkîne bi Luġâti Uhrâ*, Ummü'l-Kurâ Üniversitesi, 1. Baskı, Mekke, 2002.

Wilkins, David, el-Luğâtü's-Sâniye Keyfe Neteallemuhâ ve Nuallimuhâ, *İnternetten Makale* s. 745-787, <http://guidetoarabic.net/ar/>.

Yakup, Saliha, *Dirâsetün Nakdiyye fi't-Tefkîri'n-Nahviyyi'l-Arabî*, Dâru's-Selâm, 1. Baskı, Mısır, 2014.

**Sosyal Medyada Yer Alan Aile Söylemlerinin Analizi: Dini Perspektifli
Fenomenler ve YouTube Örneği**
**Analysing Family Discourses on Social Media: The Case of Religious
Perspective Phenomena and YouTube**

Recep UÇAR

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye
Assoc. Prof., İnönü University, Faculty of Theology, Department of Religious Education Malatya,
Turkey.

recep.ucar@inonu.edu.tr ORCID: 0000-0003-0520-577x

Tuba KURT

Doktora Öğrencisi, Millî Eğitim Bakanlığı, Konya, Türkiye
PhD Candidate, Ministry of National Education, Konya, Turkey
tuba_ordinaryus@hotmail.com ORCID: 0000-0003-1653-6312

Atıf/©: Uçar, Recep- Kurt, Tuba. Sosyal Medyada Yer Alan Aile Söylemlerinin Analizi: Dini Perspektifli Fenomenler ve YouTube Örneği, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 11 22, ss. 77-102.

Citation/©: Uçar, Recep- Kurt, Tuba. Analysing Family Discourses on Social Media: The Case of Religious Perspective Phenomena and YouTube, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*. Issue 11-22, pp. 77-102.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1475523

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 29 Nisan / April 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 8 Temmuz / July 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 Temmuz / July 2024

Volume / Cilt: 11; Issue / Sayı: 22; Pages / Sayfa: 77-102.

Suggested ISNAD Citation: Uçar, Recep- Kurt, Tuba. Sosyal Medyada Yer Alan Aile Söylemlerinin Analizi: Dini Perspektifli Fenomenler ve YouTube Örneği, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Temmuz- July 2024), 77-102.

Notlar/Notes

Bu makale, 17-19/11/2023 tarihleri arasında Rize’de düzenlenen Uluslararası Gelecekte Aile Sempozyumu’nda “Sosyal Medyada Yer Alan Aile Söylemleri: Dini Perspektifli Fenomenler ve YouTube Örneği” başlığıyla sunulan özet bildiri genişletilerek hazırlanmıştır.

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Analysing Family Discourses on Social Media: The Case of Religious Perspective Phenomena and YouTube

Recep UÇAR

Tuba KURT

Abstract

Social media should be understood in the context of the theoretical background of changes brought about by the modern and postmodern periods in individual and social life. This is important for understanding the distinction between reality and simulation. The continuation of religious discourse, where this change is most evident, on social media is a result of people's spiritual quests.. Although there are studies on the relationship between religion, religious issues, and social media, it has been observed that there are no studies examining the discourses of religious addresses regarding the family, which is important for individual and social life. This study analyzed the discourses on family by four account holders with a religious perspective on YouTube, a social media platform. The aim is to understand and interpret how account holders use language in their family-related discourses, the meanings behind these expressions, and how they propose solutions to problems based on their mental representations and understanding of the social world. Analyzing the family-related discourses on YouTube through religious discourse addresses is considered important for predicting the future of the family. Teun Adrian van Dijk's discourse analysis theory was used as the method in the study. Data were analyzed from both macro and micro perspectives. The discourses within the videos were considered as the primary data for the study. Samples were selected based on criterion sampling. The findings highlighted the paradigm that there is a functional change and transformation in the network of relationships that constitute the family within the context of values and lifestyle. Social media and the internet, which are products of modern culture, have been seen as a serious reason for the dissolution of the family institution. It was noteworthy that the discourses on the future of the family were presented in the form of a general moral norm, as if they were the same in every society, dependent on the past and limited to tradition. It was observed that the videos were dominated by a sexist discourse that privileges a single subject and that slogan-like and exaggerated expressions were used quite intensely in terms of style. This study is expected to contribute to the studies to be carried out in the field of non-formal religious education in terms of making a correct understanding of the discourses about the family, which are used and exposed to more and more people day by day, and addressing which contradictions may arise and how it is transformed while transferring religion, which carries universal messages, to changing situations in the digital age.

Keywords: Religious education, van Dijk, Discourse analysis, YouTube, Family

Sosyal Medyada Yer Alan Aile Söylemlerinin Analizi: Dini Perspektifli Fenomenler ve YouTube Örneği

Recep UÇAR

Tuba KURT

Öz

Sosyal medyayı, modern ve postmodern dönemin birey ve toplum yaşamı açısından meydana getirdiği değişimlerin teorik arka planı eşliğinde okumak gerekir. Bu durum gerçeklik ve simülasyon arasındaki zemini anlamlandırabilmek açısından önemlidir. Bu değişimin en bariz hissedildiği dini söylemin varlığını sosyal medya üzerinden devam ettirmesi, insanların manevi arayışlarının bir sonucudur. Din ve dini konuların sosyal medya ile ilişkisini ele alan çalışmalar mevcut olmakla birlikte, dini söylem içerikli adreslerin birey ve toplum yaşamı için önemli konumda yer alan aileye ilişkin söylemlerini inceleyen çalışmalara rastlanmadığı görülmüştür. Bu çalışmada bir sosyal medya aracı olan YouTube'daki dini perspektifli dört hesap sahibinin aileye ilişkin söylemleri incelenmiştir. Amaç, hesap sahiplerinin aileye ilişkin söylemlerinde kullandıkları ifadelerde ve bu ifadelerin ardında yatan anlamlarda dili nasıl kullandıklarını, soruna hangi zihinsel temsillere ve sosyal dünya anlayışına dayanarak nasıl bir çözüm getirdiklerini anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktır. YouTube'daki aileye yönelik söylemleri dini söylem içerikli adresler üzerinden incelemenin, ailenin geleceğini yordamak açısından önemli olacağı düşünülmektedir. Çalışmada yöntem olarak Teun Adrian van Dijk'in söylem analizi kuramı kullanılmıştır. Veriler makro ve mikro açıdan analiz edilmiştir. Videoların içerisinde yer alan söylemler çalışma kapsamında temel veri olarak değerlendirilmiştir. Ölçüt örnekleme göre örneklem seçimi yapılmıştır. Elde edilen bulgularda değerler ve yaşam tarzı bağlamında aileyi oluşturan ilişkiler ağında işlevsel açıdan bir değişim ve dönüşüm olduğu paradigması ön plana çıkmıştır. Modern kültürün ürünü olan sosyal medya ve internet, aile kurumundaki çözümlerde ciddi bir sebep olarak görülmüştür. Ailenin geleceğine yönelik söylemlerin genel ahlaki bir norm biçiminde, her toplumda aynıymış gibi, geçmişe bağlı ve gelenekle sınırlı bir yapıda sunulduğu dikkatleri çekmiştir. Videolarda tek bir özneyi imtiyazlı kılan cinsiyetçi bir söylemin hâkim olduğu, üslup açısından da slogan benzeri ve abartı ifadelerin oldukça yoğun kullanıldığı görülmüştür. Bu çalışmanın gün geçtikçe daha fazla insan tarafından kullanılan ve maruz kalınan aileye yönelik söylemlerin doğru bir biçimde anlamlandırılması, evrensel nitelikli mesajlar taşıyan dinin dijital çağda değişen durumlara aktarılırken hangi çelişkilerin ortaya çıkabileceğinin ve nasıl bir dönüşüm geçirdiğinin ele alınması açısından yaygın din eğitimi alanında yapılacak çalışmalara katkı sunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, van Dijk, Söylem analizi, YouTube, Aile

Giriş

Toplumsal hayatın tüm ayrıntılarına sirayet eden ve bireyin yaşamında her daim yeniliğe sebep olabilen dini ve sosyal medyayı, modern ve postmodern süreçleri göz önünde bulunduran teorik arka plan eşliğinde okumak önemlidir. Nitekim bu süreçte sosyal medya, bireylerin gerçeklik ve toplumsal olana yönelik görüşlerini inşa ettiği fonksiyonel ve sanal

bir ortam haline gelmiştir. Din ise modernitenin rasyonelleşmeyi esas alan kolektif ve paylaşılan bir sosyal yaşam tavrına karşın, postmodern dönemde bireyselleşmiş yaşamların içerisinde yeniden inşa edilmiştir.¹ Bu durumda postmodern dönemde dine, modern dönemde olduğundan daha geniş bir yaşam alanı açıldığı söylenebilir. Meta-anlatılar ile üst otoritelerin sonu olarak kabul edilen göreceliliği, özneliliği² ve perspektifçiliği esas alan bu yeni alanda dinin varlığını sosyal medya üzerinden devam ettirmesi insanların bireysel anlamda manevi arayışlarının bir sonucu olarak izah edilebilir.

Modern dönemin düşünsel anlamdaki homojenliğine karşın postmodern dönemde bakış açılarının heterojenliğini esas alması sosyal medyadaki dini aktörlerin çeşitliliğini, görünürlüğünü ve söylemlerini artırmada etkili olmuştur. Öyle ki sosyal medyada yer alan bu durum geleneksel olandan farklı görünerek dini olanın kapsamına katkı sunacak bir nitelik taşımasından ötürü “dijital din” kavramıyla ifade edilmiştir.³ Dijital medyaya yönelik ilginin artması sosyal medya platformlarında dini hassasiyetleri olan ya da kendini dindar olarak tanımlayan kişilerce veya kurumlarca oluşturulan çok sayıda dini içerikli hesap ve kanal yer almaktadır. Bu hesap ve kanallar kullanıcılarına dijital din olgusu bağlamında dini konulardaki inanç ve düşüncelerini dijital bağlam içerisinde yeniden üretmek için iletişim amaçlamaktadır. Dinin dijital ortamdaki genişlemesi durumu sosyal medyanın din eğitimi alanında kullanılması yönündeki yaklaşımlara da etki etmeye başlamıştır. Öyle ki klasik eğitim anlayışından daha birey merkezli eğitim anlayışına ayrıca buna uygun sosyal medya araçlı din eğitimi uygulamalarına yoğun bir geçiş yaşanmıştır. Hem dinin keşfedilmeyi bekleyen mevcudiyetlerinden hem de hesap sahiplerinin inanç ve düşüncelerini iletme hedefinden ötürü pek çok kişi de sosyal medyayı sadece iletişim amaçlı değil dini bilgi arama gayesiyle de kullanır hale gelmiştir. Özellikle de sosyal medyanın tek bir görüşe bağlı kalmadan özgürce seçim yapabilme, ne öğreneceklerine dair farklı bakış açılarına seçebilme ve kendi kendine öğrenmeyi mümkün kılma yönü de kullanıcıların kendi seviyelerine uygun bilgilere erişebilmelerine imkân tanımıştır. Bu durum dini konularda geleneksel bilgi arama yöntemlerinin varlık alanını daraltıyor gibi görünmekle birlikte bu alanda alışlagelmişin dışında birtakım yeni yöntemlerin varlığına da olanak sağlamıştır. Bu durum “kulağı esas alan dini hitabın, göze dayalı bir izleme kültürüne emanet edilmesi” şeklinde tasvir edilir.⁴ Yapılan bir araştırmada, geleneksel dini bilgi edinme davranışlarının internetin gelişmesiyle birlikte özellikle gençler arasında değişim trendi gösterdiği ortaya çıkmıştır.⁵

¹ Abdülaziz Yeniyoğlu- Handan Karakaya, “Postmodern Dönemde Sosyal Medya Alanları Üzerinde Din”, *Diyanet İlmî Dergi* 58/4 (20 Aralık 2022), 1478.

² Erol Erkan, “Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dinî Kimlik”, *Journal of Turkish Studies* 8/8 (01 Ocak 2013), 1830-1831.

³ Heidi A. Campbell- Ruth Tsuria, *Dijital Din Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak*, çev. Kemal Ataman vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 5.

⁴ Nazife Şişman, *Dijital Çağda Müslüman Kalmak* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 10.

⁵ Mustafa Temel, “İnternet Üzerinden Dini Bilgi Edinme Süreci ve Eleştirel Yeterlilikler: Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Değerlendirme”, *Journal of International Social Research* 11/59 (25 Ekim

Araştırmada gençlerin dini bilgi edinme sürecinde internet kaynaklarının en çok da tamamlık/bütünlük, anlaşılabilirlik, kaynağa dair uzmanlık gibi hususlara dikkat çektikleri görülmektedir. Ortaya çıkan bu durum sosyal medya platformlarında yer alan aktörlerin ve söylemlerinin din eğitimi açısından değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Mcintyre,⁶ internette olgu ile kanaatin artık yan yana sunulduğunu belirterek hiçbir filtrenin ve güvenlik araştırmasının olmadığı bugünlerde okurların ve izleyicilerin yanlış yayınlara maruz kalarak neye inanacağını şaşırıldığını belirtmektedir. Çünkü editoryal denetimin olmaması neticesinde, manipüle edilip edilmediğimiz sorusu cevapsız kalmaktadır. Benzer şekilde sosyal medyada açık erişimli, sansüresiz ve otoriteden uzak bir biçimde yayınlanan içerikler her ne kadar toplumun dini inanç ve düşünce noktasında bilinçlenmesi ve sosyalleşmesi adına olumlu katkılar sunsa da sağlıklı olmayan, anlamı çarpıtılmış ayet ve hadislerin paylaşımı dini inanç ve ahlaki değerlerin dejenerasyonuna yol açabilmektedir.⁷ Bundan ötürü gün geçtikçe daha fazla insan tarafından kullanılan ve maruz kalınan bu tür söylemlerin doğru bir biçimde anlamlandırılması, evrensel nitelikli mesajlar taşıyan dinin dijital çağda değişen durumlara aktarılırken hangi çelişkilerin ortaya çıkabileceğinin ve nasıl bir dönüşüm geçirdiğinin ele alınması din eğitimi alanında yapılacak çalışmalara destek sağlamak açısından önemlidir. Nitekim dini bilgi kaynaklarının ve dini bilgiyi öğrenme yollarının çeşitlilik kazanması, sosyal medyanın din eğitimi açısından değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

2000'li yıllardan itibaren din ve/veya dini konuların medyada ne şekilde ele alındığını inceleyen çalışmalar mevcuttur.⁸ Ancak söz konusu çalışmalarda hesap sahiplerinin genel anlamda dini konuların özel anlamda ise birey ve toplum hayatında büyük etkisi olduğu düşünülen aile içerikli konuların ele alınışında nasıl bir dil kullandıkları, bu dilin ardındaki düşünce yapısını ve iletilen mesajın şekillenmesinde bu dilin nasıl bir işlev gördüğü konusunun yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Çalışmada öncelikle YouTube üzerinden bilgiye erişimde sosyal medyanın önemi ele alınacak, ardından dini perspektifli fenomenlerin aile içerikli söylemleri analiz edilip tartışılacaktır.

1. Sosyal Medya, Bilgiye Erişim ve Youtube

Bilgi çağı, iletişim teknolojisi ve küreselleşmenin bir ürünü olan sosyal medya, etkileşim ve Web temelli hizmetlerinin yanı sıra bireylerin sınırlandırılmış bir sistemde kamusal ya da yarı-kamusal profil inşa etmelerine, diğer kullanıcıların paylaşımlarına

2018), 1123.

⁶ Lee McIntyre, *Hakikat Sonrası*, çev. Mehmet Fahrettin Biçici (İstanbul: Tellekt, 2019), 89.

⁷ Mehmet Haberli, "I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı", *Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenerasyonu Üzerine Bir Değerlendirme*, 2018, 640.

⁸ Ayşe Zişan Furat, "Medya ve Din: Din Eğitimi Açısından İmkân mı, Tehdit mi?", *Dijitalleşen Din Medya ve Din 2*, ed. Mete Çamdereli vd. (İstanbul: Köprü Kitap, 2015); Bayramali Nazıroğlu, "Din Eğitiminin Gerekliliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 191-220; Cemil Oruç, "Çocuk Medyalarında Dinin Sunuluşu", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 6/12 (18 Aralık 2021).

ekleme yapabilmelerine izin veren⁹ kısa sürede büyük kitleler için ortak zemin haline gelen bir yapıdır.¹⁰

Teknolojinin gelişimi pek çok alanda olduğu gibi öğrenmenin yeni yolları ve bilgiye ulaşım kanallarında da değişim ve çeşitlilik meydana getirmiştir. Öyle ki bu değişim formal öğrenme alanı ile informal, yaygın ve işbirlikli öğrenmeyi de kapsayacak biçimde genişlemiştir. Bütün bu eğitim kanalları, bireylerin duygu, düşünce ve davranışlarını şekillendirip inşa ettiği gibi ahlaki ve sosyal yaşantısı üzerinde de pay sahibi olmuştur. Sosyal medya platformları sağladığı imkânlardan ötürü insanların bilgiye erişimlerinde kolay ve özgürce uyum sağladıkları en önemli ve günlük hayatlarının vazgeçilmez eğitim kanalları arasına girmiştir. Nitekim Bauman’a göre bireyler bu mecrada daha aktif, daha rahat ve daha açık sözlüdür.¹¹ Böylelikle dine ait konular bu platformlar sayesinde bilgiye erişim noktasında daha çok görünürlük ve değişim kazanmıştır. Bütün bunlar sosyal medyanın din eğitimi konusunda alternatif bir araç olduğunun göstergesi¹² olduğu gibi dini alanda bilgi edinme parametrelerinin yeni bir boyuta taşındığının da ifadesi sayılabilir.

Bilgiye erişim noktasında en sık kullanılan sosyal medya araçlarından biri de YouTube’dur. YouTube kullanıcıları sitenin kendilerine sunduğu etkileşim özelliği ile diğer sosyal medya sitelerinin aksine yalnızca sosyal etkileşim sağlamakla kalmayıp istedikleri videoyu yükleyerek kendilerine ait kanal oluşturabildikleri gibi erişilebilirlik özelliği sayesinde de bu videoların istenilen zamanda görüntülenebilmesini sağlayabilmektedir.¹³ Bu durum kullanıcılarının farklı motivasyonlar ile “user generated content” olarak adlandırılan içerik üretmelerine, aramalarına ve paylaşımlarına olanak sağlamaktadır. Sayılan özelliklerden dolayı YouTube’daki kullanıcı katılımının doğası, diğer sosyal medya platformlarındaki katılımdan farklıdır.¹⁴ Jenkins ve Carpentier’e göre ise YouTube’daki sosyal katılım aslında “minimalisttir.”¹⁵ Bu kavram YouTube’daki içerik üreticisinin paylaştığı içeriklerle kendi muhatap kitesini etkileyebilmesi şeklinde anlaşılabilir. Bütün bu işlevler YouTube’un yalnızca eğlence amaçlı değil, etkileşim kurma, bilgi edinme ve öğrenmeye katkı sağlama için de kullanıldığının göstergesidir.

⁹ Danah m. Boyd- Nicole B. Ellison, “Social network sites: Definition, history, and scholarship”, *Journal of Computer-Mediated Communication* 13/1 (2007), 210-230.

¹⁰ Eda Akgün, “Sosyal Medya Platformlarından Youtube Üzerinden Benlik Sunumunun Dramaturjik Bir Analizi”, *Yeni Medya* 4 (01 Eylül 2018), 30.

¹¹ Zygmunt Bauman, *Kimlik*, çev. Mesut Hazır (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017), 38.

¹² Nazıroğlu, “Din Eğitiminin Gerekliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı”, 200.

¹³ Zeynep Dondurucu- Uluçay Ayşe Pınar, “Yeni Medya Ortamlarında Nefret Söylemi: Eşcinsellere Yönelik Nefret Söylemi İçeren Videoların Youtube Üzerinden İncelenmesi”, *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1/3 (2015), 1064.

¹⁴ Jane Klobas vd., “Problematic and extensive YouTube use: first hand reports”, *Online Information Review* 43/4 (06 Eylül 2018).

¹⁵ Henry Jenkins- Nico Carpentier, “Theorizing participatory intensities A conversation about participation and politics”, *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies* 19/3 (01 Ağustos 2013), 10.

Statista'nın verilerine göre Kasım 2022 itibariyle YouTube'a dünya çapında yaklaşık 75 milyar ziyaret gerçekleştirilmiştir. Nisan 2022'de ise dakikada yaklaşık 500 saatlik video yüklenmiştir.¹⁶ We Are Social'ın "Ocak 2023 Dijital Dünya" raporuna göre ise toplam nüfusun % 73.1'inin sosyal medya kullandığı Türkiye'de YouTube 57.9 kullanıcı sayısı ile en fazla ilgi gören sosyal medya platformu arasına girmiştir.¹⁷ Ortaya çıkan bu verilere yakından bakıldığında, Türkiye'de önemli oranda insanın sosyal medya kullanıcısı olduğu görülmektedir. Ayrıca bu veriler muhatap kitle ile iletişim kurabilmek adına YouTube'un önemini göstermek ve dini söylem içerikli adreslerin aileye dair ifadelerini analiz edebilmek açısından önemlidir.

2. Dini Perspektifli Fenomenler ve Aile Söylemi

Dini perspektifli fenomenler İslam dininin varsayımlarını, teorilerini ve değerlerini odağına alarak yaptığı paylaşımlarla ön plana çıkan fikirleri, davranışları ve inanışları ile anonim bir muhatap kitlesini vaazları ve nasihatleri ile bilgilendiren takipçi sayısı yüksek sosyal medya kullanıcılarıdır. Popüler kültür ile postmodernizmin bireyi görünür ve dikkat çekici kılmaya yönelik etkisi, kısa sürede çok sayıda insana ulaşabilme arzusu ve takipçilerinin seçimleri üzerinde etkili olabilme düşüncesi dini perspektifli fenomenlerin dine ait her türlü içerik konseptini sosyal medya hesapları üzerinden yayınlamaları kimlik ve prestij edinmelerine imkân sağlamıştır. Bu standartlar bazılarının sosyal medyada daha belirgin hale gelmeleri için bir fırsat yaratırken, bazılarının da itibarsızlaştırılmasına neden olabilmektedir. Aynı şekilde sosyal medyanın çift yönlü etkileşime imkân tanınması da dini perspektifli fenomenlerin kendi ideoloji ve düşüncelerini bu kanal aracılığıyla daha hızlı ve anlık olarak alıcıya ulaştırmaları açısından cazip bir alan haline getirmiştir. İletilen açık veya örtük mesajlar da daha katılımcı bir yapı içermektedir. Ortaya çıkan bu durum, sosyal medyanın dini bilgiye erişim aracı olarak kullanılmasının yanında toplumu "olana" değil, kendisine göre "olması gerekene" yönlendirici özelliğini de ortaya koymasından dolayı dikkat çekicidir.¹⁸ Bu durumda dini perspektifli fenomenlerin söylemlerinin, özellikle de yaşamın genelini etkileyen dini konularda, kendi ideolojik görüşlerinden bağımsız olduğunu söylemek pek de mümkün görünmemektedir.

Dini söylem içerikli adreslerin sosyal medyadaki vaaz ve nasihatlerinin temel nesnesini oluşturan konularından biri ailedir. Teknolojinin gelişmesi aile kurumunun algılanma ve yorumlanma biçimini etkilediği gibi aileye yönelik söylemlerdeki değişim ve dönüşümde de artışa neden olmuştur. Özellikle de toplumda meydana gelen değişim ve dönüşümlerden aile kurumunun, dolayısıyla da aileyi oluşturan bireylerin ve toplumun gelecekte nasıl etkileneceğine ve ailenin geleneksel işlevini nasıl yerine getireceğine yönelik

¹⁶ <https://www.statista.com/topics/2019/youtube/#topicOverview>, (Erişim Tarihi, 15.08.2023).

¹⁷ <https://wearesocial.com/us/blog/2023/01/digital-2023/>, (Erişim Tarihi, 11.08.2023).

¹⁸ Abdurrahman Güneş, "Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (31 Ocak 2018), 204.

kaygı aileye yönelik söylemlerde temel motivasyon kaynağı olmuştur. Modern kültürün aileyi değersiz bir tüketim alanı haline getirmesi, cinsellik, evlilik ve neslin devam ettirilmesi gibi aileyi meydana getiren unsurların ayrıştırılması ile ailenin bütünlükü niteliğinin bozulması¹⁹ bu kaygıların zeminini oluşturmaktadır. Dolayısıyla aileye yönelik söylemlerde dönemin ve çağın izlerinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

3. Yöntem

Çalışma YouTube’da yer alan dini söylem içerikli adreslerin aile hakkında ürettikleri içeriklerin betimsel bir bakışla incelenmesini amaçlamaktadır. Bu amaca yönelik olarak YouTube videoları ile görünürlükleri artan dini perspektifli fenomenlerin “aileye” ilişkin söylemleri ve bu söylemlerin altında yatan ideoloji söylem analizi ile incelenmiştir.

Sosyal araştırmalarda bir nitel araştırma yöntemi olarak kullanılan söylem analizi yaklaşımı, içerik analizinden farklı olarak bağlama ve ideolojik analize odaklanıp²⁰ verilere, analize ve sonuçlara dayanarak mevcut söylemlerin özelliklerini yeniden açığa çıkarma özelliğini taşır.²¹ Söylem analizinin bu yönü onun katı nicelleştirmeyi esas alan pozitivist anlayışa karşı konuyu merkeze alarak dünyayı anlama ve anlamlandırma noktasında bir alternatif olduğu söylenebilir. Dil kullanımı ile meşgul olmak, dilin açıklama, anlama ve anlamlandırma fonksiyonlarıyla ilgilenmek, dili kullanan insanların onunla ne yaptıklarını anlamayı amaçlamak söylem analizinin üç ayrı boyutudur.²² Buna bağlı olarak çalışmada farklı dini perspektiflere sahip kişilerin aileye ilişkin söylemlerinde kullandıkları ifadelerde ve bu ifadelerin ardında yatan ideolojide dili nasıl yapılandırdıklarını, soruna hangi zihinsel temsillere ve sosyal dünya anlayışına dayanarak nasıl bir çözüm getirdiklerini anlamaya ve yorumlamaya çalışmak amaçlanmıştır. Metin boyunca ideoloji kavramı, toplumsal, siyasi ya da dini bir öğreti oluşturan ve kitleleri, toplumu ya da kişileri etkileme gücüne sahip olan düşünceler bütünü²³ anlamında kullanılmıştır. Bahsi geçen fenomenlerin aile kurumunu nasıl anlamlandırdıkları, aileye yönelik söylemlerinde hangi bağlam öğelerinin belirleyici olduğu, aileye nasıl bir fonksiyon yükledikleri, bu konuda en çok hangi kavramlara yer verdikleri, önerileri ile nasıl bir sosyal dünya inşa etmeye çalıştıkları ve bu süreçte YouTube’un nasıl bir işlev gördüğü araştırma kapsamında cevabı aranan temel sorulardır. Dinin önem verdiği hususlardan biri olan aileye yönelik söylemleri bizzat dini söylem içerikli adreslerin ürettikleri içerik üzerinden irdelemek araştırmanın temelini oluşturmaktadır. Söylem analizinde önemli olan az sayıda bireylerden elde edilen geniş kapsamlı dilsel malzeme ürünleridir. Bir diğer deyişle bu analizde kişilere veya kişi sayısına

¹⁹ Mustafa Aydın, “Ailenin Geleceği”, *Umran Dergisi* 201 (2011), 33.

²⁰ Gül- Nizam, “Sosyal Bilimlerde İçerik ve Söylem Analizi”, 196.

²¹ Norman Fairclough, *Discourse and Social Change* (Cambridge: Polity Press, 1998), 225.

²² Edibe Sözen, *Söylem Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite* (İstanbul: Profil Kitap, 2017), 83.

²³ Adem İnce, *Eğitim Sosyolojisi* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2021), 76.

değil de dile, dilin kullanılış biçimine ve amacına odaklanıldığı için²⁴ yeterli ve kontrol edilebilir düzeyde çalışma grubu isimleri kod kullanılarak kapsama dâhil edilmiştir. YouTube'daki aileye yönelik söylemleri dini perspektifli fenomenler üzerinden incelemenin, ailenin geleceğine yönelik dönüşümleri daha ayrıntılı şekilde yordamak açısından önemli olacağı düşünülmektedir.

3.1. Uygulama ve Analiz Süreci

YouTube arama motoruna "dinde aile" anahtar kelimesi girilerek videolar aratılmış, bu süreçte belirlenen dört sosyal medya kullanıcısının (940 B takipçi sayısı ile HS1, 634 B takipçi sayısı ile HS2, kişisel videoları Siyer TV isimli hesapta yayınlanan ve 571 B takipçi sayısı olan HS3, 320 B abone sayısı ile HS4,) "aile" konulu izlenme oranı en yüksek ve en son paylaşılan iki YouTube videosu incelenmiştir. Hesap sahiplerine ait isimler HS1, HS2 şeklinde kodlanmıştır. Videoların içerisinde yer alan söylemler çalışma kapsamında temel veri olarak kullanılmıştır. Örneklem seçiminde amaçlı örnekleme yapılarak ölçüt örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Çalışma için belirlenen ölçütler, YouTube'da "dinde aile" araması sonucunda yüksek takipçi oranına sahip, sosyal medyada görünürlüğü olan, dine ilişkin konuların tartışıldığı çeşitli TV ve çevrimiçi programlarda yer alan ve dini konularda farklı yaklaşımları temsil eden isimler olarak belirlenmiştir. Videolara ilk erişim ve analizler 28.07.2023-08.08.2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Analizlerin yorumlanmasının daha sağlıklı yapılması için videolar yazıya dönüştürülmüştür. Veri kaybı olmaması açısından makale yazarları tarafından videolar ayrı ayrı izlenmiş ve metin üzerinden kontrolleri yapılmıştır. Araştırmanın kapsamı YouTube ile sınırlı tutulmuş, diğer video paylaşım siteleri kapsam dışı bırakılmıştır.

İdeolojilerin söylemlerde ortaya çıkış şekli van Dijk tarafından makro ve mikro düzeyde yapılandırılmıştır. Araştırma kapsamında da onun makro ve mikro düzeyde ele aldığı söylem analizi kuramı temel çerçeve olarak kullanılmıştır. Makro yapı analizi, tematik ve şematik analiz olarak iki başlıkta ele alınır. Başlıklar, videonun tanımı ve etiketler tematik yapıyı oluşturmaktadır. Videonun anlatım dili, sonuçları, ardalın ve bağlam bilgisi ise şematik yapı altında analiz edilir. Burada amaç, söylemin neyle ilgili olduğu, içeriğin ne amaçla üretildiği ve okuyucunun içeriği okuduktan sonra aklında kalan bilginin ne olduğunun açığa çıkarılmasıdır.²⁵ Mikro yapı analizi ise sentaktik çözümleme, bölgesel uyum, kelime seçimleri ve retorik içeriklerdir. Burada amaç, dilin kullanımından yola çıkarak sözcüklerde bulunan açık veya örtük anlamı ortaya çıkarmaktır. Bu şekilde içeriği hazırlayanın düşünce yapısı, dil seçimlerine yansımış kabul edilir.²⁶ van Dijk'in analizinde

²⁴ Hilal Çelik- Halil Ekşi, "Söylem Analizi", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (20 Aralık 2013), 110.

²⁵ Teun van Dijk, "Critical Discourse Studies: A Sociocognitive Approach", *In Methods for Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak, Michael Meyer (London: Sage, 2009), 69.

²⁶ van Dijk, "2009. 'Critical Discourse Studies'", 75.

amaç, içeriği sosyal-bilişsel ve tarihsel arka planı ile ilişkilendirmektir. Bu doğrultuda makro ve mikro çözümlerle içerik ve bağlam arasında köprü kurmak amaçlanmıştır.²⁷ Bu yöntem çerçevesinde belirlenen aile konulu videolara makro düzeyde tematik yapı altında; başlık, video tanımı ve etiketler, şematik yapı altında ise videonun anlatım dili, sonuçlar, ardalın ve bağlam bilgisi incelenmiştir. Mikro yapıda ise semantik çözümleme, bölgesel uyum, kelime seçimleri ve retorik videolara yapılacak analizlerde kullanılmıştır. Videoların analizinden önce incelenecek videonun künyesini içeren başlık, görüntülenme sayısı ve yayınlanma tarihine ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

4. Analiz ve Yorumlar

Çalışma kapsamında YouTube’da “dinde aile” başlığı ile yapılan aramada belirlenen dört dini perspektifli hesap sahibinin en çok izlenen ve en son yayınlanan videolarının künyesi Tablo 1’de yer almıştır.

Tablo 1. “Dinde Aile” Başlığı ile Belirlenen Videoların Özellikleri

İSİM/HESAP ADI	BAŞLIK	GÖRÜNTÜLENME SAYISI	YAYINLANMA TARİHİ
HS1	Evlilik, Kesinlikle Kaderin Sonucudur (Video-1)	2.918.025	6 Aralık 2012
	Çocuğun Ateist Olduysa Sen Nuh Olacaksın! (Video-2)	4.087	10 Ağustos 2023
HS2	Eşlerin Birbirleriyle Olan İmtihanı (Video-3)	551.393	16 Kasım 2020
	Çocuklarınızın Ahiretini Koruyun (Video-4)	29.458	21 Nisan 2023
HS3	Saadet Asrından Hanımlara Özel Tavsiyeler (Video-5)	830.838	6 Mayıs 2017
	Her Geçen Gün Zorlaşan Bir Ortamda Biz Gençler Nasıl Evleneceğiz? (Video-6)	19.914	19 Temmuz 2023
HS4	Ailemizin Sevgi Diline İhtiyacı Var (Video-7)	754.469	1 Eylül 2021
	Çevrenizi Güzelleştirin ki İçiniz de Güzelleşsin (Video-8)	97.660	15 Haziran 2023

²⁷ Teun A. van Dijk, *News as Discourse* (New Jersey: L. Erlbaum Associates, 1988), 181.

4.1. Hesap Sahibi-1'e Ait Videoların Söylem Analizi

4.1.1. Makro Yapı

4.1.1.1. Tematik Yapı

HS1'e ait "Evlilik, Kesinlikle Kaderin Sonucudur" (V1) ve "Çocuğun Ateist Olduysa Sen Nuh Olacaksın!" (V2) adlı videolar tematik yapı bağlamında incelendiğinde, videoların konusu ile başlıkların uyumlu olduğu görülmektedir. Her iki başlıkta da ifade edildiği gibi V1'de evliliğin kura, büyü, bid'at ve hurafelerin sonucunda değil kaderle irtibatlı olduğu anlatılırken, V2'de günümüz anne-babalarının çocuklarına yaklaşımlarında peygambervari bir örneklik sergilemeleri bahse konu olmaktadır. Her iki videoda da tanım bilgisi olarak hesap sahibine ait dernek ve vakıf ismi yer almaktadır. Videoların etiket bilgilerine bakıldığında V1'de etiket bilgisi yer almazken, V2'de çocuk, ateist şeklinde etiketlendirme yapılmıştır.

4.1.1.2. Şematik Yapı

V1'de genel olarak evliliğin şans, kura, fal veya büyü ile gerçekleşmesinin mümkün olmayan olaylar olduğundan bahsedilmektedir. Bu durumun iman zafiyetinden kaynaklandığı ve imansızlıktan çıkararak şeyler olduğu vurgulanmaktadır. Kaderimizde yazılan bir şeyin hiçbir güç tarafından değiştirilemeyeceği söylemlerden ulaşılabilecek nihai bir sonuçtur. Videonun ardaan bilgisine bakıldığında "Allah bu kadar kullarını başıboş hesapsız, istediklerini yapacak şekilde yaratmış olabilir mi?" söyleminden yola çıkarak evliliğin kaderle olan irtibatında sorumluluğun önemine dikkat çekildiği görülmektedir. "Bizim Allah'ımız öyle bir Allah mıdır ki o yazacak kaderine, bu 26 yaşında evlenmiş olacak. Biri gelip kilitleyecek onu bağlayacak!" cümlesinde geçen "Allah'ın yazması" ifadesinin onun Alim olarak çok bilen yönüne vurgu yapmaktadır. Aksi takdirde bu durumun zamanla bir ilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca videonun bağlamında kaderin insan eylemleriyle olan yönü eksik bırakılmış gibi görülmektedir. Çünkü insanın kadere bağımlı olması, onun tercih etme hakkına engel değildir. Bundan dolayı anlatıcının söyleminde evliliğin bir yönüyle kader olduğu, diğer yönüyle de insanın tercihlerinin bir sonucu olduğu "evlilik kesinlikle kaderin sonucudur" ifadesiyle yeterince ön plana çıkarılamamıştır.

V2'de ise genel olarak anne-babaların asi ve başkaldıran evlatlarına olan tutumlarında ve evlatlarıyla olan iletişimlerinde Kur'an terbiyesine göre ve peygamber örnekliliği ile sabretmeleri gerektiği ele alınmaktadır. Bu süreçte yaşanan zorluklar ve ailenin sorumluluğu "Elbette zor. Çetin. Ciğerin ağzından dişlerine gelecek kadar zor." "Elbette zor, Dişlerini gıcırdatıp yarısını çökertebilirsin. Ağzın, çene dişlerin kırılabilir sinirinden." şeklinde korku ve ürpertiye neden olan söylemler üzerinden anlatılmıştır. "Teknolojimle, bilgisayarımınla şöyle yaparım. Allah bana bir şey yapamaz!" şeklindeki ifadelerde anlatıcının ardaan ve bağlam bilgisi olarak, çocukların içinde yaşadıkları ortamdan izler taşıdığı vurgusunun anlatılmak istendiği görülmektedir. Özellikle de teknolojik aletlerin genç nesil üzerinde meydana getireceği özgür olma ve ego gibi olumsuz tesirlere dikkat çekildiği

anlaşılmaktadır. Çocuklarla kurulacak iletişim dilinde disiplinin yerine sevgi sözcüklerinin kullanılması gerektiği de anlatıcının kendine has üslubuyla ifade edilmeye çalışılmıştır.

4.1.2. Mikro Yapı

4.1.2.1. Semantik Çözümleme

Videonun anlatım diline bakıldığında günlük konuşma dilinin tercih edildiği, kısa, basit ve aktif cümlelerin kullanıldığı görülmektedir. Ancak söylemlerde ciddiyetten uzak ifadelere de rastlanılmaktadır. V1’de geçen “*İnek misin sen seni bağlasınlar?*” ifadesi ile V2’de geçen “*Vay benim sülalemden böyle konuşan biri haa*” şeklindeki ifadeler bu duruma örnek gösterilebilir. V1’de “*Böyle bir şey olur mu? Mü'min bunu hayal edebilir mi?*” şeklinde soru cümleleri çok yaygın kullanılırken, V2’de “*Sen anne ve babasın, ona yavrum olarak hitap edeceksin ve onu yavrun olarak göreceksin*” şeklinde emir kiplerinin yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir. Sözde soru cümlelerinin sıkça kullanılmasının, muhatabı konu üzerine düşünmeye sevk etmek ve muhataba hiçbir şeyin dikte edilmediği izlenimi vermek amaçlı olduğu görülmektedir. V1’deki “*Nerede Kur'an ey insan, nerede iman? Hangi Allah'a iman ettin sen?*” cümlesi ile V2’deki “*Peki o söze karşı kolay mı sabretmek Hoca Efendi? değil tabii*” cümlesi bu duruma örnek olarak verilebilir. Cümle yapısı genel olarak V1’de olduğu gibi “*Biri sabuna bilmem ne koyacak, kömürle bilmem neyi, yakacak da senin orada evliliğin bağlanacak*” kurallı ve gelecek zaman ile çekimlenmiştir. V1’de yer alan “*Bizim Allah'ımız öyle bir Allah mıdır ki, O yazacak kaderine bu 26 yaşında evlenmiş olacak. Biri gelip kilitleyecek, onu bağlayacak, mum yakacak, bal yakacak, bir şey yapacak, senin de kaderin bağlanmış olacak, evlenememiş olacaksınız!*” şeklinde sihir ve büyü ile uğraşanlara karşı alaycı bir üslubun kullanıldığı görülmektedir.

4.1.2.2. Kelime Seçimi

HS1’in her iki videoda da kullandığı kelime seçimlerine bakıldığında, V1’de edilgen cümle yapılarının yoğunlukta olmasına bağlı olarak sihir ve büyü yapan kimselerin önemsizleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Etken cümle yapılarının ise kadere teslim olan kimseler için kullanılıyor olması, onların yaptığı bu davranışı tasvip eden bir yaklaşım olarak düşünülmektedir. “*Biri sabuna bilmem ne koyacak, kömürle bilmem neyi yakacak da senin orada evliliğin bağlanacak. Bunu mü'min demez.*” ifadeleri bu duruma örnektir. V2’nin tamamında ise etken yapıları cümlelerin tercih edilerek söylemin temel aktörü olan anne babanın “*Sen Nuh olacaksın*” şeklindeki vurguya bağlı olarak, çocuk yetiştirmedeki misyonunun ehemmiyeti ön plana çıkarılmak istenmiştir. V1’de en sık kullanılan kelimeler; insan, Allah, evlilik, bağlamak, insan ve mü'min olurken, V2’de en sık kullanılan kelimeler ise çocuk, anne-baba, Kur'an, kolay, zor şeklindedir.

4.1.2.3. Retorik

Videoların retorğinde muhatap kitleyi ikna etmeye yönelik olarak söylemlerin dini ifadelerle sık sık desteklendiği görülmektedir. "Bir kadın hâşâ, neuzubillah, evde kaldım birileri beni bağladı, diyebilir mi?" "Allah bana bir şey yapamaz (Haşa)." cümlesindeki ifadeler buna örnektir. "Kardeşler, kanun şudur" hitabı da içeriğin önemine dikkat çekmek için kullanılan bir ifade tarzıdır. V2'de Hz. Nuh üzerinden konunun ele alınması, yaşanan bu durum karşısında anne babanın yalnız olmadığını vurgulamak için bilinçli olarak tercih edilen bir örnektir. Cümleler arasında kurulan nedensellik ilişkisinde sonucun dinin temel kaynaklarına bağlanması, muhatap kitleyi ikna etmenin bir diğer şekli olarak görülebilir. "Vay benim sülalemden böyle konuşan biri ha, dediğin zaman Kur'an terbiyesi görmedin demektir." "Sen 950 yaşında o da 720 yaşında iken bile böyle olacak bu, Kur'an böyle istiyor." şeklindeki ifadeler buna örnektir.

4.2. Hesap Sahibi-2'ye Ait Videoların Söylem Analizi

4.2.1. Makro Yapı

4.2.1.1. Tematik Yapı

HS2'ye ait "Eşlerin Birbirleriyle Olan İmtihani" (V3) ve "Çocuklarınızın Ahiretini Koruyun" (V4) adlı videolar tematik yapının temel bileşenleri bağlamında incelendiğinde, başlıkların içerik ile uyumlu olduğu görülmektedir. Her ne kadar V3'te yer alan "eşlerin birbirleriyle imtihanı" başlığından içerik olarak karı kocanın imtihanı ele alınacak gibi görünse de konular tek taraflı bir bakışla yansıtılmıştır. V4'te ise çocuğun ilk eğitim yerinin aile olduğu vurgusu yapılarak onun hatalı davranışlarına karşı anne babanın sorumluluğu ele alınmıştır. Hesap sahibine ait her iki videoda da tanım ve etiket bilgileri yer almamaktadır.

4.2.1.2. Şematik Yapı

V3'te genel olarak eşler arasındaki tartışmaların azaltılmasında peygamber ve ehlibeyt örnekliliği üzerinden bir çözüm arama girişimi anlatılmaktadır. Sonuç olarak da aile hayatının selametinin, sağlıklı çocuklar ve sağlıklı bir neslin ikamesi için önemine değinilmiştir. Ardalan ve bağlam bilgisi açısından incelendiğinde, başlıkta yer alan "imtihan" kelimesi, evlilik bir imtihan mı? sorusu ile evlilik kurumunda yer alan sorunların çözümüne başka türlü kapı aralanmıyor izlenimini zihinlerde oluşturmaktadır. Peygamber hakkında "Bir ay eve girmemiş" ifadesinin, İslam'da üç günden fazla küs durmak helal değildir anlayışı ile çelişki içerdiği görülmektedir. Söylemlerin geneline bakıldığında hata yapan tarafın genel itibarıyla kadınlar olduğu ve bu süreçte erkeğin sorumluluğuna yeterince vurgu yapılmadığı görülmektedir. "Bu hanımları neler yapmışlar Peygamber Aleyhisselam'a neler yapmışlar." "Hz. Fatıma çok üzgün, kocamı kırdım diye çok üzülüyor." cümleleri bu duruma örnek gösterilebilir. Her ne kadar taraflarda birinin peygamber olması durumu söz konusu ise de bu durum cinsiyetçi ve erkek egemen bir söylem olduğu algısını yaratmaktadır. Hata

yapan taraf kadın olarak lanse edildiği için gönül alması gereken ve adım atması gereken taraf da kadın olarak yansıtılmıştır. Ayrıca itaat etmesi gereken tarafın kadın olması beklenmekle birlikte yine kadının erkeğe bağımlı bir varlık olduğu algısı oluşmaktadır. Söylem içerisinde ev içindeki rolün kadınlara; ev dışındaki rolün de erkekle özdeşleştirildiği görülmektedir. Kadının bu tavrı ise ahirette elde edeceği cennet ödülü ile tavsif edilmektedir. Nitekim kocasının gönlünü almak için evde hazırlık yapan Hz. Fatma'nın pozisyonun Peygamberimiz tarafından “*Cennete arayan bir kadın seyrediyorum şu an. Kocasını mutlu etmeye çalışan.*” şeklinde tasvir edilmesi bu duruma örnektir. “*Kadınlar bilecek ki kocanın rızası Allah'ın rızasına denk gelecek.*” “*Kocanın rızasını alan kadın Allah'ın rızasını kazanmış demektir.*” şeklinde yer alan söylemlerin ise tartışmasız ve zorlayıcı bir nitelik arz ettiği görülmektedir.

V4'te genel itibariyle çocukların sergiledikleri davranışların sorumluluğunun anne babaya ait olduğu anlatılmaktadır. Sonuç ise çocukların öncelikle iyi bir Müslüman olmaları vurgusu ile sonlandırılmaktadır. Ardalın ve bağlam bilgisi açısından incelendiğinde, anne karnında başlayan çocuk eğitiminde tüm sorumluluğu “genel bir kaide” imajıyla anne babaya yükleyen ve bu süreçte sosyal çevrenin, okulun, medyanın, arkadaş ortamının vs. rolünü göz ardı eden bir söylemin yansıtılmaya çalışıldığı görülmektedir. İslami perspektifteki anne babanın uyarıcı ve rol model yönünün yeterince ön plana çıkarılmadığı ve çocukların kendi hakları olan otonom bir birey olduklarının da görmezden gelindiği dikkatleri çekmektedir. “*Bugün sen İslam'dan uzaksan, sebebi annen babandır. İslam dışında bir ideolojinin sahibi isen bunun sebebi yine anne babandır.*” cümleleri bu duruma örnektir. Bu durum anlatıcının tek taraflı ve dayatmacı bakış açısını yansıtmaktadır. Söylemlerin yer yer Hz. Muhammed'e atıf yapılarak desteklenmesi, konunun önemine dikkat çekme amacı taşımaktadır. “*Peygamber söylüyor ben söylemiyorum.*” cümlesi bu duruma örnektir.

