

ISSN: 2149-0872

# İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

Journal  
of Islamic  
Civilization  
Studies

Cilt / Volume: 7 Sayı / Issue: 2  
Aralık / December 2022



# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

Cilt/Volume 7 Sayı/Issue 2

e-ISSN: 2149-0872

## **Derginin Sahibi / Owner of the Journal**

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına

On behalf of Dumlupınar University

*Prof. Dr. Ali Çelik*

## **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor**

*Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan*

## **Editör / Editor in Chief**

*Dr. Öğr. Üyesi Maruf Çakır*

## **Editörler Kurulu / Editorial Board**

### **Alan Editörleri**

Temel İslam Bilimleri Bölümü

*Dr. Öğr. Üyesi Murat Kaş*

*Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Sevinç*

*Arş. Gör. Dr. Ayşenur Aydın*

*Arş. Gör. Emeti Çalışkan*

*Arş. Gör. Hilal Özdemir*

### **Alan Editörleri**

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

*Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan*

*Arş. Gör. Dr. Rabia Yıldırım*

### **Alan Editörleri**

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

*Dr. Öğr. Üyesi İsa Gökgedik*

*Arş. Gör. Abdullah Taha Yıldız*

### **Alan Editörleri**

Dil Editörleri

*Arş. Gör. Dr. Bayram Akbulut*

*Arş. Gör. Dr. Muhammet Ateş*

*Arş. Gör. Dr. Ramazan Doğanay*

*Arş. Gör. Tuğberk Uğurlu*

## **Yayın Kurulu / Advisory Board**

### **Prof. Dr. Ali ÇELİK**

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

**Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

**Prof. Dr. Saffet KÖSE**

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

**Doç. Dr. İlhami GÜNAY**

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

### **Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ**

Afyon Kocatepe Üniversitesi

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem TAŞ**

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

**Doç. Dr. Ergin ÖGCEM**

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

**Dr. Öğr. Üyesi Kasım KOCAMAN**

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

<p><b>Doç. Dr. Mehdin ÇİFTÇİ</b> Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi</p> <p><b>Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN</b> Kütahya Dumlupınar Üniversitesi</p> <p><b>Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU</b> Eskişehir Osmangazi Üniversitesi</p>	<p><b>Dr. Öğr. Üyesi Kenan ÖZÇELİK</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi</p> <p><b>Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ</b> Kütahya Dumlupınar Üniversitesi</p> <p><b>Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ</b> Kütahya Dumlupınar Üniversitesi</p>
<p><b>Dizgi ve Şekil Sorumlusu / Layout Editor</b> Arş. Gör. Dr. Yusuf Sansarkan</p> <p><b>İndeks Sorumlusu / Technical Editor</b> Arş. Gör. Dr. Yusuf Sansarkan</p> <p><b>Tasarım / Graphic Design</b> Arş. Gör. Dr. Resul Ay</p> <p><b>Yayın Türü</b> On-line Süreli Yayın</p>	
<p><b>Yayın Periyodu / Period</b> Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayımlanır. Published biannually (June and December)</p> <p><b>Abonelik / Subscription</b> İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, açık erişim politikasını benimsemiş bir dergi olup tüm yazıları elektronik ortamdan ücretsiz takip edilebilir. All issues of the Journal of Islamic Civilization Studies may be read over the official site.</p>	
<p>İslam Medeniye Araştırmaları Dergisi, 6 ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Journal of Islamic Civilization Studies, is an international, peer-reviewed and biannual journal.</p> <p>İslam Medeniye Araştırmaları Dergisi, EBSCOhost ve SOBİAD tarafından taranmaktadır.</p>	
<p><b>İletişim / Correspondence</b> Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Merkez Kampüs İslami İlimler Fakültesi No:1-7 Tavşanlı Yolu 10. km Kütahya/Türkiye Tel. / Faks: +90 274 265 22 29 / +90 274 265 22 30 • imad@dpu.edu.tr <a href="http://dergipark.gov.tr/imad">http://dergipark.gov.tr/imad</a></p>	



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

Cilt/Volume 7 Sayı/Issue 2 e-ISSN: 2149-0872

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### **Ebü'l-Bekâ el-'Ukberî'ye Göre Şâz Kırâatlerde İsm-i Fâil ve Mübâlağalı İsm-i Fâil Sîgası: Morfolojik ve Yorumlayıcı Bir İnceleme**

*The Present Participle and its Hyperbolic Patterns in the Odd Recitations According to Abu al-Baqâ al-'Ukbarî: A  
Morphological Orientation Study*

**Kutaiba AL İBRAHİM 138-182**

### **Ömer b. Abdülazîz'in Ehl-i beyt ve Taraftarlarıyla İlişkileri**

*'Umar b. 'Abd al-'Azîz's Relations with Ahl al-Bayt and His Supporters*

**Kasım KOÇ 183-209**

### **İdil-Ural Tatarlarından Tahir İlyâsî'nin Gözüyle Yüzyıl Önce İstanbul'da Sosyal, Kültürel ve Dinî Hayat**

*Social, Cultural and Religious Life in Istanbul a Century Ago Through the Eyes of Tahir Ilyasi One of the Idel-Ural  
Tatars*

**Sabri ÇAP 210-242**

### **Yayımlanmış Şer'iyeye Sicillerinde Hanım Unvanı Taşıyan Kadınlar**

*Women Holding the Title of Lady in the Published Records of Shar'iyya*

**Gülay SONKUR 243-268**

### **Meryem'in Göğe Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarındaki Katolik Aile Gelenekleri**

*Catholic Family Traditions on the Feasts of the Assumption and Immaculate Conception of Mary*

**Halil DEMİR - Ahmet TÜRKAN 269-306**

### **Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin Tefsirinde Hurûf-ı Mukatta'a**

**Yorumu**

*The Interpretation of Hurûf-I Mukatta'a In the Tafsir Of Yûsuf b. Hilal es-Safedî*

**Ahmet YÜREKLİ 307-333**

### **Düzeltilme: Kur'ân'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite (Cilt 6/Sayı 1, Haziran 2021)**

*Correction: Healthy Nutrition and Obesity in Quran and Hadiths (volume 6/ issue 1, June 2021)*

**Mahir Doğan ÇİFTÇİ - Yusuf AÇIKEL**

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

Cilt/Volume 7 Sayı/Issue 2

e-ISSN: 2149-0872

## EDİTÖRDEN

Sevgili okurlar,

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi'nin 7. Cilt 2. Sayısını sunmaktan kıvanç duymaktayız. Dergimize katkıda bulunan başta yazarlar olmak üzere, hakemler, yayın kurulu ve teknik ekibin yoğun emeklerinin mahsulü olan makalelerimiz ile bilim dünyasına katkı sunmanın gayretini içindeyiz.

Etkili ve hızlı iletişimi ilke edinmiş editöryal ekibimizle, akademik yayıncılığın gerektirdiği etik kurallara sıkı sıkıya bağlı bir değerlendirme süreci yürütmekteyiz. Bu titiz sürecin sonunda bu sayımızda Kutaiba Al İbrahim "Ebü'l-Bekâ el-'Ukberî'ye Göre Şâz Kırâatlerde İsm-i Fâil ve Mübâlağalı İsm-i Fâil Sîgası: Morfolojik ve Yorumlayıcı Bir İnceleme", Kasım Koç "Ömer b. Abdülazîz'in Ehl-i beyt ve Taraftarlarıyla İlişkileri", Sabri Çap "İdil-Ural Tatarlarından Tahir İlyâsî'nin Gözüyle Yüzyıl Önce İstanbul'da Sosyal, Kültürel ve Dinî Hayat", Halil Demir - Ahmet Türkan "Meryem'in Göğsü Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarındaki Katolik Aile Gelenekleri", Gülay Sonkur "Şer'iyye Sicillerinde Hanım Unvanı Taşıyan Kadınlar", Ahmet Yürekli "Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin Tefsirinde Hurûf-ı Mukatta'a Yorumu" başlıklı makaleleriyle yer almıştır.

Başta eser sahibi yazarlarımız olmak üzere sayımıza katkıda bulunan yayın, danışma ve hakem kurullarında görevli saygıdeğer bilim insanlarının herbirine ayrı ayrı şükranlarımızı sunarız. Çalışmaların değerlendirme ve yayın sürecinde yadsınamaz emekleri olan editör ekibimizin değerli üyeleri Abdullah Taha Yıldız, Ayşenur Aydın, Bayram Akbulut, Emeti Çalışkan, Hilal Özdemir, İsa Gökgedik, Muhammet Ateş, Rabia Yıldırım, Ramazan Doğanay, Resul Ay, Sümeyye Sevinç, Tuğberk Uğurlu ve Yusuf Sansarkan'a teşekkür ederiz.

Haziran ayında yayımlanması planlanan 8. Cilt 1. Sayı için makale kabulü 15 Nisan 2023 tarihine kadar devam edecektir. Siz değerli okurlarımızdan çalışmalarınız ile dergimize katkılarınızı bekleriz.

Editör

**Dr. Öğr. Üyesi Maruf Çakır**

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Kütahya/Türkiye

marufca@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-1220-4847

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2022: 138-182

## Ebü'l-Bekâ el-'Ukberî'ye Göre Şâz Kırâatlerde İsm-i Fâil ve Mübâlağalı İsm-i Fâil Sîgası: Morfolojik ve Yorumlayıcı Bir İnceleme

*The Present Participle and its Hyperbolic Patterns in the Odd Recitations According to Abu al-Baqa al-'Ukbarî: A Morphological Orientation Study*

اسم الفاعل ومبالغته في القراءات الشاذة عند أبي البقاء العكبري دراسة صرفية توجيهية

**Kutaiba AL İBRAHİM**

Öğr. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Lecturer, Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Studies, Department of Arabic Language and Rhetoric

kutaibaal.ibrahim@dpu.edu.tr Orcid: 0000-0003-1852-4032

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

### Geliş Tarihi / Received

02.10.2022

### Kabul Tarihi / Accepted

14.11.2022

**Atıf/Cite:** Al İbrahim, Kutaiba. "Ebü'l-Bekâ el-'Ukberî'ye Göre Şâz Kırâatlerde İsm-i Fâil ve Mübâlağalı İsm-i Fâil Sîgası: Morfolojik ve Yorumlayıcı Bir İnceleme". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/2 (2022), 138-182.  
<https://doi.org/10.20486/imad.1183137>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.

Bu çalışma, "el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) Şâz Kırâatlerin i'rabı Kitabındaki Şâz Kırâatlerin Morfolojik Açından İncelenmesi ve Anlama Etkisi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

**Öz**

Bu araştırma, şâz kırâatler için ihticâcda bulunan en meşhur âlimlerden biri olan Ebü'l-Bekâ el-'Ukberî'nin (ö. 616/1219) İ'râbü'l-kırââti'ş-şevâz adlı kitabında ism-i fâil ve mübâlağalı ism-i fâil konularını şâz kırâatler yönünden esas alarak incelemeyi amaçlamıştır. Bu çalışmada, onun ism-i fâil ve mübâlağalı ism-i fâil konularında şâz kırâatleri delillendirme ve açıklama yöntemi incelenecektir. Ayrıca ism-i fâil ve mübâlağalı ism-i fâil sîgalarının işaret ettiği anlamlar gösterilecek ve şâz kırâatlerin anlamlarına etkisi üzerinde durulacaktır. Çalışma, araştırmayı ve istilâhları tanıtan giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Araştırmada betimsel ve analitik yöntem kullanılarak şâz kırâatler taranarak belirlenmiş, el-'Ukberî'nin şâz kırâatleri incelerken ve yorumlarken takip ettiği yöntem ortaya çıkarılmıştır. Birinci bölümde, ism-i fâilin tanımı ve kısımları el-'Ukberî'nin şâz kırâatlerde sarfa dayalı yorumlama yöntemine uygun olarak ele alınmıştır. İkinci bölümde ise ism-i fâilin tanımı ve en çok kullanılan vezinleri tanıtılmıştır. İkinci bölümde ise, mübâlağalı ism-i fâil ve en çok kullanılan vezinleri ve bu vezinlere göre şâz kırâatlerin işaret ettiği anlamlar üzerinde durulmuş ve mesele tetkik edilmiştir. Kezâ bazı âlimlerin bu konudaki görüşlerine yer verilerek onlarla el-'Ukberî'nin düşünceleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Şâz kırâatler tayin edilmiş ve sahiplerine nispeti kritik edilmiştir. Sonuç olarak, araştırma, ism-i fâil ve mübâlağalı ism-i fâil vezinlerindeki şâz kırâatlerin tevcih ve değerlendirilmesinde el-'Ukberî'nin yöntemini incelemiştir. Bu da kelimenin tasrifteki farklı yönleri üzerinde durularak yapılmıştır. Kezâ o, bu vezinleri ve kırâatteki etkilerini açıkça ifade etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Morfolojik Tevcih, Şâz Kırâat, Ebü'l-Bekâ el-'Ukberî, İ'râbü'l-kırââti'ş-Şevâz kitabı, İsm-i Fâil, Mübâlağalı İsm-i Fâil Sîgası.

**Abstract**

This research aimed at studying the present participle and its hyperbolic patterns in the odd recitations as a morphological and oriental study in 'Parsing of the Odd Recitations' Irabu al-qiraat al-Shawaz by al-'Ukbarî (d.616 AH) who is one of their most famous defenders. It is to figure out his approach in orienting the odd recitations that came as a present participle and its hyperbolic patterns and their justification approach in addition to highlighting the connotations of the present participle and its hyperbolic patterns and its impact on the connotations of the odd recitations. The research paper includes an introduction to the research and its terminology, two-body sections and a conclusion. The research follows the descriptive and analytical approach in tracing and inducing the odd recitations and presenting al-'Ukbarî's approach in analyzing and extracting them on one side of the Arabic language. Section one is dedicated to introducing the present participle and presenting the morphological material in the odd recitations according to al-'Ukbarî's justification approach. Section two defines the hyperbolic patterns of the present participle and their most famous forms, and conceiving the connotations whose these odd recitations referred to according to these forms. Additionally, it includes discussing al-'Ukbarî's views in the light of the inferences and comparisons with other scholars to know the similarities and differences as well as extracting the odd recitations and relating them to their narrators too. In the conclusion, we see that the research showed al-'Ukbarî's approach in orienting the odd recitations to form the present participle, its hyperbolic patterns, and their justification in order to extracting them on one side of the Arabic language. He also clarifies the connotations of these patterns and its impact on the recitations.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Morphological Denotations, Odd recitations, Abū al-Baqā' al-'Ukbarī, Book of Irabu al-Qiraat al-Shawaz, Present participle, Hyperbolic present participle.

### الملخص

استهدف هذا البحث دراسة اسم الفاعل ومبالغته في القراءات الشاذة دراسةً صرفيةً توجيهيةً في كتاب إعراب القراءات الشواذ لأبي البقاء العكبري (ت616هـ) الذي يُعدُّ أحد أشهر أعلام الاحتجاج لها؛ وذلك للتعرف على منهجه في توجيه القراءات الشاذة التي وردت على صيغة اسم الفاعل ومبالغته، وطريقة تعليقه لها، فضلاً عن إبراز دلالة المعاني التي يدلُّ عليها اسم الفاعل وصيغ مبالغته، وأثرها في معاني القراءات الشاذة. وقد قام البحث على مقدمة ومدخل يعرف بالبحث ومصطلحاته، ومطلبين وخاتمة. واتخذ المنهج الوصفي والتحليلي في تتبع واستقراء القراءات الشاذة وعرض منهج العكبري في تحليلها وتوجيهها على وجه ما من وجوه العربية. وأما بالنسبة للمطلب الأول فقد قام على التعريف باسم الفاعل وعرض المادة الصرفية في القراءات الشاذة وفق منهج العكبري في تحليلها. في حين قام المطلب الثاني على التعريف بمبالغة اسم الفاعل وأشهر أوزانها، والتعرف على المعاني التي دلت عليها القراءات الشاذة وفق هذه الصيغ، فضلاً عن مناقشة آراء العكبري في ضوء بعض الاستدلالات والمقارنات عند بعض العلماء الآخرين، وذلك لمعرفة أوجه التشابه أو الاختلاف، إضافةً إلى تخريج القراءات الشاذة وعزوها إلى رواها أيضاً. وفي الخاتمة رأينا أن البحث كشف عن طريقة العكبري في توجيه القراءات الشاذة في صيغة اسم الفاعل ومبالغته والتعليل لها؛ وذلك بهدف توجيهها على وجه من وجوه العربية، فضلاً عن أنه وضَّح دلالات هذه الصيغ وأثرها في القراءات.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية والبلاغة، التوجيه الصرفي، القراءات الشاذة، أبو البقاء العكبري، كتاب إعراب القراءات الشواذ، اسم الفاعل، مبالغة اسم الفاعل.

### المقدمة

القرآن الكريم دستور المسلمين الذي حظي وما زال يحظى باهتمام الدارسين من مسلمين ومستشرقين، فقد خاض هؤلاء في دراسات كثيرة عن القراءات القرآنية المتواترة، إلا أن القراءات الشاذة ما زالت الدراسات فيها قليلة؛ لذا فهي ميدان خصب للبحث فيها إلى حد ما؛ دليل ذلك كتب الاحتجاج لها في الرعي الأول بخلاف كتب الاحتجاج للقراءات المتواترة التي كثر التأليف فيها.

فبناءً على ذلك جاء هذا البحث ليسلط الضوء على دراسة صرفية في توجيه القراءات الشاذة عند واحد من أبرز أعلام المدافعين عنها احتجاجاً وتوجيهاً، ألا وهو أبو البقاء العكبري في مؤلفه الضخم إعراب



القراءات الشَّوَادِ الَّذِي نَصَّ فِي مَقْدَمَتِهِ عَلَى أَنَّهُ أَلْفَهُ رَغْبَةً عِنْدَ طَلَبِ الْآخَرِينَ؛ إِذْ قَالَ: "فَإِنَّهُ التَّمِيسَ مِنِّي أَنْ أُمْلِي كِتَابًا يَشْتَمِلُ عَلَى تَعْلِيلِ الْقَرَاءَاتِ الشَّادَّةِ الْخَارِجَةِ عَنِ قِرَاءَةِ الْعِشْرَةِ الْمَشْهُورِينَ"<sup>1</sup>.

وَقَدْ حَوَى كِتَابُهُ عَلَى تَوْجِيهِ قَرَاءَاتٍ شَادَّةٍ لَمْ يَتَطَرَّقْ إِلَيْهَا ابْنُ خَالَوَيْهِ (ت 370هـ) فِي مُخْتَصَرِهِ أَوْ بَدِيعِهِ، وَلَا حَتَّى ابْنِ جَنِّي (ت 392هـ) فِي مَحْتَسَبِهِ، لِذَا سَنَتَعَرَّفُ عَلَى مَنْهَجِ أَبِي الْبَقَاءِ فِي تَوْجِيهِ هَذِهِ الْقَرَاءَاتِ الشَّادَّةِ الَّتِي جَاءَتْ عَلَى صِيغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ وَمِبَالِغَتِهِ، وَطَرِيقَةَ تَعْلِيلِهَا، وَتَخْرِيجِهَا عَلَى وَجْهِ مِنْ وَجُودِ عِلْمِ الصَّرْفِ الْعَرَبِيِّ.

وَقَدْ اخْتَذَ الْبَحْثُ الْمَنْهَجَ الْوَصْفِيَّ فِي تَتَبُعِ وَاسْتِقْرَاءِ الْقَرَاءَاتِ الشَّادَّةِ الَّتِي وَرَدَتْ عَلَى صِيغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ وَمِبَالِغَتِهِ، ثُمَّ الْمَنْهَجَ التَّحْلِيلِيَّ الَّذِي يَعْرُضُ طَرِيقَةَ تَحْلِيلِ الْعُكْبَرِيِّ فِي تَوْجِيهِ هَذِهِ الْقَرَاءَاتِ وَالِدَّفَاعِ عَنْهَا وَذَلِكَ بِإِبْجَادِ وَجْهِهَا فِي الْعَرَبِيَّةِ.

وَتَكُونُ الْبَحْثُ مِنْ مَدْخَلٍ يَعْرِفُ بِالْقَرَاءَاتِ فَضْلًا عَنِ مَصْطَلِحَاتِ الْبَحْثِ الْآخَرَى، إِضَافَةً إِلَى مُطْلَبِينَ اثْنَيْنِ؛ الْأَوَّلُ تَنَاوَلَ تَعْرِيفَ اسْمِ الْفَاعِلِ وَأَنْوَاعِهِ، وَعَرَّضَ الْقَرَاءَاتِ الشَّادَّةِ الَّتِي وَرَدَتْ عَلَى وَزْنِ اسْمِ الْفَاعِلِ وَقَامَ الْعُكْبَرِيُّ بِتَوْجِيهِهَا، وَالثَّانِي تَطَرَّقَ إِلَى التَّعْرِيفِ بِمِبَالِغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ وَصِيغَتِهَا، وَعَرَّضَ الْقَرَاءَاتِ الشَّادَّةِ الَّتِي جَاءَتْ عَلَى أَوْزَانِ الْمِبَالِغَةِ، وَوَجَّهَهَا أَبُو الْبَقَاءِ عَلَى وَجْهِ مِنْ وَجُودِ عِلْمِ الصَّرْفِ الْعَرَبِيِّ، وَصَوَّلًا إِلَى الْخَاتِمَةِ وَعَدَدٍ مِنَ النَّتَائِجِ الَّتِي خُلِّصْنَا إِلَيْهَا مِنْ خِلَالِ مَنْهَجِهِ فِي تَوْجِيهِ الْقَرَاءَاتِ وَالتَّعْلِيلِ لَهَا.

### المدخل

انَّجَّهت الْعَدِيدُ مِنَ الدَّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ إِلَى دِرَاسَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ وَمِبَالِغَتِهِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَقَرَاءَاتِهِ أَوْ أَشْعَارِ الْعَرَبِ وَأَمْثَالِهَا، إِلَّا أَنَّهُمْ -حَسَبَ زَعْمِ الْبَاحِثِ- لَمْ تُفْرَدِ دِرَاسَةً لِاسْمِ الْفَاعِلِ وَمِبَالِغَتِهِ فِي الْقَرَاءَاتِ الشَّادَّةِ لَا فِي كُتُبِ الْإِحْتِجَاجِ لَهَا وَلَا فِي كُتُبِ التَّفَاسِيرِ؛ فَمِنْ هُنَا تَمَيَّزَ هَذَا الْبَحْثُ بِأَنَّهُ أَفْرَدَ دِرَاسَةً صَرَفِيَّةً تَوْجِيهِيَّةً لِاسْمِ الْفَاعِلِ وَمِبَالِغَتِهِ فِي كِتَابِ إِعْرَابِ الْقَرَاءَاتِ الشَّوَادِ لِأَبِي الْبَقَاءِ الْعُكْبَرِيِّ.

<sup>1</sup> عبد الله بن الحسين بن عبد الله أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّوَادِ، نج. محمد السَّيِّد أحمد عَزُوز (لبنان، بيروت: عالم الكتب، 1996/1417)، 83.

لذا هدَف هذا البحثُ إلى تسليطِ الضَّوءِ على أسلوبِهِ في التَّوجِيهِ الصَّرِيحِ عَامَّةً، واسمِ الفاعِلِ ومبالغتهِ في القراءاتِ الشَّاذَّةِ وبيانِ أثرِ صيغِهِ في تغييرِ المعنى خاصَّةً، وكيفَ استطاعَ أن يُعَلِّلَ لهذهِ القراءاتِ ويوضِّحَ لنا المعنى الَّذِي أفادَهُ التَّوجِيهِ الصَّرِيحُ للقراءةِ.

وبما أنَّ اسمَ الفاعِلِ ومبالغتهِ أحدُ أنواعِ المشتقَّاتِ فسنعرِّجُ قليلاً إلى التَّعْرِيفِ بالمشتقَّاتِ وذكرِ أنواعِها ثمَّ نعاوِدُ تخصيصَ الكلامِ عن اسمِ الفاعِلِ ومبالغتهِ في موضعِهما، فضلاً عن التَّعْرِيفِ ببعضِ المصطلحاتِ الخاصَّةِ بالبحثِ، وتفصيلُ ذلك على النحو الآتي:

### المشتقَّاتُ

تعدُّ ظاهرةُ الاشتقاقِ من الظواهرِ اللُّغويَّةِ المهمَّةِ في اللُّغةِ العربيَّةِ؛ إذ ساهمتْ في انتشارِ رُقعَةِ اللُّغةِ؛ وذلك لاشتقاقِ ألفاظٍ من أخرى وَفَّقَ قواعدِ علمِ الصَّرْفِ، فقد عرَّفَ عبدُ القاهرِ الجرجانيُّ (ت 471هـ)<sup>2</sup> الاشتقاقَ بأنَّه: "نزعُ لفظٍ من آخرٍ بشرطِ تناسبيهما معنًى وتركيباً، وتغييرهما في الصِّيغَةِ بحرفٍ أو بحركةٍ، وأنَّ يزيدَ المشتقُّ على المشتقِّ منه بشيءٍ، كضاربٍ أو مضروبٍ، يوافقُ (ضرباً) في جميعِ ذلك، فلا يُقالُ: ذئبٌ: من سرحانٍ، لفقْدِ التَّركيبِ والمعنى الزَّائدِ. ولا (ذَهَبٌ) من ذَهَبٍ، لفقْدِ تغييرِ الصِّيغَةِ، والمعنى الزَّائدِ. ولا (ضريب) بمعنى المضروبِ مِنَ الضَّرْبِ لِاتِّحَادِ الصِّيغَةِ. ولا (شاهد) من (شهيدي) لفقْدِ المعنى الزَّائدِ". نلحظُ من التَّعْرِيفِ السَّابِقِ أنَّه اشترطَ في الاشتقاقِ تناسبَ المعنى والتَّركيبِ بينِ المشتقِّ والمشتقِّ منه مع تغييرِ بينهما في الصِّيغَةِ مع زيادةٍ في المشتقِّ على المشتقِّ منه بحرفٍ كاسمِ الفاعِلِ (ضارب)، أو اسمِ المفعولِ (مضروب)، ونصَّ على أنَّه لا يُشتقُّ من الجامدِ كذئبٍ للعلَّةِ الَّتِي ذكرها، وغير ذلك.

فبناءً على ذلك يمكننا أن نخصِّصَ تعريفَ الاسمِ المشتقِّ بأنَّه "الاسمُ الَّذِي اشتقُّ من غيره، ودلُّ على ذاتٍ وحدثٍ يُنسبُ إليها، فقولُك: عالمٌ يدلُّ على إنسانٍ اتَّصفَ بالعلم، وحاملٌ على امرأةٍ تُنسبُ إليها الحملُ،

<sup>2</sup> أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، الفتحاح في الصَّرْفِ، تح. علي توفيق الحمَد (بيروت: مؤسَّسة الرِّسالة، 1407/1987)، 62.

وَقَتِيلٌ يَدُلُّ عَلَى إِنْسَانٍ قُتِلَ".<sup>3</sup> والمشتقاتُ هي سبعةُ أنواعٍ: اسمُ الفاعلِ ومبالغته، واسمُ المفعولِ، والصَّنْفَةُ المشبَّهَةُ، واسمُ التَّفْضِيلِ، واسمُ الزَّمانِ والمكانِ، واسمُ الآلةِ.<sup>4</sup>

### التَّوْجِيهُ

ذَكَرَ الشَّرِيفُ الجُرْجَانِيُّ (ت816) فِي كِتَابِهِ التَّعْرِيفَاتِ<sup>5</sup> أَنَّ التَّوْجِيهَ: "إِيرَادُ الكَلَامِ عَلَى وَجْهِ يَنْدِفِعُ بِهِ كَلَامُ الحِصْمِ، وَقِيلَ: عِبَارَةٌ عَلَى وَجْهِ يُنَابِي كَلَامَ الحِصْمِ". وَجَاءَ أَيْضًا فِي دَسْتُورِ العُلَمَاءِ<sup>6</sup> أَنَّ التَّوْجِيهَ: "جَعْلُ الكَلَامِ مُوَجَّهًا ذَا وَجْهِ وَدَلِيلٍ". وَقَدْ قِيلَ: "تَوْجِيهُ الرَّاْيِ هُوَ تَعْرِيفُهُ أَوْ تَعْلِيلُهُ أَوْ تَخْرِيجُهُ وَالدَّهَابُ فِيهِ إِلَى مَا يُقْرَهُ أَوْ يَدْحَضُهُ".<sup>7</sup>

### القِرَاءَاتُ القِرَائِيَّةُ

ذَهَبَ العُلَمَاءُ فِي تَعْرِيفِ مَفْهُومِ القِرَاءَاتِ مَذَاهِبَ شَتَّى، فَمِنْهُمْ مَنِ اقْتَصَرَ عَلَى جُزْءٍ مِنْهَا كَمَا فَعَلَ الزَّرْكَشِيُّ (ت794هـ)<sup>8</sup> فِي قَوْلِهِ: "القِرَاءَاتُ هِيَ اخْتِلَافُ أَلْفَاظِ الوَحْيِ المَذْكُورِ فِي كِتَابَةِ الحُرُوفِ أَوْ كَيْفِيَّتِهَا مِنْ تَخْفِيفٍ وَتَثْقِيلٍ وَغَيْرِهِمَا"، فَجَدُّ أَنَّهُ اقْتَصَرَ عَلَى عُنْصُرِ الاختِلَافِ.

وَبَعْضُهُمْ أَضَافَ عُنْصَرَ الإِسْنَادِ إِلَى عُنْصُرِ الاختِلَافِ كَمَا فَعَلَ الزَّرْقَانِيُّ (ت1367هـ)<sup>9</sup> حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ القِرَاءَاتِ: "مَذَهَبٌ يَذْهَبُ إِلَيْهِ إِمَامٌ مِنْ أُمَّةٍ القُرَاءِ مُخَالِفًا بِهِ غَيْرَهُ فِي النُّطْقِ بِالقُرْآنِ الكَرِيمِ مَعَ اتِّفَاقِ الرِّوَايَاتِ وَالتَّطْرُقِ عِنْدَهُ، سِوَا أَكَانَتْ هَذِهِ المُخَالَفَةُ فِي نُطْقِ الحُرُوفِ أَمْ فِي نُطْقِ هَيْئَاتِهَا".

<sup>3</sup> فخر الدّين قباوة، تصريف الأسماء والأفعال (لبنان، بيروت: مكتبة المعارف، 1408 / 1988)، 127.

<sup>4</sup> قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 127 - 149.

<sup>5</sup> علي بن محمّد بن علي الزّين الشّريف الجرجاني، التّعريفات، وضع حواشيه وفهارسه محمّد باسل عيون السّود (لبنان، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2003 / 1424)، 73.

<sup>6</sup> القاضي عبد النّبي بن عبد الرّسول الأحمد نكري، دستور العلماء "جامع العلوم في اصطلاحات الفنون"، عزّب عباراته الفارسيّة: حسن هاني فحص (لبنان، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000 / 1421)، 1 / 248.

<sup>7</sup> محمّد سمير نجيب اللّبيدي، معجم المصطلحات التّحوّليّة والصّرفيّة (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، عمّان: دار الفرقان، 1405 / 1985)، 239.

<sup>8</sup> أبو عبد الله بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1957 / 1376)، 1 / 318.

<sup>9</sup> محمّد عبد العظيم الزّرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، د.تح (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت)، 1 / 412.

وبعضهم الآخر أضافَ عنصرًا ثالثًا وهو الكلماتُ المجمعُ على قراءتها، وذلك كما جاء عند ابن الجزريّ (ت833هـ)<sup>10</sup> إذ قال: "القراءاتُ علمٌ بكيفياتِ أداءِ كلماتِ القرآنِ واختلافها بعزو النَّاقلة". في حين نجدُ أنَّ القسطلانيّ (ت923هـ)<sup>11</sup> كانَ في تعريفه أكثرَ تفصيلاً من ابن الجزريّ وأكثرَ شمولاً فيه، فقال: "فَلْيَعْلَمَ أَنَّ عِلْمَ القراءاتِ هو علمٌ يُعرفُ منه اتِّفَاقُ النَّاقِلِينَ لكتابِ اللهِ واختلافُهُم في اللُّغَةِ والإِعْرَابِ، والحذفِ والإِثْبَاتِ، والتَّحْرِيكِ والإِسْكَانِ، والفصلِ والاتِّصَالِ، وغيرِ ذلكَ مِنْ هَيْئَةِ النُّطْقِ والإِبْدَالِ، من حيثِ السَّمْعِ. أو يُقالُ: علمٌ يُعرفُ مِنْهُ اتِّفَاقُهُم واختلافُهُم في اللُّغَةِ، والإِعْرَابِ، والحذفِ والإِثْبَاتِ، والفصلِ والوصلِ، من حيثِ التَّنْقُلِ".

وتَبِعَهُ في ذلكَ الدِّمِياطِيُّ البَنَاءُ (ت1117هـ)<sup>12</sup> حيثُ قال: "هي علمٌ يُعلمُ مِنْهُ اتِّفَاقُ النَّاقِلِينَ لكتابِ اللهِ تعالى، واختلافُهُم في الحذفِ والإِثْبَاتِ والتَّحْرِيكِ والتَّسْكِينِ والفصلِ والوصلِ، وغيرِ ذلكَ مِنْ هَيْئَةِ النُّطْقِ والإِبْدَالِ، وغيرِهِ من حيثِ السَّمْعِ".

### القراءاتُ الشَّاذَّةُ

تعدَّدتْ مذاهبُ العلماءِ في تعريفِ مصطلحِ الشُّذُوذِ، فمكِّي القيسيّ (ت437هـ)<sup>13</sup> ذَهَبَ إلى أنَّ ما نُقِلَ عن ثقةٍ أو نُقِلَ عن غيره وكانَ لا وجهَ له في اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، فهو لا يُعتدُّ به، وإنَّ كانَ موافقاً رسمِ المصحفِ. فالعمدةُ عندهُ أنَّه إذا لم يوافقِ وجهًا من وجوهِ العَرَبِيَّةِ فهو شاذُّ.

<sup>10</sup> محمَّد بن محمَّد بن يوسف شمس الدِّين أبو الخير ابن الجزري، مُنجد المقرئين ومرشد الطَّالِبِينَ، د.تح (لبنان، بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1999/1420)، 9.

<sup>11</sup> أبو العبَّاس الإمام شهاب الدِّين أحمد بن محمَّد القسطلانيّ، لطائفُ الإشاراتِ لفنونِ القراءاتِ، تح. مركز الدِّراساتِ القرآنيَّةِ (السُّعُودِيَّة: وزارةُ الشُّؤونِ الإسلاميَّةِ والأوقافِ والدَّعوةِ والإرشادِ، مجمع الملك فهد لطباعةِ المصحفِ الشَّريفِ، د.ت)، 1/355.

<sup>12</sup> شهاب الدِّين أحمد بن محمَّد بن أحمد بن عبد الغني الدِّمِياطِيُّ الشَّهْرِيّ بالبَنَاءِ، إتخاف فضلاءُ البشرِ في القراءاتِ الأربعة عشر، تح. أنس مهرة (لبنان: دار الكتب العلميَّة، 2006/1427)، 6.

<sup>13</sup> أبو محمَّد مكِّي بن أبي طالب القيسيّ، الإبانة عن معانيِ القراءاتِ، تح. عبد الفتَّاح إسماعيل شلبي (القاهرة: دار نضرة مصر للطَّبع والنَّشر، د.ت)، 52.

وذكر أبو شامة الدمشقي (ت665هـ)<sup>14</sup> أنَّ القراءة الشاذة "هي ما نُقِلَ قرآنًا مِنْ غيرِ تواترٍ، واستفاضةٍ، مُتَلَفَّاةٍ بالقبولِ مِنَ الأُمَّةِ". وقال السيوطي (ت911هـ)<sup>15</sup>: "هي ما لم يَصِحَّ سَنَدُهُ". وقال زكريا الأنصاري (ت926هـ)<sup>16</sup>: "الشاذة ما وراء العشرة، وهو ما نُقِلَ قرآنًا ولم تَتَلَفَّه الأئمةُ بالقبولِ ولم يَسْتَفْضُ أو لم يُوافِقِ الرَّسْمَ".

وذهب الصَّفَّاقسي (ت1118هـ)<sup>17</sup> إلى أنَّ الشاذَّ "ما ليسَ بمتواترٍ، وكلُّ ما زادَ الآنَ على القراءاتِ العشرةِ فهو غيرُ متواترٍ". بدليل ما ذكره ابنُ الجزريِّ أنَّ مَنْ قالَ: "إنَّ القراءاتِ المتواترةَ لا حدَّ لها، إنَّ أرادَ في زماننا فغيرُ صحيحٍ؛ لأنَّه لا يوجدُ اليومَ قراءةً متواترةً وراءَ العشرِ، وإنَّ أرادَ في الصِّدْرِ الأوَّلِ فَيَحْتَمَلُ"<sup>18</sup>. فالعمدَةُ عندهم عدمُ التَّواترِ والاستفاضةُ تكونُ القراءةُ شاذَّةً.

في حين ذهب ابنُ الجزريِّ<sup>19</sup> مذهبًا أوسعَ وأدقَّ، فذكر "أنَّ كلَّ قراءةٍ اِخْتَلَفَ فيها رُكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ القراءةِ الصَّحِيحَةِ الثَّلَاثَةِ أُطْلِقَ عَلَيْهَا ضَعِيفَةٌ أَوْ شَاذَةٌ أَوْ بَاطِلَةٌ، سِوَاءَ كَانَتْ عَنِ السَّبْعَةِ أَمْ عَمَّنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْهُمْ، هَذَا هُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَ أئِمَّةِ التَّحْقِيقِ مِنَ السَّلَفِ وَالْخَلْفِ". فتعريفُ ابنِ الجزريِّ يَفْتَضِي أنَّ كُلَّ قراءةٍ فَقَدَتْ أَحَدَ أَرْكَانِ القَبُولِ فَهِيَ شَاذَّةٌ، لا فَرَقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ قِراءاتِ السَّبْعَةِ، والعشرةِ، ونَجْدُهُ يَجْرِمُ بِذَلِكَ فِي قَوْلِهِ:

"فَكُلُّ مَا وَافَقَ وَجْهَ نَحْوٍ ... وَكَانَ لِلرَّسْمِ اِحْتِمَالًا يَجْوِي

<sup>14</sup> أبو القاسم شهاب الدِّين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي أبو شامة الدمشقي، المرشد الوحيد إلى علوم تتعلَّق بالكتاب العزيز، تح. طيار آلي قولاج (بيروت: دار صادر، 1395، 1975)، 184.

<sup>15</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدِّين السيوطي، الإِتقان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394/1974)، 1/265.

<sup>16</sup> زكريا بن محمَّد بن أحمد بن زكريا الأنصاري زين الدِّين أبو يحيى السِّنِّيكي، غايَةُ الوصولِ إلى شرحِ لُبِّ الأَصُولِ، تح. مصطفى بن حامد بن سُمَيْط (الكويت: دار الضيَّاء، 1438/2017)، 222.

<sup>17</sup> علي بن محمَّد بن سالم أبو الحسن الثُّوري الصَّفَّاقسي المقرئ المالكي، غيث النَّفَعِ فِي القِراءاتِ السَّبْعِ، تح. أحمد محمود عبد السَّميع الشَّافعي الحفياي (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1425/2004)، 14.

<sup>18</sup> ابن الجزريِّ، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، 18.

<sup>19</sup> محمَّد بن محمَّد بن يوسف شمس الدِّين أبو الخير ابن الجزريِّ، النَّشْرُ فِي القِراءاتِ العَشْرِ، تح. السَّالم محمَّد محمود الشَّنْقِيطِي (السُّعُودِيَّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف، 1435هـ)، 2/35.

وَصَحَّ إِسْنَادًا هُوَ الْقُرْآنُ ... فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَزْكَانُ

وَحَيْثُمَا يَحْتَلُّ رُكْنٌ أَنْبِتَ ... شُدُودَهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ".<sup>20</sup>

فالقراءة الشاذة عند جمهور العامة ما لم يثبت عن طريق التواتر، وهي عند مكّي القيسي ومن وافقه ما جاء مخالفاً رسم المصحف أو اللغة العربية ولو كان نقلاً عن ثقة، أو ما كان موافقاً رسم المصحف واللغة العربية ونقله ثقة أو غيره، لكنه لم يلاق بالقبول ولم يصل إلى درجة الاستفاضة والشهرة.<sup>21</sup>

### 1. المطلب الأول: اسم الفاعل

عُرِفَ اسمُ الفاعلِ تعاريفَ عديدة، فقيل: "هو ما دلَّ على الحدوث، والحدث، وفاعله".<sup>22</sup> وقال ابنُ مالكٍ (ت672هـ)<sup>23</sup> فيه أيضاً: "هو الصنفُ الدالُّ على فاعلٍ جاريةً في التذكير والتأنيث على المضارع من أفعالها لمعناه أو معنى الماضي. وتوازن في الثلاثي المجرد فاعلاً، وفي غيره المضارع مكسور ما قبل الآخر مبدوءاً بميم مضمومة، وربما كسرت في مفعول أو ضمت عينه، وربما ضمت عين مفعول مرفوعاً. وربما استغنى عن فاعلٍ بمفعول وعن مفعولٍ بمفعولٍ فيما له ثلاثي، وفيما لا ثلاثي له وعن مفعولٍ بفاعلٍ ونحوه أو بمفعول، وعن فاعلٍ بمفعولٍ أو مفعولٍ. وربما خلفَ فاعلٌ مفعولاً ومفعولٌ فاعلاً".

تعريفُ ابنِ مالكٍ الثاني عامٌّ يدخلُ تحته غيرُ بابٍ، نلخصُ منه ما يعني اسمَ الفاعلِ وطريقةَ صوغه، فقد أشارَ إلى اشتقاقه من الثلاثي المجرد على وزن (فاعل)، ومن غيره على وزنٍ مضارعه بزيادة ميمٍ مضمومة موضعَ حرفِ المضارعة وكسرٍ ما قبلَ آخره، وأشارَ إلى كسرِ الميمِ في (مفعول) فيقال: (مفعول) وهو من إتياع الميم لحركة العين، نحو: مُنْتِنٌ ومُنْتِنٌ، وغير ذلك من المسائل المتعلقة باسمِ الفاعل.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> محمد بن محمد بن يوسف شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، مئذ «طبيبة النشور» في القراءات العشر، تح. محمد تميم الزعبي (السعودية، جدة: دار الهدى، 1994/1414)، 32.

<sup>21</sup> عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب (لبنان، بيروت: 1981/1401)، 10.

<sup>22</sup> عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، د.ت)، 3/216.

<sup>23</sup> محمد بن عبد الله ابن مالك الطائي الجبالي، شرح تسهيل الفوائد، تح. عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المحتون (د.م: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1990/1410)، 3/70.

<sup>24</sup> ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، 3/70، 71.

وهذا ما سنجدُه في المنهج الَّذِي اتَّبَعَه أَبُو الْبَقَاءِ الْعُكْبَرِيُّ فِي تَوْجِيهِ الْقِرَاءَاتِ الشَّاذَّةِ الَّتِي جَاءَتْ عَلَى صِيغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ، وَسَيَكُونُ ذَلِكَ وَفَّقَ نَوْعِي اسْمِ الْفَاعِلِ وَذَلِكَ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

### 1.1. اسْمُ الْفَاعِلِ مِنَ الثَّلَاثِيِّ

وَجَهَ الْعُكْبَرِيُّ عِدَدًا مِنَ الْقِرَاءَاتِ الشَّاذَّةِ الَّتِي وَرَدَتْ مُشْتَقَّةً عَلَى صِيغَةِ الْفَاعِلِ مِنَ الثَّلَاثِيِّ، وَفَّقَ طُرُقٍ مُتَعَدِّدَةٍ، وَسَنَعْرُضُ لَطَرِيقَةَ تَوْجِيهِهَا مِنْ خِلَالِ بَعْضِ الْأَمْثَلَةِ، وَهِيَ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

### الاشتقاق من الثَّلَاثِيِّ الْمَجْرَدِ:

(صَائِبٌ):

أَفَادَ الْعُكْبَرِيُّ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾<sup>25</sup> قُرئ " (كَصَائِبٍ) عَلَى فَاعِلٍ،<sup>26</sup> وَهُوَ مِنْ صَابَ يَصُوبُ إِذَا نَزَلَ، وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ:<sup>27</sup>

كَأَكْهَمِ صَابَتْ عَلَيْهِمْ سَحَابَةٌ صَوَاعِقُهَا لَطِيرَهِنَّ دَيْبٌ.<sup>28</sup>

نَلْحَظُ أَنَّهُ قَدْ وَجَّهَ الْقِرَاءَةَ عَلَى اسْمِ الْفَاعِلِ الثَّلَاثِيِّ وَذَلِكَ بِدَلِيلٍ إِرجاعِهِ إِلَى ماضِيهِ الثَّلَاثِيِّ وَمُضَارِعِهِ، فَهُوَ بِذَلِكَ كَأَنَّهُ يَنْصُرُ عَلَى طَرِيقَةِ اسْتِشْقَاقِ الْقِرَاءَةِ مِنْ اسْمِ الْفَاعِلِ الْمَشْتَقِّ مِنَ الْفِعْلِ الثَّلَاثِيِّ الْمَجْرَدِ، فَضَلًّا عَنْ أَنَّهُ صَرَخَ بِمَعْنَى الْفِعْلِ صَابَ، وَاسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِشَاهِدٍ شِعْرِيٍّ.