4.2.2. Mikro Yapı

4.2.2.1. Semantik Çözümleme

Videoların anlatım diline bakıldığında her ikisinde de yalın, basit, kısa ve aktif bir anlatımın olduğu görülmektedir. V3'te Hz. Fatma hakkında yer alan “*Artık ya dır dırdan kaçtı gitti ya da kırmayım peygamber kızdır dedi belki gitti*” şeklindeki söylem yanlış anlaşılma mahal verebilecek türdendir. V4'te ise sert ve emir içerikli bir üslubun kullanıldığı görülmektedir. “*Bugün çocuğun namaz kılmıyorsa senin yüzünden kılmıyor!*”, “*Hadi anne baba de ulan!*” şeklindeki ifadeler bu duruma örnektir. Videolardaki söylemlerin, günlük konuşma diline oldukça yakın ve sohbet havasını yansıtır nitelikte olduğu görülmektedir. Cümleler çoğunlukla devrik bir yapıdadır. V3'te yer alan “*Bu hanımları neler yapmışlar Peygamber Aleyhisselam'a neler yapmışlar. Evi terk etmiş peygamber Aleyhisselam evi evi*” “*Nerede almış bu lakabı onu biliyor musunuz, çok acayip*” ifadesi buna örnektir. Ayrıca videodaki söylemler peygamber hayatından kesitlerle desteklendiği için hikâyeleştirmeye oldukça yakındır. Bundan dolayı “*O da evden gitmiş mescitte yatmış*” “*Hz. Fatma ile kavga*

etmişler evde" şeklindeki -mişli geçmiş zamana ait ifadelere sık rastlamak mümkündür. V4'te yer alan söylemler ise "*Çocuğun ilk eğitim yeri evidir, anne babasıdır*" şeklinde kurallı cümle biçimindedir. Metin içerisinde karşı tarafın kendisini sorgulamasını isteyen söylemlerin yoğun olduğu görülmektedir. "*Hanginiz çocuğunuza ilk sözünü la ilahe illallah yaptırdınız, Allah de çocuğum dedirttiniz, hanginiz yaptınız bunu?*", "*Nesilleri böyle kaçıyorsunuz*" şeklindeki ifadeler buna örnektir.

4.2.2.2. Kelime Seçimi

HS2'nin videolarında yer alan kelime seçimlerine bakıldığında, her iki videoda da aktör kim olursa olsun, özneye dikkat çekmek amaçlı etken cümle yapılarının tercih edildiği görülmektedir. "*Bugün çocuğun namaz kılmıyorsa senin yüzünden kılmıyor.*", "*Bir ay eve girmemiş.*" şeklindeki cümleler buna örnektir. V3'te sorumlu bir eş olarak karşımıza çıkan bu özneler, V4'te anne baba olarak yer almaktadır. V3'te en sık kullanılan kelimeler; ev, peygamber, kadın, koca, rıza ve Allah olurken, V4'te en sık kullanılan kelimeler; çocuk, anne-baba, Müslüman, sen, hoca şeklindedir.

4.2.2.3. Retorik

Videoların retorğinde muhatap kitleyi ikna etmeye yönelik olarak Hz. Peygamberin yaşamından örneklerin tercih edildiği görülmektedir. Bu durum kimi yerde yaşanan bir örnek olay üzerinden ele alınırken kimi durumda hadislerle desteklenmiştir. "*Tabi sürtüşülür canım bak peygamberin evinde de neler olmuş.*" "*Efendimiz buyurdu ki, çocuklar ana babanın aynasıdır.*" şeklindeki ifadeler buna örnektir. "*Peygamber söylüyor, ben söylemiyorum.*" "*Ben bizzat şahidiyim bu işin olmuyor.*" şeklindeki ifadelerle de anlatılan olaya inandırıcılık kazandırılmak istenmektedir. Söylemlerdeki nedensellik ilişkisine bakıldığında aynı nedenin, aynı koşullarda, aynı sonucu vereceğine yönelik söylemlerin yer aldığı görülmektedir. "*Bugün çocuğun namaz kılmıyorsa senin yüzünden kılmıyor. Başını tesettürlü örtmüyorsa senin yüzünden örtmüyor. İçki içiyorsa senin yüzünden içiyor. Oruç tutmuyorsa senin yüzünden tutmuyor. Allah kitap tanımiyorsa senin yüzünden tanımiyor.*" şeklindeki ifade bu duruma örnektir.

4.3. Hesap Sahibi 3'e Ait Videoların Söylem Analizi

4.3.1. Makro Yapı

4.3.1.1. Tematik Yapı

HS3'e ait "*Saadet Asrından Hanımlara Özel Tavsiyeler*" (V5) ve "*Her Geçen Gün Zorlaşan Bir Ortamda Biz Gençler Nasıl Evleneceğiz?*" (V6) adlı videolar tematik yapının temel bileşenleri bağlamında incelendiğinde başlıkların içerik ile uyumlu olduğu görülmektedir. V5'in başlığında geçen "*saadet asrından*" ifadesi, içeriğin Asr-ı saadette yaşanan olaylar özelinden hanımlara tavsiyelerde bulunulacağı izlenimi oluştursa da videonun umre zamanında Mekke'de çekiliyor olması bunda etkili olmuştur. İçerikte ise annelik ve kadınlık kavramlarına dikkat çekilerek hem Kur'an'dan hem de peygamber

yaşamından olumlu ve olumsuz anlamda ön plana çıkan kadınlar üzerinden günümüz annelerine, eşlerine, kadınlarına mesajlar verilmektedir. V6’da ise başlığın soru yapısından oluşması, içeriğin de röportaj şeklinde ilerleyeceği öngörüsünü doğrulamaktadır. İçeriğe bakıldığında ise günümüz şartlarında özellikle maddi sıkıntılardan kaynaklı olarak gençlerin yaşadığı en büyük zorluklar ve bu zorlukların çözümüne yönelik hesap sahibinin tavsiyeleri yer almaktadır. V5’te tanım bilgisi olarak videonun çekildiği yer ve zaman bilgisi yer alırken, V6’da yazarın bu videosunun güncel meseleleri tartıştığı Sorum/n Var serisinin bir bölümü olduğuna dair bilgilendirme yer almaktadır. V5’te etiket bilgisi yer almazken, V6’da Sorum var, evlilik başlıklı etiketler kullanılmıştır.

4.3.1.2. Şematik Yapı

HS3’ün V5’te söylemine “*Kıymetli kardeşlerim, muhterem hanımefendiler!*” şeklinde hitap cümlesiyle başladığı görülürken, V6’da sorulan soruya “*Allah gençlerimizin yar ve yardımcısı olsun*” şeklinde dua cümlesiyle giriş yaptığı görülmektedir. Her iki video da dua cümleleri ile son bulmuştur.

V5’e genel olarak bakıldığında, modern dünyada yaşayan kadınların ve annelerin, eşlerine ve çocuklarına olması gereken davranışları başta Kur’an metni baz alınmak üzere Asr-ı saadetten örnekle de desteklenerek şahsiyetler ve kavramlar üzerinden çıkarılacak dersler ele alınmıştır. Örneğin Hz. Nuh’un hanımı üzerinden inkâr kavramı, firavunun eşinden istikamet kavramı, Hz. Meryem üzerinden itaat kavramının ele alındığı ve günümüz kadınlarına bu örnekler ve kavramlar üzerinden bir rol model olarak sunulmaya çalışıldığı görülmektedir. Sonuçta toplumun salahiyeti, kadının bu örnekler üzerinden sergileyeceği davranışlara bağlanmıştır. “*Kadının ıslah olduğu bir toplum ıslah olur.*” “*Bunların üzerinden bazı mesajları almanızı istiyorum, kadın nasıl kocasının hem felaketi hem saadeti olurmuş.*” söylemi buna örnektir. Ardalan ve bağlam bilgisi açısından bakıldığında, ailede yaşayan bireylerin manevi ve düşünsel anlamda aynı temelden beslenmelerinin sağlıklı bir aile yapısının temeli olduğu vurgulanmıştır. Aile içi rollerin ve değerlerin dönüşümünün önüne geçmek açısından manen beslenen kaynaklar ve inanç noktasında birlik sağlanmasının hesap sahibi tarafından bir çözüm olarak öne sürüldüğü düşünülmektedir. “*Manen besleneceğimiz bir havuzumuz olmalı. Kocamız da hanımımız da çocuklarımız da o havuzdan beslenmeli.*” söylemi buna örnektir. Kadınlar üzerinden aileyi ve toplumu tasvir eden söylemlerde en dikkat çeken husus, Saliha kadın tanımlamasından yola çıkılarak sorumlu, rıza gösteren ve itaat eden bir kadın imajının yansıtılıyor olmasıdır. “*1 milyar 700 milyonluk koca ailemizin ifsat adına bazı sıkıntılar yaşıyor olması ve her geçen gün bunun daha acı daha felakete doğru gitmesi kadınlarımızın ıslah noktasındaki zafiyetinden kaynaklanıyor.*” “*Kocasını yüzüne baktığı zaman ondan hoşnutluk duyar. Meşru dairede bir şey istediği zaman yerine getirir. Kendisi evde yokken evine ve namusuna sahip çıkar.*”, “*Kocasını imana taşıma hassasiyetiyle koşacak*”, “*Saliha kadın kocasının ahiretiyle ilgilenen kadındır. Saliha kadın kocasının dünyasından daha fazla ahiretini düşünen kadındır.*” “*...Eğer imtihanı olan varsa*

orda ona düşen kamet Meryemi bir kamettir. Yapması gereken şey itaati kuşanıp gereğini yerine getirmesidir." şeklindeki söylemler bu duruma örnektir. Kadının, eş ve ev üzerinden tanımlanması ve erkeğin bu süreçte pasif bırakılması geleneksel erkek egemen zihniyetin yansımaları olarak görülmektedir. Söylemlerde olumsuz bir karakter olarak yansıtılan Ümmü Cemil, hesap sahibi tarafından *"Eğer Ümmü Cemil olmasaydı, inanın Ebu Leheb belki de o Tebbet yeda ebi lehebin veteb ifadesine maruz kalmayacaktı."* şeklinde yansıtılarak erkeğin hatalardaki sorumluluğunun kadına yüklenmesi ve erkeğin sorumluluk alanında pasivize edilmesi şeklinde bir anlamaya yol açabilir. Söylemlerde kadının bu dünyada yaşadığı sıkıntılara, peygamber veya sahabe eşlerinin misyonu yüklenerek, bunlara imtihan nazarıyla bakıp katlanmaları gerektiği birer zorunluluk gibi yansıtılmıştır. *"Allah sana eğer firavun gibi bir koca verdiyse senin halin Asiyeliktir. Hiçbir bahaneye gerek yok."* *"Eğer Hatice gibi sizi bir davaya ana kılmışsa insanların bakışları sizin üzerinizdeyse insanlar sizden bir beklenti halindeyse mesela siz bir sohbet hocasısınız insanlar sizden ilim bekliyorlar. Siz Hatice'siniz ister bunu kabul edin ister etmeyin."* şeklindeki cümleler ile halihazırda yaşanan ve arzulanmış Müslüman kadın rolüne referans bağlantıları kurulmaktadır. HS3'ün söylemlerinden ve çizdiği Saliha kadın portresinden yola çıkarak, modern dünyayı eleştirmesi de dikkatleri çeken bir diğer husustur. Modern dünyanın vadettikleri, çizilen bu portrenin karşıtı olarak yorumlanmıştır. *"Ne yazık ki modern dünya kadına başka şeyler vadediyor."* *"Şu anda zor bir zamanda yaşıyoruz."* söylemleri de buna örnektir.

V6 genel olarak incelendiğinde, günümüz toplumunda evliliğin zorlukları ve çözüm yolları anlatılmaktadır. Maddi zorluklar, uygun aday bulma, aileleri ikna etme, evlilik sürecini içselleştirme ve süreci yürütme temel problemler olarak sunulmuştur. Bu durumun çözümü olarak da evliliğin başlangıcında ve evlilik sürecinde itidal çizgisinde ilerlemek, ailenin rızasına başvurmak, sevgiyi baz almak ve evlilik ahlakı ve fihki konusunda bilinçlenmek vurgulanmıştır. Söylemlerin ardalı ve bağlam bilgisine bakıldığında, V5'te olduğu gibi cinsiyetçi bir söylemi çağrıştıracak izlere rastlamak mümkündür. *"Gençlerimizin ciddi bir maddi zorluk yaşadığı hepimizin malumu. Böyle olunca da özellikle erkeklerimiz, genç erkeklerimiz, bu konuda her geçen gün evlilik meselesiyle aralarındaki mesafeyi daha da fazlalştırıyorlar."* söyleminde olduğu gibi ev geçindirme sorumluluğunun yalnızca erkeklere ait olduğu düşünülen geleneksel bir yaklaşım ön plana çıkmaktadır. *"Evlilik noktasında arzuları olmalarına rağmen, özellikle kız kardeşlerimiz, kızlarımız, evlatlarımız bu konuda uygun eş bulma adına istenilen şeyi ne yazık ki yapamıyorlar."* şeklindeki ifadede, sorumluluğun kızlara yüklendiği bir betimleme olduğu görülmektedir. *"Eskiden bizim sosyal çevremiz daha küçükken, daha darken bu işler daha kolay oluyordu. Ama şimdi bazı şeyler çoğalmasına rağmen, artmasına rağmen, genişlemesine rağmen üzülererek söyleyelim ki çok kolay olmuyor."* şeklindeki söylemlerde hesap sahibinin her iki videosunda görüldüğü gibi, geçmiş ve modern dönem karşılaştırılmasında, modern dönem olumsuz açıdan yansıtılmıştır.

4.3.2. Mikro Yapı

4.3.2.1. Semantik Çözümleme

Videoların anlatım diline bakıldığında basit, açık, sade ve anlaşılır anlatım yapısının olduğu görülmektedir. Halk dilinden uzak ama teknik terimler kullanılmaktan da kaçınır bir biçimde, cümleleri sistematik şekilde maddeler halinde sıralayan, örnekler ile konuyu anlaşılır kılan didaktik yapıların olduğu dikkatleri çekmektedir. V5’te yer alan “*Tahrim suresinin son üç ayetinde, dört tane kadın tipi bizim nazarımıza verir*” cümlesi ile V6’da yer alan “*Gerçekten bu noktada birçok şey söylenebilir ama en fazla zorluklar beş alanda yaşanıyor*” cümleleri buna örnektir. Bu durum söylem içerisinde çelişkili ifadelerin ortaya çıkmasını engelleyerek dinleyicinin zihninde konunun dağılmasının önüne geçmiştir. “*İmtihan dünyasındayız ve imtihanlarımız zafiyetlerimizin üzerinden şekilleniyor*” ve “*Biz evlilik meselesinin zorluklarını görüyoruz, zorluklarına şahit oluyoruz*” şeklindeki ifadeler hesap sahibinin söylemlerine samimi bir üslup katmıştır. Videodaki söylemler vaaz tarzı bir üslupla ele alınmaktadır. Cümle yapılarının daha çok “*Aslında kadının ıslah olduğu bir toplum ıslah olur ve kadının ifsat olduğu bir toplumu da başka şeyler ıslah edemez*” şeklinde geniş zaman ve etken cümle yapısıyla çekimlenmiştir. Hesap sahibinin her iki videoda da kullandığı cümle yapılarına kendisini de dahil ederek “biz” söylemini oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. “*O modernizmin rüzgârı bizi de bir yönüyle silkeliyor, bizi de bu yönde menfi anlamda etkiliyor.*” “*Biz evlilik meselesinin zorluklarını görüyoruz zorluklarına şahit oluyoruz.*” cümleleri bu duruma örnektir. Bu tarz bir söylemin konuşmaya samimi bir hava kattığı görülmektedir. HS3’ün ele aldığı konularda en dikkat çeken husus, örnek kişiler ve kavramlar üzerinden konuyu somutlaştırmaya çalışmasıdır. Annelik ve kadınlık arasındaki fark, peygamber eşlerinin örnekliliği üzerinden olumlu ve olumsuz kadın algısı bu duruma örnek gösterilebilir. Ayrıca doğrudan Kur’an ve hadislerden örnek verilmekle birlikte günlük yaşamdan örneklerin verilmesi ile muhatabın zihnine ve kalbine hitap edilmeye çalışılmıştır. “*Hepimizin yani evlenecek gençliğin de ailelerinde akrabalarında sosyal çevrelerimizin de biz bu işe ibadet nazarıyla baktığımız anda mesele farklılaşacak ve mesele başka bir değer kazanacak.*” cümlesi bu duruma örnek gösterilebilir. Emir ve tavsiye içeren cümlelerin ise yine her iki videoda yaygın kullanıldığı görülmektedir. “*Bu işin bidayetinde, bu işin azağının sevgi olduğunu unutmayın!*” “*Fırsat bulduğunuzda mealiyle beraber okuyun özellikle de son üç ayeti biraz daha dikkatli okuyun!*” şeklindeki söylemler buna örnektir.

4.3.2.2. Kelime Seçimi

Videolarda yer alan kelime seçimlerine bakıldığında V5’te özne olan “anne, kadın, Saliha kadın” rollerine dikkat çekmek amaçlı etken cümle yapıları dikkati çekerken, V6’da öznenen ziyade günümüzde evliliği zorlaştıran sebeplere dikkat çekmek amaçlı edilgen cümle yapılarının kullanıldığı görülmektedir. “*Kadın ya hayra yönlendirir ya şerre yönlendirir.*” “*Saliha kadın kocasının ahiretiyle ilgilenen kadındır.*” “*Uygun aday bulma noktasında çok ciddi zorluklar yaşanıyor.*” şeklindeki söylemler bu duruma örnek

gösterilebilir. V5'te en sık kullanılan kelimeler; kadın, anne, erkek, ev, eş, çocuk, peygamber, Allah resulü, kavram, imtihan şeklindedir. Söylemlerde özellikle terbiye verici yönü ele alındığında "anne", erkekle olan olumlu veya olumsuz ilişkisinde "kadın", hitap içerisinde ise "hanım" şeklinde farklı kullanım tarzları dikkat çekicidir. V6'da en sık kullanılan kelimeler ise evlilik, genç, zorluk, aday, maddi, erkek, kız, aile, ahlak, Allah, ibadet, içselleştirme şeklindedir.

4.3.2.3. Retorik

Videoların retorğinde muhatap kitleyi ikna etmeye yönelik olarak V5'te anlatılan konuların Kur'an ayetleri ve peygamber eşleri üzerinden örneklendirildiği görülmektedir. Özellikle de bu kadınlar üzerinden günümüz kadınlarının yaşadığı durum özdeşleştirilerek, davranışların da o kadınlar gibi olması önerilmektedir. *"Mesela siz bir sohbet hocasısınız. İnsanlar sizden ilim bekliyorlar. Siz Hatice'siniz ister bunu kabul edin ister etmeyin. Sizin rolünüz orada Hatice rolü oynamaktır. Böyle bir rolde değilseniz, vefa sizin azığınız olacak. Hiçbir zaman başka şeylere takılmadan Hatice olmanın gereğini yerine getireceksiniz."* V6'da ise muhatap kitleyi ikna etmeye yönelik olarak "hepimizin malumu" kelime grubunun sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Böylelikle izleyicinin zihninde o durumu tasvip etmek gerektiği yönünde bir algı oluşmaktadır. *"Mesela maddi alanın zorlukları, bu herkesin malumu zaten ekonominin geldiği nokta ortada."* *"Gençlerimizin ciddi bir maddi zorluk yaşadığı hepimizin malumu."* V6'nın retorğinde dikkat çeken bir diğer husus, anlatıcı tarafından onaylanmayan durumların "ne yazık ki" ifadesiyle ele alınmasıdır. Bu durum dinleyicinin zihninde "aslında öyle olmaması gerekir" şeklinde örtük bir imaj oluşturabilmektedir. *"Özellikle kız kardeşlerimiz, kızlarımız, evlatlarımız bu konuda, uygun eş bulma adına istenilen şeyi ne yazık ki yapamıyorlar."* *"Birçok insan ne yazık ki bu evlilik ahlakı meselesini, evliliğin fikhını, evliliğe Allah'ın yüklediği mana ve değeri, Peygamber Aleyhisselam'ın bu müesseseye yüklediği değer ve kıymeti tam anlamıyla anlayamadıkları için tam anlamıyla da içselleştiremedikleri için böyle bir evlilik ahlakının mahrumiyetiyle bu işlere başlanıyor."* şeklindeki ifadeler bu duruma örnektir.

4.4. Hesap Sahibi 4'e Ait Videoların Söylem Analizi

4.4.1. Makro Yapı

4.4.1.1. Tematik Yapı

HS4'e ait "Ailemizin Sevgi Diline İhtiyacı Var" (V7) ve "Çevrenizi Güzelleştirin ki İçiniz de Güzelleşsin" (V8) adlı videolar tematik yapının temel bileşenleri bağlamında incelendiğinde, V7'nin başlığı ve içeriği birbiri ile uyumlu iken, V8'de bu uyum net olarak gözlenmemektedir. V7'de ev içerisinde hem eşler arası hem de anne-baba-çocuk ilişkisinde sevgi ortamını oluşturmak için özellikle modern dünyanın gerek yoğun iş hayatı gerekse de teknolojik ürünler karşısındaki olumsuzluklarına karşı ne şekilde tavır sergilememiz gerektiği konusu ele alınmıştır. V8'de ise başlığa bakıldığında sosyal çevremiz ve kendi iç

dünyamız arasındaki ilişkinin ele alınmasına dair bir algı oluşsa da içerik de çocukların iyi bir insan olarak yetişmesi için anne babanın örneklik sergilemesine değinilmiştir. Akabinde nasıl bir insan olduğumuzda içinde bulunduğumuz ortamın etkisi ve bu süreçte örnek almamız gereken karakterlerden bahsedilmektedir. V7’de tanım bilgisine yer verilemezken, V8’de çevre düzenimizin bizim iç dünyamızı yansıttığı, psikolojimizin bundan etkilenebileceği ve bulunduğumuz mekânların bizden izler taşıması gerektiğine dair bilgilendirmeye yer verilmiştir. Her iki videoda da etiket bilgisi yer almamaktadır.

4.4.1.2. Şematik Yapı

V7’de anlatıcı söylemine Hz. Peygambere ait bir sözle başlarken, V8’de dua cümlesi ve akabinde özlü sözle başlanmıştır. Her iki video da dua cümleleri ile sonlandırılmıştır.

V7 genel olarak incelendiğinde anne babanın ev içi sergileyeceği davranışların, çocukların gelecekteki hayatlarında bir fotoğraf sahnesi gibi kalacağı bu yüzden de rol modelliğin, sevginin ve saygının ne kadar önemli olduğu ele alınmaktadır. Bunun için bilinçlenmenin, değişime önce kendimizden başlamanın ve çocukları belli bir hedef üzere yetiştirmenin önemi vurgulanarak söylemler sonlandırılmaktadır. Videonun ardalan ve bağlam bilgisine bakıldığında, özellikle de aile içinde kullanılan dilin önemine geniş vurgu yapıldığı görülmektedir. *“Yavrularım şu telefonlarınızı bir uçak moduna alın. Güzel hanımım, karıcığım sen de bir tanem telefonunu koy.” “Gözlerinin içine sevgiyle bakın. Canım benim deyin. Akıllı oğlum deyin. Becerikli kızım deyin. Geleceğin harika annesi, harika eşi olacağına ben yürekten inanıyorum. Sen ne kadar iyi bir kızsın deyin. Sana güveniyorum deyin.”* şeklindeki söylemler buna örnektir. İnsan karakterinin ev içinde ve ev dışında farklı davranışlar sergilediği ön plana çıkarılarak, asıl belirleyici olanın ev içinde sergilediğimiz davranışlar olduğu vurgulanmaktadır. Bundan dolayı videonun genelinde anne-baba veya eşlerin evdeki misyonuna odaklanan bir anlatım söz konusudur. HS4’ün söylemlerinde genel itibariyle cinsiyetçi ifadelerden uzak, eşitlikçi bir yaklaşımda olduğu görülmektedir. *“Erkeğin kadını, kadının da erkeği aşağılamaya hakkı yok.” “Önce kendinize düşeni yapın ve şartsız yapın.” “Erkeğin hakkını vermeliyiz. Babalığın, eşliğin hakkını vermeliyiz. Aynı zamanda kadınlığın, eşliğin, anneliğin hakkını vermeliyiz.”* şeklindeki söylemler buna örnektir. Ancak geleneksel erkek egemen söylemlere de yer yer vurgu yapılmıştır. *“Baba evin sorumlusu, baba evin reisi, lideri, kralı. Bir aile bir ülkeyse, baba onun kralı. Babanın bir duruşu vardır. Babanın bir imajı vardır. Baba geliyor deyince herkes böyle çekilir, çekilmeli, korkmamalı ama saymalı.”* şeklindeki söylemler buna örnektir. Bu düşünce yapısının aile içinde çocuklara da aktarılması gerektiğine yönelik yapılan tavsiye de anlatıcının ataerkil bir aile düzeninden yana olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Videonun genelinde sosyal medyanın aile içi iletişime yönelik etkisi olumsuz bir şekilde lanse edilmiştir. Ancak buna dair üretilen çözümün yeterince yapıcı olmadığı dikkatleri çekmektedir. *“Bunu yapmaya zaman yok ki çünkü telefonlarımız var, çünkü televizyonumuz var. Lütfen televizyonları atın, hiçbir işe yaramıyorlar.”* şeklindeki söylem

buna örnektir. Ayrıca içinde yaşadığımız zaman "modern dünya" şeklinde tanımlanarak onun getirileri ise "haz" şeklinde tasvir edilmektedir. Modern dünyada nasıl Müslüman kalınır sorusuna cevap aramaktan ziyade, bütün bu getiriler ahlakın yozlaştırıcısı ve zaman alıcı unsurlar olarak sunulmuştur. Hazlara karşı ise var olanla yetinmeyi bilmek ve şükredebilmek tavsiye olarak öne sürülmüştür.

V8'e genel olarak bakıldığında çocukların yetiştirilmesinde önceliğin iyi bir insan ve iyi bir Müslüman anlayışına verilmesi gerektiği ele alınmaktadır. Bu süreçte anne babanın ev içi örnekliğinin ve sosyal hayatımızda yer alan insanların karakterinin hayatta hangi istikamet üzere gideceğimizdeki etkisine değinilmektedir. Sonuç olarak da örnek aldığımız kahramanların dini yönü güçlü karakterler olması vurgulanmaktadır. Videonun ardalan ve bağlam bilgisi bu çerçevede ele alındığında, modern dünyanın öne çıkan ve popülaritesi yüksek olan kesimlerine karşı bir eleştirinin olduğu söylenebilir. Söylemde yer alan tavsiyeler de bundan ötürü anne babalara bir uyarı niteliğindedir. Nitekim öncelikle anne babanın kendi örnekliği ön plana çıkarılmaktadır. *"Hayatın içinde çocuğun o söylediğimiz profildeki gibi şahsiyetli, sağlam karakterli bir insan olabilmesi için benim nasıl bir dilim var, nasıl bir çocukla kendilik algısı oluşturuyorum, nasıl bir söylemle kendisini nasıl hissettiriyorum."* şeklindeki tavsiyeler buna örnektir. Ardından sosyal hayatta kimlerle beraber olduğumuzun, şahsiyetimiz üzerindeki etkisi anlatılmaktadır. *"Hayatta aslolan nasıl bir insan olarak yaşadığımız, ne kadar kazandığınız değil. Hangi seviyelerde olduğumuz, hangi insanlarla birlikte, hani seviyesi yüksek veya düşük insanlarla birlikte olduğumuz değil. Mesele elinizde olanın sizi neye dönüştürdüğü, elinizde olanın, şu anda içinde bulunduğunuz ortamın, şartların siz nasıl bir insan yaptığı."* şeklindeki söylem bu duruma örnektir. Bu söylemde sosyal hayatta beraber olduğumuz insanları seçerken sahabenin hayatının örnek olarak alınması ve bu süreçte popüler olarak tanımlanan kesimin ise hayatımızda meydana getireceği olumsuzluklar vurgulanmaktadır. Bu durum *"Popüler insanların hayatları da bizi dibe batıracak hayatlardır. Çünkü onlar da dibe batıyorlar."* şeklindeki söylemle eleştirilmiştir.

4.4.2. Mikro yapı

4.4.2.1. Semantik Çözümleme

Videonun anlatım dilinin açık, sade ve yalın olduğu görülmektedir. Metin içerisinde yer verilen örnekler konunun daha anlaşılır olmasını sağlamıştır. *"Bir insanın eşi olur da nasıl sevgisiz olabilir? Bir insanın eşi olur da nasıl değersiz olabilir? Bir insanın eşi olur da o nasıl onunla paylaşımsız olabilir? Bu nasıl olabilir?"* şeklindeki ifadelerle muhatabın konuya dikkatinin canlı tutulması sağlanmıştır. Anlatıcı kendi yaptığı aile danışmanlığı deneyimlerinde *"Dün bir beyefendi kardeşimle konuşuyorum danışmanlık almak için eşiyile birlikte gelmişler..."* şeklinde örnekler vererek hem konu ile ilgili tavsiyelerde bulunmuş hem de konunun daha anlaşılır olmasını sağlamıştır. Özellikle V7'nin uzun bir söyleşi olması sebebiyle konudan farklı alanlara kaymalar yaşanmıştır. Videoda yer alan söylemler sohbet

tarzında ele alınmıştır. Cümle yapıları daha çok geniş zamanda çekimlenmiştir. "Allah rızası için birazcık okuyalım, birazcık düşünelim, birazcık maneviyatımızı derinleştirelim." "Biz çocuklarımızın nasıl bir insan olacaklarına yatırım yapmıyoruz." şeklindeki cümleler bu duruma örnektir. HS4'ün her iki videoda dikkat çeken bir anlatım tarzı vardır. Bunlardan en dikkat çeken, söylemlerinde özlü sözlere sıklıkla yer vermesidir. "Güzel bir söz var. Deniyor ki; ne kadar paylaşırsanız o kadar varsınız." "Özlü söz var. Deniyor ki; nereye gideceğini bilen bir kaplumbağa, nereye gideceğini bilmeyen bir tavşandan daha hızlı hedefine ulaşır." şeklindeki cümleler bu duruma örnektir. Videolarda dikkati çeken bir diğer söylem, cümle yapılarının "biz" ile oluşturularak muhatap kitle ile yakınlık kurulmaya ve ortak noktaların vurgulanmaya çalışılmasıdır. "Gerçek halimiz evde ortaya çıkacağı için, evde nasılsak kalitemiz odur. Evde kaliteli olmaya çalışalım. Evde iyi olmaya çalışalım." "Osmanlı'da da nice güzel kahramanlar var. Doğru yönlerini örnek alırız. Güzel beceriler ediniriz. Kalanını kendimiz hayatımızı organize ederek tamamlayabiliriz." cümleleri bu duruma örnektir. Bu tarz bir söylemin muhatapla konuşmacı arasında yakınlık hissinin oluşmasına neden olabileceği düşünülmektedir. Söylemlerde tavsiye niteliğinde cümle yapıları sıkça kullanılmıştır. "Evde güzel konuşalım, evde kibar olalım, evde saygılı olalım." "Kahramanlarınız olsun. Benzemek istediğimiz insanlar olsun ve bu benzemek istediğiniz insanlar sağlam ahlaklı insanlardan oluşsun." şeklindeki cümleler bu duruma örnektir. Ancak bu tavsiyelere anlatıcının kendini de dahil etmesi, konuşmaya daha samimi bir katkıdır.

4.4.2.2. Kelime Seçimi

Videolarda kelime seçimleri incelendiğinde, çoğunlukla olayın öznesi olan "biz anne babaları" ön plana çıkarmak amaçlı etken cümle yapılarının kullanıldığı görülmektedir. Böylelikle muhatap kitle olan anne babaların eylemleri aktif yapılar ile vurgulanmak istenmektedir. Öznenen ziyade konunun ön plana çıkarıldığı durumlarda da yer yer edilgen ve pasif yapıların tercih edildiği görülmektedir. "Evde nasılsak kalitemiz odur. Evde kaliteli olmaya çalışalım, evde iyi olmaya çalışalım." "Biz çocuklarımızın nasıl bir insan olacaklarına yatırım yapmıyoruz." şeklindeki cümleler bu duruma örnektir. V7'de en sık kullanılan kelimeler; sevgi, saygı, eş, çocuk, baba, anne, kadın, erkek, adam, şükür, ev, Allah ve kardeşlerim olurken, V8'de en sık kullanılan kelimeler kahraman, insan, çocuk, anne baba, hayat, Allah şeklindedir.

4.4.2.3. Retorik

Videoların retorikine bakıldığında, muhatap kitleyi ikna etmeye yönelik olarak Hz. Peygamberden örneklerin verilmesi, hesap sahibinin yaptığı danışmanlıktan örnek olaylarla konuları desteklemesi ve özlü sözlere atıfların yapılması dikkatleri çekmektedir. Bu durum muhatap kitlede yaşanan sorunlara karşı yalnız olmadığı ve bu sorunlara herkes gibi çözümler üretebileceği izlenimi yaratmaktadır. "Peygamber efendimiz (sav) buyuruyorlar ki, çocuklarınıza asil insan muamelesi yapınız." "Dün bir beyefendi kardeşimle konuşuyorum, danışmanlık almak için eşiyile birlikte gelmişler..." şeklindeki ifadeler bu

duruma örnektir. Ayrıca konuşma aralarında sık sık dua ifadelerinin yer alması da anlatılan konuyu dini açıdan destekleme amacı taşımaktadır. Hesap sahibinin her iki videoda da "meli, malı" şeklinde kurduğu cümle yapıları muhatap kitle üzerinde olması "gereken bu" anlayışına neden olabilmektedir. "Bugün ne yiyeceğimizden daha çok derdimiz olmalı." "Bu kadar yemeye düşkünlük olmamalı." "Model alacağımız insan arıyorsak eğer sahabenin hayatına bakmalıyız." şeklindeki söylemler bu duruma örnektir

Sonuç

Bu çalışmada yaygın din eğitimi bağlamında YouTube'da yayınlanan dini perspektifli dört hesap sahibinin aile içerikli söylemleri Teun Adrian van Dijk'in kuramı doğrultusunda makro ve mikro açıdan incelenmiştir. Söylemlerde genel itibariyle aile kurumunun yapısındaki işleyişten ziyade değerler ve yaşam tarzı bağlamında aileyi oluşturan ilişkiler ağında işlevsel açıdan bir değişim ve dönüşüm olduğu paradigması ön plana çıkmaktadır. Evlilik ve aile kompozisyonunun daha çok çocuk yetiştirme tarzı üzerinden ele alınması da bu ilişki bütünlüğünün kaybolmasını engellemek amaçlı olduğu görülebilir. Özellikle dijital kültürün ürünü olan sosyal medya ve internet, aile kurumundaki çözümlerde, bireylerin tutum ve beklentilerini olumsuz etkilemede ciddi bir sebep olarak görülmüştür. Söylemlerde modern toplum, İslami yaşantının karşıtı olacak biçimde tasvir edilmiştir. "Biz" şeklinde tanımlanan İslam toplumunun olumlu yönleri ön plana çıkarılırken, "onlar" şeklinde tasvir edilen modern toplum ve onun getirileri olumsuz biçimde yansıtılmıştır. Ortaya çıkan bu durum, hesap sahiplerinin aileye ilişkin söylemlerindeki amaçlarının, bağlamın ve teorik yönelimin onların perspektiflerini etkilediğini göstermektedir. Hesap sahiplerinin söylemlerinde sık sık Kur'an'dan, hadisten ve sahabe hayatından verdikleri örnekler de bu çözümlere dini yoldan çözüm arama çabasıdır. Ancak onların içinde buldukları dini bağlam göz önünde bulundurulduğunda, bu çabaların bazı durumlarda indirgemecilikle sonuçlanacağı söylenebilir. Bunun için İslam'ın aile yapısına yönelik çizdiği formal bir çerçeve yerine, onu oluşturan yapılarıdaki değersel işleyiş göz önünde bulundurulmalıdır. Bir diğer ifadeyle aileye dair söylemleri yalnızca mevcut din algısının sunduğu perspektiften yorumlamak yerine tarih, ekonomi, kültür, teknoloji, politika ve toplumsal gelişmelerin sunduğu bakış açısını hep birlikte incelemek ve bunların birbirleriyle nasıl bağlantılı olduklarını açıklamak yeni görme tarzları için daha iyi olabilir.

Yapılan analizlerde söylemlerin genel ahlaki bir norm biçiminde, her toplumda aynıymış gibi geçmişe bağlı ve gelenekle sınırlı bir yapıda sunulduğu dikkati çekmiştir. Peygamber ve sahabe döneminin yaşayışları günümüz toplumu için ışık tutacak nitelikte olsa da farklı toplumların farklı karakteristik özelliklerinin olacağını unutmamak gerekir. Dolayısıyla hesap sahiplerinin aileye ilişkin söylemlerini günümüz koşullarını göz önüne alan, aile yapımızı, toplumsal duyarlılıklarımızı ve kültürel değerlerimizi yansıtır nitelikte çözümler üretmeleri dogmatik bir yaklaşıma neden olmamak açısından önemlidir.

Hesap sahiplerinin aileye ilişkin söylemlerinde neyi ele aldıklarından öte konuyu nasıl sundukları ile söylemlerin içerdiği ve aktardığı duygu yükünü incelemek gerektiğinde ise slogan benzeri ifadelerin oldukça yoğun olduğu görülmektedir. Özellikle de popülizm ve reyting gayesinin somut analizler ve politik çözümler üretmek yerine bu tarz bir söylemin ikame edilme gerekçesi olarak düşünülmektedir. Mevcut çalışma kapsamında yer yer toplumun aile yapısına ayna tutacak türden objektif ifadelerin yer aldığı görülmekle birlikte kendi düşünce tarzlarına uygun aile yapısına doğru muhatap kitlesini yönlendirme ve şekillendirme çabalarının olduğu söylenebilir. Hesap sahiplerinin söylemlerine yönelik kıyaslama yapmak gerektiğinde ise HS-4’ün söylemlerinin genel itibarıyla kadınları merkeze alan bir pencereden oluştuğunu, yaşanan sorunların psikolojik çözümlere dayanılarak ele alındığını, modern söylemlere yer verildiğini ve muhatabın aklına ve mantığına hitap edilmeye çalışıldığını görebilmek mümkündür. Diğer hesap sahiplerinin ise genel ilkeleri örneklendiren, sorunlara sosyolojik dini yaklaşımlara uygun çözümler üreten, daha erkek egemen söylemlerde bulunan ve muhatap kitlenin hislerine hitap etmeye çalışan bir yaklaşımda oldukları söylenebilir. Bu durum iletilen mesajdan ziyade kullanılan dilin düşünce yapısını ve kuramsal perspektifleri işlemedeki rolünü ön plana çıkarmak açısından önemlidir.

Sonuç olarak dini perspektifli hesap sahiplerinin aileye ilişkin söylemlerinde pozitif yönlü ve disiplinler üstü bir ifadenin kullanılması gerektiği önerilmektedir. Bu durumun ailenin mevcut yapısal ve işlevsel değişim ve dönüşümden kaynaklı problemlerine daha dinamik, güçlü ve radikal çözümler üreterek yeni şartlara dengeli bir biçimde uyum sağlanması açısından önemli olacağı düşünülmektedir. Hesap sahiplerini dinleyen veya izleyen kesimin ise bilgilerini tek bir kaynaktan almak yerine eleştirel bir tavırla bu kaynakları çeşitlendirmeleri uygun görülmektedir.

Çalışmanın sınırlılıklarından yola çıkarak YouTube’da aile ile ilgili birçok video yer almasına rağmen amaçlı örneklem dâhilinde sadece belirlenen çalışma grubu incelemeye alınmıştır. Bu sebeple yapılan bu araştırmanın bir ön çalışma mahiyetinde değerlendirilip özellikle yaygın din eğitimi açısından bu tür sosyal medya söylemlerinin genel kitleyi ne yönde etkileyip nasıl yönlendireceğine dair bu kanalları takip eden kesimlerle araştırmaların yapılması tavsiye edilmektedir.

References/Kaynakça

- Akgün, Eda. “Sosyal Medya Platformlarından Youtube Üzerinden Benlik Sunumunun Dramaturjik Bir Analizi”. *Yeni Medya* 4 (01 Eylül 2018), 29-49.
- Aydın, Mustafa. “Ailenin Geleceği”. *Umran Dergisi* 201 (2011), 30-35.
- Bauman, Zygmunt. *Kimlik*. çev. Mesut Hazır. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017.

- Boyd, Danah M. - Ellison, Nicole B. "Social network sites: Definition, history, and scholarship". *Journal of Computer-Mediated Communication* 13/1 (2007), 210-230. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00393.x>
- Campbell, Heidi A. - Tsuria, Ruth. *Dijital Din Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak*. çev. Kemal Ataman vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.
- Çelik, Hilal - Ekşi, Halil. "Söylem Analizi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (20 Aralık 2013), 99-117.
- Dijk, Teun A. van. *News as Discourse*. New Jersey: L. Erlbaum Associates, 1988.
- Dijk, Teun van. "Critical Discourse Studies: A Sociocognitive Approach". In *Methods for Critical Discourse Analysis*. ed. Ruth Wodak, Michael Meyer. 62-86. London: Sage, 2009. <https://doi.org/10.1075/z.184.79dij>
- Dondurucu, Zeynep - Ayşe Pınar, Uluçay. "Yeni Medya Ortamlarında Nefret Söylemi: Eşcinsellere Yönelik Nefret Söylemi İçeren Videoların Youtube Üzerinden İncelenmesi". *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1/3 (2015), 1057-1091.
- Erkan, Erol. "Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dinî Kimlik". *Journal of Turkish Studies* 8/8 (01 Ocak 2013), 1825-1825. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.5191>
- Fairclough, Norman. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Furat, Ayşe Zişan. "Medya ve Din: Din Eğitimi Açısından İmkan mı, Tehdit mi?" *Dijitalleşen Din Medya ve Din 2*. ed. Mete Çamdereli vd. İstanbul: Köprü Kitap, 2015.
- Gül, Songül Sallan- Nizam, Özlem Kahya. "Sosyal Bilimlerde İçerik ve Söylem Analizi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (16 Şubat 2021), 181-198. <https://doi.org/10.30794/pausbed.803182>
- Güneş, Abdurrahman. "Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (31 Ocak 2018), 203-216. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.387896>
- Haberli, Mehmet. "I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı". *Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenerasyonu Üzerine Bir Değerlendirme*. 640-648, 2018. https://www.academia.edu/38041920/Sosyal_Medyada_Dini_%C4%B0nan%C3%99

A7_ve_Ahlaki_De%C4%9Ferlerin_Dejenerasyonu_%C3%9Czerine_Bir_De%C4%9F
erlendirme

İnce, Adem. *Eğitim Sosyolojisi*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2021.

Jenkins, Henry - Carpentier, Nico. “Theorizing participatory intensities A conversation about participation and politics”. *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies* 19/3 (01 Ağustos 2013), 265-286.
<https://doi.org/10.1177/1354856513482090>

Klobas, Jane vd. “Problematic and extensive YouTube use: first hand reports”. *Online Information Review* 43/4 (06 Eylül 2018). <https://doi.org/10.1108/OIR-01-2018-0032>

Mcintyre, Lee. *Hakikat Sonrası*. çev. Mehmet Fahrettin Biçici. İstanbul: Tellekt, 2019.

Nazıroğlu, Bayramali. “Din Eğitiminin Gerekliliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 191-220.

Oruç, Cemil. “Çocuk Medyalarında Dinin Sunuluşu”. *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 6/12 (18 Aralık 2021). <https://doi.org/10.47646/CMD.2021.260>

Sözen, Edibe. *Söylem Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*. İstanbul: Profil Kitap, 2017.

Şişman, Nazife. *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

Temel, Mustafa. “İnternet Üzerinden Dini Bilgi Edinme Süreci ve Eleştirel Yeterlilikler: Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Br Değerlendirme”. *Journal of International Social Research* 11/59 (25 Ekim 2018), 1121-1130. <https://doi.org/10.17719/jisr.2018.2721>

Yeniyol, Abdülaziz - Karakaya, Handan. “Postmodern Dönemde Sosyal Medya Alanları Üzerinde Din”. *Diyanet İlmî Dergi* 58/4 (20 Aralık 2022), 1467-1490.

روايةُ نَقَادِ الْمُحَدِّثِينَ الْحَدِيثَ بِالْمَعْنَى

شعبة بن الحجاج في قوله: «كأنه كره ذلك» مُؤَدِّجًا

**Tenkitçi Muhaddislerin Hadisi Manayla Rivayeti Şu'be b. el-Haccâc'ın
"Sanki Bundan Hoşlanmadı" Sözü Örneği**
**The Narration of The Hadith Critics of The Hadith or Some of it With
Meaning Shu'bah İbn Al-Hajjaj in His Saying "As If He Disliked That" is An
Example**

M. KAMEL KARABELLİ

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Hadis Ana Bilim Dalı, Mardin, Türkiye
Asst. Prof, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Mardin,
Turkey

m.kamel79@gmail.com **ORCID:** 0000-0002-3114-6948

Atıf/©: Karabelli, M. Kamel, *Tenkitçi Muhaddislerin Hadisi veya Bir Kısımını Mana ile Rivayeti, Şu'be b. el-Haccâc'ın "Sanki Bundan Hoşlanmadı Sözü Örneği"*, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/22 (2024) ss. 103-118.

Citation/©: Karabelli, M. Kamel, *The Narration of The Hadith Critics of The Hadith or Some of It With Meaning, Shu'bah İbn Al-Hajjaj İn His Saying "As İf He Disliked That" İs An Example*, Kafkas University Faculty of Divinity Review. 11/22 (2024) pp. 103-118.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi:10.17050/kafkasilahiyat.1442781

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 25 February / Şubat 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 26 June / Haziran 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2024

Volume / Cilt: 11; **Issue / Sayı:** 22; **Pages / Sayfa:** 103-118.

Suggested ISNAD Citation: Karabelli, M. Kamel, "Tenkitçi Muhaddislerin Hadisi veya Bir Kısımını Mana ile Rivayeti, Şu'be b. el-Haccâc'ın "Sanki Bundan Hoşlanmadı Sözü Örneği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2024), 103-118.

Notlar/Notes

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

رواية نُقَادِ الْمُحَدِّثِينَ الْحَدِيثَ أَوْ بَعْضَهُ بِالْمَعْنَى
شعبة بن الحجاج في قوله: «كأنه كره ذلك» نموذجًا
محمد كامل محمد سليم قره بللي

الملخص

شاع لدى عدد من نقات المُحدِّثين قضية رواية الحديث بالمعنى، وكان من أهم أسباب ذلك هو اعتماد أولئك المُحدِّثين على حفظهم، أو تأخيرهم كتابة ما سمعوه، ولا شك أنه بعد طول العهد بذلك المسموع فرما ينسى المُحدِّث بعض الحروف التي سمعها، فيستبدلها بعبارات أخرى من عنده، تقوم مقام تلك العبارات التي جاءت في الروايات المسموعة. وقد جَوَّز النُّقَاد مثل ذلك بشروطه، ولم يُعَدُّوا ذلك التصرف مُؤثِّرًا في ثقة الناقل بالمعنى.

وكان من جملة ما وَقَّع من ذلك للإمام شعبة بن الحجاج الحافظ الناقد عبارة أُثِّرت عنه، وهي قوله: «فكأنه كره ذلك» خلال بعض أحاديثه، وقد تبين لنا من خلال مقارنة الروايات الأخرى مع روايته أنه يقول ذلك على سبيل الرواية بالمعنى؛ ومن القرائن الدالة على ذلك أن يروي غيره الحديث فيذكر اللفظ المسموع كما هو، ومن تلك القرائن الدالة أيضًا أن يترك شعبة نفسه تلك العبارة أحيانًا، فلا يذكروها، ولو كانت هي اللفظ المسموع نفسه في أصل الرواية لما تركه البتة، ومن قرائن معرفة ذلك أيضًا اختلاف ألفاظه في التعبير بذلك، وهي وإن كانت في إطار واحد، إلا أن ذلك التعداد يدل على روايته لها بالمعنى.

ويُلحَق بمسألة الرواية بالمعنى: ما يقوله شعبة خلال الحديث على سبيل الاستنباط من بعض ألفاظ النبي صلى الله عليه وسلم، وسبيل معرفة ذلك يكون ببعض القرائن السابق ذكرها أيضًا.

فكان الهدف من هذا البحث إثبات أن قضية الرواية بالمعنى مما سَوَّغَهُ النُّقَاد من المحيِّثين، ليس بإقرارهم ذلك من غيرهم من النقعات فقط، بل بتطبيقهم ذلك بفعلهم أنفسهم.

الكلمات المفتاحية: حديث، الناقد، شعبة، الرواية بالمعنى، كأنه كره ذلك

The Narration of The Hadith Critics of The Hadith or Some of it with Meaning

Shu'bah Ibn Al-Hajjaj in His Saying "As If He Disliked That" is An Example

M. Kamel Karabelli

Abstract

The issue of narrating the hadith through meaning has become widespread among some authentic hadith scholars. One of the most important reasons for this was that hadith scholars relied on their memorization or delayed writing down what they heard. There is no doubt that after a long time has passed since a hadith has passed, a hadith may forget some of the words he heard and replace them with new words of his own, which will replace the words in the heard hadith. Critics allowed this under some conditions and accepted that this savings would not the trust in the narration with the meaning.

One of the expressions mentioned among the situations identified for the hafiz, critic, and imam Shu'ba Bin Al-Hajjaj is his statement, in the context of some hadiths, "As if He Disliked That" when we compared his narrations with other narrations, we realized that he said this to narrate the hadith with meaning. One of the evidences that prove this is that shu'ba himself stopped using this expression from time to time. In saying this, if the word heard was the actually existing wording of the hadith, of course he wouldn't abandon it. One of the ways to know what we are talking about is that the words he says while expressing the hadith are different - even if they have the same meaning. Undoubtedly, these differences in wording point to narration in meaning.

The issue of narrating hadith through meaning also includes the possibility that Shu'ba's such statements could be deductions from the sayings of the Prophet Muhammad "SAW". The way to determine this is to be aware of some of the mentioned clues.

The aim of this research was to prove that the narration in the sense is something accepted by scholars of hadith criticism, not only by their acceptance of that from other trustworthy scholars, but by their doing so themselves in their narrations.

Keywords: Hadith, Critic, Shu'ba İbn Al-Hajjaj, Narration With Meaning, As if He Disliked That

Tenkitçi Muhaddislerin Hadisi veya Bir Kısmını Mana ile Rivayeti Şu'be b. el-Haccâc'ın "Sanki Bundan Hoşlanmadı" Sözü Örneği

M. Kamel Karabelli

Öz

Hadisin mana yoluyla rivayet edilmesi hususu, bir kısım sika muhaddisler arasında yaygınlaşmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri de hadis âlimlerinin ezberlerine güvenmeleri veya duyduklarını yazmayı geciktirmeleriydi. Hiç şüphe yok ki, bir muhaddis hadisi işitmesinin üzerinden uzun zaman geçtikten sonra işittiği kelimelerin bir kısmını unutup bunları kendine ait - işitilen hadisteki kelimelerin yerine geçecek- yeni kelimelerle değiştirebilir. Münekkidler bazı koşullar altında buna cevaz vermişler ve bu tasarrufun manayla rivayetine olan güvene zarar vermeyeceğini kabul etmişlerdir.

Hafız, münekkid, imam Şu'be Bin El-Haccâc'a yönelik olarak tespit edilen durumlar arasında zikredilen bir tabir de onun bazı hadisler meyanında "Sanki Bundan Hoşlanmadı" sözüdür. Onun rivayetlerini diğer rivayetlerle karşılaştırdığımızda bunu hadisin manayla rivayeti için söylediğini anladık. Buna delalet eden delillerden biri de Şu'be'nin kendisinin zaman zaman bu ifadeyi kullanmayı terk etmesidir. Bunu derken, eğer işitilen söz hadisin aslında var olan lafız ise bunu elbette ki terk etmezdi. Dile getirdiğimiz hususu bilmenin yollarından birisi de hadisi ifade ederken söylediği sözlerinin -aynı anlamda olsa da- farklılık arz etmesidir. Hiç şüphesiz bu lafız farklılıkları manayla rivayete işaret etmektedir.

Manayla rivayet meselesine şu konu da dahildir: Şu'be'nin bu tür sözleri Hz. Peygamber'in hadislerinden istinbat ederken dile getirdiği ifadeler olabilmektedir. Bunu tespit edebilmenin yolu da zikri geçen bir kısım karineleri bilmekten geçmektedir.

Bu araştırmanın amacı hadisi manasıyla rivayet etme konusunu hadis tenkit alimlerinin kabul ettiği ispatlamak "Bu araştırmanın amacı hadis tenkitçilerinin caiz gördüğü manen hadis rivayetinin sadece sika ravilerin kabul ettiği bir şey olmayıp aynı zamanda bizzat uyguladıkları bir yöntem olduğunu ispat etmektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Münekkid, Şu'be, Manayla Rivayeti, Sanki Bundan Hoşlanmadı

المقدمة

ومن موضوعات علوم الحديث القديمة المعاصرة في آن قضية رواية الحديث بالمعنى؛ نظرًا لما يبنى عليها من أمور تتعلق بالتفقه والاستنباط، ولا سيما في أحاديث الأحكام، وإذا كان بحث هذه المسألة عادةً ما يكون عَرَضًا، من خلال استعراض رأي المجيزين للرواية بالمعنى، ورأي المانعين من ذلك، فكان حتمًا علينا أن ننظر في رأي نقاد الحديث أنفسهم، وهل طبقوا ذلك في رواياتهم، واستسأغوا فعله، فلا شك أن رواية الناقد نفسه بالمعنى - مع مزيد تحريه واحتياطه - من أقوى الأدلة على أن مثل ذلك لا يُؤثّر في ضبط الراوي الثقة إذا روى بالمعنى بشروطه التي نصّ عليها الشافعي وغيره،

فليس بحثنا مما يتعلق بعموم رواة الحديث الثقات، بل برجل ناقد كبير، موصوف بأنه "أمير المؤمنين في الحديث".

مشكلة الدراسة وأهميتها

ظهرت مشكلة الدراسة لديّ حينما كنتُ أبحثُ في حديث عمر بن الخطاب في آية الرجم، المنسوخ تلاوتها الباقي حكمها، قد عثرتُ على عبارة وردت أثناء سياق الحديث، وهي: «فكأنه كره ذلك»؛ وجدتها منفصلةً عن سائر الحديث بلفظ: «قال شعبة: فكأنه كره ذلك»، ووجدتُ بعضَ أهل العلم قد نسبها لعمر نفسه، فدفعني الفضول لتوسيع البحث في نظائر هذه العبارة، فأريت شعبة قد استعملها في غير ما حديثي، فأردتُ استيضاح ذلك من خلال هذه الدراسة. وتكمن أهمية الدراسة في بيان مثالٍ عمليٍّ تطبيقيٍّ على قضية جواز الرواية بالمعنى، وهذا المثال في تصرف الإمام الناقد شعبة بن الحجاج الذي يُعدُّ من الحفّاظ النقاد الكبار، وأن ذلك لم يُؤثّر في ثقته وعدالته، بل سارَ على طريقته في ذلك جماهيرٌ من النقاد الأفاضل؛ سواء كانوا من تلامذته أو ممن جاء بعدهم.

منهج الدراسة

سلكت في هذه الدراسة أولاً المنهج الاستقرائي؛ بمطالعة أحاديث شعبة بن الحجاج التي عبّر فيها بعبارة: «فكأنه كره ذلك»، ثم عقبته ذلك بالمنهج الوصفي التحليلي؛ ففُتت أولاً بمقارنة رواية شعبة برواية غيره ممن شاركه في تلك الأحاديث، ثم بينت القرائن الدالة على سلوك شعبة بن الحجاج فيها مسلك الرواية بالمعنى، أو الاستنباط السائغ، على أن بعض أخطاء شعبة التي أشار إليها بعضُ النقاد راجعٌ إلى سلوكه مسلك الرواية بالمعنى بشكل عام¹، ولكن ذلك قليل جدًّا، لا يُجدِّش في جلالته وعلوِّ مقداره.

الدراسات السابقة

لم أقف في حدود بحثي وإطلاعي على دراسة خاصة تعني ببيان رواية نقاد المحدثين للحديث بالمعنى، وإنما دُرِس موضوع الرواية بالمعنى على وجه العموم، وأهمُّ ما وقفت عليه من ذلك:

1. مناهج المحدثين في رواية الحديث بالمعنى، وهو كتاب مطبوع، من تأليف عبد الرزاق الشاذلي والسيد محمد نوح.
2. رواية الحديث بالمعنى عند المحدثين دراسة تأصيلية، وهو كتاب مطبوع، من تأليف حمدي عبد العظيم إبراهيم.
3. الرواية بالمعنى وأثرها في نقد الحديث، وهو كتاب مطبوع، من تأليف أبي بكر كافي.
4. رواية الحديث والأثر بالمعنى، دراسة نظرية تطبيقية، وهو كتاب مطبوع، من تأليف خالد الرويتع.
5. رواية الحديث بالمعنى وأثرها في اختلاف الفقهاء، دراسة أصولية تطبيقية، وهو بحث مقدم في مجلة كلية البنات الأزهرية بطيبة، جامعة الأزهر، تأليف عبد النعيم حمودة إبراهيم.
6. رواية الحديث بالمعنى وأثرها في الخلاف الفقهي، دراسة نظرية تطبيقية، وهو بحث مقدم في مجلة الأندلس للعلوم

¹ ومن ذلك قول شعبة في روايته لحديث وائل بن حجر، قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما قرأ: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة:7] قال: آمين، وأخفى بما صوته. فقد جزم البخاريُّ كما نقله عنه الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، 248، 331/1، أن شعبة وهم فيه، وأن الصواب قول الثوري وغيره: ومد بما صوته. وكذلك قال مسلم بن الحجاج النيسابوري، التمييز، مع. محمد مصطفى الأعظمي، ط3، (السعودية: مكتبة الكوثر، 1410) 36، ص180، والدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي، السنن، مع. شعيب الأرنؤوط وغيره، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1424هـ - 2004م) 1270، 128/2.

الإنسانية والاجتماعية، جامعة الأندلس باليمن، تأليف سقاف علي علوي العيدروس. ولكن لم أجد في كل تلك المؤلفات ما يُعطينا بياناً واضحاً عن التطبيق العملي لِنُقَاد المحدثين الكبار أنفسهم في روايتهم الحديث بالمعنى، أمثال شعبة بن الحجاج، فكان في هذا البحث بيانٌ لهذا الأمر وتوضيحٌ له.

تمهيد

إن مسألة الرواية بالمعنى من المسائل التي أُثير حولها الجدل في وقتنا الراهن، حيث توجّه بعض الباحثين المعاصرين لنفي قطعية دلالة النصوص الحديثية، فكان من جملة ما أثاره في ذلك المجال: مسألة رواية المحدثين للحديث بالمعنى، وأن ترخّص المحدثين في ذلك مما يدعو للشك في قطعية دلالة النص الحديثي²، وسبب إن شاء الله في هذه الدراسة ما يؤكد على أن النقاد المتيقّنين الكبار قد باشروا بأنفسهم الرواية بالمعنى، ومعلوم أن فعل المرء للشّيء أبلغ من مجرد إقراره وقبوله إياه من غيره.

1. حكم الرواية بالمعنى، وتفاوت علماء الحديث في استعمال ذلك في رواياتهم

من المعلوم لدى أهل المعرفة بالحديث مسألة إجازة مُعظّم نقاد الحديث لروايته بالمعنى، وتسويغهم ذلك، حتى عُرف ذلك في عصر الصحابة أنفسهم رضي الله عنهم، وفي ذلك يقول التابعي زرارة بن أوفى: «لَقِيتُ عِدَّةً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاخْتَلَفُوا عَلَيَّ فِي اللَّفْظِ، وَاجْتَمَعُوا فِي الْمَعْنَى»³. ولكن هذا الجواز ليس على إطلاقه، وإنما حصّ أئمة الحديث جواز ذلك بمن كان على بصيرة بلغات العرب ومعاني الأحاديث، وتمييز ما يُجِلُّ المعنى وما لا يُجِلُّه، وفي هذا الصدد يقول ابن رجب: «رواية الحديث بالمعنى... هو قول كثير من العلماء. ونصّ عليه أحمد، وقال: ما زال الحُفَاطُ يُحَدِّثُونَ بِالْمَعْنَى، وَإِنَّمَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِمَنْ هُوَ عَالِمٌ بِلُغَاتِ الْعَرَبِ، بِصِيرِ الْمَعْنَى، عَالِمٌ بِمَا يُجِلُّ الْمَعْنَى، وَمَا لَا يُجِلُّه. نَصَّ عَلَى ذَلِكَ الشَّافِعِيُّ»⁴. ويُلاحق بمسألة الرواية بالمعنى: ما يزيده بعض ثقات الرواة من ألفاظهم استنباطاً وفهماً من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم، بقصد الإيضاح منهم والبيان للمراد، وربما اختلط ذلك على بعض من يرويه عن أولئك الثقات، فيدرجهم ضمن الخبر، وتدل قرائن معينة على إدراجه.

وإذا علمنا ذلك فلا بُدّ لنا أن نَعْلَمَ أيضاً أن التَّكَلُّفَ من حُفَاطِ الْحَدِيثِ ليسوا سواءً في قدر الرواية بالمعنى، فمنهم المُكثِرُ مِنَ الرَّوَايَةِ بِالْمَعْنَى، ومنهم المُقِلُّ، وهذا معنى ما ذكر عن بعض الحفاظ من تفريقهم بين حفظ شعبة بن الحجاج، وضبط سفيان بن سعيد الثوري، كالذي قاله شعبة نفسه: «سفيان الثوري أحفظ مني؛ ما حدثني سفيان عن شيخٍ إلا

² ومن أشار لذلك مصطفى جانج في بحثه: الشك في أداء الرواية أسبابه ومنهج المحدثين في درته، وهو بحث مقدم مجلة كلية الإلهيات في جامعة مرمرة، العدد 59، 2020م.

³ الرافههؤنزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلّاد، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، مح. محمد عجاج الخطيب، ط3، (بيروت: دار الفكر، 1404هـ) ص531.

⁴ ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذي، مح. هام عبد الرحيم سعيد، (الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار، 1407هـ - 1987م) 427/1.

وإذا سألتُ الشيخَ حدَّثني على ما قال سفيانٌ»⁵. وهذا ما أكَّده يحيى بن سعيد القطان أخصُّ تلامذة شعبة وسفيان، حيث قال: «ليس أحدٌ أحبَّ إليَّ من شعبة، ولا يعدُّه أحدٌ عندي، وإذا خالفه سفيان أخذتُ بقول سفيان»⁶. وفي رواية أخرى عن يحيى القطان أنه سأله تلميذه الحافظ الناقد علي بن المديني: «أيهما كان أحفظَ للأحاديث الطَّوال: سفيانٌ أو شعبة؟» فقال يحيى: «كان شعبةُ أعلمَ بالرجال؛ فلان، عن فلان، وكان سفيانٌ صاحبَ أبوابٍ»⁷. ومعنى هذا أن سفيان كان يضبط المتون الحديثية، لكونه يحتاج إليها في التفقُّه، إذ كان من فقهاء الكوفة المعدودين، إلى جانب كونه حافظاً للحديث ناقدًا لرجاله، وقد جاء ما يوضح معنى قول يحيى القطان السابق في رواية أخرى عن محمد بن خلَّاد، قال: «سمعت يحيى بن سعيد، وذكر شعبة وسفيان، فقال: سفيان أقلُّ خطأ؛ لأنه يرجعُ إلى كتابٍ»⁸. ومثل قول يحيى القطان هذا قول تلميذه الحافظ الناقد أحمد بن حنبل، حيث سأله إسحاق بن هانئ قائلًا: «إن اختلف سفيان وشعبة في الحديث، فالقول قول مَنْ؟» قال: «سفيان أقلُّ خطأ، ويقول سفيان أخذٌ»⁹. وكذلك قال الحافظ الناقد أبو حاتم الرازي عن سفيان الثوري: «هو أحفظ من شعبة؛ وإذا اختلف شعبة والثوري، فالثوري»¹⁰.

ونحو ذلك أيضًا ما قاله الحافظ الناقد أبو زرعة الرازي: «الثوريُّ أحبُّ إليَّ؛ كان الثوريُّ أحفظَ من شعبة؛ في إسناد الحديث وفي متنه»¹¹.

ويؤكِّد ذلك أبو داود السجستاني، ويزيدنا فائدةً باستقراء عدِّدٍ مما خالفَ فيه سفيان شعبة، فيقول: «ليس يختلف سفيان وشعبة في شيء إلا يظفرُّ به سفيان؛ وخالفه في أكثر من خمسين حديثًا، القول فيها قول سفيان»¹². ولعل مرجع ذلك سببه ما أفاده الإمام أحمد بن حنبل بأن شعبة كان يحفظ حديثه، وأنه لم يكتب منه إلا شيئًا قليلًا. وأقول: ليس القصدُ من وراء تلك التَّفوُّلات هو التقليلُ من شأن الإمام الحافظ الناقد شعبة بن الحجاج، بل يكفيه

5 مسلم، التمييز، 25، ص177.

6 البغوي، أبو القاسم عبد الله بن محمد، مسند علي بن الحجاج، مح. عامر أحمد حيدر، (بيروت: مؤسسة نادر، 1410هـ - 1990م) 1898، ص282.

7 الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة، العليل الصغير، بإثر الجامع الكبير، المعروف بسنن الترمذي، مح. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م) 245/6.

8 ابن رجب، شرح عليل الترمذي، 453/1.

9 ابن هانئ، النيسابوري، إسحاق بن إبراهيم، مسائل الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، مح. محمد بن علي الأزهرى، (القاهرة: دار الفاروق، 1434هـ / 2013م) 2163، ص479.

10 ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، الجرح والتعديل، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1952) 66/1.

11 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 225/4.

12 الآخري، أبو غنيد محمد بن علي بن عثمان، سؤالات أبي عبيد الآخري للإمام أبي داود السجستاني، مح. محمد بن علي الأزهرى، (القاهرة: دار الفاروق الحديثة، 1431هـ - 2010م) 8، ص34.

قول سفيان الثوريّ فيه: «شعبةٌ أمير المؤمنين في الحديث».¹³

وإنما أردتُ من ذكر تلك النُّقولات بياناً أن شعبةً كان يترخّص في الرواية بالمعنى؛ على نحو زائدٍ على سفيان الثوريّ، والذي كان يدعُو شعبةً إلى ذلك هو اعتماده الكبير على حفظه لأحاديثه، وعدم كتابته من ذلك إلا القليل؛ كما قدّمنا حكايته عن الإمام أحمد؛ وبطبيعة الحال البشرية فإن الاعتماد على الذاكرة يعترّيه في كثير من الأحيان طرؤ النسيان، وهذا ما كان يقع لشعبة؛ حيث كان يعترّيه نسيانُ اللفظ المنصوص في الحديث، فيحتاج لاستبدال اللفظ المنصوص بعبارة أخرى تُقوِّم مقامه، بحسب ما فهمه شعبة من معنى أو فحوى ذلك اللفظ.

وهذا بخلاف حال الثوري الذي كان صاحب كتابٍ، كما قدّم حكايته عن يحيى القطان، فلم يكن بحاجة إلى الرواية بالمعنى، بالقدر الذي كان شعبة يحتاج إليها.

وإذا علمنا ذلك فلا بد لنا هنا من التنبيه إلى أن شعبة إذ يفعل ذلك؛ ويحتاج إلى الرواية بالمعنى، فإنه كان في أغلب الأحوال يُصيب المعنى، ويكون فهمه صحيحاً، بدليل أن النقاد كان يقبلون ذلك من شعبة، ولم يجعلوا ذلك مؤثراً في ضبطه وإتقانه، أو مُخرِجاً له عن مرتبة حُفاظ الحديث الكبار.

ومما رأيت شعبة بن الحجاج قد استعمل فيه الرواية بالمعنى ثلاثة من الأحاديث، وردّ فيها أن النبي صلى الله عليه وسلم كره شيئاً مُعيّناً؛ فيحكيه بعض الصحابة بألفاظ منصوصة عنهم في الكراهة، ولكن شعبة لم يستحضر تلك الألفاظ، غير أنه كان يستحضر معناها استحضاراً تاماً، فكان شعبة يقول عبارة: «كأنه كره ذلك» بدلاً من لفظ الصحابيّ.

ولم أفق على من تبه على ذلك من العلماء السابقين، ولعلهم كانوا يظنون ذلك من قول الصحابة أنفسهم واصفين لنا كراهية النبي صلى الله عليه وسلم لتلك الأمور، أو ردّة فعله صلى الله عليه وسلم على حصولها، من خلال بعض ألفاظه، أو من خلال ما ظهر لهم من تقاسيم وجه النبي صلى الله عليه وسلم بما يدل على الكراهة.

وقد ظهر لي من خلال مقارنة روايات شعبة لتلك الأحاديث مع روايات غيره لها من متابعيه الثقات على رواية تلك الأحاديث، أن شعبة هو صاحب تلك العبارة، بلا شكّ، كما سأوضحه إن شاء الله تعالى.

وهذا أوان سرد الأحاديث التي استعمل فيها شعبة بن الحجاج عبارة: «فكأنه كره ذلك»:

2. روايات شعبة بن الحجاج التي عبر فيها بعبارة: «كأنه كره ذلك» استنباطاً، أو روايةً بالمعنى

2. 1. الحديث الأول: «عن محمد بن المثني ومحمد بن بشار، قالوا: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن قتادة، عن يونس بن جبّير، عن كثير بن الصلت، قال: كان ابن العاص وزيد بن ثابت يكتبان المصاحف، فمرّ على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الشيخ والشيخة فارجمواهما البتّة. فقال عمر: لما أنزلت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: أكثبتنيها، فكأنه كره ذلك».

كذلك جاء في رواية الطبري¹⁴، وفي رواية الحاكم¹⁵ عن محمد بن المثني، ومحمد بن بشار، بهذا الإسناد: «فقال عمر:

¹³ علي بن الجعد، مسند ابن الجعد، 14، ص 20.

¹⁴ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الأفلحي، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، مع. محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، د.ت) 870/2.

¹⁵ الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد، المستدرک علی الصحیحین، مع. عادل مرشد، سعيد اللحام، محمد كامل قره بللي،

لما أنزلت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: أكتبها؟ فكأنه كره ذلك». هكذا جاءت عبارة: «فكأنه كره ذلك» عند الطبري والحاكم؛ موصولةً بقول عمر بن الخطاب، بما يؤهم أنها من قول عمر نفسه!

وعليه جزم الطبري وأحمد بن عبد الرحمن البنا الساعاتي بأنها من قول عمر. فقال الطبري: «وفي إخبار عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كره كتابة ما سأله إلا كتابه إياه من ذلك الدليل البين على أن حكم الرجم - وإن كان من عند الله تعالى ذكره - فإنه من غير القرآن الذي يتلى ويُسطر في المصاحف».¹⁶

ونحوه قول أحمد الساعاتي إذ يقول: «القائل: فكأنه كره ذلك، هو عمر رضي الله عنه فقد جاء عند الحاكم بلفظ: فقال عمر لما نزلت: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: أكتبها؟ فكأنه كره ذلك».¹⁷

قلت: لكن بتتبع روايات هذا الحديث ظهر لي أن قائل ذلك إنما هو شعبة، فقد أخرج هذا الحديث الإمام النسائي¹⁸، عن محمد بن المثني، قال: حدثنا محمد [يعني ابن جعفر]، قال: حدثنا شعبة، فذكره، ثم قال: «فقال عمر: لما أنزلت أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: أكتبها، قال شعبة: كأنه كره ذلك». ففصل عبارة: «كأنه كره ذلك» عن قول عمر بن الخطاب الذي قبله، مبيِّنًا أن قائلها شعبة.

وكذلك جاء في رواية أحمد بن حنبل، حيث قال: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، فذكره، ثم قال كذلك: «قال شعبة: فكأنه كره ذلك».¹⁹

إذًا فقد تبين لنا أن عبارة: «كأنه كره ذلك» إنما هي من قول شعبة، وليست من قول عمر بن الخطاب، وقد أدرجت في رواية الطبري والحاكم في قول عمر وهما، والذي دلنا على الإدراج هنا رواية أحمد والنسائي؛ إذ لو كانت من قول عمر بن الخطاب نفسه، لما كان لذكر شعبة بن الحجاج أي معنى أو أية فائدة.

ولا أرى تفسيرًا لذلك إلا أن شعبة لم يتذكر لفظ عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالضبط، فحكى ذلك بالمعنى المُستفاد من نص عمر، والله أعلم.

ومما يُستأنس به على صحة ذلك: أن محمد بن سيرين روى هذا الحديث بعينه، فقال: «كُتِبَتْ عن ابن أخي كثير بن الصلت، قال: كنا عند مروان، وفينا زيد بن ثابت، فقال زيد: كنا نقرأ: الشيخ والشيخة فارجموها البتة، فقال مروان: ألا

أحمد برهوم، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1440هـ - 2018م) 8270، 772/8.

16 الطبري، تهذيب الآثار، 877/2.

17 الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني، ط2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت) 58/18.

18 النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، السنن الكبرى، مع: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م) 406/6، 7107.

19 ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، مع: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م) 472/35، 21596.

تجعله في المصحف قال: قال: ألا ترى أن الشائين التَّيْبِين يُرْجَمَان؟ ذكرنا ذلك وفينا عمر، فقال: أنا أَشْفِيكُمْ، قلنا: وكيف ذلك؟ قال: أَذْهَبُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَأَذْكَرُ كَذَا وَكَذَا، فَإِذَا ذَكَرَ آيَةَ الرَّجْمِ فَأَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَكْتَبِنِي آيَةَ الرَّجْمِ، قال: فَأَتَاهُ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَذَكَرَ آيَةَ الرَّجْمِ، فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَكْتَبِنِي آيَةَ الرَّجْمِ، قال: لَا أَسْتَطِيعُ». ²⁰ فقد بَيَّنَّتْ لَنَا هَذِهِ الرَّوَايَةُ نَصَّ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهِيَ قَوْلُهُ: «لَا أَسْتَطِيعُ». ²¹

2. 2. الحديث الثاني: «شعبة، عن الأشعث، عن أبيه، عن مسروق، عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وعندها رجل، فكأنه تغيّر وجهه، كأنه كره ذلك، فقالت: إنه أخي، فقال: انظُرْ مَنْ إِخْوَانُكَ؟ فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ».

هكذا جاءت الرواية عند الدارمي والبخاري ²²، وغيرهما من رواية شعبة بن الحجاج عن الأشعث [وهو ابن أبي الشَّعْثَاء]. وعند أحمد ²³ بلفظ: «فَتَغَيَّرَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَأَنَّهُ شَقَّ عَلَيْهِ»، وعند أبي داود السِّجِسْتَانِي ²⁴: «فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ، وَتَغَيَّرَ وَجْهُهُ».

وقد روى الحديث إسحاق بن راهويه ²⁵، من طريق شعبة، فلم يذكر هذه العبارة في الحديث. وجاء الحديث عند مسلم في أول الباب ²⁶، وعند النسائي وسعيد بن منصور ²⁷ وغيرهم، من رواية أبي الأحوص [واسمه سَلَامُ بْنُ سُلَيْمٍ] عن أشعث، فذكره، ثم قال: «قالت عائشة: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعندني رجل قاعِدٌ، فاشتد ذلك عليه، ورأيت الغضب في وجهه..» الحديث. فذكر أبو الأحوص في روايته لفظ عائشة كما قالته بالضبط. ثم ذكر مسلم رواية شعبة بعد رواية أبي الأحوص.

وقد دللتنا رواية أبي الأحوص على أن شعبة يروي عبارة عائشة بالمعنى، ومن المعلوم عند المُحَدِّثِينَ عناية مسلم

20 هذه الرواية - وإن كان فيها إهام الذي حدّث محمد بن سيرين - رجالها ثقات، وابن أخي كثير بن الصلت: هو الصلت بن زيد بن الصلت، يروي هذا الحديث عن عمّه كثير بن الصلت، ولولا إهام الواسطة بين ابن سيرين وابن أخي كثير بن الصلت لكان الإسناد صحيحًا.

21 النسائي، السنن الكبرى، 7110، 407/6.

22 الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، مح. حسين سليم أسد الدارني، (السعودية: دار المغني، 1412هـ - 2000م) 2302، 1447/3، البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري، عناية. محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، 1422هـ) 5102، 10/7.

23 أحمد، المسند، 24632، 178/41.

24 أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، مح: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي وآخرون، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009) 2058، 400/3-401.

25 ابن راهويه، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي، المسند، مح. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، (المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، 1412هـ - 1991م) 1467، 1468، 823/3-824.

26 مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المعروف بصحيح مسلم، ترقيم. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت) 1455، 1078/2.

27 النسائي، السنن الكبرى، 5440، 200/5؛ أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، السنن، مح. حبيب الرحمن الأعظمي، (الهند: دار السلفية، 1403هـ - 1982م) 964، 276/1.

بَضَبَ لَفْظِ الْحَدِيثِ²⁸، وَالْإِقْلَالُ مِنَ الرَّوَايَةِ بِالْمَعْنَى، وَلِهَذَا جَعَلَ رَوَايَةَ أَبِي الْأَحْوَصِ فِي أَصْلِ الْبَابِ، وَأَخَّرَ رَوَايَةَ شُعْبَةَ؛ فَجَعَلَهَا تَابِعَةً لِرَوَايَةِ أَبِي الْأَحْوَصِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وقد روى البخاري²⁹ هذا الحديث من طريق سفيان الثوري عن أشعث، فلم يذكر قول عائشة هذا بمرة، ولم يقع في شيء من روايات سفيان الثوري بعد تَبُّعِهَا ذِكْرُ هَذِهِ الْعِبَارَةِ الْبَيِّنَةِ³⁰.

2. 3. الحديث الثالث: «شعبة، عن محمد بن المنكدر، عن جابر، قال: استأذنت على النبي صلى الله عليه وسلم في دِينِ كَانَ عَلَى أَبِي، فَقَالَ: مَنْ هَذَا؟ فَقُلْتُ: أَنَا، فَقَالَ: أَنَا أَنَا! كَأَنَّهُ كَرِهَ ذَلِكَ»³¹.

كذلك جاء في رواية أحمد والبخاري ومسلم في بعض رواياته والترمذي والنسائي³²، وغيرهم، بما يُؤهِمُ أَنْ عِبَارَةَ: «كَأَنَّهُ كَرِهَ ذَلِكَ» مِنْ قَوْلِ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَحْكِيهِ وَصْفًا لِحَالِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَدَى سَمَاعِهِ ذَلِكَ الْجَوَابَ مِنْ جَابِرٍ.

لكن الذي يغلب على الظن أن هذه العبارة أُدرجت في الحديث وهماً، وأنها من قول شعبة بن الحجاج؛ قالها استنباطاً من تَكَرَّرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْفِظِ: «أَنَا أَنَا!» على سبيل الإنكار والكراهة لقول جابر³³ الذي فيه معنى الإبهام للطَّارِقِ.

ومما يُدُلُّ على صحة هذه الدَّعْوَى أَنْ الْإِمَامَ مُسْلِمًا رَوَى حَدِيثَ شُعْبَةَ هَذَا بِلَفْظِ: «أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَوْتُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ هَذَا؟ قُلْتُ: أَنَا، قَالَ: فَخَرَجَ وَهُوَ يَقُولُ: أَنَا أَنَا!» هَكَذَا جَاءَتْ هَذِهِ الرَّوَايَةُ، دُونَ عِبَارَةِ: «كَأَنَّهُ كَرِهَ ذَلِكَ».

ثم ثَبَّتِي مُسْلِمٌ هَذِهِ الرَّوَايَةَ بِرَوَايَةِ أُخْرَى مِثْلِهَا، بِلَفْظِ: «اسْتَأْذَنْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَنْ هَذَا؟ فَقُلْتُ: أَنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَا أَنَا!» لَيْسَ فِيهَا كَذَلِكَ عِبَارَةَ: «كَأَنَّهُ كَرِهَ ذَلِكَ».

ثم ثَلَّثَ مُسْلِمٌ بِالرَّوَايَةِ الَّتِي تَوَافَقَ رَوَايَةَ السَّابِقِ ذِكْرَهُمْ، بِزِيَادَةِ الْعِبَارَةِ الْمَذْكُورَةِ. وَلَا أَجْدُ لَذَلِكَ تَفْسِيرًا إِلَى أَنْ مُسْلِمًا لَا يَرَى وَجُودَهَا فِي قَوْلِ جَابِرٍ، وَإِلَّا لَكَانَ قَدَّمَهَا عَلَى الرَّوَايَتَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ، وَجَعَلَهَا أَصْلًا فِي الْبَابِ، وَلَا سِيَمًا وَأَنْ فِيهَا نَصًّا عَلَى الْكِرَاهَةِ لَوْ ثَبَّتَ مِنْ قَوْلِ جَابِرٍ!

28 وفي هذا الصدد يقول الأمير الصنعاني: «مسلم صنف كتابه في بلده بحضور أصوله في حياة شيوخه وكان يتحرز في الألفاظ ويتحرز في السياق». محمد بن إسماعيل الأمير الحسن الصنعاني، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، مح. محمد محي الدين عبد الحميد، (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ت) 47/1.

29 البخاري، الصحيح، 2647، 170/3.

30 انظر: ابن راهويه، المسند، 1475، 826/3، وأبو داود، السنن، 2058، 400/3، وابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، مح. شعيب الأرنؤوط وجماعة (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430هـ - 2009م)، 125/3.

31 ولم يرو هذا الحديث عن محمد بن المنكدر إلا شعبة بن الحجاج.

32 أحمد بن حنبل، المسند، 14439، 324-325/22؛ البخاري، الصحيح، 6250، 55/8؛ مسلم، الصحيح، 2155، 1697/3، والترمذي، السنن، 2711، 362/4؛ النسائي، السنن الكبرى، 10087، 131/9.

33 نص على ذلك ابن عبد البر، بقوله: «قال أنا أنا مرتين أو ثلاثاً؛ إنكاراً لذلك». أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي الأندلسي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مح. بشار عواد معروف مع ستة محققين آخرين، (لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2018).

وقد روى الحديثُ أحمدُ أيضاً³⁴، عن «محمد بن جعفر، وحجاج، قالوا: حدثنا شعبة، فذكر الحديث، وفيه: «فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أنا أنا! قال محمد: كأنه كره قوله: أنا».

ومحمد هذا يعني ابنَ جعفر، أحدَ صاحبي شعبة في هذه الرواية، يعني أن محمد بن جعفر ذكر في روايته عن شعبة هذه العبارة، خلافاً لحجاج [وهو ابن محمد المصيصي]، فلم يذكرها! ولو ثبتت في قول جابر لا تفتق عليها صاحباً شعبة. ومما يرجح أن صاحب هذه العبارة هو شعبة دون غيره، اتسافها مع عبارته في الحديثين السابقين؛ فهي عبارته التي اعتاد التعبير بها استنباطاً من مفهوم بعض ألفاظ النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث، أو رواية بالمعنى لقول الصحابي الذي فهم كراهية النبي صلى الله عليه وسلم لتلك الأمور، والله أعلم.

3. معالم منهجية الإمام شعبة بن الحجاج في رواياته، وترخصه برواية بعض الحديث بالمعنى

من خلال من قدمناه من الروايات الثلاث التي رواها شعبة بن الحجاج نستطيع أن نتلمس منهجية له واضحة في هذا الموضوع بالتحديد، وهذه المنهجية فيها بعض التفصيل، ويتجلى ذلك بما يلي:

3. 1. أن شعبة بن الحجاج عادةً ما يعتني بالقدر المرفوع من الحديث، فتنصرف همته إلى ضبطه، ولا يخالف في ذلك القدر المرفوع غيره من مشاركيه في الرواية، وإنما يترخص فيما دون المرفوع من الحديث، مما هو من قول الصحابي تعليماً على الحديث؛ فيرويه شعبة بالمعنى، لكن بما يوافق لفظ الصحابي، ولا يجيد عنه.

3. 2. ربما يكتفي شعبة بن الحجاج برواية الحديث المرفوع، ولا يذكر مفهومه للفظ النبي صلى الله عليه وسلم، أو لنص الصحابي، كالإشارة منه إلى أن ما قد يزيد أحياناً في ذلك الحديث بعينه، يحتمل أن يكون من فهمه استنباطاً من دلالة بعض ألفاظ الحديث، كفهمة لتكرار النبي صلى الله عليه وسلم للفظ جابر: «أنا أنا». وربما يكون روايةً منه بالمعنى المفهوم من قول الصحابي راوي الحديث، كما ظهر لنا - مثلاً - في رواية أبي الأحوص، الذي التزم لفظ عائشة، حين قالت: «فاشدد ذلك عليه، ورأيت الغضب في وجهه»³⁵. وأما شعبة فقال: «كأنه كره ذلك».

3. 3. أن شعبة إذ يعبر بعبارة الكراهية مقرونةً بلفظ: «كأنه» الذي يفيد الاحتمال وحسب، مع كون بعض ألفاظ الحديث صريحةً بما هو أشد من ذلك، كعبارة عائشة السابقة، فهو دليل على مزيد تحري شعبة، كما يظهر لمن تأمله.

3. 4. ظهر لنا سلوك شعبة في العبارة المشار إليها سبيل الرواية بالمعنى من خلال جملة من القرائن، أهمها: أن يروي غيره الحديث فيذكر اللفظ المسموع كما هو.

ومنها: أن يترك شعبة نفسه تلك العبارة أحياناً، فلا يذكرها، ولو كانت هي اللفظ المسموع نفسه في أصل الرواية لما تركه البتة.

ومنها أيضاً: اختلاف لفظه في التعبير بذلك، وهي وإن كانت تصب في نفس الإطار، إلا أن ذلك يدل على روايته لها بالمعنى.

خاتمة

34 أحمد، المسند، 14185، 93/22.

35 تعني النبي صلى الله عليه وسلم.

من خلال ما تقدم عرضه يمكننا الخُلوص إلى نتائج مهمة بهذا الصدد، نلخصها بما يلي:
- أن عمل معظم الأئمة المصنِّفين جرى على جواز الرواية بالمعنى، ولا يعدُّون ذلك سببًا مؤثِّرًا في ثقة الراوي.
- رواية الراوي بالمعنى بشروطه لا تؤدي في ميزان النقاد إلى تَنكُّب تلك الروايات، أو تقديم من روى الحديث باللفظ على من روى بالمعنى.

- ظهر لنا أن شعبة بن الحجاج ممن يترخَّص في رواية الحديث بالمعنى، من خلال أمرين اثنين:
أولهما: استعاضته عن لفظ الصحابي بما يقوم مقام لفظه، من خلال استحضار مفهوم لفظ الصحابي.
وثانيهما: زيادته في الحديث زيادة مستنبطة من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم، بقصد التوضيح والبيان، وأن إدراج ذلك في سياق الحديث إنما وقع من جهة بعض أصحاب شعبة، وليس من جهته هو، كما دلَّ على ذلك رواية من فصل قول شعبة عن سائر الحديث.

- من دلائل تحري الإمام مسلم في اللفظ، تقديمه لرواية من يروي الحديث باللفظ المنقول، وقد يُعقبها برواية من روى الحديث بالمعنى، على سبيل التأكيد والتعزُّيد.

توصية

أوصي الباحثين والدارسين بتتبع مثل هذه الجوانب الدقيقة في روايات شعبة بن الحجاج، ولا سيما ما تعلق من ذلك بروايته بالمعنى. كما أوصي بتتبع تصرفات الإمام مسلم من خلال استكشاف أسرار تقديم روايات بعض الرواة، وتأخير روايات من هم أجلُّ وأعلى من رواة الروايات المُقدَّمة لديه، فلعل ذلك مما يبين لنا مزيدًا من جوانب عبقرية مسلم في منهجيَّته.

المصادر

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المسند، مح. شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م.

إسحاق بن راهويه، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي، المسند، مح. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، 1412هـ - 1991م.

الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير الحسيني الصنعاني، توضيح الأفكار المعاني تنقيح الأنظار، مح. محمد محي الدين عبد الحميد، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري، عناية. محمد زهير بن ناصر الناصر، الرياض: دار طوق النجاة، 1422هـ.
الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة، أبو عيسى، العلل الصغير، بإثر الجامع الكبير، المعروف بسنن الترمذي، مح. بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، الجرح والتعديل، الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1952م.
الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، مح. عادل مرشد،

- سعید اللحام، محمد كامل قره بللي، أحمد برهوم، بيروت: دار الرسالة العالمية، 1440هـ - 2018م.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي، السنن، مح. شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1424هـ - 2004م.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل السَّمَرْقَنْدِي، المسند، المعروف بسنن الدارمي، مح. حسين سليم أسد الداراني، السعودية: دار المغني، 1412هـ - 2000م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، مح: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي وآخرون، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009م.
- الرامهرمزي. أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خالد الفارسي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، مح. محمد عجاج الخطيب، ط3، بيروت: دار الفكر، 1404هـ.
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، شرح علل الترمذي، مح. همام عبد الرحيم سعيد، الزقراء، الأردن: مكتبة المنار، 1407هـ - 1987م.
- الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البتّا، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- سعید بن منصور بن شعبة، أبو عثمان الخراساني الجوزجاني، السنن، مح. حبيب الرحمن الأعظمي، الهند: دار السلفية، 1403هـ - 1982م.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد الأُمَلِيّ، أبو جعفر، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ρ من الأخبار، مح. محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، د. ت.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي الأندلسي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مح. بشار عواد معروف مع ستة محققين آخرين، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2018.
- أبو عُبيد الأَجْرِيّ، محمد بن علي بن عثمان، سؤالات أبي عبيد الأَجْرِيّ للإمام أبي داود السجستاني، مح. محمد بن علي الأزهري، القاهرة: دار الفاروق الحديثة، 1431هـ - 2010م.
- البغوي، أبو القاسم عبد الله بن محمد، مُسْنَدُ عَلِيِّ بْنِ الْحَمْدِ، مح. عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة نادر، 1410هـ - 1990م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، مح. شعيب الأرنؤوط وجماعة، بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430هـ - 2009م.
- مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النَّيسَابُورِي، التمييز، مح. محمد مصطفى الأعظمي، ط3، السعودية: مكتبة

الكوثر، 1410هـ.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المعروف بصحيح مسلم، ترقيم. محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الكبرى، مح. حسن عبد المنعم شليبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م.

ابن هانئ، إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، مسائل الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، مح. محمد بن علي الأزهرى، القاهرة: دار الفاروق، 1434هـ - 2013م.

References/Kaynakça

- "Âcurrî, Ebû Ubeyd, Muhammed b. Ali b. Osman, *Suâlât Ebi Ubeyd el-Âcurrî li'l-Îmam Ebi Dwwudi's-Sicistânî*, thk. Muhammed b. Ali'l-ezherî, Kahire: Daru'l-Faruki'l-Hadîse, 2010.
- Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855) *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşid vd. Birinci Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Begavî, Ebû'l- Kasim abdullah b. Muhammed b. Menî'l-Begavî, *Musned Ali İbni'l Câd*, thk. Âmir Âhmed hayder, Beyrut: Muessesetu Nadir, 1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Kûfî, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyir b. Nâsır en-Nâsır. Musevveratün an Es-Sultâniyye bi İdâfeti Terkim Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 1. Baskı, Riyad: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *es-Sunen*, thk. Şuayb Arnavut. Vdğ, Beyrut: Mussesetu'r-Risale, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *el-Müsned*, thk. Huseyn selîm esed, sudi: Daru'l-Mugni, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Kâmil Karabelli, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Birinci, 1403.
- Emîr Es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-Îmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: 1366.

- Hâkim, ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Âdil Mürşid, Saîd el-lehhâm, Muhammed Kâmil Karabelli, Ahmed Berhûm, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018.
- İbn abdi'l-Berr, Ebü ömer yusuf b. Abdi'l-leh en-Nemerî el-kurtubî, (ö. 463/1071), *el-Temhid li-mâ fi'l-Muvatta Mina'l-Meanî ve'l-Esanîd*, thk. Beşşar avvad mârûf, Vdğ, London: Muessesetu'l-Furkan li't-Turasi'l-İslami, 2018.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî, b. Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-tâ'dil*, Hind: Dairatü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1952.
- İbn Hânî, İshak b. İbrahîm b. Hânî en-Nîsâbûrî, *Mesâîli'l-İmam Ebi Abdillâh Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed b. Ali'l-ezherî, Kahire: Daru'l-Faruki'l-Hadîse, 2013.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *es-Sunen*. Thk. Şuayb Arnavut Vd, Beyrut: Daru'r-Risale el-'Alemyyye, 2009.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, Medine: Mektebetu'l-İman, 1410.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, ürdün: Mektebetu'l-Menar, 1987.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, (ö. 261/874) *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî'n-Nîsâbûrî, *et-Temyyiz*, thk. Muhammed Mustafa'l-Âzamî, 3. Baskı, Sûdi: Mektebetu'l-Kevser, 1410.
- Nesa'i, Ebu Abdurahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Hasan Abdulmunim Şelebî, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2001.
- Râmehürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî, *el-Muhaddişü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404.
- Sââtî, Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî litertîb Musnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbeli's-Şeybanî*, 2. Baskı, Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-arabî, tsz.
- Said b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr el-Horasânî, *es-Sunen*, thk. Habiburrahman el-âzamî, Birinci Baskı, Hind: Dâru's-Selefiyye, , 1982.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tehzîbü'l-âşâr ve tafşîlü's-sâbit 'an Resûlillâhi şallallâhu 'aleyhi ve sellem mine'l-aĥbâr*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Matbâtu'l-Medenî, 1982.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, (ö. 279/892), *el-İlelü's-Sağîr*, el-Câmi'u'l-kebîr'in sonunda, thk, Beşşâr Avvad Marûf, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1998"

Haçlı Seferlerinde Şap ve Şap Ticareti

Alumand Alum Trade in the Crusades

NADİR KARAKUŞ

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye
Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Çorum, Turkey
nadirkarakus@hitit.edu.tr ORCID: 0000-0002-1508-9752

Atıf/©: Karakuş, Nadir, "Haçlı Seferlerinde Şap ve Şap Ticareti", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-22 (2024), ss. 119-140.

Citation/©: Karakuş, Nadir, "Alum and Alum Trade in the Crusades", *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 11-22 (2024), pp. 119-140.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1422615

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 19 Jan / Ocak 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 14 April / Nisan 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2024

Volume / Cilt: 11; Issue / Sayı: 22; Pages / Sayfa: 119-140.

Suggested ISNAD Citation: Karakuş, Nadir, "Haçlı Seferlerinde Şap ve Şap Ticareti", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2024), 119-140.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Alum and Alum Trade in the Crusades

Nadir KARAKUş

Abstract

The Crusades, which continued in Egypt and Syria between 1095-1291, brought Egyptian alum against them, and they were interested in its trade and started to carry raw materials for dyeing European wool. Even in the years when Saladin's struggles with the Crusaders continued, Genoese merchants achieved great income by transporting Egyptian alum from Alexandria to Europe. With the discovery of Anatolian alum mines towards the middle of the thirteenth century, Italian Merchants turned their attention to mines such as Foça, Gediz and Şebinkarahisar. This process has drawn them into a series of events, from power struggles to internal turmoil. In this process, the Italians, who tried to be close to the ruling powers in Anatolia from the Byzantines to the Ottomans, also entered into rivalries among themselves over alum. In this process, they increased their income by helping the Ottomans in the Byzantine and dynastic struggles, and even managed to get their debts erased. With the discovery of European alum in the middle of the fifteenth century, new fractures were experienced. With the revenues of this precious metal, the popes tried to start a new Crusade against the Ottomans, and they used the alum revenues as a weapon. Italian and Neapolitan people, to whom the Popes transferred their rights to these mining enterprises, continued the interests and interests of the Crusades. This new processal so opened the door for the Ottomans to not benefit from an important source of income properly.

Keywords: History of Islam, Crusades, Alum, Trade, Merchant, Competition.