<sup>25</sup> البقرة 2/ 19.

<sup>26</sup> قرأها بعض النحويين عن السلف، يُنظر: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، غني بنشره ج. برجشتراسر (مصر: المطبعة الرحمانية، 1934)، 3. ومحمد بن أبي نصر بن أحمد الدهان التوزاوي، المعنى في القراءات، أطروحة دكتوراة، دراسة وتحقيق الطالب محمود بن كابر عيسى، بإشراف أ.د. مصطفى محمد محمود أبو طالب (السعودية: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم القراءات، 1437 – 1438)، 338.

<sup>27</sup> الشاعر علقمة بن عبدة، يُنظر: السيد أحمد صقر، شرح ديوان علقمة الفحل، تقدم زكي المبارك (القاهرة: المطبعة المحمودية، 1353/ 1935)، 18.

<sup>28</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّاذَّة، 1/ 129.

ويمكننا أن نستدلّ على توجيه العُكْبَرِيِّ بأقوالٍ بعضٍ من تقدّمه، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أنّ ابنَ مهران (ت 381هـ)<sup>29</sup> -نقلًا عن أبي حاتم- أجازَ " (أَوْ كَصَائِبٍ مِنَ السَّمَاءِ)؛ لِأَنَّكَ تَقُولُ: صَابَ يَصُوبُ، فَهُوَ صَائِبٌ، مِثْلُ: مَيِّتٌ وَمَائِتٌ، وَلَا يُقَالُ: صَيَّبَ، كَمَا يُقَالُ: مَيِّتٌ وَهَيِّنٌ وَلَيِّنٌ". وقد ذهب الزُّخَشْرِيُّ (ت 538هـ)<sup>30</sup> إلى أنّ "الصَّيَّبَ أبلغُ من الصَّائِبِ". لم يُشِر العُكْبَرِيُّ إلى هذا المعنى هنا بل سيأتي عنده في غير موضعٍ من توجيهاته وذلك بما يخصُّ صيغة المبالغة (فَعِيل).

(مَائِتٌ):

نصَّ العُكْبَرِيُّ على أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾<sup>31</sup> يُقرأ (مَائِتٌ وَمَائِتُونَ) "بألفٍ فيهما، وهو فاعلٌ من مات، وإِرادُ سَيَمُوتُ ويموتون".<sup>33</sup>

نرى أنّه وجّه القراءة على صيغة اسم الفاعل (فَاعِلٌ) المشتقّ من الفعلِ الثَّلَاثِيّ (مات)، وهو يُشيرُ إلى أنّ الموتَ حسبَ هذه القراءةٍ حاصلٌ في المستقبلِ وليس الآن؛ لذلك قال سَيَمُوتُ ويموتون.

وهذا ما صرّح به الفراءُ (ت 207هـ) في قوله عن العرب أنّها: "تقول: لِمَنْ لم يمُتْ: إِنَّكَ مَيِّتٌ عن قليلٍ ومَائِتٌ. ولا يقولون للمَيِّتِ الَّذِي قد مات: هذا مَائِتٌ. إنّما يُقالُ في الاستقبالِ".<sup>34</sup>

<sup>29</sup> أبو بكر أحمد بن الحسين الأصفهاني النيسابوري ابن مهران، غرائب القراءات وما جاء فيها من اختلاف الرواية عن الصحابة والتابعين والأئمة المتقدمين، أطروحة دكتوراة، دراسة وتحقيق الطالب براء بن هاشم بن علي الأهدل، بإشراف د. فيصل بن جميل الغزاوي (السعودية: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم القراءات، 1438 - 1439)، 112.

<sup>30</sup> جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزُّخَشْرِيُّ، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، تح. عادل أحمد عبد الموجود وآخرون (الرياض: مكتبة العبيكان، 1418 / 1998)، 1 / 203.

<sup>31</sup> الزُّمَر 39 / 30.

<sup>32</sup> ابن محيصرن وابن بي إسحاق وعيسى بن عمر وابن الزُّبَيْر وابن أبي عبلّة واليماني وابن أبي غوث، يُنظر: أحمد بن محمّد بن إسماعيل أبو جعفر النُّجَّاس، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلّق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، 1421)، 4/9؛ وابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، 131؛ والدّهان التُّورَاوَايِي، المعنى في القراءات، 1461.

<sup>33</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات الشّواذ، 2 / 409.

<sup>34</sup> أبو زكريا يحيى بن زياد الفراءُ، معاني القرآن، تح. أحمد يوسف نجّاتي وآخرون (القاهرة: دار الكتب المصريّة، د.ت)، 2 / 232.



وقد ذهب أبو جعفر النَّحَّاس (ت338هـ)<sup>35</sup> إلى أنها "قراءةٌ حسنةٌ ومثل هذه الألف تُحذفُ في السَّوَادِ. ومئات في المستقبل كثيرٌ في كلام العرب، ومثله: ما كان مريضاً وإنه لمارضٌ من هذا الطَّعام".

### اسمُ الفاعلِ من الفعلِ اللّازم:

ذَكَرَ العُكْبَرِيُّ أَنَّ قولَه تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾<sup>36</sup> فُرئ (مَرَحًا) "بكسرِ الرَّاءِ"<sup>37</sup> على أنه اسمُ فاعلٍ مِنْ مَرَحٍ، مثل نَصَبٍ فهو نَصَبٌ، وفتحُ الرَّاءِ، مصدرٌ في موضعِ الحالِ".<sup>38</sup>

نجدُ أنه وجَّهَ القراءةَ الشَّاذَّةَ على قياسِ اسمِ الفاعلِ من صيغةِ (فَعِلان) اللّازم، بدليلِ تصرُّيحه بفعله (مَرَح)، واستندَ في ذلكَ إلى قولهم: نَصَبٌ فهو نَصَبٌ، وهو أيضاً من الفعلِ اللّازم، كما ذَكَرَ أَنَّ القراءةَ بفتحِ الرَّاءِ -وهي قراءةُ الجمهورِ- مصدرٌ.

في ضوءِ ذلكَ نجدُ أَنَّ الأَخْفَشَ الأوسطَ (ت215هـ)<sup>39</sup> يذكُرُ القراءتينِ بالفتحِ والكسرِ إلاَّ أَنَّهُ يرى أَنَّ الكسرَ أحسنُهما؛ لأنَّ قولك: تمشي مَرَحًا، أحسنُ من قولك: تمشي مَرَحًا.

وذهب أبو إسحاق الزَّجَّاجُ (ت311هـ) إلى أنها فُرئتُ بكسرِ الرَّاءِ، وأنَّ الأَخْفَشَ عدَّ قراءةَ الفتحِ أجودَ من قراءةِ الكسرِ وهذا غيرُ صحيح؛ لأنَّ الأَخْفَشَ ذَكَرَ أَنَّ الكسرَ أحسنُ، أو ربَّما ضبطها المحقِّقُ خطأً، فقال: "ويُقرأ مَرَحًا بكسرِ الرَّاءِ، وزعمَ الأَخْفَشُ أَنَّ مَرَحًا أجودُ من مَرَحًا؛ لأنَّ مَرَحًا اسمُ الفاعلِ. وهذا - أعني المصدرَ - جيّدٌ بالفتحِ، وكلاهما في الجودةِ سواء، غيرَ أَنَّ المصدرَ أو كدُّ في الاستعمالِ، تقول: جاء زيدٌ

<sup>35</sup> أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، 4 / 9.

<sup>36</sup> الإسراء 17 / 37.

<sup>37</sup> يحيى بن يعمر والضَّحَّاك ويعقوب، يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذِّ القرآن من كتابِ البديع، 76؛ والدَّهَّان التُّوزَّارِي، المعنى في القراءات، 1031؛ وجمال الدِّين أبو الفرج عبد الرَّحمن بن علي بن الجوزي، زائد المسير في علم التَّفْسير، تح. عبد الرُّزَّاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422)، 3 / 25.

<sup>38</sup> أبو البقاء العُكْبَرِي، إعراب القراءات السَّوَادِ، 1 / 790.

<sup>39</sup> سعيد بن مسعدة الأَخْفَش الأوسط، معاني القرآن، تح. هدى محمود قراعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1411 / 1990)، 2 / 424.

ركضًا، وجاء زيدٌ راکضًا، فركضًا أو كدٌ في الاستعمال؛ لأنَّ ركضًا يدلُّ على توكيد الفعل، ومَرَحًا بفتح الرَّاءِ أكثرُ في القراءة<sup>40</sup>.

ونستدلُّ فيما ذكرناه -بحقِّ الأَخفش الأوسط- بقولِ أبي جعفر النَّحَّاس<sup>41</sup> الَّذي نقلَ لنا القولين السَّابِقين، إذ مفاده: "قال الأَخفش: كسرُ الرَّاءِ أجود؛ لأنَّه اسمُ فاعل. قال أبو إسحاق: فَتَحُ الرَّاءِ أجود؛ لأنَّه فيه معنى التَّوكيد، كما يُقال: جاء فلانٌ ركضًا، وجعلَه مصدرًا في موضع الحال".

### دلالة اسم الفاعل الثلاثيِّ على النَّسب:

(عَوْرَة):

ذَكَرَ أبو البقاء العُكْبَرِيُّ أنَّ قولَه تعالى: ﴿ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾<sup>42</sup> يُقرأ (عَوْرَات) بكسرِ الواوِ<sup>43</sup> "على التَّشبيهِ باسمِ الفاعلِ، أي ذواتُ عورة، يُقال: مكانٌ عَوْرٌ، أي فيه عَوْرَةٌ"<sup>44</sup>.

نرى أنَّ أبا البقاء وجَّهَ القراءةَ على التَّشبيهِ باسمِ الفاعلِ، يقصدُ بذلك النَّسب؛ بدليلِ أنَّه قدَّرَ القراءةَ على النَّسبِ، أي (ذوات عورة)، وقاسَها على مثالِ آخَرَ، ومن خلالِ تَتبُّعِ هذه القراءةَ يجدُ بنا أن نشير إلى أنَّه قد انفردَ بتوجيهها.

<sup>40</sup> إبراهيم بن السَّرِيِّ أبو إسحاق الرُّجَّاج، معاني القرآن وإعرابه، تح. عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1408/1988)، 240 /3.

<sup>41</sup> أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، 2 / 272.

<sup>42</sup> النُّور 24 / 58.

<sup>43</sup> الحسن وزيد بن عليّ، يُنظر: الكرمانى، شواذِّ القراءات، 345؛ والدَّهَّان التُّوزَّازِي، المغني في القراءات، 1230.

<sup>44</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات السُّوَادِ، 2 / 191.

وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ﴾<sup>45</sup> إذ نصَّ على أنه "يقرأ فيهما بكسر الواو"<sup>46</sup>، وهو من عور البلد، إذا صارت له عورة، فبنى الاسم على الفعل، ونظيره من الصحيح نصب فهو نصب<sup>47</sup>.

فقد وجه القراءة أيضاً على النسب، وذلك بتقدير صارت له عورة، ثم نصَّ على أنه بنى اسم الفاعل على الفعل المعتل الأوجه، دليله أنه ذكر نظيره من الفعل الصحيح السالم نصب واسم الفاعل منه نصب. وقد صرح بذلك في التبيين بأنه اسم فاعل، والفعل منه عور<sup>48</sup>.

في حين أجاز النحاس<sup>49</sup> أن تكون مصدرًا أي ذات عورة، وأن تكون في موضع اسم الفاعل على السعة، كقولك: رجل عدل؛ أي عادل.

#### الترجيح على المبالغة في المعنى:

نصَّ العكبري على أن قوله تعالى: ﴿مَكَانًا قَصِيًّا﴾<sup>50</sup> قرئ "قاصياً" على اسم الفاعل،<sup>51</sup> و"قصياً" أبلغ منه وأشبه برؤوس الآي<sup>52</sup>.

فالعكبري وجه القراءة على أنها اسم فاعل، إلا أنه يرجح أن المتواترة (قصياً) أبلغ معنى من الشاذة (قاصياً)؛ إذ إن (فعل) أبلغ معنى من (فاعل) وهو ما نصَّ عليه في سورة الفاتحة، وأن (قصياً) تتناسب مع رؤوس الآيات، يُشير بذلك إلى التناغم الصوتي بينها.

<sup>45</sup> الأحزاب 33 / 13.

<sup>46</sup> "ابن عباس وأبو رجاء وأبو طلوت ويحيى بن يعمر"، يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، 118؛ وزاد ابن مهران: سعيد بن جبير وابن أبي عبله وأبو البرهسم وأبو حيوة؛ يُنظر: غرائب القراءات، 695؛ وأضاف الدَّهَّان النَّوَّزَاوِي: ابن مِقْسَم وقتادة، يُنظر: المغني في القراءات، 1362.

<sup>47</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّوَّاذ، 2 / 303، 304.

<sup>48</sup> أبو البقاء العكبري، التَّبيان في إعراب القرآن، 2 / 1053.

<sup>49</sup> أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، 3 / 209.

<sup>50</sup> مريم 19 / 22.

<sup>51</sup> ابن مسعود وابن أبي عبله والبيهقي، يُنظر: ابن مهران، غرائب القراءات، 562؛ والدَّهَّان النَّوَّزَاوِي، المغني في القراءات، 1091؛ وابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 3 / 25.

<sup>52</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّوَّاذ، 2 / 43.

في حين ذهب الفراء إلى أن قصياً وقاصياً بمعنى واحد، فقال: "العرب تقول: طَرَحْتُهُ مَكَانًا قَاصِيًا، وَقَاصِيًا، بمعنى واحد، مثل: قَاسِيَةٍ، وَقَسِيَةٍ".<sup>53</sup>

### توجيه اسم الفاعل على أنه لغة:

ذهب العكبري إلى أن قوله تعالى: ﴿الْقَانِطِينَ﴾<sup>54</sup> فُرِيَّ بغير ألف،<sup>55</sup> ووجهه على أنه "من قَنَطَ فهو قَنَطٌ، وهي لغة".<sup>56</sup>

نلاحظ أنه لم يُصَرِّحْ بلفظ اسم الفاعل إلا أنه ذكر ماضيه الثلاثي (قَنَطَ) الذي يكون مضارعُه (يَقْنَطُ)، ووجه القراءة على أنها لغة دون أن ينسبها إلى قائلها.

في حين أحاز ابن جني في توجيه هذه القراءة وجهان: الأول أن العرب قد تحذف الألف من (فاعل) في مثل هذا للتخفيف. والثاني أنهم قالوا: (قَنَطَ يَقْنَطُ)، فيكون (القَنِطِينَ) منه، ويكون (القَانِطُونَ) من قَنَطَ.<sup>57</sup> والثاني هو ما ذكره العكبري على أنه لغة في (قَنَطَ) بالكسر، والفاعل منه (قَنَطُ)، فعليه تكون القراءة المتواترة من (قَنَطَ) بالفتح.

### تحويل الصفة المشبهة إلى اسم الفاعل:

<sup>53</sup> أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، كتاب فيه لغات القرآن، ضبطه وصححه: جابر بن عبد الله السريعي (د.م، د.ن: 1435)، 89.

<sup>54</sup> الحجر 15 / 55.

<sup>55</sup> يحيى بن وثاب، يُنظر: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تح. أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420 / 2000)، 17 / 113؛ وقيل: الصوفي والعنبري والكفرتوثي والبصري عن أبي بكر وطلحة والأعمش، والجعفي عن أبي عمرو، وابن الصَّبَّاح عن حمزة، يُنظر: ابن مهران، غرائب القراءات، 991؛ وقيل: الحسن، يُنظر: الدَّمِيَّاطِي، إتحاف فضلاء البشر، 347.

<sup>56</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّوَّاذِ، 1 / 750.

<sup>57</sup> أبو الفتح عثمان بن جني، المحتسب في تعيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تح. علي التَّجْدِي ناصف وآخرون (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1994 / 1415)، 2 / 4، 5.

أَفَادَ الْعُكْبَرِيُّ بِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾<sup>58</sup> قُرئ (النَّاسِي) بِيَاءٍ،<sup>59</sup> وَوَجَّهَهُ عَلِيٌّ أَنَّهُ يُرَادُ بِهِ "آدَمَ، وَجَعَلَهُ صِفَةً غَالِبَةً؛ لِأَنَّهُ وُصِفَ بِالنَّسِيَانِ فِي قَوْلِهِ ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ﴾<sup>60</sup> وَيُقْرَأُ بِكَسْرِ السِّينِ مِنْ غَيْرِ يَاءٍ<sup>61</sup> لِدَلَالَةِ الْكَسْرِ عَلَيْهَا".<sup>62</sup>

نَحْدُ أَنَّهُ قَدْ نَصَّ عَلَى قِرَاءَتَيْنِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، فَوَجَّهَ الْأُولَى عَلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ بِهَا هُوَ آدَمُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فَجَعَلَتْ صِفَةً حَوَّلَتْ إِلَى اسْمِ الْفَاعِلِ لِيَدُلَّ عَلَى الْحَدُوثِ لَا الثَّبُوتِ، وَذَلِكَ بِدَلِيلِ اسْتِشْهَادِهِ بِآيَةٍ أُخْرَى مِنَ الْمَتَوَاتِرَةِ لِيُؤَكِّدَ مَا صَرَّحَ بِهِ، وَقَدْ يَجْرِي هَذِهِ التَّوْجِيهِ عَلَى الْقِرَاءَةِ الثَّانِيَةِ إِلَّا أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا هُوَ حَذْفُ الْيَاءِ، وَهُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ فِي تَوْجِيهِهِ لَهَا بِأَنَّ اسْمَ الْفَاعِلِ إِذَا كَانَ مِنَ الْفِعْلِ الْمَعْتَلِّ النَّاقِصِ فَإِنَّهُ يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ مَا يَنْطَبِقُ عَلَى الْاسْمِ الْمُنْقُوصِ، وَذَلِكَ بِأَنَّ تَحْدِثَ يَأُوه وَتَبْقَى الْكَسْرُ دَلِيلًا عَلَيْهَا.

وَقَدْ نَقَلَ لَنَا ابْنُ عَطِيَّةٍ (ت542هـ)<sup>63</sup> فِي تَوْجِيهِ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ أَنَّهُمْ قَالُوا: "أَمَّا جَوَازُهُ فِي الْعَرَبِيَّةِ فَذَكَرَهُ سِيبَوِيهٌ، وَأَمَّا جَوَازُهُ مَقْرُوءًا بِهِ فَلَا أَحْفَظُهُ".

إِلَّا أَنَّ أَبَا حَيَّانَ الْأَنْدَلِسِيِّ (ت745هـ)<sup>64</sup> اعْتَرَضَ عَلَى قَوْلِ ابْنِ عَطِيَّةٍ وَرَدَّهُ، فَقَالَ: "أَمَّا جَوَازُهُ فِي الْعَرَبِيَّةِ فَذَكَرَهُ سِيبَوِيهٌ، ظَاهِرُ كَلَامِ ابْنِ عَطِيَّةٍ أَنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ مُطْلَقًا، وَلَمْ يُجْزِئْهُ سِيبَوِيهٌ إِلَّا فِي الشُّعْرِ، وَأَجَازَهُ الْقُرَّاءُ فِي الْكَلَامِ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: وَأَمَّا جَوَازُهُ مَقْرُوءًا بِهِ فَلَا أَحْفَظُهُ، فَكُونُهُ لَا يَحْفَظُهُ قَدْ حَفِظَهُ غَيْرُهُ". يَقْصِدُ سَعِيدُ ابْنُ جُبَيْرٍ وَغَيْرُهُ مِنَ الْقُرَّاءِ.

<sup>58</sup> البقرة 2/199.

<sup>59</sup> سعيد بن جبیر وأبو عيسى الأسود القاري، يُنظر: ابن جني، المحْتَسَب، 1/119؛ وابن مهران، غرائب القراءات، 184؛ ومحمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيطة، تح. عادل أحمد عبد الموجود وآخرين (لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413/1993)، 2/109؛ وقيل: أبو المتوكل ومورق العجلي وأبو نيك، يُنظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 1/167.

<sup>60</sup> طه 20/115.

<sup>61</sup> سعيد بن جبیر، يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، 12؛ وابن مهران، غرائب القراءات، 184.

<sup>62</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّوَاد، 1/240.

<sup>63</sup> أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح. عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ)، 1/276.

<sup>64</sup> أبو حيان الأندلسي، البحر المحيطة، 2/109.

وذهب أبو حيان الأندلسي<sup>65</sup> أيضًا إلى أن (الناسي) بالياء قراءة شاذة، ثم وجهها توجيهًا فقهيًا، فقال: "وَفِيهَا تَنْبِيْهُ عَلَى أَنَّ الْإِفَاضَةَ مِنْ عَرَفَاتٍ شَرَعٌ قَدِيمٌ، وَفِيهَا تَذَكِيرٌ يَدَكِّرُ عَهْدَ اللَّهِ وَأَنَّ لَا يَنْسَى، وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّهُ يُؤَوَّلُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّاسِيِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ النَّاسِيِ فِي قِرَاءَةِ سَعِيدٍ مَعْنَاهُ التَّارِكُ، أَيْ: لِلْوَقُوفِ بِمَزْدَلِفَةَ، أَوْ لَا، وَيَكُونُ يُرَادُ بِهِ الْجِنْسُ، إِذِ النَّاسِيِ يُرَادُ بِهِ التَّارِكُ لِلشَّيْءِ، فَكَأَنَّ الْمَعْنَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ: أَنَّهُمْ أَمَرُوا بِأَنْ يُفِيضُوا مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي يُفِيضُ مِنْهَا مَنْ تَرَكَ الْإِفَاضَةَ مِنَ الْمُرْدَلِفَةِ، وَأَفَاضَ مِنْ عَرَفَاتٍ، وَيَكُونُ النَّاسِيِ يُرَادُ بِهِ الْجِنْسُ، فَيَكُونُ مُوَافِقًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لِقِرَاءَةِ الْجُمْهُورِ".

إلا أننا نجد أن ابن جني<sup>66</sup> نحا منحى آخر في توجيهها، فقال: "في هذه القراءة دلالة على فساد قول من قال: إنَّ لامَ التَّعْرِيفِ إمَّا تدخُلُ الأعلامَ للمدحِ والتَّعْظِيمِ، وذلك نحو: العباس، والمظفر، وما جرى مجراها. ووجه الدلالة من ذلك: أنَّ قوله (الناسي) إمَّا يعنى به آدم -عليه السلام- فصارت صفةً غالبيةً كالنابغة والصَّعِقِ، وكذلك الحارث والعباس والحسن والحسين، هي وإن كانت أعلامًا فإنَّها تجري مجرى الصِّفات؛ ولذلك قال الخليل: إهم جعلوه الشيء بعينه؛ أي: الذي حرثَ وعبسَ، فمحمولٌ هذا أن في هذه الأسماء الأعلام التي أصلها الصِّفات معاني الأفعال؛ ولذلك لحقتها لامُ المعرفة كما تعرف الصِّفات، وإذا كان فيها معاني الأفعال، وكانت الأفعال كما تكون مدحًا فكذلك ما تكون ذمًا، فهي تحقُّق في العِلْمِ معنى الصِّفة، مدحًا كانت الصِّفة أو ذمًا...، فقد صحَّ إذاً أن ما جاء من الأعلام وفيه لامُ التَّعْرِيفِ فإنَّما ذلك لما فيه من معنى الفعل والوصفيَّة، ثناءً عليه كان ذلك أو ذمًا له، وإمَّا دعا الكتاب ونحوهم إلى أن قالوا: إنَّ دخولَ اللامِ هنا إمَّا هو لمعنى المدح أن كان أكثره كذلك؛ لأنَّه إمَّا العرفُ فيه أن يُسمَّى من الأسماء الحاملة لمعاني الأفعال ممَّا كان فيه معنى المدح، لا أن هذا مقصورٌ على المدح دون الذم عندنا لما ذكرنا".

ونجد العكبري<sup>67</sup> في التبيين يذهب مذهب ابن جني ولكن يذكر ذلك بإيجاز، فقال: "وقرئ النَّاسِيِ يُرِيدُ آدَمَ، وَهِيَ صِفَةٌ عَلَبَتْ عَلَيْهِ كَالْعَبَّاسِ وَالْحُرْثِ وَدَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: (فَنَسِيَ وَ لَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا)".

<sup>65</sup> أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 2/ 109.

<sup>66</sup> ابن جني، المحتسب، 1/ 119، 120.

<sup>67</sup> عبد الله بن الحسين بن عبد الله أبو البقاء العكبري، التبيين في إعراب القرآن، تج. علي محمد الجاوي (مصر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، دت)، 1/ 164.

## 1. 2. اسم الفاعلِ ممَّا فوقَ الثُّلاثيِّ:

كذلك الأمرُ هنا فقد ذهبَ العُكْبَرِيُّ في توجيهِ القراءاتِ الشَّاذَّةِ الَّتِي جاءتِ على صيغةِ اسمِ الفاعلِ لغيرِ الثُّلاثيِّ مذاهبَ عديدةٍ، إذ وجَّهَ بعضها على وجهٍ واحدٍ، وبعضها الآخرُ على وجهين، وتفصيلُ ذلك على النحو الآتي:

### 1. 2. 1. ما ذَكَرَ فيه وجَّهًا واحدًا:

في توجيهِ القراءاتِ الشَّاذَّةِ الَّتِي وردتْ مشتقَّةً على صيغةِ اسمِ الفاعلِ لغيرِ الثُّلاثيِّ ووجَّهها أبو البقاء على وجهٍ واحدٍ فقد اتَّخَذَ في توجيهها غيرَ وجهٍ، وسنرى منهجهُ في توجيهها على النحو الآتي:

الاشتقاقُ ممَّا فوقَ الثُّلاثيِّ:

(مُسْتَقَرٌّ):

ذَكَرَ العُكْبَرِيُّ أَنَّ قولَه تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾<sup>68</sup> فُرئَ (مُسْتَقَرٌّ) بكسرِ القافِ،<sup>69</sup> ووجَّهه على أنَّه "اسمُ فاعلٍ من استقرَّ، والتَّقْدِيرُ: مَكْتُ مُسْتَقَرٌّ، أي ثابتٌ في حُكْمِنَا".<sup>70</sup>

نُلاحظُ أنَّه قد وجَّهَ القراءَةُ الشَّاذَّةَ على اسمِ الفاعلِ لغيرِ الثُّلاثيِّ، وصرَّحَ بفعله الماضي فوقَ الثُّلاثيِّ (استقرَّ)، فهو بذلك يُشِيرُ إلى طريقةِ اشتقاقِ القراءةِ من اسمِ الفاعلِ لغيرِ الثُّلاثيِّ، فضلًا عن أنَّه صرَّحَ بالمعنى الَّذِي أفادَهُ اسمُ الفاعلِ بناءً على هذه القراءةِ، ومن خلالِ تَبَعُّعنا لتخريجِ هذه القراءةِ وتوجيهها عند غيرِ العُكْبَرِيِّ نشيرُ إلى أنَّه قد انفردَ بتوجيهِ هذه القراءةِ.

(مُبَشِّرٌ):

<sup>68</sup> البقرة 2/36.

<sup>69</sup> زيد بن علي، يُنظر: الدَّهَّانُ التُّوزَّارِيُّ، المعنى في القراءات، 353.

<sup>70</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات السَّوَادِ، 1/152.

أفاد أبو البقاء العُكْبَرِيُّ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ﴾<sup>71</sup> "يقرأ بسكون الباءِ مُحْفَقًا،<sup>72</sup> والفاعلُ منه أبشَرَ فهو مُبَشِّرٌ".<sup>73</sup>

نجدُه قد نصَّ على أَنَّ الفاعلَ من هذه القراءة هو (أبشَرَ) المزيد بالهمزة، وأنَّ اسمَ الفاعلِ هو (مُبَشِّر)، فيتَّضح لنا توجيهه للقراءة الشَّاذَّة على اسمِ الفاعلِ ممَّا فوق الثلاثيِّ، وكذلك الأمرُ هنا نشيرُ إلى أنَّه قد انفرد بتوجيه هذه القراءة.

### التَّوجيهُ عن طريقِ معنى الزِّيادَةِ في الفعْلِ:

صرَّح أبو البقاء العُكْبَرِيُّ بأنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾<sup>74</sup> فُرئ (مُكَلِّبِينَ) "بسكونِ الكافِ والتَّخفيفِ"،<sup>75</sup> والفاعلُ منه أَكَلَبُ الكلبِ إذا حمَلَهُ على الصَّيْدِ، ويجوزُ أن يكونَ من أَكَلَبَ إذا صارَ صاحبَ كلابٍ".<sup>76</sup>

نجدُ أنَّه لم ينصَّ على أَنَّ القراءة وَرَدَتْ على اسمِ الفاعلِ لغيرِ الثلاثيِّ، إلَّا أنَّ تصرُّيحه بأنَّ (مُكَلِّبِينَ) فعلُهُ (أَكَلَبَ) المزيد بالهمزة يدلُّ على مقصده، ثمَّ صرَّح بالمعنى الَّذِي أفادَه هذا الفعلُ المزيدُ، إذ وجَّهه على معنيين؛ الأوَّل هو التَّعدية؛ وتقديره: حمَلَهُ على الصَّيْدِ، والثَّاني هو الصَّيرورة؛ وتقديره: صارَ صاحبَ كلابٍ.

### اسمُ الفاعلِ من المتعدِّي واللَّازِمِ وعمَلُهُ فيما بعده:

<sup>71</sup> الرُّوم 46/30.

<sup>72</sup> يحيى وإبراهيم، يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذِّ القرآن من كتابِ البديع، 37.

<sup>73</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات الشَّوَّاذِّ، 2/284.

<sup>74</sup> المائدة 4/5.

<sup>75</sup> ابن مسعود والحسن وأبو رزين بن عون، يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذِّ القرآن من كتابِ البديع، 31.

<sup>76</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات الشَّوَّاذِّ، 1/429.



ذَكَرَ الْعُكْبَرِيُّ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿مَا عَمِلْتُمْ مِنْ خَيْرٍ مُخَضَّرًا﴾<sup>77</sup> قَرِيءٌ مُخَضَّرًا "بِكَسْرِ الضَّادِ،<sup>78</sup> وَالْأَشْبَهُ أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّيًا، أَي أَحَضَرَ الْعَمَلُ الْجِزَاءَ، وَيُعَدُّ أَنْ يَكُونَ أَحَضَرَ الْغَلَامُ إِذَا عَدَا، إِذْ لَا مَعْنَى لَهُ هَا هُنَا، وَيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مِنْهُ، عَلَى مَعْنَى أَنَّ الْعَمَلَ أَسْرَعُ، أَي أَظْهَرَ سَرِيعًا".<sup>79</sup>

فَالْعُكْبَرِيُّ هُنَا يُوَجِّهُ الْقِرَاءَةَ عَلَى اسْمِ الْفَاعِلِ مِنَ الْفِعْلِ الْمُتَعَدِّيِّ فَوْقَ الثَّلَاثِيِّ لَا الْإِلْزَامِ، وَيَشِيرُ بِذَلِكَ إِلَى أَنَّهُ عَامِلٌ عَمَلٍ فَعَلِهِ الْمَزِيدُ الَّذِي يَعْمَلُ فِيمَا بَعْدَهُ، ثُمَّ يَوْضِّحُ الْمَعْنَى الَّذِي أَفَادَتْهُ الْقِرَاءَةُ وَفَقَّ مَجِيئَهَا عَلَى صِيغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ مِمَّا فَوْقَ الثَّلَاثِيِّ، ثُمَّ يَعُودُ وَيُجِيزُ الْإِلْزَامَ فِي الْقِرَاءَةِ وَفَقَّ تَقْدِيرَ مَعْنَى ارْتِآءِهِ.

وَيُمْكِنُ أَنْ نَسْتَدَلَّ بِرَأْيِ آخَرَ لِنُثْبِتَ مَقْصَدَهُ مِنْ تَوْجِيهِ الْمَعْنَى، وَذَلِكَ بِمَا ذَكَرَهُ ابْنُ مِهْرَانَ أَنَّ الْمَعْنَى فِي هَذِهِ الْقِرَاءَةِ "كَأَنَّهُ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ كُلَّ نَفْسٍ تَصِيرُ إِلَى مَا قَدَّمَتْ مَسْرَعَةً إِلَيْهِ".<sup>80</sup> وَكَذَلِكَ ذَهَبَ التَّلْعَلِيُّ (ت 42 هـ) إِلَى أَنَّهُ "يُرِيدُ أَنَّ عَمَلَهُ يَحْضُرُهُ الْجَنَّةَ يُسْرَعُ بِهِ مِنَ الْحُضُورِ أَوْ الْحَضَرِ".<sup>81</sup>

وَكَذَلِكَ ذَكَرَ أَبُو حَيَّانِ الْأَنْدَلِسِيُّ<sup>82</sup> أَنَّ مَعْنَاهُ "مُخَضَّرًا الْجَنَّةَ أَوْ مُخَضَّرًا مُسْرَعًا بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ مِنْ قَوْلِهِمْ: أَحَضَرَ الْفَرَسَ، إِذَا جَرَى وَأَسْرَعُ".

### دلالة اسم الفاعل على النسب:

(مُطَهَّرَةٌ):

<sup>77</sup> آل عمران 30/3.

<sup>78</sup> عُثَيْبُ بْنُ عُمَيْرٍ وَزَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ. يُنظَرُ: ابْنُ مِهْرَانَ، غَرَائِبُ الْقِرَاءَاتِ، 241؛ وَأَبُو إِسْحَاقَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّلْعَلِيُّ، الْكَشْفُ وَالْبَيَانُ عَنِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، تَح. الْإِمَامُ أَبُو مُحَمَّدِ بْنِ عَاشُورٍ، مِرَاجِعَةُ وَتَدْقِيقُ: نَظِيرُ السَّاعِدِيِّ (لِبْنَانِ - بَيْرُوتِ: دَارُ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، 1422/2002)، 3/50؛ وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي نَصْرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شَمْسُ الْقُرَّاءِ الْكِرْمَانِيُّ، شَوَاهِدُ الْقِرَاءَاتِ، تَح. شَمْرَانَ الْعَجَلِيُّ (لِبْنَانِ، بَيْرُوتِ: مُؤَسَّسَةُ الْبَلَاغِ، د.ت)، 110؛ وَالذَّكَّانُ السُّوْرَاوَزِيُّ، الْمَعْنَى فِي الْقِرَاءَاتِ، 513.

<sup>79</sup> أَبُو الْبَقَاءِ الْعُكْبَرِيُّ، إِعْرَابُ الْقِرَاءَاتِ الشُّوَادِّ، 1/311.

<sup>80</sup> ابْنُ مِهْرَانَ، غَرَائِبُ الْقِرَاءَاتِ، 241.

<sup>81</sup> التَّلْعَلِيُّ، الْكَشْفُ وَالْبَيَانُ عَنِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، 3/50.

<sup>82</sup> أَبُو حَيَّانِ الْأَنْدَلِسِيُّ، الْبَحْرُ الْمَحِيْطُ، 2/445.

ذَهَبَ الْعُكْبَرِيُّ إِلَى أَنْ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾<sup>83</sup> فُرِيءَ "مُطَهَّرَةٌ" بِكسْرِ الهاءِ<sup>84</sup> وهو على النَّسَبِ، أي ذواتُ طهارةٍ، كقولهم: امرأةٌ طالقٌ أي ذاتُ طلاقٍ، ورجلٌ نابلٌ أي ذو نبلٍ، ويعدُّ أن يكون المعنى طَهَّرَنَ أَنْفُسَهُنَّ؛ لِأَنَّ لَآ يَصِيهِنَّ شَيْءٌ يَتَطَهَّرَنَّ مِنْهُ".<sup>85</sup>

نُلاحِظُ أَنَّهُ يوجِبُ هذه القراءةَ على اسمِ الفاعلِ لِغَيْرِ الثَّلَاثِي الَّذِي يَدُلُّ على النَّسَبِ، وتقديره: ذواتُ طهارةٍ، ويستدلُّ على ذلكَ ببعضِ الأمثلةِ المشهورةِ، ثُمَّ يَسْتَبْعِدُ أَنْ يَكُونَ معنى هذه القراءةِ أَكْهَنَ مَنْ قُئِمَنَ بِتَطْهِيرِ أَنْفُسِهِنَّ لِلْعَلَّةِ الَّتِي ذَكَرَهَا.

وقد ذهب أبو حيان الأندلسي<sup>86</sup> إلى أَنَّ القراءةَ الشَّاذَّةَ "مُنَاسِبَةٌ لِقِرَاءَةِ الْجُمُهورِ، لِأَنَّ الْفِعْلَ مِمَّا يُجْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مُطَاوِعًا نَحْوُ: طَهَّرْتُهُ فَتَطَهَّرَ، أَي إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى طَهَّرَهُنَّ فَتَطَهَّرَنَّ".

### 1. 2. 2. ما ذكره على وجهين:

أفاد أبو البقاء أنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾<sup>87</sup> يقرأ (المزَّمِّلُ) "بتخفيفِ الزَّاي وتشديدِ الميمِ،<sup>88</sup> مِنْ زَمَلٍ نَفْسَهُ أَي غَطَّاهَا. وَيقرأ (المزَّمِّلُ)،<sup>89</sup> وهو أصلُ القراءةِ المشهورةِ".<sup>90</sup>

فنجده قد نصَّ على قراءتين شاذتين في هذه الآية، فوجه الأولى على أنَّ اسمَ الفاعلِ من الفعلِ فوقِ الثَّلَاثِي (زَمَلٍ)، وَأَنَّ معناه غَطَّى نَفْسَهُ، وفي التَّبيان<sup>91</sup> ذَكَرَ أَنَّ فِيهِ وَجْهَيْنِ؛ "أَحَدُهُمَا: هُوَ مُضَاعَفٌ، وَالْمَفْعُولُ حَذُوفٌ؛ أَي الْمَزَّمِّلُ نَفْسَهُ. وَالثَّانِي: هُوَ مُفْتَعِلٌ؛ فَأُبْدِلَتِ الْفَاءُ مِيمًا".

<sup>83</sup> البقرة 2/ 25.

<sup>84</sup> عبيد بن عمير، يُنظر: ابن مهران، غرائب القراءات، 118؛ والكرماني، شواذ القراءات، 55؛ والدَّهَّانُ النَّوْزَاوَزِيُّ، المغني في القراءات، 343.

<sup>85</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّواذ، 1/ 139.

<sup>86</sup> أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 1/ 260.

<sup>87</sup> المزَّمِّلُ 73/ 1.

<sup>88</sup> عكرمة، يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، 163.

<sup>89</sup> ابن مسعودٍ وأبي بن كعب، يُنظر: ابن مهران، غرائب القراءات، 899؛ والكرماني، شواذ القراءات، 490؛ والدَّهَّانُ النَّوْزَاوَزِيُّ، المغني في القراءات، 1695.

<sup>90</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّواذ، 1/ 402، 403.

<sup>91</sup> أبو البقاء العكبري، التَّبيان في إعراب القرآن، 2/ 1246.

وقد ذهب السَّمِينُ الحَلَبِيُّ (ت756هـ) إلى أَنَّ الوجّه الثَّانِي من توجيهِ العُكْبَرِيِّ ضَعِيفٌ بَأَنَّ "أصله المُزْتَمِلُ على مُفْتَعِلٍ فَأُبْدِلتِ التَّاءُ مِيمًا وَأُدْغِمَتْ".<sup>92</sup>

في حين وجّه العُكْبَرِيُّ القِراءَةَ الثَّانِيَةَ (المُزْتَمِل) على الأصلِ في قِراءَةِ الجمهورِ، وهو أَنَّهُ أُبْدِلتِ التَّاءُ زَايَا وَأُدْغِمَتْ.<sup>93</sup>

فَنَلْحِظُ أَنَّهُ قد وجّه القِراءَةَ وفقَّ أصلِ اشتقاقِها من الفِعلِ المِضْعَفِ، أو من الإبدالِ وهو ضَعِيفٌ. وفي الثَّانِيَةِ على الأصلِ.

## 2. مُبَالِغَةُ اسْمِ الْفَاعِلِ

إِنَّ صَيْغَ الْمُبَالِغَةِ هي: "الْفَاظُ تَدُلُّ على ما يَدُلُّ عليه اسْمُ الْفَاعِلِ مع مِبَالِغَةٍ في المعنى، وتُسَمَّى صَيْغُهَا صَيْغُ الْمُبَالِغَةِ".<sup>94</sup> وأشهرُ صَيْغِهَا الَّتِي جَاءتْ عن الصَّرْفِيِّينَ خَمْسُ صَيْغٍ، قد جَمَعَهَا ابنُ مالِكٍ في قولِهِ:

"فَعَالٌ أَوْ مِفْعَالٌ أَوْ فَعُولٌ في كَثْرَةٍ عن فاعِلٍ بَدِيلٍ

فَيَسْتَحِقُّ مَالَهُ مِنْ عَمَلٍ وفي فِعِيلٍ قَلَّ ذَا وَفَعَلٍ".<sup>95</sup>

وقد نَقَلَ الشُّبُوطِيُّ<sup>96</sup> أَنَّهُا متفاوِئَةٌ في المِبَالِغَةِ، فقال: "فَعُولٌ لِمَنْ كَثُرَ مِنْهُ الفِعلُ، وَفَعَالٌ لِمَنْ صَارَ لَهُ كَالصَّنَاعَةِ، وَمِفْعَالٌ لِمَنْ صَارَ لَهُ كَالآلَةِ، وَفِعِيلٌ لِمَنْ صَارَ لَهُ كَالطَّبِيعَةِ، وَفَعَلٌ لِمَنْ صَارَ لَهُ كَالعَادَةِ".

وكذلك نَقَلَ عن ابنِ خالويه في كتابِهِ شرح الفِصيح أَنَّ "العرب تَبِي أَسْمَاءَ الْمُبَالِغَةِ على اثني عَشَرَ بِنَاءً: فَعَالٌ كَفَسَاقٍ. وَفَعَلٌ كَعُدَّرٍ. وَفَعَالٌ كَعَدَّارٍ. وَفَعُولٌ كَعَدُّورٍ. وَمِفْعِيلٌ كِمِعْطِيرٍ. وَمِفْعَالٌ كِمِعْطَارٍ. وَفَعْلَةٌ

<sup>92</sup> أحمد بن يوسف السَّمِينُ الحَلَبِيُّ، المُدْرُجُ المِصُونُ في علومِ الكِتابِ المِكنُونِ، تح. أحمد مُحَمَّدُ الحُرَّاطُ (دمشق: دار القلم، د.ت)، 10/509.

<sup>93</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، التَّبْيَانُ في إعرابِ القرآن، 2/1246.

<sup>94</sup> مُحَمَّدُ الأَنْطَاكِيُّ، المِخِيطُ في أصواتِ العَرَبِيَّةِ ونحوها وصرَفُها (بيروت: دار الشُّرُقِ العَرَبِيَّةِ، د.ت)، 1/242.

<sup>95</sup> بماءِ الدَّيْنِ عبدِ اللهِ ابنِ عَقِيلٍ، شرح ابنِ عَقِيلٍ، تح. مُحَمَّدُ محيي الدَّيْنِ عبدِ الحَمِيدِ (القاهرة: دار الثُّراثِ، 1400/1980)، 3/111.

<sup>96</sup> عبد الرَّحْمَنِ بنِ أَبِي بَكْرٍ جلالِ الدَّيْنِ الشُّبُوطِيُّ، همعُ الهوامِعِ في شرحِ جَمعِ الجوامِعِ، تح. أحمد شَمْسُ الدَّيْنِ (لبنان، بيروت: دار الكِتابِ العِلْمِيَّةِ، 1418/1998)، 3/59.

كُهُمَزَةٌ لَمْزَةٌ. وَفَعُولَةٌ كَمَلُولَةٌ. وَفَعَالَةٌ كَعَلَامَةٌ، وَفَاعِلَةٌ كَزَاوِيَةٌ، وَخَائِنَةٌ. وَفَعَالَةٌ كَبَقَاةٌ لِلكَثِيرِ الْكَلَامِ. وَمِفْعَالَةٌ كِمِحْرَامَةٌ".<sup>97</sup>

إِذَا دَقَّقْنَا قَلِيلًا فِيمَا نَقَلَهُ السُّيُوطِيُّ نَلْحِظُ أَنَّ بَعْضًا مِنْ هَذِهِ الصِّيَغِ لَا فَرْقَ بَيْنَهَا سِوَى التَّأْنِيثِ وَالتَّذْكِيرِ؛ لِذَلِكَ نَشِيرُ إِلَى أَنَّ هُنَاكَ صِيغًا أُخْرَى لَمْ يَتَطَرَّقْ إِلَيْهَا وَهِيَ: (فُعَالٌ نَحْوُ: كُبَّارٌ، وَفَعِيلٌ نَحْوُ: صِدِّيقٌ وَسِكِّيرٌ، وَفُعُولٌ نَحْوُ: قُدُوسٌ، وَفِعْعُولٌ نَحْوُ: قِيُومٌ وَخَيْسُوبٌ)،<sup>98</sup> بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ نَجِدُ أَنَّ صِيغَ الْمِبَالِغَةِ قَارَبَتِ الْعِشْرِينَ صِيغَةً هَذَا يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ "أَوْزَانَهَا سَمَاعِيَّةٌ، فَيُحْفَظُ مَا وَرَدَ مِنْهَا، وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ. وَصِيغُ الْمِبَالِغَةِ تَرْجِعُ، عِنْدَ التَّحْقِيقِ، إِلَى مَعْنَى الصَّنِفَةِ الْمَشَبَّهَةِ؛ لِأَنَّ الْإِكْتِنَارَ مِنَ الْفِعْلِ وَالْمِبَالِغَةَ فِيهِ يَجْعَلَانِهِ كَالصَّنِفَةِ الرَّاسِخَةِ فِي النَّفْسِ".<sup>99</sup>

وَسَنَجِدُ عِدَدًا مِنَ الْقِرَاءَاتِ الشَّاذَّةِ قَدْ وَرَدَتْ عَلَى هَذِهِ الصِّيَغِ الْآتِفَةِ الذَّكْرِ، وَوَجَّهَهَا أَبُو الْبَقَاءِ الْعُكْبَرِيُّ عَلَيْهَا، فَضَلًّا عَنْ أَنَّهُ عَلَّلَ سَبَبَ ذَلِكَ وَذَكَرَ الْمَعَانِيَ الَّتِي أَفَادَتْهَا، وَاتَّخَذَ فِي تَوْجِيهِهَا لَهَا مَنْحِينَ؛ فَمِنْهَا مَا وَجَّهَهُ عَلَى وَجْهِ وَاحِدٍ، وَمِنْهَا مَا وَجَّهَهُ عَلَى وَجْهَيْنِ، وَسَنَعْرُضُ ذَلِكَ وَفَقَّ الْآتِي:

## 2. 1. ما ذكره على وجه واحد:

سَنَقْتَصِرُ عَلَى عِدَدٍ مِنْ صِيغِ الْمِبَالِغَةِ الَّتِي جَاءَتْ فِيهَا الْقِرَاءَةُ شَادَّةً وَوَجَّهَهَا الْعُكْبَرِيُّ عَلَى وَجْهِ وَاحِدٍ، فَمِنْ ذَلِكَ:

### صِيغَةُ (فَعِيلٌ):

<sup>97</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، المزمهر في علوم اللُّغَةِ وَأَنْوَاعِهَا، شرحه وضبطه وصحَّحَ وعنونَ موضوعاته وعلَّقَ حواشيه مُحَمَّدٌ أَحْمَدُ جَادُ الْمَوْلَى بَكٌ وَأَخْرُونَ (صيدا، بيروت: منشورات المكتبة العصريَّة، 1406 / 1986)، 2 / 243.

<sup>98</sup> الأنطاكي، المحيط في أصوات العربيَّة ونحوها وصرَّفها، 1 / 242.

<sup>99</sup> الأنطاكي، المحيط في أصوات العربيَّة ونحوها وصرَّفها، 1 / 242.

ذَكَرَ الْعُكْبَرِيُّ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾<sup>100</sup> قُرِئَ (مَلِكٌ)،<sup>101</sup> فَقَالَ: "مَلِكٌ أَبْلَغُ مِنْ مَالِكٍ، وَكَذَلِكَ كُلُّ فَعِيلٍ يَجُوزُ فِيهِ فَاعِلٌ، فَعِيلٌ أَبْلَغُ".<sup>102</sup>

نَرَى أَنَّهُ وَجَّهَ الْقِرَاءَةَ عَلَى أَهْمَا عَلَى وَزْنِ (فَعِيلٍ)، وَنَصَّ عَلَى أَنَّ الشَّاذَّةَ (مَلِكٌ) أَبْلَغُ مَعْنَى مِنَ الْمَتَوَاتِرَةِ (مَالِكِ)، وَقَعَدَ لِذَلِكَ بِأَنَّ كُلَّ اسْمٍ عَلَى صِيغَةِ (فَعِيلٍ) يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَلَى صِيغَةِ (فَاعِلٍ)، إِلَّا أَنَّ صِيغَةَ (فَعِيلٍ) أَبْلَغُ مِنْ صِيغَةِ (فَاعِلٍ)، يَقْصُدُ بِذَلِكَ أَهْمَا أَبْلَغُ مَعْنَى.

وَيَقْوِي تَوْجِيهَ الْعُكْبَرِيِّ مَا صَرَّحَ بِهِ مَكِّي الْقَيْسِيُّ<sup>103</sup> قَبْلَهُ بِأَنَّ مَعْنَى هَذِهِ الْقِرَاءَةِ "حَسَنٌ؛ لِأَنَّهُ بِنَاءٌ لِلْمَبَالِغَةِ، فَهُوَ أَبْلَغُ فِي الْوَصْفِ وَالْمَدْحِ مِنْ مَلِكٍ، وَمِنْ مَالِكٍ".

فَالْعُكْبَرِيُّ نَصَّ عَلَى أَنَّ (فَعِيلًا) أَبْلَغُ مِنْ (فَاعِلٍ)، فِي حِينَ تَوَسَّعَ الْقَيْسِيُّ فِي تَوْجِيهِهَا فَهُوَ يَرَى أَنَّ (فَعِيلًا) أَبْلَغُ وَصَفًا وَمَدْحًا مِنْ (فَعِيلٍ) وَ(فَاعِلٍ).

إِلَّا أَنَّ ابْنَ خَالَوَيْهِ<sup>104</sup> ذَهَبَ إِلَى أَنَّ (مَلِكٌ) "لَمْ يَقْرَأْ بِهِ أَحَدٌ؛ لِأَنَّهُ يُخَالَفُ الْمُصْحَفَ وَلَا إِمَامَ لَهُ". فِي حِينَ أَنَّ بَعْضَ الْعُلَمَاءِ صَرَّحَ بِمَنْ قَرَأَهَا بِالْيَاءِ فَهَذَا يَدْحُضُّ زَعْمَ ابْنِ خَالَوَيْهِ، وَرَغَمَ ذَلِكَ وَوَجَّهَهَا عَلَى أَهْمَا شَاذَّةً، وَأَهْمَا أَبْلَغُ مَعْنَى.

صِيغَةُ (فُعَالٍ):

<sup>100</sup> الفاتحة 4 / 1.

<sup>101</sup> قرأ بعضهم، يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، 1؛ وقيل: أبو هريرة، يُنظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، 1 / 68؛ وقيل: الحسن، يُنظر: الدَّهَّانُ النَّوْزَاوَانِيُّ، المغني في القراءات، 315، وقيل: أبو رجاء العطارديّ وأبيّ بن كعب، يُنظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 1 / 19.

<sup>102</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّوَادِ، 1 / 92.

<sup>103</sup> القيسي، الإبانة عن معاني القراءات، 124.

<sup>104</sup> أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، د.تح (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1360 / 1941)، 23.

صَرَخَ الْعُكْبَرِيُّ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿كُبَّرًا﴾<sup>105</sup> قُرِئَ (كُبَّرًا) "بِضْمِ الْكَافِ مُحَقَّفًا"،<sup>106</sup> وهو مثلٌ عظيم وعُظَامٌ، وَعَجِيبٌ وَعُجَابٌ".<sup>107</sup>

نرى أنه وجه القراءة الشَّاذَّةُ بقياسها على مثالٍ آخر نحو عُظَامٌ وَعُجَابٌ، فضلاً عن أنه أشار إلى جواز صيغةٍ أخرى فيها وهي (فَعِيل) نحو عَظِيمٌ وَعَجِيبٌ، فنلاحظ أنه يُشيرُ إلى درجاتِ المبالغةِ في هذه الآية، وهي: كبيرٌ وكُبَّارٌ وكُبَّارٌ.

في حين ذهب كلٌّ من الفراء والزرَّاج وتلميذه النَّحَّاس إلى أنَّ صيغتي (فَعِيل، وفُعَال) ورَدتا عن العربِ بمعنى واحدٍ، وذكرُوا أنَّك إذا أردتِ المبالغةَ في المدح قلت: حُفَّافٌ وكُبَّارٌ، فتقولُ العربُ: الكُبَّارُ: الكبير، وكُبَّارٌ. ويقولون: رجلٌ جُمَّالٌ حُسَّانٌ بالتَّضعيفِ. وحُسَّانٌ جُمَّالٌ بالتَّخفيفِ ونحو ذلك، وعُجَابٌ وعَجِيبٌ، كما تقولُ: طَوِيلٌ وطَوَالٌ، ويقولون: هذا رجلٌ كريمٌ وكُرَّامٌ وكُرَّامٌ، والمعنى كلُّه واحد.<sup>108</sup>

إلا أنَّ ابنَ منظور (ت711هـ)<sup>109</sup> نقلَ عن الفراهيدي (ت175هـ) أنه فرَّقَ بين (عَجِيبٌ وَعُجَابٌ)، فذكر أنَّ: العَجِيبُ: العَجَبُ، والعُجَابُ: الَّذِي اجْتَازَ حَدَّ العَجَبِ.

بناءً على ذلك نرى أنَّ العَجِيبَ بمعنى العَجَبِ، وإذا أردتِ كثرةً ذلك عدَلتِ من عَجِيبٍ إلى عُجَابٍ، ونضيفُ أنه إذا أردتِ المبالغةَ فوق ذلك قلتُ: عُجَابٌ، وكذلك الأمرُ في قولك: كبيرٌ، وكُبَّارٌ، وكُبَّارٌ، نستندُ في ذلك بما نصَّ عليه الاستراباذي (ت686هـ)<sup>110</sup> بأنه "يبيحُ (فُعَال) -بِضْمِ الْفَاءِ وَتَخْفِيفِ الْعَيْنِ- مبالغةً

<sup>105</sup> نوح 71 / 22.

<sup>106</sup> عيسى وأبو السَّمَّال، يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذِّ القرآن من كتاب البديع، 162؛ وقيل: ابن محيَّصن، يُنظر: الكرمانى، شواذِّ القراءات، 486؛ وقيل: الثَّقَفِيُّ وابن محيَّصن، يُنظر: الدَّهَّان النَّوْزَاوَانِيُّ، المعنى في القراءات، 6185.

<sup>107</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات الشَّوَّاذِ، 2 / 622.

<sup>108</sup> الفراء، معاني القرآن، 2 / 398، 3 / 189؛ وأبو إسحاق الزَّجَّاج، معاني القرآن وإعرابه، 4 / 321، 5 / 230؛ أحمد بن محمَّد بن إسماعيل أبو جعفر النَّحَّاس، معاني القرآن، تح. محمَّد علي الصَّابُونِي (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1988 / 1409)، 6 / 79.

<sup>109</sup> أبو الفضل جمال الدِّين محمَّد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، د.تح (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، مادة (عجب)، 31 / 2812.

<sup>110</sup> رضي الدِّين محمَّد بن الحسن الاستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، تح. محمَّد نور الحسن وآخرون (لبنان، بيروت: دار إحياء الثَّراث العربي، د.ت)، 1 / 104.

(فَعِيل) في هذا الباب كثيراً، لكنّه غير مطّرد، نحو طَوِيل وطُوال، وشَجِيع وشُجاع، ويُقال في غير هذا الباب كعَجِيب وعُجَاب، فإن شُدِّدَتِ العَيْنُ كان أبلغَ كطُوال".

### صيغة (فَعَال):

ذَكَرَ العُكْبَرِيُّ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿عُجَابٌ﴾<sup>111</sup> فُرِيَ (عُجَاب) "بتشديد الجيم"<sup>112</sup> وهي لغةٌ جيِّدةٌ للمبالغة، ويُقال: عَجِيبٌ وَعُجَابٌ وَعُجَابٌ".<sup>113</sup>

نرى أنّه يذهبُ إلى أنّ التَّضْعِيفَ في هذه القراءة لغةٌ جيِّدةٌ للمبالغة، ويرى فيها ثلاثَ لغاتٍ؛ هي (فَعِيل، وفَعَال، وفُعَال). وقد ذَكَرَ التَّعَلُّبِيُّ أَنَّ مَعْنَى عُجَابٍ هُوَ الْمَفْرُطُ فِي الْعَجَبِ.<sup>114</sup> فهذا يدلُّ على شِدَّةِ الْعَجَبِ.

وَنَسْتَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ بِمَا نَقَلَهُ الزُّرْكَشِيُّ<sup>115</sup> فِي قَوْلِهِ: "فَعِيلٌ إِذَا أُرِيدَ بِهِ الْمَبَالِغَةُ تُقَالُ بِهِ إِلَى فَعَالٍ وَإِذَا أُرِيدَ بِهِ الزِّيَادَةُ شَدَّدُوا فَقَالَ: فُعَالٌ ذَلِكَ مِنْ عَجِيبٍ وَعُجَابٍ وَعُجَابٍ". وهذا ما ذَكَرَهُ العُكْبَرِيُّ فِي تَوْجِيهِهِ مُتَدَرِّجًا فِي دَرَجَاتِ الْمَبَالِغَةِ لِلْقِرَاءَةِ وَهِيَ عَلَى صِيغِ (فَعِيل وَفُعَال وَفُعَال).

وَنَصَّ العُكْبَرِيُّ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿عَرَفَ بَعْضُهُ﴾<sup>116</sup> فُرِيَ (عُرَافَ بَعْضِهِ) "بضم العين وتشديد الراءِ وفتح الراءِ"<sup>117</sup>...، أَمَا (عُرَافَ) فَأَصْلُهُ عَرِيفٌ ثُمَّ بُنِيَ لِلْمَبَالِغَةِ كَمَا يُقَالُ عَجِيبٌ وَعُجَابٌ وَجَسِيمٌ وَجُسَامٌ".<sup>118</sup> وقد نَقَلَ ابْنُ مِهْرَانَ<sup>119</sup> عَنْ أَبِي حَاتِمٍ أَنَّهَا رَوَايَةٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَلَمْ يَتَّبِعْهُ أَحَدٌ، وَأَنَّهُ عَلَطَ لَا مَذْهَبَ لَهُ.

<sup>111</sup> ص 38 / 5.

<sup>112</sup> علي بن أبي طالب وأبو عبد الرحمن السُّلَمِيُّ وعيسى بن عمر وابن مِقْسَمٍ وأبو العالية وابن يعمر وابن السَّمْبَكِ، يُنظَر: ابن خالويه، مختصر في شواذِّ القرآن من كتاب البديع، 129؛ وأبو إسحاق التُّعَلْبِيُّ، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 8 / 179؛ وابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 3 / 560؛ والدَّهَّانُ النَّوْزَاوَزِيُّ، المغني في القراءات، 1445.

<sup>113</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات الشَّوَاذِ، 2 / 391.

<sup>114</sup> أبو إسحاق التُّعَلْبِيُّ، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 8 / 179.

<sup>115</sup> أبو عبد الله الزُّرْكَشِيُّ، البرهانُ في علوم القرآن، 2 / 513.

<sup>116</sup> التَّحْرِيمُ 3 / 66.

<sup>117</sup> سعيد بن المسيَّب وعكرمة، يُنظَر: ابن خالويه، مختصر في شواذِّ القرآن من كتاب البديع، 158؛ وابن مِهْرَانَ، غرائب القراءات، 875.

<sup>118</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات الشَّوَاذِ، 2 / 599.

<sup>119</sup> ابن مِهْرَانَ، غرائب القراءات، 875.

وأفاد العُكْبَرِيُّ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿كُذَّابًا﴾<sup>120</sup> قُرِئَ (كُذَّابًا) بِضَمِّ الْكَافِ وَتَشْدِيدِ الدَّالِ، وَوَجَّهَهُ عَلَى أَنَّهُ صِفَةٌ مِثْلَ عَجِيبٍ وَعُجَّابٍ، وَجَسِيمٍ وَجُسَّامٍ، وَتَقْدِيرُهُ: تَكْذِيبًا بَلِيعًا.<sup>121</sup> نَلْحِظُ هُنَا أَنَّهُ لَمْ يَنْصُصْ عَلَى الْمُبَالَغَةِ بَلْ وَجَّهَ الْقِرَاءَةَ عَلَى أَنَّهَا صِفَةٌ، ثُمَّ أَوَّلَ ذَلِكَ بِالتَّكْذِيبِ الْبَلِيعِ، هَذَا يَعْنِي أَنَّ هَذِهِ الصِّفَةُ فِيهَا مَبَالَغَةٌ، وَنَسْتَدُ فِي ذَلِكَ إِلَى الْأَمْثَلَةِ الَّتِي اسْتَشْهَدَ بِهَا وَهِيَ تَدُلُّ عَلَى الْمُبَالَغَةِ، فَنَسْتَسْتَجِ أَنَّهُ يُشِيرُ إِلَى أَنَّ الصِّغَةَ الثَّلَاثَ (فَعِيلٌ، وَفُعَالٌ، وَفُعَّالٌ) تَشْتَرِكُ بَيْنَ الصِّفَةِ وَالْمُبَالَغَةِ.

نَخْلُصُ مِنَ الصِّغَةِ الثَّلَاثِ السَّابِقَةِ الَّتِي وَرَدَتْ عَلَيْهَا الْقِرَاءَاتُ الشَّاذَّةُ أَنَّهَا تَشْتَرِكُ بَيْنَ مَبَالَغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ وَالصِّفَةِ الْمَشَبَّهَةِ بِاسْمِ الْفَاعِلِ، وَأَنَّ صِغَةَ (فُعَّالٌ) هِيَ أَشَدُّ مَبَالَغَةً فِيهَا وَتَلِيهَا (فُعَالٌ) ثُمَّ (فَعِيلٌ).

وَذَلِكَ بِدَلِيلِ قَوْلِ الْفَخْرِ الرَّازِيِّ (ت606هـ)<sup>122</sup> أَنَّ الْكُبَّارَ "مُبَالَغَةٌ فِي الْكَبِيرِ، فَأَوَّلُ الْمَرَاتِبِ الْكَبِيرِ، وَالْأَوْسَطُ الْكُبَّارُ بِالتَّخْفِيفِ، وَالنَّهَائِيَةُ الْكُبَّارُ بِالتَّثْقِيلِ، وَنَظِيرُهُ: جَمِيلٌ وَجَمَالٌ وَجَمَّالٌ".

وَنَرَى أَيْضًا أَنَّهُ فِي تَوْجِيهِهِ لِلْقِرَاءَاتِ الَّتِي وَرَدَتْ عَلَى صِغَتِي (فُعَّالٌ، وَفُعَالٌ) يَنْصُصُ عَلَى صِغَةِ (فَعِيلٌ) مَعَهُمَا، فَتَرَاهُ يَقُولُ لِك: كَبِيرٌ وَكُبَّارٌ، عَجِيبٌ وَعُجَّابٌ، جَسِيمٌ وَجُسَّامٌ، عَجِيبٌ وَعُجَّابٌ، فَهُوَ يُشِيرُ إِلَى أَنَّ صِغَةَ (فَعِيلٌ) أَصْلٌ فِي الْمُبَالَغَةِ، وَ(فُعَّالٌ، وَفُعَالٌ) فَرَعٌ عَنْهَا فِي شِدَّةِ الْمُبَالَغَةِ.

### صِغَةُ (فُعَّالٌ):

أَفَادَ أَبُو الْبَقَاءِ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿سَابِقٌ﴾<sup>123</sup> "يُقْرَأُ (سَبَّاقٌ) بِالتَّشْدِيدِ<sup>124</sup> لِلْبَاءِ وَالْأَلْفِ بَعْدَهَا، وَهُوَ عَلَى التَّكْثِيرِ"<sup>125</sup>.

<sup>120</sup> النَّبَأُ 78 / 35.

<sup>121</sup> أَبُو الْبَقَاءِ الْعُكْبَرِيُّ، إِعْرَابُ الْقِرَاءَاتِ الشَّوَادِ، 2 / 671، 672.

<sup>122</sup> أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ التَّمِيمِيِّ فَخْرُ الدِّينِ الرَّازِي، تَفْسِيرُ الرَّازِيِّ (مِفْتَاحُ الْغَيْبِ = التَّفْسِيرُ الْكَبِيرُ)، د. نَحْ بِيْرُوت: دَارُ إِحْيَاءِ الثَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، 1420، 30 / 656.

<sup>123</sup> فَاطِرُ 35 / 32.

<sup>124</sup> أَبُو عِمْرَانَ الْجَوْنِي، يُنْظَرُ: ابْنُ خَالَوَيْهِ، مَخْتَصَرٌ فِي شَوَادِ الْقُرْآنِ مِنْ كِتَابِ الْبَدِيعِ، 124؛ وَزَادَ الْكِرْمَانِيُّ هَبَةَ لِرُؤَيْسٍ، يُنْظَرُ: شَوَادِ الْقِرَاءَاتِ، 396.

<sup>125</sup> أَبُو الْبَقَاءِ الْعُكْبَرِيُّ، إِعْرَابُ الْقِرَاءَاتِ الشَّوَادِ، 2 / 349، 350.



نرى أنه يوجّه القراءة على التّضعيفِ بسببِ الباءِ والألفِ؛ يُشِيرُ إلى أنّها على وزنِ فَعَالٍ، ويرى أنّ المعنى فيها للتّكثيرِ.

### صيغةُ (فَعُول):

ذَكَرَ العُكْبَرِيُّ أنّ قولَه تعالى: ﴿حُسُومًا﴾<sup>126</sup> فُرِيءَ (حَسُومًا) بفتحِ الحاءِ،<sup>127</sup> ونصَّ على أنّ بناءَه للمبالغةِ، وقاسَ ذلكَ على صَبُورٍ وشُكُورٍ.<sup>128</sup>

فوجدُ أنّهُ قد وجّهَ القراءةَ على أنّ بناءَها يدلُّ على المبالغةِ دونَ أنْ يُصرِّحَ بصيغتها، ومثَّلَ لذلكَ بمثالينِ يُدلِّانِ على المبالغةِ. ونشيرُ إلى أنّهُ بعدَ تتبُّعِ هذه القراءةِ وجدنا أنّهُ انفرَدَ بتوجيهها صرفيًّا، وغيره من العلماءِ قد وجَّهها نحويًّا.

### صيغةُ (فِعِيل):

أفادَ العُكْبَرِيُّ أنّ قولَه تعالى: ﴿المَسِيحِ﴾<sup>129</sup> فُرِيءَ (المَسِيحِ) "بكسرِ الميمِ والتّشديدِ"،<sup>130</sup> مثلَ صِدَائِقٍ، وذلكَ للتّكثيرِ".<sup>131</sup> فالعُكْبَرِيُّ يقيسُ القراءةَ على مثالِ مقيسٍ وشائعٍ، وينصُّ على أنّ معنى هذه الصّيغةِ للتّكثيرِ، فهو يشيرُ إلى أنّهُ كثيرُ القيامِ بالفعلِ. وهذا ما صرَّحَ به ابنُ خالويه بأنَّ المَسِيحَ على وزنِ سَكَيْتٍ وهو الكثيرُ السُّكُوتِ.<sup>132</sup>

<sup>126</sup> الحاقّة 69 / 7.

<sup>127</sup> السُّنْدِي، يُنظَر: ابنُ خالويه، مختصر في شواذِّ القرآن من كتاب البديع، 161؛ والدّهان التُّوزَاوَزِي، المغني في القراءات، 1674.

<sup>128</sup> أبو البقاء العُكْبَرِي، إعراب القراءات الشّواذ، 1 / 92.

<sup>129</sup> النِّسَاء 4 / 171.

<sup>130</sup> جعفر بن محمّد الصّادق، يُنظَر: ابنُ خالويه، مختصر في شواذِّ القرآن من كتاب البديع، 30؛ والدّهان التُّوزَاوَزِي، المغني في القراءات، 628.

<sup>131</sup> أبو البقاء العُكْبَرِي، إعراب القراءات الشّواذ، 1 / 422، 423.

<sup>132</sup> ابنُ خالويه، مختصر في شواذِّ القرآن من كتاب البديع، 30.

ونصَّ السَّمِينُ الحَلْبِيُّ<sup>133</sup> على أَنَّ (المِسيح) "بوزن (السَّكِّيت)، كأنَّه جعله مثالَ مبالغَةٍ، نحو: شَرِيْبُ العسل". فالعُكْبَرِيُّ نصَّ على معنى الكثرةِ وكذلك ابنُ خالويه، في حين نصَّ السَّمِينُ الحَلْبِيُّ على معنى المبالغةِ، وهما في النتيجةِ شيءٌ واحدٌ.

ويمكننا أن نُجملَ القولَ في هذه الصِّيغَةِ وفقَ ما جاءَ في أدبِ الكاتب<sup>134</sup> بأنَّ: "ما كانَ على (فِعْيَلٍ) فهو مكسورُ الأوَّلِ لا يُفتحُ منه شيءٌ، وهو لمن دَامَ منه الفعلُ، نحو: (رجلٌ سَكَّيرٌ) كثيرُ السُّكْرِ، و(خَمِيْرٌ) كثيرُ الشُّرْبِ للحمَرِّ، و(فِحْخِيْرٌ) كثيرُ الفَخْرِ، و(عَشِيْقٌ) كثيرُ العِشْقِ، و(سَكَّيْتٌ) دائمُ السُّكوتِ، و(ضِلِّيْلٌ) و(صِرِّيْعٌ) و(ظَلِيْمٌ) ومثُلُ ذلك كثيرٌ، ولا يقالُ ذلك لمن فَعَلَ الشَّيْءَ مرَّةً أو مرَّتَيْنِ، حتَّى يكثرَ منه أو يكونَ له عادةً".

#### صيغَةُ (فِعْيَلَةٌ):

نصَّ العُكْبَرِيُّ على أَنَّ قوله تعالى: ﴿فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ﴾<sup>135</sup> فُرئ (سَكِينَةً) "بالتَّشديدِ"<sup>136</sup> على فِعْيَلَةٍ، وهو قليلُ النَّظائِرِ، وإِثْمًا بائِهٌ فِعْيَلٌ بالكسْرِ"<sup>137</sup>.

نلاحظُ أنَّ أبا البقاء يرى أنَّ هذه القراءةُ جاءتْ على صيغةِ (فِعْيَلَةٌ) بفتحِ الفاءِ، ووجَّهها على أنَّها قليلةُ النَّظائِرِ، ونصَّ على أَنَّ البابَ فيها هو (فِعْيَلٌ) بكسرِ الفاءِ وبدونِ الهاءِ. وقالَ الرَّمَحْشَرِيُّ<sup>138</sup> إِنَّهُ فُرئَ بالسَّيْنِ المفتوحةِ والتَّضعيفِ وهو غريبٌ.

<sup>133</sup> السَّمِينُ الحَلْبِيُّ، اللُّمَّةُ المصنوع، 4/ 165.

<sup>134</sup> أبو محمَّد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدَّينوري، أدبِ الكاتب، تح. محمَّد الدَّالي (بيروت: مؤسَّسة الرِّسالة، د.ت)، 330، 331.

<sup>135</sup> البقرة 2/ 248.

<sup>136</sup> أبو السَّمَّال، يُنظر: أبو علي محمَّد بن المستنير فُطْرُب، معاني القرآن وتفسير مُشكلٍ إعرابه، تح. محمَّد لقريز، تقديم غانم فُذوري الحمد (المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، الرِّياض: مكتبة الرُّشد، 1422/ -2021)، 1/ 329؛ والكرماني، شواذُّ القراءات، 96؛ والدَّهَّان النَّوْزَاوَايِي، المغني في القراءات، 468.

<sup>137</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات السَّوَادِ، 1/ 261.

<sup>138</sup> الرَّمَحْشَرِيُّ، الكشَّاف، 1/ 474.

وكذلك أفادَ أبو البقاء أنَّ قوله تعالى: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾<sup>139</sup> يُقرأ (سَكِينَتَهُ) "بكسرِ السِّينِ والتَّشديدِ،<sup>140</sup> على مثل: امرأةٍ سَكِيرَةٍ للمبالغة".<sup>141</sup>

فنجده هنا يصرِّح بأنَّ معنى القراءة على هذه الصِّغَةِ للمبالغة، واستدلَّ على ذلك بمثالٍ آخرَ على القياسِ ذاته. وكذلك وجهها أبو حيَّان الأندلسيُّ<sup>142</sup> على أنَّها مُبالغةٌ في السَّكِينَةِ، كقولك: شَرِيبٌ وَطَيِّخٌ.

## 2. 2. ما ذكره علي وجهين:

### (الرَّشَادُ):

ذَكَرَ أبو البقاء العُكْبَرِيُّ أنَّ قوله تعالى: ﴿سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾<sup>143</sup> "يُقرأُ بتشديدِ الشِّينِ،<sup>144</sup> وهو مِنْ رَشَدٍ إذا كَثُرَ عنده الرُّشْدُ، وقيل: هو بمعنى مُرْشِدٍ، أَرشَدَ وَرَشَدَ بمعنى، إِلَّا أَنَّ الْأَكْثَرَ فِي رَشَدٍ مُرْشِدٌ".<sup>145</sup>

نلاحظُ أنَّه قد نصَّ علي وجهين في توجيه هذه القراءة؛ الأولُ أنَّه يذكرُ اشتقاقَ مبالغةِ اسمِ الفاعلِ من الثَّلَاثِيَّ وهو (رَشَدَ)، وأنَّ معناه كثيرُ الرُّشْدِ، والثَّانِي أنَّ (رَشَادَ) بمعنى اسمِ الفاعلِ (مُرْشِدَ) من الفعلِ فوق الثَّلَاثِيَّ أَرشَدَ أو رَشَدَ اللَّذَيْنِ هما بمعنى واحدٍ، إِلَّا أنَّه يُرَجَّحُ أَنَّ الْأَكْثَرَ فِي (رَشَدَ) أَنْ يَكُونَ اسْمَ الْفَاعِلِ مِنْهُ (مُرْشِدَ).

فهو هنا يُشيرُ إلى جوازِ اشتقاقِ المبالغةِ من الثَّلَاثِيَّ وفوق الثَّلَاثِيَّ، وذلك أيضاً بدليلِ قوله في التَّبيان أنَّ معناه الَّذِي "يَكْثُرُ مِنْهُ الْإِرْشَادُ أَوْ الرُّشْدُ".<sup>146</sup> فالإِرْشَادُ مِنَ الرُّبَاعِيَّ (أَرشَدَ)، والرُّشْدُ مِنَ الثَّلَاثِيَّ (رَشَدَ).

<sup>139</sup> التَّوْبَةُ 9/ 26.

<sup>140</sup> زيد بن علي، يُنظر: ابن مهران، غرائب القراءات، 422؛ والكرماي، شواذ القراءات، 212.

<sup>141</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات الشَّوَادِ، 1/ 613.

<sup>142</sup> أبو حيَّان الأندلسي، البحر المحيط، 4/ 26.

<sup>143</sup> غافر 38/ 40.

<sup>144</sup> معاذ بن جبل، يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، 132؛ وابن جني، المحتسب، 2/ 241.

<sup>145</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، إعراب القراءات الشَّوَادِ، 2/ 422.

<sup>146</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيُّ، التَّبيان في إعراب القرآن، 2/ 1118.

وقد وجّه ابن خالويه<sup>147</sup> هذه القراءة أنّ معنى (الرَّشَاد) هو الله تعالى. إلا أنّ أبا جعفر النَّحَّاس<sup>148</sup> ذهب إلى أنّ "هذا عند أكثر أهل اللُّغة العربيّة لَحْنٌ؛ لأنّه إمّا يُقالُ أرشدَ يُرشدُ، ولا يكونُ (فَعَالٌ) مِنْ (أَفْعَالٍ) إمّا يكونُ مِنَ الثَّلَاثِيّ، وإنْ أُرِدَتْ التَّكثِيرَ مِنَ الرُّبَاعِيّ قُلْتُ: (مَفْعَالٌ)".

ووافقه في ذلك ابنُ جيّ<sup>149</sup> فقال: "ينبغي أن يكونَ هذا مِنْ قولهم: رَشِدَ يَرشُدُ، كَعَلَّمَ مِنْ عَلِمَ يَعْلَمُ، أو مِنْ رَشَدَ يَرشُدُ، كَعَبَّادَ مِنْ عَبَدَ يَعْبُدُ. ولا ينبغي أن يُحمَلَ على أنّه مِنْ أرشدَ يُرشدُ؛ لأنَّ فَعَالًا لم يأتِ إلا في أحرفٍ محفوظةٍ، وهي أَجَبَرَ فهو جَبَّارٌ، وأسَّارَ فهو سَارٌ، وأَقْصَرَ فهو قَصَّارٌ، وأَدْرَكَ فهو دَرَّكٌ".

ثمَّ أجازَ أبو جعفر النَّحَّاس<sup>150</sup> "أن يكونَ (رَشَادٌ) بمعنى يُرشدُ، لا على أنّه مُشْتَقٌّ منه، ولكن كما يُقالُ: لَأَلٌ مِنَ اللُّوْلُو، فهو بمعناه وليس جاريًا عليه. ويجوزُ أن يكونَ (رَشَادٌ) مِنْ رَشَدَ يَرشُدُ أي صاحب رشادٍ".

(حُرُضٌ):

أفادَ أبو البقاء أنّ قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا﴾<sup>151</sup> فُرئَ بضمِّ الحاءِ وفتحِ الرَّاءِ،<sup>152</sup> ووجهه على أنّه للمبالغة، مثل حُطَمَ، وذكرَ أيضًا أنّه فُرئَ بفتحِ الحاءِ وضمِّ الرَّاءِ،<sup>153</sup> وهو للمبالغة، مثل رجل يَفُظُّ وَيَقْطُظُّ وَفَرِحَ وَفَرِحَ.<sup>154</sup>

نجدُ أنّه وجّهَ القراءتينِ على أنّهما للمبالغة، ففي القراءة الأولى صيغةُ المبالغة جاءت على وزنِ (فُعَل) وقاسها على حُطَمَ، وفي القراءة الثانية جاءت على وزنِ (فُعَل) وقاسها على يَقْطُظُّ وَفَرِحَ، وبعد تثبُّعنا للقراءة نُشيرُ إلى أنّ العُكْبَرِيّ في القراءة الثانية قد انفردَ بذكرها وتوجيهها.

(هُرُو):

<sup>147</sup> ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، 132.

<sup>148</sup> أبو جعفر النَّحَّاس، معاني القرآن، 6 / 218، 219.

<sup>149</sup> ابن جيّ، المحتسب، 2 / 241.

<sup>150</sup> أبو جعفر النَّحَّاس، معاني القرآن، 6 / 219.

<sup>151</sup> يوسف 12 / 85.

<sup>152</sup> السُّدِّي، يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، 65.

<sup>153</sup> مجهولة، ذكرها العُكْبَرِيّ فقط.

<sup>154</sup> أبو البقاء العُكْبَرِيّ، إعراب القراءات الشَّوَادِ، 1 / 716.

صَرَخَ الْعُكْبَرِيُّ بِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿قَالُوا اتَّخَذْنَا هُرُوزًا﴾<sup>155</sup> فُرِيءَ "بِفَتْحِ الزَّايِ وَوَاوٍ بَعْدَهَا"<sup>156</sup> وَفِيهِ وَجْهَانٌ: أَنْ يَكُونَ صِفَةً عَلَى الْمُبَالَغَةِ، مِثْلَ حُطْمٍ، يُقَالُ: سَوَّأْتُ حُطْمًا. أَيْ يُجْهِدُهَا حَتَّى يَخْطِمَهَا، وَقَلْبَ الْهَمْزَةِ وَوَاوًا لِلتَّخْفِيفِ. وَالثَّانِي: أَنَّهُ أَرَادَ هُرُوزَةً، مِثْلَ رَجُلٍ ضَحَكَةً وَسُخْرَةً، أَيْ يَضْحَكُ مِنَ النَّاسِ وَيَسْخَرُ مِنْهُمْ، وَالْمَعْنَى عَلَى هَذَا أَتَجْعَلُنَا مِمَّنْ يَسْأَلُ سَوَّالَ الْمُسْتَهْزِئِ، أَوْ تَظُنُّ أَنَّنَا هَارِثُونَ؟"<sup>157</sup>

نَلْحِظُ أَنَّهُ قَدْ وَجَّهَ الْقِرَاءَةَ عَلَى مَعْنِيَيْنِ؛ أَوَّلُهُمَا أَنَّهَا صِفَةٌ عَلَى صِيغَةِ الْمُبَالَغَةِ، وَثَانِيهِمَا عَلَى مِبَالَغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ عَلَى وَزْنِ (فُعْلَةٌ)، وَقَدَّرَ الْمَعْنَى هُنَا أَنَّهَا لِلْإِسْتِهْزَاءِ وَالسُّخْرِيَّةِ، وَذَلِكَ بِدَلِيلِ مَا سَأَفَهُ مِنْ أَمْثَلَةٍ عَلَيْهَا، فَهِيَ هُنَا أَشَارَ إِلَى اشْتِرَاكِ صِيغَةِ (فُعَلٌ) وَمَوْثِقَتِهَا (فُعْلَةٌ) بَيْنَ الصِّفَةِ الْمَشَبَّهَةِ وَمِبَالَغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ، وَيَجْدُرُ بِنَا - بَعْدَ تَبَيُّحِ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ - أَنْ نُشِيرَ إِلَى أَنَّهُ قَدْ انْفَرَدَ بِتَوْجِيهِهَا وَالِاسْتِدْلَالِ عَلَيْهَا.

#### (الْجُمُعَةُ):

أَفَادَ الْعُكْبَرِيُّ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿الْجُمُعَةُ﴾<sup>158</sup> يُقْرَأُ (الْجُمُعَةُ)، "بِسُكُونِ الْمِيمِ"<sup>159</sup> وَهُوَ مِنْ تَخْفِيفِ الْمِضْمُومِ. وَيُقْرَأُ بِفَتْحِهَا،<sup>160</sup> وَهُوَ صِفَةٌ لِلْمُبَالَغَةِ مِثْلَ الْحُطْمَةِ، أَوْ لَوْجُودِ الْاجْتِمَاعِ بِسَبَبِهَا، مِثْلَ سُخْرَةٍ وَضُحْكَةٍ"<sup>161</sup>.

نَرَى أَنَّهُ قَدْ نَصَّ عَلَى صِيغَتَيْنِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ هُمَا (فُعْلَةٌ) وَ(فُعْلَةٌ)، وَقَدْ اِكْتَفَى بِتَوْجِيهِ قِرَاءَةِ (الْجُمُعَةُ) بِسُكُونِ الْمِيمِ عَلَى أَنَّهَا مِنْ تَخْفِيفِ الْمِضْمُومِ؛ أَيْ يُشِيرُ إِلَى أَنَّهَا مُخَفَّفَةٌ مِنْ قِرَاءَةِ الْجُمْهُورِ، فِي حِينٍ يُوَجِّهُ قِرَاءَةَ

<sup>155</sup> البقرة 2 / 67.

<sup>156</sup> نقلها العكبري، وما وجدنا لها قارئاً فيما بين يدي من مصادر.

<sup>157</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّوَادِ، 1 / 172.

<sup>158</sup> الجمعة 62 / 9.

<sup>159</sup> الأعمش وأبو عبد الرحمن الشُّلَمِيّ وأبو رجاء وعكرمة والزهرري وابن أبي ليلى وابن أبي عمير وعبد الله بن الزبير وأبو حيوة وأبو البرهسم وزيد بن علي والمطوعي، يُنظر: الفراء، معاني القرآن، 3 / 156؛ وأبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، 4 / 282؛ وابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البدیع، 156؛ وابن مهران، غرائب القراءات، 864.

<sup>160</sup> لغة بني عقيل، يُنظر: أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، 4 / 282؛ وقيل: اليماني، يُنظر: ابن مهران، غرائب القراءات، 864؛ والكرماني، شواذ القراءات، 473؛ وقيل: أبو مجلز وأبو العالية والنَّحَّاس وعدي بن الفضل عن أبي عمرو، يُنظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 4 / 28.

<sup>161</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشَّوَادِ، 2 / 586.

(الجمعة) بفتح الميم على معنيين؛ الأول على أنها للمبالغة ومثل لها بالخطمة، والثاني على أنها مكان الاجتماع، ومثل لذلك بقولهم سُخْرَةٌ وضُحْكَةٌ.

إلا أننا نجدُه في التَّبيان<sup>162</sup> يذهبُ إلى أنَّ القراءةَ "بِإِسْكَانِ الْمِيمِ: مَصْدَرٌ بِمَعْنَى الْإِجْتِمَاعِ. وَقِيلَ: فِي الْمَسْكَنِ: هُوَ بِمَعْنَى الْمُجْتَمَعِ فِيهِ، مِثْلُ: رَجُلٌ ضُحْكَةٌ؛ أَيْ يُضْحِكُ مِنْهُ. وَيُقْرَأُ بِفَتْحِ الْمِيمِ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ؛ أَيْ يَوْمَ الْمَكَانِ الْجَامِعِ؛ مِثْلُ: رَجُلٌ ضُحْكَةٌ؛ أَيْ كَثِيرُ الضَّحِكِ".

وقد ذكر الفراء<sup>163</sup> أنَّ الفتحَ في جمعة "لغةٌ لبني عقيل لو قرئ بها كان صواباً. والذين قالوا: الجمعة: ذهبوا بها إلى صفة اليوم أنه يوم جمعة كما تقول: رجل ضحكة للذي يكثر الضحك".

ونجدُه أيضاً ينسب اللغاتِ الثلاثِ إلى قائلِها، فيقول: "أهلُ الحجازِ يُنْقَلُونَ الْجُمُعَةَ، وَتَمِيمٌ تُخَفِّفُهَا، وَبَنُو عَقِيلٍ: الْجُمُعَةُ، بِنَصْبِ الْمِيمِ".<sup>164</sup>

في حين ذهب أبو إسحاق الزجاج<sup>165</sup> إلى أنَّ الجمعةَ "بفتح الميم تجوزُ لغةً إلا أنه لا ينبغي أن يُقرأ بها إلا أن تثبت بها رواية عن إمام من الفراء. ومن قال في غير القراءة الجمعة، فمعناه التي تجمع الناس، كما تقول: رجل لعنة، أي يكثر لعن الناس، ورجل ضحكة، يكثر الضحك. وأن من قرأ الجمعة بالتخفيف فهو تخفيف الجمعة، لثقل الضمّتين".

وقد روى القرطبي (ت 671هـ)<sup>166</sup> نقلاً عن الفراء وأبي عبيد قولهما "والتخفيف أقيس وأحسن، نحو عُزْفَةٍ وَعُرْفٍ، وَطُرْفَةٍ وَطُرْفٍ، وَحُجْرَةٍ وَحُجْرٍ. وَفَتْحُ الْمِيمِ لَعْنَةُ بَنِي عَقِيلٍ. وَقِيلَ: إِنَّهَا لَعْنَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ".

<sup>162</sup> أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 2/ 1223.

<sup>163</sup> الفراء، معاني القرآن، 3/ 156.

<sup>164</sup> الفراء، كتاب فيه لغات القرآن، 140.

<sup>165</sup> أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 5/ 171.

<sup>166</sup> أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384/ 1964)، 18/ 97.