Haçlı Seferlerinde şap ve şap Ticareti¹

Nadir Karakuş

Öz

1095-1291 yılları arasında Mısır ve Suriye’de ve daha sonra Osmanlı coğrafyasında süregiden Haçlı seferleri, Mısır şapını da Haçlıların malumu kılmış ve özellikle İtalyanlar, bunun ticareti ile ilgilenip Avrupa yününün boyanması için hammadde taşımaya başlamışlardır. Selahaddin-i Eyyûbî’nin Haçlılarla mücadelesinin sürüp gittiği yıllarda bile Cenevizli tacirler, Mısır şapını İskenderiye’den Avrupa’ya naklederek büyük gelirler elde etmişlerdir. XIII. yüzyıl ortalarına doğru Anadolu şap madenlerinin keşfedilmesi ile İtalyan tüccarlar yönlerini Foça, Gediz ve Şebinkarahisar gibi maden kaynakları olan yerlere çevirmişlerdir. Bu süreç de onları iktidar mücadelelerinden iç karışıklara kadar bir dizi olayın içine çekmiştir. Bu dönemde Bizans’tan Osmanlılara kadar Anadolu’da hüküm

¹ Makalemizin başlığından, Haçlı seferlerinin ilk aşaması olan 1095-1291 yılları arasındaki sürecin ele alındığı anlaşılmamalıdır. Bu ilk dönem yanında Haçlı seferlerinin ikinci aşaması olarak görülen Osmanlı dönemindeki sürecin de konu içinde yer alacağını belirtmeliyiz. Haçlı seferlerinin 1291’den sonra da devam ettiğiyle ilgili olarak bk. Aziz Suryal Atiyah, *The Crusade in the Later Middle Ages* (London: Methuen, 1938), 29-463; Aziz Suryal Atiyah, *The Crusade of Nicopolis* (London: Methuen, 1934), 82-155; David Nicolle, *Nicopolis, 1396* (UK: Osprey Publishing, 1999), 19-88; Halil İnalçık, *Osmanlılar ve Haçlılar*, çev. Eşref Bengi Özbilen (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 9-143.

süren iktidarlara yakın olmaya çalışan İtalyanlar, kendi aralarında da şap üzerinden rekabete girişmişlerdir. Bu olaylar esnasında Osmanlılar, Bizans ve hanedan içi mücadelelerde yardımcı olarak kazançlarını artırmışlar, hatta borçlarını dahi sildirmeyi başarmışlardır. XV. asrın ortalarında Avrupa şapının bulunması ile yeni kırılmalar yaşanmıştır. Bu değerli madenin gelirleri ile papalar, Osmanlılara karşı yeni bir Haçlı seferi başlatmaya kalkışmışlar, şap gelirlerini de silah olarak kullanmışlardır. Papaların bu madeni işletmeleri için yetki verdiği İtalyan ve Napolili soylular ise Haçlı seferlerinin menfaat ve çıkar ilişkilerini devam ettirmişlerdir. Bu yeni süreç aynı zamanda Osmanlıların önemli bir gelir kaynağından gereği gibi yararlanmalarına engel olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Haçlı Seferleri, Şap, Ticaret, Tüccar, Rekabet.

Giriş

İnsanlık tarihinde önemli işlevler gören kıymetli nesnelere vardır ve bunlardan birisi de şaptır. “*Bereketli Hilâl*” olarak da bilinen Mezopotamya’dan Basra Körfezine kadar olan mümbit bir coğrafyada hüküm süren Sümerler, pek çok şeyin mucidi olarak karşımıza çıkarlar. Yazıyı buldukları rivayeti yanında, tıp, matematik, astronomi, fal ve büyü gibi pek çok alanda temayüz eden dünyanın bilinen bu en eski uygarlığı, şapı kullanmaları ile de tanınırlar. Sümerlere ait kil tabletlerinden edindiğimiz bilgilere göre deri tabaklamak ve kumaşları boyamak için şap kullandıklarını biliyoruz. Kaliteli şap için Sümerlerin müracaat ettikleri kimseler ise Anadolu’da yaşayan Hitit tacirleridir. Şapı tıp alanında kullanan Sümerler, toz haline getirdikleri bu ürünü bir kamış vasıtası ile hastanın kulağına üfleyerek şifa aramış, şap ve soda karışımı ile ağızlarını temizleyip dişlerinin bakımını yapmaya çalışmışlardır. Papatya çiçeği ile saçlarını da boyayan Sümerler, buna şap ilâve ederek kişisel bakımlarını yapmış, ciltlerini pürüzsüz hale getirmeye özen göstermişlerdir.²

Beyaz renkli şap taşı,³ Kızıldeniz’de yaygın olarak bulunur; ancak gemiler için büyük bir risk teşkil eder. Hiç umulmadık bir yerde geminin bu kayalara oturmasından dolayı “*şapa oturmak*” terimi ortaya çıkmış ve dilimizde de oldukça yaygınlaşmıştır. Ayrıca içinden çıkılmaz güç durumlar karşısında bu deyim tercih edilmektedir.⁴ Boya hammaddesi olarak tekstil sanayiinde kullanılması ise bu madeni stratejik bir meta haline dönüştürmüş, rakip toplulukları menfaat bağı ile bir araya getirdiği gibi düşmanlıklar ve savaşlar ile de zor durumda bırakmıştır.

² Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017), 185 vd.; Harriet E. W. Crawford, *Sumer and the Sumerians* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 34 vd.

³ “*Şap ile şeker karıştırmak*” deyimini buradan gelir.

⁴ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 3/309.

Bu önemli ve ilginç maden, 1095'te Fransa'nın Clermont şehrinde Papa II. Urbanus'un (1088-1099) yaptığı Haçlı seferi çağrısı ile farklı bir konuma yükselmiş, Doğu-Batı arasında başlayan münasebetler çerçevesinde şap ticareti de bu döneme damgasını vurmuştur. İskenderiye şap ticaretini tekeline alan Cenevizli tacirler, Selahaddin-i Eyyûbî'nin himayesi altında para kazanırken bir taraftan da Haçlılarla savaşlar ara vermeden devam etmiştir. 1291'de Haçlılar bölgeden ayrılınca Anadolu şapı daha fazla değer görmeye başlamış, Haçlı seferlerinin menfaat ilişkileri şap ticareti üzerinden de sürüp gitmiştir. Makalemiz bu süreci Mısır ve Anadolu üzerinden anlatmayı esas almasına rağmen daha sonra Avrupa şapının keşfedilmesi ile ortaya çıkan yeni süreci de mercek altına almaya çalışmıştır. Bu yeni süreç de Osmanlılar, Habsburglar ve Tudor hânedanı gibi dönemin yeni aktörlerini konuya dâhil etmiştir.

1. Mısır Şap Madenleri

Mısır'ı uluslararası üne kavuşturan pek çok özellik yanında Kızıldeniz bağlantısı da özellikle öne çıkar. Kızıldeniz, yerel halk tarafından “şap” denilen mercan kayalıklardan ötürü “Şap Denizi” olarak da bilinmekteydi. Kızıldeniz, Ümit Burnu keşfedilmeden önce Doğu ile Batı arasında irtibatı sağlayan en önemli güzergâh olması yanında karayolunun güçlüğü ve tehlikelerini ortadan kaldırması açısından bazen hayati ehemmiyete haiz bir ulaşım kanalı idi.⁵

Mısır'da şap madenlerinin varlığı ve şapın kullanımı, antik çağlara kadar uzanır. Hijyene oldukça önem veren antik Mısırlılar, kötü vücut kokularını önlemek için şap kullanıyor, ölülerini mumyalarken bu değerli madene müracaat ediyorlardı.⁶ İlk Müslüman fatihler bölgeye gelmeden, burada şap üretimi devam ediyordu. Mısırlı tarihçi Makrizî (öl. 1442), Müslümanlar 641'de Mısır'a hâkim olmadan⁷ önce Kıptilerin buradaki şap madenlerinden 913.5 kantar şap çıkardıklarını anlatır.⁸

⁵ William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 27, 422-423; David Abulafia, “The Role of Trade in Muslim-Christian Contact during the Middle Ages”, *The Arab Influence in Medieval Europe*, ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock (Reading, UK: Ithaca, 1994), 1-24; daha geniş bilgi için bk. G. R. Tibbetts, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese* (London: Royal Asiatic Society, 1971).

⁶ Kate Kelly, *The History of Medicine Early Civilization Prehistoric Times to 500 C.E (History of Medicine)* (New York: y. y., 2009), 37-38.

⁷ Bk. İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 4/192-195; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 243 vd.; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/142-144; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387), 4/104-107; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 1/158; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b. y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 3/56-57; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-

Daha sonraki dönemlerde ise şap kullanılmaya devam etmiş, ticareti Mısır için önemli bir gelir kaynağı olmuştur. Şap, Yukarı Mısır'da Nil Nehri'nin doğusunda yer alan Asvân, Behnesâ, Asyût,⁹ İhmîm,¹⁰ Kûs¹¹ ve Vâhât bölgelerinde, halk ve bedeviler tarafından çıkartılırdı.¹² Şap ticaretinin tamamen devlet kontrolünde olması ise bir başka önemli husustur. Çıkarılan şap, Nil üzerindeki limanlarda memurlar tarafından satın alınır. Şap ticareti devlet tekelinde olduğu için izinsiz olarak bu madeni bulunduranların elinden alınır ve bunlar imha edilirdi.¹³ Ayrıca Mısır'da Libya çölünde yer alan Minyâ'daki Ferâfire mintikasında bedevîler tarafından şap çıkarılıyordu.¹⁴ Çoğu ihraç edilen şap, iç piyasaya da arz edilir, keçecilere, boyacılara ve hasırcılara senelik 80 kantar kadar şap satılırdı. Bizans ve Avrupa'ya ihraç edilen şap, Doğu Frenklerine de satılıyordu.¹⁵ Bu üretim ve ticaretin kesintiye uğramaması için bazı önlemler de alınıyordu. Selahaddin-i Eyyûbî (1171-1193), Haçlılara satılan şap yolunu emniyete almak maksadıyla 1179'da Süveys'te küçük bir burç yaptırarak buraya askeri bir birlik yerleştirmişti.¹⁶ Şapın ihraç edildiği üç önemli liman İskenderiye, Dimyat ve Firavunlar döneminde bir ara Mısır'a başkentlik yapmış olan Tinnîs idi.¹⁷

Selahaddin-i Eyyûbî, Şîf-İsmailî Fâtımîlere (909-1171) ait Mısır'a hâkim olduktan kısa bir süre sonra bölgenin zenginliklerine de sahip olmuştur. Sultan'ın 1173'de şap ticaretini yeğeni Takiyyüddin Ömer'e (öl. 1191) verdiğini biliyoruz. Takiyyüddin de karşılığında ihtiyaç duyduğu bazı malları getirmesi şartıyla şap ihracatını Cenevizli bir tüccara devretmişti.¹⁸ William Heyd'in yanılarak Selahaddin'in bir kardeşi diye bahsettiği Takiyyüddin Ömer'in şap ticareti yetkisini verdiği Cenevizli tüccar, karşımıza Ruggeronus ismi ile çıkar. Heyd'in verdiği bilgiler arasında Takiyyüddin'in şap karşılığı aldığı mallara yer verilmez. İskenderiye'den yüklediği şap ile ülkesine dönen Cenevizli tüccar

Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 2/194-195.

⁸ Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1418), 1/158.

⁹ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, ts.), 3/313, 527.

¹⁰ Makrizî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1418/1997), 1/188.

¹¹ Makrizî, *Hitât*, 1/436.

¹² Safedî, *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fi Muhtasarı Sîreti men vellâ Mısır mine'l-Mülûk*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 1/37.

¹³ Makrizî, *Hitât*, 1/205.

¹⁴ E. Graeefe, “Ferâfire”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/550.

¹⁵ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/527; Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyûbî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 278-279.

¹⁶ Makrizî, *es-Sülûk*, 1/185. Şeşen, *Devlet*, 279'da tarih olarak 1181 yılı verilir.

¹⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1410/1990), 2/51-52.

¹⁸ Makrizî, *es-Sülûk*, 1/188; Şeşen, *Devlet*, 279.

Ruggeronus, Akdeniz’de Pisalı korsanlar tarafından esir edilince, derhal Pisa Cumhuriyeti’ne bir sefir gönderen Selahaddin, Cenevizli tüccar Ruggeronus’un serbest bırakılmasını sağlamıştı.¹⁹Böylece Selahaddin Eyyûbî, kendisi ile iş birliği yapan tacirlere verdiği ehemmiyet yanında şap ticaretine verdiği değeri de göstermişti.

Selahaddin’dan sonra bu şap madenleri işlemeye devam etmiş ve Eyyûbîlere oldukça bol gelirler temin etmişti. Makrizî, Mısır’daki vahalardan elde edilen şap üretiminin el-Melikü’l-Kâmil (1218-1238) ve oğlu es-Salih Necmeddin Eyyûb zamanında (1240-1249) da aktif olduğunu anlatır; ancak bu madenlerin Memlûkler dönemindeki faaliyetlerinden bahsetmez.²⁰ Bu durum Ceneviz ve Venediklilerin Mısır şapından daha kaliteli olan Anadolu’daki şap madenlerine yönelmeleri ile izah edilebilir.

Mısır’da şap ticareti ile ilgilenen sadece Cenevizliler değildi ve Venedikliler de Mısır şapına ilgi duyuyorlardı. İskenderiye’de şap ticareti daha çok Venedikli tüccarların elinde idi. 1132 yılından itibaren Venediklilerin özel bir ehemmiyet verdikleri İskenderiye Limanı, dönemin en önemli ürünü baharat yanında şap ticareti ile de ön plana çıkmaya başlamıştı.²¹

Mısır şap madenleri ve ticareti ile göz doldururken Suriye ile ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır. Sadece bölgeden elde edilen doğal boya maddeleri ile ipekli kumaşların daha cazip hale getirildiği görülmektedir. Bu sebepten dolayı da Suriye’de boya sanayi oldukça gelişmişti. Boya sanayinin hammaddesi olan şap da muhtemelen Mısır’dan temin ediliyordu. Bunun dışında Suriye ve Filistin’de şap ile kardeş sayılacak bazı bitki ve minerallere tesadüf edilmektedir. Şeria Vadisi çivit, Dımaşk çevresi ile Asi Nehri vadisi kızkök yetiştirir, Sûr sahilinden de ünlü bir kavkaa²² olan fıfır elde edilirdi. Boya sanayinde Yahudiler oldukça etkin idiler.²³ Yine Kudüs Haçlı Krallığı sınırları içinde kalan Eriha’da ekilen Nil bitkisinden boya imal ediliyordu.²⁴

Suriye bölgesinin Dımaşk’tan sonraki parlayan yıldızının, Haçlıların Aleppo dedikleri²⁵ Halep olduğu görülmektedir. Halep’te şap madenine rastlanmamasına rağmen

¹⁹ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 446.

²⁰ Makrizî, *Hıtât*, 1/436.

²¹ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 436.

²² Bir şeyin üstünü kaplayan ve onu dış etkilere karşı koruyan, kendiliğinden oluşmuş sertçe bölüm.

²³ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 194-95.

²⁴ Ebü’l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari’l-Beşer* (Kahire: Matbaatu’l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 205.

²⁵ Bk. William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey, (New York: Colombia Universty Press, 1943), 1/244, 545; 2/57,93, 201, 370; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Farnham: Ashgate Publishing, 2013), 1/74, 133, 138, 171, 259; 2/174, 178, 233; Jean Sauvaget, *Alep: Essai sur le Developpement d’une Grandeville Syriennes Origines au Milieu du XIX^e Siecle* (Paris: Geuthner, 1941); Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 85 vd.

Basra Körfezi kanalıyla getirilen şap için aracı rolü üstlendiği müşahede edilmiştir. Halep’e Basra Körfezi ve Fırat Nehri yoluyla getirilen şap, XIII. yüzyıldan itibaren şehirdeki Venedikli tüccarlar tarafından alınarak Avrupa’ya pazarlanıyordu.²⁶ Bu ticaretin bir müddet sonra kesintiye uğradığı ve Venediklilerin şap alımı için yönlerini Anadolu’ya çevirdikleri tahmin edilir.

2. Anadolu Şap Madenleri

İlk önceleri Mısır’dan karşılanan şap ihtiyacı, Anadolu şapının keşfedilmesi ile Selçuklu ülkesinden karşılanmaya başlamıştı. Bunun sebebi Anadolu şapının Mısır’dakinden daha kaliteli olması idi. Bu dönemde şap madeninin bulunduğu önemli merkezler; Şebinkarahisar, Foça, Manisa ve Kütahya (Gediz) idi.²⁷ Bahsedilen ana merkezlerin dışında Ulubat, Gelibolu’nun güneyindeki Cabalı, Sivas civarı ve Bursa’nın batısındaki Kapıdağ’da bir miktar şap çıkarılıyordu.²⁸

Türkiye Selçukluları döneminde Kögoniya denilen bugünkü Giresun iline bağlı Şebinkarahisar’a, Osmanlılar döneminde burada çıkarılan şaptan dolayı Şapkarahisar da denilmişti. Burada pembe renkli kayalarda bulunan şap madeni Eski Çağlardan beri dünyanın en kaliteli şapı olarak biliniyordu. Şap madeninin Bizans döneminde işletildiğine dair çok az delil olmasına karşın, XII. yüzyılda Avrupa’da tekstil endüstrisinin gittikçe artan ihtiyacı dolayısı ile Şebinkarahisar’dan alım yapılmaktaydı. Ayrıca buradan çıkarılan şap, ilaç yapımında, altın ve gümüş parlatmakta, boyacılık ve dericilikte kullanılıyordu.²⁹

Şebinkarahisar’ın bir ara Türkiye Selçuklularının kudretli yöneticilerinden Muînüddin Süleyman Pervane’ye ait olduğunu ve 1277’de burasının Abaka’ya teslim olmakta ayak dirediğini hatırlarsak,³⁰ onun devasa servetinin kaynaklarından birisinin de şap olduğunu açıkça görebiliriz. Bu madenlerin önemi XV. yüzyıl ikinci yarısında Roma’nın güneyinde yeni şap madenleri keşfedilinceye kadar Anadolu eksenli olarak devam etmiştir.

²⁶ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 422.

²⁷ Faruk Sümer, *Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar, Yabanlu Pazarı* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 1985), 5.

²⁸ Claude Cahen, “L’alunavant Phocée, Un Chapitre d’Histoire Economique Islamo-Chretienne au Tempsdes Croisades”, *Revue d’Histoire Economique et Sociale*, (Paris: Marcel Riviere et Cie, 1963), 41/433-449; Kate Fleet, “Türk Ekonomisi, 1071-1453”, *Türkiye Tarihi, Bizans’tan Türkiye’ye*, ed. Kate Fleet, çev. Ali Özdamar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 1/296.

²⁹ Fatma Acun, “Şebinkarahisar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/393-395.

³⁰ Claude Cahen, *Osmanlılar’dan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 281.

Bununla birlikte Batı Anadolu’da özellikle Foça ve Ulubat’ta çıkarılan şap, Foça, Ayasuluk (Selçuk), Balat, İzmir gibi iskelelere ulaşıyor ve buradan da Avrupa’ya sevk ediliyordu. Müşterileri, Cenevizliler ve Floransalılar idi.³¹

Anadolu şapı, bölgede hâkim olan unsurlarla ilgili bize önemli teferruatlar verir. Germiyanoğulları, bu dönemde şap ticaretinden ve yüksek kalite dokuma imalatından dolayı iktisadi olarak kalkınmışlardı.³² Kütahya şap madenlerini ellerinde tutan Germiyanoğulları, bu değerli madeni Batılı tüccarlara satarak büyük gelirler elde ederlerdi. Şapın pazarlandığı yer ise *Palatia* veya Balat Limanı da denilen eski Milet harabeleri civarı ile *Satalia* denilen bugünkü Antalya idi.³³ Yine Kütahya şapı, Menderes Nehri vasıtası ile Batı Akdeniz limanlarına sevk ediliyor ve nehir yolu kullanılarak sahile ulaşıyordu.³⁴ Böylece de Kütahya şapı, bu güzergâh sebebiyle Aydın ve Saruhan limanlarına da canlılık getiriyordu.

Bu durumu çok iyi bilen Osmanlılar aynı zamanda Kütahya’nın değerli şapını elde etmek için 1390’da³⁵ Germiyanoğullarını topraklarına katmışlardı. Nitekim bir müddet sonra da Kütahya şapının ticari girdileri Osmanlı maliyesini güçlendirmiş, devleti zenginleştirmişti.³⁶ 1382 ilkbaharında I. Murad’ın (1362-1389) oğlu şehzade Bayezid ile Germiyanlı Süleyman Bey’in kızı evlendiklerinde, Gediz şaphanesinin çeyiz olarak Osmanlılara verildiğini de belirtmek gerekir.³⁷

Osmanlı’nın Kütahya şapını sattığı alıcılar arasında Venedikliler ağırlıkta idi. Fatih Sultan Mehmed ile Venedik, Adriyatik, Mora ve Ege adalarında yıpratıcı bir savaş içine girmiş ve 1479’da Osmanlı lehine bir barış anlaşması yapılmıştı. Bu anlaşmaya göre Venedik, Kütahya’daki şap iltizamından eski borcu olan 100.000 dukayı iki yılda ödemeyi taahhüt etmişti.³⁸ Anlaşmanın bu maddesi, Kütahya şapının en büyük alıcılarından birisinin Venedik olduğunu gösterir.

³¹ Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1989), 1/197; İlhan Şahin-Feridun Emecen, “Anadolu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/124-126.

³² Rudi Paul Lindler, “Anadolu, 1300-1451”, *Türkiye Tarihi, Bizans’tan Türkiye’ye*, ed. Kate Fleet, çev. Ali Özdamar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 1/149.

³³ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 605, 608, 612.

³⁴ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü’l-ıbsâr fî memâlikü’l-ımsâr*, nşr. Fr. Taeschner (Leipzig: y. y., 1929), 28-31.

³⁵ Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1982), 1/61.

³⁶ Halil İnalçık, *Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 128.

³⁷ Halil İnalçık, “Murad I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/156-164.

³⁸ G. Angiolello, *Historia Turchesca: 1300-1514*, nşr. I. Ursu (Bucuresti: Academia Romana Publisher, 1909), 233 vd.

3. Avrupa Şap Madeni

Avrupa şap madenleri, İtalya’da XV. yüzyıl ortalarında keşfedilmiş ve bu yeni durum Osmanlılar aleyhine gelişmeye başlamıştır. Bu önemli madeni Tolfa Dağları’ndan³⁹ ilk keşfeden, Papa II. Pius’un (1458-1464) vaftiz oğlu G. Da Castro olmuştur. G. Da Castro, Papa’ya yün boyamakta kullanılan bu madenin “ilâhî bir lütuf olarak” Osmanlılara karşı bir silah gibi kullanılabileceğini müjdelemişti. Toscana doğumlu II. Pius ve ardılı Venedik asıllı gerçek ismi PietroBarbo olan Papa II. Paulus (1464-1471), bundan sonra Tolfa şapını bir silah olarak kullanmaya başlamışlardır. Papa, hem Osmanlıya iktisadi bir savaş açmak hem de kendi arazilerinden çıkardığı şapı daha iyi bir fiyata satabilmek için Osmanlı şapının ithalini yasaklamıştı. İstanbul’un fethedilmesinden sonra şehri geri almak için harekete geçen papalar, kendi güçlerini artırmak için bir Haçlı seferi çağrısı yapmışlardı. Bu çağrıyı da ilk kez II. Pius yapmış, seferlerin finansını da Tolfa’daki şap madenlerinden elde edeceği kazançla sağlamaya çalışmıştı.⁴⁰ Onun bu siyasetini ardılı Papa II. Paulus da devam ettirmiş, şaptan elde ettiği paralarla tertip etmeye çalıştığı Haçlı seferi sonucunda, Rodos şövalyeleri, Venedikli hemşerileri ve Aragonlu Haçlıların desteğine rağmen İstanbul’u geri alamamış; ancak bu madenlerden oldukça yüklü bir kazanç sağlamıştı.⁴¹

Diğer yandan Tolfa şap madenleri bir müddet sonra II. Paulus tarafından gerekli şekilde işletilemeyince 1466 yılında Floransalı Medici ailesine dokuz yıllığına kiraya verildi. Osmanlı şapının yasaklanmasını da fırsat bilen Mediciler, buradan çıkardıkları şapı oldukça pahalı fiyatla satmaya kalkınca, ilk tepki İngilizlerden geldi. İngiltere tekstil üreticileri, oldukça pahalı olan Medicilerin şapını almaktansa Papa’nın ambargosuna uymayıp Osmanlı şapına yönelmeyi tercih ettiler.⁴² Bu durum karşısında Papa, dört yıl Medicilerin elinde kalan Tolfa şap madenlerinden olan kârını artırmak için anlaşmayı bozup bu hakkı 1470’de Aragon ve Napoli Kralı V. John’a (1458-1479) vermeyi daha akıllıca buldu. 25 yıl şap tekeli ele alarak büyük kazançlar sağlamayı amaçlayan bu girişim, yaklaşık iki yıl sonra Papa II. Paulus’un ölümü ve yeni papa seçilen Cenevizli II. Sixtus’un (1471-1484) iktidarı ile akamete uğramıştı. Ancak yeni Papa’nın da şap üzerindeki emelleri devam etmiş ve kendi hemşerisi Cenevizli banker A. Chigi bu işten elde ettiği kazanç ile büyük bir servetin sahibi olmuştu.⁴³ Daha sonra şap ticaretinin

³⁹ Tolfa, İtalya’da Vatikan’ın kuzeyinde bir yerleşim yeridir.

⁴⁰ Braudel, *Akdeniz*, 2/29.

⁴¹ Norman Housley, *The Later Crusades from Lyons to Alcazar, 1274–1580* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 125 vd.; Jonathan Harris, “Paul II (1417–1471)”, *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 935.

⁴² Christopher Hibbert, *The House of Medici: Its Rise and Fall* (New York: William Morrow Company, 1975), 33-38; Matt Clement, *A People’s History of Riots, Protest and the Law The Sound of the Crowd* (United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2016), 59-63.

⁴³ Şerafettin Turan, *Türkiye-İtalya İlişkileri* (İstanbul: Metis Yayınları, 1990), 1/313-316; Theresa Earenfight, “Trastamara Kings, Queens, and the Gender Dynamics of Monarchy”, *The Emergence*

yeniden Medici ailesine geri döneceğini ve Papa III. Julius’un (1549-1555) 1552’de Casimo de Medici ile 16 Haziran 1552’de bir şap sözleşmesi yapacağını⁴⁴ da belirtmek gerekir. Bu aktarmaya çalıştığımız süreçle birlikte, Osmanlı şapının düşüşe geçtiğini ve Osmanlı maliyesine girecek paranın, yavaş yavaş Avrupa’ya doğru akmaya başladığını da hatırlatmak gerekir.

4. Endülüs Şap Madeni

Haçlı seferlerinin veya diğer ismi ile “yeniden fetih” anlamına gelen “*reconquista*”nın⁴⁵ cereyan ettiği Endülüs topraklarında da şap madenlerine rastlanmıştır. İspanya’nın güney batısında yer alan Niebla, şap ve demir sülfatı çıkarılması ile tanınıyordu. İşbilye’nin 70 km. batısında yer alan bu şehir 713 yılında Musa b. Nusayr’ın oğlu Abdülaziz tarafından fethedilmiş, 1257’ye kadar Müslümanların elinde kalmıştı.⁴⁶

İspanya’dan çıkarılan şapın ülkenin ihtiyaçlarını karşılayamadığı görülmüştür. İtalya’da şap madeninin XV. yüzyıl ortalarında keşfedilmesiyle Cenevizli ve Venedikli tacirler tarafından bölgeye oldukça bol miktarda şap getiriliyor, bazı İskandinav ülkeleri dahi ihtiyaçlarını buradan temin ediyorlardı. Bu ticaretin bir başka aktörü ise Baltık ticaretinde önemli roller oynayan ve Töton şövalyeleri ile de sıkı işbirliği içindeki Alman Hansa Ticaret Örgütü’nün tacirleri idi.⁴⁷

İspanya şap madenleri ve yapılan ticaret, XVI. yüzyılda farklı bir çehre ile karşımıza çıkmıştır. 1578’de İngiltere’deki Cenevizli banker Horacio Pallavicino altı yıllığına şap ticaretini tekeline almış ve bu da kendi şapını pazarlayamayan İspanya Kralı II. Felibe’yi (1556-1598) rahatsız etmişti. Bir müddet sonra ilişkiler gerginleşmiş ve Katolik İspanya Kralı ile Protestan İngiltere Kraliçesi I. Elisabeth (1558-1603) büyük bir rekabet ve çatışma içine girmişlerdi.⁴⁸ Bu mücadele denizlerde de devam etmiş, 1588’de II. Felibe’nin donanması İngilizler tarafından yakılarak İspanyollara, pazarlayacakları şapı sevk edecek bir gemi dahi bırakılmamıştı.⁴⁹

of León-Castile c. 1065-1500: Essays Presented to J.F. O’Callaghan, ed. James Todesca (London: Ashgate, 2015), 141-160.

⁴⁴ Braudel, *Akdeniz*, 2/483.

⁴⁵ Bk. Derek Lomax, *The Reconquest of Spain* (London: Longman, 1978); Joseph F. O’Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002); Charles J. Bishko, “The Spanish and Portuguese Reconquest (1095-1492)”, *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1955), 1/396-457.

⁴⁶ Levi Provençal, “Niebla”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/242.

⁴⁷ Umberto Eco, *Orta çağ, Şatolar, Tüccarlar, Şairler*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 204.

⁴⁸ Braudel, *Akdeniz*, 1/421.

⁴⁹ Bk. Christopher Haigh, *Elisabeth I* (United Kingdom: Longman Pearson, 2000), 138; David Loades, *Elisabeth I: The Golden Reign of Gloriana* (London: Bloomsbury Academic, 2003), 64; J. B. Black, *The Reign of Elizabeth: 1558-1603* (Oxford: Clarendon, 1945), 349; J. E. Neale, *Queen*

5. Şap Ticaretinde Rekabet ve İttifaklar

Şap ticaretinin en öne çıkan yönlerinden birisi, siyasi ve iktisadi rekabetlere yol açan gerginliklerdir. İskenderiye’den Cenevizli bir tüccar tarafından alınan Mısır şapının Pisalılar tarafından nasıl gasp edildiğinden ve sonraki süreçten daha önce bahsedilmişti. Anadolu’dan yapılan şap ticaretinde değinildiği üzere bazı siyasi olaylara ve anlaşmazlıklara sebep olmuştur. Anadolu şapının en önemli tacirleri olan Venedik ve Cenevizliler, bu gerginliklerin temel aktörleri idiler.

Bizans tarafından Foça şap madenlerinin Cenevizlilere bahşedilmesinde 1261’de İstanbul’un Latinlerden geri alınma süreci bir milat olmuştu. Cenevizlilerin Bizans’a verdikleri deniz desteğinin de yardımı ile İstanbul’un tekrar ele geçirilmesi,⁵⁰ İmparator VIII. Mikhail Palaiologos’u (1261-1282) ziyadesiyle memnun etmişti. Bu hizmetlerinin karşılığı olarak Manuelo Zaccario adlı Cenevizliye 1275’te şap madenlerinin olduğu Foça, beylik olarak verilmiştir.⁵¹ Bizans tarihçisi Pachymeres, Foça’nın Ceneviz mülkü olduğu tarihi 1280 olarak verir.⁵² İzmir Körfezi’nin kuzey sahilinde dağların eteğindeki şap madenleri ile zengin bu şehir, Cenevizli Manuelo Zaccario ve kardeşi Benedetto için oldukça önemli bir gelir kaynağı olmuştu. Diğer yandan Foça şap madenleri, bölgeye bir işlerlik kazandırmıştı. Foça, XIV. yüzyılda Cenova-İstanbul ve Kefe ticaret yolunu Batı Anadolu’da kendisine cezbeden neredeyse tek yerleşim konumuna yükselmişti.⁵³

Şap ticaretinin bundan sonraki aşaması Cenevizlilerin birbirleriyle mücadeleleri olarak kendisini göstermiştir. Foça dışında bir başka öne çıkan şap madeni, Karadeniz sahilindeki Crasente’de bulunuyordu. Kendisine adeta altın yumurtlayan bu madenlerin gelirini riske atmak istemeyen Zaccario, İmparator Palaiologos yanındaki itibarını kullanarak bu ticaretin ve işletmeciliğin tekeli elinde tutmayı başarmıştı. Bu durumu öfkeli bakışlarla seyreden Galata’daki Cenevizliler, Bizans ile ilişkilerin bozulmaması için herhangi bir protestoya kalkışmamışlardı. Bu konudaki tek tepki Karadeniz’e açılan bir Ceneviz gemisinin boğazı geçtikten sonra şap yüklü bir Rum gemisini ele geçirmesi ile açığa çıkmıştı. Bizans İmparatoru Mikhail Palaiologos’un bu tecavüze karşı tepkisi beklenenden daha şiddetli olmuş ve bu eylemi gerçekleştiren Cenevizliler işkence ile öldürülerek cezalandırılmıştı.⁵⁴

Elizabeth I: A Biography (London: Anchor, 1954), 300; Anne Somerset, *Elizabeth I* (London: Anchor Books, 2003), 591.

⁵⁰ Bk. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 415-416; Paul Lemerle, *Bizans Tarihi*, çev. Galip Üstün (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 124.

⁵¹ Eco, *Tüccarlar*, 199; Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 491.

⁵² Georges Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, çev. İlcan Bihter Barlas (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2009), 210.

⁵³ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 453, 467 vd.

⁵⁴ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 491.

Yaşanan bu gerginliklere rağmen Cenevizliler Bizans'ın sağlayacağı ticarî imtiyazların kendileri için çok önemli olduğunun farkında idiler. 1304 yılında İmparator II. Andronikos Palaiologos (1282-1328) ile Cenevizliler arasında yapılan anlaşmada şap ile ilgili bilgiler vardır. Yapılan bu anlaşmaya göre Cenevizlilere Karadeniz sahillerinden çıkardıkları şap madeni ile ilgili olarak ithalat serbestisi tanınıyordu.⁵⁵

Umberto Eco, bu sıralarda şap ticaretinin Cenevizlilerin kontrolündeki Pera ve Chios Adası⁵⁶ olduğunu belirtir.⁵⁷ Pera'nın yer aldığı Beyoğlu, XIII. ve XIV. yüzyıllarda şap ticaretinin de kalbinin attığı bir yerdi. Anadolu şapının toplanma merkezi görevini de üstlenen Beyoğlu semti, İskenderiye ve Kıbrıs'taki Lusignanların (1192-1489) kontrolündeki Magosa ile boy ölçüşecek konuma ulaşmıştı.⁵⁸

Cenevizliler, Bizans makamlarından elde ettikleri bu imtiyazların karşılığını da ödemeyi ihmal etmiyorlardı. Adalar Denizi'nde bozgunculuk yapan ve Napoli ile Negrepont kontluklarında kendilerine sığınak bulan eşkıyalar, 1288'de Foça beyi olan Benedetto Zaccaria tarafından bölgeden uzaklaştırılmıştı. Benedetto'nun yaptığı bu faaliyet, Bizans'a yardım etmekten daha çok şap ticaretinin selameti açısından kendi iktisadi çıkarlarını ilgilendiriyordu.⁵⁹

Cenevizliler, denizlerdeki eşkıyaları uzaklaştırmadaki başarılarını Venediklilere karşı kullanamamışlardı. 1291'de Akkâ ve diğer sahil beldelerinin Memlük Sultanı Eşref Halil'in (1290-1293) eline geçmesi,⁶⁰ Venediklileri Ege ve Karadeniz ticaretine yoğunlaştırmıştı. Bu esnada Cenevizliler kendi ticari egemenliklerini tehdit eden Venedik varlığına karşı çıkmışlardı. Bu karşılaşma “*Malabranca*” lakaplı Venedik amirali Ruggiero Morossini'nin üstünlüğü ile neticelenmiş, 1296'da Cenevizlilerin Foça'daki şap kazanları dahi yağmalanmıştı. Öte yandan Venedikliler, Galata'daki Cenevizlilerin evlerini de yakarak bu dehşeti büyütmüşlerdi. Ancak Venedik amirali Morossini bölgeden uzaklaşınca, Bizans makamları, müttefikleri Cenevizlilere yapılanların hesabını sormakta gecikmemişlerdi. Bizzat İmparator II. Andronikos'un emri ile İstanbul'da ikamet eden

⁵⁵ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 492; Şerif Baştaş, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1989), 10-16.

⁵⁶ Sakız Adası'nın eski ismidir.

⁵⁷ Eco, *Tüccarlar*, 199.

⁵⁸ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 542.

⁵⁹ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 497.

⁶⁰ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 5/88-89; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/24-25; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 31/453; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 5/463; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr: M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfeve'l-İrşâd, 1992), 8/26.

Venedikli tüccarların malları haczedilmiş ve Cenevizlilerin zararları böylece tazmin edilmişti. Foça şap madenlerindeki zararlarını unutmayan Cenevizliler de boş durmamış, İstanbul’da ele geçirdikleri bazı Venediklileri katlettikleri gibi podestoları M. Benibo’yu Venedik kulesinden aşağı atmışlardı.⁶¹

Cenevizliler, Osmanlılar döneminde de şap ticareti ile ilgilendiler ve şap ticaretinden elde ettikleri yüksek kârlar nedeniyle Yıldırım Bayezid (1389-1403) ve II. Murad’a (1421-1444/1446-1451) önemli destek verdiler. Cenevizliler, Foça’daki şap madeni imtiyazından yararlanma haklarının yenilenmesi ve aldıkları nakliye parası karşılığında Osmanlı askerlerini, Marmara’nın Anadolu kıyılarından Gelibolu’ya nakletmişler ve Rumeli’deki fütuhatin önünü açmışlardı.⁶²

Padişah II. Murad, kardeşi Mustafa Çelebi ile ona destek veren eski Rumeli beylerinden ve son Aydınöğlü beyi Kara Cüneyt’e (öl. 1426) karşı zor anlar yaşamaya başladığında da Cenevizliler imdada koşmuştu. Mustafa Çelebi ile Cüneyt Bey’in Gelibolu geçidine ve donanmaya hâkim olması, II. Murad’ı zor durumda bırakmıştı. Düzmece Mustafa’nın İstanbul Boğazı’nı tutmuş olması, II. Murad’ı daha müşkül duruma sokmuş ve deniz desteği ihtiyacı had safhaya ulaşmıştı. Aradığı destek Cenevizli Foça podestası Giovanni Adorno’dan gelmişti. Giovanni, Manisa şap madenlerinden kalan borçlarının affı karşılığında II. Murad’a gemi ve asker yardımı yapmayı taahhüt etmişti. II. Murad Cenevizlilerin sağladığı donanma desteği ile kardeşini alt etmeyi başardı.⁶³ Diğer yandan II. Murad’a büyük zorluklar çıkaran Kara Cüneyt Bey de Cenevizliler tarafından Sisam Adası karşısındaki İpsili’de denizden kuşatılması sonucu Osmanlılara teslim olmak zorunda kalmıştı.⁶⁴ Cenevizlilerin II. Murad’a karşı bu kadar yardımsever olmalarının temelinde de şap ticaretinden elde edecekleri kazanç yatıyordu.

6. Şap Tüccarları

Şap tacirleri arasında isimleri geçenler genellikle Cenevizli ve Venedikli müteşebbislerdir. Müslüman olarak ismi geçen kimseler ise oldukça sınırlıdır. Selahaddin-i Eyyûbî, Yukarı Saîd’deki şap yolunu tehdit ederek Tinnîs üzerine 1179’da baskın yapan Haçlılara karşı burada bir burç inşa edilmesini emretmişti. Bu süreç esnasında Müslüman şap tacirlerine tesadüf edilmiştir. Kızıldeniz Hint Okyanusu ticareti ile tanıdığımız Kârimî tüccarları bu süreçte kendilerini göstermişlerdi. Kârimîler, baharat ve şeker ticareti

⁶¹ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 499-500.

⁶² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 233.

⁶³ Halil İnalçık, *Murad II*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/164-172.

⁶⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 118; Paul Wittek, *Menteşe Beyliği*, çev. O. Şaik Gökyay (Ankara: TTK Yayınları, 1986), 101-102.

yanında,⁶⁵ oldukça kâr getiren şap ticaretini de ihmal etmeyerek bu alanda da faaliyette bulunuyorlardı.⁶⁶

Cenevizli müteşebbis tacirler, şap ticaretinin uğrak noktalarından İskenderiye’de XII. yüzyıl ortalarından itibaren varlıklarını hissettirmişlerdi. Cenevizli Ruggeronus’un 1173’lerde burada yaptığı faaliyetlerden yukarıda bahsetmiştik. Ruggeronus’tan daha önce, 1132 yılında Guglielmo Embriaco isimli tüccar, İskenderiye’den satın aldığı değerli ürünleri ve şapı, Cenova yanında İstanbul’a da taşıyor, bu işten de büyük paralar kazanıyordu.⁶⁷

Cenevizlilerin asıl faaliyet alanları, Mısır’dan ziyade daha kazançlı gördükleri Anadolu idi. Oldukça kâr getiren şap ticareti, Cenevizli Zaccario ailesinin ve Midilli’ye yerleşmiş olan Gattilusio ile Sakızlı Maona ailesinin kontrolünde devam etmişti. 1440’lara gelindiğinde ise bu ticaret Francesco Draperio başkanlığındaki büyük bir kartelin tekelinde sürdürülmüştü.⁶⁸

Foça şap madenlerini birkaç nesil ellerinde tutan Zaccario ailesi, şap madenlerinden büyük kazanç elde eden tacirler arasında idi. Manuelo Zaccario ve kardeşi Benedetto, buradaki madenler sayesinde Venediklileri ve kendi vatandaşlarını dahi kıskandıracak bir zenginlik elde etmişlerdi. 1298’de Benedetto Zaccario 650 kental şapı, 1.500.000 milyon lira gibi büyük bir paraya satarak dikkatleri üzerine çekmişti.⁶⁹ 1304 yılında Aydınoğulları’nın deniz gazileri tarafından Sakız Adası tehdit altına alınınca, meydana yine Benedetto Zaccario çıkmıştı. İmparator Andronikos’un kendisini savunamayacak kadar güçsüzleştiği bu karışık anlarda Benedetto, Bizans’tan Sakız Adası’nı bir oldubitti ile on yıllığına ele geçirmeye muvaffak olmuştu. Bu hamlesi ile Benedetto, sadece Sakız Adası’na sahip olmakla kalmamış, Foça’dan yüklediği şap yükünü belirlenen limanlara götüren gemilerinin güvenliğini de sağlamıştı. Sakız Adası’ndan elde edilen sakız⁷⁰ ile Foça’nın şapı da Zaccario ailesinin gücünü artırmış ve kasalarına daha

⁶⁵ Bk. Bahâüddin el-Cündî el-Yümnî, *es-Sülûk fî Tabakâti’l-Ulemâive’l-Mülûk*, (San’a: Mektebetü’l-İrşâd, 1995), 2/223; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 31/149; 32/132; Kalkaşendî, *Subhu’l-A’sâ*, 3/529; Makrizî, *es-Sülûk*, 2/203; İbn Tağrıberdî, 10/229; Walter J. Fischel, “The Spice Trade in Mamluk Egypt: A Contribution to the Economic History of Medieval Islam”, *JESHO*, 1 (1958), 157-174; Altan Çetin, “Memlükler Devrinde Kârimî Tüccarları”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22 (2004), 71-87.

⁶⁶ Makrizî, *es-Sülûk*, 1/185.

⁶⁷ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 436.

⁶⁸ Kate Fleet, “Türk Ekonomisi, 1071-1453”, 1/296.

⁶⁹ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 517.

⁷⁰ Sakız Adası’nda yıllık 430 kental sakız elde edilip satılıyordu. Kentali 40-45 lira arasında olan bu ürünün yıllık satış tutarı da 17.000-19.000 lira civarında bir rakam ediyor, bu para da Zaccario ailesine büyük bir kazanç temin ediyordu. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 555.

çok para akmasını sağlamıştı.⁷¹ Fatih Sultan Mehmed döneminde ise şap ticaretiyle uğraşan Galata tâciri Fransuva Draper, Osmanlı ile kurduğu sıcak ilişkilerle tanınacaktı.⁷²

Şap ticaretinin daha başka zengin tacirlerine Anadolu Selçuklularının başkenti Konya’da rastlıyoruz. IX. Louis’in elçisi olarak 1255’te Moğollarla görüşmeye giden Ruysbroeckli Willem, Konya’da karşılaştığı Cenevizli ve Venedikli iki ortağın şap ticaretini tekellerine aldıklarını ve Selçuklu Sultanı’nın⁷³ bu ikisinden başkasına şap satmadığını anlatır.⁷⁴ Bunların isimlerini de Akkâli bir Cenevizli olan Nicolas de Santo-Siro ve Venedikli Bonifaco de Molendino olarak zikreder. Bu iki İtalyan ortak, elde ettikleri bu tekelden dolayı fiyatları oldukça yükselterek on beş bezantlık şapı, elliye satmaya başlamışlardı.⁷⁵

Burada kendisinden bahsedilen Bonifaco de Molendino, Venedikli meşhur aile da Molinolardan geliyordu. Adı geçen Venedikli, 1240’ta meydana gelen Babailer isyanının bastırılmasında, Selçuklulara destek vermişti. II. Gıyâseddin Keyhüsrev’in (1237-1246) ordusuna dahil ettiği şap tüccarları Kıbrıslı Johannes de Liminata ve Venedikli Boniface de Molendino, beraberlerindeki 2.000 paralı asker ile bu isyan esnasında aktif görev almışlardı.⁷⁶

Anadolu Selçukluları döneminde olduğu gibi sonrasında da şap ticaretinin Cenovalıların ilgisini çekmeye devam ettiğini görüyoruz. Cenevizlilerin, 1261’de Bizans’ın yeniden Konstantinopolis’i ele geçirmelerinde önemli bir yardımı olduğu için Cenevizlilerin bu bölgedeki itibarları artmış,⁷⁷ Karadeniz ticaretine hâkim oldukları gibi Ege adalarında da ticari faaliyetlerde bulunmaya başlayarak bölgenin maden yatakları ile de ilgilenmişlerdi. 1275’e doğru Cenova’dan gelen Zacchariaların, Bizans’a bağlı olan Foça’da yeni bir şap madeni bularak burayı işletmeye başlamaları, bu süreçte meydana gelen olaylar arasında görülmüştür.⁷⁸

Batılı şap tüccarları arasında Venedikli ve Cenevizli tacirler yanında Marsilya merkezli Provanslılar (Occitanlar)⁷⁹ da boy göstermişlerdi. Alâeddin Keykubad döneminde

⁷¹ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 519-520.

⁷² Joseph Von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmed Ata (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 1/200.

⁷³ Bu sırada Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus idi ve iktidarı kardeşi IV. Kılıçarslan ile paylaşıyor, iki kardeş müşterek sultanlık yapıyorlardı.

⁷⁴ V. A. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran (Ankara: Onur Yayınları, 1988), 214-215.

⁷⁵ Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han’ın Sarayına Yolculuk (1253-1255)*, çev. Zülal Kılıç (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010), 282.

⁷⁶ Korykoslu Hayton, *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*, çev. Altay Tayfun Özcan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 89; Simon de Saint Quentin, *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*, çev. Erendiz Özbayoğlu (Alanya: Doğu Akdeniz Kültür ve Tarih Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2006), 43-44.

⁷⁷ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 415.

⁷⁸ Cahen, *Osmanlılar’dan Önce Anadolu*, 314.

⁷⁹ Bk. Martin Aurell, *La Vielle et l’Epee: Troubadours et Politique en Provence au XIII^e Siecle* (Paris:

(1220-1237) bu müteşebbisler, Sultan’dan aldıkları özel imtiyazlarla Konya ile Kıbrıs arasında transit bir ticaret gerçekleştiriyor, ham ve işlenmiş ipek yanında şap da satıyorlardı.⁸⁰ Provanslı tüccarların aynı imtiyazı Kıbrıs’taki Lusignan Hânedanı kralı I. Henry’den (1218-1253) elde ettiklerini kolayca tahmin edebiliriz.⁸¹ Provanslı tâcirler Kıbrıs’a satmak için getirdikleri diğer ürünler ve şap için yüzde bir bezantlık vergi ödemek zorunda kalmışlardı. Üstelik satamadıkları mallar Suriye’den gelen ürünler için serbest olarak geri götürülürken, Anadolu’dan gelen şap için farklı bir uygulamaya tabi tutulmuş ve bu mallar belirli bir rüsumu tabi kılınmıştı.⁸²

Güney Fransa’nın bu müteşebbis tüccarları, XIV. yüzyılda İstanbul ile de ticari bağlar kurmuş ve buradan şap temin etmişlerdi. 1334’te Provanslarla birlikte anılan Narbonne ve Montpellierli tacirler, içindeki değerli mallar arasında şapın da olduğu bir gemi ile İstanbul’dan Augies Mortes Limanı’na doğru yelken açmışlardı. Bu ticari dönüş seyahatinin şap yükü yanında bir başka ayrıntısı da geminin İspanyol korsanlar tarafından Akdeniz’de ele geçirilmesi idi.⁸³ 1561’de ise 450 tonluk şap yüklü bir Marsilya kalyonu İstanbul, Sakız Adası güzergâhından Akdeniz’e açılmıştı.⁸⁴

Şap ticaretini daha sonra Manisa’yı merkez edinen Saruhanlı beyleri devam ettirmişler ve Cenevizlilere afyon ve pamuk yanında şap da satmışlardı. Saruhan beyinin 1340’ta Franklarla ve Cenevizlilerle yaptığı ticaret anlaşmasının içinde mutlaka şap da yer almış olmalıdır.⁸⁵

7. Şapın Kullanım Alanları

Yukarıdaki satırlarda şapın ağırlıkla boya hammaddesi olarak kullanıldığına dair bilgiler yer alsa da bu önemli madenin başka sarf alanları da vardı. Çok eski zamanlarda İpek ve Baharat Yolu tüccarlarının Mısır gibi bazı bölgelerde şapı ödeme aracı kabul ettikleri bilinmektedir. Akdeniz’in kavşak çöl ülkelerinde bolca bulunan şap, keçe ve boya üretiminde elzem olan bir hammaddeydi. Aynı zamanda şap, Avrupa’da dokuma ve deri imalatında çözücü olarak kullanılıyordu.⁸⁶

Montaigne, 1989).