ونقل السَّمِينُ الحَلْبِيُّ<sup>167</sup> عن الزَّمخشرِيِّ أَنَّهُ قَدَّرَ (يَوْمَ الجُمُعَةِ) بِالْمِيمِ المَفْتُوحَةِ: يَوْمَ الوَقْتِ الجامعِ أَحْسَنُ من تقديرِ العُكْبَرِيِّ يَوْمَ المَكَانِ الجامعِ؛ وذلكَ لِأَنَّ نِسْبَةَ الجامعِ إلى الظرفَيْنِ مجازٌ فمن الأفضَلِ إبقاؤه زمانًا على حاله.

### الخاتمةُ والتَّنائِحُ

مَّا تَقَدَّمَ نَحْدُ أَنَّ أبا البقاءِ العُكْبَرِيَّ وَجَّهَ القِراءاتِ الشَّاذَّةَ الَّتِي وَرَدَتْ على اسمِ الفاعِلِ ومبالغتهِ وَعَلَّلَ لها وَقاسَها على عددٍ من الشَّواهِدِ القِرائِيَّةِ أو الشَّعْرِيَّةِ أو النَّثْرِيَّةِ؛ وذلكَ على أوجهٍ متنوِّعةٍ من وجودِ علمِ الصَّرْفِ في اللُّغَةِ العِربِيَّةِ ودلالاتِهِ، فجاءتْ هذه التَّوجيهاَتُ على شَقَيْنِ الأوَّلُ ما يتعلَّقُ باسمِ الفاعِلِ والثَّانِي ما يتعلَّقُ بمبالغتهِ، فأما ما يتعلَّقُ باسمِ الفاعِلِ فقد صُنِّفَ تحتَ نوعي اسمِ الفاعِلِ، الأوَّلُ من الفعلِ الثَّلَاثِيِّ المجرَّدِ الَّذِي بُنيَ على غيرِ وجهٍ في توجيهِ القِراءاتِ الشَّاذَّةِ، فمن ذلكَ أَنَّهُ:

- كانَ يَنْصُ على اشتقاقِ القِراءةِ من اسمِ الفاعِلِ من الثَّلَاثِيِّ المجرَّدِ، وذلكَ بِدليلِ تصرِيحِهِ بماضِيهِ الثَّلَاثِيِّ ومضارعِهِ، إضافةً إلى أَنَّهُ كانَ يذكُرُ معنىَ الفعلِ، ويستدلُّ على ذلكَ بشواهدَ مألوفةٍ.
- كانَ يُصِرِّحُ أحيانًا بأنَّ القِراءةَ المتواترةَ أبلغُ معنًى من الشَّاذَّةِ.
- كانَ يَنْصُ على قياسِ اسمِ الفاعِلِ من الفعلِ الثَّلَاثِيِّ اللّازِمِ.
- نصَّ على أَنَّ اسمَ الفاعِلِ الثَّلَاثِيِّ يدلُّ على النَّسَبِ.
- كانَ يوجِّهُ القِراءةَ الشَّاذَّةَ على أَنَّها لُغَةٌ.
- كانَ يوجِّهُ القِراءةَ على أَنَّها صِفَةٌ حَوَّلَتْ إلى اسمِ الفاعِلِ ليدلُّ على الحدوثِ لا الثَّبوتِ.
- كانَ يُشيرُ إلى أَنَّ اسمَ الفاعِلِ المشتقَّ من الفعلِ المعتلِّ النَّاقِصِ تنطبقُ عليه أحكامُ الاسمِ المنقوصِ.

<sup>167</sup> السَّمِينُ الحَلْبِيُّ، اللُّدِّيُّ المصنُون، 330 / 10 - 332.

- في حين ذهب في توجيهه للقراءات الشاذة التي وردت على اسم الفاعل لغير الثلاثي إلى مذهبين؛ الأول وجهه على وجه واحد، وفي بعضها الآخر على وجهين، وجاءت توجيهاته على النحو الآتي:
- وجه القراءة الشاذة على اسم الفاعل لغير الثلاثي، وصرح بفعله الماضي فكأنه ينص بذلك على طريقة اشتقاق القراءة من اسم الفاعل لغير الثلاثي، فضلاً عن أنه يذكر المعنى الذي يفيد اسم الفاعل وفق القراءة الشاذة.
- لا يُصرّح بأن القراءة اسم فاعل لغير الثلاثي، بل يكتفي بذكر الفعل منها مما يدلنا على مقصده، فضلاً عن أنه كان يُوجّه الفعل المزيد إلى المعنى الذي يدل عليه بناءً على زيادته.
- ينص في توجيه القراءة على أنها اسم فاعل من الفعل المتعدّي أو اللازم، ويشير إلى أن اسم الفاعل هنا عامل عمل فعله، ثم يوضح المعنى الذي أفادته القراءة وفق مجيئها على صيغة اسم الفاعل لغير الثلاثي، ثم يعدل إلى جواز رأي آخر فيما إذا كان اسم الفاعل من الفعل اللازم.
- يوجّه القراءة التي جاءت على اسم الفاعل لغير الثلاثي بدلالته على النسب.
- يذكر أحياناً توجيهين في القراءة الواحدة إلا أنه لا يرجح رأياً على آخر.
- كان في بعض الأحيان ينص على أن القراءة اسم فاعل<sup>168</sup> دون أن يوجهها أو يُعلّل سبب ذلك، إضافة إلى أنه يذكر أنها قرئت على تسمية الفاعل<sup>169</sup> أيضاً دون أن يوضح سبب ذلك.
- انفرد في توجيه بعض القراءات الشاذة التي وردت على صيغة اسم الفاعل لغير الثلاثي.

<sup>168</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشّواذ، 1/ 174، 377.

<sup>169</sup> أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشّواذ، 1/ 416.



- وَجَّهَ بعضَ القراءاتِ على وجهين؛ أي على أصل الاشتقاق أو على أصل القراءة المشهورة.
- وكذلك الأمر في توجيه القراءات الشاذة الدالة على صيغة المبالغة من اسم الفاعل كان له في توجيهها مذهبان؛ الأول ما ذكر فيه وجهًا واحدًا، وقد كان منهجُهُ فيه على النحو الآتي:
- كَانَ يَنْصُ على الصَّيغَةِ الَّتِي وَرَدَتْ عَلَيْهَا القراءَةُ، نحو: (فَعِيلٌ، فِعْيَلَةٌ).
- يُصَرِّحُ بالمعنى الَّذِي تَدُلُّ عَلَيْهِ هذه الصَّيغَةُ، نحو: المبالغة، أبلغ، التَّكْثِيرُ، لغة جيِّدة للمبالغة.
- يقيسُ الصَّيغَةَ الَّتِي جَاءَتْ عَلَيْهَا هذه القراءات على مثالٍ آخر مقيسٍ وشائعٍ؛ ليبرهنَ على المعنى الَّذِي تَحْمِلُهُ أو ليوافق صيغةَ البناءِ.
- نَحْدَهُ يُشِيرُ إلى صيغِ التَّنْذِجِ في المبالغة، نحو (فَعِيلٌ، وَفُعَالٌ، وَفُعَّالٌ) كقولهِ: كَبِيرٌ وَكُبَّارٌ وَعَجِيبٌ وَعُجَّابٌ وَعُجَّابٌ، وهذا ما يدلُّ على تفاوتِ المعنى في القراءةِ.
- أَشَارَ إلى أَنَّ الصَّيغَةَ الثَّلَاثَ (فَعِيلٌ، وَفُعَالٌ، وَفُعَّالٌ) تَشْتَرِكُ بَيْنَ مبالغةِ اسمِ الفاعلِ وَالصَّفَةِ المَشْبَهَةِ بِاسْمِ الفاعلِ.
- يُشِيرُ إلى أَنَّ صيغةَ (فَعِيلٌ) أصلٌ في مبالغةِ اسمِ الفاعلِ، وَ(فُعَالٌ، وَفُعَّالٌ) فرعٌ عنها في كثرةِ المبالغةِ.
- في أثناءِ توجيهه لبعضِ الصَّيغِ كَانَ يَذْكَرُ عددًا من الأمثلةِ لِيشيرَ إلى جوازِ غيرِ صيغةِ فيها.
- انفردَ بتوجيهِ بعضِ القراءاتِ الَّتِي وَرَدَتْ على صيغةِ المبالغةِ.

والتَّائِي مَا ذَكَرَ فِيهِ وَجْهَيْنِ، وَمَنْهَجُهُ فِيهِ أَنَّهُ كَانَ يَنْصُ عَلَى جَوَازِ اسْتِقْقَابِ الْمَبَالِغَةِ مِنَ التُّلَاثِيِّ وَفَوْقَ التُّلَاثِيِّ نَحْوِ (الرَّشَادِ)، كَمَا يُصَرِّحُ بِالْمَعْنَى الَّذِي تَدُلُّ عَلَيْهِ هَذِهِ الصِّيغَةُ، نَحْوُ صِفَةِ عَلَى الْمَبَالِغَةِ، أَوْ لِلْمَبَالِغَةِ، وَيُقَيِّسُهَا عَلَى مِثَالِ آخَرَ لِيُثَبِّتَ الْمَعْنَى الَّذِي أَفَادَتْهُ، فَضْلاً عَنْ أَنَّهُ كَانَ يُشِيرُ إِلَى أَنَّ الْقِرَاءَةَ قَدْ تَحْمَلُ صِيغَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ كَمَا فِي (هُزُو، وَهُزَوَةٌ) اللَّتَيْنِ أَشَارَ فِيهِمَا إِلَى اسْتِرَاكِهَمَا بَيْنَ الصَّفَةِ الْمَشْبَهَةِ بِاسْمِ الْفَاعِلِ وَمَبَالِغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ، وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ هُنَا وَجَدْنَا أَنَّهُ انْفَرَدَ بِتَوْجِيهِ بَعْضِ الْقِرَاءَاتِ.

وَمَجْمَلُ الْقَوْلِ إِنَّ تَنْوُوعَ الصِّيغِ وَاسْتِخْتِلَافَ أَوْزَانِهَا أَدَّى إِلَى مَعْنَى جَدِيدٍ فِي الْقِرَاءَاتِ الشَّادَّةِ كَمَا رَأَيْنَا، فَدَلَالَةُ بَعْضِ الصِّيغِ يَخْتَلِفُ فِيهَا بَيْنَهَا، وَتَفَاوُتُ دَرَجَةُ الْمَبَالِغَةِ فِيهَا بَيْنَهَا أَيْضًا.

## المصادر والمراجع بالعربية

- الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة. معاني القرآن. تح. هدى محمود قراعة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط.1، 1411/1990.
- الاسترأبادي، رضي الدين محمد بن الحسن. شرح شافية ابن الحاجب. تح. محمد نور الحسن وآخرون، لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.1، د.ت.
- أبو إسحاق الزجاج، إبراهيم بن السري. معاني القرآن وإعرابه. تح. عبد الجليل عبده شلي، بيروت: عالم الكتب، ط.1، 1408/1988.
- الأنطاكي، محمد. المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها. بيروت: دار الشرق العربي، ط.3، د.ت.
- أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله. إعراب القراءات السبواذ. تح. محمد السيد أحمد عزوز، لبنان، بيروت: عالم الكتب، ط.1، 1417/1996.
- أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله. التبيان في إعراب القرآن. تح. علي محمد البجاوي، مصر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تح. الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، لبنان - بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1422/2002.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. المفتاح في الصرف. تح. علي توفيق الحمد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط.1، 1407/1987.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف شمس الدين أبو الخير. مئذ «طبيعة النشر» في القراءات العشر، تح. محمد تميم الزغبي، السعودية، جدة: دار الهدى، ط.1، 1414/1994.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف شمس الدين أبو الخير. منجد المقرئين ومرشد الطالبين. د.ت، لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 1420/1999.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف شمس الدين أبو الخير. النشر في القراءات العشر، تح. السالم محمد محمود الشنقيطي، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط.1، 1435هـ.
- أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير. جامع البيان في تأويل القرآن. تح. أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط.1، 1420/2000.
- أبو جعفر النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل. إعراب القرآن. وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط.1، 1421.
- أبو جعفر النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل. معاني القرآن. تح. محمد علي الصابوني، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط.1، 1409/1988.

- جلال الدّين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الإِتقان في علوم القرآن. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، د.ط، 1394 / 1974.
- جلال الدّين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهري في علوم اللّغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصحّح وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه محمّد أحمد جاد المولى بك وآخرون، صيدا، بيروت: منشورات المكتبة العصريّة، د.ط، 1406 / 1986.
- جلال الدّين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. مع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح. أحمد شمس الدّين، لبنان، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط.1، 1418 / 1998.
- ابن حنّ، أبو الفتح عثمان. المختسب في تبيين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها. تح. علي النّجدي ناصف وآخرون، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، د.ط، 1415 / 1994.
- ابن الجوزي، جمال الدّين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. زائد المسير في علم التّفسير. تح. عبد الرزّاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربيّ، ط.1، 1422.
- أبو حيّان الأندلسي، محمّد بن يوسف، تفسير البحر المحيط. تح. عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، لبنان، بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ط، 1413 / 1993.
- ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد. إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، د.تح، القاهرة: دار الكتب المصريّة، د.ط، 1360 / 1941.
- ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد. مختصر في شواذّ القرآن من كتاب البديع. غني بنشره ج. برجستراسر، مصر: المطبعة الرّحمانية، د.ط، 1934.
- الديمياطيّ الشّهير بالبّناء، شهاب الدّين أحمد بن محمّد بن أحمد بن عبد الغني. إتخاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. تح. أنس مهرة، لبنان: دار الكتب العلميّة، ط.3، 1427 / 2006.
- الزّرقاني، محمّد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. د.تح، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبيّ وشركاه، ط.3، د.ت.
- الزّركشي، أبو عبد الله بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر. البرهان في علوم القرآن. تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبيّ وشركائه، ط.1، 1376 / 1957.
- الزّمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، تح. عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، الرّياض: مكتبة العبيكان، ط.1، 1418 / 1998.
- السّمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف. الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون. تح. أحمد محمّد الخزّاط، دمشق: دار القلم، د.ط، د.ت.
- السنّينيّ، زكريّا بن محمّد بن أحمد بن زكريا الأنصاريّ زين الدّين أبو يحيى. غاية الوصول إلى شرح كُتب الأصول. تح. مصطفى بن حامد بن سميّط، الكويت: دار الصّبيّاء، ط.1، 1438 / 2017.
- أبو شامة الدّمشقيّ، أبو القاسم شهاب الدّين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسيّ. المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز. تح. طيار آلي قولاج، بيروت: دار صادر، د.ط، 1395، 1975.

- الشَّريف الجرجاني، علي بن محمَّد بن علي الرِّين. التَّعريفات. وضع حواشيه وفهارسه: محمَّد باسل عيون السُّود، لبنان، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط.2، 2003 / 1424.
- الصَّفَّاقسي المقرئ المالكي، علي بن محمَّد بن سالم أبو الحسن الثُّوري. غيث النَّفع في القراءات السَّبع، تح. أحمد محمود عبد السَّميع الشَّافعي الحفيان، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط.1، 2004 / 1425.
- صقر، السَّيِّد أحمد. شرح ديوان علقمة الفحل. تقديم زكي المبارك، القاهرة: المطبعة المحموديَّة، د.ط، 1935 / 1353.
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمَّد عبد الحقِّ بن غالب بن عبد الرَّحمن بن تَمَّام. المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تح. عبد السَّلام عبد الشَّافي محمَّد، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط.1، 1422هـ.
- ابن عقيل، بهاء الدِّين عبد الله. شرح ابن عقيل. تح. محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، القاهرة: دار الثُّراث، ط.20، 1400 / 1980.
- فخر الدِّين الرَّازي، أبو عبد الله محمَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التَّيمي. تفسير الرَّازي (مفاتيح الغيب = التفسير الكبير)، د.تح، بيروت: دار إحياء الثُّراث العربي، ط.3، 1420.
- الفراء، أبو زكريَّا يحيى بن زياد. كتاب فيه لغات القرآن، ضبطه وصحَّحه: جابر بن عبد الله السَّريع، د.م، د.ن: د.ط، 1435.
- الفراء، أبو زكريَّا يحيى بن زياد. معاني القرآن. تح. أحمد يوسف نجاتي وآخرون، القاهرة: دار الكتب المصريَّة، ط.1، د.ت.
- القاضي، عبد الفتَّاح. القراءات السَّادَّة وتوجيهها من لغة العرب، لبنان، بيروت: د.ن، 1981 / 1401.
- قباوة، فخر الدِّين. تصريف الأسماء والأفعال. مكتبة المعارف، لبنان، بيروت، ط.2، 1988 / 1408.
- ابن قتيبة الدِّينوري، أبو محمَّد عبد الله بن مسلم. أدب الكتَّاب. تح. محمَّد الدَّالي، بيروت: مؤسَّسة الرِّسالة، د.ط، د.ت.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدِّين. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي). تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصريَّة، ط.2، 1964 / 1384.
- القسطلاني، أبو العبَّاس الإمام شهاب الدِّين أحمد بن محمَّد. لطائف الإشارات لفنون القراءات. تح. مركز الدِّراسات القرآنيَّة، السُّعوديَّة: وزارة الشُّؤون الإسلاميَّة والأوقاف والدَّعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف، د.ط، د.ت.
- فُطْرُب، أبو علي محمَّد بن المستنير. معاني القرآن وتفسير مُشكَّل إعرابه. تح. محمَّد لقرينز، تقديم غانم قُدوري الحمد، المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، الرِّياض: مكتبة الرُّشد، ط.1، 2021 / 1422.
- القيسي، أبو محمَّد مكِّي بن أبي طالب. الإبانة عن معاني القراءات. تح. عبد الفتَّاح إسماعيل شلبي، القاهرة: دار تحضة مصر للطَّبع والنَّشر، د.ط، د.ت.
- الكرماني، أبو عبد الله محمَّد بن أبي نصر رضي الدِّين شمس القراء. شواذُّ القراءات. تح. شمران العجلي، لبنان، بيروت: مؤسَّسة البلاغ، د.ط، د.ت.

اللَّبْدِي، مُحَمَّد سَمِير نَجِيب. معجم المصطلحات النحويّة والصّرفيّة. بيروت: مؤسّسة الرّسالة، عمّان: دار الفرقان، ط.1، 1405/1985.

ابن مالك الطّائفيّ الجيانيّ، محمّد بن عبد الله. شرح تسهيل الفوائد، تح. عبد الرّحمن السيّد ومحمّد بدوي المختون، د.م: هجر للطباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، ط.1، 1410/1990.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم بن عليّ. لسان العرب. د.ت، بيروت: دار صادر، ط.3، 1414هـ.  
ابن مهران، أبو بكر أحمد بن الحسين الأصفهانيّ النّيسابوري. غرائب القراءات وما جاء فيها من اختلاف الرواية عن الصّحابة والتّابعين والأئمّة المتقدّمين. أطروحة دكتوراة، دراسة وتحقيق الطّالب براء بن هاشم بن عليّ الأهدل، بإشراف د. فيصل بن جميل الغزاوي (السّعوديّة: جامعة أمّ القُرى، كليّة الدّعوة وأصول الدّين، قسم القراءات، 1438 – 1439).  
نكريّ، القاضي عبد التّبيّ بن عبد الرسول الأحمّد. دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون). عرّب عباراته الفارسيّة: حسن هاني فحص، لبنان، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط.1، 1421/2000.

النّوّزأوازيّ، محمّد بن أبي نصر بن أحمد الدّهّان. المغني في القراءات. أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق الطّالب محمود بن كابر عيسى، بإشراف أ.د. مصطفى محمّد محمود أبو طالب، السّعوديّة: جامعة أمّ القُرى، كليّة الدّعوة وأصول الدّين، قسم القراءات، 1437 – 1438.

ابن هشام الأنصاريّ، عبد الله جمال الدّين بن يوسف بن أحمد. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. تح. محمّد محيي الدّين عبد الحميد، صيدا، بيروت: منشورات المكتبة العصريّة، د.ط، د.ت.

## Kaynakça

- Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmûd Kurâ'a. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1411/1990.
- Antâkî, Muhammed. *el-Muhît fi esvâti'l-'Arabiyyeti ve nahvihâ ve sarfihâ*. Beyrut: Dâru'ş-Şarki'l-'Arabî, 3. Basım, ts.
- Bennâ, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdulganî. *İthâfî fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşar*. thk. Enes Muhra. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1427/2006.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyni eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkahir b. Abdurrahman. *el-Miftâh fi's-sarf*. thk. Ali Tevfik el-Hamad. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1407/1987.
- Dehhân en-Nevzâvâzî, Muhammed b. Ebî Nasr b. Ahmed. *el-Muğni fi'l-kırâât*. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1438.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Edebü'l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ebü Ca'fer en-Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl. *İ'râbü'l-Kurân*. Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1421.
- Ebü Ca'fer en-Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl. *Me'âni'l-Kurân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1. Basım, 1409/1988.
- Ebü Ca'fer et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420/2000.
- Ebü Şâma ed-Dımaşkî, Ebü'l-Kâsım Şehâbeddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrâhîm el-Makdesî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin teta'llaku bi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Tayyâr Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1395/1975.
- Ebü'l-Hasen es-Safâkusî, 'Alî b. Muḥammed b. Sâlim en-Nûrî. *Çayssu'n-nef fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Aḥmed Maḥmûd 'Abdussemmî'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1425/2004.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993.
- Esterâbâdî, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Şâfiyyeti ibnü'l-Hacîb*. thk. Muhammed Nûr el-Hasen. Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. Basım, ts.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el- Hüseyin. *Mefâtiḥü'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Ferra', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Kitâbun fihi lügâtü'l-Kur'ân*, 1435.

- Ferra', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kurân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1. Basım, ts.
- İbn 'Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib b. Abdurrahman b. Temmâm. *el-Muharrirü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1422.
- İbn Hâlaveyh, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ahmed. *İ'râbü selâsîne sûreten min Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1360/1941.
- İbn Hâlaveyh, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Mısır: el-Matba'tu'r-Rahmâniyye, 1934.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-'Asriyye, ts.
- İbn Mâlik et-Tâi el-Ceyyânî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Teshîli'l-fevâid*. thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn. li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i ve'l-İ'lân, 1. Basım, 1410/1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Mihrân, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Esfehânî en-Nîsâbü'rî. *Garâibü'l-kırâât ve mâ câe fihâ min ihtilâfi'r-rivâyeti ani's-sahâbeti ve't-tâbi'îne ve'l-eimmeti'l-mutekaddimîn*. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1439.
- İbni Akîl, Bahâeddîn Abdullah. *Şerhu İbni Akîl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kâhire: Dâru't-Turâs, 20. Basım, 1400/1980.
- İbni Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîn vucûhu şevâzî'l-kırâât ve'l-îdâhi 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Kâhire: el-Meclisü'l A'lâ liş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdur-rezzak el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1422.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf Şemseddîn Ebü'l-Hayr. *en-Neşru fi'l-kırâati'l-'aşri*. thk. es-Sâlim Muhammed Mahmûd eş-Şinkîtî. Suudi Arabistan: Mecmu'l-Melik Fehd li tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1. Basım, 1435.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf Şemseddîn Ebü'l-Hayr. *Metnu tayyibeti'n-neşri fi'l-kırâati'l-'aşri*. thk. Muhammed Temîm ez-Zuğbî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Hudâ, 1. Basım, 1414/1994.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf Şemseddîn Ebü'l-Hayr. *Muncidi'l-mukriîn ve mürşidi't-tâlibîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1420/1999.
- Kabâve, Fahreddin. *Tasrîfu'l-esmâ' ve'l-ef'âl*. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1408/1988.
- Kâdî, Abdulfettâh. *el-Kırâatü's-Şâzzatü ve tevcîhihâ min lüğati'l-'Arab*. Beyrut, 1401/1981.



- Kastalânî, Ebü'l-'Abbâs el-İmâm Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât li fünuni'l-kırâât*. thk. Merkezü'd-Dirâseti'l-Kur'âniyyeti's-Su'ûdiyye Vezâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd. Mecmu'l-Melik Fehd li Tıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, ts.
- Kaysî, Ebü Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib. *el-İbâne an me'âni'l-kırâât*. thk. Abdulfettah İsmâil Selebi. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır li't-Tab' ve'n-Neşr, ts.
- Kermânî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ebî Nasr Radyuddîn Şemsu'l-Kurrâ'. *Şavâzsu'l-kırâât*. thk. Şemrân el-'Aclî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî Şemseddîn. *el-Câmi'u'l-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kutrub, Ebü Ali Muhammed b. el-Müstenîr. *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru muşkili irâbihi*. thk. Muhammed Lakrîz. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1422/2021.
- Lebedî, Muhammed Semîr Necîb. *Mu'cemü'l-mustalahâti'n-nahviyyeti ve's-sarfiyyeti*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1405/1985.
- Nekrî, el-Kâdî Abdunnebî b. Abdurresûl el-Ahmed. *Dusturu'l-'ulemâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- Sakr, es-Seyyid Ahmed. *Şerhu Dîvânü 'Alkamete'l-fahl*. Kâhire: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 1353/1935.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebî Muhammed b. 'Âşûr el-İmâm. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1422/2002.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Duru'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-lugati ve envâ'ihâ*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-'Asriyye, 1406/1986.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1998.
- 'Ukberî, Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdullah Ebü'l-Bakâ'. *et-Tibyân fi irâbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali el-Beccâvî. Mısır: 'İsâ el-Bâbî el-Halebî v Şürekâhu, ts.
- 'Ukberî, Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdullah Ebü'l-Bakâ'. *İrâbü'l-Kurâati'ş-şevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed 'Azzûz. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1. Basım, 1417/1996.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Ebü İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbihi*. thk. Abdulcelîl Abdeh Selebi. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1408/1988.

- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muahmmmed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî. *Ğâyetü'l-vusûl ilâ şerhi lübbi'l-usûl*. thk. Mustafa b. Hâmid b. Sumejd. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ', 1. Basım, 1438/2017.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâikî gavâmidî't-tenzîl*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Mektebeti'l-'Ubeykân, 1. Basım, 1418/1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şerekâhu, 3. Basım, ts.
- Zerkeşî, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Kâhire: Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyye 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1. Basım, 1376/1957.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2022: 183-209

## Ömer b. Abdülazîz'in Ehl-i beyt ve Taraftarlarıyla İlişkileri

*Umar b. 'Abd al-'Azîz's Relations with Ahl al-Bayt and His Supporters*

**Kasım KOÇ**

Öğr. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Lecturer, Afyon Kocatepe University, Faculty  
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı of Islamic Sciences, Department of Arabic  
Anabilim Dalı Language and Rhetoric

kasimkoc@aku.edu.tr Orcid: 0000-0002-7573-8048

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

#### Geliş Tarihi / Received

14.10.2022

#### Kabul Tarihi / Accepted

25.12.2022

**Atıf/Cite:** Koç, Kasım. "Ömer b. Abdülazîz'in Ehl-i beyt ve Taraftarlarıyla ilişkileri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/2 (2022), 183-209.  
<https://doi.org/10.20486/imad.1189257>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

**Öz:** İslâm toplumunun en etkili ve nüfuzlu iki gücü olan Emevîler’le Hâşimîler, Hz. Osman’ın şehit edilmesi, Muâviye’nin Hz. Ali’ye biatı reddetmesi, Sıffin Savaşı gibi zihinlerde derin izler bırakan olaylardan sonra iktidar mücadelesinde birbirlerini rakip ve düşman olarak değerlendirmişlerdir. Emevî halifeleri, Hâşimîler’i tek rakipleri olarak gördüklerinden onları sürekli gözetim altında tutmuşlardır. Ömer b. Abdülazîz ise seleflerinden farklı bir siyaset izlemiş, Ehl-i beyt’e yardım ve ilişkilerde öncelik tanıyarak sosyal barışı sağlamaya çalışmıştır. Onun farklı Ehl-i beyt siyaseti, günümüzde de güncelliğini koruyan önemli bir konudur. Ancak bu alanda müstakil ayrıntılı bir çalışma yapılmamış, ilgili bazı araştırmalarda ise konuya sadece birkaç sayfa yer verilmiştir. Bu nedenlerle Ömer b. Abdülazîz’in Ehl-i beyt’le ilişkilerini ele alan bu makalenin siyasî tarihte ve Emevî-Ehl-i beyt ilişkilerinde önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. Bu araştırma, Ömer b. Abdülazîz’in Ehl-i beyt ve destekçileriyle ilişkilerini valilik, halife müsteşarlığı ve halifelik dönemleri kapsamında ele almakta, Ehl-i beyt mensupları ve taraftarına karşı takip ettiği seleflerinden farklı siyasetini detaylarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Onun Ehl-i beyt siyasetini detaylarıyla tespit etmek için farklı temel kaynaklar esas alınırken çağdaş çalışmalardan da istifade edilmiştir. Değerlendirmelerde idealize etmekten uzak durup ilmî sınırlar içinde durum tespiti yapılmaya çalışılmış, analitik ve eleştirel yönetime bağlı kalınmaya gayret edilmiştir. Farklı icraatları bağlamında Ömer b. Abdülazîz, valiliği sırasında Ehl-i beyt mensuplarına iyi davrandığı gibi Hz. Peygamber’in (sav) terekesinden bir kısmının (sadukât) Zeyd b. Hasan’a verilmesini de sağlamıştır. Halifeliği döneminde devletle muhalif kesimleri barıştırma kapsamında Hz. Ali’yi tahkir âdetini kaldırmış, ardından Ketîbe ve Fedek’i Ehl-i beyt’e vermiş, akraba payı ve beşte bir payını da onlara dağıtmıştır. Aynı şekilde Ehl-i beyt’in bazı el konulmuş mülklerini kendilerine iade etmiş, ayrıca malî yardımlarda ve ilişkilerde onlara öncelik tanımıştır. Ancak bazı Ehl-i beyt taraftarlarının kâim imam ve ric’at anlayışına dayanan hilâfet iddialarına karşı çıkmıştır. Onun devrinde yaşayan Ehl-i beyt mensuplarının çoğu, ona teşekkür etmişken günümüzdeki İmâmî Şîîler, Ömer b. Abdülazîz’i diğer halifeler gibi gâsıp ve gayr-ı meşrû kabul etmekte ve cehenneme gireceğine inanmaktadırlar.

**Anahtar kelimeler:** Siyasi Tarih, Emevîler, Ömer b. Abdülazîz, Ehl-i beyt, Hz. Ali, Fedek, Ketîbe.

**Abstract:** The Umayyads and the Hashemites, the two most influential forces of the Islamic society, considered each other as rivals and enemies in the struggle for power after the events that left deep traces in the minds such as the martyrdom of ‘Othmân, Mu‘âwiya’s refusal of allegiance to Ali and the Battle of Siffin. Since the Umayyad caliphs saw the Hashemites as their only rival, they kept them under constant surveillance. ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azîz, on the other hand, followed a different policy than his predecessors, and tried to provide social peace by giving priority to aid and relations to the Ahl al-Bayt. His different Ahl al-Bayt politics is an important issue that is still up to date today. However, an independent detailed study has not been carried out in this area and some related studies have included only a few pages on the subject. For these reasons, we believe that this article, which deals with the relations of ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz with the Ahl al-bayt, will fill an important gap in political history and Umayyad - Ehl-i beyt relations. This research deals with Omar’s relations with the Ahl al-Bayt and his supporters within the scope of the governorship, the caliphate undersecretary and the caliphate and aims to reveal in detail the different politics he followed against the members and supporters of the Ahl al-Bayt. In order to determine his Ahl al-Bayt policy in detail, different basic sources were taken as a basis, while contemporary studies were also benefited from. In the evaluations, the situation has been tried to be determined within scientific limits, avoiding idealization and it has been tried to adhere to the analytical and critical method. In the context of

his different actions, ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azîz not only treated the members of the Ahl al-bayt well during his governorship, but also ensured that some of the Prophet’s heritage (sadukât) was given to Zayd b. Hasan. During his caliphate period, he abolished the custom of insulting Ali within the scope of reconciling the opposition with the state, then gave Katiba and Fadak to the Ahl al-Bayt and distributed the relative share and one-fifth share to them. Likewise, he returned some of the confiscated properties of the Ahl al-bayt to them and also gave them priority in financial aid and relations. However, he opposed the caliphate claims of some Ahl al-Bayt supporters based on the understanding of the qaim imam and ric‘at. While most of the members of the Ahl al-Bayt who lived in his time thanked him, today’s Imami Shiites regard ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azîz as usurper and illegitimate like other caliphs and believe that he will go to Hell.

**Key Words:** Political History, Umayyads, ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azîz, Ahl al-Bayt, Ali, Fadak, Katiba.

### Giriş

Emevî-Hâşimî ilişkileri, kardeş çocukları olduğundan Arapların asabiyet anlayışı gereği olarak rekabet boyutunda devam etmiştir. Ancak Muâviye b. Ebû Süfyân’ın Hz. Ali’ye biatı reddetmesinden itibaren bozulmuş, özellikle Sıffin Savaşı’ndan (37/657) sonra düşmanca ilişkilere dönüşmüştür. Hz. Hasan halifeliği Muâviye’ye teslim edip biat etse de Ehl-i beyt bunu isteyerek değil zorunda kaldığı için kabullenmiş, oğlu Yezîd’i veliaht tayin etmesiyle hilâfeti saltanata çevirmesine de karşı çıkmışlardır. Daha sonra Hüseyin b. Ali’nin (63/683), Tevvâbîn’in (64/684) ve Muhtâr b. Ebû Ubeyd es-Sekafî liderliğinde Keysânîler’in (66/686) başlattığı isyanlar, Emevîler tarafından kanlı bir şekilde bastırılmıştır.<sup>1</sup> Ömer b. Abdülazîz’den önce Emevî-Ehl-i beyt ilişkileri, yukarıda zikredilen bir dizi acı olayın etkisiyle son derecede kötüleşmiş durumdaydı. Ömer b. Abdülazîz’in döneminde de Ehl-i beyt, Emevîler için diğer muhalefeti çevresinde toplayabilen, en geniş tabanlı ve en güçlü muhalif kesimi temsil ediyordu. Siyasî ve sosyal etkilerinden dolayı Ehl-i beyt’le kurulacak iyi ilişkiler, ümmetin birliğini sağlamak için önemli hâle gelmişti. Bu maksatla Ömer b. Abdülazîz, mevâlî, Hâricîler ve ulemâ ile birlikte Ehl-i beyt’i de devletle barıştırmak için adımlar atmıştır.

Ömer b. Abdülazîz’in diğer Emevî halifelerinden farklı Ehl-i beyt siyaseti, müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Gülgün Uyar’ın *Siyasî ve İctimaî Hayatta Ali- Fâtıma Evlâdı*<sup>2</sup> adlı çalışmasında bu konuya bir sayfa ve Hatice Özdemir’in *Ömer b. Abdülazîz’in Siyasî ve Sosyal Gruplarla İlişkileri*<sup>3</sup> araştırmasında ise üç sayfa ayrılmıştır. Dolayısı-

<sup>1</sup> Muhammed Amâra, *Ömer b. Abdülazîz damîru’l-ümme ve hâmisü’r-râşidîn* (Beyrut/Lübnan: Dârü’l-Vahde, 1985), 54.

<sup>2</sup> Gülgün Uyar, *Siyasî ve İctimaî Hayatta Ali- Fâtıma Evlâdı* (260/873’e kadar) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 77-78.

<sup>3</sup> Hatice Özdemir, *Ömer b. Abdülazîz’in Siyasî ve Sosyal Gruplarla İlişkileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 43-46.

sıyla konunun detaylı bir şekilde incelenmediği söylenebilir. Bunun yanında konunun güncelliğini koruması ve Ehl-i beytin siyasi tarihinde ve Ehl-i beyt-Emevî ilişkilerinde önemli bir yeri olması sebebiyle bu hususta daha ayrıntılı bir araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Buradan hareketle yapılan bu araştırmada Ömer b. Abdülazîz'in Ehl-i beyt siyasetini detaylarıyla tespit etmek için farklı temel kaynaklardan elde edilen bilgiler tasnif edildikten sonra analiz edilip değerlendirilmiştir. Bunlar makalenin temelini oluştururken muasır yorumlardan da faydalanılarak konu tüm boyutlarıyla ortaya konmaya çalışılmıştır.

Ömer b. Abdülazîz, haksızlıkları giderip malî yardımlar yaparak muhalif ve kırgın kesimlerin gönlünü almaya çalışmış, aynı amaçla Ehl-i beyt'e bazı mülk ve gelir kaynaklarını vermeyi ve ilişkilerde onlara imtiyaz tanımayı planlamış ve bu planını öncelikle Hz. Ali'yi tahkir âdetini kaldırarak uygulamaya koymuştur.

### 1. Hz. Ali'ye Hakareti Kaldırması

Hz. Osman'ın katledilmesi ve Hz. Ali'nin âsilerin baskısı sonucunda halife olmasıyla birlikte Emevî-Hâşimî rekabeti sertleşmiş, iki taraf birbirlerini sert bir şekilde tenkit etmeye başlamışlardır. İki taraftan da çok sayıda Müslümanın katledildiği Sıffin Savaşı'nın akabinde karşılıklı öfke sövüp lânetlemeye dönüşmüştür. Dolayısıyla farklı yerlerde Hz. Osmân, Hz. Ali veya Muâviye'ye lânet ve hakaret etme âdeti yaygınlaşmış, Şamlılarla Iraklılar düşman kardeşlere dönüşmüştür. Irak, hilâfet merkezi olma ayrıcalığını kaybettikten sonra muhalefetin ana kumanda merkezi hâline gelmiş, birçok muhalif topluluğun doğmasına imkân sağlarken çok sayıda isyanı da desteklemiştir. Muâviye'nin halife olmasından sonra hutbelerde Hz. Ali'yi tahkir geleneği böyle bir ortamda ortaya çıkmıştır. Ancak bunun, Emevîler'in resmî siyaseti olmadığı, bölge yöneticilerine göre değişen ve genellikle Kûfe, nadiren Mısır ve Medine'de uygulanan mahallî bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır.<sup>4</sup>

Ömer b. Abdülazîz, çocukluğunda Hz. Ali'nin tenkit edildiği bir çevrede büyüdüğünden bazı olaylarda onu kınarken Hz. Osman'ı savunmuştur. Nitekim babasının hutbede Hz. Ali'yi ayıplarken bunu anlaşılmasız şekilde geçiştirdiğine şahit olmuş, babasına sebebini sorduğunda o da kendilerini destekleyen insanlara Hz. Ali'ye ilişkin bildiklerini aktarırlarsa kendilerini terk edeceklerini<sup>5</sup> veya Hz. Ali'nin evlâdını destekleyeceklerini

<sup>4</sup> Ayrıntısı için bk. Hamdî Şâhîn, *Emevîler ve Emevî Devleti*, trc. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 356-366; Uyar, *Siyasî ve İctimaî Hayatta Ali-Fâtıma Evlâdı*, 56-62.

söylemiştir.<sup>6</sup> Mısır'da yirmi yıl valilik yapan Abdülazîz b. Mervân'ın söz konusu ifadelerinden bu geleneğin Mısır'da da uygulandığı, ancak kendisinin bunu onaylamadığı anlaşılmaktadır. Ömer b. Abdülazîz daha önce Hz. Alî'yi eleştirip Hz. Osman'ı desteklerken eğitimi esnasında bu tutumunu bırakmıştır. Nitekim Medine'de geniş bilgisini takdir ettiği Ubeydullâh b. Abdullâh, bir gün Ömer b. Abdülazîz'in Hz. Ali'yi kınadığını duyduğunda onu uyarmıştır. Allah'ın Bedir'e katılanlardan hoşnut olduğunu hatırlatması üzerine Ömer b. Abdülazîz, özür beyan edip Hz. Ali'yi tenkit etmeyeceğini bildirmiş ve daha sonra bu sözüne sadık kalmıştır.<sup>7</sup>

Hutbelerde Hz. Ali'yi tahkir âdetini Ömer b. Abdülazîz'in iptal ettiği hususunda kaynaklar görüş birliği etmektedir. Ancak onun tahkir edildiği lafızlar konusunda sebb, şetm ve lânet etme lafızlarından<sup>8</sup> başka bir lafız nakletmemeleri, buna dair hiç bir bilgi zikretmemeleri, dikkat ve şüphe çekici bir durumdur.

Rivayetlere göre Emevîler, hutbede ilk üç halifeye dua ederken Hz. Ali'ye ise şetm, sebb veya lânet ederek söze başladılar. Ömer b. Abdülazîz, hilâfete geçtiğinde bahsedilen kötü geleneği iptal ettiği gibi valilerine de aynı şeyi yapmalarını

<sup>5</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Kitâbu Cümel min ensâbi'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 8/195. Ayrıca bk. K. V. Zettersteen, "Omar b. Abdal'Azîz", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967), 9/463; Enes Ensar Erbay, *Kerbelâ Vakasından Sonra Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri (680-720)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 83; İbrahim Hasan, *Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1985), 1/417.

<sup>6</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Esîr eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 4/98.

<sup>7</sup> Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cuvvân el-Fârisî el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ Umerî (Medine: Müessesetü'r-Risâle, Mektebetü'd-Dâr, 1410), 1/568; Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Çarâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 45/136; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/98; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5/116; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1998), 12/679; Özdemir, *Ömer b. Abdülazîz'in Siyâsî ve Sosyal Gruplarla İlişkileri*, 44-45.

<sup>8</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 7/382; Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el- Ya'kûbî, *Târîhu'l- Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: Şeriketü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 2010), 2/231-232.

bildirmiştir.<sup>9</sup> Kendisi de hutbeye çıktığında hamdele ve salveleden sonra Hz. Ali dâhil dört halifeye Allah'tan rahmet dilemiştir.<sup>10</sup>

Emevîler'in cuma namazlarında Hz. Ali'yi tahkir için Ebû Tûrâb lakabını kullandığı ve Müslümanların onu bilmediğinden sevmediği rivayet edilmiştir.<sup>11</sup> Aynı husustan bahseden farklı bir rivayete göre Ömer b. Abdülazîz, yetmiş Emevînin karşısında hutbe verirken Hz. Ali'ye sebb yerine gelince biraz sessiz kaldıktan sonra Nahl sûresinin 90. âyetini okumuştur. Hata yaptığı hatırlatılması üzerine insanlara kime şetm ettiklerinin farkında olup olmadıklarını sormuştur. Cemaatin bilmediklerini söylemesi üzerine Ebû Tûrâb'ın, Hz. Ali'ye ait bir lakap olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine insanlar tevbeye gerek olup olmadığını sorunca günahlarının bağışlanması için ona hayır dua etmeleri gerektiği cevabını vermiştir. Orada bulunan Emevîler ise Benî Abbâs'tan Mansûr'un halifelğine kadar katledilmekten çekinerek kaçmışlarsa da Mansûr onları öldürmüştür.<sup>12</sup> Şetm edilen Ebû Tûrâb'ı Müslümanların tanımadığının ifade edilmesi, ilginç olduğu kadar garip bir durumdur. Aynı zamanda insanların Hz. Ali'yi sevdiğine de işaret etmektedir. Hz. Ali'yi tahkir âdetinin iptalinin akabinde Emevîler'in kaçtığı sözü ise Abbâsîler devriyle ilişkili olmalıdır. Zira mezkûr uygulama, herkesin takdir ettiği bir uygulama olup diğer Emevîler tarafından da desteklenip devam ettirilmiştir.

Mes'ûdî'nin (ö. 346/957) aktardığına göre Ömer b. Abdülazîz, Hz. Ali'ye hakareti ilga edip yerine “*Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi başla; kalbimizde müminlere karşı kin bırakma; Rabbimiz! Şüphesiz Sen şefkatlisin, merhametlisin.*”<sup>13</sup> âyetini veya “*Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*”<sup>14</sup> âyetini veya her ikisini okumuş ve vilâyetlere okunması talimatını göndermiştir. Mes'ûdî'nin okunmaya devam

<sup>9</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/382; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 8/161; Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz, *neşr ve tevsik. Muhammed et-Taberânî (Riyâd: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2019)*, 101; Muhammed b. Alî b. Muhammed b. el-İmrânî, *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî (Kâhire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001), 51; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/98.

<sup>10</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/382; Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz, 101-102; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/231-232; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/98-99.

<sup>11</sup> Ahmet Ağırakça, *Ömer İbn Abdülazîz İslâm Toplumunun Yeniden İnşası* (İstanbul: Akdem Yayınevi, 2016), 99; Özdemir, *Ömer b. Abdülazîz'in Siyâsi ve Sosyal Gruplarla İlişkileri*, 42-43; Ahmed Eminoğlu, V. *Râşid Halife Ömer ibn Abdülazîz* (İstanbul: İnkilab Yayınevi, 1984), 108.

<sup>12</sup> Muhammed b. Ali el-Halebî el-Azîmî, *Târîhu Haleb*, thk. İbrâhim Zağrûr (Dımaşk: y.y., 1984), 100.

<sup>13</sup> el-Haşr 59/10.

<sup>14</sup> en-Nahl 16/90.



ettiğini ifade ettiği<sup>15</sup> mezkûr âyetler günümüzde de okunmaktadır. Ebü'l-Yümn (ö. 928/1522), Emevîler'in Hz. Hasan'ın halifeliği Muâviye'ye bıraktığı 41/ 661-662 yılından 99/717 yılına kadar minberlerde Hz. Ali'yi tahkir ettiklerini kaydetmiştir. Ardından Ömer b. Abdülazîz'in en önemli uygulamalarından birinin söz konusu kötü geleneği ilga edip valilerine aynı minvalde talimat göndermesi olduğunu ifade etmiştir. Hz. Ali'ye hakaret yerinde en-Nahl suresinin 90. âyetini<sup>16</sup> okuduğuna ve hatiplerin de aynı şeyi yaptığını dikkat çekmiştir.<sup>17</sup> Cuma namazı kılındıktan sonra halifeye teşekkürle gelen şair Küseyyir Azze şu şiiri okuyup onu methetmiştir:

“Yönetime geçince ne Ali'ye dil uzattın (şetm) ne masumu korkuttun

Mücrimin yolundan da gitmedin.

Söyledin, söylediklerini de yaptıklarınla doğruladın

Bundan dolayı her bir Müslüman senden razı oldu

Apaçık hakkı söyledin,

Elbette hidâyet alâmetleri konuşmakla açığa çıkar.”<sup>18</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in kaldırdığı bu ayıbın daha sonra bazıları tarafından devam ettirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin, söz konusu kötü âdeti sürdüren Basra valisi Adî b. Ertât'ı halifeye şikâyet etmesi üzerine halife, valiye tavrını devam ettirirse hoşlanmayacağı bir şekilde görevden alacağını bildirmiş, bunun üzerine vali

<sup>15</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, nşr. Kemâl Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/151.

<sup>16</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>17</sup> Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, *et-Târîhu'l-mu'teber fi enbâi men gaber*, thk. Nûruddîn Tâlib vd. (Suriye: Darü'n-Nevâdir, 2011), 1/319. Ayrıca bk. Uyar, *Siyasî ve İctimâî Hayatta Ali-Fâtıma*, 78.

<sup>18</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/382; *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 101-102; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/231-232; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/98-99.

وَلَيْتَ وَ لَمْ تَشْتُمْ عَلَيَّا وَ لَمْ تُحِفْ ... بَرِيًّا وَ لَمْ تَتَّبِعْ مَقَالَةَ مُجْرِمِ  
تَكَلَّمْتَ بِالْحَقِّ الْمُبِينِ وَإِنَّمَا ... تُبَيِّرُ آيَاتِ الْهُدَى بِالتَّكْلِمْ  
وَ صَدَّقْتَ مَعْرُوفَ الَّذِي قُلْتَ بِالَّذِي ... فَعَلْتَ فَأَضْحَى رَاضِيًّا كُلِّ مُسْلِمِ  
أَلَا إِنَّمَا يَكْفِي النَّبِيَّ بَعْدَ زَيْغِهِ ... مِنَ الْأَوْدِ الْبَادِي ثِقَافُ الْمُقْوَمِ  
فَقَالَ عُمَرُ حِينَ أَنْشَدَهُ هَذَا الشَّعْرَ: أَفَلَحْنَا إِذَا.

Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 8/161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/98-99.

sebb âdetini terk etmiştir.<sup>19</sup> Yine mezkûr kötü geleneği, Emevî halifeleri içinde sadece Ömer b. Abdülazîz ve Yezîd b. Velîd'in (Nisan 744 – Ekim 744) câiz bulmayıp tatbik etmediği nakledilmişse de<sup>20</sup> Ömer b. Abdülazîz'den sonraki tüm halifelerin, yeni uygulamayı destekleyip sürdürdüğü, yukarıdaki ifadelerden net bir şekilde anlaşılmalıdır. Müslümanlar da Ömer b. Abdülazîz'in söz konusu düzenlemesini takdir ettiği gibi onu günümüze kadar devam ettirmişlerdir.<sup>21</sup>

Çağdaş müelliflerden Sallâbî, Emevîler'in hutbelerde Hz. Ali'ye hakaret ettiğine dair haberlerin Emevî muhalifi Abbâsîler devrinde telif edilen kitaplarda zikredildiğini, ancak hepsinin zayıf olduğunu, Şîîlerin bu iddialarının Sünnî eserlere de geçtiğini ve bu kötü âdeti başlatmakla suçlanan Muâviye b. Ebû Süfyân'ın şahsiyetine aykırı düştüğünü, bundan dolayı sahih rivayet olmadığını iddia etmiştir.<sup>22</sup> Aynı şekilde çağdaş yazarlardan eş-Şeyh Abdüsettâr da Muâviye'nin Hz. Ali'yi tahkir ettiğini bildiren nakillerin uydurma olduğu, zira Hz. Ali'yi tahkir âdetinin daha sonra ortaya çıktığı kanaatinde dir.<sup>23</sup>

Müslümanlardan bir kısmının Hz. Ali, Hz. Osman veya Muâviye destekçileri hâline gelmesi ve iç savaşlar sebebiyle araya kanın girmesi neticesinde muhalif kesimin önderlerine sövüp sayma ve lânet etme âdeti, tüm destekçiler arasında yaygınlaşmıştır. Ancak hutbede yapılan söz konusu sebb-şetm fiiline dair Ebû Tûrâb dışında kullanılan hiçbir lafız nakledilmediğinden, ayıplanan Ebû Tûrâb'ın da anlaşılabilir bir şekilde tanınmadığından, fiil ibadet sırasında işlendiğinden ve Şîîler'ce fazla istismar edildiğinden dolayı mezkûr eylemin, hata işlemekle itham veya tenkit olarak yorumlanması daha isabetli gibi görünmektedir. Her hâlükârda günümüzde bile halifeler dâhil büyük sahâbîlere ağır hakaretler eden Şîa mensuplarının, benzer bir şey yapan Emevîler'in imajını çirkinleştirmek için bunu abartarak her yerde istismar etmesi, halli mümkün olmayan tenakuzlarla dolu ironik bir durumdur.

<sup>19</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 8/158-159. Ayrıca bk. Hüseyin Atvân, *el-Ümeviyyân ve'l-hilâfe* (b.y.: Dârü'l-Cil, 1986), 166; Erbay, *Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri*, 84.

<sup>20</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Resâilü İbn Hazm*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980, 1981, 1983, 1987), 2/146.

<sup>21</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/98-99.

<sup>22</sup> Ali Muhammed es-Sallâbî, *Emevîler Dönemi 2*, trc. Harun Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 273-274.

<sup>23</sup> Abdüsettâr eş-Şeyh, *Ömer b. Abdülazîz hâmisü'l-hulefâi 'r-râşidîn* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996), 339.

## 2. Fedek ve Ketîbe'yi İade Etmesi

Fedek, Hz. Peygamber'e (sav) fey' olarak kalan bir araziydi. Yıllık olarak on bin dinara yakın geliri vardı.<sup>24</sup> Hz. Peygamber (sav), onun gelirlerini kendi ailesinin ve Hâşimoğulları'nın fakirlerinin ihtiyaçlarına,<sup>25</sup> yolcular ve misafirlere harcamıştır.<sup>26</sup> Hz. Peygamber (sav) ve iki halife döneminde halifenin yetkisinde bulunan Fedek'in geliri yolcu ve misafirlere sarf edilmiştir. Hz. Ömer, halife seçildikten iki yıl sonra mülkiyetini vermeden Abdullah b. Abbâs ve Hz. Ali'yi Fedek sorumlusu tayin etmiştir. Hz. Peygamber (sav), Hayber ve humus payını ise ailesinin ihtiyaçları için kullanmış, fazlasını devletin ihtiyaçları için sarf etmiştir.<sup>27</sup>

Hz. Peygamber (sav), kızı Fâtıma'nın Fedek'i hibe olarak talep etmesine hayır cevabını vermiştir.<sup>28</sup> Başka rivayetlere göre Hz. Peygamber'in (sav) onu kendisine bağışladığını ifade ederek Ümmü Eymen ile Hz. Ali veya Rebâh'ı şahit gösterdiği, ancak Hz. Ebû Bekir'in yalnızca bir erkek ile iki kadının şahitliğinin câiz olacağı karşılığını vererek talebini reddettiği rivayet edilmiştir. Başka bir rivayette ise babasının mirası olarak istediğinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in (sav) Fedek'in Müslümanların ortak malı olduğuna dair sözünü aktarıp isteğini kabul etmemiştir.<sup>29</sup>

Hz. Ömer, halife olarak seçildiğinde Hayber Yahudilerini oradan sürmüştür. Fedek Yahudilerine gelince Hz. Peygamber'in (sav) anlaşmayla onlara bağışladığı Fedek'in meyvelerinin ve topraklarının yarısına mukabil altın, gümüş ve deve semeri verdikten sonra onları da Fedek'ten çıkarmıştır.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/377; Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî, *Sîretü ve menâkıbu Ömer b. Abdülazîz*, thk. Naîm Zarzûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/103.

<sup>25</sup> Ahmed b. Yahya b. Cafer el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dârü'l-Hilâl, 1988), 41.

<sup>26</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/377; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 41; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/103. Fedek'e dair daha fazla bilgi için bk. Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ca'fer b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Harâc ve smâ'ati'l-kitâbe* (Bağdat: Dârü'r-Raşîd, 1981), 259-261.

<sup>27</sup> Ekrem Ziyâ Umerî, *Sahih Rivayetlere Göre Râşid Halifeler Dönemi*, trc. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 180.

<sup>28</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/377; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/103.

<sup>29</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 40-41.

<sup>30</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 41.

İlk üç halife, Fedek'in gelirini Hz. Peygamber'in (sav) yaptığı gibi yolculara sarf etmişlerdir.<sup>31</sup> Fedek'i önce Hz. Osman'ın<sup>32</sup> Mervân b. Hakem'e tımar olarak verdiği aktarılmıştır.<sup>33</sup> Başka bir rivayete göre ise önce Muâviye, Mervân b. Hakem'in talebi üzerine ona tımar olarak vermiştir. Onu görevden azlettiğinde Fedek'i geri alıp Medine'deki temsilcisine teslim etmiştir. Daha sonra Muâviye, Medine valisi iken onu talep eden Velîd b. Utbe b. Ebû Süfyân ve Saîd b. Âs'ın talebini kabul etmemiştir. Mervân b. Hakem'i son defa Medine valisi olarak atadığında yeniden Fedek'i ona iade etmiştir.<sup>34</sup> Mervân b. Hakem ise orayı torunları Ömer b. Abdülazîz, Velîd b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik'e paylaştırmıştır. Daha sonra Ömer b. Abdülazîz diğer iki payı amcaoğullarından bağış olarak alınca Fedek, tamamen onun mülkü hâline gelmiştir. Ömer b. Abdülazîz, hilâfete geçtiğinde en fazla beğendiği arazi olan Fedek'i Hz. Peygamber'in (sav) ve iki halifenin devrindeki hâline çevirmeye niyetlenmiştir.<sup>35</sup> Halife iken Fedek ve Süveydâ dışındaki arazilerinin tapu belgelerini parçalayıp hazineye bağışlayan Ömer b. Abdülazîz, Fedek'in önceki durumunu soruşturunca Hz. Peygamber'in (sav) onu Müslümanlara fey' olarak bıraktığı ve Hz. Osman'ın Mervân b. Hakem'e tımar verdiği, onun da babası Abdülazîz'e hibe ettiği söylenmiştir. Bunun üzerine Fedek'in tapu belgesini yırtıp Allah Rasulü'nün (sav) bıraktığı hal üzere bıraktığını bildirmiştir.<sup>36</sup>

Fedek'in kendilerine bağışlanmasından memnun olan Benî Hâşim'den bir topluluk, Ömer b. Abdülazîz'e yolladıkları mektupta söz konusu hibeden ve akrabalık bağlarını güçlendirdiğinden dolayı ona teşekkür etmişlerdir. Ayrıca Muâviye devrinden o zamana kadar kendileriyle ilgilenilmediğinden şikâyet etmişlerdir. Ömer b. Abdülazîz

<sup>31</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 131.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz alâ mâ ravâhu'l-imâm Mâlik b. Enes ve ashâbuhû*, thk. Ahmed Ubeyd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 58; Fesevî, *el-Ma'rife*, 1/588; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/179; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 130. Mervân b. Hakem oğullarına tımar olarak verdi. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/117-118.

<sup>33</sup> *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 123-124. Benzer bir rivayet için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/117-118.

<sup>34</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/377; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 41-42; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/103.

<sup>35</sup> *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 123-124; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/232; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/117-118.

<sup>36</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 58; Fesevî, *el-Ma'rife*, 1/588; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/179; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 130. Başka bir rivayete göre Ömer b. Abdülazîz, halife iken Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'a Fedek'i Hz. Peygamber (sav) ve ilk üç halife zamanındaki hâline çevirip sonra olanları yok saymasını, onunla ilgilenecek bir kayyum atamasını emretmiştir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/377-378; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 131.

ise onlara yazdığı mektupta daha önce de aynı şekilde düşündüğünü, Velîd b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik'e aynı şeyi tavsiye etmesine rağmen onların reddettiklerini, halife olunca kendine göre en münasip olanı yapmayı tercih ettiğini bildirmiştir.<sup>37</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in Hâşimîler'e verdiği Fedek, sonraki dönemlerde de Hâşimîler'in tutumuna göre defalarca siyaseten geri alıp verilme işlemine maruz kalmıştır. Nitekim Ömer b. Abdülazîz'in halefi Yezîd b. Abdülmelik Fedek'i geri alırken<sup>38</sup> Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs ise Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib'e geri vermiştir. Hasan'ın çocukları ayaklandıklarında Mansûr tarafından tekrar el konulmuştur. Daha sonra Mehdi geri verip Hâdî el koymuş, Me'mûn ise tekrar Hâşimîler'e geri vermiştir.<sup>39</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in Fedek'i siyaseten mi yoksa dinî açıdan mı Hâşimoğulları'na iade ettiği sorusu, cevaplanması gereken önemli bir sorudur. İlk halifeler Fedek'i devlet başkanının yetkisinde olan kamu mülkü olarak kabul etmişlerdir. Ömer b. Abdülazîz'in kamu mülkü olan Fedek'in kendilerine iktâ olarak bağışlanmasını doğru ve meşrû görmediği anlaşılıyor. Kendisinin buna ilişkin sözleri, dinî açıdan bu kararı verdiğine işaret etse de Hz. Peygamber'in (sav) Fedek'in gelirlerini yolculara harcadığına, râşid halifelerin de bunu devam ettirdiğine, sadece Hz. Ömer'in sorumluluğuna Abdullah b. Abbâs'ı ve Hz. Ali'yi tayin ettiğine bakılırsa râşid halifeler devrindeki hâline çevirmediği anlaşılmaktadır. Mallarının neredeyse hepsini kendi iradesiyle sevap kazanmak için bağışladığı, kendi mülkiyetinde bulunan Fedek'i, ardından Hayber ve sadukâtın gelirlerini Ehl-i beyt'e verdiği dikkate alındığında gönüllerini alıp devletle barıştırmak amacıyla siyaseten ve büyük bir zâhidin duygusal sevgisi ve bağlılığı sebebiyle Hâşimoğulları'na bağışladığı söylenebilir.

Fedek'i Benî Hâşim'e bağışlayan Ömer b. Abdülazîz'in, Medine valisi Ebû Bekir b. Muhammed'e Hayber kalelerinden biri olan el-Ketîbe'nin durumunu araştırmasını emrettiği rivayet edilmiştir.<sup>40</sup> Valinin Ketîbe'nin Allah'ın, elçisinin ve akrabalarının

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/380.

<sup>38</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/232; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 4/239.

<sup>39</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/239. Abbâsî halifesi Me'mûn, 210/ 825-826 yılında Medine valisine mektup yazıp Hz. Peygamber'in (sav) Fedek'i Fâtıma'ya bağışladığını ve Ehl-i beyt'in içinde bu konuda bir ihtilaf olmadığını belirterek Fedek'in Fâtıma'nın varislerine geri verilmesini emretmiştir. Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 42; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/103.

<sup>40</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/378.

humus hissesi olarak tahsis edildiğini<sup>41</sup> bildirmesi üzerine Ömer b. Abdülazîz, Hz. Peygamber'in (sav) ve zevi'l-kurbâ sehmini Benî Hâşim'e taksim etmiştir.<sup>42</sup>

### 3. Ehl-i beyt'e Karşı Tavrı

Ömer b. Abdülazîz, Hz. Peygamber'e (sav) çok büyük bir sevgi besleyen büyük bir zâhid-âlim olarak sünnetlerini ihyâ edip yaymaya özen göstermiştir. Ayrıca onun bıraktığı kutsal emanetleri ona hürmeten toplayıp ibret için ziyaretçilere göstermiştir. Öleceğini hissettiğinde de bir saç ve tırnağını kefeninin içine koymalarını vasiyet etmiştir. Öte yandan ona duyduğu derin sevgisi nedeniyle Ehl-i beyt'ine de özel ilgi göstermiş, hatta onun hizmetçilerini ve serbest bıraktığı köle ve câriyeleri araştırıp ihsanlarda bulunmuştur. Kısaca sıradan Müslümanlardan epey farklı olarak Hz. Peygamber'e (sav) ve Ehl-i beyt'ine derin bir muhabbet beslediğini ifade etmek mümkündür. Ömer b. Abdülazîz, mevâlî, ulemâ ve Hâricîler gibi devlete kırgın kesimlerin sorunlarını çözerek ve onlara yardım edip onları kendisine yakınlaştırarak ümmetin birliğini ve sosyal barışı sağlamaya çalışmıştır. Aynı maksatla Ehl-i beyt mensuplarına da özel yardımlar yapmış ve birçok konuda onlara ayrıcalık tanımıştır.

Ömer b. Abdülazîz, Emevî-Hâşimî ilişkileri<sup>43</sup> hakkında “Biz ve amcazadelerimiz Hâşimîler bazen onlar bazen de biz devran sahibi olduk. Risâlet güneşi doğuncaya kadar biz onlara gidip sığınırđık. Onlar da gelip bize sığınırđlardı. Bu durum (Peygamberlik), revaçta olan her şeyi durdurdu, her ikiyüzlüyü dilsizleştirdi ve her konuşanı susturdu” demiştir.<sup>44</sup> Burada cahiliye döneminde iki kabilenin iktidar ve nüfuz hususunda rekabet ederken bazen birinin bazen diğeriñin öne geçtiğini, zor günlerde ise asabiyetlerini

<sup>41</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/378.

<sup>42</sup> Hz. Peygamber'in (sav) vefatından ardından onun sehmi/payı ve zevi'l-kurbâ payı hakkında insanlar, önce anlaşmazlığa düşmüşler, sonra silah ve at gibi savaş gereçlerine harcanması üzerinde görüş birliğine varmışlardır. Ebû Hanîfe ve çoğu fakîh bu iki payın râşid halifeler gibi taksim edilmesi gerektiği görüşündedirler. Râşid halifeler ise humustaki Allah ve elçisinin ve akrabalarının olan iki payı iptal edip yetimler, miskinler ve yolcuların paylarına katmışlardır. Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 31.

<sup>43</sup> Emevî-Hâşimî ilişkileri için bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, *er-Resâilü's-siyâsiyye* (b.y.: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 433, 441-473. Ayrıca bk. İbrahim Sarıçam, *İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar Emevî-Hâşimî İlişkileri* (Ankara: TDV Yayınları, 2015).

<sup>44</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/222; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/701-702. Ayrıca bk. Uyar, *Siyâsî ve İctimâî Hayatta Ali-Fâtıma Evlâdı*, 78.

hatırlayıp birbirlerine sığındıklarını, ancak Hz. Peygamber'in (sav) gönderilmesiyle birlikte yarışın bittiğini belirtmiştir.

Ömer b. Abdülazîz'in Medine'de öğrenciliği sırasında Hz. Ali'yi tenkit ettiğini duyan hocası Ubeydullâh b. Abdullah'ın uyarısından sonra onu her zaman hayırla yâd ettiği ve Hz. Ali'yi sebb âdetini ilga ettiği yukarıda belirtilmişti. Diğer taraftan o, ilk iki halifeyi üstün tutarken diğerleri arasında hiçbir ayırım yapmamış ve tümünü meşrû görmüştür.<sup>45</sup> Buna ilâveten yanında bazı kişiler en zâhid kişilerin isimlerini zikrettiğinde halife, dünyada insanların en zâhidinin Hz. Ali olduğunu ifade ederek onu ne kadar takdir ettiğini açıklamıştır.<sup>46</sup> Zührî, Hz. Ali'nin imar ve onarım için para talep eden bir valisine "İmdi o şehri adaletle sağlamlaştırdı ve yollarını haksızlık ve zulümden temizle." şeklinde mektup yazdığını bildirince Ömer b. Abdülazîz o sözleri beğenmiş, benzer bir talepte bulunan valisine aynı sözleri yazıp göndermiştir.<sup>47</sup>

Ömer b. Abdülazîz, Medine emîrliği sırasında Velîd b. Abdülmelik'in emriyle Saîd b. Müseyyeb'le birlikte Ali b. Hüseyin'e eziyet eden önceki vali Hişâm b. İsmâîl'i tutuklamış, insanların gözü önünde ayakta bekleterek mağdurların gönlünü almıştır.<sup>48</sup> Velîd b. Abdülmelik'in her yıl Medine'ye yollayıp bilgi toplattığı bir görevlisi, Hasan b. Hasan b. Ali'nin ailesiyle birlikte Mescid-i Nebevî ile aralarına perde gererek namaz kıldığını ve Mescid-i Nebevî'de iken aynaya baktığını görüp şaşırıldığını halifeye bildirmiştir. Halifenin emri üzerine Ömer b. Abdülazîz, o evi müsadere edip Mescid-i Nebevî'ye dâhil

<sup>45</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, 5/298; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 11/385; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 248; Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Hamdî Demirdâş (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1425/2004), 180. Ayrıca bk. Cibrîl, *el-Âsârü'l-vârîde an Ömer b. Abdülazîz*, 408.

<sup>46</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 41/489; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 274; Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 2/361; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/109.

<sup>47</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/233; Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Kâhire: Dârü'l-Fikr, Mektebetü'l-Hancî, 1996), 5/304; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/202; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 110; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1923), 6/35; Şehâbüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fadlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr* (Ebû Zabî: el-Müce-mmeu's-Sekafî, 1423/2002), 24/415.

<sup>48</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut /Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1387), 6/428, 432; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed b. el-Cevzî Bağdâdî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 6/279; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/9; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/405, 406. Ayrıca bk. Özdemir, *Ömer b. Abdülazîz'in Siyâsi ve Sosyal Gruplarla İlişkileri*, 43.

etmiştir. Ancak Hasan b. Hasan b. Ali müsadere bedeli olan yedi veya sekiz bin dirhemi almayı reddedip başka yere taşınınca evin bedelini hazineye kaydetmiştir.<sup>49</sup>

Ömer b. Abdülazîz, Ehl-i beyt mensuplarının farklı siyasî davranışlarının cezalandırılmasını engellemeye çalışmıştır. Nitekim Velîd b. Abdülmelik, Medine emîri Ömer b. Abdülazîz'in önerisiyle Hz. Peygamber'in (sav) sadukâtını<sup>50</sup> Zeyd b. Hasan b. Ali'ye teslim ederek Süleyman b. Abdülmelik'ten biatını çekmesini ve oğlu Abdülazîz b. Velîd'e biat etmesini talep etmiş, Zeyd b. Hasan da talebini kabul ettiğini mektupla iletmişti. Hilâfete geçtiğinde Zeyd b. Hasan'ın mektubunu okuyup teyid ettiren Süleyman b. Abdülmelik, valiye onu 100 kırbaç, aba giyip yalınayak yürümele cezalandırmasını bildirmiştir. Ancak Süleyman b. Abdülmelik hastalanınca Ömer b. Abdülazîz, elçiyi alıkoymuş ve ölmesinin akabinde de mektubu yırtıp emri iptal etmiştir.<sup>51</sup> Süleyman b. Abdülmelik, aynı zamanda Medine valisine Hz. Peygamber'in (sav) sadukâtını Zeyd b. Hasan'dan alıp kendi kavminden birine vermesini bildirmişti. Ömer b. Abdülazîz ise halife olunca Medine valisine Zeyd b. Hasan'ın Benî Hâşim'in seyyidi olduğunu hatırlatarak ona destek olmasını ve Hz. Peygamber'in (sav) sadukâtını ona iade etmesini emretmiştir.<sup>52</sup> Hz. Fâtıma Hz. Peygamber'in (sav) Hayber, Fedek ve sadukâtından miras isteyince Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in (sav) vasiyeti gereği o mülklerin miras olamayacağını açıklamıştır. Aynı vasiyet gereği olarak Hz. Peygamber'in (sav) eşleri de miras istememişlerdir.<sup>53</sup> Aktarılan bilgilerden Ömer b. Abdülazîz'in söz konusu icraatının Ehl-i beyt'in gönlünü alıp sosyal barışı gerçekleştirmeye dönük siyasî ve duygusal bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>49</sup> Bu rivayetin yanında aynı olayı Medine'ye geldiğinde hutbe okuyan halife Velîd b. Abdülmelik'in yaşadığı, bunun üzerine müsadere emrini verdiği de aktarılmıştır. Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, çev. Ali Fuat Eker (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 85-86.

<sup>50</sup> Medine Yahudilerinden olup ihtida ettikten sonra Uhud Savaşı'na katılan ve şehit düşmeden önce mallarını Allah Resûlü'ne (sav) vasiyet eden Muhayrîk'in bıraktığı Hims bahçeleridir. Umerî, *Râşid Halifeler Dönemi*, 178.

<sup>51</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 104-105; Fesevî, *el-Ma'rife*, 1/554; Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *el-Mihan*, thk. Ömer Süleyman el-Ukaylî (Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1404/1984), 392-393; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 19/380; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/47. Ayrıca bk. Erbay, *Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri*, 90-91.

<sup>52</sup> Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 10/53-54; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/47.

<sup>53</sup> Umerî, *Râşid Halifeler Dönemi*, 178.



Ömer b. Abdülazîz, humusu ve Fedek'i Hâşimoğulları'na,<sup>54</sup> Hz. Peygamber'in (sav) sadukâtını ise Zeyd b. Hasan'a verirken<sup>55</sup> Hz. Peygamber'in (sav) payıyla birlikte zevi'l-kurbâ payını Abdülmuttaliboğulları'na dağıttırıştır. Nitekim zevi'l-kurbâ hissesini Abdülmuttaliboğulları'na bölüştürürken Abdülmuttaliboğulları'ndan olan kadınları da bu taksime katmıştır.<sup>56</sup> Ali b. Abdullah b. Abbâs ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali birlikte otururken yanlarına gelen bir adam, Ömer b. Abdülazîz'i kınamış, bunun üzerine onlar Muâviye devrinden itibaren kendilerine humus hissesi dağıtılmadığını, Ömer b. Abdülazîz'in ise humus hissesini Abdülmuttaliboğulları'na dağıttığını belirterek onu övmüşlerdir.<sup>57</sup> Ancak bir rivayete göre vali Ebû Bekir b. Hazm, halifenin yolladığı Ketîbe ve humus paylarına Muttaliboğulları'nı dâhil etmek istemeyince Abdülmuttaliboğulları, onlara verilmedikçe kendilerinin de kabul etmeyeceğini bildirmişlerdir. Durumdan haberdar edilen halife onları farklı görmediğini ve onların kadîm ittifaka göre ancak Benî Abdülmuttalib'den kabul edildiklerini ifade ederek dağıtım onları da ortak etmesini bildirmiştir.<sup>58</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in, Fedek, Ketîbe, humus payları ve sosyal yardım kapsamında Ehl-i beyt'e para gönderdiği anlaşılmaktadır.<sup>59</sup> Nitekim onlara üç bin dinar gönderip eşit şekilde taksim ettirmiş, ayrıca hakları olan bir şey gelirse onlara bütün haklarını teslim edeceğini bildiren bir mektup yazmıştır.<sup>60</sup> Aynı şekilde Medine valisine Hz. Ali'nin evlâdına on bin dinar vermesi talimatını göndermiştir. Valinin hangi çocuklarına vereceğini sormasına karşılık Hz. Ali'nin Fâtıma'dan olup nicedir hakları teslim edilmeyen çocuklarına dağıtmasını emretmiştir.<sup>61</sup> Yukarıda geçen ifadelerden halifenin, Allah Resûlü'nün (sav) ve zevi'l-kurbâ sehmini, Fedek'i ve sadukâtı onların hakkı olduğuna inandığı için verdiği anlaşılmaktadır. Aynı bağlamda Muhammed b. Bîşr b. Humejd el-Müzenî'ye dört veya beş bin dinarı götürüp Ebû Bekir b. Hazm'a vermesini, onun da buna Ketîbe'nin gelirinden beş veya altı bin dinar ilâve etmesini ve bunları eşit olarak Hâşimoğulları'na taksim etmesini bildirmiştir. Medine valisi Ebû Bekr b. Amr b. Hazm

<sup>54</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/232.

<sup>55</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 10/53-54; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/47.

<sup>56</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/379. Ayrıca bk. Atvân, *el-Ümeviyyûn ve'l-hilâfe*, 167.

<sup>57</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/379. Ayrıca bk. Erbay, *Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri*, 88.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/379-380.

<sup>59</sup> Hatta garip olduğu kadar abartılı bir rivayete göre Ömer b. Abdülazîz'in, Medine'deki Ehl-i beyt mensuplarına ailesinden gizleyerek dinarlarla doldurulmuş bal tulumu gönderdiği bile söylenmiştir. *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 171.

<sup>60</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/380.

<sup>61</sup> Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 3/152.

eşit olarak taksim edince Ehl-i beyt'in büyüğü Zeyd b. Hasan, kendisiyle çocukları eşit gördüğünü ifade edip kızmış, içinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e sövmenin de bulunduğu bazı kötü sözler söylemiştir. Valinin halifenin iyiliklerini hatırlatması üzerine Zeyd b. Hasan, onları halifeye bildirmemesini istemiş, ancak vali haber verse de Ömer b. Abdülazîz tepki göstermemiştir. Fâtıma bint Hüseyin'in yaptığı yardımlar için teşekkür edip onu övdüğü mektubunu ise sevinçle karşılamıştır.<sup>62</sup> Bu ifadelerden Zeyd b. Hasan'ın mezkûr yardımların dağıtılış şekli rahatsız olduğu, halifelere söven başka kişileri kırbaçlatan Ömer b. Abdülazîz'in onun sövgüsüne tepkisiz kaldığı, öte yandan Zeyd b. Hasan'ın iki halifeyle birlikte Ömer b. Abdülazîz'e de saygı duymadığı ve Şiânın halifelere sövme âdetinin<sup>63</sup> o devirde de var olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilâveten ilk iki halifeye hakaret eden Ehl-i beyt büyüğü Zeyd b. Hasan'ın iyiliklerini takdir etse bile Ömer b. Abdülazîz'i meşrû halife kabul etmesi pek mümkün görünmemektedir.

Medine valisi Ebû Bekir b. Hazm'ın her birine eşit olarak elli dinar vermesinden memnuniyet duyan Fâtıma bint Hüseyin, Ömer b. Abdülazîz'e yazdığı mektubunda Ketîbe payının kendilerine taksim edildiğini bildirip ona tekrar tekrar Allah'tan rahmet dilemiştir. Ardından dağıttığı hisselerle Hz. Peygamber'in (sav) ailesinden hizmetçi, elbise ve nafaka ihtiyacı olanların ihtiyaçlarını giderdiğini hatırlatmıştır. Onun mektubunu okuyan Ömer b. Abdülazîz, Allah'a hamd ettikten sonra elçiye on dinar bağışlamış, ayrıca Fâtıma bint Hüseyin'e de onunla beş yüz dinar gönderip muhtaçlara vermesini bildirmiştir. Ayrıca ona mektup yazıp Fâtıma'nın ve Ehl-i beyt'in faziletinden, Allah'ın Ehl-i beyt için belirlediği haklardan söz etmiştir.<sup>64</sup> Daha sonra Fâtıma bint Hüseyin b. Ali, ziyaretine gelenlere Ömer b. Abdülazîz hayatta olsaydı muhtaç duruma düşmeyeceklerini söyleyerek Ömer b. Abdülazîz'i methetmiştir.<sup>65</sup> Aynı şekilde Fâtıma bint Hüseyin, Ömer b. Abdülazîz'i çok kere hayır dua ile anmıştır. Kendisinin ifadelerine göre Medine valisi iken yanına girdiğinde Ömer b. Abdülazîz, tüm hizmetçileri ve muhafızları yanından çıkarmış, sadece ikisi kalınca ona yemin ederek yeryüzünde Ehl-i beyt'ten

<sup>62</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/378. Ayrıca bk. Erbay, *Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri*, 84-85.

<sup>63</sup> İmâmî Şîiler, Hz. Ebû Bekir'e lânet etmelerinin yanında onu münafıklık ve küfürle suçlamışlar, Kur'ân'da zikredilen cibt ve tağut lafızlarını ilk iki halifeye yormuşlardır. Kur'ân'daki övgü ihtiva eden âyetleri Hz. Ali'ye, hemen tüm kınama ihtiva eden âyetleri ise diğer üç halifeye ve diğer sahâbîlere yormuşlar, onları çirkinleştirmek ve tekfir için her nassı ve olayı istismar edip çarpıtmışlardır. Arı, *İmâmîyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, 40-41. İmâmî Şîilerin halifeler ve diğer sahâbîler hakkındaki çirkin yorumlarının ayrıntısı için bk. Arı, *İmâmîyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, 38-49.

<sup>64</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/379.

<sup>65</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 45/196; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/119; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/124; Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 176; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *et-Târîhu'l-mu'teber*, 1/321.

daha çok sevdiği bir ailenin olmadığını, onları kendi ailesinden bile daha çok sevdiğini söylemiştir.<sup>66</sup>

Ömer b. Abdülazîz, Ehl-i beyt'e ait gasp edilmiş bir mülkü iade etmiş; ancak halefi onu geri almıştır. Nitekim İbrâhîm b. Muhammed b. Talha,<sup>67</sup> tavaf esnasında Hişâm b. Abdülmelik'e bir evinin gasp edildiğini şikâyet etmişti. Halifenin seleflerinin tavrını sormasına karşılık Abdülmelik, Velîd ve Süleyman'ın kendisine zulmettiğini, hayırla andığı Ömer b. Abdülazîz'in iade ettiğini, ancak Yezîd b. Abdülmelik'in yeniden geri aldığı ve evin hâlâ halifenin vekillerinin elinde bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak Hişâm b. Abdülmelik, onun iade talebini reddettikten sonra tavafına devam etmiştir.<sup>68</sup>

Ömer b. Abdülazîz, Ehl-i beyt mensuplarına sadece maddî yardımlarda değil, başka hususlarda da öncelik ve imtiyaz tanımıştır. Nitekim Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib'in çocuğuna (Abdullâh?) Ehl-i beyt'ten birini kapısında bekletmekten Allah için hayâ edeceğini bildirerek toplantıda olmadığı sürece doğrudan yanına gelmesini rica etmiştir.<sup>69</sup> Aynı şekilde Abdullah b. Hasan, bazı ihtiyaçları için Süleyman b. Abdülmelik'i ziyareti esnasında Ömer b. Abdülazîz, kapısının ona her zaman açık olduğunu bildirip onun beklememesini rica etmiştir. Bir gün yanına geldiğinde tâuna yakalanmış askerlerin bulunduğunu öğrendiğini ve onun da tauna yakalanmasından korktuğunu hatırlatarak onu korumak amacıyla kendisinden ailesine dönmesini rica etmiş,<sup>70</sup> onların ihtiyaçlarını da arkasından yollamıştır.<sup>71</sup> Aynı olaydan söz eden ancak ifadeleri değiştirilmiş bir rivayete göre Abdullah b. Hasan, bazı ihtiyaçları için yanına geldiğinde Ömer b. Abdülazîz, onun Şâm'daki itibarı, namı, üstün akli, etkili konuşması ve ibadetlerini görünce hasedinden ve korkusundan dolayı Şâm halkının onu görmesini engellemek için tâuna yakalanmasından korktuğunu ve ihtiyaçlarını ardından göndereceğini belirterek ailesinin yanına geri göndermiştir. Daha sonra Hişâm b. Abdülmelik'i ziyarete gelen

<sup>66</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/327, 376.

<sup>67</sup> İbrâhîm b. Muhammed b. Talha b. Ubeydullâh et-Teymî, cömert ve asil biri olup Kureyş'in veya Hicâz'ın aslanı lakabıyla tanınırdı. Ehl-i beyt'ten olup Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali'nin kardeşiydi. Abdullah b. Zübeyr onu Kûfe haraç başkanlığına atamıştı. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/46-48.

<sup>68</sup> Taberî, *Târîh*, 7/36; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 7/152.

<sup>69</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/222.

<sup>70</sup> Fesevî, *el-Ma'rife*, 1/609; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 27/366; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 78; Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî, *İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhîm (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001), 7/305-306.

<sup>71</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 27/367; Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 7/305-306. Ayrıca bk. Uyar, *Siyasî ve İctimaî Hayatta Ali-Fâtıma Evlâdi*, 78.

Abdullah b. Hasan, yolculuk kıyafetlerini çıkarmadan beklemişti. Hişâm b. Abdülmelik'in gelip ihtiyaçlarını bildirmesi talebine karşılık asâletini ve üstünlüğünü hissettirircesine yükünü indirip kıyafetlerini değiştirdikten sonra ihtiyaçlarını bildireceği karşılığını vermiştir. Buna kızan Hişâm b. Abdülmelik de kendisini daha iyi bir durumda bulamayacağını hatırlatarak tepkisini ortaya koymuştur.<sup>72</sup> Yine Ömer b. Müverrik, Ömer b. Abdülazîz'in nesebini sormasına karşılık önce Kureyş'ten, ısrarı üzerine Benî Hâşim'den, sonra Hz. Ali'nin azatlısı olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Ömer b. Abdülazîz, Hz. Ali'nin azatlısı olduğundan ona elli veya altmış dinar verilmesini bildirmiştir. Ardından memleketine gitmesini hatırlatıp benzerlerine verilen maaşın kendisine de bağlanacağını müjdelemiştir.<sup>73</sup> Hz. Ali'nin mevlâsı Züreyk, Ömer b. Abdülazîz'i ziyaretinde Medine halkından Kur'ân'ı ve farzları ezberleyip bellemiş bir adam olduğu hâlde maaş bağlanmadığını iletmişti. Soyuna ilişkin sorulara kaçamak cevaplarına halifenin kızması üzerine alçak bir sesle Hz. Ali'nin mevlâsı olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine gözleri yaşlarla dolan Ömer b. Abdülazîz, kendisinin de Ali'nin mevlâsı olduğunu söylemiş, Allah Resûlü'nün (sav) "Ben kimin dostuysam Ali de onun dostudur" sözünü naklettikten sonra onun ihtiyaçlarını karşılamıştır.<sup>74</sup>

Garip bir rivayete göre Ömer b. Abdülazîz, bir gün Ali b. Hüseyin'in<sup>75</sup> adını anıp onu dünyanın ışığı, İslâm'ın güzelliği ve âbidlerin efendisi olarak nitelendirmişti. Kendisine o niteliklere oğlu Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali'nin (beşinci imam Muhammed Bâkır) (ö. 114/733) sahip olduğunun söylenmesi üzerine onu denemek maksadıyla mektup yazmıştır. Ancak Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali, halifeye tavsiyelerde bulunup sorumluluklarını hatırlatarak uyardığı bir cevap göndermiştir. Sonra Ömer b. Abdülazîz, onun Süleyman b. Abdülmelik'i methettiği bir mektubunu bulup okuyunca Medine valisine bu farklılığın sebebini ona sormasını bildirmiştir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali ise Süleyman b. Abdülmelik zorba ve zâlim olduğundan onu övücü, Ömer b. Abdülazîz ihsânı ve iyiliği sevdiğinden dolayı onu uyarıcı ve karakterlerine uygun iki farklı

<sup>72</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahebûb el-Câhız el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/326-327.

<sup>73</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, 5/364; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 17/137-138; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 22-23.

<sup>74</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 17/137-138; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 22-23.

<sup>75</sup> Zührî'nin ifadesine göre Ali b. Hüseyin, Ehl-i beyt'in en faziletlilerinden, en fakihlerinden, en güzel ibadet edenlerinden idi. Mervân b. Hakem ve oğlu Abdülmelik b. Mervân da Ehl-i beyt içinde en fazla ona hürmet ederlerdi. Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dimaşkî, *Târîhi*, thk. Şükruallah b. Nî'metullah el-Kücânî (Dimaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1982), 1/413.

mektup yazdığını belirtmiştir. Bunu duyan Ömer b. Abdülazîz Ehl-i beyt'in sahip olduğu fazilet ve üstün nitelikleri hatırlatarak Ehl-i beyt'i övmüştür.<sup>76</sup> Sadece Şîî tarihçi Ya'k-ûbî'nin kitabında yer alan bu rivayet, övülecek bir yönü olmayan mektubun yazarını, meşhur âdil halife Ömer b. Abdülazîz'e methettirme gayretinin sonucu gibi görünmektedir.

Şîîlerin delil olarak kullandığı bir rivayete göre Abdullah b. Atâ et-Temîmî ve Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin, Mescid-i Nebevî'de iken şımarık bir genç olan Ömer b. Abdülazîz yanlarından geçince Zeynelâbidîn, onun şımarık olup insanlara zulümle hükmedene kadar ölmeyeceğini söylemiştir. Abdullah b. Atâ'nın Ömer b. Abdülazîz'i fâsık nitelendirmesi üzerine Zeynelâbidîn, onu doğruladıktan sonra Ömer b. Abdülazîz'in ölene kadar müreffeh bir hayat yaşayacağını, öldüğünde insanlar affı için mağfiret dilerken semâ ehlinin ona lânet edeceğini söylemiştir.<sup>77</sup> Günümüzdeki Şîîler, Ehl-i beyt'e iyi davrandığını zikrettikleri Ömer b. Abdülazîz dâhil Hz. Ali ve evlâdı dışındaki tüm halifelerin gâsıp ve gayr-ı meşrû olduğuna, nebevî ve ilahî tayini inkâr ettiklerinden dolayı kıyamet gününde cehenneme girip elim bir azap göreceklerine inanmaktadırlar. Hz. Peygamber'in (sav) Mervânîler'i lânetlemesini ve Muhammed el-Bâkır'ın yukarıda geçen sözlerini buna delil olarak göstermektedirler.<sup>78</sup> Ancak farklı bir rivayete göre Muhammed el-Bâkır Muhammed b. Ali b. Hüseyin, her topluluğun içinde bir seçkin olduğunu, Benî Ümeyye'nin seçkininin ise Ömer b. Abdülazîz olduğunu ve mahşerde yalnız başına bir ümmet olarak haşredileceğini belirterek onu övmüştür.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/231. Ayrıca bk. Erbay, *Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri*, 88.

<sup>77</sup> Erbay, *Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'in ifrata kaçmayan, Emevî halifelerinin arkasında namaz kılmayı dinen câiz gören biri olması nedeniyle bu rivayeti ihtiyatla karşılamak gerektiğini belirtmiştir*. Bk. Erbay, *Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri*, 87. Ancak bu sözlerin sıhhatine dair kesin bir şey söylenemese de sonraki Şîîler'in gerçek inancını yansıttığı açıktır. Zira büyük sahâbîleri fâsık, fâcir, hatta mürted olmakla suçladıkları dikkate alınırca bu sözler garip karşılanmaz. Bk. Arı, *İmâmîyye Şîî Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, 342, 344, 347. Ömer b. Abdülazîz'in tahsisatı eşit bir şekilde dağıttırmasından rahatsız olan Zeyd b. Hasan, "Benimle çocukları eşit tutuyor" diyerek kızmış, içinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e sövmenin de bulunduğu sözler söylemiştir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/378. Ayrıca bk. Erbay, *Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri*, 84-85.

<sup>78</sup> *Mevsûatü'l-esileti'l-akâidiyye* (Kum/Necef: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1433/2012), 3/396-397.