⁸⁰ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 334.

⁸¹ Bk. Peter Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 73 vd.

⁸² Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 406; Mary et Guindon, *Histoiredes Actes et des Deliberationsdu Corps et du Conseil de la Municipalite de Marseille* (Marsille: Feissat&Demonchy, 1941), 1/419.

⁸³ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 537-538.

⁸⁴ Braudel, *Akdeniz*, 1/479.

⁸⁵ Feridun Emecen, “Saruhanogulları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/170-173.

⁸⁶ Medîha eş-Şarkâvî, *el-'Alâkatü'l-İktisadiyye't-Ticariyyebeyne'l-Eyyûbînve'l-Memâliki'l-Burciyye ve Evrubbâ*(Kahire: y.y., 2007), 44-45; Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı, çev. Mustafa Daş* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 65.

Şapın güzel sanatlar alanında kullanılması ise sıra dışı örneklerdendir. Şap, İslâm kaligrafisi yani hüsn-i hat, tezhip ve minyatür gibi sanatlarda kâğıtların aharlanması içinde aktif olarak kullanılıyordu.⁸⁷ Ayrıca cilt sanatıyla uğraşanlar, cildi kurtlanmaktan muhafaza etmek için kâğıtların yapıştırıldığı tutkalın içine şap katarlardı.⁸⁸

İngiltere, şapı kâğıtta yüksek kalite elde edebilmek için kullanmaya başlamış, bunu gıdaların uzun yolculuklar esnasında bozulmaması ve yiyeceklerin sağlıklı olarak korunması için sarf edilmesi takip etmişti. XVI. asırdan itibaren Amerika/Yeni Dünya'ya yapılmaya başlayan uzun yolculuklar, yiyeceklerin bozulmaması için şapı çözüm olarak ortaya çıkarmıştı. Öte yandan bakırın depolanması alanında da şapın kullanılması, bu madeni stratejik bir konuma yükseltiyordu. Şapın sahte para basımında öne çıkması ise bu değerli madene ayrı bir önem atfedilmesine sebep oluyor, kalpazanlara karşı önlem alınmasını gündeme getiriyordu.⁸⁹

Foça'da Cenevizlilerin işlettikleri madende Midillili bir Rum olan Bizans tarihçisi Dukas (öl. 1481'den sonra), Giovanni Adarno'ya kâtip olarak hizmet vermişti.⁹⁰ Onun anlattığına göre bu madenden elde edilen şap, daha çok boya sanayinde kullanılıyor ve Cenevizlilerin gemileri, zemini şapla kaplı olarak Avrupa'ya yelken açıyordu. Şapın nasıl çıkarıldığı hususu da Dukas'ın eserinde teferruatı ile anlatılmaktadır.⁹¹ Tıpkı zemini şapla kaplı Ceneviz gemilerinin Avrupa'ya yaptığı yolculuk gibi medeniyetler de yolculuk yapıyor, kadîm Doğu'nun Batı'ya öğrettiği bu önemli maden, bizlere tarihin önemli pencerelerinden birisini ardına kadar aralıyordu.

Sonuç

Sümer ve Mısır medeniyetinin unutulmazları ve yeni keşifleri, burada bulunan madenler ile de kendisini göstermiştir. Mısırlılar kötü vücut kokularını gidermekten cesetlerini mumyalamaya varıncaya kadar bir dizi alanda şap madenini kullanmışlardır. Mezopotamya uygarlığının en eskisi olan Sümerler, sadece yazıyı bulmakla kalmamış, tıp alanında, kumaş boyacılığında ve derilerin tabaklanmasında şaptan faydalanma yoluna gitmişlerdir. Müslüman fatihler de 640'larda bölgeyi itaat altına alınca, Kıptilerin çıkardıkları şap madenleri ile karşılaşmışlardır.

⁸⁷ M. Uğur Derman, “Âhar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/485.

⁸⁸ Ahmet Saim Arıtan, “Ciltçilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/551-557.

⁸⁹ Ahmet Refik, *Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri* (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931), 967,

⁹⁰ Donald Nicol, *A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire* (London: Seaby, 1991), 32.

⁹¹ Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. VI. Mirmiroğlu (İstanbul: İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956), 97.

Bundan sonra kumaşların boyanması için dokumacılık sanayinde kullanılmaya devam eden şap, 1098’de Haçlıların bölgeye gelmesi ile yeni bir aşamaya girmiştir. Suriye limanlarına hâkim olan Haçlılar, zengin Mısır’ın ticari avantajlarından faydalanabilmek için İskenderiye ve Dimyat gibi limanların cezbedici ürünleri yanında şapa da ilgi duymaya başlamışlardır. 1124’te Sûr şehrinin ele geçirilmesinde Haçlılara donanma desteği veren Venedikliler, 1132 yılından itibaren İskenderiye limanından şap almaya başlamışlar, Cenevizliler ve Pisalılar da bu ticaretten uzak kalmamışlardır.

XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da şap madenlerinin keşfedilmesi ile Mısır düşüşe geçmiş ve Foça, Şebinkarahisar ve Gediz gibi bölgelerin daha kaliteli şapı ön plana çıkmaya başlamıştır. Buraların şap madenleri de genellikle Cenevizlilerin olmuş, şap madenlerindeki avantajlarını kaybetmemeye çalışan müteşebbis İtalyanlar, Bizans’a, Selçuklulara ve daha sonra Osmanlılara donanma ve asker desteği sağlamaktan çekinmemişlerdir. Bu mücadele kendi aralarında sürdüğü gibi rakipleri olan Venedikliler ile de devam etmiştir.

Bir başka el değişimi İtalya’daki Tolfa şap madenlerinin keşfedilmesi ile ortaya çıkmış, XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu madenler Papalık ve onların ortakları tarafından işletilmeye başlanmıştır. Osmanlı şapının gerilemeye başladığı bu yeni süreçte papalar, Tolfa şap madenlerinden elde ettikleri gelirlerle 1453’te İstanbul’u ele geçiren Osmanlılara karşı bir Haçlı seferi çağırısı yapmaya çalışmışlar; ancak istedikleri neticeyi elde edememişlerdir. Mısır ve Anadolu’da Ceneviz-Venedik rekabeti gibi burada da XIII. yüzyıldaki Zaccarioların yerine Medici ailesi geçmiş ve daha sonraki dönemlerin zengin bankerleri olmuşlardır. Böylece güç mücadeleleri bundan sonra da şap ticareti üzerinden sürüp gitmiştir.

References/Kaynakça

- Abulafia, David. “The Role of Trade in Muslim-Christian Contact during the Middle Ages”. *The Arab Influence in Medieval Europe*. 1-24. ed. Dionisius A. Agius-Richard Hitchcock. Reading, UK: Ithaca, 1994.
- Acun, Fatma. “Şebinkarahisar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ahmet Refik. *Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri*. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931.
- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Farnham: Ashgate Publishing, 2013.
- Angiolello, G. *Historia Turchesca: 1300-1514*. nşr. I. Ursu. Bucuresti: Academia Romana Publisher, 1909.
- Aritan, Ahmet Saim. “Ciltçilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Aurell, Martin. *La Vielle et l'Epee: Troubadours et Politique en Provenceau XIII^e Siecle*. Paris: Montaigne, 1989.
- Baştav, Şerif. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1989.
- Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Bishko, Charles J. “The Spanish and Portuguese Reconquest (1095–1492)”. *A History of the Crusades*. 1/396-457. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1955.
- Black, J. B. *The Reign of Elizabeth: 1558–1603*. Oxford: Clarendon, 1945.
- Braudel, Fernand. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1989.
- Cahen, Claude. “L'alunavant Phocée, Un Chapitre d'Histoire Economique Islamo-Chretienneau Temps des Croisades”. *Revue d'Histoire Economique et Sociale*. 41/433-449. Paris: Marcel Riviere et Cie, 1963.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Cahen, Claude. *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*. çev. Erol Üyepazarıcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Clement, Matt. *A People's History of Riots, Protest and the Law The Sound of the Crowd*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2016.
- Crawford, Harriet E. W. *Sumer and the Sumerians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Cündî, Bahâüddin el-Yümnî. *es-Sülûk fî Tabakâti'l-Ulemâive'l-Mülûk*. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1995.
- Çetin, Altan. “Memlükler Devrinde Kârimî Tüccarları”. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22 (2004), 71-87.
- Derman, M. Uğur. “Âhar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/485. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Dukas. *Bizans Tarihi*. çev. Vl. Mirmiroğlu. İstanbul: İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956.
- Earenfight, Theresa. “Trastamara Kings, Queens, and the Gender Dynamics of Monarchy”. *The Emergence of León-Castile c.1065-1500: Essays Presentedto J.F. O'Callaghan*. 141-160. ed. James Todesca. London: Ashgate, 2015.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Eco, Umberto. *Orta çağ, Şatolar, Tüccarlar, Şairler*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Edbury, Peter. *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191–1374*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Emecen, Feridun. “Saruhanogulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/170-

173. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Fischel, Walter J. "The Spice Trade in Mamluk Egypt: A Contribution to the Economic History of Medieval Islam". *JESHO*, 1 (1958), 157-174.
- Fleet, Kate. "Türk Ekonomisi, 1071-1453". *Türkiye Tarihi, Bizans'tan Türkiye'ye*. 1/285-299. ed. Kate Fleet. çev. Ali Özdamar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Gordlevski, V. A. *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. Azer Yaran. Ankara: Onur Yayınları, 1988.
- Graeefe, E. "Ferâfire". *İslam Ansiklopedisi*. 4/550. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Guindon, Mary et. *Histoire des Actes et des Deliberations du Corps et du Conseil de la Municipalite de Marseille*. Marsille: Feissat&Demonchy, 1941.
- Haigh, Christopher. *Elisabeth I*. United Kingdom: Longman Pearson, 2000.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hammer, Joseph Von. *Osmanlı Tarihi*. çev. Mehmed Ata. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
- Harris, Jonathan. "Paul II (1417-1471)". *Crusades an Ancylopedia*. 935. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Hibbert, Christopher. *The House of Medici: Its Rise and Fall*. New York: William Morrow Company, 1975.
- Housley, Norman. *The Later Crusades from Lyons to Alcazar, 1274-1580*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: DâruSadr, 1900-1904.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücâmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr: M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İnalcık, Halil. "Murad I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/156-164. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İnalcık, Halil. "Murad II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/164-172. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İnalcık, Halil. *Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'şâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, ts.
- Kelly, Kate. *The History of Medicine Early Civilization Prehistoric Times to 500 C.E (History of Medicine)*. New York: y. y., 2009.
- Korykoslu Hayton. *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*. çev. Altay Tayfun Özcan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- Lapidus, Ira M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Lemerle, Paul. *Bizans Tarihi*. çev. Galip Üstün. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Lindler, Rudi Paul. “Anadolu, 1300-1451”. *Türkiye Tarihi, Bizans'tan Türkiye'ye*. ed. Kate Fleet. çev. Ali Özdamar. 1/143-158. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Loades, David. *Elizabeth I: The Golden Reign of Gloriana*. London: Bloomsbury Academic, 2003.
- Lomax, Derek. *The Reconquest of Spain*. London: Longman, 1978.
- Makrizî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1418.
- Makrizî. *es-Sülûkli Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Neale, J. E. *Queen Elizabeth I: A Biography*. London: Anchor, 1954.
- Nicol, Donald. *A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire*. London: Seaby, 1991.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423.
- O'Callaghan, Joseph F. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-emsâr fî memâliki'l-emsâr*. nşr. Fr. Taeschner. Leipzig: y. y., 1929.
- Pachymeres, Georges. *Bizanslı Gözüyle Türkler*. çev. İlcan Bihter Barlas. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2009.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Provençal, Levi. “Niebla”. *İslam Ansiklopedisi*. 9/242. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Ruysbroeckli Willem. *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk (1253-1255)*. çev. Zülal Kılıç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Safedî. *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fî Muhtasarı Sîreti men vellâ Mısır mine'l-Mülûk*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
- Saint Quentin, Simon de. *Bir Keşifin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*. çev. Erendiz Özbayoğlu. Alanya: Doğu Akdeniz Kültür ve Tarih Araştırmaları Vakfı

- Yayınları, 2006.
- Sauvaget, Jean. *Alep: Essai sur le Developpement d'une Grande ville Syrienne des Origines au Milieu du XIX^e Siecle*. Paris: Geuthner, 1941.
- Somerset, Anne. *Elizabeth I*. London: Anchor Books, 2003.
- Şümer, Faruk. *Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar, Yabanlu Pazarı*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 1985.
- Şahin, İlhan – Emecen, Feridun. “Anadolu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/124-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şarkâvî, Medîha. *el-'Alâkatü'l-İktisadiyye ve't-Ticariyye beyne'l-Eyyûbîn ve'l-Memâlikü'l-Burciyye ve Evrubbâ*. Kahire: y. y., 2007.
- Şeşen, Ramazan. *Selahaddin Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.
- Tibbetts, G. R. *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*. London: Royal Asiatic Society, 1971.
- Turan, Şerafettin. *Türkiye-İtalya İlişkileri*. İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1982.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Witteck, Paul. *Menteşe Beyliği*. çev. O. Şaik Gökyay. Ankara: TTK Yayınları, 1986.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Şii Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: İcmâ

A Controversial Subject Among Şhī'ite Sects: İjmâ'

Ahmet EKİNCİ

Doçent Doktor, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim
Dalı Öğretim Üyesi, Kars, Türkiye.

Associate Professor, Kafkas University Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Basic
Islamic Sciences, Kars, Turkey.

ahmedekinci@hotmail.com ORCID: 0009-0008-5840-0441

Atıf/©: Ekinci, Ahmet. Şii Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: İcmâ, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi*, Sayı 11-22, ss. 141-163.

Citation/©: Ekinci, Ahmet. A Controversial Subject Among Şhī'ite Sects: İjmâ', *Kafkas University
Faculty of Divinity Review*. Issue 11-22, pp. 141-163.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1492754

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 30 May / Mayıs 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 5 July / Temmuz 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2024

Volume / Cilt: 11; **Issue / Sayı:** 22; **Pages / Sayfa:** 141-163.

Suggested ISNAD Citation: Ekinci, Ahmet. "Şii Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: İcmâ", *Kafkas
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2024), 141-163.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

A Controversial Subject Among Shī'ite Sects: Ijmā'

Ahmet EKİNCİ

Abstract

The Shiite sects that which include ijmā' among the evidence in the deduction of judgment, have made different definitions for ijmā'. When the definitions are taken into consideration, it is seen that each sect defined ijmā' differently to reflect its own understanding. For example, the Zaydis, who consider the unanimity of the ummah and the Imams of Ahl al-Bayt on the ruling of an issue within the scope of ijmā', define ijma as the unanimity of the righteous mujtahids of the ummah on any issue at any time after the Prophets death. On the other hand, the Ja'farites, who limit ijma to the opinions of the innocent imams, define it as the verbal or actual unanimity of those whose fatwas are valid on a matter of sharia. The Isma'ilites, who do not accept ijmā' as evidence, do not have a definition for ijma. In this study, which deals with the views of Shī'ite sects on ijmā', the views of the Cafari, Zaydi and Ismaili sects, which have survived until today, on ijmā' are included.

Keywords: Fiqh, Ja'farî, Zaydiyya, İsmâ'îliyya, İjmâ'.

Şîî Mezhepler Arasında İhtilâflı Bir Mesele: İcmâ

Ahmet EKİNCİ

Öz

Hüküm istinbât etmede kullanılan deliller arasında icmâ yer veren Şîî mezhepler, icmâ için farklı tanımlar yapmışlardır. Yapılan tanımlar göz önünde bulundurulduğunda her fırkanın kendi anlayışını yansıtacak şekilde icmâ farklı tarif ettiği görülmektedir. Örneğin ümmetin ve Ehl-i beyt imamlarının bir meselenin hükmü hakkındaki ittifaklarını icmâ kapsamında değerlendiren Zeydiler, icmâ “Hz. Peygamber’in vefatından sonra, ümmetinden âdil müçtehitlerin herhangi bir dönemde herhangi bir konu üzerinde ittifak etmeleri” şeklinde tanımlamaktadırlar. Öte yandan icmâ masum imamların görüşlerine hasreden Ca'ferîler ise icmâ, “fetvası muteber olanların şer'i bir meselede sözlü veya fiili ittifakı” olarak tanımlamaktadırlar. İcmâ delil kabul etmeyen İsmâîlîler'in icmâ için yaptıkları bir tanım bulunmamaktadır. Şîî mezheplerin icmâ konusundaki görüşlerinin ele alındığı bu çalışmada günümüze değin varlıklarını sürdüren Ca'ferî, Zeydî ve İsmâîlî mezheplerinin icmâ hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ca'ferî, Zeydî, İsmâîlî, İcmâ.

Giriş

Şîî mezhepler tarafından “Hz. Muhammed’in vefatından sonra, onun ümmetinden âdil müçtehitlerin, herhangi bir dönemde herhangi bir konu üzerinde ittifak etmeleri”¹ veya “fetvası muteber olanların şer’i bir meselede sözlü veya fiili ittifakı”² şeklinde tanımlanan icmâ, İsmâîlîler tarafından reddedilirken Zeydîler tarafından hüküm istinbâtında delil kabul edilmektedir. İmâmî/Ca’ferî mezhebinde ise icmâ, Usûl’ler tarafından kabul edilirken Ahbârî’ler tarafından delil olarak kabul edilmemektedir. Ahbârî’lere göre şer’i deliller Kitap ve sünnetten ibarettir.³ Çalışmamızda İmâmî/Ca’ferî mezhebinde cumhurun görüşünü temsil etmesi bakımından Usûl’lerin görüşlerine yer verilecektir.

Ca’ferî mezhebinin ilk dönemlerinde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) soyundan gelenlerin dinî ve dünyevî liderliği meselesi gündemi belirlemiştir.⁴ Bu düşüncenin bir sonucu olarak Ehl-i beyt imamlarının masum oldukları ve onların ilahi iradeye göre hareket ettikleri yönünde bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayışın toplumda yerleşmesinden sonra mezhepte, imamlar kanalıyla gelmeyen düşünceler sınırlandırılmış,⁵ Şîî müelliflerin kaleminden çıkan her şeyin imamın onayından geçtiği şekilde genel bir kanaat oluşmuş ve imamın tek kaynaklığını yansıtan hadis, söz konusu nedenlerle Şîî âlimlerin kalem oynattığı yegane alan olarak varlığını sürdürmüştür.⁶ Ca’ferî’lerin masum imam anlayışlarının bir tezahürü de icmâ meselesinde ortaya çıkmıştır. Nitekim onlara göre icmâm delil oluşu masum imamın görüşünün hakikaten veya hükmen ilgili ittifaka dâhil olmasından kaynaklanır.⁷

Ca’ferî’lerin icmâ anlayışlarının tarihsel süreçte şekillendiğini söylemek mümkündür. Nitekim mezhebin geçirdiği evreler incelendiğinde on ikinci imamın 260/873

¹ Ahmed b. Muhammed İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevî’l-ukûl*, thk. Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî (Sana: Mektebetü Bedr, 1425), 138; Muhammed b. Yahyâ Behrân, *Metnû’l-Kâfil bi neyli’s-suûl fi ilmi’l-usûl* (Sa’de: Mektebetü Ehl-i Beyt, 2014), 15; Hüseyin b. Kasım, *Hidâyetü’l-ukûl ilâ ğâyeti’s-seûl fi ilmi’l-usûl* (Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), 1/490.

² Ebû’l-Kâsım Necmüddîn Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ Hillî, *Meâricü’l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Rıdâvî (Kum: Matbaatu Seyyidi’s-Şühedâ, 1403), 125; Hasan b. Şehîd Şehîd-i Sâni, *Meâlimü’l-usûl* (Kum: Dâru’l-Fıkr, 1373), 239.

³ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü’l-Medeniyye* (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1426), 266 vd; Muhammed Abdülhasan Muhsin Garavî, *Mesâdiru’l-istinbat beyne’l-Usulıyyîn ve’l-Ahbârıyyîn* (Kum: Mektebetü’l-İlâmî’l-İslâmî, 1413), 135 vd; İbrahim Kutluay, “Sistematik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî’nin el- Fevâidü’l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”, *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (20 Haziran 2021), 30 vd.

⁴ Kazı A.K., “Notes On The Development of Zaidi Law”, çev. Kadir Demirci, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 183; Mustafa Hayta, *Şîa ve Usul* (Kayseri: Kimlik Yayınlar, 2020), 341; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet İkinci, “Caferî Fıkhının Doğuşu ve Dönemleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 523-546.

⁵ Etan Kohlberg, “Shî’î Hadîth”, çev. M. Ali Büyükkara, *EKEV Akademik Dergisi* 2/2 (2000), 50.

⁶ Kohlberg, “Shî’î Hadîth”, s. 50.

⁷ Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli’s-şerîa*, thk. Seyyid Ali Rızâ el-Mededî (Kum: Âsitâna er-Rıdâviyye, 1441), 2/199; Şehîd-i Sâni, *Meâlimü’l-usûl*, 240; Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi’l-imâmet* (Tahran: Şerîa, 1426), 280 vd.

yılında gaybete girmesine kadarki süreçte hüküm istinbâtında sadece Kitap ve Hz. Peygamber ile masum imamların söz, fiil ve takrirlerini kapsayacak şekilde sünnet kullanılmıştır.⁸ Hatta bu anlayışı Şeyh Müfid’e (ö. 413/1022) kadar götürmek mümkündür. Nitekim o, Ca’ferîler’in günümüze ulaşan ilk usûl-i fıkıh eseri⁹ olma özelliğine sahip *et-Tezkire* adlı risâlesinde delilleri, Kitap sünnet ve imamların kavli olarak sıralamış ve bu deliller arasında müstakil olarak icmâa yer vermemiştir. Fakat eserinin satır aralarında icmâa değinen Şeyh Müfid, icmâi, imamın görüşünün dâhil olduğu ittifak olarak nitelendirmiştir.¹⁰ İcmâi müstakil olarak ele alıp kapsamlı bir şekilde inceleyen ilk Ca’ferî müellifi ise Şerîf el-Murtazâ’dır (ö. 436/1044).¹¹ Şerîf el-Murtazâ, hocası Şeyh Müfid’in icmâ konusunda kullandığı ilkeleri olgunlaştırmış ve meseleleri detaylandırarak sistematik bir hale kavuşturmuştur.¹²

Zeydîler gerek ümmetin gerekse Ehl-i beyt’in yaptığı ittifakları icmâ kapsamında değerlendirmişlerdir. Onlar, Ca’ferîler’in aksine “tarihsel süreç içerisinde icmâ konusunda çok fazla bir dönüşüm içerisinde olmamış, hicrî II. asırdan itibaren icmâi sabit bir kaynak olarak kullanmışlardır.”¹³ İcmâ konusunda Sünnîler’le aynı delilleri kullanan Zeydîler, ümmetin masum olduğunu ifade ederek onların yaptığı ittifakı da icmâ kapsamında değerlendirmişlerdir.¹⁴ Dolayısıyla Sünnî ve Zeydî mezheplerin icmâ anlayışı, “masum ümmet ittifakı”na dayanırken Ca’ferî mezhebinde “masum imam” anlayışına dayanmaktadır. Ancak icmâin şer’i delil oluşunu gösteren kat’i bir delil olmadığından Zeydîler, icmâin inkârını küfür olarak görmemişlerdir.¹⁵ Öte yandan Zeydîler, Ca’ferîler’in aksine tek başına imamın görüşünü icmâ kapsamında değerlendirmemişlerdir.¹⁶

İsmâîlîler’e göre ise icmâ şer’i bir delil değildir. Nitekim onlara göre icmâin delil olduğuna dair ileri sürülen “masum ümmet” anlayışı, hatalıdır. Dolayısıyla onlara göre ümmetin bir mesele hakkındaki ittifakı delil olamaz. İsmâîlîler’e göre ümmetin masum olduğuna dair getirilen âyet ve hadisler aslında Ehl-i beyt’in masum olduğunu göstermektedir.¹⁷

⁸ Muhammed Ali Teshîrî, “Usûlü’l-fıkıh: el-ictihad fî medreseti Ehl-i beyt”, *et-Tevhîd* 5 (ts.), 49; Âğa Büzürg-i Tahrânî, *Hasru’l-ictihad*, thk. Muhammed Ali Ensârî (Matbaatu’l-Hiyâm, 1401), 34-36.

⁹ bk. Ekinci, “Caferî Fıkıhının Doğuşu ve Dönemleri”, 535 vd.

¹⁰ bk. Muhammed b. Muhammed b. en-Nu’mân Şeyh Müfid, *et-Tezkire*, ts., 28, 45.

¹¹ bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerâ ile usûli’ş-şerîa*, 2/196 vd.

¹² Ekinci, “Caferî Fıkıhının Doğuşu ve Dönemleri”, 535-536.

¹³ Fatih Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 158.

¹⁴ Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyn Hârûnî, *el-Muczî fî usûli’l-fıkıh*, thk. Abdülkerim Cedbân, 2013, 2/408.

¹⁵ Sârimuddîn İbrahim b. Muhammed İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye fî usûli fıkhi’l-’itrati’z-zekiyye ve a’lâmi’l-ümmeti’l-Muhammediyye*, thk. Yahyâ Sâlim İzzân (Sana: Merkezü’t-Turâs ve’l-Buhûsi’l-Yemenî, ts.), 260; Behrân, *Metnü’l-Kâfil*, 17.

¹⁶ İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevi’l-ukûl*, 145-146; İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye*, 257; Behrân, *Metnü’l-Kâfil*, 16; Abdullah b. Hamza Mansûr-Billâh, *Safvetü’l-ihitiyâr* (Yemen: Merkezü Ehl-i Beyt, 1423), 251-252.

¹⁷ Nu’mân b. Muhammed Kadı Nu’mân, *İhtilâfu usûli’l-mezâhib*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru Endelüs, 1983), 82-84.

Şîf mezheplerinin usûl-i fıkıh anlayışlarını ele alan çalışmalar bulunmakla birlikte bu çalışmalarda Şîf mezheplerin icmâ anlayışları, çalışmanın konusunu teşkil eden mezhebin görüşüyle sınırlandırılmıştır. Çalışma konumuzla alakalı müstakil bir araştırmaya rastlanılmamakla birlikte Şîf mezheplerin usûl konusunu inceleyen ve icmâ konusunu da ele alan kapsamlı çalışmalar bulunmaktadır. Bu bağlamda Mustafa Hayta'nın Ca'ferî usûl-i fikhını ele aldığı "*Şîa ve Usul*", Fatih Yücel'in Zeydî usûl anlayışını ortaya koyduğu "*Zeydiyye ve Fıkıh Usûlü*" ile Ahmet İkinci'nin İsmâilî usûl-i fikhını da kısmen ele aldığı "*Kadı Nu'mân ve İsmâilî Fıkıhının Teşekkülü*" çalışmaları öne çıkmaktadır. Zikredilen çalışmalar dışında Şîf mezheplerin icmâ anlayışlarını kısmen yansıtan usûl-i fıkıh çalışmaları da bulunmaktadır.¹⁸ Fakat Şîf mezheplerin icmâ anlayışlarını içeren müstakil bir çalışma olmadığı gibi bu mezhepler arasında icmâ karşılaştırmalı bir şekilde ele alıp değerlendiren bir çalışma da bulunmamaktadır.

Araştırmada Şîf mezheplerin icmâ konusundaki düşünceleri her bir mezhebin asli kaynaklarına müracaat edilmek suretiyle ana hatlarıyla verilecek, ulaşılan bilgiler ışığında Ca'ferî, Zeydî ve İsmâilî mezhepleri arasındaki ihtilaflar ve sebepleri ortaya konmaya çalışılacaktır. İlgili mezheplerin icmâ anlayışları ele alınırken detaylı bilgi için kapsamlı modern çalışmalar referans olarak gösterilecektir.

Araştırmada ilk olarak icmâ kabul eden Ca'ferî ve Zeydî mezheplerinin görüşleri aktarılıp bu mezheplere göre icmân tanımı, delil oluşu, gerçekleştiği şekiller, kısımları ve icmânın bilinme yolları gibi konular irdelenecektir. Ardından icmâ kabul etmeyen İsmâilî mezhebinin icmâ konusundaki görüşlerine yer verilecektir. Çalışma, elde edilen bulguların değerlendirildiği sonuç bölümüyle tamamlanacaktır.

1. Ca'ferîyye Mezhebi

1.1. İcmâ¹⁹

Ca'ferîler'e göre icmâ, fetvası muteber olanların şer'i bir meselede sözlü veya fiili ittifaklarıdır.²⁰ Onlara göre icmân gerçekleşmesi, bilinmesi ve delil oluşu mümkündür.²¹

¹⁸ Konu hakkında yapılan çalışmalar için bk. Hayreddin Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller" (Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul: İSAV, 1993), 319-355; Samire Hasanova, *Hicri V-VI. Asır Câferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Abdullah Kahraman, "Sünnî-Şîf Polemiği (Tûsî Örneği)", *Marife* 3 (2005), 213-232; Abdullah Kavalcıoğlu, *Zeydiyye Mezhebinin Usul-i Fıkıh Kaynakları* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Fatih Yücel, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (15 Eylül 2021); Xueheretula Yıbıbul, *Zeydî Usûlcülerinden İmam Nâtik-Bilhak'ın İcmâ Anlayışı: el-Müczi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹⁹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hayta, *Şîa ve Usul*, 277 vd; Mustafa Hayta, "Usûlü'd-Dîn Anlayışının Usûlü'l-Fıkıha Yansımaları: İcmâ Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 11-32.

²⁰ Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 125; Şehîd-i Sâni, *Meâlimü'l-usûl*, 239.

²¹ Şehîd-i Sâni, *Meâlimü'l-usûl*, 239.

Şerîf el-Murtazâ, icmâ ile hüküm vermede kendilerine muhalif olanlarla görüş birliği içerisinde olduklarını belirtmekle birlikte onlarla aralarındaki asıl ihtilafın icmâ için ileri sürülen illet konusunda olduğunu kaydetmektedir.²² Ca'ferîler'e göre icmân delil oluşunun illeti, icmâ edilen konuya masum imamın görüşün dâhil olmasıdır. Nitekim onlara göre masum imam tek başına veya bir grupla da olsa verdiği hükümde kesinlikle hata etmez. Bundan dolayı bir mesele hakkında masum imamın verdiği hüküm ile bir topluluğun görüşü çelişecek olursa ilgili meselede masum imamın görüşü tercih edilir ve delil olarak kullanılır. Dolayısıyla Ca'ferîler'in masum imamın dâhil olduğu ittifakı icmâ olarak kabul etmeleri cemaatten kaynaklı değildir.²³

Ca'ferîler'in muhalif olarak nitelendirdiği mezheplere göre ise icmân delil oluşunun illeti, hatada ittifak etmeleri mümkün olmayan ümmet ittifakıdır.²⁴ Ca'ferîler'e göre gerek ümmetin tamamından gerek bir kısmından gerekse âlimler tarafından bir mesele hakkında icmân iddiası yeterli değildir. Onlara göre icmân gerçekleşebilmesi için ilgili ittifaka masum imamın görüşünün de dâhil olması gerekir.²⁵ Bu bağlamda masum imama muhalefet eden çoğunluğun bir mesele hakkındaki ittifakları icmâ olarak nitelendirilemez.²⁶

İcmâ, masum olduğu kesin olarak bilinen imamın söz, fiil ve takrirleriyle gerçekleştiği için Ca'ferîler tarafından kesin bilgi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla onlara göre bir mesele hakkında yapılan icmâ zannî delile dayandırılmaz. Öte yandan daha önce üzerinde icmâ edilen bir mesele hakkında sonradan ihtilaf edilerek başka bir icmâ da kurulamaz. Nitekim bu durumda ilk icmâ, dolayısıyla masum imam sözü hatalı olacaktır ki bu da mümkün değildir.²⁷ Ca'ferîler'e göre Hz. Peygamber'e veya masum imama muhalefet edilmesinin caiz olmadığı her konuda icmâa muhalefet etmek de caiz değildir.²⁸ Diğer taraftan icmâda bulunanların ölünceye kadar bu görüş üzerine kalmaları yani asrın inkırâzı, icmân gerçekleşmesi için Ca'ferî mezhebinde şart değildir. Nitekim icmân delil oluşu bir mesele hakkında yapılan ittifaktan kaynaklanmaktadır. Bu da inkırâzü'l-asır olmadan önce de var olan bir durumdur.²⁹

Ca'ferîler'in kendi mezheplerine tabi olanların bir mesele hakkındaki ittifaklarını icmâ kapsamında değerlendirmeleri, mesele hakkında masum imamın görüşü bilinmediği durumlarda söz konusu olmaktadır. Nitekim onlara göre Ca'ferîler arasında bir meselenin

²² Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/199, 214.

²³ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/199; Şehîd-i Sâni, *Meâlimü'l-usûl*, 240; Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâmet*, 280 vd.

²⁴ Şeyh Müfid, *et-Tezkire*, 45.

²⁵ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/198; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fikh* (Kum: Matbaatu Setâre, 1418), 2/602.

²⁶ Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, 2/602-603.

²⁷ Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 130.

²⁸ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/218.

²⁹ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/227.

hükmü hakkında icmâ gerçekleşmişse ve konu hakkında masum imamın görüşü bilinmiyorsa bu durumunda yapılan icmâ, mesele hakkında masum imamın görüşünü keşfettiği için delil kabul edilmektedir.³⁰ Dolayısıyla her ne kadar cemaatin bir konuda ittifakı icmâ olarak değerlendirilmiş gözükse de aslında üzerinde ittifak edilen hüküm, masum imama atfedildiği için icmâ değeri kazanmaktadır.

İcmânın her asırda delil olacağına dair ileri sürdükleri delilin, aklı olduğunu belirten Ca'ferîler, aklen her asırda masum bir imamın bulunması gerektiğini ileri sürmektedirler. Buna bağlı olarak masum imamın söz, fiil ve takrirıyla gerçekleşen icmâ her asırda meydana gelmektedir.³¹ Tûsî, delil oluşu akli gerekçelere dayandığı için icmânın, usûl-i fıkıh konuları içerisinde yer almaması gerektiğini savunmaktadır. Nitekim ona göre usûl-i fıkıh, naslarla bağlantılı bir ilim dalıdır. Dolayısıyla delil olduğu nas tarafından belirlenmeyen icmâ, kıyas, içtihad vb. konuların usûl-i fıkıh konuları kapsamında değerlendirilmesi doğru değildir.³²

Ca'ferîler muhalif olarak niteledikleri mezheplerin, icmânın ümmet tarafından meydana gelebileceğine dair ileri sürdükleri "Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve *müminlerin yolundan* başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehennem atarız..."³³, "İşte böylece, siz insanlara şahit olabilirsiniz, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık."³⁴ ve "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız."³⁵ ayetleri ile Hz. Peygamber'den yapılan "Ümmetim hata üzerinde ittifak/icmâ etmez." rivayetini yorumlayarak ilgili ayet ve hadiste mümin ile ümmet kelimelerinden masum imamların kastedildiğini ileri sürmektedirler. Nitekim Ca'ferîler'e göre birinci âyetin zahir anlamı hakiki müminlere tabi olmanın vacip olduğunu göstermektedir.³⁶ İlgili ayette المؤمنون kelimesiyle zâhiren ve bâtinen müminler kastedilmekte ve bu anlamda mümin olanlar ise masum imamlardır.³⁷ Öte yandan المؤمنون kelimesindeki ال takısının "istiğrak" için olması yani tüm müminleri kapsamaması da şart değildir. Nitekim ال harfi, bazı müminleri kapsayacak şekilde "ahd-i zihni" anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla المؤمنون kelimesindeki ال harfi iki farklı anlama kabil olduğu için ayet mücmel kabul edilir. Bu durumda المؤمنون kelimesinin en az olana yani bazı müminlere hamledilmesi gerekmektedir. İlgili ayetin bir kısım müminlere hamledilmesi masum

³⁰ Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 126; Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâmet*, 281.

³¹ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/199, 225; Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fıkıh*, 1/8; 2/602; Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 126; Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 131; Şehîd-i Sâni, *Meâlimü'l-usûl*, 240.

³² Tûsî, *el-Udde fi usûli fıkıh*, 1/8.

³³ *Kur'an Yolu* (Erişim 16 Ekim 2023), en-Nisâ 4/115.

³⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 16 Ekim 2023), el-Bakara 2/143.

³⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 16 Ekim 2023), Âl-i İmrân 3/110.

³⁶ Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 127; Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/202.

³⁷ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/202.

imamlara hamledilmesinden öncelikli değildir. Dolayısıyla ilgili ayette kastedilenler masum imamlardır.³⁸

İkinci ayetin zahir anlamıyla amel edilmesi durumunda “ümmetin adil şahitler” olduğu anlamına geleceği ve bunun sonucu olarak da ümmetin her bir ferдинin adil şahit olmasını gerekli kılacağını belirten Ca’ferîler, ümmetin her bir ferдинin adil şahitler olduğunu söylemenin vakıadan uzak bir durum olduğunu belirterek ayetten masum imamların kastedildiğini söylemenin daha isabetli olacağını kaydederler.³⁹

Üçüncü ayet المؤمنون kelimesi ilk iki ayette olduğu gibi tüm Müslümanları kapsamaktadır. Ancak Ca’ferîler ilgili ayetin, ümmetin bir kısmına hasredilmesi gerektiğini savunarak diğer ayetlerde olduğu gibi bu ayette de ümmetten kast edilenin masum imamlar olduğunu belirtmektedirler.⁴⁰

Hız. Peygamber’den yapılan “Ümmetim hata üzerinde ittifak/icmâ etmez” rivayetinin âhâd haber olduğunu ileri süren Ca’ferîler, bu rivayetın kesin bilgi içermediğini ifade etmektedirler.⁴¹ Onlara göre şayet ilgili rivayet sahih kabul edilecek olsa bile ümmetten kastedilen, masum imamın dâhil olduğu çoğunluktur.⁴²

Ca’ferîler, icmâ konusunda kendilerine yöneltilmesi muhtemel eleştirilere de cevap vermektedirler. Bu eleştirilerin başında “Size göre bir mesele hakkında yapılan ittifakın icmâ kabul edilebilmesi için masum imamın bu ittifaka dâhil olması gerekmektedir. Öyleyse icmâın delil olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. İcmâ delili yerine masum imamın söz, fiil ve takrirleri demek daha doğru olacaktır” gelmektedir. Masum imamın, gaybet döneminde olduğu gibi bazı sebeplerden dolayı bilinemeyebileceğini ileri süren Ca’ferîler, bu gibi durumlarda masum imamın bir mesele hakkındaki görüşünün ne olduğunun da bilinmesinin mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Dolayısıyla masum imamın bir mesele hakkındaki görüşünü öğrenmek için mezhep âlimlerinin üzerinde icmâ ettiği konulardan yardım alınması gerekmektedir. Onlara göre her ne kadar masum imamın şahsı bilinmesi de onun görüşünün mezhep âlimleri tarafından yapılan icmâa dâhil olduğu kabul edilmektedir. Bu sebeple onlara göre Ca’ferî mezhebine tabi olanlar veya mezhep âlimleri tarafından gerçekleştirilen icmâ, ayrı bir önemi haizdir.⁴³ Bu durumda ümmetin (mezhep

³⁸ Detaylı bilgi için bk. Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/605 vd; Hillî, *Meâricü’lusûl*, 127 vd.

³⁹ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli’s-şerîa*, 2/207; Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/613-614; Hillî, *Meâricü’lusûl*, 129.

⁴⁰ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli’s-şerîa*, 2/208; Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/216-217.

⁴¹ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli’s-şerîa*, 2/208; Hillî, *Meâricü’lusûl*, 129.

⁴² Hillî, *Meâricü’lusûl*, 129; Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fî’l-imâmet*, 281.

⁴³ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli’s-şerîa*, 2/213-214; Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/603, 628-629; Hillî, *Meâricü’lusûl*, 132; Hayreddin Karaman, “Ca’feriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (25 Nisan 2023).

müntesiplerinin) yaptığı icmân delil olması masum imamın görüşünü keşfetmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁴

1.2. İcmân Gerçekleşeceği Konular

Ca'ferîler'e göre ümmetin (İmâmiyye mezhebine tabi olanlar) üzerinde icmâ ettiği her mesele doğrudur ve bu da üzerinde icmâ edilen hükümlerin doğru olmasını gerekli kılmaktadır. İcmâ yoluyla ulaşılan doğru bilgiyi iki kısma ayıran Ca'ferîler, icmân gerçekleştiğinin bilinmesinin mümkün olduğu konularda yapılan icmâî hüccet olarak kabul etmekte iken icmânın bilinmesinin mümkün olmadığı konularda yapılan icmâî ise doğru kabul etmelerine rağmen bu iccâm hüccet olamayacağını belirtmektedirler. Nitekim onlara göre bir şeyin hüccet olması o şeyin doğru olmasından farklı bir durumdur. Zira doğru sadece kişiyi, hüccet ise herkesi bağlamaktadır.⁴⁵

Ca'ferîler bilinmesi, masum imamın varlığını gerektiren konularda yani akılla bilinebilecek meselelerde icmâ ile istidlalde bulunmayı sahih kabul etmemektedirler. Ancak imamın bilinmesine bağlı olmayan konularda yapılan icmâ ile istidlalde bulunmayı sahih görmektedirler.⁴⁶ Bu bağlamda onlara göre icmâ, sem'iyât konularında gerçekleşirken araştırma ve bilgi edinme yoluyla elde edilen meselelerde ise gerçekleşmemektedir.

Şerîf el-Murtazâ, muhalif mezheplere nazaran kendilerinin icmâa dâhil ettikleri konuların çok daha kapsamlı olduğunu kaydetmektedir. Nitekim Şerîf el-Murtazâ, muhaliflerin icmâ ile sadece şer'î hükümleri tespit etmelerine karşın kendilerinin masum imamın bilinmesinin öncelikli olmadığı her konuda icmâî delil olarak kullandıklarını kaydetmektedir. Ca'ferîler'e göre nübüvvet, Kur'ân vb. konularda da icmâ tahakkuk etmektedir. Örneğin; ümmet bir kişinin peygamber olduğu hususunda icmâ edecek olursa bu durumda icmâ gerçekleşir. Aynı şekilde onlara göre Allah'ın kelamı olduğuna dair bir kelim üzerinde icmâ edilecek olursa bu durumda da icmâ tahakkuk eder ve delil olarak kullanılır.⁴⁷ Bu bağlamda Ca'ferîler, Kur'ân'ın sahih olduğundan habersiz olanlar veya Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu bilmeyenler için bu konularda yapılan icmâî sahih kabul etmektedirler. Nitekim onlara göre icmânın delil olması Kur'ân veya Peygamber'in bilinmesine bağlı değildir. Ancak muhalif mezheplere göre icmânın bilinmesi Kitap ve sünnetin bilinmesine bağlıdır. Çünkü onlara göre bu iki kaynak icmân hüccet olmasının aslını teşkil etmektedir.⁴⁸

⁴⁴ Ca'ferîler'e göre icmânın delilleri hiyerarşisindeki bu konumuna mukabil Mutezilî ve Sünnî fıkıh mezheplerinin icmâ ile ilgili kanaatleri için bk. Yusuf Erdem Gezgın, "Hicri Beşinci Asır Mu'tezile ve Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe İcmâ Teorisi", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2021), 231-262.

⁴⁵ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/215.

⁴⁶ Hillî, *Meâricü'lusûl*, 130; Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/216.

⁴⁷ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/216.

⁴⁸ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli's-şerîa*, 2/217.

1.3. İcmân Gerçekleşme Şekilleri

Ca’ferîler’e göre icmâ kavli, amelî, hem kavli hem de amelî olarak gerçekleşebilir. Ancak bu şekillerin her birinde icmân takiiye yoluyla yapılıp yapılmadığının araştırılması gerekmektedir. Nitekim takiiye doğru olmayan sözü izhar etmek veya hak olmayan fiili yapmaktır. Bu durumda yapılan ittifak icmâ kapsamında değerlendirilemediği gibi delil olarak da kullanılamaz. Öte yandan bir mesele hakkında verilen hükme rıza gösteriliyor ve hak olduğuna inanılıyorsa bu durumda sükûti icmâ meydana gelmiş olacaktır. Bu şekilde gerçekleşen icmâda takiiye yapılıp yapılmadığı araştırılmaz. Çünkü rıza kalbin, takiiye ise organların eylemidir.⁴⁹

1.4. İcmâ Kapsamında Değerlendirilen İttifaklar

Ca’ferîler’e göre sayılarının çok veya az olmasına bakılmaksızın masum imamın görüşünün dâhil olduğu her hangi bir grubun görüşüyle icmâ gerçekleşir. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere onlara göre icmân illeti masum imamın kavlidir. Masum imamın kavlinin dâhil olduğu ittifakı temsil edenlerin az veya çok olması icmân gerçekleşmesi için gerekli değildir.⁵⁰

Bir mesele hakkında ihtilaf edilip farklı hükümler ileri sürüldükten sonra aynı mesele hakkında daha sonra bu görüşlerden biri üzerinde ittifak edilecek olursa Ca’ferîler’e göre yapılan ittifakın önceki ihtilaftan bağımsız yeni bir icmâ olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.⁵¹ Öte yandan onlara göre masum imamın sözünün dâhil olmadığı Medine halkının uygulaması icmâ olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla Ca’ferîler, Medineliler’in ittifak ettiği bir konuda onlara muhalefet etmekte bir mahzur görmemektedirler.⁵²

1.5. İcmân Bilinme Yolları

Ca’ferîler’e göre icmâda masum imamın kavli muteber olduğu için icmân bilinmesi masum imamın görüşünün bilinmesine bağlıdır. İmamın bir mesele hakkındaki görüşünün bilinmesi ise iki yolla gerçekleşir. Birincisi icmâ konusunun masum imamdan işitilmesi yoluyla kavline şahit olmakla, ikincisi ise kesin bilgiyi ifade edecek mütevâtir haber yoluyla masum imamın görüşünün nakledilmesiyle olur.⁵³

Onlara göre masum imamın görüşünün tespit edilebilmesi için farklı durumlar göz önünde bulundurulmalıdır. Bunlardan birincisi, İmâmiyye mezhebine müntesip âlimler bir meselenin hükmü hakkında görüş birliğine varmış olmakla birlikte ilgili ittifaka muhalefet eden bulunursa bakılır; şayet muhalifin nesebi maruf olup masum imam olmadığı biliniyorsa onun görüşü delil olmaz. Ancak muhalefet edenin nesebi bilinmiyorsa onun sözüne itibar edilmesi gerekir. Nitekim muhalefet edenin masum imam olma ihtimali vardır.

⁴⁹ Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/635; Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli’s-şerîa*, 2/218; Hillî, *Meâricü’l-usûl*, 134.

⁵⁰ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli’s-şerîa*, 2/219; Hillî, *Meâricü’l-usûl*, 131.

⁵¹ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli’s-şerîa*, 2/229; Şehîd-i Sâni, *Meâlimü’l-usûl*, 248-249.