<sup>79</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 74; Kâmil el-Bâlî el-Halebî el-Gazzî, *Nehrü'z-zehab fi târihi Haleb*, nşr. Mahmûd Fâhûrî-Şevki Şa's (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1991-1992), 1/336. Ayrıca bk. Murat Tokgöz, *Emevî Halifelerinden Ömer b. Abdülazîz'in Hâricî ve Şîî Mezhep Akımlarına Yönelik Siyaseti* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 93; Uyar, *Siyasî ve İctimaî Hayatta Ali-Fâtıma Evlâdı*, 78.

Ancak günümüzdeki Şiîler, bunu sadece soyu ve nesebine yönelik bir tasvir olarak yorumlamışlardır.<sup>80</sup>

Garip bir rivayete göre getirilen bir adamın Süleyman b. Abdülmelik'in sorusuna karşılık sadece Hz. Ali'nin her Müslümanın dostu olduğunu belirtmesi üzerine halife öldürülmesini emretmiştir. Saîd b. Ca'de ile birlikte buna şahit olup hiç tepki göstermeyen Ömer b. Abdülazîz, maktulün cesedini sarayın ortasında görünce, o ikisini sanki Allah'ın önünde davalaşırken görür gibi olduğunu söylemiştir.<sup>81</sup> Ömer b. Abdülazîz, gördüğü yanlışı dile getirmekten çekinmeyen bir karaktere sahiptir ve müsteşarı olduğu Süleyman b. Abdülmelik'in birçok kararı almasını veya bazı kararlarını değiştirmesini sağlamıştır.<sup>82</sup> Dolayısıyla bu rivayetin, onun karakterine ve genel tavrına aykırı düşmesi nedeniyle ihtiyatla karşılanması gerektiği söylenebilir. Benzer bir rivayete göre Hz. Ali'nin taraftarlarından Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile<sup>83</sup> (ö. 100/718-19), atâsını vermemesinin sebebini sorunca Ömer b. Abdülazîz, onun kılıcını bileyip keskinleştirmiş, okuna temreni takıp yayını torbasına koymuş hâlde kâim imam"ın ortaya çıkmasını beklediğini hatırlatmış, ardından kâim imam meydana çıkıp isyanı başlatınca atâsını ondan istemesini bildirmiştir. Ancak Allah'ın bundan dolayı onu hesaba çekeceğini söylemesine karşılık Ömer b. Abdülazîz, vebâlerinden korkup ona maaşını ödemiştir.<sup>84</sup> Bu rivayetin, Ebü't-Tufeyl'in Irak'taki bazı isyanlara katılmasına ve o dönemde Irak bölgesinde var olan aşırı inanç sahiplerine Ömer b. Abdülazîz'in gösterdiği tepki olarak yorumlanması daha isabetli olur.

Daha önce Ehl-i beyt mensuplarının Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Hz. Ali'ye biati reddetmesinden itibaren özellikle de halifelikli saltanata çevirmelerinden sonra Emevî

<sup>80</sup> *Mevsûatü'l-esileti'l-akâidiyye*, 3/396-397.

<sup>81</sup> *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 225.

<sup>82</sup> Tafsilatı için bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 67/392; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/183; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/641-642; Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 169; Gazzî, *Nehrü'z-zeheb*, 1/293.

<sup>83</sup> Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile, 3/625 yılında doğmuş, Vedâ haccı sırasında Hz. Peygamber'i (sav) görmüştür. Daha sonra Hz. Ali'ye sıkı bağlılığıyla tanınan Ebü't-Tufeyl, onun yaptığı savaşlarda yanında yer almıştır. Hz. Hüseyin'in intikamını almak için Emevîler'e karşı açılan savaşlarda Gâliyye, Keysâniyye, Haşebiyye, rec'at ve bedâ gibi aşırı fikir sahiplerinin desteklediği Muhtâr es-Sekafi (ö. 67/687) ile ve Emevîler'e karşı isyan eden İbnü'l-Eş'as'la da birlikte hareket etmiştir. 110/728 yılında son sahâbî olarak vefat etmiştir. Tafsilatı için bk. Ali Osman Koçkuzu, "Ebü't-Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/346; İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sekafi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/54-55; Mustafa Öz, "Haşebiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/402-403.

<sup>84</sup> *Ya'kûbî, Târîh*, 2/234.

hilâfetine karşı muhalefetin başını çektiği ve bundan dolayı Hüseyin b. Ali'nin (683), Tevvâbîn'in (684), Muhtâr b. Ebû Ubeyd es-Sekafî liderliğinde Keysânîler'in (686) ve Zeyd b. Ali'nin (30 Aralık 739) isyan ettiği ve bu ayaklanmaların kanlı bir şekilde bastırıldığı ifade edilmelidir.<sup>85</sup> Bununla birlikte Ömer b. Abdülazîz, Ehl-i beyt'e hiçbir Emevî halifesinin yapmadığı kadar iyi davranmış, daha önce halifelerin tasarrufunda bulunan Fedek, Ketîbe ve sadukâtı onlara bağışlayarak toplumsal birlik ve barışı temine gayret etmiş ve bu icraatlarıyla Ehl-i beyt'le birlikte diğer Müslümanları da sevindirmiştir. Ancak bunları hilâfeti onların hakkı ve Emevî hilâfeti gayr-ı meşrû olarak gördüğünden değil, Ehl-i beyt'e karşı içinde beslediği muhabbetten ve bunlara dair tasarruf hakkının onlara ait olduğuna inandığından dolayı onlara bağışlamıştır. Zira kaynaklarda Ömer b. Abdülazîz'in kendine örnek edindiği Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e kendi devrindeki bazı Ehl-i beyt mensuplarının ve destekçilerinin hakaret ettiği kaydedilmiştir. Nitekim Ömer b. Abdülazîz'in Hâşimîler'e eşit olarak hisse taksim ettirmesinden memnun olmayan Zeyd b. Hasan, kendisiyle çocukları eşit tutmasına öfkelenerek içinde Hz. Ebû Bekir'e ve Hz. Ömer'e sövmenin de yer aldığı ağır sözler söylemiştir. Valinin uyarısı üzerine halifeye bildirmemesini rica etmiş, ancak Ömer b. Abdülazîz kendisine iletilen ağır sözleri duymazlıktan gelmiştir.<sup>86</sup> Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i tenkit edip Emevî halifelerini aşağılarken Hâşimîler'i öven şair Kümeyt, Ömer b. Abdülazîz'in Ehl-i beyt'e yaptığı iyilikleri de övmüştür. Ehl-i beyt destekçisi Küseyyir Azze ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Emevî halifelerini tahkir ederken Ömer b. Abdülazîz'in Hâşimîler'e yardım ve bağışlarını methetmiştir.<sup>87</sup> Bundan dolayı Ömer b. Abdülazîz, sahâbeye hakaret edilip sövülmesini yasaklamıştır.<sup>88</sup>

Devrindeki Şiîlerin imâmet inancına karşı çıkan Ömer b. Abdülazîz, rivayetlere göre Ehl-i beyt mensupları içinde hilâfete ilişkin bidat inançların teşekkül ettiğini biliyor ve bunu kabul etmiyordu. Nitekim verilmemiş maaşlarını talep eden Ehl-i beyt taraftarı Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'ye (ö. 100/718-19) okunu ve yayını hazırlayıp kâim imamın ortaya çıkmasını gözlediğine dikkat çektikten sonra atâsını onun vermesini hatırlatmıştır.<sup>89</sup> Aynı şekilde Ömer b. Abdülazîz, Hâşimoğulları'nın iyiliğini ve kötülü-

<sup>85</sup> Muhammed Amâra, *Ömer b. Abdülazîz damîru'l-ümme ve hâmisü'r-râşidîn* (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Vahde, 1985), 54.

<sup>86</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/378. Ayrıca bk. Erbay, Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri, 84-85.

<sup>87</sup> Tokgöz, *Ömer b. Abdülazîz'in Hâricî ve Şîî Mezhep Akımlarına Yönelik Siyaseti*, 95.

<sup>88</sup> Târık b. Abdullah b. Muhammed er-Rumeyh, *Mevâkıfû vülâti Benî Ümeyye mine'l-itticâhâti'l-ilmîyye ve'l-fikriyye fî'l-asri'l-ümevî* (Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Doktora Tezi, 1436/2014), 264-265.

<sup>89</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/234.

ğünü ric'ata inanan bir haşebî<sup>90</sup> olan Küseyyir Azze'ye karşı tutumundan anladığını, ona sevgi besleyenin bozguncu, onu sevmeyenin iyi bir Müslüman olduğunu açıklamıştır.<sup>91</sup> Netice olarak Ehl-i beyt'e hürmet gösterip imtiyaz tanıyan Ömer b. Abdülazîz, Ehl-i beyt'in bazılarını sâlih, bazılarını ise bozguncu olarak kabul etmiş ve imâmet anlayışlarını bozgunculuk olarak yorumlamıştır.<sup>92</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in döneminde yaşayan Ehl-i beyt mensuplarının çoğunun onun kendilerine yönelik tutumunu övdüğü sabittir. Ancak yukarıdaki bilgilerden Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i tahkir eden, kâim imam ve ric'ata inanan, dolayısıyla siyasî emelleri bulunan Ehl-i beyt mensuplarının, bazı icraatlarını övseler bile Ömer b. Abdülazîz'i meşrû bir halife olarak kabul etmediği sonucu çıkarılabilir.

Ehl-i beyt'i temsilen daha sonra teşekkül eden İmâmiyye Şiası, imâmetin ilahî tayin, nebevî ilân ve vasiyetle Hz. Ali ve evlatlarına ait bir hak olduğunu iman esası hâline getirmiş ve bunu benimsemeyenleri mümin kabul etmemiştir. Dolayısıyla Hz. Ali dışındaki diğer tüm halifeler, Ehl-i beyt'in hakkını gasp ettikleri, ilahî ve nebevî tayini reddettikleri için meşrû olmak bir kenara mümin vasfını bile kazanamazlar, sadece Müslüman olabilirler. Bundan dolayı sahâbenin büyük çoğunluğu hakkında çirkin ifadeler kullanırlar. Tekfir ve ayaklanma hakkında Hâricîler'le aynı fikri paylaşımlarına rağmen onlar kadar aceleci ve acımasız değillerdir. Bundan dolayı Emevîler ve sonraki dönemlerde ortaya çıkan isyanların bir kısmına onlar önderlik etmiştir.<sup>93</sup> İmâmî Şîiler, Hz. Ali'nin nasla halife atandığına inandığından dolayı hiçbir halifeyi meşrû kabul etmemiştir. Ehl-i beyt mensuplarıyla birlikte Mikdâd b. Esved, Ebû Zer el-Gıfârî ve Selmân el-Fârisî dışında ilahî ve nebevî tayini kabul etmeyen diğer sahâbîlere ve halifelere ağır hakaretlerde bulunmuşlar, gâsıp, fâcir, fâsık, hatta münâfık, mürted ve kâfir ithamlarını yöneltmişlerdir.<sup>94</sup> Günümüzdeki İmâmî Şîiler de Ehl-i beyt'e büyük lütuf-

<sup>90</sup> Haşebî, Hz. Hüseyin'in intikamını almak için ayaklanan Muhtâr es-Sekaffî'nin ordusuna katılan bir kısım mevâlîye verilen isimdir. Öz, "Haşebiyeye", 16/402-403.

<sup>91</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 50/110; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/144.

<sup>92</sup> Cibrîl, *el-Âsâru'l-vâride an Ömer b. Abdülazîz*, 733.

<sup>93</sup> Ayrıntılı değerlendirme için bk. Abdülazîz Dûrî, *İslâm Kurumları Tarihi*, trc. Kasım Koç (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 93-100; Hasan Gümüšoğlu, *İslâm Akide Sisteminde İmâmet* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 80-92, 247-250; Mehmet Salih Gecit, *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 190-216.

<sup>94</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Salih Arı, *İmâmiyye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 342, 344, 347; Mehmet Efendioğlu,



larda bulunduğunu açıkladıkları Ömer b. Abdülazîz dâhil Hz. Ali ve evlâdı dışındaki tüm halifelerin gâsıp ve gayr-ı meşrû olduğuna, nebevî ve ilahî tayini reddettiklerinden dolayı cehennemde ağır bir azaba maruz kalacaklarına inanmaktadırlar.<sup>95</sup>

### Sonuç

Valilik ve halifelik döneminde Ehl-i beyt'e özel sevgi beslemesi, haklarından mahrum bırakıldıkları kanaati ve ümmetin birliğine özel önem vermesi nedeniyle Ömer b. Abdülazîz, onlara karşı diğer Emevî halifelerinden farklı bir siyaset takip etmiştir. Nitekim Medine'de eğitimi sırasında Hz. Ali'yi ayıplarken hocasının uyarısıyla onu rahmetle anmaya başlamış, ilk iki halifeyi üstün tutsa da diğer halifelerin tümünü eşit ve meşrû kabul etmiştir.

Valiliği sırasında Ehl-i beyt'e özel hürmet göstermiş, onların hakkı olduğunu düşünerek Hz. Peygamber'in (sav) sadukâtının Zeyd b. Hasan'a verilmesini sağlamış ve halifenin emriyle onlara eziyet eden önceki vali Hişâm b. İsmâîl'i cezalandırmıştır. Müsteşarlığı sırasında Velîd b. Abdülmelik'in baskısıyla oğlu Abdülazîz'e biat eden Zeyd b. Hasan'ın mektubunu bulup okuyan Süleyman b. Abdülmelik, cezalandırılması için mektup yazmış, ancak Ömer b. Abdülazîz mektubun yerine ulaşmasını engelleyerek onun cezalandırılmasına mani olmuştur.

Ömer b. Abdülazîz, halifeliği döneminde de Ehl-i beyt mensuplarıyla iyi ilişkilerini geliştirip onların gönüllerini almak için öncelikle Irak'ta yaygınlaşmış olan Hz. Ali'yi tahkir âdetini kaldırmıştır. Ardından onların hakkı olduğunu söyleyerek Ketîbe'yi, sadukâtı ve kendi elinde bulunan Fedek'i tüm gelirleriyle birlikte Ehl-i beyt'e bağışlamış, zevi'l-kurbâ ve humus paylarını da onlara dağıtmıştır. Aynı şekilde Ehl-i beyt'in bazı el konulmuş mülklerini onlara iade etmiş, ayrıca malî yardımlarda, ilişki ve ihtiyaçlarını karşılamada onlara öncelik ve imtiyaz tanımıştır.

Ömer b. Abdülazîz, kendi devrindeki bazı Ehl-i beyt taraftarlarının kâim imam ve ric'at inancına dayanan hilâfet iddialarına karşı çıkmış, onlardan bu inancı reddedenleri sâlih, kabul edenleri ise bozguncu ve bozulmuş kişiler olarak nitelendirmiştir. Onun devrinde yaşayan Ehl-i beyt mensuplarının çoğu, haklarını teslim ettiğini belirtip ona teşekkür etmiştir. Ancak onlardan ilk iki halifeye hakaret eden, kâim imam ve ric'at

*Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 147-417; Hayât Muhammed Cibrîl, *el-Âsârü'l-vâride an Ömer b. Abdülazîz fi'l-akîde cem'an ve dirâseten* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2002), 406.

<sup>95</sup> *Mevsûatü'l-esileti'l-akâidiyye*, 3/396-397.

inancını benimseyen, dolayısıyla siyasî hedeflere sahip olanların, bazı davranışlarını takdir etseler bile Ömer b. Abdülazîz'i meşrû bir imam olarak görmediği ifade edilebilir. Günümüzdeki İmâmî Şîîler ise Ehl-i beyt'e iyiliklerini zikretmelerine rağmen Ömer b. Abdülazîz'i Hz. Ali dışındaki tüm halifeler gibi gâsıp ve gayr-ı meşrû kabul etmekte ve onun cehenneme girip ağır bir azap göreceğine inanmaktadırlar.

### Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet. *Ömer İbn Abdülazîz İslâm Toplumunun Yeniden İnşası*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2016.
- Amâra, Muhammed. *Ömer b. Abdülazîz damîru'l-ümme ve hâmisü'r-râşidîn*. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Vahde, 1985.
- Arı, Mehmet Salih. *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Atvân, Hüseyin. *el-Ümeviyyûn ve'l-hilâfe*. b.y.: Dârü'l-Cîl, 1986.
- Azîmî, Muhammed b. Ali el-Halebî. *Târîhu Haleb*. thk. İbrâhim Zağrûr. Dımaşk: y.y., 1984.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Kitâbu Cümel min ensâbi'l-eşraf*. 13 Cilt. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cafer. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dârü'l-Hilâl, 1988.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî. *er-Resâilü's-siyâsiyye*. b.y.: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cibrîl, Hayât Muhammed. *el-Âsâru'l-vâride an Ömer b. Abdülazîz fi'l-akide cem'an ve dirâseten*. 2 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2002.
- Dûrî, Abdülazîz. *İslâm Kurumları Tarihi*. trc. Kasım Koç. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Kâhire: Dârü'l-Fikr, Mektebetü'l-Hancî, 1996.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî. 2 Cilt. *Târîh*. thk. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kücânî. Dımaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1982.

- Ebü'l-Arab, Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *el-Mihan*. thk. Ömer Süleyman el-Ukaylî. Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1404/1984.
- Ebü'l-Yümn el-Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî. *et-Târîhu'l- mu'teber fi enbâi men gaber*. 3 Cilt. thk. Nûruddîn Tâlib vd.. Suriye: Darü'n-Nevâdir, 2011.
- Efendioğlu, Mehmet. *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Eminoğlu, Ahmed. V. *Râşid Halife Ömer ibn Abdülazîz*. İstanbul: İnkilab Yayınevi, 1984.
- Erbay, Enes Ensar. *Kerbelâ Vakasından Sonra Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri (680-720)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- eş-Şeyh, Abdüsettar. *Ömer b. Abdülazîz hâmisu'l-hulefâi 'r-râşidîn*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996.
- Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cuvvân el-Fârisî. *el-Ma'rife ve't-târîh*. 3 Cilt. thk. Ekrem Ziyâ Umerî. Medine: Müessesetü'r-Risâle, Mektebetü'd-Dâr, 1410.
- Gazzî, Kâmil el-Bâlî el-Halebî. *Nehrü'z-zeheb fi târihi Haleb*. 3 Cilt. nşr. Mahmûd Fâhûrî-Şevki Şa's. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1991-1992.
- Gecit, Mehmet Salih. *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Gümüšoğlu, Hasan. *İslâm Akîde Sisteminde İmâmet*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Hasan, İbrahim Hasan. *Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. 6 Cilt. trc. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Kayıhan Yayınları, 1985.
- İbn Abdilhakem, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülhakem. *Sîretü Ömer b. Abdülazîz alâ mâ ravâhu'l-imâm Mâlik b. Enes ve ashâbuhû*. thk. Ahmed Ubeyd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dımaşk*. 74 Cilt. thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Fadlullâh el-Ömerî, Şehâbüddîn Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-epsâr fi memâlikü'l-emsâr*. 27 Cilt. Ebû Zabî: el-Mücemmeu's-Sekafî, 1423/2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Resâilü İbn Hazm*. 4 Cilt. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980, 1981, 1983, 1987.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 20 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dârü Hicr, 1998.

- İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste. *el-A'lâku'n-nefise*, çev. Ali Fuat Eker. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. 11 Cilt. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Sîretü ve menâkıbu Ömer b. Abdülazîz*. thk. Naîm Zarzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. 10 Cilt. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-İmrânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-İnbâ' fî târihi'l-hulefâ*. thk. Kâsım es-Sâmerrâî. Kâhire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001.
- Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*. neşr ve tevsik. Muhammed et-Taberânî. Riyâd: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2019.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Ebü't-Tufeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/346. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Harâc ve sinâ'ati'l-kitâbe*. Bağdat: Dârü'r-Raşîd, 1981.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn. *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. 4 Cilt. nşr. Kemâl Hasan Mer'î. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Mevsûatü'l-esileti'l-akâidiyye*. Kum/Necef: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye. 5 Cilt. 1433/2012.
- Mizzî, Cemâluddîn Ebü'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî. *İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 12 Cilt. thk. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrâhîm. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-K-ureşî en-Nüveyrî. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1923.
- Öz, Mustafa. "Haşebiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/402-403. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Özdemir, Hatice. *Ömer b. Abdülazîz'in Siyâsî ve Sosyal Gruplarla İlişkileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Rumeyh, Târik b. Abdullah b. Muhammed. *Mevâkıfû vülâtı Benî Ümeyye mine'l-itticâhâti'l-ilmiiyye ve'l-fikriyye fi'l-asri'l-ümevî*. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Doktora Tezi, 1436/2014.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Emevîler Dönemi 2*. trc. Harun Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.
- Sarıçam, İbrahim. *İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar Emevî-Hâşimî İlişkileri*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Hamdî Demirdâş. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1425/2004
- Şâhîn, Hamdî. *Emevîler ve Emevî Devleti*. trc. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 11 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut/Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1387.
- Tokgöz, Murat. *Emevî Halifelerinden Ömer b. Abdülazîz'in Hâricî ve Şîî Mezhep Akımlarına Yönelik Siyaseti*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Umerî, Ekrem Ziyâ. *Sahih Rivayetlere Göre Râşid Halifeler Dönemi*. trc. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Uyar, Gülgün. *Siyasî ve İctimaî Hayatta Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. thk. Abdülemîr Mühennâ. Beyrut: Şeriketü'l-A'lâmî li'l-Matbûât, 2010.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1995.
- Yiğit, İsmail. "Muhtâr es-Sekâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/54-55. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 23 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin Esed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zettersteen, K. V. "Omar b. Abdal'Azîz". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/462. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2022: 210-242

## İdil-Ural Tatarlarından Tahir İlyâsî'nin Gözüyle Yüzyıl Önce İstanbul'da Sosyal, Kültürel ve Dinî Hayat

*Social, Cultural and Religious Life in Istanbul a Century Ago Through the Eyes of Tahir  
İlyasi One of the Idel-Ural Tatars*

**Sabri ÇAP**

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî Assoc. Prof., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of  
İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. Islamic Sciences, Department of Hadith.

sabricap@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-1999-2893

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received**

12.09.2022

**Kabul Tarihi / Accepted**

26.12.2022

**Atıf/Cite:** Çap, Sabri. "İdil-Ural Tatarlarından Tahir İlyâsî'nin Gözüyle Yüzyıl Önce İstanbul'da Sosyal, Kültürel ve Dinî Hayat". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/2 (2022), 210-242.

<https://doi.org/10.20486/imad.1174340>

Bu makale Azerbaycan'da yapılan V. Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumu'nda (15-17 Mayıs 2022, Guzanlı/Ağdam) sunulan ve bildiri kitabında yayımlanan (V. Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumu Bildirileri I-II, ed. Şehla Halilli vd. (Bakü: Mədəni İrsin Öyrənilməsinə Kömək İctimai Birliyi, 2022), 2/306-322) "İdil-Ural Tatarlarından Tahir İlyâsî'nin (1881-1933) Gözüyle İstanbul'da Dinî Hayat" başlıklı bildirinin genişletilerek yeniden ele alınmasıyla oluşturulmuştur."

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## Öz

Çarlık Rusyası'nda 1881 yılında doğmuş olan Tahir İlyâsî, Rusya'da açlık sıkıntısı yaşayan Müslümanlara yardım toplamak maksadıyla 1922 yılında Türkiye'ye gönderilmiş ve İstanbul'da kaldığı 18 Haziran-28 Ağustos 1922 tarihleri arasında kapsayan bir günlük tutmuştur. Bu tarihler, Büyük Taarruz'un hazırlıklarının yapıldığı dönem olup işgal yıllarını kapsamaktadır. Tahir İlyâsî, İstanbul'da bulunduğu sürede iyi bir gözlemci olarak Osmanlı toplumunun sosyal yapısı ve iktisâdî durumu ile birlikte insanların dinî duygu ve düşünceleri hakkındaki müşahedelerini de günlüğüne yansıtmıştır. İlyâsî ayrıca hem din görevlilerinin hem de halkın İslâm'ın bazı ilkelerine aykırı davranışlarından da üzüntüyle söz etmektedir. İstanbul'da kaldığı sürede başta şeyhülislâm olmak üzere üst seviyede birçok idareci ve âlimle görüşmüş olan İlyâsî, o dönemdeki Osmanlı medreselerinin, kütüphane ve müzelerinin durumu, cuma ve bayram namazları, cenaze merasimi ve sünnet düğünü gibi hususlarda gözlemlerini aktarmıştır. Bu makale, Tahir İlyâsî'nin 1922 yılına ait İstanbul günlüğü bağlamında işgal yıllarındaki İstanbul'da dinî hayatı, sosyal hayattaki problemleri ve burada bulunan Kırım ve İdil-Ural Tatarlarının durumlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Tahir İlyâsî'nin bazı dinî konulara dair görüşlerine de yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Rusya Müslümanları, İdil-Ural Tatarları, İstanbul, Tahir İlyâsî.

## Abstarct

Born in Tsarist Russia in 1881, Tahir Ilyasi was sent to Turkey in 1922 to gather aid for the starving Muslims in Russia, and he kept a diary covering the period between June 18 and August 28, 1922 when he was there stayed in Istanbul. These dates are the period when preparations for the Great Offensive were made and include the years of occupation. As a good observer, Tahir Ilyasi reflected in his diary on the social structure and economic situation of Ottoman society, as well as people's religious feelings and thoughts during his stay in Istanbul. Ilyasi also mentions with sadness the behavior of both religious officials and the public against some principles of Islam. During his stay in Istanbul, Ilyasi, who has met with many high-ranking administrators and scholars, especially the shaykh al-Islâm, transmits his observations on the situation of Ottoman madrasahs, libraries and museums, Friday and Eid prayers, funeral ceremonies and circumcision celebrations at that time. This article aims to examine the religious life in Istanbul, problems of social life and the situation of the Crimean and Idel-Ural Tartars in Istanbul in the context of Tahir Ilyasi's 1922 Istanbul diary during the years of occupation. Tahir Ilyasi's views on some religious issues are also included.

**Keywords:** Islamic History, Russian Muslims, Idel-Ural Tatars, Istanbul, Tahir Ilyasi.

## Giriş

Rusya'da Çariçe II. Katerina (1762-1796) döneminde, 1788 yılındaki fermanla Müslümanların dinî işlerini yürütmek üzere Orenburgskoe Muhammedenskoe Duhovnoye Sabraniye (Orenburg Muhammedî Ruhânî İdaresi) kurulmuştu. 1789 yılında Ufa şehrinde faaliyete geçen bu Şer'î Mahkeme, Rusya'da yaşayan Müslümanları birbirine bağlayan ve hukukî statülerini belirleyen bir müessese hüviyetindeydi. Rus

Çarlığı'nın seçtiği bir müftüye tabi olan Müslümanlar, bu müessese sayesinde birbirleri arasındaki rabitaları kuvvetlendirmiş ve zamanla cami ve mescitler yapıp buralarda imam, molla, kadı ve muallimler yetiştirmişlerdir.<sup>1</sup>

19. ve 20. yüzyıla gelindiğinde Rusya Müslümanları arasında edebiyat, tarih, eğitim, din, siyaset, kültür gibi muhtelif alanlarda çok sayıda âlim yetişmiştir. Abdünnasîr Kursavî (öl. 1812), Şihâbeddin Mercânî (öl. 1889), Kayyûm Nâsîrî (öl. 1902), İsmail Gaspıralı (öl. 1914), Âlimcan Barudî (öl. 1921), Yusuf Akçura (öl. 1935), Rızâeddin Fahreddin (öl. 1936), Ziyaeddin Kemâlî (öl. 1942), Abdürreşid İbrahim (öl. 1944), Mûsâ Cârullah (öl. 1949), Zakir Kadiri Ugan (öl. 1954) ve Zeki Velidi Togan (öl. 1971) bunlardan sadece birkaçıdır. Bir kısmı Anadolu coğrafyasında da tanınan bu âlimler, İdil-Ural bölgesinde çok sayıda Türkçe gazete ve dergi neşretmiş, ıslahat ve tecdid faaliyetlerinde bulunmuş, özellikle eğitim alanında ciddi reformlar gerçekleştirmiştir. Bunlar arasında Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Anadolu'da etkin görevler ifa edenler de olmuştur.<sup>2</sup>

İdil-Ural bölgesiyle Anadolu arasındaki yoğun ilişkiler umumiyetle Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde başlamıştır. O, İslâm birliğini hedefleyerek Japonya, Hindistan ve Çin Müslümanlarına ulaşmak istediğinde öncelikle Abdürreşid İbrahim gibi Kazan ve çevresinde yaşayan Müslüman âlimlerden istifade etmişti.<sup>3</sup> Zira Kazan Tatarları daha çok Orta Asya ve Çin'le ticaret yapmaktaydılar ve bölgeyle kuvvetli irtibatlara sahiptiler.<sup>4</sup> Sonraki yıllarda Kazan ve civarından çok sayıda talebe ve âlimin hilafet merkezi İstanbul'a gelmesi, bu coğrafyayla Anadolu arasındaki bağları daha da kuvvetlendirmişti.

İdil-Ural bölgesinde yetişmiş önemli şahıslardan biri de Tahir Ahmetcanoğlu İlyâsî'dir (1881-1933). O, 1922 yılında yaklaşık üç ay İstanbul'da kalmıştır. Hayatı,

<sup>1</sup> Arzu Kılınç, "Önsöz ve Giriş", *İstanbul Hatıratı 1922*, mlf. Tahir İlyâsî (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2019), 10, dip. 12.

<sup>2</sup> Türkiye'de muhtelif görevlerde bulunan Tatarlar hakkında bk. Nadir Devlet, "Türkiye'ye Katkıda Bulunan Tatar-Başkurtlar", *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996), 161-173.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Arzu Kılınç, "II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları", *Devr-i Hamid: Sultan II. Abdülhamid*, haz. Mehmet Metin Hülâgü vd. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2011), 1/270-273.

<sup>4</sup> Arzu Kılınç Ocaklı, "XIX. Yüzyılda İdil-Ural Bölgesinden Anadolu'ya Göçler", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 13/1618. Kazan Türkleri hakkında geniş bilgi için bk. Abdullah Battal-Taymas, *Kazan Türkleri-Türk Tarihinin Hazin Yaprakları* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966).



eserleri ve düşünceleri hakkında bilgi veren kaynakların sınırlı olması dolayısıyla Türkiye’de bulunduğu sırada tuttuğu günlüklerdeki bilgiler çok değerlidir. Binaenaleyh bu çalışmada ağırlıklı olarak Tahir İlyâsî’nin Türkiye’ye yolculuğu sırasında ve Türkiye’de tutmuş olduğu günlüklerin İstanbul ile ilgili bölümünden ibaret olan ve daha önce Arzu Kılınç tarafından giriş, dipnot, resim ve bazı önemli belgeler eklenerek yayımlanan günlük merkeze alınmış, bu yolla hem Tahir İlyâsî’ye hem de gözlemlerine dair bir değerlendirme yapılmıştır.<sup>5</sup>

### 1. Tahir İlyâsî’nin Hayatı ve Eserleri

Tahir İlyâsî, 1881 yılında Çarlık Rusyası’nın Saratov vilâyetinde bulunan Kuznetskiy kazasının Süzüm nahiyesine bağlı İnderka köyünde doğdu. İlköğrenimini kendi köyünde tamamlayan İlyâsî, 1893-1897 yıllarında Hvalın kazasında bulunan bir medreseye devam etti. 1897-1903 yılları arasında ise Kazan’daki Muhammediye Medresesi’nde okudu. Bu medrese, Kazan’daki Tatar aydınlarından ve Rusya Müslümanları müftüsü olan Âlimcan Barudî (öl. 1921)<sup>6</sup> tarafından kurulmuştu ve 19. yüzyılın sonunda Çarlık Rusyası’nda tanınmış yazar ve pedagog Kırımli İsmail Gaspıralı’nın okullarda başlattığı ve usûl-i cedîd olarak bilinen çağdaş eğitim metoduna göre faaliyet gösteriyordu.<sup>7</sup> Arap dili ve edebiyatını genişçe öğrenmek isteyen İlyâsî, Muhammediye Medresesi’ni bitirdikten sonra 1903 yılında Arabistan’a ve Mısır’a giderek dört sene kadar oralarda kaldı. Bu seyahatlerinde Arap dili tarihi, lehçeleri ve çağdaş edebî üslup hakkında bir hayli birikim elde etti.<sup>8</sup> İlyâsî, günlüğündeki bilgilere

<sup>5</sup> Söz konusu günlük dışında daha önce Marsel Ahmetcanov, Tahir İlyâsî’nin kısa bir biyografisini yayımlamıştır. Marsel Ahmetcanov, “Tahir İlyâsî”, *Gasırlar Avazı (Eho Vekov)* 3-4 (2010), 167-170; Kılınç, “Önsöz ve Giriş”, 13.

<sup>6</sup> Hakkında geniş bilgi için bk. Nadir Devlet, “Âlimcan Barudî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/463-464.

<sup>7</sup> Muhammediye Medresesi’nin yanında örnek bir ilkokul açan ve ders kitapları yazan Barudî, Kazan’daki tutucu hocaların hışımına uğrayınca kuzeydeki Vologda bölgesine sürgüne gönderilmiştir. Bk. Abdullah Battal-Taymas, “Türk Dünyasında Usulücedid Hareketi”, *Türk Kültürü* 18 (1964), 119-125; Kılınç, “Önsöz ve Giriş”, 19, dip. 26. İdil-Ural bölgesinde kurulan usûl-i cedîd okulları ve ders müfredatları için bk. Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 55-72.

<sup>8</sup> Ahmetcanov, “Tahir İlyâsî”, 167-168; Kılınç, “Önsöz ve Giriş”, 19.

nazaran<sup>9</sup> Mısır'da Ezher Üniversitesi'nde okumuş ve mezun olmuştur. Sonraki yıllarda tekrar Mısır'a gitmek istemişse de İngiliz idaresi kendisine ruhsat vermemiştir.<sup>10</sup>

Ezher Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra 1907'de ülkesine dönen İlyâsî, Muhammediye Medresesi'nde Arapça dersleri vermeye başladı.<sup>11</sup> Ayrıca o, burada riyâziyyât da okuttu.<sup>12</sup> Onun Kazan'daki çalışma hayatı 1916 yılına kadar devam etti. Bu tarihte Orenburg'daki Hüseyniye Medresesi'ne<sup>13</sup> Arap dili ve edebiyatı ile cebir dersleri vermek üzere davet edildi. Beş yıl sonra 1921'de ailevî nedenlerle Kazan'a geri dönmek zorunda kaldı ve burada Doğu Dilleri Akademisi'nde tekrar Arapça dersleri vermeye başladı.<sup>14</sup> Onun İstanbul seyahati de hayatının bu döneminde gerçekleşmişti.

Tahir İlyâsî, 1926'da Rusya Müslümanlarından oluşan bir heyetle Mekke Kongresi'ne ve Kahire'de düzenlenen bir toplantıya katıldı. Heyet, Rızâeddin Fahreddin'in başkanlığında Kazan Müslümanları tarafından seçilen Tahir İlyâsî ile Keşşâf Tercümanî, Abdullah Ömerî, Abdülvâhid Kârî, Mehdi Makulî ve Muslihiddin Halil olmak üzere altı kişiden oluşuyordu.<sup>15</sup>

İlyâsî Kazanlı tarihçi, ıslahatçı, din âlimi ve Tatar yenileşme hareketinin öncülerinden Şihabeddin Mercânî'nin (öl. 1889) kızı Aliye Hanım'ın kızıyla (torunuyla) evlendi. Mercânî 1838-1849 yılları arasında Orta Asya'da dinî tahsil görmüş ve Kazan'a

<sup>9</sup> O, İstanbul'da bulunduğu sırada şeyhülislâm Mehmed Nuri Efendi'yi (öl. 1927) ziyaretleri münasebetiyle Ezher'de okuduğunu ve Şeyh Bahî't'in (öl. 1935) Ezher'den hocası olduğunu zikretmektedir. Bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 62.

<sup>10</sup> İngiliz sefaretinden Mısır'a gidecek kişilerin kendine Mısırlı bir kefil göstermesi gerektiğini öğrenince Ezher'den hocası Şeyh Bahî't'i ve Şeyh et-Tantavî Cevherî'yi (ö.1940) kefil göstermişti. Bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 72, 80.

<sup>11</sup> İsmail Remiyev - Reis Davutov, "Edebi Süzlik: İlyâsî Tahir Ahmetcan Ulı", *Tatarstan* 1 (1993), 86; Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 20.

<sup>12</sup> O, İstanbul'da karşılaştığı Abdurrahman Efendi'nin 1907'de Muhammediye Medresesi rüştiyesinin dördüncü sınıfında iken kendisinden riyâziyyât dersleri aldığını ifade etmektedir. Bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 132.

<sup>13</sup> 1889'da kurulmuş olan Hüseyniye Medresesi hakkında geniş bilgi için bk. Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 20, dip. 29; Taymas, *Kazan Türkleri*, 162-165. 19. yüzyılda Kazan Türkleri arasında medreselerin oldukça yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Nadir Devlet Türkolog A. Vambery'den 1870'lerde Kazan vilayetinde her 119 çocuğa bir medrese düştüğünü nakletmektedir. Devlet, *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi*, 55.

<sup>14</sup> Ahmetcanov, "Tahir İlyâsî", 169; Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 20.

<sup>15</sup> İsmail Türkoğlu, *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936)* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 270-271; Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 21.

dönünce Mercânî Medresesi'ni kurmuştur. 1880'de hacca giderken İstanbul'a uğramış ve dönemin devlet adamlarıyla görüşmüş<sup>16</sup> olan Mercânî'nin kütüphanesinin önemli bir kısmı bu evlilik dolayısıyla İlyâsî'ye kalmıştır.<sup>17</sup>

İlyâsî, ayrıca 1922-1929 yılları arasında Kazan'da Mercânî Mescidi'nde imamlık yaptı. 1929'da cezalandırılması sebebiyle Sibirya'ya sürgüne gönderilen İlyâsî, 1933 yılının Mayıs ayında sürgünden dönerken Vologda'da hastalandı ve hayatını kaybetti.<sup>18</sup>

Az sayıda eser kaleme almış olan Tahir İlyâsî'nin Kazan'da yayımlanmış olan eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Edebî Kaideler*: Arap dili ve edebiyatıyla ilgili olan bu eseri 1908'de T. K. mahlasıyla basılmıştır.<sup>19</sup>

2. *İlmü Cebir*: Ders notlarından oluşan bir cebir kitabı olup 1910 yılında basılmıştır.<sup>20</sup>

3. *el-Müfîd*: İlyâsî'nin en önemli eserlerinden biri olup, Arapça-Tatarca bir sözlüktür. Eserin 324 sayfalık ilk cildi 1912'de yayımlanmış fakat diğer ciltler basılamamıştır.<sup>21</sup>

4. *Mercanî'nin Fıkıh Dairesindeki Hizmetleri*: İlyâsî, bu makaleyi Kazan'da yayımlanan *Mercanî Mecmuası* için 1915 yılında kaleme almıştır.<sup>22</sup>

5. 1922 yılındaki Türkiye yolculuğu sırasında tuttuğu notlardan oluşan günlük.<sup>23</sup> Tahir İlyâsî'nin fikirleri ve hayatı hakkında en geniş kaynak özelliği taşıyan bu eserin şimdilik sadece Türkiye kısmı yayımlanmıştır.<sup>24</sup>

<sup>16</sup> Kılınç, "Önsöz ve Giriş", Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 22.

<sup>17</sup> Ahmetcanov, "Tahir İlyâsî", 170; Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 22. Bu kitaplar günümüzde Tataristan Özerk Cumhuriyeti Kazan Devlet Üniversitesi'nin Nikolay İvanoviç Lobaçevski Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Daha küçük bir koleksiyon ise Âlimcan İbrahimov Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü'nün Elyazmaları, Bilimsel ve Arşiv Fonu Mirashanesi'nde bulunmaktadır.

<sup>18</sup> Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 21.

<sup>19</sup> Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 21.

<sup>20</sup> Ahmetcanov, "Tahir İlyâsî", 170; Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 21.

<sup>21</sup> Remiyev - Davutov, "Edebi Sözlük: İlyâsî Tahir Ahmetcan Ulu", 86; Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 21.

<sup>22</sup> Bk. Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 22.

<sup>23</sup> Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 22.

<sup>24</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı 1922*, haz. Arzu Kılınç (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2019).

## 2. Tahir İlyâsî'nin İstanbul Günleri

İlyâsî'nin hayatında en ayrıntılı bilinen zaman, kısa süreli bir dönemi içerse de 1922 yılında İstanbul'da kaldığı günlerdir. Zira o, hayatının bu döneminde günlük tutmuş, düşünceleri ve tanıdığı kimseler hakkında bir hayli bilgi vermiştir.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra uzun süre açlık sıkıntısı yaşayan İdil-Ural bölgesindeki Müslümanlar, yardım toplamak maksadıyla resmî kurumları olan Nezâret-i Dîniyye bünyesinde "Açlara Yardım Heyeti" oluşturmuşlardır. Heyetin başkanı Kadı Keşşâfüddin Tercümânî ve Rusya Müslümanları Nezâret-i Dîniyye reisi Kadı Rızâeddin Fahreddin'in (öl. 1936) imzalarıyla 17 Nisan 1922'de İstanbul'da bulunan Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'ne bir yardım talebi yazısı gönderilerek insanların maruz kaldıkları açlık sıkıntısı ayrıntılarıyla anlatılmıştır.<sup>25</sup> Yine aynı kişilerin imzalarıyla şeyhülislâma hitaben gönderilen yazıyla İdil-Ural bölgesindeki Müslümanlara yardım talep edilmiş, yedi yıldan beri devam eden siyasî tartışmalar ve iç savaş sebebiyle şiddetli bir açlığın sürdüğü bölgede yaşayan Tatar, Başkurt ve Kırgızlardan üç milyon kişinin bundan etkilendiği belirtilmiştir.<sup>26</sup> 1922 yazında ise Rusya Müslümanlarının Mahkeme-i Şer'iyeye'sinde görevli olan Tahir İlyâsî (1881-1933) ve Ubeydullah Bûbî (1866-1936) yardım toplamak için İstanbul'a gönderilmiştir.<sup>27</sup>

İstanbul'a gönderilen Ubeydullah Bûbî, Kazan'da dinî kurumlarda önemli görevler üstlenmiş ve bölgenin dinî hayatında etkili olmuş bir kişidir. Vyatka vilâyetinde tüm Rusya Müslümanları ve özellikle Tatarların eğitim hayatında önemli bir yere sahip olan ve Fransızca ile birlikte diğer Batı dilleri de öğretilen İş Bûbî Medresesi'ni kurmuş olan Bûbî ailesine mensup Ubeydullah, daha önce İstanbul'da eğitim görmüş ve Osmanlı eğitim kurumlarındaki tedaris usûllerini incelemiştir. O,

<sup>25</sup> Nuri Köstüklü, "1920'li Yılların Başlarında Kırım ve Kazan Türkleri'nin Yaşadığı Açlık Felaketi ve Türkiye'nin Yardımları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 27/80 (Temmuz 2011), 295-296, 311-312; Hakan Kırımlı, "Kırım'da ve İdil-Ural Bölgesinde Açlık ve Türkiye'den Giden Yardım (1921-1922)", *Belleten* 75/274 (Aralık 2011), 934-935.

<sup>26</sup> Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 10-11; Kemal Gurulkan vd., *Osmanlı Belgelerinde Kazan* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2005), 62-63.

<sup>27</sup> Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 11-12.

eğitim ve kültür alanında Rusya'daki Müslümanlar arasında önemli bir hareket olan Cedîdcilik<sup>28</sup> akımının önemli temsilcilerindedir.<sup>29</sup>

İlyâsî ve Ubeydullah Bûbî'nin yolculuğu 10 Haziran 1922 Cumartesi günü Moskova'dan bindikleri trenle başlamış ve Sivastopol Limanı üzerinden bir Yunan gemisiyle devam ederek 18 Haziran'da İstanbul açıklarına gelmekle, 23 Haziran'da ise İstanbul'a ayak basmakla noktalanmıştır. İlyâsî, 18 Haziran Pazar günü saat 17:00 civarında İstanbul'a geldiklerini ve pasaport kontrollerini İngiliz, Fransız ve İtalyan zabıtlarının yaptıklarını belirtmektedir.<sup>30</sup> Ancak onlar İstanbul'a Sovyet Rusya'dan geldikleri için işgal güçleri tarafından gemiden inmelerine izin verilmemiş hatta aynı gemiyle geri gönderilecekleri söylenmiştir.<sup>31</sup> Bunun üzerine kendilerine yardımcı olması için 1911-1912 yıllarında Hüseyiniye Medresesi'nde ve Bûbî'de muallimlik yapan, daha sonra İstanbul'a göçmüş olan ve bu esnada Cumhuriyet gazetesinin yazı işlerinde çalışan Feyzullah Efendi'ye bir mektup göndermişlerdir.<sup>32</sup>

Tahir İlyâsî ve arkadaşı 23 Haziran 1922 Cuma günü nihayet Sühûlet Oteli'ne yerleşmişler<sup>33</sup> ve yaklaşık bir ay kadar bu otelde ikamet etmişlerdir. İlyâsî İstanbul'a geldiği ilk gün hemşehrilerinden Petersburg sefârethânesi sâbık imamı Gaffar Bek, otel sahibi Hamid Bek, doktor Sıbgatullah, Ahmed Emirhan, Ali Agışev ve Medine mücaviri Kurbanali Efendi ile görüşmüştür.<sup>34</sup> Tahir İlyâsî 20 Temmuz Perşembe günü, kaldığı otelden ayrılarak Kazanlı Murtaza Ecmitif tarafından satın alınarak talebe ve fakir hacıların kalması için vakfedilmiş olan Kazanlı Tekkesi'ne taşınmıştır.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> Rusya ve özellikle Kazan Türkleri arasında tecdid hareketi, temsilcileri, temel görüşleri ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Kanlıdere, *Reform within Islam: the Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars, 1809-1917: Conciliation or Conflict?* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1997).