⁵² Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ile usûli’s-şerîa*, 2/241.

⁵³ Hillî, *Meâricü’l-usûl*, 132; Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/628-629.

Bu durumda ittifak edenlerin değil de muhalefet edenin görüşü delil kabul edilir.⁵⁴ İkincisi ise İmâmiyye'nin ittifakına muhalefet edenin nesebi bilinmiyorsa bu durumda onun tevhid, adl, imâmet ve ircâ' gibi usûl konularında mezhebin genel kabul görmüş usûl kurallarına göre mi yoksa kendilerine muhalif olan mezheplerin usûlüne göre mi hüküm verdiğine bakılır. Şayet ittifaka muhalefet eden, muhalif mezheplerin usûlüne göre hüküm veriyorsa bu durumda onun nesebine bakılmaksızın görüşü reddedilir.⁵⁵

Ca'ferîler, bir meselenin hakkında İmâmiyye mezhebine müntesipler arasında ihtilaf varsa bu durumda masum imamın görüşünün hangi tarafın görüşüne uygun olduğunun nasıl tespit edileceği hususunda da bazı kurallar belirlemişlerdir. Onlara göre bu durumda ihtilaf edilen meseleye bakılması gerekir. İhtilaf edenlerin ileri sürdükleri delillerden hangisi kesin bilgiyi ifade edecek düzeyde Kitap ve sahih sünnete dayanıyorsa o görüş sahihtir ve masum imamın görüşü de bu doğrultudadır. Ancak her iki tarafın delilleri de kesin bilgiyi ifade etmiyorsa bu durumda ihtilaf edenlere bakılır. Şayet ihtilaf edenlerden bir tarafın nesebi ve kim olduğu biliniyorsa onun görüşüne itibar edilmez. Nitekim tanındığı için onun masum imam olmadığı bilinmektedir. Bu durumda nesebi bilinmeyen görüşü delil kabul edilir. Öte yandan ihtilaf eden her iki gruptakilerin de nesebi ve kim oldukları bilinmiyorsa bu durumda iki görüşten birisiyle amel edilmesinde muhayyer olunur.⁵⁶ Ancak Ca'ferîler, mezhepte ileri sürülen iki görüşten hangisinin doğru olduğu bilinmiyor ve görüşlerden birini seçmek için bir tercih sebebi de bulunmuyorsa masum imamın gizlenmesinin câiz olmadığını kaydederler. Onlara göre bu durumda masum imam ortaya çıkarak hak görüşü izhar etmesi veya güvendiği kişiler⁵⁷ aracılığıyla doğru görüşü ümmete bildirmesi gerekmektedir.⁵⁸

1.6. İcmâda Görüşlerine İtibar Edilecek Olanlar

Bir mesele hakkında icmâ olduğunu ileri sürenlerin, usûl ve fûrû konularındaki bilgi birikimlerine bakılması gerektiğini savunan Ca'ferîler, mezhep âlimlerinin ittifak ettikleri meseleleri icmâ kapsamında değerlendirmektedirler. Diğer taraftan mezhebin usûl ve fûrûunu bilmeyenler bir konu hakkında ittifak etseler dahi bunu icmâ olarak görmezler.⁵⁹ Sonuç itibarıyla Ca'ferîler mezhep âlimlerinin, fakihlerinin ve Ehl-i beyt'in bir mesele hakkındaki ittifaklarını icmâ kapsamında değerlendirmektedirler.

2. Zeydiyye Mezhebi

2.1. İcmâ⁶⁰

⁵⁴ Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/628; Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 132-133.

⁵⁵ Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 133; Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/628-629.

⁵⁶ Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/269-270; Şehîd-i Sâni, *Meâlimü'l-usûl*, 247.

⁵⁷ İmamla halk arasında iletişimi sağlayan Sefirler için bk. İkinci, "Caferî Fikhinin Doğuşu ve Dönemleri", 527 vd. Mustafa Öz, "Sefir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (10 Ocak 2023).

⁵⁸ Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/270.

⁵⁹ Tûsî, *el-Udde fî usûli fikh*, 2/636.

⁶⁰ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü*, 158-191; Ayrıca bk. Ahmet İkinci, *Zeydî*

Zeydîler’e göre icmâ; Hz. Muhammed’in vefatından sonra onun ümmetinden âdil müçtehitlerin, herhangi bir dönemde herhangi bir konu üzerinde ittifak etmeleridir.⁶¹ Zeydîler tanımda yer verdikleri “herhangi bir dönem”den her asırda icmânın gerçekleşebileceğini kastetmektedirler. Onlara göre bir mesele hakkında yapılan ittifaka bir veya iki kişi muhalefet edecek olursa icmâ gerçekleşmez.⁶² Zeydîler’e göre üzerinde icmâ edilen konu dini bir mesele olabileceği gibi dünyevi bir mesele de olabilir.⁶³

Zeydî âlimler arasında icmân bilfiil gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Zeydî usûlcülerin çoğunluğu icmân sadece sahabe döneminde gerçekleştiğini ileri sürerken bazı Zeydîler ise icmân sadece Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin tarafından gerçekleştirildiğini belirtmektedirler.⁶⁴ Öte yandan Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’den oluşan dört masum ile her asırda Hasan ve Hüseyin soyundan, baba cihetinden gelen müçtehit imamların yaptığı ittifakın da icmâ olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusunda da Zeydîler arasında farklı görüşler bulunmaktadır.⁶⁵

Zeydîler’e göre icmâ âm ve hâs olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Âm icmâ, ümmetin yapmış olduğu icmâ ifade ederken hâs icmâ ise Ehl-i beyt’in yapmış olduğu icmâ göstermektedir. Zeydîler, Ahzâb suresi 33. ayetini⁶⁶ ve hadis kitaplarının fedâil bölümlerinde Ehl-i beyt hakkında vârid olan rivayetleri delil göstererek onların masum olduklarını ifade etmektedirler.⁶⁷ Bundan dolayı Zeydîler, Ehl-i beyt topluluğunun⁶⁸ ittifakını icmâ kapsamında değerlendirmişlerdir.⁶⁹ Öte yandan Zeydîler, Ca’ferîler’in aksine kendi mezheplerine tabi olmayanların gerçekleştirdikleri icmâ da kabul etmektedirler.

Zeydîler’e göre icmân hilafına haber-i vâhid yoluyla bir görüş nakledilecek olursa mezhepte tercih edilen görüşe göre icmâ haber-i vâhid ile sabit olmuşsa yapılan muhalefet icmâ geçersiz kılarken mütevâtir bir delile dayanan icmâa, bu yolla yapılan muhalefetle ortadan kalkmaz.⁷⁰

Fıkhının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019), 71-73.

⁶¹ İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevi’l-ukûl*, 138; Behrân, *Metnü’l-Kâfil*, 15; Kasım, *Hidâyetü’l-’ukûl*, 1/490.

⁶² İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye*, 250.

⁶³ İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye*, 252; İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevi’l-ukûl*, 138; Kasım, *Hidâyetü’l-’ukûl*, 1/491.

⁶⁴ İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye*, 245.

⁶⁵ İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye*, 246.

⁶⁶ “Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtu verin. Allah’a ve Resûlüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”

⁶⁷ Behrân, *Metnü’l-Kâfil*, 16; Mansûr-Billâh, *Safvetü’l-ihtiyâr*, 246; İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye*, 256..

⁶⁸ Burada Ehl-i beyt’ten kastedilen; Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’den oluşan dört masum ile her asırda Hasan ve Hüseyin soyundan, baba cihetinden gelen müçtehit imamlardır. bk. İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye*, 246.

⁶⁹ İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevi’l-ukûl*, 149 vd; Behrân, *Metnü’l-Kâfil*, 16; Ehl-i beyt icmâ örnekleri için bk. Ekinci, *Zeydî Fıkhının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*, 198-203.

⁷⁰ İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye*, 252.

Zeydîler, Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri amelin ne amaçla yapıldığı bilinsin veya bilinmesin fark etmeksizin bununla amel edilmesinin gerekli olduğunu belirtmektedirler.⁷¹ Onlara göre Müslümanlar tarafından üzerinde ittifak edilen şeye muhalefet edilmesi haramdır. Hatta Zeydîler'e göre bir mesele hakkında Müslümanlar bir hükümde ittifak etseler ve ilgili mesele hakkında Hz. Peygamber'den zahiren bu ittifaka muhalif bir rivayet gelecek olursa bu durumda ümmetin ittifakıyla amel edilmesi vaciptir. Onlara göre mesele hakkında gelen farklı rivayetin te'vil edilmesi gerekir. Nitekim Müslümanlar, Hz. Peygamber'den rivayet edilen hususun yaptıkları ittifaka ters düştüğü kanaatinde olsalardı sünnetin hilafına icmâ etmezlerdi.⁷² Çünkü ümmet, yanlış bir şey üzerinde ittifak etmez. Dolayısıyla ümmetin üzerinde icmâ etiği mesele doğru olandır ve bir delile dayanmaktadır.⁷³

Zeydîler'e göre icmâa katılanların ölünceye kadar bu görüş üzerine kalmaları (asrın inkırâzı) icmân gerçekleşmesi için şart değildir. Nitekim onlara göre icmâ herhangi bir dönemde kısa bir zaman diliminde bile gerçekleşecek olursa buna muhalefet etmek câiz değildir.⁷⁴ Öte yandan bir konu hakkında icmâ gerçekleşebilmesi için ilgili mesele hakkında daha önce ihtilaf bulunmaması da şart değildir. Örneğin; önceki asırlarda hakkında ihtilaf edilen ve farklı görüşlerin ileri sürüldüğü bir mesele hakkında daha sonraki asırda bu görüşlerden birisi üzerinde ittifak edilecek olursa bu durumda icmâ gerçekleşmiş olur.⁷⁵ Onlara göre bir mesele hakkında icmâ tahakkuk ettikten sonra yapılan icmâa karşın başka bir icmâ gerçekleştirilemez.⁷⁶

Zeydîler'e göre Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in bir mesele hakkında görüşleri icmâ kapsamında değerlendirilemez. Aynı şekilde dört halifenin görüşleri de icmâ kapsamında görülemez. Fakat onlara göre Hz. Ali masum olduğundan onun sözü delil olup ondan yapılan rivayetler Hz. Peygamber'den yapılan âhâd haberler gibi kabul edilmektedir. Ayrıca Zeydîler'e göre Medine halkının ittifak ettiği bir görüşle de icmâ meydana gelmeyeceği gibi Ca'ferîler'in iddiasının aksine Ehl-i beyt'ten tek bir imamın görüşüyle de icmâ gerçekleşmez. Nitekim bunlar ümmetten bir grup olup ümmetin tamamını temsil etmemektedirler.⁷⁷

⁷¹ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/406, 410; İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 245; Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ihdiyâr*, 2/406.

⁷² Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ihdiyâr*, 272.

⁷³ Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ihdiyâr*, 273.

⁷⁴ Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ihdiyâr*, 280; İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 249; İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevîl-ukûl*, 139; Behrân, *Metnü'l-Kâfil*, 15.

⁷⁵ İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevîl-ukûl*, 140; İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 253; Behrân, *Metnü'l-Kâfil*, 15.

⁷⁶ İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 254; Hârûnî, *el-Muczî*, 2/418; Behrân, *Metnü'l-Kâfil*, 15; İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevîl-ukûl*, 144-145.

⁷⁷ İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevîl-ukûl*, 145-146; İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 257; Behrân, *Metnü'l-Kâfil*, 16; Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ihdiyâr*, 251-252.

2.2. İcmân Delil Oluşu

Zeydîler’e göre icmân delil oluşu şer’i delillere dayanmaktadır.⁷⁸ Zeydîler’in icmâ için ileri sürdükleri delillerin başında “Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve *müminlerin yolundan* başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız...”⁷⁹ âyeti yer almaktadır. Nitekim bu ayette müminlerin yolundan başka yollara tabi olanlar, Allah Teâlâ tarafından tehdit edilmiştir. Dolayısıyla ilgili ayet, Müslümanların ittifakına muhalefet edilmesinin câiz olmadığını göstermektedir. Nitekim Müslümanlara muhalefet, onların yolundan ayrılarak başka bir yola girme şekliyle de tezahür etmektedir.⁸⁰

Zeydîler, Ca’ferîler’in aksine ilgili ayette geçen المؤمنون kelimesindeki ال takısının istiğrak ifade ettiğini dolayısıyla ilgili ayetin tüm müminleri kapsadığını belirtmektedirler. Nitekim onlara göre ال takısı ahd-i zihnî yani zihinde malûm olanlar için kullanılmadığı durumlarda istiğraka hamledilmesi gerekmektedir.⁸¹ İlgili ayette de ال takısının ahd-i zihnî için kullanıldığını gösteren bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Zeydîler’e göre bu ayetten masum imamların kastedildiğine dair herhangi bir delil bulunmamaktadır.

Zeydîler, icmân delil oluşuna sünnetten “Ümmetim hata üzerinde ittifak/icmâ etmez.” rivayetini göstermektedirler. Onlara göre ilgili hadis, ümmetin hata üzerine birleşmelerinin mümkün olmadığını ve onların ittifak ettikleri meselenin doğru olduğunu göstermektedir. Bu durumda ümmetin icmâ ettiği bir meselede onlara tabi olmak vaciptir.⁸² Zeydîler, bu rivayetin haber-i vâhid olduğunu dolayısıyla bunun icmâa delil olamayacağını iddia edenlere cevap vermektedirler. Nitekim Zeydîler’e göre her ne kadar bu rivayet haber-i vâhid yoluyla bizlere ulaşmışsa da ilgili rivayetin mütevâtir olduğuna dair delillerin bulunduğunu belirtmektedirler. Zeydîler, bu görüşlerini ispat etmek için konu hakkında Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Ebû Abdullah el-Basrî’nin (ö. 369/979-80) görüş ve tercihlerini referans göstermektedirler.⁸³ Nitekim onlara göre bu rivayetin lafzı haberi vâhid ise de manası mütevâtirdir. Çünkü her ne kadar ilgili rivayet tek başına mütevâtir olmasa da ümmetin hata üzerinde icmâ etmeyeceğini ifade eden birçok farklı rivayet bulunmaktadır. Onlara göre bu manayı ifade eden rivayetlerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda ilgili rivayetin mütevâtir haber gibi değerlendirilmesi gerekmektedir.⁸⁴

⁷⁸ İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’iyye*, 246-247.

⁷⁹ en-Nisa 4/115.

⁸⁰ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/408.

⁸¹ Hârûnî, *el-Muczî*, 417.

⁸² Hârûnî, *el-Muczî*, 2/421.

⁸³ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/422 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. 2/423 vd.

⁸⁴ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/430 İlgili rivayetler için bk. 2/430 vd.

2.3. İcmân Gerçekleşme Şekilleri

Zeydîler'e göre icmâ söz, fiil ve bir fiilin terkedilmesiyle gerçekleşmektedir.⁸⁵ Öte yandan bir konu hakkında bir kısım âlim tarafından bir hüküm nakledilirken diğer bir kısım âlim, ilgili hükme rıza göstermek anlamında sessiz kalacak olurlarsa bu durumda da icmâ gerçekleşir.⁸⁶

Zeydîler'e göre sükûti icmâ, bir dönemde söylenen bir sözün yayıldıktan sonra onu inkâr eden birisi bulunmadığı durumlarda söz konusu olur. Onlara göre sükûti icmâda yapılan icmân içtihadı bir konu mu olduğuna veya ittifak edilen meselede haklı olanın bir kişi mi olduğuna bakılması gerekir. Şayet mesele hakkında haklı olan bir kişi olduğunda bazıları ilgili mesele hakkında bir hüküm verir diğerleri ise bir maslahattan ötürü sükût ederse bu durumda icmâ gerçekleşmiş olmaz. Bu bağlamda Zeydîler Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halife olmalarında çoğunluğun ittifakı karşısında sessiz kalanları bu bağlamda değerlendirmişlerdir. Ancak içtihadı bir mesele hakkında doğrunun bir kişide olduğu belirtilerek hüküm verilecek olursa bu durumda yapılan icmâ geçerlidir.⁸⁷

Zeydîler'e göre bir mesele hakkında hüküm vermekle sorumlu olunmadığı durumlarda icmâ gerçekleşmez. Ayrıca böyle bir konu hakkında verilen hüküm karşısında sessiz kalmak da sükûti icmâ kapsamında değerlendirilemez. Örneğin "Ammâr, Huzeyfe'den daha faziletlidir" söyleminde olduğu gibi bununla icmâ gerçekleşmediği gibi bu iddia karşısında sükût etmek de icmân sübutu için delil olarak değerlendirilemez. Nitekim bizler Ammâr'ın Huzeyfe'den daha faziletli olduğuna dair hüküm vermekle mükellef değiliz. Ancak Zeydîler'e göre bir meselenin hükmünü vermekle sorumlu olunması durumunda sükût edilen konuya bakılır. Şayet üzerinde icmâ edilen konu hakkında yapılan icmân aksine hüküm bildiren kesin bilgi varsa bu durumda Müslümanların sükûtu rıza kapsamında değerlendirilmez. Örneğin: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifeliği hakkında bir kısım sahâbenin yaptığı sükût bu bağlamda değerlendirilir. Ancak üzerinde ittifak edilen mesele içtihadî bir mesele olup bunun hakkında verilen hüküm mezheplerin kurulmasından önce gerçekleşmiş ve Müslümanlar arasında yayılmış ise bu, icmâ kapsamında değerlendirilir. Fakat bu gibi ittifaklar hakkında Zeydî imamlar arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı Zeydîler bunu icmâ diğer bir kısım Zeydîler ise delil kapsamında değerlendirmektedirler.⁸⁸

2.4. İcmân Senedi

Zeydîler'e göre belirtilmesi şart olmamakla birlikte yapılan icmân bir delile dayanması gerekir aksi halde icmâ gerçekleşmez.⁸⁹ Onlara göre ümmetin üzerinde icmâ

⁸⁵ Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ihdiyâr*, 272; İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 247.

⁸⁶ Behrân, *Metnü'l-Kâfil*, 16-17; *el-Kâşif li-zevi'l-ukûl*, 156-159. Ayrıca bk. age. 159, 4. dipnot.

⁸⁷ Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ihdiyâr*, 277-278.

⁸⁸ İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 248.

⁸⁹ Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ihdiyâr*, 272-273; Behrân, *Metnü'l-Kâfil*, 15, 17; İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevi'l-ukûl*,

ettiği hüküm doğru olandır. Doğru olan bir görüşün de bir delile dayanması gerekir.⁹⁰ Onlara göre icmân dayandığı delil Kur’ân, sünnet, kıyâs ve içtihatır.⁹¹

Zeydîler’e göre icmâ mütevâtir habere dayanıyorsa kesin bilgiyi ifade eder. Mezhepte esâh olan görüşe göre ümmetin kabulüne mazhar olmuş “telakkî bi’l-kabûl” delillere dayanan icmâ da kesin bilgiyi ifade etmektedir. Onlara göre icmân dayandığı delil kat’i veya zannî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Zeydîler’e göre kat’i delile mütevâtir nas ile kat’î kıyaslar, zannî delile ise ayetlerin zahir anlamı ve ahâd haberler örnek gösterilebilir.⁹²

Zeydîler’e göre her ne kadar sükûtî icmâ, tevâtür derecesinde nakledilse yine de zannî delildir. Nitekim verilen hüküm karşısında bazı âlimlerin sükûtları takiiye vb. bir nedenden kaynaklanmış olabilir.⁹³ Ayrıca onlara göre ahâd yolla bildirilen kavli icmâlar da zannî delildir. Ancak her ne kadar zannî delil olsalar da bu gibi icmâlara muhalefet edenler “...müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız...”⁹⁴ ayetinin gereği doğrultusunda fâsık olarak nitelendirilir.⁹⁵

2.5. İcmânın Bilinme Yolları

Zeydîler’e göre bir mesele hakkında icmâ olduğu üç yolla bilinebilir. Birincisi mesele hakkında icmâ olduğuna dair sözü işitme, ikincisi mesele hakkında icmâ olduğuna dair fiili şahit olma üçüncüsü ise mesele hakkında icmâ olduğuna dair nakillerin bulunmasıdır.⁹⁶

Zeydîler’e göre turûku’l-icmâ, ya şer’i malum veya zannî delile dayanır. Malum delil iki kısım olup akli olan ve olmayandır. Akli olmayan delil de ya şer’i bir delildir veya değildir. Onlara göre akılla icmânın bilinmesi câiz değildir. Nitekim akıl yoluyla gaybî bilgi olan insanların tutumlarının bilinmesi mümkün değildir.⁹⁷ Öte yandan şer’i delil ile de bir mesele hakkında icmâ olduğu bilinemez. Nitekim şer’i delillerden Kitap ve sünnette bir konu hakkında icmâ olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Şer’i olmayan delil ise mütevâtir haber ve müşahededir ve bunlarla icmânın gerçekleştiği bilinebilir. Onlara göre mütevâtir haber ve müşahede bir konu hakkında icmâ olduğunun bilinmesinde iki önemli yöntemdir.⁹⁸

Zeydîler, zannî delil olan ahâd haberlerle icmânın bilinmesini de iki kısma ayırarak ele almaktadırlar. Birincisi sikâ râvi, ümmetin bir fiili yapmada veya bir sözü söylemede

141-142.

⁹⁰ Mansûr-Billâh, *Safvetü’l-ihdiyâr*, 273.

⁹¹ Behrân, *Metnü’l-Kâfil*, 16; İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’yye*, 225; Mansûr-Billâh, *Safvetü’l-ihdiyâr*, 260-261.

⁹² İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevi’l-ukûl*, 141-142; Behrân, *Metnü’l-Kâfil*, 15, 17.

⁹³ Behrân, *Metnü’l-Kâfil*, 16-17; *el-Kâşif li-zevi’l-ukûl*, 156-159. Ayrıca bk. age. 159, 4. dipnot.

⁹⁴ en-Nisa 4/115.

⁹⁵ Behrân, *Metnü’l-Kâfil*, 17; İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevi’l-ukûl*, 160.

⁹⁶ İbnü’l-Vezîr, *el-Fusûlü’l-lü’lü’yye*, 247.

⁹⁷ Mansûr-Billâh, *Safvetü’l-ihdiyâr*, 276.

⁹⁸ Mansûr-Billâh, *Safvetü’l-ihdiyâr*, 276.

mutabık oldukları bilgisini aktaracak olursa bu durumda ilgili mesele hakkında icmâ olduğuna hükmedilir. Mezhepte bu konu hakkında ihtilaf bulunmamaktadır. İkincisi ise içtihadî bir mesele hakkında verilen hükmümlerle bazıları amel eder veya söylenen sözü aktarır fakat bazıları da buna itiraz edecek olursa Zeydîler'e göre ilgili konu hakkında icmâ olduğu haberi kabul edilmez.⁹⁹

2.6. İcmân Kısımları

Zeydîler'e göre icmâ, kat'î ve zannî olmak üzere iki kısma ayrılır. Kat'î i icmâ bir mesele hakkında tüm ümmetin veya Ehl-i beyt' in ittifakıyla meydana gelir. Ayrıca ümmetin kabulüne mazhar olmuş "telakkî bi'l-kabûl" ittifaklar da kat'î idir. Bunların dışında kalan icmâlar zannîdir. Zeydîler'e göre şer'î delil sıralamasında kesin bilgiyi ifade eden kat'î icmâ; Kitap, sünnet ve kıyasa takdim edilir.¹⁰⁰

Bazı Zeydî usûlcüler, icmâı güçlüden zayıfa doğru ele alarak yedi mertebeye değerlendirmişlerdir.¹⁰¹ Güçlüden zayıfa doğru icmân mertebeleri şunlardır:

1. Selef ve halef âlimlerin üzerinde ittifak ettiği ve muhalefet edildiği bilinmeyen icmâlar. Bu tür icmâlar dinen bilinmesi zorunlu olan meseleleri kapsamaktadır.

2. Sadece selef âlimlerinin gerçekleştirdiği icmâlar,

3. Asrın inkırâz etmediği yani icmâa katılanların henüz vefat etmediği icmâlar,

4. Bir meselenin hükmü hakkında iki farklı görüş ileri sürenlerin daha sonra aynı mesele hakkında ilgili görüşlerden biri üzerinde ittifak etmek suretiyle gerçekleştirdikleri icmâlar,

5. Önceki neslin iki farklı görüş ileri sürdüğü bir mesele hakkında sonraki neslin bu görüşlerden birisi üzerinde ittifak ederek yaptıkları icmâlar,

6. Bir kısım âlimlerin hüküm verdiği bir mesele hakkında diğerlerinin sükût etmesiyle gerçekleşen icmâlar,

7. Bir veya iki kişi dışında herkesin üzerinde ittifak ettiği icmâlar. Bu tür icmâların sayısı oldukça azdır.

2.7. İcmâ Muhâlefet

Zeydîler'e göre delil olduğuna dair kat'î nas bulunmadığı için icmân delil olduğunu inkâr etmek küfürle itham edilmeyi gerektirmez. Ancak onlara göre konusu, ibadetler gibi herkes tarafından bilinen ve zarûriyyât-i dîniyyeden olan icmâ ile de teyit edilen meselelerin inkârı ittifakla küfrü gerektirmektedir.¹⁰² Burada küfürle itham edilme sebebi dinde bilinmesi zorunlu olan bilginin inkârından kaynaklanmaktadır. Nitekim Zeydîler, icmân delil oluşunu değil de yapılan kat'î icmâ inkâr edenleri fâsık olarak

⁹⁹ Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ihdiyâr*, 277.

¹⁰⁰ İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 259.

¹⁰¹ İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 256.

¹⁰² İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 260; Behrân, *Metnü'l-Kâfil*, 17.

nitelendirmişlerdir.¹⁰³ Öte yandan ahâd yolla bildirilen kavli icmâlar her ne kadar zannî delil olsa da bunlara muhalefet edenler de fâsık olarak nitelendirilmiştir.¹⁰⁴ Zeydîler, Ehl-i beyt'in yaptığı kat'i icmâa muhalefet edenlerin nitelendirilmesi hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı Zeydîler bunları fâsıklıkla, bazıları günahkâr olmakla bir kısım Zeydîler ise bunları hata yapmakla itham etmiştir.¹⁰⁵

3. İsmâîliyye Mezhebi¹⁰⁶

İsmâîlîler, Zeydî ve Ca'ferîler'in aksine icmân delil olamayacağını savunmaktadırlar. Nitekim onlara göre, hükmü Kitap ve sünnette bulunmayan mesele hakkında Allah Teâlâ, ülû'l-emre yani masum imamlara müracaat edilmesini emretmiştir.¹⁰⁷ Bundan dolayı onlara göre Kitap ve sünnetten sonra üçüncü şer'i kaynak, imamlardır.

İsmâîlîler, icmâî kabul edenlerin delil olarak gösterdikleri “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık.”¹⁰⁸, “...Ceddiniz İbrahim'in dininde olduğu gibi. O size hem daha önce hem de bu Kur'an'da Müslümanlar adını verdi ki peygamber size şahitlik etsin, siz de insanlara şahitlik edesiniz.”¹⁰⁹ ve “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoysunuz ve Allah'a inanırsınız.”¹¹⁰ ayetlerini zikrettikten sonra bunları te'vil ederek yorumlamaktadırlar. İsmâîlîler'e göre ilgili ayetlerde ifade edilen ümmetten Hz. Peygamber'e ve onun getirdiğine iman edenlerin tamamı kastedilmemiştir. Nitekim ümmet içerisinde cahiller, günahkârlar ve sapkınlar bulunmaktadır. Onlara göre yukarıda verilen ayetlerde nitelikleri belirtilen ümmet, Hz. Peygamber'e ve onun getirdiklerine inanmışlar arasında hak yola tabi olan seçilmiş kişilerdir.¹¹¹

İsmâîlîler, konu hakkında delil olarak birçok ayet zikredip te'vil ettikten sonra söz konusu seçkin topluluğun kendilerinin kabul ettiği Ehl-i beyt imamları olduğunu iddia etmektedirler.¹¹² Öte yandan İsmâîlîler, “ümmetim hata üzerine ittifak etmez” rivayetini sahih kabul etmekle birlikte hadiste geçen ümmetten kastın Ehl-i beyt imamları olduğunu iddia ederek ümmet kapsamını, Ehl-i beyt imamları ile sınırlandırmaya gitmişlerdir.¹¹³

¹⁰³ İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 259.

¹⁰⁴ Behrân, *Metnü'l-Kâfil*, 17; İbn Lokmân, *el-Kâşif li-zevi'l-ukûl*, 160.

¹⁰⁵ İbnü'l-Vezîr, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye*, 259-260.

¹⁰⁶ Ayrıca bk. Ahmet Ekinci, *Kadı Nu'mân ve İsmâîlî Fıkhnın Teşekkülü*, ed. Y. Erdem Gezgin (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022).

¹⁰⁷ Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, 40-41.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/143.

¹⁰⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 05 Kasım 2023), el-Hac 22/78.

¹¹⁰ Ali İmran 3/110.

¹¹¹ Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, 82-84 İcmâ hakkında yapılan yorum ve te'viller için bk. age. 82 vd.

¹¹² Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, 94, 97-98,100.

¹¹³ Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, 103.

İsmâîlîler’e göre icmân şer’i delil olduğuna dair Kitap ve sünnette herhangi bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla onlara göre icmâî şer’i delil kabul etmek Kur’ân ve sünnetten yüz çevirmektir.¹¹⁴ Öte yandan İsmâîlîler, icmâî kabul edenlerin icmân Kitap, sünnet veya kıyastan bir delile dayanması gerektiği şeklindeki görüşlerini de eleştirmektedir. Nitekim onlara göre Kitap ve sünnete dayanan icmâ, delil olma bağlamında bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu durumda Kitap ve sünnetin bizatihi kendisi ilgili meselenin delili olmaktadır.¹¹⁵ Öte yandan İsmâîlîler, icmân kıyasa dayanmasının da mümkün olmadığını belirtirler. Nitekim onlar, kıyasa başvuranların her birinin anlayışının farklı olduğu dolayısıyla bir kıyas üzerine herkesin ittifak etmesinin mümkün olmadığını kaydetmektedirler.¹¹⁶

İsmâîlîler’e göre sayılarının az veya çok olmasına bakılmaksızın “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat” olarak nitelendirilen grup hak olan imama tabi olanlardır. İmamdan ayrılanların ise çok veya az olmalarına bakılmaksızın hüsrana uğramış sapkın ve hak cemaatten ayrılanlardır.¹¹⁷ Dolayısıyla onların bir konu hakkında yaptıkları ittifak delil olarak kabul edilmez.

¹¹⁴ Kadı Nu’mân, *İhtilâfu usûli’l-mezâhib*, 105 vd.

¹¹⁵ Kadı Nu’mân, *İhtilâfu usûli’l-mezâhib*, 111.

¹¹⁶ Kadı Nu’mân, *İhtilâfu usûli’l-mezâhib*, 112.

¹¹⁷ Kadı Nu’mân, *İhtilâfu usûli’l-mezâhib*, 133.

Sonuç

Zeydîyye, Ca’ferîyye ve İsmâîliyye mezheplerinin icmâ konusundaki görüşlerinin ve ihtilaf sebeplerinin ele alındığı bu araştırmada ulaşılan sonuçlar aşağıdaki şekildedir.

Şîî mezhepleri Ehl-i beyt kaynaklarından yararlanarak onların fıkıh anlayışlarını ortaya koyduklarını iddia etmelerine rağmen icmâ konusunda birbirinden farklı üç görüşe sahip oldukları görülmektedir. Nitekim icmâ konusunda İsmâîlîler icmâı toptan reddederken Ca’ferîler imamın otoritesi altında olmak koşuluyla icmâı çok sınırlı bir şekilde kabul etmektedirler. Zeydîler ise Ca’ferîler ve İsmâîlîler’in tam aksine ümmetin ve Ehl-i beyt’in yapmış olduğu icmâı delil olarak görüp kapsamını daha geniş tutmaktadırlar.

İcmâ konusunda Şîî mezheplerin görüşleri incelendiğinde İsmâîlîler’in hüküm istinbâtında Kur’ân ve sünnetten sonra imamların görüşleri dışında hiçbir kaynak ve metodu kabul etmedikleri görülmektedir. Onlara göre Kitap ve sünnette olmayan meselelerin hükmünü ortaya koymada tek yetkili ülü’l-emr yani kendilerinin kabul ettiği Ehl-i beyt imamlarıdır.

Ca’ferîler, icmâı delil olarak kabul etmekle birlikte icmâın gerçekleşmesini masum imamın görüşünün dâhil olmasıyla sınırlamışlardır. Öte yandan masum imamın gaybete girmesinden sonra onun görüşünün bilinmediği dönemlerde ümmetin bir mesele hakkında yaptığı ittifaka masum imamın görüşünün de dâhil olduğu ileri sürerek ilgili ittifakı masum imama nispet etmiş ve icmâ kapsamında bu ittifaka meşruiyet kazandırmışlardır.

Ca’ferîler’in icmâ konusundaki görüşlerinin bazı durumlarda bütünlük arz etmediği görülmektedir. Nitekim onlara göre bir mesele hakkında yapılan ittifakın icmâ olarak değerlendirilebilmesi için bir yandan imamın görüşünün bu ittifaka dâhil olma şartı aranırken diğer taraftan imamın görüşünün bilinmemesi durumunda bir mesele hakkında yapılan ittifakın imamın görüşünü izhar ettiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bir nevi kısır döngü yaşanmaktadır. Çünkü bu durumda bir taraftan icmâın gerçekleşmesi imamın görüşünün bilinmesi ve ilgili ittifaka dâhil olması şartına bağlanmışken diğer taraftan imamın görüşünün bilinmesi ilgili mesele hakkında ittifakın bilinmesine bağlanmıştır.

Öte yandan Ca’ferîler’e göre bir meselenin hükmü hakkında mezhep âlimleri arasında ihtilaf edilecek olur, ortaya atılan görüşlerden hangisinin doğru olduğu bilinmez ve bir tercih sebebi de bulunmazsa bu durumda masum imamın gizlenmesi câiz değildir. Onlara göre bu durumda ya masum imam ortaya çıkarak hak görüşü izhar edecek veya güvendiği kişiler aracılığıyla doğru görüşü ümmete bildirecektir. Ancak teoride ideal duran bu görüşün uygulamada karşılığı bulunmamaktadır. Nitekim Ca’ferîler ile gâib imam arasındaki irtibat en son sefir olan Ali b. Muhammed es-Semerrî’nin (ö. 329/940) vefat etmesiyle son bulmuştur. Bundan dolayı bir mesele hakkında imamın doğru görüşünü ümmete bildirecek bir elçisi bulunmamaktadır. Masum imamın zuhur etmesi ise şimdiye kadar gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla konu hakkında ileri sürülen bu görüşün vakıadan uzak olduğunu söylemek mümkündür.

Zeydîler'in icmâ konusundaki görüşleri ise diğer iki Şîf mezhebinden çok farklıdır. Nitekim onlar bir yandan Sünnîler'in delil olarak gördükleri icmâî kabul ederken diğer taraftan Şîf olmalarının bir gereği olarak Ehl-i beyt'in ittifaklarını da icmâ kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda Zeydîler, icmâî âm ve hâs olmak üzere iki kısma ayrılmışlardır. Onlara göre âm icmâ ümmetin yapmış olduğu icmâî ifade ederken hâs icmâ ise Ehl-i beyt'in yapmış olduğu icmâî göstermektedir.

Bazı Zeydîler'e göre Ehl-i beyt icmâî sadece Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin tarafından gerçekleştirilmektedir. Öte yandan bu dört masum imamla birlikte her asırda Hasan ve Hüseyin soyundan, baba cihetinden gelen müçtehit imamların yaptığı ittifakın da icmâ olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği tartışmalıdır. Zeydîler, Ca'ferîler'in aksine tek başına Ehl-i beyt imamlarının görüşlerini icmâ kapsamında değerlendirmemişlerdir. Öte yandan delil oluşu kat'i delile dayanmadığı için icmâî inkâr edenleri küfürle itham etmemişlerdir.

References/Kaynakça

- A.K, Kazi. “Notes On The Development of Zaidi Law”. çev. Kadir Demirci. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (2014), 183-189.
- Behrân, Muhammed b. Yahyâ. Metnü'l-Kâfil bi neyli's-suûl fî ilmi'l-usûl. Sa'de: Mektebetü Ehl-i Beyt, 1. Basım, 2014.
- Ekinci, Ahmet. “Caferî Fıkhnın Doğuşu ve Dönemleri”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 33 (2019), 523-546.
- Ekinci, Ahmet. Kadı Nu'mân ve İsmâilî Fıkhnın Teşekkülü. ed. Y. Erdem Gezgin. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Ekinci, Ahmet. Zeydî Fıkhnın Gelişimi ve Hâdî-İlelhak. İstanbul: Kitap Dünyası, 2019.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn el-. el-Fevâidü'l-Medeniyye. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1426.
- Garavî, Muhammed Abdülhasan Muhsin. Mesâdiru'l-istinbat beyne'l-Usuliyîyn ve'l-Ahbâriyyîyn. Kum: Mektebetü İ'lâmî'l-İslâmî, 2. Basım, 1413.
- Gezgin, Yusuf Erdem. “Hicri Beşinci Asır Mu'tezile ve Hanefî Fıkhn Usûlü Literatüründe İcmâ Teorisi”. Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi 5 (2021), 231-262.
- Hârûnî, Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyn. el-Muczî fî usûli'l-fikh. thk. Abdulkerim Cedbân. 4 Cilt, 2013.
- Hasanova, Samire. Hicri V-VI. Asır Câferî Usûl Âlimlerine Göre Delîl Anlayışı. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Hayta, Mustafa. Şîa ve Usul. Kayseri: Kimlik Yayınlar, 2020.
- Hayta, Mustafa. “Usûlü'd-Dîn Anlayışının Usûlü'l-Fıkha Yansıması: İcmâ Örneği”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 24 (2014), 11-32.
- Hillî, Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ. Meâricü'lusûl. thk. Muhammed Hüseyin er-Rıdavî. Kum: Matbaatu Seyyidi's-Şühedâ, 1. Basım, 1403.
- İbn Lokmân, Ahmed b. Muhammed. el-Kâşif li-zevi'l-ukûl. thk. Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî. Sana: Mektebetü Bedr, 2. Basım, 1425.
- İbnü'l-Vezîr, Sârimuddîn İbrahim b. Muhammed. el-Fusûlü'l-lü'lü'iyye fî usûli fikhi'l-'itrati'z-zekiyye ve a'lâmî'l-ümme'ti'l-Muhammediyye. thk. Yahyâ Sâlim İzzân. Sana: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, ts.
- Kadı Nu'mân, Nu'mân b. Muhammed. İhtilâfu usûli'l-mezâhib. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru Endelüs, 3. Basım, 1983.
- Kahraman, Abdullah. “Sünnî-Şîî Polemiği (Tûsî Örneği)”. Marife 3 (2005), 213-232.
- Karaman, Hayreddin. “Ca'feriyye”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/caferiyye--sia>
- Karaman, Hayreddin. “Şiada Fıkhn Usulü ve Şer'i Deliller”. 319-355. İstanbul: İSAV, 1993.
- Kasım, Hüseyin b. Hidâyetü'l-'ukûl ilâ gâyeti's-seûl fî ilmi'l-usûl. 2 Cilt. Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

- Kavalcıoğlu, Abdullah. Zeydiyye Mezhebinin Usul-i Fıkıh Kaynakları. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kohlberg, Etan. "Şhî'î Hadîth". çev. M. Ali Büyükkara. EKEV Akademik Dergisi 2/2 (2000), 47-56.
- Kutluay, İbrahim. "Sistemik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlihi". Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 12 (20 Haziran 2021), 13-40.
- Kur'ân Yolu. Erişim 16 Ekim 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza. Safvetü'l-ıhtiyâr. Yemen: Merkezü Ehl-i Beyt, 1423.
- Öz, Mustafa. "Sefir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sefir--sia>
- Şehîd-i Sâni, Hasan b. Şehîd. Meâlimü'l-usûl. Kum: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 1373.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. eş-Şâfi fi'l-imâmet. 4 Cilt. Tahran: Şerîa, 2. Basım, 1426.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. ez-Zerîa ile usûli's-şerîa. thk. Seyyid Ali Rızâ el-Mededî. 2 Cilt. Kum: Âsitâna er-Ridaviyye, 1441.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. et-Tezkire, ts.
- Tahrânî, Âğa Büzürg-i. Hasru'l-ıctihad. thk. Muhammed Ali Ensârî. Matbaatu'l-Hiyâm, 1401.
- Teshîrî, Muhammed Ali. "Usûlü'l-fıkh: el-ıctihad fı medreseti Ehl-i beyt". et-Tevhîd 5 (ts.), 42-56.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. el-Udde fı usûli fıkh. 2 Cilt. Kum: Matbaatu Setâre, 1. Basım, 1418.
- Yıbıbul, Xueheretla. Zeydî Usûlcülerinden İmam Nâtık-Bilhak'ın İcmâ Anlayışı: el-Müczi Örneği. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yücel, Fatih. "Zeydiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 15 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeydiyye#2-fikh>
- Yücel, Fatih. Zeydiyye ve Fıkıh Usulü. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

تحليل علل اختيارات ابن الأنباري في الوقف والابتداء

**İbnü'l-Enbârî'nin Vakf ve İbtidâ İlmindeki Tercihleri ve Tercih
Gerekçelerinin Analizi**
**Analyzing the Reasons Behind Ibn Al-Anbari's Choices in Waqf (pausing) and
Ibtida' (beginning)**

ISRAA MAHMOOD EID EID

Dr. Öğr. Üyesi. Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ve Kiraat Bilim Dalı,
Mardin/ Türkiye

*Assistant Professor, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Interpretation and Recitations, Mardin/ Turkey*

israaeidd@gmail.com **ORCID:** 0000-0002-9102-6665

Atıf/©: Eid, Israa Mahmood Eid. "İbnü'l-Enbârî'nin Vakf ve İbtidâ İlmindeki Tercihleri ve Tercih
Gerekçelerinin Analizi", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 11/22 (2024), ss. 164-183.

Citation/©: Eid, Israa Mahmood Eid. "Analyzing the Reasons Behind Ibn Al-Anbari's Choices in
Waqf (pausing) and Ibtida' (beginning)", *Kafkas University Faculty of Divinity Review*. 11/22 pp.
164-183.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1434104

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 8 February / Şubat 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 2 July / Temmuz 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2024

Volume / Cilt: 11; **Issue / Sayı:** 2; **Pages / Sayfa:** 164-183.

Suggested ISNAD Citation: Eid, Israa Mahmood Eid. "İbnü'l-Enbârî'nin Vakf ve İbtidâ İlmindeki
Tercihleri ve Tercih Gerekçelerinin Analizi" *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 11/22
(2024), 164-183.

Notlar/Notes

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

تحليل علل اختيارات ابن الأنباري في الوقف والابتداء

إسراء محمود عيد

الملخص

علم الوقف والابتداء من علوم القرآن الكريم، وهو علم مهم لكل قارئ ومُقرئ، إذ به تُفهم معاني القرآن الكريم، وقد زخرت المكتبة الإسلامية بالكثير من المصنفات قديماً وحديثاً في هذا العلم الجليل، ومن أوائل هذه المصنفات كتاب إيضاح الوقف والابتداء لمحمد بن القاسم أبو بكر بن الأنباري (ت 940/328)، وهو يُعدُّ أول مُصنّف موسع في علم الوقف والابتداء يتَّسم بالشرح والتعليل، وجاء هذا البحث ليُسلط الضوء على المصطلحات التي استخدمها ابن الأنباري في الوقف والابتداء في كتابه، وكذلك الألفاظ التي استعملها في الاختيار بين الوقوف مثل: أجود، أحسن، أختار، الاختيار عندنا، يحسن الوقف، وغيرها. كما سعى البحث إلى معرفة العلة التي بنى عليها اختياراته، والتي ظهر لنا من خلال التحليل أن من أبرزها: موافقة القراءات القرآنية المتواترة منها والشاذة، والتفسير، وخط المصحف العثماني، والحديث الشريف، والنحو، وأصل اللغة العربية، ولغة قريش. كما برز من خلال الدراسة رُده كثير من الوقوف التي اختارها أبو حاتم السجستاني (ت 862/248)، وتعليه ذلك الرد، وموافقة النَّحَّاس (ت 949/338) والداني (ت 1053/444) له غالباً في اختياراته.

الكلمات المفتاحية: الوقف، الابتداء، ابن الأنباري، كتاب إيضاح، اختيارات.

Analyzing the Reasons Behind Ibn Al-Anbari's Choices in Waqf (pausing) and Ibtida' (beginning)

Israa Mahmood Eid Eid

Abstract

The science of "Waqf" and "Ibtida'," as part of Quranic studies, is crucial for both Quran readers and reciters. It plays a pivotal role in understanding the meanings of the Quranic text. Islamic literature has accumulated numerous works on this subject, ranging from ancient to contemporary. One of the earliest and most comprehensive of these works is "I'adah al-Waqf wa al-Ibtida'" by Muhammad ibn al-Qasim Abu Bakr ibn al-Anbari (d. 328 AH/940 AD). This book is considered the first comprehensive treatise on the science of "Waqf" and "Ibtida,'" characterized by detailed explanations and justifications. In this research, we delve into the terminology used by Ibn al-Anbari, exploring the words he employed in "Waqf" and "Ibtida'" in his book. This analysis unveils the factors influencing his choices, including the harmonization of various Quranic readings, the exegesis of the Quran, the Uthmani script, Hadith literature, Arabic grammar, the origin of the Arabic language, and the dialect of the Quraysh. Furthermore, the study reveals the resonance between his selections and those made by other scholars

such as Abu Hatim al-Sijistani (d. 248 AH/862 AD), accompanied by his justifications, and the frequent agreement with al-Nahhas (d. 338 AH/949 AD) and al-Dani (d. 444 AH/1053 AD) in their choices.

Keywords: Waqf (pausing), Ibtida' (beginning), Ibn Al-Anbari, Kitab Al-Izdihar, choices.

İbnü'l-Enbârî'nin Vakf ve İbtidâ İlmindeki Tercihleri ve Tercih Gereçeklerinin Analizi

İsraa Mahmood Eid

Öz

Vakf ve ibtida ilmi Kur'an ilimlerinden biridir. Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması buna bağlı olduğundan onu okuyan ve okutan herkes için önemli bir ilimdir. İslami ilimler literatüründe bu değerli ilme dair telif edilmiş klasik ve modern birçok eser bulunmaktadır. Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî'nin (ö. 328/ 940) Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ isimli eseri bu literatürün ilk örneklerindedir. Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ, vakf ve ibtida ilmindeki ilk kapsamlı eser sayılır ve yaptığı şerhler ve gerekçelendirmelerle öne çıkar. Bu araştırma İbnü'l Enbârî'nin söz konusu kitabındaki vakf ve ibtidâ ilmine dair kullandığı istilahları incelemeyi amaçlamaktadır. Yine bu çalışmada İbnü'l Enbârî'nin vakflar arasında tercih yaparken kullandığı, "daha iyi", "daha güzel", "bunu tercih ederim", "tercihimiz budur", "vakf yapılması güzeldir" gibi lafızlar da ele alınacaktır. Araştırmada, İbnü'l Enbârî'nin bu tercihlerini dayandırdığı gerekçeler de tespit edilmeye çalışılmış ve bu gerekçelerin en önemlilerinin şunlar olduğu ortaya çıkmıştır: Mütevatir ve şâz kıraatlere, tefsire, İmam Mushafına, hadis-i şeriflere, gramere, Arap dilinin aslına ve Kureys lehçesine uygunluk. Bunun yanında çalışma neticesinde İbnü'l Enbârî'nin, Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 248/ 862) vakflara dair tercihlerinin çoğuna karşı çıktığı, bu karşı çıkışı gerekçelendirdiği ve en-Nehhâs (ö. 338/ 949) ile Dâni'nin (ö. 444/ 1053) çoğunlukla İbnü'l-Enbârî'nin tercihlerine katıldığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Vakf, İbtidâ, İbnü'l-Enbârî, Kitâbü'l-İzâh, Tercihler.