<sup>29</sup> Rafilya Gimazova, "1895 Yılına Kadar 'İş Bubi' Medresesi'nin Gelişimi Tarihi", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2005), 51-60; Kırmılı, "Kırım'da ve İdil-Ural Bölgesinde Açlık", 936.

<sup>30</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 35-36. İlyâsî, Rum olan gemi mürettebatının Türkçe bildiklerini ve bazen kendilerine "İstanbul bizim" diyerek laf attıklarını söylemektedir.

<sup>31</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 41-42.

<sup>32</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 44-45. İlyâsî'nin sözünü ettiği kişi, Muharrem Feyzi Togay'dır (ö. 1947).

<sup>33</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 49. İstanbul'da Kırımlıların Sühûlet ve Kırım adlarında iki oteli vardı. Sühûlet Oteli, eskiden beri Tatarların kaldığı Kırım Oteli'nin yanında yeni yapılmış bir bina idi. Otelin sahibi ise Kırım Tatarlarından Hamid Efendi'dir. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 49, dip. 105.

<sup>34</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 51-52.

<sup>35</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 92-93.

Tahir İlyâsî daha önce birkaç defa İstanbul'a gelmiştir. O, gençliğinde babasıyla beraber köyünden İstanbul'a göç etmiş olan Abdullah isimli bir hemşehrisiyle 1907 yılı yazında İstanbul'da buluştuğundan ve birlikte kaldığından bahsetmektedir.<sup>36</sup> II. Abdülhamid'in (1876-1909) tahttan indirildiği 1909 yılının ilkbaharında da İstanbul'da bulunduğunu belirten İlyâsî, yine Mahmutpaşa'daki Kırım Oteli'nde kaldığını, Rusya'dan yeni geldiğini ve o günlerde top atışı sebebiyle korktuğunu ifade etmektedir.<sup>37</sup>

İstanbul'da buldukları sırada İlyâsî Mısır'a, Ubeydullah ise Ankara'ya gitmek için uğraşmışlardır.<sup>38</sup> İlyâsî, Türkiye'den sonra Hilâl-i Ahmer vasıtasıyla yardım toplamak maksadıyla Kahire'ye gitmeyi hedeflediği halde İngilizlerin vize müracaatına cevap vermemeleri sebebiyle bu yolculuk gerçekleşmemiştir. Ubeydullah Bûbî ise aynı amaçla Ankara'ya gitmiş ve orada Mustafa Kemal başta olmak üzere bazı siyâsîlerle görüşüp Rusya'daki durumu anlatma imkânı bulmuştur.<sup>39</sup> Her ikisinin teşebbüsleri sonucu 23 Ağustos 1922 Çarşamba günü Rusya Müslümanlarına Kızılay vasıtasıyla 200 koli yardım gönderilmiştir.<sup>40</sup>

İstanbul'da milyonlarca liraya ve büyük ticarethanelere sahip olan iki hemşehrisinden yakınan İlyâsî, bunlardan ve diğer bazı varlıklı Kazanlılardan tek kuruş borç alamadığını söylemekte ve kendilerine Kırımlı kardeşleriyle fakir ve garip talebenin yardımcı olduğunu belirtmektedir.<sup>41</sup>

Farklı vesilelerle meşihat makamından da söz eden İlyâsî'nin, İstanbul'da iken şeyhülislâm ve İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946) ile görüşmesi de kayda değer özelliktedir. Hilâl-i Ahmer cemiyeti başta olmak üzere birçok kurumdan memnuniyetini ifade ettiği halde şeyhülislâm hakkında oldukça olumsuz kanaat belirten İlyâsî, 28 Haziran Çarşamba günü Yusuf Ziya, Hâfız Fevzi Efendi ve Ubeydullah Efendi'yle birlikte Osmanlı'nın son şeyhülislâmı Mehmed Nuri Efendi (öl. 1927) ile görüşmeye gitmiştir. Şeyhülislâm, Süleymaniye Camii'ne yakın bir yerde gayet mükemmel bir dairede

<sup>36</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 64.

<sup>37</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 48.

<sup>38</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 56-57.

<sup>39</sup> Kılınç, "Önsöz ve Giriş", 12; Kırımlı, "Kırım'da ve İdil-Ural Bölgesinde Açlık", 938-939. Ubeydullah Efendi 19 Ağustos Cumartesi günü Ankara'dan İstanbul'a dönmüştür. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 129. Onun Ankara'daki izlenimlerine göre Anadolu'nun Kurtuluş Savaşı öncesi maneviyatı oldukça yüksektir. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 132-133.

<sup>40</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 133-134.

<sup>41</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 109-110. Onun, İstanbul'da bazı günlerde akşama kadar aç kaldığı da olmuştur. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 123.

yaşamaktadır. Bekleme odasında geçen kısa bir süreden sonra şeyhülislâmın yanına girmişler ve beraberlerinde getirdikleri mektupları ona teslim etmişlerdir. Nuri Efendi mektupları okuduktan sonra “Biz bu yardım isteyenlere mübtelâ olduk” demiş, misafirlerin bu kaba cevaptan rahatsız olduklarını görünce de bu defa düzeltmek için “Sizin mektuplarınızı Dâhiliye nâzırına gönderirim. Belki bir çaresine bakar” demiştir. Oysa misafirler Sultan Vahdeddin (1918-1922) ile görüştürülmelerini veya ondan az ya da çok yardım almaya aracı olmasını kendisinden istemişlerdi.<sup>42</sup>

Görüşmenin devamında, şeyhülislâm bir sigara yaktığı halde misafirlere ne sigara ne de kahve ikramında bulunmayı düşünmüştür. Birkaç dakika sonra, Rusya Müslümanları hakkında hiçbir şey sormaksızın İlyâsî’ye “Sen Câmiu’l-Ezher’de okudun mu, mezun oldun mu?” diye sorunca, İlyâsî uygun bir cevap verip aynen şeyhülislâm gibi yersiz ve zamansız bir soru sorarak “Şeyh Bahît hocamdı. Hâlâ sağ mı? Haberiniz var mı? Hangi görevde bulunuyor?” diye sormuştur. Fakat şeyhülislâm bu sorudan çok memnun olmuş gibi “Şeyh Bahît, Mısır’ın en büyük ulemâsındandır. Hâlen sağ, bütün Mısır diyarında müftülük yapıyor” şeklinde cevap vermiştir. İlyâsî ve arkadaşları vedalaşıp ayrıldıktan sonra yolda şeyhülislâmın bu muamelesinden, Rusya ve Müslümanlar hakkında tek bir soru bile sormamasından hoşnut olmamışlar ve aralarında şeyhülislâm hakkında bazı hakaret ifadeleri kullanarak onun İngilizlerden çekindiği için ya da gazetelerin onları Rus ulemâsı olarak tanıtması, fes ve kalpakla gezip sarık takmamaları gibi sebeplerle böyle ilgisiz davranmış olabileceği tahmininde bulunmuşlardır.<sup>43</sup>

İstanbul’da iken sâbık şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (öl. 1954) ile de görüşmek isteyen İlyâsî’nin bu arzusu mümkün olmamıştır. O, 14 Ağustos Pazartesi günü öğleden sonra Mustafa Sabri Efendi’nin beğenerek okuduğu bir kitabındaki ictihada karşı düşünceleri sebebiyle onunla oturup konuşmak ve fikir alış-verişinde bulunmak istemiştir.<sup>44</sup> Ahmed Efendi Emirhan, şeyhülislâmın damadı vasıtasıyla görüşme ayarlamaya çalışmış fakat şeyhülislâm Rusya’dan gelen bir kişiyle görüşmek istemediğini bildirmiştir. İlyâsî, Ahmed Efendi’ye Rusya’dan gelen adamın siyasî biri

<sup>42</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 61.

<sup>43</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 61-62.

<sup>44</sup> Söz konusu kitap, Mustafa Sabri Efendi’nin Mûsâ Cârullah’ın *Rahmet-i İlähiye Bürhanları* adlı eserine reddiye olarak yazdığı *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi: Kazanlı Musa Bigiyef Efendinin Rahmet-i İlähiye Bürhanları Namındaki Eseri Hakkında İntikadâtı Hâvîdir* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1919) adlı eseridir.

olmadığını, görüşme isteğinin sadece bazı meselelerde fikirlerinden istifade etmek için olduğunu söylemesini istemiştir. Mustafa Sabri Efendi cevaben “Öyle ise konuşalım. Ben pazartesi günü alafranga saatle 11:00’da Süleymaniye Kütüphanesi’nde olurum, oraya gelsin” demesine rağmen şeyhülislâmın damadının davetiyeyi verdiği kişinin bunu İlyâsî’ye ulaştırmayı unutmaması sebebiyle görüşme gerçekleşmemiştir.<sup>45</sup>

İlyâsî’nin İzmirli İsmail Hakkı ile görüşmesi ve onun hakkında verdiği bazı bilgilere de kısaca yer vermek istiyoruz. O, 1 Temmuz Cumartesi günü akşam Ubeydullah Efendi ve Ahmed Efendi Emirhan tarafından verilen ziyafette Feyzullah Efendi, Minzele vilâyetinin Tilençitamak köyünden Doktor Abdülbârî (öl. 1949), “meşhur ulemâdan” İzmirli İsmail Hakkı ve başkalarının bulunduğu söz etmektedir. Dergâh hocası şeyh ve çocuklarının da hazır bulunduğu mecliste her türlü konuda ilmî müzakereler yapılmış, özellikle tesettür meselesinden bahsedilmiş ve kadınların bu hususta kolaya kaçtıklarından yakınılmıştır. İlyâsî’ye göre İsmail Hakkı, samimî olarak ya da şeyh meclisine hoş görünmek için tesettür hakkında “dar görüşlü fikirleri olduğu”nu gösteren sözler söylemiş ve onları şaşkınlıkta bırakmıştır.<sup>46</sup>

### 3. Tahir İlyâsî’ye Göre İstanbul’da Sosyal, Kültürel ve Dinî Hayat

Tahir İlyâsî, söz konusu günlüğünde Rusya’daki Müslümanlar ve memleketindeki dinî ve sosyal hayata dair bilgi verdiği gibi<sup>47</sup> İstanbul’daki dinî kurum ve kuruluşlar, kültürel ve sosyal hayat hakkında müşahedelerini aktarmış ve bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunları bazı alt başlıklar halinde ele almaya çalışacağız.

#### 3.1. Medreseler

İstanbul’daki medreseler hakkında bazı bilgiler veren ve değerlendirmelerde bulunan İlyâsî, Türkiye’de Hürriyet ilânından sonra eski medreselerde ıslahat yapıldığını dile getirmektedir. Buna göre medreselerin sadece programları ve nizamları

<sup>45</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 124-125.

<sup>46</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 70.

<sup>47</sup> Örnek olarak bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 25-27. Rusya’daki dinî hayat ve Müslümanlar hakkında çeşitli bilgiler veren İlyâsî, İdil-Ural bölgesinde farklı kurumlarda görevli bazı şahısların isimlerini zikretmiştir. O, Rusya’daki bazı medreselerden kısaca bahsetmiş, bazılarında ise sadece ismen söz etmiştir. Bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 44, 53, 67, 93, 110, 148. İlyâsî, Birinci Dünya savaşında Rus ordusunda savaşmış olan Tatarlardan da söz etmiştir. Çay içmeye gittikleri Hidayetullah Kazanartı, Harb-i Umûmî’de Almanya’da esir olmuştur. Reşid Kadı’nın teşvikiyle Türkiye’ye gelen binlerce Tatar askeri arasında bulunan Hidayetullah, Bağdat çevresinde İngilizlere karşı savaşmıştır. Bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 119.



değil, binaları da çok değişmiştir. Merak edip Ahmed Emirhan ile Fatih Medreseleri'ni ve Sultan Selim medreselerini gezen İlyâsî, dershanelerin mükemmel bir hale getirilip çeşitli cihazlarla donatılmış olduğunu ve öğrencilere tam donanımlı yatakhanelerle özel odalar yapıldığını, dinî medreselere fen mekteplerindeki gibi çağdaş eğitime uygun sıraların yerleştirildiğini, medreselere kabul edilmek ve mezun olmak için gerekli kanunların ve bir üst sınıfa geçmek için imtihanların konulduğunu söylemektedir.<sup>48</sup>

İstanbul'da özellikle bazı medreselerde çok sayıda Tatar talebe ve müderrisler bulunmaktadır.<sup>49</sup> İlyâsî, Selimiye medreselerinin yatakhanelerinde Harb-i Umumî'den önce Medine'de tahsil gören ve savaş yıllarında Medine'den İstanbul'a gelerek imtihanla medreselerin üst sınıflarına geçmiş olan Rusyalı öğrencilere rastladıklarını belirtmektedir. Minzele kazası Tilençitamak köyünden Harras Efendi, Çistay kazasının Hemze köyünden Şehidullah Efendi, Kormuş kazasının Çimbili köyünden Abdullah Efendi, Penza Altı köyünden Muhammedcan Efendi ve Taralık'tan Abdelkerim Efendi bunlardan bazılarıdır.<sup>50</sup>

Günlükte belirtildiğine göre İlyâsî, 12 Temmuz Çarşamba günü öğleden sonra Ufa vilâyeti Böre nahiyesi Urazay köyünden Ârifullah Efendi'nin daveti üzerine Süleymaniye Camii'nin yanında bulunan Medrese-i Mütihazsî'nin<sup>51</sup> gitmiştir. Ârifullah Efendi, Midiyak köyünde okuduktan sonra Medine'ye gitmiş, sonra İstanbul'a gelip Mütihazsî'nin'e girmiş olup yetenekli bir müderristir. Onun hücrelerinde pek çok Tatar öğrenciyle oturmuşlar ve yiyip-içmişlerdir.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 58.

<sup>49</sup> Bu durum, İdil-Ural bölgesinden Türkiye'ye göçlerin doğal sonucudur. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'ya göç edenlerin büyük bir çoğunluğu, Rusya'nın Kazan eyaletinden gelmişlerdir. Bk. Arzu Kılınç Ocaklı, "XIX. Yüzyılda İdil-Ural Bölgesinden Anadolu'ya Göçler", 13/1622. 19. yüzyılda İdil-Ural bölgesinden Anadolu'ya göçler hakkında ayrıca bk. Arzu Kılınç Ocaklı, *İdil-Ural Bölgesinden Göçler, Neden ve Sonuçları (XIX. Yüzyıl ve XX. Yüzyıl Başı)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

<sup>50</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 58-59. İstanbul'a gelen Tatar öğrenciler hakkında bk. Kılınç, "II. Abdülhamid Döneminde İdil-Ural Müslümanlarıyla Dini ve Kültürel İlişkiler", 261-267.

<sup>51</sup> 1914'te kurulan bu medrese için bk. Mehmet İpşirli, "Medrese-Osmanlı Dönemi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/332.

<sup>52</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 81-82. İlyâsî, orada ayrıca Meçkere'ye yakın bir köyden olup memleketindeki eğitiminden sonra askerlikten kurtulmak için İstanbul'a kaçarak iyi bir tahsilden sonra müderris olan Abdullah hoca ile de karşılaşmış ve onun sohbetlerinden çok memnun olmuştur.

Tahir İlyâsî, 30 Haziran günü cumadan sonra Ubeydullah Efendi ile Edirnekapı'ya yakın Fethiye Medresesi'ne gittiklerini, kendilerini aslen Hvalın nahiyesi Zilınay köyünden Halil Rifat isimli bir öğrencinin yemeğe davet ettiğini ve orada birçok Tatar öğrenciyle sohbet ettiklerini belirtmektedir.<sup>53</sup> İlyâsî, 17 Temmuz Pazartesi günü Şehidullah Efendi'nin daveti üzerine tekrar Fethiye Medresesi'ne gitmiştir. Şehidullah Efendi, Çistay kazası Emze köyünden olup Çistay Medresesi'nde Necip Emirhan Hazret'in yanında iyi bir eğitim aldıktan sonra Medine'ye gitmiş, Türkler buradan ayrılınca İstanbul'a gelerek Mütéhassısîn Medresesi'ne girmiştir.<sup>54</sup>

İstanbul'da İlyâsî'nin Kazan'dan bazı öğrencileri de bulunmaktaydı. O, medreseden talebesi olan Hüseyin Mûsâ'nın evine gittiğinden ve orada uzun süre oturup yemeğe kaldıktan sonra geç vakitte odasına döndüğünden bahseder.<sup>55</sup>

### 3.2. Kütüphaneler, Müzeler ve Diğer Bazı Kurum-Kuruluşlar

İstanbul'da iken bazı kütüphane ve müzeleri ziyaret etmiş olan Tahir İlyâsî, buralar hakkında döneme ait önemli bilgiler vermektedir. 28 Haziran 1922 Çarşamba günü Bâb-ı Meşîhat'a yakın bir yerde bulunan Vakıf Nezâreti'nin müzesini gezdiğini söyleyen İlyâsî, burada bulunan birçok âsâr-ı âtika-i İslâmiyyeyi incelediklerini belirtmekte ve müzedeki bazı eserlerden söz etmektedir. Bunlar deri üzerine Kûfî hatla yazılmış hicrî 30 tarihli Hz. Osman'a<sup>56</sup> ve Hz. Ali'ye nisbet edilen birer mushaf<sup>57</sup> ile Hz. Ömer'in kaleminden diye tavsif edilen yazılı bir metinden ibarettir. Fakat aceleyle gezdikleri için kendisi müze müdürüyle görüşüp bilhassa merak ettiği mushaflar hakkında bilgi alamamıştır.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 69.

<sup>54</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 86.

<sup>55</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 80.

<sup>56</sup> Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushaflardan herhangi birinin zamanımıza ulaştığına dair kesin bilgi yoktur. Ancak bunlardan olduğu iddia edilen ve aslında onlardan istinsah edilmiş olmaları muhtemel bazı mushaflar mevcuttur. Bunlar Taşkent nüshası, Topkapı nüshası, Türk-İslâm Eserleri Müzesi nüshası, Kahire'deki Meşhed-i Hüseyinî nüshası, Paris'te bulunan Bibliothèque Nationale nüshası, British Library nüshası ve St. Petersburg'da bulunan derleme nüshadır. Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/242-248. Ayrıca bk. Ziya Şen, "Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların Akıbeti", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014), 31-50.

<sup>57</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 63.

<sup>58</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 62-63. İlyâsî'nin, Fatih Camii Kütüphanesi'nde gördüğü bazı mushaflar hakkında bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 99-100.

İlyâsî'nin Süleymaniye Kütüphanesi bağlamında verdiği önemli bazı bilgileri de zikretmeliyiz. Onun gözlemlerine göre Süleymaniye medreselerinden biri, mükemmel bir şekilde tamir edilmiş ve İstanbul'un çeşitli yerlerinde bulunan onlarca kütüphane buraya getirilmiştir. Bunların her biri ayrı bölüme yerleştirilmiş, ayrı fihristler hazırlanmış, ayrıca okuma ve inceleme için umûmî bir salon ayrılmıştır.<sup>59</sup> 1912 yılında Kazan'da bulunan ve Katanov'dan satın alınıp getirilen kütüphane de bunların arasına yerleştirilmiştir.<sup>60</sup> Katanov Kütüphanesi'nde pek çok Rusça kitap ile Kazan Türkçesi'nde Kazan matbaalarında basılmış tüm kitaplar vardır. Katanov Kütüphanesi'ndeki kitapların elde yazılmış olan fihristlerinin yazılmasına İlyâsî'nin "bizim" dediği Reşid Kadı İbrahimov<sup>61</sup> yardım etmiştir. Fihristlerin "mülâhaza" denen sütunlarında, Reşid Kadı'nın ilginç yorumları vardır. O, kendi ölçülerine uymayan kitapları "bunun müellifi filan kişi, çok cahil, müellifi ahmak bir kişi, manasız bir kitap, usûl-i cedîd düşmanı, terakkîperver, ele alıp okunacak değil" gibi ifadelerle değerlendirmiştir. İlyâsî'nin tespitine göre daha da ilginç kendine ait bir kitap hakkında "Galiba bunun müellifi meşhur âlim ve seyyah Reşid Kadı hazretleridir, gayet güzel bir eser" diye not düşmesidir. Katanov Kütüphanesi'yle ilgilenme işi, mükemmel Rusça bildiği için Mûsâ Akyiğitzâde'ye verilmiştir.<sup>62</sup> İlyâsî, kütüphanenin her yerini inceleyip fihristlerini gözden geçirdiklerini, her türden yüz binlerce kitabın toplandığı bu kütüphaneyi çok beğendiklerini, araştırma heveslileri ve ilim âşıkları için her bakımdan yararlı bulduklarını da eklemektedir.<sup>63</sup>

1909 yazında İstanbul'da olduğunu, o vakit yeni basılmış bazı kitapları Kazan'a götürdüğünü ve İstanbul matbuatını çok takip edemediğini belirten İlyâsî'ye göre "son on yıl içinde İstanbul'da her türlü önemli bilimsel, sosyal, edebî, dinî, felsefî ve tarihî kitap" neşredilmiştir. Fakat onun bunları satın alacak gücü olmadığından öğrencilerin

<sup>59</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 79.

<sup>60</sup> Katanov'un kütüphanesi ve Türkiye'ye getirilmesi hakkında bk. Gülcan İnalçık, "Nikolay Fedoroviç Katanov'un Kütüphanesinin Türkiye'ye Getirilmesine Dair Bir İnceleme", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 361-376; Zoya Mıyıpıyylaevna Monguş, "N. F. Katanov'un İstanbul'daki Kütüphanesi", çev. Sevim Hacıoğlu, *Türkiyat Mecmuası* 21/2 (Aralık 2011), 446-451.

<sup>61</sup> Hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa İsmet Uzun, "Abdürreşid İbrahim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/295-297; Kılınc, "II. Abdülhamid Döneminde İdil-Ural Müslümanlarıyla Dini ve Kültürel İlişkiler", 254-255.

<sup>62</sup> 1923'te ölümünden önce kısa bir süre Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü yapan Mûsâ Akyiğitzâde hakkında bk. İsmail Türkoğlu, "Mûsâ Akyiğitzâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/213-214; Kemal Gurulkan vd., *Osmanlı Belgelerinde Kazan*, 221-224.

<sup>63</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 79-80.

yanına gittiğinde raflarındaki kitapları karıştırmıştır. Daha önce görmediği bir kitap varsa onu mutlaka emaneten alıp incelemiştir. İktisadî durumları iyi olduğu için yeni basılan kitapları satın alabilen Tatar öğrencilerin kütüphanelerinde pek çok kitap vardı. Maddî durumlarının iyi olmasının arkasında ise medreselerin vakıfları, özel olarak okuma-yazma veya talimle meşguliyetleri ve bazılarının eski bir âdet olan Ramazan aylarında köylere gidip imamlık-vâizlik yapmaları bulunmaktadır.<sup>64</sup>

İlyâsî, Matbaa-i Âmire hakkında da bazı bilgiler nakletmektedir. O, 10 Ağustos Perşembe günü Ahmed Efendi Emirhan ile İstanbul'un en eski ve mükemmel matbaası olan Matbaa-i Âmire'ye gitmiştir. Feyzullah Efendi'nin orada çalışan kardeşi Nuri Efendi onları matbaanın yönetimine götürüp Müdür Bey'le tanıştırmış ve matbaanın bütün bölümlerini ayrıntılı olarak anlatmıştır. İlyâsî'nin dediğine göre iki yıl önce bu matbaada, sekiz ciltlik *Sahîh-i Müslim* basılmış ve ilmiye sınıfına yalnız 80 kuruşa satılmıştır. Burada "Takvîm-i Vekâyi" adlı Osmanlı'nın ilk resmî gazetesi de çıkıyordu.<sup>65</sup> Matbaaya gelip incelemekten ve özellikle *Sahîh-i Müslim*'i çok ucuza alacak olmasından memnun olan İlyâsî ve arkadaşı, gazeteden birer nüsha alıp matbaadan ayrılmışlardır.<sup>66</sup>

İstanbul'da sık sık uğradığı kitapçılar ve yayınevleri hakkında gözlemlerini de aktaran İlyâsî, 26 Haziran Pazartesi günü "kitap pazarına" gittiğini, eski ve yeni yayınları incelediğini ve önceden tanıdığı kitapçılarla görüştüğünü söylemektedir. Onun vurguladığına göre burada en yeni kitaplarla birlikte eski kitaplar ve yazma eserler de satılmaktadır. Kitapçılar Türk, Arap ve İranlıdır. Nâşirler arasında ise Yahudi ve Ermeniler önemli yer tutmaktadır. İlyâsî, ayrıca çok değerli bir eser olan *Dîvânü Lûgati't-Türk*'ün yeni bir baskısını gördüğünü ve mâlî durumu yeterli olmadığından bunu satın alamadığını dile getirmektedir.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 82.

<sup>65</sup> 1831-1922 yılları arasında yayınlanan bu gazete hakkında bk. Nesimi Yazıcı, "Takvîm-i Vekâyi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/490-492.

<sup>66</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 122.

<sup>67</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 55-56.

İstanbul'daki Kazanlı Tekkesi'nden de bahseden İlyâsî,<sup>68</sup> Ubeydullah Efendi ile bu tekkenin bir hücreinde yaşayan Kurbanali Efendi'ye<sup>69</sup> gittiklerinden ve Tatar çayı<sup>70</sup> içtikten sonra otele döndüklerinden söz etmektedir. Kurbanali aslen Ufa yakınındaki Emin köyünden olup 1890'lı yıllarda askerî imam olarak Kiev'de bulunmuştur. Önce Hicaz'a gidip Medine'ye yerleşmiş ve savaş sonrası oradan ayrılmıştır.<sup>71</sup>

### 3.3. Cuma Günü ve Cuma Namazı

İlyâsî'nin günlüğünde en geniş yer alan konuların başında cuma namazı ve bu bağlamda hutbeler, namazların kılınışı, vaazların muhtevaları, imam, müezzin ve vâizlerin yeterlilikleri gibi hususlar gelmektedir. Bunların büyük bir kısmı ise eleştiri mahiyetindedir. O, özellikle cemaatin azlığını, müezzin ve imamların doğru bulmadığı davranışlarını tenkit etmektedir.

Birçok defa İstanbul'daki cuma namazlarının kılınışına dair eleştirilerde bulunan İlyâsî, 7 Temmuz Cuma günü namaza Sultan Ahmed Camii'ne gitmiştir. Onun gözlemlerine göre eskiden cuma namazlarında dört-beş bin kişi bulunan bu camiye girdiğinde içeride yirmi-otuz kişi ancak vardı. Namaz için vaktin erken olduğunu belirten İlyâsî "benim saatim yanlışmış" diye düşünerek uzun süre beklemiştir. Ezan vakti yaklaştığı halde cemaat artmayınca "bu camide cuma kılınıyor mu?" diye düşünmeye başlamış hatta çıkıp gitmeye yeltenmişken müezzinin ezanın okunmak üzere olduğunu söylemesi üzerine camide kalmıştır. Müezzin sesini dört-beş bin kişilik cemaate duyuracak kadar yükseltmiş ve sesi boş camide yankılanmıştır. "Minber ezanına ve dualarına başlayan müezzinin sesinden insan sesi değil, eşek sesi geliyordu"<sup>72</sup> diyen İlyâsî'nin oldukça ağır eleştirilerinin sebebini anlamak zordur.

İlyâsî'nin hutbe ve cuma namazı hakkında verdiği bilgiye göre imam minberin her basamağında birçok dua okudu. Hamd, senâ, salât ve selâmdan sonra kâğıttan bir hadis okudu, sonra bir basamak aşağıya inerek Sultan Vahdeddin ve devlet erkânına dua

<sup>68</sup> Kazanlı Tekkesi hakkında bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 63, dip. 151.

<sup>69</sup> Kurbanali hakkında bk. Arzu Kılıç, "Polojenie Rossiyskih, Turetskih i Volgo-Uralskih Tatar na Blijnem Voctoke Nakanune Pervoy Mirovoy Voyni", *Narodı Povoljya i Priuralya Mejdu Revlyutsiyami (1905-1917 gg.)*, ed. İ. K. Zagidullin vd. (Kazan: İstitut İstorii im. Ş. Mardjani, 2017), 249-270; Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 64, dip. 154.

<sup>70</sup> İlyâsî, Türklerin az çay içtiklerinden ve çay demlemeyi bilmediklerinden de sık sık bahsetmekte ve "Tatar (Semaver) Çayı"nı övmektedir. Bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 61.

<sup>71</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 63-64.

<sup>72</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 73.

edip tekrar bir basamak çıktı. Sonra hutbeyi tamamlayarak indi. Cuma namazının ilk rekâtında Kureyş, ikinci rekâtında ise İhlâs sûresini okudu. Farzdan sonra ise herkes dört sünnet, dört ihtiyat ve iki rekât son sünneti kıldı. Tesbih çekildi, dua edildi fakat tesbih duasından sonra Kur'an okunmadı.<sup>73</sup> Onun bu cuma namazına dair verdiği kayda değer bir bilgi ise cuma namazından sonra yapılan vaaz ve muhtevasıdır. Onun toplumsal hayatın bozulmasına dair bazı değerlendirmeleri de içeren gözlemleri şöyledir: Birisi kürsüye çıkıp vaaz etmeye başlamış ve “Avrupa giyimleri giyen adamların dar şalvarları ve onların abdestsiz pis gezmeleri gibi” çirkinliğe varan gereksiz sözlerle tamamlamıştır. Vaazı sadece on beş-yirmi kişi dinlemiştir. Cuma namazında ise dört-beş hanım vardır. İlyâsî cumada halkın azlığını garipseyip sorduğunda “Şimdi her cami böyle, eskiden camilere gelenlerin ancak onda biri geliyor. Fakat Fatih Camii’nde cemaat daha kalabalık oluyor” diyenler olmuş ama bunun sebebini açıkça söyleyememişlerdir. Ancak fitneler, savaşlar, halkın manen ve maddeten dağılmasının şaşkınlığı, cuma saatinde dükkân ve iş yerlerinin kapatılma zorunluluğunun olmaması, hürriyet fikrinin yanlış anlatılıp yanlış anlaşılması; Rus komutanlar Denikin (öl. 1947) ve Vrangel’in (öl. 1928) mağlup olup Rusya’dan kaçmalarından sonra çok sayıda Rus fâhişe ve meyhanecinin İstanbul’a gelip hamal, çöpçü ve arabacı gibi mesleklerden olan halkı sefahate sürüklemeleri gibi sebepler zikretmişlerdir.<sup>74</sup>

İlyâsî’nin vurguladığı diğer bir husus ise hutbede sultanlara dua edilmesidir. O, sultanlara dua edildiği sırada imamın bir basamak inip durma âdetinin İstanbul’da ne zaman başladığını ve kim tarafından başlatıldığını bilemediğini fakat Mısır camilerinde bu âdetin hicrî 819 yılında başladığının Süyûtî’nin (öl. 911/1505) *Husnü’l-muhâdara fi ahhâri Mısır ve’l Kâhire* isimli kitabında yazılı olduğunu söylemektedir.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 74. İlyâsî zuhr-i âhir için “ihtiyat” ifadesini kullanmıştır.

<sup>74</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 74-75. 30 Haziran günü cuma namazını Mahmudiye Camii’nde kılmış olan İlyâsî, camide sadece üç saf insanın bulunduğunu, imamın hutbeyi uzattığını ve bağırarak okuduğunu söylemektedir. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 69.

<sup>75</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 75. Süyûtî, hicrî 819 senesi olaylarını aktarırken; “Bu sene Melikü’l-Müeyyed (ö. 824/1421) hatiplere hutbede kendisine dua edecekleri zaman, sultanın zikredildiği mekândan Allah ve Resûlü’nün isminin daha yüksek bir yerde zikredilmesi için minberden bir basamak aşağıya inmelerini emrettiğini belirtmektedir. Bk. Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Husnü’l-muhâdara fi târihi Mısır ve’l Kâhire*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1387/1967), 2/309.

14 Temmuz Cuma günü Halil Rıfat ile Davud Paşa tarafındaki bir camiye cumaya gittiklerini söyleyen İlyâsî, hatibin hutbesini beğendiklerini söylemektedir. Ona göre Rusya mescitleri büyüklüğündeki cami, neredeyse cemaatle dolmuştu. Namazda pek güzel bir sesle manalı bir hutbe okundu. Namazdan sonra birisi vaaz etti. Ancak İlyâsî'ye göre bu vaaz yersiz/manasız idi.<sup>76</sup> Vaazın muhtevası hakkında bilgi vermeyen İlyâsî, bu cuma cemaatin çokluğundan, hutbe ve namazdan hoşnut olmuş, vaazı ise beğenmemiştir.

21 Temmuz Cuma günü öğleye kadar okumayla meşgul olan ve cuma namazını Fatih Camii'nde kılan İlyâsî'ye göre cumada hatibin, Araplar gibi yüksek sesle okusa da "Elhamdü lillâh" lafzını dört defa tekrarlamasını anlamsız bulmaktadır.<sup>77</sup> İstanbul'da hiçbir yerde Türkçe hutbe okunmadığının<sup>78</sup> da altını çizen İlyâsî'nin hutbelerde en garip karşıladığı hususlardan biri Elhamdü lillâh ifadesinin birden fazla tekrarlanmasıdır.

Fatih Camii'nde İlyâsî'nin hemşehrisi olan ve aynı zamanda Fatih Camii'ne bağlı kütüphanede görevli Vasfi Efendi adında bir baş müezzin vardır. 25 Temmuz Salı günü onun evine giden İlyâsî, İstanbul âdetlerine dair ondan birçok şey öğrenmiştir. İlyâsî ona ve başkalarına dayanarak İstanbul'da namazların kılınışına dair bazı bilgiler aktarmaktadır. Buna göre akşam namazı dışında her namazın ezanıyla ikâmeti arasında on beş dakika beklenmektedir. Büyük camilerde birden çok imam, hatip, vâiz, kârî' ve hizmetliler vardır. Bunların maaşları vakıf idaresince aylık olarak verilmektedir ve başka bir gelirleri yoktur. İmam ve hatip farklı şahıslar olabildiği gibi bazen bir kişi hem imam hem hatip olabilmektedir. Bazen bir mescidin imamı, ikinci bir mescide veya camiye hatip olabilir. Vâizlik için ayrı maaş alınmaktadır. İmam veya hatip olan kişi aynı zamanda vâiz olabilir. İstanbul camilerinde resmî vâizlik kırk caminin birinden diğerine geçme şeklinde sürmektedir. Büyük camilerin sonuncusu ise Ayasofya Camii'dir. Ayasofya vâizi olan kişi vefat edene kadar bu görevi sürdürür. Meşhur kırk cami dışındaki her bir camide vâizler vardır. Birçok camide ise bazı kimseler gönüllü vaaz vermektedir.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 83. Günümüzün aksine o zamanlarda vaazlar cuma namazından sonra yapılmaktadır. Osmanlı'da Cuma vâizliği hakkında bk. Ömer Faruk Mete, "Cuma Vâizliği", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), EK-1/271.

<sup>77</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 93.

<sup>78</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 69.

<sup>79</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 98. İlyâsî, vaizlerin pek çok asılsız sözler söylediklerini ve aynı camide birbirine muhalif vaazlar verdiklerini işittiğini söylemekte ve bunların ihmal edilerek kontrol altına alınmamasına hayret etmektedir. Camilerde Kur'an okuyanlar ve mevlidhanlar için hayrat sahiplerinin

İlyâsî, cuma ile ilgili ilginç bazı uygulamalardan da söz etmektedir. O, 28 Temmuz Cuma günü cemaatin az ya da hiç olmadığı bir zamanda, saat 11:00'da Ayasofya'yı gezmeye gitmiştir ve bu saatte cami tamamen boştur. Caminin her yanını gezip gördükten sonra bir yere oturmuş olan İlyâsî'nin yakınında bir yerde iki-üç kadın namaza durdu. Kadınların her biri iki rekât namaz kıldıktan sonra müezzinler tarafından önlerine bırakılan iri taneli yüzlük tesbihleri çekmeye başladılar. Tesbih çekme işi bitince tesbihleri getiren müezzinlere uçları düğümlü başörtüler verdiler. Müezzinler bunları toplayıp minareye çıktılar. Şerefede başörtülerini birbirlerine bağladıktan sonra birisi uzun bir bağ halindeki başörtülerini şerefenin parmaklıklarından aşağı saldı. Diğerleri ise yüksek sesle salavat okudular. Başörtülerini tutan müezzin, onları beş-altı defa havada uçurarak minare şerefesinde dönmeye başladı. Sonra minareden indiler. Müezzinlerden biri başörtülerini ve düğümlerindeki sadaka akçelerini toplamaya başladı. Müezzinlerin indiğini gören kadınlar, yerlerinden kalkıp onların etrafına toplandılar ve sonra da başörtülerini alarak camiden ayrıldılar. Bazı kadınlar, cumayı kılmak için hanımlara mahsus bölüme geçtiler. Kadınlar bunu dileklerinin kabul olması için yapıyorlarmış. Başörtüler minarede uçurulunca duaları kabul olur, hastalara şifa, bâkirelere eş, sevilmeyenlere de muhabbet hâsıl olurmuş.<sup>80</sup>

18 Ağustos 1922 günü cuma namazını Nuruosmaniye'de kılan İlyâsî'nin gözlemlerine göre imam hutbeyi bir kâğıttan okumuş ve ikinci hutbesinde sultanlara dua ederken el açmamıştır. Hutbesini tamamlayıp minberden inerken 'ekîmü's-salât (namazı kılınız)' diye bağırمامıştır. İstanbul camilerinde hatiplerin birbirinden farklı âdetleri vardır. Bu hatiplerin niteliklileri olduğu gibi çok yakışsız ve manasız sözler söyleyenleri de vardır.<sup>81</sup> İstanbul'da her bir caminin yanında mükemmel tahârethaneler olduğu için İlyâsî'ye göre namazları cemaatle edâ etmek çok kolaydır. Namaz vakti geldiğinde abdesti olmayan kişi, çabucak abdest alıp camiye girebilmektedir.<sup>82</sup>

---

bıraktıkları ve Evkaf İdaresi'ne bağlı olan ve kendi şartlarına göre idare edilen vakıflar vardır. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 98.

<sup>80</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 105-106. İlyâsî, çoğu yerde bu tür uygulamalarla hilekârların ve cahil imam-müezzinlerin İslâm'ın temeline balta vurduklarını da eklemektedir.

<sup>81</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 128. 11 Ağustos Cuma günlüğünde ise cami ve cuma hakkında bir değerlendirme yapılmamıştır. Bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 123.

<sup>82</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 80.



25 Ağustos 1922 Cuma günü ise hicrî 1 Muharrem 1341 tarihine denk gelmektedir ve hicrî yılbaşdır.<sup>83</sup> İlyâsî, cuma namazına Süleymaniye Camii'ne gittiğini ve cemaatin ancak yüz kişi kadar olduğunu belirtmektedir. Üç defa “Elhamdü Lillâh” diyerek başlayan ve sıradan bir cuma hutbesi okuyan imam, bir kâğıda bakarak Muharrem ayının faziletlerinden bahsetmiştir.<sup>84</sup> Bugün için önemli bir not ise gazetelerde yeni bir haberin yokluğudur. Ancak her an dehşetli günlerin başlaması beklenmektedir.<sup>85</sup>

İlyâsî'nin belirtmek istediği diğer bir husus ise özellikle cuma günü işyerlerinin açılıp açılmaması meselesidir. İstanbul'da hâlâ eskiden gelen bir âdet devam etmekte, dükkân ve atölyeleri açıp kapatma konusunda bir kanun bulunmadığı için herkes dilediği gibi davranmaktadır. Müslümanlar hem cuma hem de pazar günü ticaret yapmaktadırlar. Hatta bayram günlerinde de dükkânlarını açanlar vardır. Hıristiyanlar, özellikle Avrupa'dan gelen firmalar ise pazar günü kapalıdırlar. Onlara uyan ve pazar günü dükkânlarını kapatan Müslümanlar da vardır.<sup>86</sup>

Tahir İlyâsî'nin Fethiye Camii hakkında verdiği bilgilerin de dikkate değer olduğunu belirtmeliyiz. Onun notlarına göre, 30 Haziran Cuma günü ikindi ve akşam namazlarını kıldığı Fethiye Camii<sup>87</sup> eskiden Hıristiyan kilisesidir ve İstanbul fethedilince mescide çevrilmiştir. Kilisenin büyük odası namaz için kullanılırken birçok küçük oda değiştirilmeden bırakılmış olup duvarlarında ve döşemelerinde Hıristiyan azizlerinin resimleri bulunmaktadır. İstanbul'a gelen seyyahlar bu camii ziyaret edip incelemeyen dönmüyorlardı.<sup>88</sup>

### 3.4. Bayram Kutlamaları ve Bayram Namazı

1922 yılının ramazan ayından kısa bir süre sonra İstanbul'a gelmiş olan İlyâsî, burada sadece Kurban Bayramı'na şahit olmuştur. O, arefe günü olan 3 Ağustos 1922 Perşembe günlüğünde İstanbul ile Ankara hükümetlerinin durumu ve Yunanlıların

<sup>83</sup> Türk Tarih Kurumu'nun tarih çevirme programına göre 25 Ağustos 1922 günü 2 Muharrem 1341 Cuma olarak gözükmektedir. Bu açıdan günlüklerin uygulanan takvimler açısından önemi görülmektedir.

<sup>84</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 134.

<sup>85</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 135. Bilindiği gibi bu tarihten kısa bir süre sonra Kurtuluş Savaşı başlayacaktır. İlyâsî'nin hatıratının Türkiye kısmı, Büyük Taarruz'un başladığı fakat henüz zaferin gerçekleşmediği 28 Ağustos Pazartesi günü ile sona ermektedir.

<sup>86</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 66-67.

<sup>87</sup> Bizans döneminde manastır olan ve 1601 yılında camiye dönüştürülen Fethiye Camii hakkında bk. Semavi Eyice, “Fethiye Camii”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/460-462.

<sup>88</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 69. İlyâsî'nin ifadelerinden, bu resimlerin o zaman görünür durumda olduğu anlaşılmaktadır.