مدخل

علم الوقف والابتداء من العلوم الجليلة التي تخدم كتاب الله عز وجل، وتساعد على معرفة المعنى الصحيح للآيات، وتعين على التدبر والتفكير في معانيه، والغوص عن لآله ودوره. وقد انبرى علماؤنا الأفاضل منذ القرون الأولى للتصنيف في هذا العلم، ومن أوائل ما وصلنا من الكتب كتاب إيضاح الوقف والابتداء لمحمد بن القاسم بن الأنباري (ت 940/328)، وهو من الكتب القيمة التي شهد لها العلماء بأنها عظيمة النفع، كبيرة الفائدة.

أهمية البحث:

وقد جاء هذا البحث ليُسلط الضوء على اختيارات ابن الأنباري في الوقف والابتداء، والمصطلحات التي استخدمها في كتابه، وبيان الأسس التي اعتمدها عليها في اختياره، ودراستها وتحليلها، وبيان رأي غيره من العلماء في اختياراته.

مشكلة البحث:

من المعلوم أن علم الوقف والابتداء علم وضعي من صنع البشر، ولذلك اختلفت كتب الوقف والابتداء فيما بينها، كما اختلفت آراء العلماء في تحديد الوقوف المناسبة الصحيحة في كتاب الله عز وجل، وقد جاء هذا ليُجيب عن الأسئلة الآتية:

1- ما المصطلحات التي استخدمها ابن الأنباري في الوقف والابتداء؟ وهل تُشابه مصطلحات غيره من العلماء المشهورة؟

2- هل كان لابن الأنباري اختيار في الوقف والابتداء؟

3- ما الألفاظ التي استخدمها في اختياراته؟

4- ما علل اختيارات ابن الأنباري التي بنى عليها اختياره؟

منهج البحث:

اتبعت في بحثي ثلاثة مناهج:

1- المنهج التاريخي: اتبعته في ترجمة ابن الأنباري والتعريف بكتابه الإيضاح.

2- المنهج الاستقرائي: اتبعته في استقراء المواضع التي اختار فيها ابن الأنباري بين الوقوف. والألفاظ التي استخدمها

في الاختيار.

3- منهج وصفي تحليلي: يقوم على وصف علل اختيارات ابن الأنباري، ودراستها وتحليلها.

الدراسات السابقة:

ومن المقالات العلمية المشابهة التي بحثت في كتاب الإيضاح:

1- "الشواهد النحوية والتصريفية في كتاب إيضاح الوقف والابتداء لأبي بكر ابن الأنباري ت (ت 940/328) دراسة وتقويمًا"، لفوزية محسن الحكمي، وهو رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود، عام 2009/1430.

2- "ردود ابن الأنباري النحوية على أبي حاتم السجستاني في كتابه "إيضاح الوقف والابتداء"، لطلال وسام البكري، في مجلة جامعة تكريت، عام 2011م.

3- "وقوف القرآن وعلاقتها بالمعنى والتركيب من خلال كتاب إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله لابن الأنباري"، لعبد الله سالم الثمالي، وهو رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في جامعة أم القرى، عام 2004/1425.

4- "الاختيار في علم الوقف والابتداء"، لخلود بنت عبد العزيز المشعل، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في جامعة محمد بن سعود، عام 1436/1435.

وكل البحوث مختلفة عن مجال بحثي في اختيارات ابن الأنباري، وعللها.

1. التعريف بابن الأنباري وكتابه

1.1. ترجمة مختصرة لابن الأنباري

اسمه وكنيته ونسبه:

"محمد بن القاسم بن محمد بن بشار أبو بكر بن الأنباري النحوي".¹

1 أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 3/181-182؛ محمد بن محمد ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد الفقي (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 69/2.

مولده:

ولد في يوم "الأحد لإحدى عشرة ليلة خلت من رجب سنة 884/271".²

منزلته وثناء العلماء عليه:

ترجم خيرة العلماء للإمام ابن الأنباري، وشهد الجميع له بالإمامة في العلم والفضل، بالإضافة إلى حسن الخلق والتقى والصلاح، فقالوا عنه: "الإمام الكبير والأستاذ الشهير"،³ "كان من أعلم الناس بالأنحو والأدب، وأكثرهم حفظاً، صدوقاً فاضلاً ديناً خيراً من أهل السنة"،⁴ وقال إسماعيل بن القاسم القالي (ت 967/356): "كان أبو بكر بن الأنباري يحفظ فيما ذكر ثلاثمائة ألف بيت شاهد في القرآن، وكان ثقة صدوقاً"،⁵ وقال أبو علي التنوخي (ت 994/384): "كان ابن الأنباري يملئ من حفظه ما أملئ قط من دفتر"،⁶ وقال الداني فيه: "إمام في صناعته مع براعة فهمه وسعة علمه وصدق لهجته"،⁷ وقال حمزة بن محمد الدقاق (ت 1033/424): "كان أبو بكر بن الأنباري يملئ كتبه المصنفة ومجالسه المشتملة على الحديث والأخبار والتفاسير والأشعار كل ذلك من حفظه"،⁸ وقال أبو العباس بن يونس (ت 944/332): "كان آية من آيات الله في الحفظ"،⁹ وغيرهم الكثير من العلماء الذين يشهدون له بالفضل، وغزارة العلم، وقوة الحفظ، وكثرة المصنفات.

شيوخه:

أخذ ابن الأنباري القراءات عن عدد كبير من المشايخ أبرزهم:

"أبيه القاسم بن محمد (ت 916/304)، وأحمد بن سهل الأشناني (ت 919/307)، وإسماعيل بن إسحاق القاضي (ت 895/282)، وعبيد الله بن عبد الرحمن الواقدي (ت 911/298) ومحمد بن يحيى المروزي (ت 900/287)"¹⁰ وغيرهم.

2 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 182/3.

3 محمد بن محمد ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء (السعودية: مكتبة ابن تيمية، د.ت.)، 230/2.

4 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 182/3.

5 محمد بن أحمد الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: بشار عواد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1404هـ)، 281/1.

6 الذهبي، معرفة القراء الكبار، 281/1.

7 ابن الجزري، غاية النهاية، 231/2.

8 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 182/3.

9 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 182/3.

10 ابن الجزري، غاية النهاية، 231-230/2.

تلاميذه:

روى القراءة عنه خلق كثير منهم:

"عبد الواحد بن أبي هاشم (ت 956/345)، وأبو الفتح بن بدهن (ت 970/359)، والحسين بن خالويه (ت 980/370)، وأبو علي إسماعيل القالي، والدارقطني (ت 995/385)، وخلائق آخرون موتاً أبو مسلم محمد بن أحمد الكاتب (ت 1009/399) شيخ الداني".¹¹

مصنفاته:

لابن الأنباري مصنفات كثيرة قيمة "في علوم القرآن، والشكل، والوقف والابتداء، والرَد عَلى من خالف مصحف العامة، وغريب الحديث"،¹² ومن مُصنَّفاته:

"كتاب الأمالي، وإيضاح الوقف والابتداء في القرآن الكريم (وهو الكتاب الذي نحن بصدد دراسته)، وخلق الإنسان، وخلق الفرس، وخمس وأربعون ألف ورقة، والزاهر في اللغة، وغريب الحديث، وهاءات القرآن"¹³، وغير ذلك.

وفاته:

توفي رحمه الله "يوم الأضحى سنة 940/328 ببغداد في داره، وقيل: سنة سبع وعشرين وله ثمان وستون سنة".¹⁴

2.1. التعريف بكتاب إيضاح الوقف والابتداء

كتاب الإيضاح من الكتب القيمة النافعة الجامعة، كتاب في علم من علوم القرآن وهو الوقف والابتداء، يُبيِّن كيف وأين يجب أن يقف القارئ وأن يبدأ، مما يُعين على فهم معاني القرآن وتدبر آياته، وتزداد قيمته بقدم مؤلفه، ومكانته العلمية العالية التي ذكرناها آنفاً، ونقولاته مما سبقه من العلماء الذين لم تصلنا مُصنَّفاتهم، وهو يُعدُّ أول مُصنَّف موسع في علم الوقف والابتداء يتَّسم بالشرح والتعليل، وقد ذكر مؤلفه في مقدمته أبواباً في أصول الوقف وقواعده عند القراء، ثم شرع في بيان الوقف والابتداء في كل سور القرآن وآياته يُبيِّن التام والحسن والقبیح فيها.

قال عنه ابن الجزري (ت 1430/833): "وكتابه في الوقف والابتداء أول ما أُلِّف فيه وأحسن".¹⁵

11 ابن الجزري، غاية النهاية، 2/231.

12 ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، 2/69.

13 محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة (دمشق: دار سعد الدين للطباعة، 2000)، 283.

14 ابن الجزري، غاية النهاية، 2/231-232.

15 ابن الجزري، غاية النهاية، 2/231.

قال عنه الداني: "سمعت بعض أصحابنا يقول عن شيخ له: إن ابن الأنباري لما صنَّف كتابه في الوقف والابتداء جيء به إلى ابن مجاهد فنظر فيه وقال: لقد كان في نفسي أن أعمل في هذا المعنى كتابًا، وما ترك هذا الشاب لمصنِّف ما يُصنِّف".¹⁶

2. علم الوقف والابتداء

1.2. تعريف الوقف والابتداء

لغة: الوقف: "هو الحبس والكف ووقف الشيء حبسه".¹⁷

البدء هو: "مصدر بدأ يبدأ؛ وهو أن يفعل شيئًا قبل غيره. والله بدأ الخلق وأبدأهم سبحانه وتعالى".¹⁸

اصطلاحًا: علم الوقف والابتداء هو: "علم بالقواعد التي يعرف بها محال¹⁹ الوقف ومحال الابتداء في القرآن الكريم ما يصح منها وما لا يصح".²⁰

أما الوقف فهو: "قَطْع الصوت على كلمة قرآنية، بزمن يتنفس فيه عادة بنية استئناف التلاوة".²¹

محله: "رعوس الآيات، أو في أوساطها، ولا يجوز في أوساط الكلمات، ولا فيما اتصل رسمًا، نحو: "أينما، إنما، ألا، ...".²²

وأما الابتداء فهو: "الشُّروع في القراءة سواء سبقَ هذا الشُّروع وقفٌ أو لا".²³

إنَّ علم الوقف والابتداء من أجلِّ العلوم التي تُعين على فهم كلام الله تعالى، وتدبر معانيه، واستخراج كنوزه ودُرره، وفي هذا يقول ابن الأنباري: "ومن تمام معرفة إعراب القرآن ومعانيه وغريبه معرفة الوقف والابتداء فيه"،²⁴ كما أكد ذلك ابن الجزري بقوله: "معرفة الوقف والابتداء الذي دونه العلماء تبين معاني القرآن العظيم، وتعريف مقاصده، وإظهار فوائده،

16 ابن الجزري، غاية النهاية، 231/2.

17 عزت شحاته كرار محمد، الوقف القرآني وأثره في الترجيح عند الحنفية (القاهرة: مؤسسة المختار، 2003)، 16.

18 إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد آل ياسين (بيروت: عالم الكتب، 1994)، 374/9.

19 يعني مواضع.

20 رحاب محمد شقيقي، حلية التلاوة في تجويد القرآن (جدة: مكتبة روائع المملكة، 2017)، 289.

21 شقيقي، حلية التلاوة، 289.

22 عبد القيوم عبد الغفور السندي، صفحات في علوم القراءات (مكة المكرمة: المكتبة الأمدادية، 1415)، 267.

23 شقيقي، حلية التلاوة، 299.

24 محمد بن القاسم الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق: محيي الدين رمضان (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1971)، 108/1.

وبه يتهيأ الغوص على درره وفوائده"²⁵ وهو ضروري لكل طالب علم يتعلم القرآن أو قراءته، يقول الصفاقسي: "ومعرفة الوقف والابتداء متأكدة غاية التأكيد؛ إذ لا يتبين معنى الكلام ويتم على أكمل وجه إلا بذلك"²⁶. وله قواعد وأسس يُبنى عليها قال ابن مجاهد: "لا يقوم بالتمام"²⁷ إلا نحوي عالم بالقراءات، عالم بالتفسير، عالم بالقصاص، وتلخيص بعضها من بعض، عالم باللغة التي نزل بها القرآن"²⁸. ذكر ابن مجاهد أساسيات معرفة الوقف والابتداء وهي: علم القراءات، والتفسير، والقصاص، ولغة العرب، والنحو وهو من أهم هذه العلوم، ويستند عليه كثير من علماء الوقف والابتداء في تحديد ما يصح منه وما لا يصح.

2.2. أنواع الوقف عند ابن الأنباري

بيّن ابن الأنباري في كتابه أنواع الوقوف وجعلها على ثلاثة أقسام: "وقف تام، ووقف حسن ليس بتام، ووقف قبيح ليس بحسن ولا تام"²⁹.

ثم شرع في تفصيل كل نوع وذكر مثال عليه فقال:

1- "فالوقف التام هو الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده ولا يكون بعده ما يتعلق به كقول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 5] فهذا وقف تام لأنه يحسن أن تقف على «الْمُفْلِحُونَ»، ويحسن الابتداء بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة: 6]".

2- "الوقف الحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده، مثل: الوقف على (بِسْمِ اللَّهِ) حسن وليس بتام لأنك تبتدئ: (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) بالخفض"

3- "الوقف القبيح الذي ليس بتام ولا حسن قوله: (بِسْمِ اللَّهِ) الوقف على (بِسْمِ) قبيح لأنه لا يعلم إلى أي شيء أضفته"³⁰.

وتعريف التام والقبيح يوافق التعريف المشهور عند العلماء.

وأما الحسن فعند استقراء الكتاب يظهر لنا أنه نوعين:

25 محمد بن محمد ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، تحقيق: علي البواب (الرياض: مكتبة المعارف، 1985)، 166.

26 علي بن محمد الصفاقسي، تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عما يقع لهم من الخطأ حال تلاوتهم لكتاب الله المبين، تحقيق: محمد الشاذلي (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، د.ت.)، 20.

27 يقصد به الوقف التام وسيأتي تعريفه.

28 أبو جعفر أحمد بن محمد النَّحَّاس، القطع والانتشاف، تحقيق: عبد الرحمن المطرودي (السعودية: دار عالم الكتب، 1992)، 18.

29 ابن الأنباري، الإيضاح، 149/1.

30 ابن الأنباري، الإيضاح، 149/1-150.

الأولى: ما يتعلق بما قبله لفظياً (إعرابياً) وهو الوقف الحسن الذي ذكرنا تعريفه آنفاً، وهو يوافق تعريف جمهور العلماء له.

الثاني: ما يتعلق بما قبله معنئاً فقط لا لفظاً، وهذا يظهر من خلال استقراء الأمثلة وتطبيقاته للوقف، وهو يوافق تعريف الوقف الكافي عند غيره من العلماء مثل ابن الجزري.³¹ وقد سماه ابن الأنباري في موضع آخر وقف كافي فقال: "والوقف الكافي الذي ليس بتام".³²

3. الاختيار في الوقف والابتداء عند ابن الأنباري

1.3 مفهوم الاختيار في الوقف والابتداء

مفهوم الاختيار يُستخدم كثيراً عند علماء القراءات وقد نشأ منذ عهد الصحابة الكرام قال ابن الجزري: "ومعنى إضافة كل حرف من حروف الاختلاف إلى من أضيف إليه من الصحابة وغيرهم، إنما هو من حيث إنه كان أضبط له وأكثر قراءة وإقراء به، وملازمة له، وميلاً إليه، لا غير ذلك. وكذلك إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراءة ورواتهم المراد بما أن ذلك القارئ وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة حسبما قرأ به، فأثره على غيره، وداوم عليه ولزومه حتى اشتهر وعرف به، وقصد فيه، وأخذ عنه؛ فلذلك أضيف إليه دون غيره من القراء، وهذه الإضافة إضافة اختيار ودوام ولزوم لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد".³³

يظهر لنا من كلام ابن الجزري أن الاختيار في القراءات يكون بين قراءتين كليهما صحيحتين "وكل قراءة بالنسبة إلى الأخرى حق وصواب في نفس الأمر نقطع بذلك ونؤمن به".³⁴

والحاجة إلى الوقف والابتداء ضرورية "لما لم يمكن للقارئ أن يقرأ السورة، أو القصة في نفس واحد ولم يجر التنفس بين كلمتين حالة الوصل، بل ذلك كالتنفس في أثناء الكلمة وجب حينئذ اختيار وقف للتنفس والاستراحة، وتعيين ارتضاء ابتداء بعد التنفس والاستراحة، وتحتم أن لا يكون ذلك ممّا يُجْلُ بالمعنى ولا يُجْلُ بالفهم".³⁵

ويظهر لنا من خلال ما سبق أنّ الاختيار في الوقف والابتداء هو تفضيل موضع على آخر للوقف عليه؛ لكونه أنسب من حيث اللفظ والمعنى والفهم.

2.3 الألفاظ المستخدمة في الاختيار في الوقف والابتداء عند ابن الأنباري

31 ابن الجزري، التمهيد، 171.

32 ابن الأنباري، الإيضاح، 108/1، 650/2.

33 محمد بن محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي الضباع (بيروت: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت.)، 52/1.

34 ابن الجزري، النشر، 52/1.

35 ابن الجزري، النشر، 224/1-225.

كان لابن الأنباري اختيار في الوقف والابتداء، وله ألفاظ محدّدة تدلُّ اختياره وتفضيله للوقف والابتداء في هذا الموضوع دون سواه، ومنها:

1- (أجود)

كما جاء في قوله تعالى: "أَيْطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ. كَلَّا" [المعارج: 38/70، 39] قال: "الوقف الجيد على (كَلَّا) لأن معناها: «لا لا يدخلها». ويجوز أن تبتدئ (كَلَّا) إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ عَلَىٰ مَعْنَى «حَقًّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ» والأول أجود".³⁶

استخدم ابن الأنباري هنا لفظ أجود ليدلُّ على تفضيله إلحاق كلا بالسؤال قبله، ليتم المعنى بالسؤال وجوابه فتكون الآية مفهومة وواضحة. ومعنى (كَلَّا) هنا "ردعًا وزجرًا وردًا لكلام تقدّم فيكون الوقوف عليها حسنًا"،³⁷ وهذا رأي أبي جعفر النحاس، والخليل، والأخفش، وأبي حاتم، والفراء.³⁸

- وفي قوله تعالى: "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ" [الفرقان: 32/25] قال: "قال الفراء فيه وجهان: إن شئت قلت: الوقف على (كَذَلِكَ)، والمعنى «قال الذين كفروا هل نُزِّلَ الْقُرْآنُ عَلَى مُحَمَّدٍ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَمَا أَنْزَلْتَ التَّوْرَةَ عَلَىٰ مُوسَىٰ جُمْلَةً وَاحِدَةً» فيتم الوقف على (كَذَلِكَ) ثم تبتدئ: (لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ) على معنى «أنزلناه عليك متفرقًا لثبّت به فؤادك». ويجوز أن يكون على قوله: (جُمْلَةً وَاحِدَةً) ثم تبتدئ: (كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ) أي: أنزلناه كذلك متفرقًا لثبّت به فؤادك. والوجه الأول أجود وأحسن. والقول الثاني قد جاء به التفسير".³⁹

نقل ابن الأنباري اختلاف المعنى على كلا القولين، واختار الوجه الأول، ووصفه بالأجود والأحسن؛ لأن القرآن أنزل مرة واحدة من عند الله إلى اللوح المحفوظ، ثم نزل بعد ذلك مُفْرَقًا على رسول الله، والوقف الأول يؤيد هذا المعنى، واحتج لذلك بحديث لابن عباس.⁴⁰ ووافقه في ذلك الفراء.⁴¹

وأما الأخفش والنحاس فيختاران المعنى الثاني قال النحاس: "وأكثر أهل التأويل على هذا القول".⁴²

36 ابن الأنباري، الإيضاح، 428/1.

37 النحاس، القطع والانتشاف، 404.

38 النحاس، القطع والانتشاف، 404-405.

39 ابن الأنباري، الإيضاح، 805/2.

40 ابن الأنباري، الإيضاح، 806/2.

41 يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد النجاشي وآخرون (مصر: دار المصرية للتأليف، د.ت.) 267/2.

42 النحاس، القطع والانتشاف، 483.

ويرى الأشموني الوقف على (جُمْلَةً وَاحِدَةً) والبدء ب (كَذَلِكَ)؛ لأن "كذلك على الأول من قول المشركين، وعلى الثاني من قول الله".⁴³ وهذا توجيه لطيف منه يوافق أهل التفسير.

2- (أحسن)

في قوله تعالى: "الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ" [البقرة: 22/2] قال: "الوقف على: (بناءً) حسن. والوقف على قوله: (رِزْقًا لَكُمْ) حسن، وهو أحسن من الأول لأنه لم يأت بعده ما يتعلق به في اللفظ".⁴⁴

اختار ابن الأنباري الوقف على (رِزْقًا لَكُمْ) لعدم تعلقه بما بعده لفظاً، ويرى الداني أنه كافي،⁴⁵ وأما النَّحَّاس فيرى أنه وقف صالح وليس بتمام "لأن في الفاء التي بعده معنى المجازاة"،⁴⁶ يقصد قوله تعالى: "فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون"؛ فالفاء التي في أول الجملة تحمل معنى المجازاة؛ أي فلا تجازوا الله تعالى على نعمه وإحسانه بالشرك وعبادة الأنداد، فتكون الجملة هذه متعلقة بما قبلها معنى لا لفظاً؛ ويكون الوقف صالح وليس بتمام، وهو الكافي، وقال الأشموني: أنه "صالح، وليس بحسن؛ لأن ما بعده متعلق بما قبله".⁴⁷

وهنا يظهر اختلاف العلماء في تقدير التعلق اللفظي الإعرابي.

- في قوله تعالى في سورة التين: "الْقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" [التين: 4/95] قال: "حسن، وأحسن منه (وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) [6]، ومثله: (فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ)، وأحسن من هذا كله (فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ) [7]".⁴⁸

لم يعلل ابن الأنباري هنا سبب اختياره، ومثال ذلك كثير عنده في كتابه، والذي يظهر لي والله أعلم هو التعلق اللغوي والمعنوي.

3- (الاختيار، والاختيار عندنا، والاختيار عندي)

صرح ابن الأنباري بلفظ (الاختيار) كثيراً مما يدل على تفضيله لهذا الوقف واستحسانه له، ومثال ذلك:

43 الأشموني، منار الهدى، 89/2.

44 ابن الأنباري، الإيضاح، 502/1.

45 عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني، المكتفى في الوقف والابتداء، تحقيق: محيي الدين رمضان (عمان: دار عمار، 2001)، 20.

46 النَّحَّاس، القطع والانتشاف، 44.

47 أحمد بن عبد الكريم الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، تحقيق: عبد الرحيم الطرهبوني (القاهرة: دار الحديث، 2008)، 65/1.

48 ابن الأنباري، الإيضاح، 980/2.

- "عن أبي عمر حفص بن سليمان عن عاصم (دُعا وندا) بترك الهمز من اللفظ في الوقف مع الإشارة إليه مثل الذي روينا عن حمزة. والاختيار عندنا الوقف عليه بالهمز للعلة التي تقدمت".⁴⁹

وقد أوضح ابن الأنباري العلة قبل ذلك فقال: " {أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً} [البقرة: 22/2] تقف عليه (ماء) بالمد والهمز، وكان الأصل فيه «موها» فأبدلوا من الواو لتحركها وانفتاح ما قبلها، وأبدلوا من الهاء همزة مخرجها منها لأن الهمزة أجهر من الهاء، وأبدلوا التَّنوين ألفاً ففيه ثلاث ألفات، والدليل على أن أصل الهمزة في «الماء» هاء أن العرب تقول في جمعه «أمواه». وكذلك: {دُعَاءٌ وَنِدَاءٌ} [البقرة: 71/2] تقف عليه: (دُعَاءٌ وَنِدَاءٌ) بالمد والهمز".⁵⁰

اختار ابن الأنباري الوقف بالمد والهمز وقال (والاختيار عندنا)؛ لأنه يوافق أصل الكلمة في اللغة، وما يُجمع به عند العرب.

- وقال: (الاختيار عندنا) في قوله تعالى: "فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ" * مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا [المائدة: 31/5-32] قال: " (فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ) وقف حسن. وقال قوم لا معرفة لهم بالعربية: الوقف (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ) وهذا غلط منهم لأن (مِنْ) صلة ل (كَتَبْنَا) فإن ذهب ذاهب إلى أنّ (مِنْ) صلة ل «النَّادِمِينَ» كان الوقف على (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ) جائزاً. والاختيار الأول، أعني الوقف على (النَّادِمِينَ)".⁵¹

بيّن ابن الأنباري وجوه المعاني الجائزة في الآية، والوقف المترتب عليها، ولكنه اختار الوقف على (نادمين)؛ لقوة حُجته من حيث النَّحو، ومعنى السِّياق العام للآية. ووافق ابن عطية المفسر بأن الجمهور على هذا فقال: "جمهور الناس على أن قوله: (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ) متعلق بقوله (كَتَبْنَا) أي: بسبب هذه النازلة ومن جراها كتبنا، وقال قوم: بل هو متعلق بقوله (مِنْ النَّادِمِينَ) أي ندم من «أجل» ما وقع، والوقف على هذا على (ذلك)، والناس على أن الوقف مِنْ النَّادِمِينَ".⁵²

- كما قال (والاختيار عندي) في الوقف على كلمة (المأل): "والاختيار عندي أن يوقف على قوله: {وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا} [المؤمنون: 33/23] بغير الهمز. وكذلك: {قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُوا} [الأعراف: 75/7] يوقف عليهما وعلى ما أشبههما بألف اتباعاً للمصحف. والوقف على قوله: {فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ} [المؤمنون: 24/23] بالواو لأنه في المصحف بواو".⁵³

49 ابن الأنباري، الإيضاح، 379/1.

50 ابن الأنباري، الإيضاح، 378/1.

51 ابن الأنباري، الإيضاح، 618-617/2.

52 عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية،

2001/1422)، 181/2.

53 ابن الأنباري، الإيضاح، 393/1.

اختار ابن الأنباري الوقف على كلمة (الملا) من غير همز، مع مراعاة خط المصحف في حرف المد الذي سيقف به، وقد علل ذلك بنقل عن غيره فقال: "قال خلف: وفُريش لا تهمز، ليس الهمز من لغتها وإنما همزت القراء بلغة غير قريش من العرب، فإذا كانت الهمزة في آخر الحرف فإشمام الحرف الإعراب بغير إشمام الهمز أحب إلينا".⁵⁴ ولم يُعقب ابن الأنباري على قول خلف، أو يُخطئه؛ مما يدلُّ على موافقته له بأن فُريش لا تهمز، ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان من قريش واتباعه أحبُّ إلينا كلنا.

-وفي قوله تعالى: "وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ" [النمل: 23/27] قال: "وقف حسن. ولا يجوز أن تقف على العرش وتبتدئ: (عَظِيمٌ وَجَدْتُهَا) [23، 24] إلا على فُبح لأن «عَظِيمًا» نعت لـ «العَرْشِ» ولو كان معلقًا بـ (وَجَدْتُهَا) لقلت: عظيمة وجدتها. وهذا مُحال من كل وجه. وعن بعض أهل العلم أنه قال: الوقف (وَلَهَا عَرْشٌ) والابتداء: (عَظِيمٌ) على معنى «عظيم عبادتهم الشمس والقمر». وقد سمعت من يؤيد هذا المذهب ويحتج بأن عرشها أحقر وأدق شأنًا من أن يصفه الله بالعظيم، والاختيار عندي ما ذكرته أولاً أنه ليس على إضمار عبادة الشمس والقمر دليل، وغير مُنكر أن يصف الهدهد عرشها بالعظيم إذ رآه متناهي الطول والعرض".⁵⁵

اختار ابن الأنباري الوقف على (عَظِيم)، وعلل ذلك نحوياً بأنه صفة للعرش، وهما متفقان في علامة الإعراب فأحدهما نعت ومنعوت، وأما الوقف على (العَرْش) والابتداء بـ (العَظِيم) فيعتبره ابن الأنباري قبيحاً، وهو شبيه الوقف التعسفي، ومعنى الآية لا يؤيده؛ إذ إن الهدهد على صغر حجمه وضآلة بُنيته رأى العرش كبيراً ضخماً ووصفه بالعظيم. ويؤيد ذلك أبو عمرو الداني بقوله: "والأوجه في ذلك عند أهل التمام أن يكون (عظيم) تابعاً للعرش وصفة له، وهذا الوجه جيد بالغ".⁵⁶ ووافقه النحاس.⁵⁷

4- (والذي أختاره)

جاء ذلك في قوله تعالى: "وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرُوعٌ وَخَيْلٌ صِنَوَانٌ وَعِجْرٌ صِنَوَانٌ" [الرعد: 4/13] حيث قال: "(وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ) الجنات منسوقة على (الْقِطْع). وروي عن الحسن: (وجناتٍ) على معنى «رَفَعِ السَّمَاوَاتِ وَجَنَّاتٍ». قال أبو بكر: هذا قول بعضهم. والذي أختاره: (وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ) و (جناتٍ) أي: وجعل فيها رواسي وجناتٍ".⁵⁸

54 ابن الأنباري، الإيضاح، 392/1.

55 ابن الأنباري، الإيضاح، 815/2-816.

56 الداني، المكنى، 153.

57 النَّحَّاسُ، القِطْعُ وَالْإِتْسَافُ، 499.

58 ابن الأنباري، الإيضاح، 731/2-732.

اختار ابن الأنباري أن تكون (جَنَاتٌ) معطوفة على ما قبلها (قَطَعُ)؛ وبالتالي فلا وقف عليها لأحدهما نسق واحد أي معطوف ومعطوف عليه. وأما على قراءة حسن بالنصب فتكون معطوفة على الشمس والقمر في الآية التي قبلها.

5- (وهذا عندي) (وهو عندي)

كما في قوله تعالى: "اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا" [سبأ: 13/34] قال: "وقف حسن. وأجاز السجستاني الوقف على (آل داود) وابتداء (شُكْرًا) على معنى «اشكروا الله شكراً». وهذا عندي بعيد لأن المعنى «اعملوا شكراً لله فيما أنعم به عليكم» فإذا وقفنا على (آل داود) وابتدأنا (شُكْرًا) زال هذا المعنى".⁵⁹

يقصد ابن الأنباري بالوقف الحسن هنا الوقف الكافي؛ لأنه لم يذكر عدم جواز البدء بما بعده كالحسن، فدل ذلك كونه وقف كافٍ، وقد ذكر وقف السجستاني في الآية واستبعده؛ لأن المعنى لا يتناسب مع سياق الآية. ووافقه الداني بأنه وقف كافٍ، وردَّ على السجستاني بقوله: "وليس كما قال لأن المعنى: اعملوا شكراً لله فيما أنعم الله به عليكم".⁶⁰

- وفي قوله تعالى: "وَيُلْهِمُهُمُ الْأَمْرَ" [الحجر: 3/15] قال في الوقف عليها: "تام فيما زعم السجستاني. وهو عندي غير تام لأن قوله: (فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ) تهدد متصل بما قبله، (يَعْلَمُونَ) تام".⁶¹

يرى أبو حاتم السجستاني أن الوقف على (الأمْلُ) تام، وقد خطأه ابن الأنباري، وذكر حجته حيث إنَّ ما بعده متصل به؛ فهو ليس موضع قطع وانتقال؛ فلا يرقى إلى درجة التام.

6- (وليس كذلك)

كما في قوله تعالى: "الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ" [الرعد: 20/13] حيث قال: "وقال السجستاني: هو وقف. وليس كما قال لأن قوله: (وَالَّذِينَ صَبَرُوا) [21] مع خبره نسق على الكلام الأول".⁶²

لم ير ابن الأنباري أن الوقف على (المِيثَاقَ) تام كما يراه السجستاني؛ لأنَّ الآية التي بعدها عطف عليها، ففيها ذكر صفات المؤمنين الذي استجابوا لله عز وجل، فلا يتم الوقف. ووافقه في ذلك الداني⁶³ والأشموني.⁶⁴

7- (خطأ)

59 ابن الأنباري، الإيضاح، 846/2.

60 الداني، المكتفى، 170.

61 ابن الأنباري، الإيضاح، 744/2.

62 ابن الأنباري، الإيضاح، 734/2.

63 الداني، المكتفى، 108.

64 الأشموني، منار الهدى، 408/1.

خطأ ابن الأنباري أبي حاتم السجستاني كثيراً في كتابه، وكتاب السجستاني من الكتب المفقودة التي لم تصلنا، وقد عاش في القرن الثالث، أي القرن الذي يسبق قرن ابن الأنباري، وتزداد قيمة هذا الكتاب بالتقولات التي نقلها عنه، ولم يوافق ابن الأنباري في كثير من وقوفه، واختار غيرها، وعلل ذلك، ولفظ (خطأ) يُرشد أن غيره هو الصواب المختار، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: "وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ" [البقرة: 177/2] حيث قال: "والوقف على قوله (وَحِينَ الْبَأْسِ) حسن غير تام. وقال السجستاني: هو تام. وهذا خطأ لأن قوله: (أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا) خبر وحديث عنهم، فلا يتم الوقف قبله، والوقف على (الْمُتَّقُونَ) تام".⁶⁵

يرى ابن الأنباري أن الوقف على (البأس) كافي دون التام، لأن ما بعده متصل به بالمعنى، فلا يتم المعنى إلا عند نهاية الآية. ووافقه الداني.⁶⁶ والتحس وقال: "لأن ما بعده راجع إلى ما قبله".⁶⁷ ورأي العلماء هو عين الصواب؛ لأن المعنى لم يكتمل عند الوقف على كلمة (البأس) فلا يكون الوقف تاماً أبداً.

- كما خطأ ابن الأنباري المفسرين في قوله تعالى: "ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ" [الروم: 25/30] حيث قال: "ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ" غير تام؛ لأن (إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) جواب (إِذَا) الأول كأنه قال: إذا دعاكم خرجتم. وقال المفسرون: الكلام يتم على (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً) ثم قال: (مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) أي: إذا أنتم تخرجون من الأرض. وهذا خطأ في العربية لأن (إِذَا) لا يعمل ما بعدها فيما قبلها".⁶⁸

ردّ ابن الأنباري على المفسرين في زعمهم أن الوقف على (دعوة) تام، وفند زعمهم بقواعد النحو، التي تقرر إن (إِذَا) لا يعمل ما بعدها فيما قبلها، ولم يأت جواب (إِذَا) الأولى. ووافقه التحس،⁶⁹ وكذلك الداني في نخطفة قول المفسرين، ونسب هذا القول ليعقوب ونافع.⁷⁰

8- (بحسن الوقف)

استخدم ابن الأنباري هذا اللفظ للاختيار بين وقفين كل واحد منهما له وجه في اللغة كما في قوله تعالى: "أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ" [الرحمن: 8/55، 9] قال: "أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ" وقف

65 ابن الأنباري، الإيضاح، 542/1.

66 الداني، المكتفى، 29.

67 التحس، القطع والانتشاف، 90.

68 ابن الأنباري، الإيضاح، 833-832/2.

69 التحس، القطع والانتشاف، 523.

70 الداني، المكتفى، 161.

حسن إذا جعلت (تَطَعُوا) في موضع نصب، فإن جعلته مجزوماً بـ «لا» على النهي لم يكن (وأقيموا) مستأنفاً، وكان منسوقاً عليه لأن الأمر ينسق على النهي؛ فيحسن الوقف عليه من هذا الوجه".⁷¹

يقصد أنه إذا كانت (ألا) للنهي؛ فتحزم الفعل (تطعوا)، وأما (وأقيموا) فهو فعل أمر فيكون بذلك الأمر معطوفاً على النهي، فيكون الوقف على (وأقيموا) حسناً ويقصد به كافٍ.

3.3. علل اختيارات الوقف والابتداء عند ابن الأنباري

لم يسر ابن الأنباري على منهج واحد في تحديد الوقف والابتداء في الآيات الكريمة وفي الاختيار منها، وتميّز منهجه غالباً بالإيجاز في العرض، ولكن هناك العديد من الآيات التي بسط الكلام في بيان وجوهها، وما يحسن الوقف عليه. وقد بنى اختياراته على عدة ركائز، ومن خلال استقراء الأمثلة السابقة وغيرها في كتابه تبين لنا علل اختياراته، ومن أبرزها:

1- موافقة القراءات

ابن الأنباري عالم بالقراءات متضلع فيها، له باع طويل في الإقراء، وقد حرص في كتابه على ذكر القراءات المتواترة غالباً، وذكر أيضاً الشاذة، وبيّن أوجه الوقف التي تناسب كل قراءة، كما في قوله تعالى: "قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ" [الأنعام: 109/6] قال: "كان مجاهد وابن كثير وأبو عمرو يقرؤونها بالكسر، وكان أبو جعفر وشيبة ونافع والأعمش وحمزة يقرؤون: (أَنَّهُ) بالفتح. فمن قرأ: (إِنَّهَا) بالكسر وقف على (وَمَا يُشْعِرُكُمْ) وابتداءً: (إِنَّهَا). ومن قرأ: (أَنَّهُ) بالفتح كان له مذهبان: أحدهما أن يكون المعنى «وما يشعركم بأنهم يؤمنون أولاً يؤمنون ونحن نغلب أفئدتهم». فعلى هذا المذهب لا يحسن الوقف على (يُشْعِرُكُمْ)؛ لأن (أَنَّ) متعلقة به. والوجه الآخر أن يكون المعنى «وما يشعركم لعلها إذا جاءت لا يؤمنون» فيحسن الوقف على (يُشْعِرُكُمْ) والابتداء بـ (أَنَّ) مفتوحة. حكى عن العرب: «ما أدري أنك صاحبها» المعنى «لعلك صاحبها».⁷²

فصل ابن الأنباري وجوه القراءات في الآية الكريمة، ثم اختار الوقف المناسب لكل قراءة، وبيّن المعاني المحتملة، والوقف المترتب عليها، واستشهد لها من لغات العرب.

2- موافقة التفسير

تفسير الآيات سبب مهم لمعرفة المعنى الصحيح وبالتالي الوقف الصحيح، وهو أساس لكل عالم، فلا يستطيع تحديد نوع الوقف دون الوقوف على التفسير الدقيق للآية، ومن فوائد علم الوقف والابتداء الوقف على المعنى الصحيح للآيات، وإبراز المعنى بدقة، وألا يُنسب إلى القرآن معنى غير المراد من الشارع الكريم، وقد دأب ابن الأنباري إلى تفسير معنى الآيات، وتناسبها مع ما قبلها وما بعدها، وكان يعرض كل وجوه التفسير المحتملة للآية، ثم يحدد الوقف المناسب حسب

⁷¹ ابن الأنباري، الإيضاح، 830/2.

⁷² ابن الأنباري، الإيضاح، 642/2.

كل وجه، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: "وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ" [البقرة: 23/2-24] قال: "والوقف على: (صَادِقِينَ) تام. وقال جماعة من أهل التفسير: معنى الآية: «وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ولن تفعلوا فإن لم تفعلوا فاتقوا النار». فعلى هذا التفسير لا ينتم الوقف على (صَادِقِينَ)".⁷³

قال ابن الأنباري الوقف على (صَادِقِينَ) تام حسب المعنى الظاهر، ولكن على الوجه الآخر من التفسير يكون الوقف على صادقين غير تام؛ لأنه متعلق بما بعده لفظاً ومعنى.

3- موافقة خط المصحف العثماني

رسم القرآن الكريم ارتضاه الصحابة الكرام في زمن عثمان رضي الله عنه وأجمعوا عليه، وهو أصل من أصول قبول القراءة الصحيحة، وسار ابن الأنباري على نهج الصحابة من بعدهم في اتباع خط المصحف، ومن ذلك في قوله تعالى: "وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ" [المائدة: 18/5] تقف عليه إذا اضطرت «أبناؤ» بالواو لأنه في المصحف بواو.⁷⁴

لأنّ الهمزة كتبت على واو في هذه الكلمة؛ فاختار ابن الأنباري الوقف عليها بواو أيضاً وهذا موافق لقراءة حمزة وهشام ولكنه لم يذكر ذلك؛ لأنه أفرد أبواً في بداية كتابه شرح فيها أصول الوقف في مذاهب القراء.

4- موافقة الحديث الشريف

كما في قوله تعالى: "لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُتَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ" [الفرقان: 32/25] اختار ابن الأنباري الوقف على (كَذَلِكَ) واحتج بحديث ابن عباس⁷⁵ رضي الله عنهما: "نزل القرآن جملة واحدة من عند الله في اللوح المحفوظ إلى السفرة الكرام الكاتبين في السماء الدنيا، فنجمته السفرة الكرام على جبريل عشرين ليلة، ونجمه جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم عشرين سنة".⁷⁶

وقد أشار ابن الأنباري أن الوقف على (وَاحِدَةً) والبدء ب (كَذَلِكَ) مناسب من حيث المعنى العام، ولكنه اختار الوقف على (كَذَلِكَ) لموافقته معنى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الوارد عن ابن عباس.

⁷³ ابن الأنباري، الإيضاح، 503/1.

⁷⁴ ابن الأنباري، الإيضاح، 393/1.

⁷⁵ أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، "التفسير"، 97، (رقم 11625)؛ محمد بن عبد الله بن محمد الحاكم، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990/1411)، "التفسير"، (الرقم 2878)، وقال: "صحيح على شرطهما، ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي.

⁷⁶ ابن الأنباري، الإيضاح، 806/2.

5- موافقة أصل اللُّغة

ابن الأنباري عالم لغوي قدير، فكان يُعَوَّلُ على اللغة العربية كثيراً لمعرفة أصول الحروف وكيفية الوقف عليها، كما في كلمة (دعاء ونداء)، اختار الوقف عليها بالمد والهمز لموافقة أصل الهمزة في اللغة عند العرب.

6- اتباع لغة فُريش

نزل القرآن الكريم بلغات العرب، وعندما جُمع المصحف في زمن عثمان رضي الله عنه كُتِبَ بلغة فريش، ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم فُريشي، لذلك اختار ابن الأنباري لغة فُريش في الوقف على كلمة (الملا) بغير همز.⁷⁷

7- موافقة النَّحو

اعتمد كل علماء الوقف والابتداء على النَّحو كثيراً في تحديد نوع الوقف، وما يصح منها وما لا يصح، وقد حرص ابن الأنباري على تفصيل إعراب الآية، ثم بيان نوع الوقف الذي يترتب عليه حسب قواعد النَّحو، كما جاء في قوله تعالى: "وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ" [الروم: 47/30] قال: "الاختيار أن يكون «النَّصر» اسم (كان)، و «الحق» خبر (كان)، و «على» متعلقة ب «الحق»، كأنه قال: وكان نصرُ المؤمنين حقاً علينا، ويجوز أن تُضمَر في (كان) اسمها وتنصب «الحق» على الخبر، فترفع «النصر» ب «على» كأنك قلت: فانتقمنا من الذين أجزموا وكان انتقامنا حقاً. فيحسن الوقف ههنا ثم تبدئ: (علينا نصر المؤمنين) [أي]: إنَّ علينا أن نصر المؤمنين بالانتقام من أعدائهم وهم الذين أجزموا. ومن الوجه الأول لا يحسن الوقف على «الحق»، ويتمُّ الكلام على (المؤمنين)."⁷⁸

بيّن ابن الأنباري أوجه الإعراب في الآية الكريمة، ثم اختار الوجه الأول، وبيّن الوقف الصحيح على كل وجه حسب النحو والمعنى.

وقد أختار الداني وجه الإعراب الأول أيضاً وقال "هو الوجه".⁷⁹ وأما وجه الإعراب الثاني فقد ضَعَفَهُ ابن عطية وقال: "وهذا قول ضعيف لأنه لم يَدْرِ قَدْرَ ما عَرَضَهُ في نَظْمِ الآية".⁸⁰ ومع ضعفه عند بعض المفسرين فقد عرضه ابن الأنباري وبيّن الوقف الصحيح فيه.

-وفي قوله تعالى: "لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ" [العنكبوت: 66/29] قال: "(وَلِيَتَمَتَّعُوا) الاختيار أن تكون اللام لام الأمر، وهو أمر في اللفظ وتحدد في المعنى؛ فيكون الوقف على قوله: (بِمَا آتَيْنَاهُمْ)، ويقوي هذا

⁷⁷ ابن الأنباري، الإيضاح، 392/1.

⁷⁸ ابن الأنباري، الإيضاح، 835-834/2.

⁷⁹ الداني، المكتفى، 162.

⁸⁰ ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 341/4.

المذهب قراءة نافع والأعمش وحمزة (وَلْيَتَمَتُّوا) بجزم اللام، ويجوز أن تكون لام كي، كأنه قال: لكي يكفروا بما آتيناهم ولكي يتمتعوا. فيحسن الوقف على (وَلْيَتَمَتُّوا)، ويتم على (يَعْلَمُونَ)⁸¹.

اختار ابن الأنباري في بادئ الأمر أن اللام في (وَلْيَتَمَتُّوا) هي لام أمر، وحدد الوقف المناسب لها على هذا المعنى، كما احتج على ذلك بقراءة قالون وابن كثير وحمزة والكسائي وخلف،⁸² ووافقه النحاس وقال إنه تام،⁸³ وكذلك الداني،⁸⁴ ولكن ابن الأنباري بيّن الوجه الآخر المجوّز في التحو وهو لام كي، ثم بيّن الوقف المناسب على هذا المعنى.

خاتمة

في ختام البحث نعرض أبرز ما وصل إليه من نتائج وهي: أنّ ابن الأنباري من جهاينة العلماء بالنحو والأدب، تميز بملكة قوية في الحفظ شهد له بذلك كبار العلماء ممن عاصره ومن جاء بعده. وكتابه الإيضاح من المصنفات القيمة جدًا، وهو يعدّ أول مُصنّف موسع في علم الوقف والابتداء يتّسم بالشرح والتعليل. وتزداد قيمة كتاب الإيضاح بنقله عن سبقه من العلماء الذين لم تصلنا كتبهم مثل كتاب الوقف والابتداء لأبي حاتم السجستاني. وقد كان لابن الأنباري اختيار واضح في الوقف والابتداء في كتابه، وسار على ذلك من جاء بعده كالنحاس والداني والأشعري. كما استخدم ابن الأنباري ألفاظ معينة تدلّ على اختياره مثل: اختار، والاختيار عندي أو عندنا، وأجود، وأحسن، وغيرهم. وتميّز منهج ابن الأنباري بالإيجاز في العرض غالبًا، ولكن هناك العديد من الآيات التي بسط الكلام في بيان وجوهها، وما يحسن الوقف عليه. بالإضافة إلى عرض وجوه القراءات واختار الوقف الأفضل حسب كل قراءة. كما استقصى أوجه التفسير المحتملة للآيات واختار الوقف الأنسب لكل تفسير. وقد اعتمد كثيره من العلماء على قواعد اللّغة العربية من نحو وصوف وغيرها في الاختيار. ويبرز جليًا تنوع الأسس التي اعتمد عليها في الاختيار مما يدلّ على غزارة علمه وثقافته وقوة حفظه، ومن أبرزها: القراءات، والتفسير، وخط المصحف، والحديث الشريف، وغيرها.

References/Kaynakça

- ed-Dani, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Müktefa fi'l-vakf ve'l-ibtida*. thk. Cayid Zeydan Muhlif. Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf ve'-Ş-Şuuni'd-Diniyye, 1983/1403.
- el- Ferra, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad. *Meani'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1980.
- el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdûye, *el-Müstedrek 'alâ's-Şaḥîḥeyn*, thk: Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

81 ابن الأنباري، الإيضاح، 830/2.

82 ابن الجزري، النشر، 344/2.

83 النحاس، القطع والانتشاف، 527/2.

84 الداني، المكتفى، 199.

- Enbârî, Muhammed b. Kasım, *İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk. Muhiddin Ramazan, Dimaşk, Matbuâtü Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1971.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, es-Sünenü'l-Kübrâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Firûzâbadî, Muhammed b. Yakup, el-Bulga fi Teracumi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Luga, Dimaşk, Darû Sa'duddin li't-Tıbaa', 2000.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvad Mâruf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 2002.
- İbn Atiyye, Abdulhak b. Gâlip b. Abdurrahman. *Mağarreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kurân'il-'Azîz*, thk: Abdusselam Abduşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1. Basım, 1422.
- İbn Ebû Ya'la, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Muhammed. *Tabakatü'l-Hanabile*. Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, [t.y.]
- İbnü'l Cezerî, Muhammed b. Muhammed, et-Temhîd fi İlmi't-Tecvîd, thk. Ali el-Bevvâb, Riyad, Meketebetü'l-Meârif, 1985.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Ğâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Kahire: Meketebetü İbn Teymiyye, 1351.
- İbnü'l-Cezeri, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezeri ed-Dimeşkî, *en-Neşru fi'l-kırâati'l-Aşer*, thk.: Ali Muhammed ed-Dibeâ, er-Riyad: Meketebetü'r-Riyadi'l-Hâdise, 1 Basım, 1985.
- İsmail b. ibad, el-Muhit fi'l-luğa, thk. Muhammed Âl Yasin, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1994.
- Karar, İzzet Şehate, el-Vakfu'l-Kur'ânî ve eseruhu fi't-tercih inde'l- Hanefiyye, Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2003.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, el-Kat'u ve'l-İ'tinâf, thk. Abdurrahman el-Matrûdî, Suudî Arabistan, Dârü Âlemi'l-Kutup, 1992.
- Safakisî, Ali b. Muhammed, Tenbihu'l-Gafilîn ve İrşâdü'l-Cahilîn ammâ Yekâu' lehum mine'l-Hatai Hâle Tilâvetihim li Kitâbillahi'l-Mubîn, thk. Muhammed eş-Şâzilî, Tunus, Müessesâtü Abdi'l-Kerîm b. Abdullah
- Senedî, Abdülkayyum Abdülgafor, Safahât fi Uluumi'l-Kıraât, Mekke, el-Mektebetü'l-Emdâdiye, 1415.
- Şekakî, Rihab Muhammed, Hilyetü't-Tilave fi Tecvîdi'l-Kur'an, Cidde, Meketebetü Revâiu'l-Memleke, 2017.
- Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim. *Menarü'l-hüda fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtida*. Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 2008.
- Zehebî, Muhammed Aşmed. *M'arifetü'l-kurrâi'l-kibâr `ala't-tabakâti ve'l-e'sâr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Arap Dilinin Kelime İşlevleri ve Anlamları Üzerine Bir Çalışma: İf'âl ve Tef'îl Babları'nın Rolü

A Study on Word Functions and Meanings in Arabic: The Role of If'al and Taf'il Babs

ŞAHİN YETİK

Araştırma Görevlisi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye

Research Assistant, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.

sahinyetik@gmail.com ORCID: 0000-0001-9064-7681

Atıf/©: Yetik, Şahin. Arap Dilinin Kelime İşlevleri ve Anlamları Üzerine Bir Çalışma: İf'âl ve Tef'îl Babları'nın Rolü, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2024) 11-22, ss. 184-200.

Citation/©: Yetik, Şahin. A Study on Word Functions and Meanings in Arabic: The Role of If'al and Taf'il Babs, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*, (2024) 11-22, pp. 184-200.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi: 10.17050/kafkasilahiyat.1472029

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 22 April / Nisan 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 31 May / Mayıs 2024

Published / Yayın Tarihi: 15 July / Temmuz 2024

Volume / Cilt: 11; **Issue / Sayı:** 22; **Pages / Sayfa:** 184-200.

Suggested ISNAD Citation: Adı Soyadı, "Arap Dilinin Kelime İşlevleri ve Anlamları Üzerine Bir Çalışma: İf'âl ve Tef'îl Babları'nın Rolü", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/22 (2024), 184-200.

Notlar/Notes

Bu Makale, "Arap dilinde Kur'ân-ı Kerim bağlamında İf'âl ve Tef'îl Babları" (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2014) İsimli Yüksek Lisans Tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

A Study on Word Functions and Meanings in Arabic: The Role of If'al and Taf'il Babs

Şahin Yetik

Abstract

The Arabic language, with its rich history and vast literary heritage, is a complex and nuanced tongue. Grasping the depths of this language requires not only an understanding of its grammatical rules but also an immersion into Arab culture and civilization. Indeed, the revelation of the Holy Quran in Arabic has elevated this language to the cornerstone of Islamic faith and civilization. This has established Arabic as an indispensable tool and source for all Quran-based disciplines, including tafsir (Quranic exegesis), fiqh (Islamic jurisprudence), hadith (prophetic traditions), kalam (Islamic theology), and mantiq (Islamic logic). Fully comprehending Arabic's role as a tool and source is paramount to accurately and comprehensively understanding Islam and its civilization. This study delves into the functions and meanings of Arabic words, revealing the intricate nuances of its grammatical rules. Focusing on two significant grammatical patterns, "If'âl" and "Tef'îl," the research meticulously examines their functions and applications in the Arabic language. Utilizing qualitative data collection and analysis techniques, examples from Arabic texts and grammatical resources will be analyzed. The study's findings are anticipated to contribute to a deeper understanding of Arabic word functions and meanings, shedding light on the intricacies of Arabic grammar. Additionally, it is hoped that this research will foster a better understanding of Arabic language and culture, promoting communication and understanding between diverse cultures.

Keywords: Arabic language, Sentence Structures, Word functions, meanings, Prammatical Rules, Culture, Civilization.

Arap Dilinin Kelime İşlevleri ve Anlamları Üzerine Bir Çalışma: İf'âl ve Tef'îl Babları'nın Rolü

Şahin Yetik

Öz

Arap dili, köklü bir geçmişe ve zengin bir edebiyata sahip, karmaşık ve nüanslı bir dildir. Bu dilin derinliklerini kavramak, sadece dilbilgisi kurallarını anlamakla kalmaz, aynı zamanda Arap kültürü ve medeniyetine de ışık tutar. Nitekim; Kur'an-ı Kerim'in Arapça bir kitap olarak inmesi, Arapçayı İslam dininin ve medeniyetinin temel taşı haline getirmiştir. Bu durum, Arapçayı tefsir, fıkıh, hadis, kelim, mantık gibi Kur'an temelli tüm ilimlerde alet ve kaynak ilmi konumuna yükseltmiştir. Arapçanın alet ve kaynak ilmi olma özelliğini tam olarak kavramak, İslam dininin ve medeniyetinin doğru ve tam olarak anlaşılması için büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmada da Arap dilinin kelime işlevlerini ve anlamlarını inceleyerek dilbilgisi kurallarının farklı nüanslarını ortaya çıkarmayı amaçlıyoruz. Araştırmamız, "İf'âl" ve "Tef'îl" olarak adlandırılan iki önemli dilbilgisi kalıbına odaklanarak, bu kalıpların Arapçadaki işlevlerini ve kullanım alanlarını derinlemesine incelemektedir. Nitel veri toplama ve analiz yöntemleri kullanarak Arapça metinlerden ve dilbilgisi kaynaklarından derlenen örnekler analiz edilecektir. Araştırmanın bulgularının, Arap dilinin kelime işlevleri ve anlamları hakkındaki mevcut anlayışımızı geliştirmeye ve Arap dilinin dilbilgisi kurallarının karmaşıklığını aydınlatmaya katkıda bulunması beklenmektedir. Ayrıca, Arap dilinin ve kültürünün daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunarak, farklı kültürler arasındaki iletişimi ve anlayışı geliştirmeye yardımcı olması umut edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Cümle Yapıları, Kelime İşlevleri, Anlamlar, Dilbilgisi Kuralları, Kültür, Medeniyet.

Giriş

Bu makalede, Kur’ân-ı Kerim bağlamında Arap dilindeki İf’âl ve Tef’îl bablarını incelemeyi amaçlıyoruz. Hedefimiz, sadece bu iki babın işlevlerini ve anlamlarını ortaya çıkarmak değil, aynı zamanda Arap dili ve bu dilden yapılan çeviriler için de katkı sunmaktır. Çalışmamızın sınırları, Arap dilinin genişliği ve derinliği göz önüne alındığında, İf’âl ve Tef’îl bablarına odaklanmakla belirlenmiştir. Bu konuda daha önce yapılmış çalışmalar sınırlıdır. Abduh er-Râcihi’nin *et-Tatbîku’s-Sarfî* kitabı, içeriğinde İf’âl ve Tef’îl bablarını da inceleyen bablar konusunda önemli bir eserdir. Ancak, Kur’ân çevirileri bağlamında babların anlamına odaklanan detaylı çalışmaların artması gerektiği de açıktır.

Çalışmada İf’âl ve Tef’îl bablarının anlamlarına ve farklı kullanımlarına dikkat çekilecek ve çeşitli örneklemelere yer verilecektir. Bu çalışmanın Arap dili ve Kur’ân çevirileri hakkında bilgi arayan araştırmacılar için faydalı bir kaynak olacağını umuyoruz.

1. İf’âl Babı

Sülâsî mücerred fiilin başına fethalı bir (ا) hemze’nin eklenmesiyle elde edilen mezid fiildir. Anlam olarak; “geçişlilik” anlamına gelen “müteaddîlik” kastedilir. Geçişsiz bir fiilin geçişli olması ya da geçişli olan bir fiilin geçişliliğini bir derece daha arttırması şeklinde anlam kazanır.¹ Örneğin: *ظَهَرَ* belirlemek anlamındaki fiil başına aldığı hemze ile *أَظْهَرَ* formuna kavuşur ve bir derece geçişliliği artarak “göstermek “ anlamına gelir.

Bu babın hemzesi ile ilgili olarak bilinmesi gereken önemli bir husus da mazi fiilin başına getirilen hemze, fiil muzari formuna dönüştürüldüğünde muzari formun bütün çekimlerinde düşmesi ve sülâsî mücerred şeklinde bir görünüm vermesidir. *أَكْرَمَ* fiili *كْرَمَ* şeklinde mazi formda mezid olurken muzariye dönüştüğünde *يُكْرِمُ* şeklinde görülür. Bunun nedeni *أَكْرَمُ* formunda da görüleceği üzere Arap dilinde iki harekeli hemzenin telaffuz açısından ağırlık oluşturuyor olmasıdır.²

İf’âl babı geçişlilik anlamının yanı sıra bir kısım önemli anlamları daha ihtiva etmektedir. Bu anlamlar fiile yeni boyutlar kazandırmaktadır. İmam Birgivi *Maksûd* adlı eserinde bu anlamları kısaca tea’dîyyet (geçişlilik), var oluş, vicdan, haynûne (zamanı gelmek), izâle (üzerini örtme- kaldırma), duhul (girme) ve kesret (çokluk) olarak bahseder.³ Ancak bu başlıklarla beraber if’âl babının özellikleri olarak bulabildiğimiz temel manalar aşağıda maddeler halinde işlenecektir.

¹ Mustafa Galâyîni, *Câmiu’d-Durûsi’l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l İlmiyye, 2003), 1/223.

² Kadri Yıldırım, “Sülâsî Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, *(Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000), 212.

³ İmam Birgivi, *Maksûd*, (y.y., t.y.), 197.

1.1. Teaddî; Lâzım (Geçişsiz) Olan Fiilin, Müteaddî (Geçişli) Yapılması

Fiil eğer lâzım fiil ise müteaddî hale gelir ve eğer fiil müteaddî ise geçişliliği bir derece daha artarak (iki mef’ûl alan) fiil şekline dönüşür. Çift mef’ul alan fiil ise üç mef’ûl alan ettirgen yapıya dönüşür. Teaddî if’âl babının en çok kullanılan türüdür.⁴

Örnekler:

Lâzım fiilin müteaddî hale gelmesi

جَلَسَ	Oturdu	أَجْلَسْتُهُ	Onu oturttu ⁵
ضَحِكَ	Güldü	أَضْحَكْتُ	Güldürdü
خَرَجَ	Çıktı	أَخْرَجْتُ	Çıkardı
خَافَ	Korktu	أَخَفْتُهُ	Onu korkuttum ⁶

Müteaddî fiilin çift müteaddî hale gelmesi

قَرَّبَ	Yaklaştı	أَقْرَبَ	Yaklaştırdı
رَكَّبَ	Bindi	أَرَكَّبَ	Bindirdi

Çift müteaddî olan fiilin üç mef’ûl alması

عَلِمَ Bildi عَلِمَ عَلِيٌّ مُحَمَّدًا فَاضِلًا Ali Mahmut’un faziletli biri olduğunu bildi.
أَعْلَمَ Bildirdi أَعْلَمَ عَلِيٌّ مُحَمَّدًا مُحَمَّدًا فَاضِلًا Ali Mahmut’a Muhammed’in faziletli biri olduğunu bildirdi.⁷

1.2. Haynûnet; Zamanı Gelmek

Zamanın fiilin işlevselliği açısından müsait olduğunu anlatmak için kullanılır.

Örnekler:

أَخْصَدَ الرَّزْغَ	Ekin biçme zamanı geldi.
أَرْوَجَتِ الْفَتَاةُ	Genç kızın evlenme vakti geldi. ⁸
أَصْرَمَ النَّحْلُ	Hurmanın kesim zamanı geldi. ⁹

1.3. Sayrûret; Bir Halden Başka Bir Hale Geçmek

Daha çok isim kökenli kelimelerin bir şeye sahiplik kazanması anlamını ihtiva eder.¹⁰

Örnekler:

ثَمَرٌ	Ürün	أَثْمَرَ الثَّمَرَاتُ	Bahçe meyve verdi.
--------	------	-----------------------	--------------------

⁴ Ebü'l-Kâsım Cârullah Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi İlmî'l-Luğa* (Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm, 1990), 334

⁵ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 83.

⁶ Ebû Bişr 'Amr b. 'Usmân b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1408/1988), 4/612

⁷ Yıldırım, “Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, 213.

⁸ Abduh er-Râcîhî, *et-Tatbikus-Sarfi* (Beyrut: Dâru-n Nahda, 1973), 30.

⁹ Yıldırım, “Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, 214.

¹⁰ er-Râcîhî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 33.

وَرَق	Yaprak	أُورِقَ الشَّجَرُ	Ağaç yapraklandı. ¹¹
فَقْر	Fakir	أَفْقَرَ أَحْمَدُ	Ahmet fakirleşti.
فُلْس	Para	أَفْلَسَ أَخِي	Kardeşim para sahibi oldu. ¹²

1.4. Duhul; Bir Zaman Veya Yere Girmek

Bir bölgeye ya da zamana ulaşmak, intikal etmek, girmek gibi anlamları fiile kazandırmak için kullanılır.

Örnekler:

صَبَّاح	Sabah	أَصْبَحَ	Sabahladı.
عِرَاق	Irak	أَغْرَقَ	Irak'a girdi.
ضُحَاء	Kuşluk	أَضْحَى	Kuşluk vaktine girdi ¹³
مَسَاء	Akşam	أَمْسَى	Akşamladı
مِصْر	Mısır	أَمْصَرَ	Mısır'a girdi
صَحْرَاء	Çöl	أَصْحَرَ	Çöle girdi ¹⁴
بَحْر	Deniz	أَبْحَرَ	Denize girdi ¹⁵

1.5. İzâle etmek; Gidermek-Ortadan Kaldırmak

Fiilin ifade ettiği manayı mef'ûlden uzaklaştırmak için kullanılır.¹⁶

Örnekler:

شَكَى زَيْدٌ	Zeyd şikayet etti.
أَشْكَيْتُ زَيْدًا	Zeyd'in şikayetini giderdim. ¹⁷
عَجَمَ عَلِيٌّ الْكَلَامَ	Ali anlaşılabilir şekilde konuştu. ¹⁸
أَعَجَمْتُ الْكَلَامَ	Sözün anlaşılabilirliğini giderdim.

1.6. Ta'riz

Sunmak, arz etmek,¹⁹ sergilemek, maruz bırakmak²⁰ gibi anlamları içerir.

Örnekler:

بَعْتُ الْمَنْزِلَ	Evi sattım.
أَبَعْتُ الْمَنْزِلَ	Evi satışa çıkardım. ²¹

¹¹ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 33.

¹² Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 214.

¹³ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 215.

¹⁴ Muhammed Salim Muhaysin, *Tasrifu'l-Ef'âl ve'l-Esmâ fi Dav'i Esâlibi'l-Kur'ân* (Beyrut :Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 82

¹⁵ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 32.

¹⁶ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 32.

¹⁷ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 32.

¹⁸ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 214.

¹⁹ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 83.

²⁰ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 215.

²¹ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 33.

أَبَاعَ الْفَرَسَ صَاحِبُهُ Sahibi atı satıya çıkardı.²²
قَتَلَهُ Onu öldürdü.
أَقْتَلَهُ Onu ölüme maruz bıraktı.²³

1.7. Kesret

Fiildeki çokluğu, çoğalmayı anlatan ve sıkça başvurulan bir anlam türüdür.

Örnekler:

شَعَلَ Meşgul etti. أَشَعَلْتُهُ Onu çok meşgul ettim.²⁴
شَجَرَةٌ ağaç أَشَجَرَ الْمَكَانَ Mekanda ağaçlar çoğaldı- çok oldu.²⁵
شَحْمٌ yağ أَشَحَمَ Yağı çoğaldı.²⁶
لَبَنٌ süt أَلَبَنَ Sütü çoğaldı.

1.8. Vicdan ve Musâdefe; Bir Şeyi Muayyen Bir Vasıf Üzere Bulmak

Bu kalıbı, bir kişide gördüğümüz olumlu veya olumsuz bir vasfı izah ederken kullanırız.

Örnekler:

كَرِيمٌ cömert أَكْرَمْتُ أَحْمَدَ (كَرِيمًا) Ahmet'i çok cömert buldum- gördüm.
بَحِيلٌ cimri أَبْحَلْتُ عَلِيَّ Ali'yi cimri buldum.
جَبَانٌ korkak أَجَبَنْتُهُ Onu korkak buldum.

Yemenli ünlü Şair ve sahabeden Âmr bin Ma'dikerib (ö.21/641) bir şiirinde bir kabile reisine hitaben şöyle söylemiştir.

سَأَلْنَاكُمْ فَمَا أَبْجَلْنَاكُمْ وَقَاتَلْنَاكُمْ فَمَا أَجَبْنَاكُمْ وَهَاجَيْنَاكُمْ فَمَا أَفْحَمْنَاكُمْ.

Sizden istedik ve **sizi cimri bulmadık**, sizinle savaştık ve **sizi korkak bulmadık**, sizinle hicivleştik ve **sizi suspus bulmadık**.²⁷

1.9. Sayıya Ulaşmak

Belli bir sayıya ulaşıldığını fiil ile anlatmak üzere istenen sayının kendisinin if’âl babına aktarılması ile elde edilir.

Örnekler:

خَمْسٌ beş أَحْمَسَ الْعَدَدُ Beş adet oldu.
تِسْعٌ dokuz أَتَسَعُ الْبَنَاتِ Dokuz kız oldu – dokuz kıza ulaşıldı.²⁸

²² Yıldırım, “Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, 215. ayrıca bkzn. İmil Bedi' Yâkûb, Bessam Bereke, *Kâmûsu'l-Mustalahâti'l-Luğaviyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1987).73.

²³ Yıldırım, “Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, 215. ayrıca bkzn. Abdussamed Refi' el-Yanyevi, *el-Muhtasar* (İstanbul: Derseâdet, 1307). 53.

²⁴ Yıldırım, “Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, 215.

²⁵ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 33.

²⁶ el-Yanyevi, *el-Muhtasar*, 53.

²⁷ Abdülazîz el-Halvânî, *el-Muğni* (y.y., ty.), 162.

²⁸ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, s.33.

1.10. Temkin; İmkân Sağlamak

Bir kimseye bir işi yerine getirebilmesi için imkân ve güç sağlamak anlamında kullanılır.²⁹

Örnekler:

حَفَرْتُ حَمْرًا Bir kanal kazdım.
أَحْفَرْتُهُ حَمْرًا Ona bir kanal kazma imkanı verdim.³⁰

1.11. Mutâva'at; Tef'îl Babından Dönüşlülüğü

Failin eyleminin nesne tarafından kabul edildiğini açıklamak için kullanılır.

Örnekler:

فَطَرْتُهُ فَأَفْطَرَ Ona iftarını açtırdım, o da açtı.³¹
بَشَّرْتُهُ فَأَبَشَّرَ Ona müjde verdim, o da müjdelendi. (Müjdeyi kabul etti.)³²

1.12. Hücüm etmek

Saldırmak, hücuma kalkmak anlamında kullanılır.

Örnekler:

طَلَعٌ Doğmak
أَطَّلَعْتُ عَلَيْهِمْ Onlara saldırdım, hücüm ettim.³³

1.13. Dua; Dua Etmek

Genellikle doğa ile alakalı isimlerin dua etmek için türetilmesi ile kullanılır.

السَّمِيءِ İri taneli yağmurla yüklü bulut.
أَسْفَيْتُهُ Ona su ve yağmurla dua etim.³⁴

1.14. Mücerred Manada Kullanım

Üç harfli fiiller bazen mezid olmalarına rağmen yani if'âl babına nakledilmelerine rağmen manaları değişmeyip aynı kalabilmektedir. Bu konu ile alakalı Ebu'l Mansûr el-Cevâlîkî (ö. 540/1145)'nin *Mâcâ'e 'alâ Fe'altü ve Ef'altü bi-Ma'nen Vâhid* adlı eserinden birkaç örneğe yer verilecektir.³⁵

Örnekler:

بَدَأَ اللَّهُ الْخَلْقَ وَ أَوَّلَهُمْ Allah yaratılışı başlattı (yarattı).
جَلَى الرَّجُلُ بِثَوْبِهِ وَ أَجْلَى Adam elbisesini attı.

²⁹ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 216.

³⁰ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 217.

³¹ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 217.

³² Eş-Şeyh Abdulhakk b. Abdu'l Henna el-Câvî, *Tedric-ul Edâni* (Diyarbakır: Mektebetu's-Seyda, , Ty.), 25.

³³ Eş-Şeyh Abdulhakk b. Abdu'l Henna el-Câvî, *Tedric-ul Edâni*, s. 25

³⁴ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 218.

³⁵ Ebu'l Mansûr el-Cevâlîkî, *Mâcâ'e 'alâ Fe'altü ve Ef'altü bi-Ma'nen Vâhid* (Şam: Daru'l Fikr, 1982), 27-58.

فَلَجْتُ عَلَيْهِ وَ أَفَلَجْتُ Onu yendim.³⁶

1.15. Işımak

Havanın aydınlanması anlamında kullanılır.

Örnekler:

أَشْرَقَتِ الشَّمْسُ Güneş doğdu. (Ortalığı aydınlattı)³⁷

1.16. Tesmiye

Bir kişi veya nesneyi isimlendirmek için kullanılır.

Örnekler:

أَكْفَرْتُهُ O kafirdir.

أَخْطَأْتُهُ O suçludur.³⁸

1.17. Zıt Anlamı İfade Etmek

Kullanılan kelimedeki anlamın if'âl kalıbına dökülmesi sureti ile aksi yönde verilmek istenen anlamı ifade etmek için kullanılır. Bu noktada Endülüslü tefsircilerden İbn Atiyye'nin Arapların bu şekilde kullandıklarına dair; kendi tefsirinde Taha suresi 15. ayeti açıklarken de bu duruma değinmesi dikkate şayandır.³⁹

Örnekler:

Kur'ân-ı Kerimde Allah'ü Teâlâ şöyle buyurmaktadır.

إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِئُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ

Şüphesiz kıyamet saati gelmektedir. Ve ben onu(n vaktini) neredeyse açıklayacağım ki herkese peşinde koştuğu şeyin karşılığı verilsin.⁴⁰

2. TEF'ÎL BABI:

Bu bab lafzen sülasi (üç harfli) bir fiilin, aynı'l-fiili'nin harekesinin şeddelenmesi ile yani aynı cinsten bir harf eklenmesi ile rubâî (4 harfli) olan bir fiildir. Anlam olarak ekseriyetle teaddî (geçişlilik) ve teksir (çokluk) için kullanılan bu bab kuvvet ve aşırılık ifade eder. Örneğin فَطَعَ kesmek fiili tef'îl babında فَطَع formuna dönüşür ve parçalamak, parçalarına ayırmak anlamlarını ihtiva eder.

³⁶ el-Cevâlikî, *Mâcâ'e 'alâ Fe'altü ve Ef'altü bi-Ma'nen Vâhid*, 27-58, Yıldırım, "Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 218-219.

³⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtișâfu'd-Darb fi Lisâni'l-Arab* (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1419/1998), 1/173.

³⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtișâfu'd-Darb fi Lisâni'l-Arab*, 1/ 173.

³⁹ Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993/1413), 1247.

⁴⁰ Tâhâ 20/15

Tef'îl babının çokluk ifade etmesi ve fiili müteaddî yapmasının yanı sıra teveccüh, nisbet, izâle, bir cümleyi kısaca izah etmek vs. anlamları da ihtiva eder.⁴¹ Bütün bu sayılanlarla beraber daha başkaca ihtiva ettiği anlamlar aşağıda incelenecektir.

2.1. Teaddî; Lâzım Fiili Müteaddî Yapmak

Geçişsiz bir fiili geçişli bir yapı haline getirir. Eğer fiil müteaddî ise fiili iki mef'ûl alacak şekilde getirir.

Örnekler:

فَرِحَ Sevindi.

فَرَّحَ Sevindirdi.⁴²

عَلِمَ Bildi.

عَلَّمَ Bildirdi / öğretti.

خَرَّجْتُ زَيْدًا ، خَرَّجْتُهُ Zeyd çıktı, onu çıkarttım.⁴³

2.2. Teksîr; Fiile Çokluk, Aşırılık Veya Şiddetlilik Anlamı Kazandırmak

Tef'îl babının en çok kullanılan anlamı teksirdir. Yani çokluk ve aşırılığı ifade eder. Bu çokluk fiilde, failde ya da mef'ûl de olabilir.⁴⁴

Örnekler:

قَطَعْتُ الحَبْلَ İpi kestim.

قَطَعْتُ الحَبْلَ İpi param parça ettim/ parçalarına ayırdım.⁴⁵

مَوَتْ النَّاسُ Çok sayıda insan öldü.

ضَرَبَ Dövdü.

ضَرَبَ Çok dövdü.

مَرَّقَ Yırttı.

مَرَّقَ الورقَ Kağıdı paramparça yaptı, parçaladı.

طَوَّفَ Çokça tavaf etti.⁴⁶

2.3. Teveccüh; Fiilden Hareketle Yönelme

Bir şeye doğru yönelmek anlamını, yönelecek şeyin kendisinden hareketle tef'îl babı ile ortaya koymak için kullanılır.

Örnekler:

شَرَّقَ : تَوَجَّهَ شَرْقًا Doğu yönüne yöneldi.

⁴¹ Yusuf Doğan, *Arap Dilinde Mübalağa* (Ankara: Özkan Matbâcılık, 2009), 167

⁴² ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal Fî İlmi'l-Luga*, 335.

⁴³ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfî*, 34.

⁴⁴ Yıldırım, "Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 220.

⁴⁵ Reşîd b. Abdillâh b. Mihâil b. İlyâs b. el-Hûrî eş-Şertûnî, *Mebâdi'ü'l-'Arabiyye fi'ş-Sarf ve'n-Naḥv* (İstanbul: Dersaâdet, ty.), 3/19

⁴⁶ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfî*, 33.

عَرَبٌ: تَوَجَّهَ عَرَبًا : Batı yönüne yöneldi.⁴⁷
كُوفَةٌ: كُوفَ : Kûfe (şehri) ye doğru gitti.⁴⁸

2.4. Nispet etmek; Mef'ûlün Bir Vasfa Yönelik Nispeti

Bir kişi ya da nesne hakkından varılan kanaatin itham ile hükme bağlanması için kullanılır.

Örnekler:

كَفَّرْتُ فَلَانًا : Birine kafirlik nispet etmek.⁴⁹ (Onun kafir olduğuna hükmettim.)
كَذَّبْتُهُ : Onun yalancı olduğuna hükmettim.⁵⁰
وَحَدَّثُ اللَّهَ : Allah'ı birledim.⁵¹
فَسَّخْتُهُ : Onun fâsık olduğuna hükmettim / onu fâsık olarak isimlendirdim.⁵²

2.5. Bir Şeyin Fiilden Türeyen Bir Şeye Benzemesi

Benzetilecek olan kelimenin kendisinden hareketle benzetilene ortaya çıkarması için kullanılır.

Örnekler:

قَوَّسَ فَلَانٌ : صَارَ مِثْلَ الْقَوَّسِ. : Birisi yay gibi oldu. (Beli büküldü, ihtiyarladı.)⁵³
حَجَّرَ الطَّيْنُ : صَارَ مِثْلَ الْحَجَرِ. : Çamur taş gibi oldu.⁵⁴

2.6. İzâle Etmek

Gidermek, ortadan kaldırmak, soymak, sıyırmak, yok etmek, yüzmek anlamlarını ihtiva eder.⁵⁵

Örnekler:

فَشَّرْتُ الْفَاكِهَةَ : أزلت قشرتها : Meyvenin kabuğunu soydum.⁵⁶
جَلَّدَ عَلِيَّ الشَّاةَ : Ali koyunun derisini yüzdü.⁵⁷
فَرَّدْتُ الْبَعِيرَ : أزلت فُرَادَهُ : Devenin kenelerini ortadan kaldırdım/ yok ettim.⁵⁸

2.7. İhtisâr; Bir Kelimeyi Veya Bir Cümleyi Kısaltmak

Uzun bir kelimeyi ya da cümleyi aynı anlamı ihtiva edecek bir formatta kısaltarak ifade edebilmek için kullanılır. Dua ederken bu kullanıma çokça başvurulur.

⁴⁷ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 34.

⁴⁸ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 220.

⁴⁹ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 34.

⁵⁰ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 221.

⁵¹ Abdülazîz el-Halvânî, *el-Muğni*, 164.

⁵² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-Darb Fi Lisâni'l-Arab*, 1/174.

⁵³ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 34.

⁵⁴ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 34.

⁵⁵ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 221.

⁵⁶ er-Râcihî, *et-Tatbikus-Sarfi*, 35.

⁵⁷ Yıldırım, "Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 221.

⁵⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-Darb Fi Lisâni'l-Arab*, 1/174.

Örnekler:

كَبَّرَ : اللهُ أَكْبَرُ	Allah en yüce/ en büyüktür dedi.
هَلَّلَ : لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ	Allah'tan başka ilah yoktur dedi.
لَبَّيْكَ : لَبَّيْكَ	Emrindeyim/ Buyur dedi.
سَبَّحَ : سُبْحَانَ اللهُ	Allah'ı tenzih ederim dedi.
آمِنَ : آمِنَ	Duamızı kabul et dedi. ⁵⁹
حَمَّدَ	Elhamdülillah dedi.
سَوَّفَ : سَوَّفَ أَفْعَاءُ	Sonra yapacağım dedi. ⁶⁰

2.8. Eylemin Belli Bir Zamanda Oluşması

Bir zaman ismi kullanılarak eylemin o zamanda gerçekleştiğini ifade etmek için o isimden türetilerek yapılır.

Örnekler:

هَجِيرَةٌ	Öğlen vakti
هَجَّرَ	Öğleyin yola koyuldu.
صَبَّاحٌ	Sabah
صَبَّحَ	Sabahleyin gitti.
مَسَاءٌ	Akşam
مَسَّى	Akşamleyin gitti. ⁶¹

2.9. Sayrûret; Bir Durumdan Başka Bir Duruma Geçmek

Değişen durum için son şeklini aldığını ifade ederken o duruma işaret eden kelimenin kullanılması ile yapılır.

Örnekler:

عَجُوزٌ	İhtiyar- yaşlı
عَجَزَتِ الْمَرْأَةُ	Kadın iyice yaşlandı. ⁶²
وَرَقٌ	Yaprak
وَرَقَ الشَّجَرُ	Ağaç yapraklandı. ⁶³

2.10. Bir Şeyin Sorumluluğunu Üstlenmek

Daha çok hastalıkla alakalı hastanın bakımını üstlenmek, hastayı tedavi etmek için kullanılır. Bu kullanım zıt anlam ifade etmek anlamında da bilinir.

Örnekler:

مَرَضَ فِإِلَانٌ	Birisi hastalandı.
------------------	--------------------

⁵⁹ er-Râcihi, *et-Tatbikus-Sarfi*, 35.

⁶⁰ Yıldırım, "Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 222.

⁶¹ Yıldırım, "Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 222-223.

⁶² el-Endelusî, *İrtişâfu'd-Darb Fi Lisâni'l-Arab*, 1/ 174.

⁶³ el-Yanyevi, *el-Muhtasar*, 55. ; Yıldırım, "Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 223.

مَرَضْتُهُ Onu tedavi ettim.⁶⁴

2.11. İsimden Fiil Türetmek

Arap dilinde pek çok isim için, aynı'l-fiil olan orta harfin şeddenmesi yani aynı cinsten bir harf daha eklenmesi suretiyle tef’îl babından fiiler türetmek mümkündür.⁶⁵

Örnekler:

حَيِّمَ الْقَوْمِ : حَيِّمَةٌ Topluluk çadır kurdu.
حَبَّدَتْ فَاطِمَةُ : حَبَّدَ Fatma ekmek pişirdi.⁶⁶

2.12. el-Hudûr; Hazır Bulunmak, Katılmak

Bir topluluğa ya da bir etkinliğe katılmak veya hazır bulunmak maksadı ile yapılacak olan etkinlikle alakalı kelimedenden türetilir.

Örnekler:

الْجُمُعَةُ : جَمَعَ Cuma namazı / Cumaya hazır oldu, katıldı.
المَوْسِمُ : وَسِمَ Mevsim, büyük insan topluluğu/ Mevsime hazır oldu, katıldı.⁶⁷

2.13. Kabul Etmek

Failin, bir maksattan ötürü mefulün teklifini kabul etmesidir. Bunun için teklifin yapıldığı fiil tef’îl babına aktarılır.

Örnekler:

شَفَعْتُ زَيْدًا Zeyd'e yardım ettim.
شَفَعْتُ زَيْدًا Zeyd'in şefâatini kabul ettim.⁶⁸

2.14. Tekrar Eden İş

Bir işin birden bire değil de sıralı olarak yapıldığını ifade etmek için ilgili fiilin tef’îl babının formatına dönüştürülerek elde edilir. Bir olayın belirli sürelerle tekrarlanması anlamında kullanılır.

Örnekler:

نَزَلَ الْقُرْآنُ Kur’ân indi.
نُزِلَ الْقُرْآنُ Kur’ân aralıklarla/ parça parça indirildi.⁶⁹

2.15. Mübalağa

Abartı ve aşırılık anlamı vermek için kullanılır.

⁶⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Edebu'l-Kâtib* (Beyrut: Medresetu-r Risâle, 1981), s. 461, el-Endulisi, *İrtişâfu'd-Darb Fi Lisâni'l-Arab*, 1/174.

⁶⁵ Yıldırım, “Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, 224.

⁶⁶ Yıldırım, “Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, 224.

⁶⁷ Yıldırım, “Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, 224; Abdussamed Refî' el-Yanyevi, *el-Muhtasar*, 53.

⁶⁸ Yıldırım, “Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, 224; Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, *Şezel Arfî fi Fennis-Sarf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957), 50.

⁶⁹ Yıldırım, “Sülesi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar”, 225.

Örnekler:

عَلَّمْتُ İyice kapattım

فَعَلَّمْتُ Sıkı sıkıya kilitledim.⁷⁰

2.16. Yeterli Olmak Veya Yerini Almak

Örnekler:

عَجَزَتِ الْمَرْأَةُ Kadın iyice yaşlandı/ beli büküldü/ gençliğinin yerini ihtiyarlık aldı.⁷¹

3. İf'al ve Tef'il Sıgaları Hakkında Gramercilerin Görüşleri

Sîbeveyh if'âl babını temelde anlamda değişiklik yapanlar ve yapmayanlar olarak iki grupta incelerken, kendisinden sonra gelecek olan pek çok Arap dili aliminin istifade edeceği yoğun örneklemeler ile konuyu anlatmıştır.⁷²

Zemahşerî İf'âl babının en çok kullanılan türünün teaddîlik olduğunu belirtirken,⁷³ tef'îl babı için ise geçişlilikte if'âl babının kardeşi olduğunu söyler.⁷⁴

Aksekili Mustafa Hakkı İf'âl babının hemzesi için "Mâzî, masdar ve emirde kat'i dir digirlerinde ise vasıldır, okunuşta geçilirse düşer."⁷⁵ demektedir.

İmam Birgivî ise if'âl babı için; sayılan manaların yalnızca ifâl babının hemzesinden kaynaklanan bir anlam olmayıp fiille birlikte o manaları ifade ettiğini ve bu manaların hemze'ye izafe edilmesinin mecâzî bir ifade olduğunu belirtir.⁷⁶

İmam Suyûtî tef'îl babı için bu fiillerin ihtiva edeceği anlamların harf sayısındaki artışa bağlı olduğunu belirtmiştir.⁷⁷

el-Esterâbâzî İf'âl babı ile mezid olan bir fiilin anlam olarak artması gerektiğini, aksi halde mana değişmeyeceği için abes bir iş yapılmış olacağını söyler.⁷⁸

4. İf'al ve Tef'il Bablarının Hadis, Şiir Ve Emsalden Örnekleri

"لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَنْدِبُوهَا وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا"

Peygamberimiz sav. tuvalet ihtiyacını gidermek için sorduklarında sahabeye cevaben "Ne kıbleye karşı durun ne de sırtınızı çevirin. **Ya doğuya yönelin ya da batıya.**"⁷⁹ buyurmuştur.

إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ : يَا كَافِرٍ ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا ، فَإِنْ كَانَ كَمَا قَالَ وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ

⁷⁰ Abdullah b. Muslim b. Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, 460.

⁷¹ Ebu Hayyan el-Endelusi, *İrtişâfu'd-Darb Fi Lisâni'l-Arab*, 1/174.

⁷² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/612.

⁷³ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi İlmi'l-Luga*, s. 334.

⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi İlmi'l-Luga*, s. 335.

⁷⁵ Aksekili Mustafa Hakkı b. Ahmed, *Şurûhu's -Sarf* (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1909), 215.

⁷⁶ İmam Birgivî, *Maksûd*, 197.

⁷⁷ İmam Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 1 /181.

⁷⁸ el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 83.

⁷⁹ İmam Buhârî, *Sahih-i Buhari, Kitabu'l Vudû* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1887) hadis no. 118.

"Bir adam din kardeşine, ey kâfir derse, bu söz ikisinden birine döner. Eğer böyle denilen kişi söylenildiği gibi ise söz doğrudur; yerini bulmuş olur. Aksi takdirde bu söz söyleyene geri döner." bu hadisin özeti mahiyetinde şamil Bu hadis delil alınarak şu söz⁸⁰ olmuştur.

مَنْ كَفَرَ مُسْلِمًا فَقَدْ كَفَرَ

Kim bir Müslümana **kafir derse**, kendisi kafir olur.

الْقُرْآنُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ

Kur'ân hem şefâat eden hem de **şefâati kabul edilendir**.⁸¹

هَمَمْتُ بِخَيْرٍ ثُمَّ قَصَرْتُ دُونَهُ كَمَا نَاءَتْ الرَّجْزَاءُ شَدَّعَهَا

Sen, bir hayra teşebbüs ettin, sonra ondan **vazgeçtin**. Yuları bağlı olan dişi bir devenin titreyerek kalktığı gibi.⁸²

أَحْمَدُهُ فِي يُسْرِنَا وَالْجَهْدِ

وهو الذي ليس له قرين

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلِيِّ الْحَمْدِ

وهو الذي في الكرب استعين

Hamd, veliyyu'l-hamd olan Allah'a mahsustur; bolluk ve sıkıntıda O'na **hamd ederim**. Zorlukta O'ndan yardım isterim. O'nun eşi ve benzeri yoktur.⁸³

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَهْوبِ الْمَجْزِلِ

أعطى فلم يبخل ولم يُبخل

Bol veren Allah'a hamd olsun. O, verir ve **cimrilik etmez**.⁸⁴

عَرَّجَ عَلَى الدَّارِ الَّتِي كُنَّا بِهَا

تَعَبَّرْتُ مِنْ بَعْدِ عَهْدِنَا بِهَا

غَيْرْتُ ثَلَاثَ لِمَ تَزَلُ تَشْفَى بِهَا

كُنْتُ النَّاءِ لَدَى كُنَّا بِهَا

Önceleri, içinde barındığımız, şimdi ise eski halinden geriye 'se' harfinin üç noktası gibi mutsuz olarak durmaya devam eden ve ocak taşlarından başka bir şey kalmamış eve **uğra**.⁸⁵

مُصَبَّحَاتٍ وَ مُهَجَّرَاتٍ

لعائن الله متا بعات

عَرَّضَ سَيْمَلُ الْمَلِكِ لِلشَّتَاتِ

على ابن عبد الملك الرِّيَا

Allah'ın lâneti, mülkün birliğini parçalanmaya maruz bırakan İbn 'Abdilmelik ez-Zeyyât'ın üzerine olsun.⁸⁶

⁸⁰ İmam Buhârî, *Sahih-i Buhari, Edeb*, hadis no: 1988, 73.

⁸¹ İmam Suyûti, *Câmiu's-Sağîr* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996), Hadis No: 6182.

⁸² İbrahim Yılmaz, *Arap Şiir Sanatında Recez ve Urcûze* (Erzurum: Ekev Yayınları, 2002), 2; Muhammed Keşşâs, *er-Recz fi'l-'asri'l-'Umevî* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1995), 50.

⁸³ Yılmaz, *Arap Şiir Sanatında Recez ve Urcûze*, s. 17; Ebû Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî* (Beyrut: Dâru's-Sağb, ty.), 7/57.

⁸⁴ Yılmaz, *Arap Şiir Sanatında Recez ve Urcûze*, s. 73; Ebû Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/165.

⁸⁵ Yılmaz, *Arap Şiir Sanatında Recez ve Urcûze*, s. 85-86; Abdullah İbn. Mu'tezz, *Dîvân* (Beyrut: Dar Sâdr, 1332), 43.

⁸⁶ Yılmaz, *Arap Şiir Sanatında Recez ve Urcûze*, s.100; Alî b. el-Cehm, *Dîvân* (Beyrut: Dâru'l Afâk el-Cedîd, 1959/2009), 118-11.

SONUÇ

Her dilde olduğu gibi, Arap dilinde de anlamlı ve anlaşılır olmanın temelinde eylemler yani fiiller vardır. Arapçada fiiller bablar halinde sınıflandırılır ve her bab farklı anlamlar ve kullanımlara sahiptir. Bu nedenle, Arap gramerinin sarf ve nahiv olarak ayrı bölümlerde ele alınmaması gerektiği sonucuna varabiliriz. Dilciler ilk dönemden beri sarf ve nahvi bir bütün olarak incelemişlerdir.

Nahiv ilmi, cümledeki kelimelere irab açısından yaklaşırken, sarf ilmi kelimenin biçimsel yapısını (ses, zaman, çekim, türeme, kısaltma) inceleyerek yeni anlamlar kazandırır. İf'âl ve tef'îl bablarında da görüldüğü gibi, tek bir bab çoklu anlamlara işaret edebilir. Bu iki babın, her birinin kendi içerisinde dönüşümleri, şekil itibariyle aynı olmasına rağmen, kullanıldıkları cümle yapılarına ve asli kelimelerinin isim ya da fiil olmalarına göre farklı anlamlara tekabül ettiği görülmüştür. Bu tarz kullanımlar Kur'ân -ı Kerim, cahiliye şiirleri, hadisler, atasözleri ve klasik eserlerde yaygındır.

Sonuç olarak, babların sadece gramer kurallarının bir parçası olmadığını, anlamlı ve anlaşılır bir dilin temelini oluşturduğu söylenilebilir. Bir dili anlamak için, fiil ve nesne gibi öğelerinin nasıl ve hangi şartlarda kullanılabileceğini bilmek gerekir. Bablar konusuna vakıf olmak, Kur'ân-ı Kerim'i anlama ve Arapça çeviriler yapma konusunda hataları en aza indirmeye yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Doğan, Yusuf. *Arap Dilinde Mübâlağa*. Ankara:Özkan Matbâcılık, 2009.
- Ebû Ferec el-İsfahânî. *el-Eğânî*. Beyrut: Dâru's-Sağb, ty.
- el-Akkad, Abbas Mahmûd. *Ez-Zemen Fil-Lugati'l Arabiyye*. Kahire: Mecelletü Mecmai'l -Lügati'l- 'Arabiyye, 14, 1962.
- el-Câvi, Eş-Şeyh Abdulhakk B. Abdul-Hennan. *Tedric-ul Edâni*. Diyarbakır: Mektebetu's-Seyda, t.y..
- el-Cevâlîkî, Ebu'l Mansûr. *Mâcâ'e 'alâ Fe'altü ve Ef'altü bi-Ma'nen Vâhid*. Şam: Daru'l Fikr, 1982.
- el-Cehm, Alî İbn. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l Afâk el-Cedîd, 1959/2009.
- el-Curcânî, Abdulkahir. *Kitâbu'l-Miftâh fi's-Sarf*. thk. Ali Tevfik el-Hamed, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- Ebû Hayyân, Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî el-Ceyyânî el-Endelusî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'arab*, nşr. Receb 'Usmân Muhammed, 1-5. Kâhire. Mektebetu'l-Hancî, 1419/1998.

el-Esterâbâdî, Radiyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan Radi. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. Thk. Muhammed Nur Hasan. Muhammed Zagraf, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

el-Galâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2003.

el-Halvânî, Şemsü'l-Eimme Abdülazîz bin Ahmed. *el-Muğni*. y.y., ty.

el-Hamlâvî, Muhammed b. Ahmed. *Şezel Arf Fi Fennis-Sarf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957

el-Kiftî, Kiftî, Ebû el-Hasan. *Enbâhü'r-Ruvat*. Kahire: y.y., 1950.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, , , t.y.

el-Yanyevî, Abdussamed Refi'. *el-Muhtasar*. İstanbul: Derseâdet, 1307.

Emîl Bedî' Ya'kûb. *Kamusu'l-Mustalahati'l-Luğaviyye ve 'l-Edebiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.

er-Râcihi, Abduh. *et-Tatbiku's-Sarfî*. Beyrut: Dâru-n Nahda, 1973.

er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: yy., , t.y..

es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetu's-Sekâfiyye, , t.y..

Es-Suyûtî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*. nşr. 'Abdul'âl Sâlim Mekrem, I-IX, Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985.

eş-Şertuni, Reşîd el-Huri er-Rami el-Lübnani. *Mebâdiu'l-'Arabiyye*. İstanbul: Dersââdet, 1-5, ty..

ez-Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

ez-Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufassal Fî İlmi'l-Luga*. thk. Muhammed İzzeddin Saidi. Dâru Beyrut İhyai'l-Ulum, 1990.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Mektebetü Tahkikü't- Tûrâs Fî Müesseseti er- Risâle, 1424/2003.

İbn Atıyye el-Endelüsi, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib. *el-Muharrerü'l-Veciz Fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*. thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993/1413.

İbn-i Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usmân. *el-Hasais*. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1371.

İbn-i Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usmân. *el-Luma' Fi'l-'Arabiyye*. nşr. Hâmid el-Mu'min. 2. basım, Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1416/1985.

İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr. *el-Beyân Fî İ'râbi Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Dr. Tâhâ Abdulhamid Tâhâ, mür. Mustafa es-Sakâ. Beyrut: el-Mektebetu'l-Arabiyye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1389/1969.

İbn-i Kuteybe, Abdullah b. Muslim. *Edebu'l-Kâtib*. Beyrut: Medresetu-r Risâle, 1981.

İbn-i Mu'tezz, Abdullah. *Dîvân*. Beyrut: Dar Sâdr, 1332.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1415/1994.

İbrahim, Hamdi Bedreddin. *Mu'cemu'l-Evzani's-Sarfiyye li-Kelimi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1429/2008

İmam Buhârî. Sahih-i Buhari *Kitabu'l Vudû.*, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, , 1887.

İmam Birgivî. *Maksûd*. y.y., t.y.

Keşşâş, Muhammed. *er-Recz Fî'l-Asri'l-Umevî* . Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1995.

Muhaysin, Muhammed Salim. *Tasrîfu'l-Ef'âl ve'l-Esmâ fi Dav'i Esâlibi'l Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

Suyûtî, Ebi'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Buğyetü'l-Vuât*. Kahire: yy., 1384/1964.

Suyûtî, Ebi'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Câmiu's-Sağîr*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996.

Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 1-5. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 3. Basım, 1408/1988.

Yıldırım, Kadri. "Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000), 212-225.

Yılmaz, İbrahim. *Arap Şiir Sanatında Recez ve Urcûze*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2002.

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
2011