İstanbul'u hatta Anadolu'nun tamamını alma niyetlerinden genişçe bahsetmekte ve bayramda Yunanlıların İstanbul'a saldıracakları beklentisinin olduğunu söylemektedir.<sup>89</sup> İkinci namazını Beyazıt Camii'nde kılmış olan İlyâsî'nin müşahedelerine göre arefe günü ikinci namazında yirmi bir pâre bayram topu atılmıştır. Namaz öncesi müezzinler tarafından yüksek sesle Kur'an okunmuş ve uzun dualar edilmiştir. Namaz kılındıktan sonra ise tesbih çekilmiş, dua edilmiş ve imam bir aşır okumuştur. Namazdan sonra dört-beş yerde vâizler vaaza başlamış ve halk çevrelerinde toplanıp onları dinlemişlerdir. Akşam tekrar yirmi bir pâre top atılmıştır.<sup>90</sup>

İstanbul'da kutladığı Kurban Bayramı cuma gününe denk gelen İlyâsî, 4 Ağustos Cuma günü top atılmaya başlamadan önce, sabah namazı için Nuruosmaniye Camii'ne gitmiştir. Camide iki müezzin ve bir yabancıdan başka kimse yoktur. Halk yavaş yavaş toplanmaya başlamış ve bir müezzin sıradan bir sesle Yâsîn ve Fetih sûrelerini okumuştur. Bu arada üç-dört saf cemaat toplanmış ve minareden ezan okunmuştur. Her zamanki gibi namaz tamamlanmış ve cemaat dağılıp gitmiştir.<sup>91</sup>

Sabah namazından sonra Kurbanali Efendi ile buluşan İlyâsî, bayram namazına Ayasofya Camii'ne gitmiştir. Her ikisi de cami dışında, kahvelerde namazdan önce çay-kahve içen ak sarıklı halkı görünce bundan rahatsız olmuşlar ve "namazdan sonra içselerdi daha iyi olurdu!" diyerek camiye girmişlerdir. İlyâsî'nin gözlemlerine göre üç vâiz kurbanın faziletlerine dair kıssalar anlatmaktadır. Ancak cemaat fazla değildir. Bayram namazında da fazla kişi toplanmamıştır. Güneşin doğmasından tam bir saat sonra bayram namazı kılınmıştır. İmam Fâtîha'dan sonra Hac sûresinden birkaç âyet okumuştur. Selâmdan sonra üç defa teşrik tekbiri getirilmiş ve imam cuma namazlarındaki gibi ahşap kılıcı alıp minbere çıkmıştır.<sup>92</sup> İmam, kılıcı yanına koyduktan sonra ellerini bağlayıp bir kere teşrik tekbiri getirerek hutbeye başlamıştır. İyi anlaşılmayan bazı sözlerle bir hadis okumuş sonra da mihraba geçip oturmuştur. Yapılan uzun duadan sonra cemaat dağılmıştır. Bazıları gidip imamın elini öpmüş fakat sadaka veren olmamıştır. Bayram namazından sonra hiçbir yerde vaaz olmamıştır.

<sup>89</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 110-114.

<sup>90</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 115.

<sup>91</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 116. İlyâsî, namaz sonrasında imamın Haşr sûresini okuyup tamamladığını söylemekteyse de kanaatimizce sûrenin son kısmını kastetmektedir.

<sup>92</sup> İlyâsî, Cuma namazlarında da kılıçla hutbe okunduğundan söz etmektedir. Bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 106-107.

İlyâsî'nin vurguladığına göre pek çok kişi “Bayramda Yunanlılar saldıracak!” haberleri yüzünden korkup namaza gelememiş ve bazıları köylerde veya sayfiyelerde kalmıştır.<sup>93</sup>

Bayram günü cuma namazına ise İlyâsî ve Kurbanali Efendi Fatih Camii'ne gitmişlerdir. Bayrama göre halk daha kalabalıktır ve imam hutbeyi fena okumamıştır. Cuma namazından sonra hemşehrisi başmüezzin Vasfi Efendi'nin evine gidip bayram çayı içmişler ve bu sırada Vasfi Efendi “Bayramlarda Rusya imam-müezzinleri zengin oluyorlar. Sadaka topluyorlar. Burada bize hiç sadaka verilmiyor. Bayram günleri en fakir dönemimiz oluyor” demiştir.<sup>94</sup> İlyâsî, bayram günlerinde İstanbul'da yardım toplayanları görmek istemesine rağmen hiçbir yerde yardım toplayan birine rastlamamıştır.<sup>95</sup>

İlyâsî'nin bayramın dördüncü günü olan 7 Ağustos Pazartesi gözlemlerine göre ise ikindide bayramın son topları atılmış ve teşrik tekbirleri tamamlanmıştır. Bayram günlerinde gayr-i müslimler her türlü ticareti yaparken Müslümanlardan da dükkânlarını açanlar olmuştur. Bayramın ikinci ve üçüncü günlerinde ise alış-veriş daha hareketlidir. Dükkân ve işyerlerini kapatma konusunda mecburiyet olmadığından herkes istediği gibi hareket etmektedir.<sup>96</sup>

Tahir İlyâsî, İstanbul'da bir cenaze merasimi müşahedesini de aktarmaktadır. Fakat onun sözünü ettiği tarzda defin Anadolu'da pek uygulanan türden değildir. İlyâsî ve Halil Rıfat 8 Temmuz Cumartesi günü Üsküdar'da bulunan Semerkandlılar Tekkesi'nde<sup>97</sup> oturan Kazak Hamza Efendi'ye misafirliğe gitmişlerdir. Tekkenin yakınındaki mezarlığa bir tabut götürüldüğünü gören İlyâsî, İstanbul'da cenaze uygulamasını, özellikle tabutla defni görmek istediği için mezarlığa gitmiştir. Onun aktardığına göre kabir lahitsiz olarak ve derinliği uzun boylu bir kişinin göğsüne gelecek kadar kazıldı. Birçok sarıklı adam kabrin iki-üç arşın uzağına otururken beş-altı kişi kabir etrafında durdu. Âdeta Ruslardakine benzeyen ağaçtan tabutu kabre indirip

<sup>93</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 116-117.

<sup>94</sup> İlyâsî'nin başka bir yerdeki ifadesine göre ise Hilâl-i Ahmer yetkilileri Rusya'daki imamları daha muhtaç olarak görmektedirler. Öğretmenlik veya gazete-dergilerde muharrirlik yapanların durumlarını, imam-müezzinlere göre daha iyi zannettikleri için yardım paketlerini yalnız onlara göndermeyi düşünmüşlerdir. İlyâsî, meselenin tam aksi olmasına rağmen “muallimler daha çok açlık çekmekte” demeyi yakıştıramadıklarını söyler. Bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 83.

<sup>95</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 116-117.

<sup>96</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 120.

<sup>97</sup> İlyâsî Özbekler Tekkesi için bu ismi kullanmıştır. Bu Tekke için bk. M. Baha Tanman, “Özbekler Tekkesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/121-123.

yerleştirdiler. Tabutun kabre konulmasıyla sarıklı adamlardan biri Mülk sûresini okumaya başladı. Kabre inen adamlardan birisi tabutun kapağını açtı ve mevtayı kibleye çevirip bıraktı. Sonra bıçakla tabutun kapağının ucundan bir miktarını çapraz kesip aldı. Kalan uzunca kısmı ise yeniden tabutun üstüne kapattı. Fakat kesip aldığı kısmı, kapatmadan tabutun üstüne bıraktı. Sonra tabutun üzerine boydan boya tahta yerleştirip çıktılar. Müteakiben üstüne toprak atmaya başladılar. Tabut toprak değmeyecek şekilde çukurda kaldı. Bazıları defin işiyle meşgulken uzakta duran sarıklı okuyucular sırayla Mülk, İhlâs, Felâk, Nâs, Fâtiha, Bakara'nın başı, Âyetü'l-Kürsî ve Âmene'r-Rasûlü'yü okuyup bitirdiler. Fakat kimse onları dinlemiyordu. Defin işi tamamlanınca okuyuculardan birisi el açıp Türkçe dua okudu. Böylece cenaze merasimi tamamlandı. Okuyuculara aralarında taksim etmek üzere biraz sadaka verdiler.<sup>98</sup>

### 3.5. Sünnet Merasimleri

Günlükte sözü edilen dikkat çekici bir gelenek ise işgal yıllarında bile aksamadan yürütölen sünnet merasimleridir. İlyâsî, İstanbul'da hayrat cemiyetleri yararına sünnet düğünlerinin düzenlendiğini bildirmekte ve İstanbul çevresindeki yazlık yerlerde, halkın kolay ulaşabileceğı bir mekânda gösteriye uygun bir bahçe kiralandığını ve çocuklarını sünnet ettirmek isteyenlerin ücretini ödeyerek müracaat etmelerine dair gazetelerde veya özel afişlerde ilânlar verildiğini belirtmektedir. İlyâsî, hemşehrisi Zâbit Abdullah Efendi'nin, 9 yaşındaki oğlu Hâdi'nin Erenköy'de bir bahçede yapılan sünnet düğününde gördüklerini aktarmıştır. Onun gözlemlerine göre Marmara sahiline yakın, her türlü süslerle ve bayraklarla bezenmiş büyük bir bahçede çocuklara yataklar hazırlanmış, onların karşısında tiyatro ve müzik için yer ayrılmıştır. Bir tarafta kadınlar, öte yanda erkekler için sandalyeler dizilmiştir. Doktorlar için ise özel çadırlar kurulmuştur. İki yüz kadar yatak güzel giysiler giydirilmiş çocuklarla dolmuştur. Her bir yatağın yanında çocukların akrabaları ve davet edilen misafirleri vardır. Çocukların yaşlarına uygun oyuncak hediyeler, şeker ve çikolata gibi yiyecekler verilmiştir. Saat 13:00 olunca müzik çalmaya başlamış ve çocuklar teker teker doktorların çadırına götürölmeye başlanmıştır. Sünnet için getirilenler arasında bir yaşından on iki yaşına kadar çocuklar vardır. Sünnet işlemi bitince açık sahnedeki gösteriler başlamış, palyaçolar her türlü gülünç hareketlerle çocukların gönüllerini almaya çalışmışlardır. Gösteriler sadece çocukları değıl, büyükleri de memnun edecek özelliindedir. Eğlencede muhtelif milletlerin şarkıları, dansları ve müzikleri yer almıştır. Saat 18:00'da çocuklar

<sup>98</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 76-77. İlyâsî, tabutun kapağını bu şekilde kesip açık bırakmalarının nedenini anlayamadığını, bunu "küffâra benzemek içindir" diye yorumladığını söylemektedir.

için güldürü özelliğindeki oyunlar tamamlanırken daha çok büyüklere yönelik gösterilerin saat 21:00'da yeniden başlayacağı ilân edilmiştir.

Tahir İlyâsî'yi sünnet merasimine davet eden Zâbit Abdullah Efendi'nin yaşlı kaynanası, Saratov vilâyetinin Kuznetskiy kazasından kırk yıl önce eşiyile beraber İstanbul'a gelmiştir. Sultan V. Murad'ın (1840-1905) kızlarıyla dostluğu olan bu hanım, onları kızının oğlu Hâdi'nin sünnet törenine davet etmiştir. Sultan Murad'ın hanımıyla birçok kızı da merasime gelmişlerdir. Bu kişiler güzel kıyafetleri, nefis ak ipek çarşafı ve açık yüzleriyle bütün halkın dikkatini celbetmişlerdir. Hâdi'nin yanında biraz oturup hediyelerini verdikten sonra oyunları izlemek için kadınların yanına, en öne özel olarak dizilmiş sandalyelere oturmuşlardır.<sup>99</sup> İlyâsî'nin verdiği bu bilgiler işgal yıllarında İstanbul'da hayatın normal devam ettiğini göstermektedir.

#### 4. Tahir İlyâsî'nin Bazı Görüşleri

İlyâsî, günlüğünde hem ziyaret ettiği bir kısım kişilerle hem de medrese hocaları ve öğrencilerle yaptığı ilmî müzakereler vesilesiyle<sup>100</sup> muhtelif konulardaki düşüncelerini de aktarmaktadır. Mesela o, rasathâne müdürüyle görüşmelerinden ve onunla önemli konuları tartıştıklarından söz etmektedir. Hatta onun en geniş yer verdiği konulardan biri, rasathâne ziyareti ve müdürüyle görüşmesidir. İlyâsî'nin verdiği bilgilere göre büyük ulemâdan olan rasathâne müdürü Fatin Bey,<sup>101</sup> İstanbul ve Avrupa'da önemli bir yer alacak derecede matematik okumuş ve birçok mektep ve medresede muallimlik ve müderrislik yapmıştır.<sup>102</sup>

18 Temmuz 1922 Salı günü gerçekleşen rasathâne ziyaretinde dört-beş saat çay sohbeti sürmüş ve daha çok hilâlin ru'yetle mi yoksa hespla mı tespit edileceği meselesi konuşulmuştur. İlyâsî, ehl-i heyet nezdinde makbul olan hesaplamanın esas alınmasında şer'an hiçbir engel olmadığı fikrini öne sürmüş; Fatin Bey ise "(Ramazan) hilâlini görünce oruç tutunuz, (Şevval) hilâlini görünce bayram yapınız"<sup>103</sup> hadisini zâhirî anlamından farklı düşünmeye gerek olmadığını söyleyerek eskiden beri devam

<sup>99</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 94-97. İlyâsî, gündüz gösterileri saat 18:00'da tamamlanınca oradan ayrılmıştır. Fakat halk geceyi oyunları seyrederek geçirmekte, ertesi gün öğleye doğru bütün çocuklar ve büyükler oradan ayrılmaktadır.

<sup>100</sup> Mesela o, 9 Temmuz Pazar günü akşama doğru Ahmed Efendi Emirhan'ın evine gittiğini, orada yiyip içtikten sonra uzun saatler tasavvuf ve İslâm mezhepleri hakkında müzakereye bulduklarını ve gece orada kaldığını söylemektedir. Bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 77.

<sup>101</sup> Fatin Bey hakkında bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 87, dip. 210.

<sup>102</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 87-88.

eden ru'yetin esas alınması gerektiği görüşünü savunmuştur. Buna karşılık İlyâsî ise ru'yetin kabul edildiğinde bayram ve tatil günlerinin önceden bilinemediğini ancak ayın doğduğu şahitlerle ispat edilip top atıldığında bilindiğini, önceden belli olmamasının pek çok istenmeyen sonuçlarının ve zararlarının olduğunu, aybaşları konusunda cetvel oluşturulmasını, bunun için kesin bir yol tutulması gerektiğini ve hesabın kabulünden başka kesin bir yolun olmadığını savunmuştur. Fakat kimse onun fikrine katılmamıştır. İlyâsî, şeriatın dükkanların haftada bir gün kapatılmasını, mesai saatlerini ve bayram tatillerini belirlemediğini ileri sürmüş ancak rasathâne müdürü şeriatın ru'yeti emrettiğini ve dinin emirlerini medâr-ı iftihâr kabul edeceğini söylemiştir. İlyâsî bu sözlere teessüf ettiğini söyleyip itiraz etmiş ve şeriatın amel için kolay bir yol olan ru'yeti esas aldığı, Hazret-i Nizam'ın<sup>104</sup> matematikle bilinecek bir meseleyi halletmek ve kamerî ayların sonunu açıklamak için "sûmû li ru'yetihî (ay görüncü oruç tutunuz)" demediğini ve kamerî ayın sonunu belirlemenin onun vazifesi olmadığını ileri sürmüştür. Bir süre daha devam eden muhabbetten sonra Fatin Bey'le vedalaşarak rasathânedeki ayrılımlardır.<sup>105</sup> İlyâsî'nin aksine rasathâne müdürünün hesabı değil, ru'yeti savunması da vurgulanması gereken bir durumdur.

Kayda değer diğer bir husus ise İlyâsî'nin rüya hakkındaki açıklamalarıdır. O, 21 Haziran Çarşamba gecesi rüyasında öğle vaktinde Veli Kary'nın Kazan'daki evine gitmiş, hizmetçi kız kapıyı açıp hemen yüzüne geri kapatmış ve "vakitsiz gelmişsin" demiştir. İlyâsî, bu rüyasını arkadaşı Ubeydullah Efendi'ye anlatmış ve "Yoksa biz İstanbul'a giremeyecek miyiz?" diye sormuştur. Ubeydullah, "Hayır, biz artık İstanbul'a girmiş sayılırız. Ama Mısır'a gidemeyebilirsiniz" demiştir. İlyâsî, gerçekleşme ihtimâli az olduğundan genellikle rüyaya fazla iltifat etmediğini, bu sebeple gördüğü rüyaları anlatıp yorumlama âdetinin olmadığını ve rüyaları fazla önemsemediğini söylemektedir. Bu rüyayı Ubeydullah Efendi'ye anlatmasını ise işsizlik ve Kazan'ı özlemekle izah etmektedir. Diğer taraftan hayatında pek garip ve gerçekleşen rüyalar gördüğünü de belirten İlyâsî, yorumları on-on beş yıl sonra ortaya çıkan rüyalarının olduğunu, buna rağmen düşe önem vermeyi, onları anlatmayı ya da yorumlamayı mâkul

<sup>103</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-şâhih* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Savm", 5, 11; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî, Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Sıyâm", 3-4, 7-9.

<sup>104</sup> Hz. Peygamber için böyle bir tavsifin İlyâsî veya Rusya âlimleri tarafından başka bir kullanımına rastlamadık.

<sup>105</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 89-91. İlyâsî, Türkiye'de tek olan bu rasathânenin âletlerinin çok eksik olduğunu ve buna çok üzüldüğünü de söylemektedir.

görmediğini söylemektedir. Bunun sebebi, sonunda kişinin yersiz korkuya ve vesveseye düşmesine ya da hayal kurmasına sebep olması, rüya yüzünden vesveselenen pek çok kişiyi görmesi, bu vesvesenin giderek din ve dünya işlerinin gerilemesine, ruhî ve bedenî hastalıklara sebep olmasıdır.<sup>106</sup> Belirtmeliyiz ki, onun rüyasının Mısır'a gidemeyeceği şeklinde yorumlanması da gerçek olmuştur.

İlyâsî'nin merak ettiği ve sürekli araştırdığı konulardan birisi erken dönemde yazılan mushaflardır. O, 28 Temmuz Cuma günü Kurbanali ile Medine'ye dair bilmek istediği bazı hususları öğrenmek için Medine'nin meşhur ulemâsından olan Abdurrahman İlyas Paşa'yı ziyarete gitmiştir. İlyâsî, Medine'yi çok iyi bilen İlyas Paşa'ya Medinelilerin mîkât sınırı olan Zülhuleyfe'nin yerinin açıkça bilinip bilinmediği, Vâdi-i Akîk, Peygamberimiz'i (s.a.v) hicret esnasında Medinelilerin karşıladığı Seniyyetü'l-vedâ ve Rebeze'nin neresi olduğu, bazı hadislerde zikredilen “nerd” oyununun günümüzde hangi isimle anıldığı sorularını sormuş ve kısa cevaplar almıştır.<sup>107</sup> “Günümüzde Medine-i Münevvere'de Mushaf-ı Osman mahfûz mu?” sorusuna ise “Hz. Osman'ın şehâdeti sırasında önünde olup ‘fe seyefike hümmullâh’ kelime-i tayyibesine kanı sıçramış olan mushaf, Harb-i Umûmî'ye kadar Medine-i Münevvere'de Hücre-i Saâdet'te asılı duruyordu. Arapların Türklere karşı kıyâmı vaktinde, Türkler bütün âsâr-ı müteberrike ve kütüphaneleri, kendileriyle birlikte alıp gittiler. Kütüphaneleri Şam'da bırakıp Mushaf-ı Osmânî ile âsâr-ı âtika-i müteberrikeyi İstanbul'a getirdiler. Bugün de Hırka-i Saadet Dairesi'nde mahfûz” cevabını almıştır. İlyâsî, ilk sorulara verilen cevapların, Medine'deyken yaptığı araştırmaları takviye ettiğini fakat mushaf hakkındaki cevabın kendisi için yeni bir bilgi olduğunu söylemektedir. O, böyle bir mushafın Medine'de olup olmadığından haberinin olmadığını hatta 1913 yılında Kazan'dan Medine'deki Şeyh Abdülkadir et-Trablusî'ye bir mektup yollayarak bu mushafın mevcudiyetini sorduğu halde cevap alamadığını ve kendisi Medine'de bulunduğu sırada ise araştırma imkânı bulamadığını belirtmektedir.<sup>108</sup>

İlk yazılan mushaflarla yakından ilgilenen İlyâsî'nin düşüncesine göre böyle bir mushafın hatt-ı kûfiyle yazılması ve “Onlara karşı Allah sana yeter” (Bakara 2/137) anlamındaki âyetin üstünde kan izlerinin olması veya Hücre-i Saâdet'te asılıp hürmetle muhafaza edilmesi “Mushaf-ı Osmânî”nin gerçekliğini göstermez. Günümüzde “Mushaf-ı Osmânî” olduğu iddia edilen beş-altı mushaf vardır ve her birinde kan izleri

<sup>106</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 45-46.

<sup>107</sup> Abdurrahman İlyas Paşa'nın bu sorulara cevapları için bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 101-102.

<sup>108</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 102-103.

görülmektedir. Bunlardan birçoğunu görmüş olan İlyâsî'ye göre bunların hiçbirinin “Hz. Osman nüshası” ya da Kütüphane-i Umûmiyye ile Fatih Kütüphanesi’ndeki nüshalar gibi “Hz. Ali ve Hz. Ömer nüshaları” olduğu kesin olarak söylenemez. Bu mushafların sahâbe asrında yazılmış olmaları mümkündür. Fakat bunların hiçbiri hakkında kesin hüküm verilecek bir sened olmadığı gibi sahih bir sened bulma ihtimali de yoktur. Semerkand’dan getirilip Petersburg’da muhafaza edilen nüsha ile İstanbul ve Mısır’da saklanıp Hz. Osman ve Hz. Ali’ye nispet edilen nüshalar için “pek eski mushaflar” demekten fazlası, lüzumsuz işlerle iştigalden ibarettir.<sup>109</sup>

İlyâsî'nin geniş yer verdiği ve görüş belirttiği hususlardan biri de “Rahmet-i İlähiyye” olarak nitelendirilen ve Müslüman olmayanların da cennete girip giremeyeceği hakkındaki tartışmalardır.<sup>110</sup> Rusya’da ilk defa Mûsâ Cârullah (öl. 1949)<sup>111</sup> tarafından tartışmaya açılan “Rahmet-i İlähiyye” meselesi ilk defa 1910 yılında Mısır’da çıkan *Tezkire* isimli Arapça bir gazete tarafından başlatılmıştır. Aynı yıl içinde Kazan’daki Muhammediye Medresesi’ne gönderilen gazetenin ilgili nüshalarıyla meseleden haberdar olan Mûsâ Cârullah, bu konuyu tartışmaya açmıştır. İlyâsî'ye göre Mûsâ Cârullah, kitaplarında ele aldığı bütün meselelerde olduğu gibi bu konuyu da başlatıp tanıtma şerefini üstlenmiş, İslâm âleminde ondan önce ve sonra hiç kimsenin dokunmadığı bir meseleyi ele almak ve onu İslâm hukukuna göre halletmek Mûsâ Efendi’nin şerefine kalmış gibidir. Mûsâ Efendi *Tezkire* ile yetinmeyip “bütün kâfirlere rahmet-i İlähiyyeyi ta’âmîm kılmıştır.”<sup>112</sup>

<sup>109</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 101-105. İlyâsî devamla Arap dilleri hakkında bazı sorular sorduğundan da bahsetmektedir.

<sup>110</sup> İlähî rahmetin umumîliğine dair Rusya’daki âlimler arasında yapılan tartışmaların başlangıcı ve tarihî seyri hakkında geniş bilgi için bk. Rifat Suyargulov, *XIX. Asırda ve XX. Asrın Başlarında İdil-Ural Bölgesi Cedîçilerinin Temel Kelâmî Meselelere Bakışları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 178-232. Mûsâ Cârullah’ın rahmet-i İlähiyenin umumiliği hakkındaki görüşleri için bk. İbrahim Maraş, “Tasavvuf Anlayışı ve Rahmet-i İlähiyenin Umumiliği Meselesi”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949 I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6-7 Kasım 1999* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 87-96.

<sup>111</sup> Mûsâ Cârullah’ın muhtelif konulardaki görüşleri için bk. *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949 I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6-7 Kasım 1999* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).

<sup>112</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 67-68. Söz konusu tartışma *Tezkire*’de “Bir adam delâil-i tevhîde ittıla’ ve îzân sonunda delâil-i nübüvvete ve sem’iyyâta hiçbir şekilde gönül karara varamazsa ve bununla birlikte fikir yürütmeyi -hakkı bulmaya çalışmayı- bırakmazsa o kişi Allah indinde necâta müstahak olabilir mi?” şeklindedir. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 68.



Sûfîlerden esinlenerek Allah'ın rahmetinin bütün insanları kuşatıcı olduğunu düşünen Mûsâ Cârullah'ın "Rahmet-i İlâhiyye" adlı makalesi 1911'de Orenburg'daki Türkçe *Şûra* dergisinde yayımlanınca kendisi Rusya'daki "Kadîmci" âlimlerin saldırısına uğramıştır. Hangi dinden olursa olsun, insanların âhirette sonsuz azap içinde kalmayacakları görüşü onun bazı Müslümanlar tarafından istenmeyen şahıs ilân edilmesine neden olmuştur.<sup>113</sup>

"Rahmet-i İlâhiyye" tartışması zamanla İstanbul ulemâsına da ulaşmıştır. Hatta şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi bu konuda İlyâsî'nin değerlendirmesiyle "pek güzel bir reddiye" olan *Yeni Müctehidlerin Kıymet-i İlmiyesi* ismiyle bir kitap telif etmiştir.<sup>114</sup> Ona göre bu kitap "esaslı delillere istinaden yazılmış", "Mûsâ Efendi'yi pek yumuşak ama pek acı eleştirmiş ve onu çiğneyip bir kenara atmış"tır.<sup>115</sup> Mûsâ Cârullah'ın düşüncelerini takdir eden İlyâsî bu konuda onun gibi düşünmemektedir.

### Sonuç

İdil-Ural bölgesi âlimlerinden Tahir İlyâsî ve Ubeydullah Bûbî'nin Türkiye'ye geldiği dönemde, İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun bir kısmı işgal altındadır. İlyâsî'nin günlüğünde yer alan Ankara ve İstanbul hükümetlerinin durumu, hâkimiyet sınırları ve gelecekleri hakkındaki tahminleri dikkate değer özelliktedir.

İlyâsî, İstanbul'da bulunduğu sürede iyi bir gözlemci olarak Osmanlı toplumunun sosyal yapısı ve iktisadî durumu ile birlikte insanların dinî duygu ve düşünceleri hakkındaki müşahedelerini günlüğüne yansıtmıştır. O, cuma, cenaze ve bayram namazları gibi ibadetlerin edası; imam, hatip, vâiz ve müezzinlerin sosyal ve iktisadî durumları, görev alanları, vaazlarda dile getirdikleri konular ve görevlerindeki eksiklikler gibi hususlarda gözlemlerini aktarmıştır. İlyâsî'nin cuma namazlarının edası, hutbeler, imam, müezzin ve vâizler hakkındaki eleştirileri ise bazen hakaret derecesine ulaşmaktadır. Bu hususlardaki takdîrî ifadeleri ise oldukça sınırlıdır. Camilerde cemaatin azlığı, hutbelerin seviyesizliği, bazı hurafe ve bid'atlar onun tenkit ettiği

<sup>113</sup> Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/214-216; a.mlf., *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah, Hayatı-Eserleri-Fikirleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 55; Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 67, dip. 162. Mûsâ Cârullah'a yazılan bazı reddiyeler için bk. Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 68, dip. 168.

<sup>114</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 68.

<sup>115</sup> Tahir İlyâsî, *İstanbul Hatıratı*, 69. İlyâsî'nin söz konusu eser sebebiyle Mustafa Sabri Efendi'yle görüşme planının gerçekleşmediği yukarıda ifade edilmişti.

hususların başında gelmektedir. Cuma hutbe ve vaazlarında işgalle ve savaşla ilgili bir ifade ise neredeyse yer almamıştır.

Kendi memleketindeki imam, muallim ve müderrislerle İstanbul'dakilerin karşılaştırmasına da yer veren İlyâsî, ayrıca din görevlilerinin ve halkın İslâm'ın bazı ilkelerine aykırı hareketlerinden esefle söz etmiştir. Kazanlı âlimin bilhassa Türkiye'deki dinî hayat ile Rusya Müslümanları ve özellikle kendi çevresi arasında yaptığı kıyaslamalar az da olsa Kazan Tatarlarının dinî düşünce ve tatbikatları hakkında değerli bilgiler ihtiva etmektedir.

Daha önce Türkiye'ye göç etmiş Kazan ve Kırım Tatarlarından da ayrıntılı olarak bahseden İlyâsî'nin günlüğünden İstanbul'da, birçoğu ile onun önceden tanıştığı çok sayıda Tatar münevver bulunduğu anlaşılmaktadır. İstanbul'da kaldığı günlerde sık sık evine misafir olduğu müderris, doktor, mühendis, bürokrat, asker, gazeteci, imam ve müezzin gibi şahıslardan söz etmiştir. Tahir İlyâsî'nin verdiği bilgilere göre Osmanlı'nın son döneminde ve genç Cumhuriyet'in ilk yıllarında çok sayıda Kazan, İdil-Ural ve Kırım'dan önemli şahıslar çeşitli devlet kurumlarında, medreselerde, ticarî hayatta ve basında görev üstlenmişlerdir.

İlyâsî'nin verdiği bilgilere göre İstanbul'da çok sayıda Tatar öğrenci bulunmaktadır. O, ziyaret ettiği birçok medresede hemşehrisi olan öğrencilerle ilmî müzakerelerde bulunmuş ve onların kitaplarından istifade etmiştir. İstanbul'daki yayın faaliyetleri ve bazı matbu eserlerden de bahseden İlyâsî, okuduğu ve incelediği bir kısım kitapların isimlerini de zikretmiştir.

Said Halim Paşa tarafından satın alınan ve İstanbul'a getirilen Katanov'un kütüphanesi hakkında İlyâsî'nin verdiği bilgiler de vurgulanması gereken bir husustur. Yine Kazan bölgesinden birçok kişinin İstanbul'daki hayatlarına ve faaliyetlerine dair anlattıkları, "Kazan Tatarlarının İstanbul'daki hayatı" açısından önemlidir.

Yardım talebi için Türkiye'ye gelmiş olan İlyâsî, İzmirli İsmail Hakkı ve son Osmanlı şeyhülislâmı Mehmed Nuri Efendi gibi önemli şahsiyetlerle de bir araya gelmiştir. Bazı görüşlerini takdir ettiği sâbık şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ile yapacağı önemli bir görüşme ise iletişim kopukluğu sebebiyle gerçekleşmemiştir. Rasathâne müdürü Fatin Bey ile yaptığı ru'yeti hilâl tartışması ve rasathâne müdürü yerine onun hilâlin tespitinde hesabı savunması da zikredilmesi gereken bir husustur.

İlyâsî, İstanbul ve Anadolu'nun işgali ve toplumsal hayata yansıması hakkında bazı bilgiler vermiştir. Yunanlıların işgali altında bulunan yerler, İstanbul ve Ankara hükümetlerinin halk nazarındaki konumu, Yunanlıların yeni saldırı yapacaklarına dair söylentiler, Büyük Taarruz'un hazırlıkları ve gazetelerde yer alan haberler bunlar arasındadır.

İlyâsî'nin satır arası sözünü ettiği ve bazı şahıslarla müzakere ettiği veya tartıştığı bir kısım konular mevcuttur. Onun görüşlerinin Rusya'daki Cedîdciler'le örtüştüğünü söylemek mümkün olmakla birlikte farklı düşündüğü bazı hususların varlığı da söz konusudur.

## Kaynakça

- Ahmetcanov, Marsel. "Tahir İlyâsî". *Gasırlar Avazı (Eho Vekov)* 3-4 (2010), 167-170.
- Battal-Taymas, Abdullah. "Türk Dünyasında Usulücedid Hareketi". *Türk Kültürü* 18 (1964), 119-125.
- Battal-Taymas, Abdullah. *Kazan Türkleri - Türk Tarihinin Hazin Yaprakları*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Devlet, Nadir. "Âlimcan Barudî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Devlet, Nadir. *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Devlet, Nadir. "Türkiye'ye Katkıda Bulunan Tatar-Başkurtlar". *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri*. 161-173. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996.
- Eyice, Semavi. "Fethiye Camii". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/460-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gimazova, Rafilya. "1895 Yılına Kadar 'İş Bubi' Medresesi'nin Gelişimi Tarihi". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2005), 51-60.
- Gurulkan, Kemal vd. *Osmanlı Belgelerinde Kazan*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2005.
- İnalçık, Gülcan. "Nikolay Fedoroviç Katanov'un Kütüphanesinin Türkiye'ye Getirilmesine Dair Bir İnceleme". *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 361-376.
- İpek, Nedim. "Rus Ordusundaki Türk Askerlerinin Osmanlı Tabiiyetine Geçmesi (1911-1917)". *Tarih ve Toplum* 145 (Ocak 1996), 14-19.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese-Osmanlı Dönemi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Kanlıdere, Ahmet. *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah, Hayatı-Eserleri-Fikirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Kanlıdere, Ahmet. "Mûsâ Cârullah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/214-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Kanlıdere, Ahmet. *Reform within Islam: the Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars, 1809-1917: Conciliation or Conflict?*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1997.
- Kılınç, Arzu. "Önsöz ve Giriş". *İstanbul Hatıratı 1922*. Mlf. Tahir İlyâsî. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2019.
- Kılınç, Arzu. "II. Abdülhamid Döneminde İdil-Ural Müslümanlarıyla Dini ve Kültürel İlişkiler". *Sultan II. Abdülhamid Sempozyumu Selanik, 20-21 Şubat 2014*. 1/243-276. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Kılınç, Arzu. "II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları". *Devr-i Hamid: Sultan II. Abdülhamid*. Haz. Mehmet Metin Hülagü vd. 1/265-279. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2011.

- Kılınç, Arzu. “Polojenie Rossiyskih, Turetskih i Volgo-Uralskih Tatar na Blijnem Voctoke Nakanune Pervoy Mirovoy Voynu”. *Narodı Povoljya i Priuralya Mejdu Revlyutsiyami (1905-1917 gg.)*. ed. İ. K. Zagidullin vd. 249-270. Kazan: İstitut İstorii im. Ş. Mardjani, 2017.
- Kılınç Ocaklı, Arzu. “XIX. Yüzyılda İdil-Ural Bölgesinden Anadolu’ya Göçler”. *Türkler*. 21 Cilt. ed. Hasan Celal Güzel vd. 13/1615-1633. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kırımlı, Hakan. “Kırım’da ve İdil-Ural Bölgesinde Açlık ve Türkiye’den Giden Yardım (1921-1922)”. *Belleten*. 75/274 (Aralık 2011), 881-952.
- Köstüklü, Nuri. “1920’li Yılların Başlarında Kırım ve Kazan Türkleri’nin Yaşadığı Açlık Felaketi ve Türkiye’nin Yardımları”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 27/80 (Temmuz 2011), 293-324.
- Maraş, İbrahim. “Tasavvuf Anlayışı ve Rahmet-i İlâhiyenin Umumiliği Meselesi”. *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6-7 Kasım 1999*. 87-96. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Mushaf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mete, Ömer Faruk. “Cuma Vâizliği”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/271. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Monguş, Zoya Mıytpıyylaevna. “N. F. Katanov’un İstanbul’daki Kütüphanesi”. çev. Sevim Hacıoğlu. *Türkiyat Mecmuası* 21/2 (Aralık 2011), 446-451.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Câmiu’s-sahîh*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.
- Ocaklı, Arzu. *İdil-Ural Bölgesinden Göçler, Neden ve Sonuçları (XIX. Yüzyıl ve XX. Yüzyıl Başı)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6-7 Kasım 1999* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).
- Remiyev, İsmail - Davutov, Reis. “Edebi Süzlik: İlyâsî Tahir Ahmetcan Ulı”. *Tatarstan* (1993), 1/86.
- Suyargulov, Rifat. *XIX. Asırda ve XX. Asrın Başlarında İdil-Ural Bölgesi Ceditçilerinin Temel Kelamî Meselelere Bakışları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Husnü’l-muhâdara fi târîhi Mısır ve’l Kâhire*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1387/1967.
- Şen, Ziya. “Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların Akibeti”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014), 31-50.
- Tahir İlyâsî. *İstanbul Hatıratı 1922*. haz. Arzu Kılınç. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2019.
- Tanman, M. Baha. “Özbekler Tekkesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Türkoğlu, İsmail. *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.

- Türkoğlu, İsmail. “Mûsâ Akyiğitzâde”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Abdürreşid İbrahim”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/295-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2022: 243-268

## Yayımlanmış Şer'iyye Sicillerinde Hanım Unvanı Taşıyan Kadınlar

*Women Holding the Title of Lady in the Published Records of Shar'iyya*

**Gülay SONKUR**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Master Degree Student, Marmara University

gulays97@hotmail.com Orcid: 0000-0002-0430-906X

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

### Geliş Tarihi / Received

03.10.2022

### Kabul Tarihi / Accepted

26.12.2022

**Atıf/Cite:** Sonkur, Gülay. "Yayımlanmış Şer'iyye Sicillerinde Hanım Unvanı Taşıyan Kadınlar".

*İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/2 (2022), 243-268.

<https://doi.org/10.20486/imad.1183754>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## Öz

Osmanlı Devleti'nde şer'i mahkemelerde verilen kararların kayıt altına alındığı defterlere şer'iyye sicili ya da kadı sicili denilmektedir. Sicillerde mahkemeye konu olan kişilerin isimleri ve unvanları yer almaktadır. Bu unvanlar, kişilerin toplumdaki statüsünü göstermeye yardımcı olmaktadır. Bu çalışma kapsamında, sicillerde hanım unvanına sahip kadınlar tespit edilmiştir. Hanım unvanı; saygınlık belirten bir kelime olup, bir kadının Osmanlı toplumundaki statüsünü göstermektedir. Sicillerde yer alan bin yüz otuz yedi hüküm incelenerek hanım unvanına sahip bin iki yüz dokuz isme ulaşılmıştır. Hangi isimlerin sıklıkla geçtiği tespit edilerek yüzyıllar içindeki toplumsal değişimin kadın isimleri üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Elde edilen bulgular neticesinde sicillerde yer alan kadınların hanım unvanını taşımasının sebeplerine yer verilmiştir. Bu unvanı taşıyan kadınların, babaları ya da kocaları toplumda veya devlet içinde saygın konumda bulunan kişiler olmuşlardır. Saygın bir statüde bulunan kimsenin kızımdan veya karısından "hatun" unvanıyla değil, "hanım" unvanıyla bahsedilmesi dikkat çekici bir husustur. Hanım unvanına sahip kadınların taşıdıkları isimler Osmanlı Devleti'nin toplumsal yapısı hakkında bilgiler vermektedir. Bu makalede, kadınların hanım unvanına sahip olmasının Osmanlı toplumunda statü sahibi olabilmelerinin neye tekabül ettiğine dair yeni bir açılım sağlanması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Tarihi, Şer'iyye Sicilleri, Kadın İsimleri, Unvan, Hanım.

## Abstract

In the Ottoman State, books in which decisions taken in sharia courts are registered are referred to as sharia registers or court registers. The names and titles of the persons against whom the court is directed shall be recorded. These titles may help to show individuals' status in society. In this study is determined among the females in the register those with the title of lady. Title of lady; it is a word which indicates respectability and the status of a woman in Ottoman society. One thousand two hundred and nine names with the title of lady were achieved by examining one thousand hundred and thirty-seven dispositions in the records. It's about the names that are frequently used and the effect of social change over the centuries on women's names. As a result of the data obtained this article, focuses on why women in registries are called ladies. The fathers or husbands of the women who held that title were individuals who held a respectable position in society or the state. It should be noted that the daughter or wife of someone with a respectable status is designated as "lady" rather than as "khatun". Furthermore, the names of the women with the title of lady give information on the social structure of the Ottoman State. In this article, it aims to offer a new perspective on what it means for women to have the title of lady in Ottoman society.

**Keywords:** Ottoman History, Sharia Registers, Female Names, Title, Lady.



## Giriş

13. yüzyılın sonunda kurulan Osmanlı Devleti, yaklaşık altı yüz yıl boyunca tarih sahnesinde yer almıştır. Kurulduğu coğrafya itibarıyla Selçuklu mirasını devralan Osmanlı Devleti, zaman içinde sınırlarını genişletmiştir. Bu genişleme ile birlikte birçok kültürle temas halinde olmuştur. Farklı ırktan ve dinden insanları bir çatı altında toplayarak bir arada yaşamalarına müsaade etmiştir. Bu şekilde ortaya çıkan kültürel kaynaşmanın etkisi hem devlet içinde hem de sosyal yaşamda kendisini göstermiştir. Müslüman bir devlet olan Osmanlı Devleti, Türk geleneklerini yaşatırken; İslami öğretileri de baskın bir şekilde kullanarak hayatın her köşesine bu öğretileri yansıtmıştır.

Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu topraklarda iç içe yaşamın bir neticesi olarak çeşitli etkileşimler meydana gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin diğer kültürleri etkilediği hususlar olduğu gibi etkilendiği yönler de olmuştur. Hayatın neredeyse her alanında görülen bu etkileme ve etkilenmeler hem devlet adamlarının hem de halkın kullandığı isim ve unvanlarda da kendisini göstermiştir. Özellikle Araplarla ve İranlılarla yaşanan münasebetler bu konuda öne çıkmaktadır. Nitekim yüzyıllar içerisinde Arapça ve Farsça kökenli isimlerin ve kişilerde ikili isim kullanımlarının Osmanlı toplumunda sıklıkla karşılık bulması bu mevzunun önemli bir göstergesidir. Yayımlanmış olan sicillerde tespit edilen kadınlarda Aişe, Fatıma, Hatice gibi Arapça kökenli; Dilber, Hüzmüz gibi Farsça kökenli isimlerin bulunup ikili isim olarak kullanılması; erkeklerde ise Ahmed, İbrahim, Mustafa, Şemseddin isimlerine rastlanması bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Unvanlar, hem kadınlar hem de erkekler için buldukları toplumdaki statülerini gösteren birer simgedirler. Osmanlı toplumunda da erkeklerin ve kadınların sahip oldukları birtakım unvanlar vardır. Kişilerin idarî, askerî, ilmî sınıfa mensup olmalarına göre kullandıkları unvanları olmuştur. İlaveten bir kişi hacı olması, Hz. Peygamber'in soyundan gelmesi veya geniş toprak sahibi olması durumunda sosyal statüsünü gösteren unvanları da taşımıştır.<sup>1</sup> Toplumda itibarlı bir konumda olanların taşıdıkları unvanlar, ailesindeki bireyleri de etkilemiştir. Yüksek statü sahibi birinin ailesindeki bir kişiden bahsedilirken saygınlığını belirtilen unvanlar kullanılmıştır. Yayımlanmış olan sicillerde devlet içinde veya toplumda yüksek statü sahibi bir kişinin karısından, hanımından ya da kız kardeşinden “hatun” yerine “hanım” unvanıyla bahsedilmesi ilgili meseleye bir örnektir.

<sup>1</sup> Ö.Lütfi Barkan, “Edirne Askerî Kassamı'na Ait Tereke Defterleri (1545-1659)”, *Türk Tarih Belgeleri Dergisi* 3/5-6 (1966), 7-8.

Bu çalışmada, 1563-1911 yılları arasındaki yayımlanmış şer'iyeye sicillerinde hanım unvanı taşıyan kadınların derlenerek makale haline getirilmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda, konu edinilen isimlere ulaşmak için 1563-1911 yılları arasındaki yayımlanmış olan şer'iyeye sicillerinden bin yüz otuz yedi hüküm incelenmiştir. İlgili konu, sadece hanım unvanı taşıyan kadınlar ile sınırlandırılmıştır. Sonuç olarak şer'iyeye sicillerinde hanım unvanı taşıyan bin iki yüz dokuz isme ulaşılmıştır. Mahkeme kayıtlarında rastlanan hanım unvanı taşıyan kadınların davalı ya da davacı olarak her iki konumda da ayrı ayrı yer aldıkları tespit edilmiştir. Bu isimler incelenirken babalarının kim olduklarına dair verilen bilgiler de göz önünde bulundurulmuştur. Böylelikle bu kadınların hanım unvanı taşımasının ailesinden gelen bir statü sebebiyle olup olmadığı tahkik edilmeye çalışılmıştır.

Makale içeriği sekiz başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta, unvan kelimesinin tanımı yapılmıştır. Alt başlıklarda erkeklerin ve kadınların taşıdıkları unvanlar açıklanmıştır. Erkeklerde kullanılan unvanlar “ağa”, “bey”, “çavuş” ve “efendi”; kadınlarda kullanılan unvanlar da “hanım” ve “hatun” olarak sınırlandırılmıştır. Erkek ve kadın unvan kalıpları sınırlandırılarak çalışmanın alanı daraltılmış olup yayımlanan şer'iyeye sicillerinde rastlanılan isim ve unvanlar tablolar halinde verilerek konunun daha anlaşılır olması amaçlanmıştır. İkinci başlıkta, yayımlanan şer'iyeye sicillerinde hanım unvanı alan kadın isimleri ve tekrarlanma sayıları tablo ile açıklanmıştır. Alt başlıklarda, yayımlanan sicillerde en sık geçen beş ismin çift isim kullanımındaki birleşimleri aktarılmıştır. Üçüncü başlıkta, Osmanlılarda önemli bir konumda olan şerifeler<sup>2</sup> tespit edilmiştir. Dördüncü başlıkta, hanım unvanı taşıyan Osmanlı tebaasındaki gayrimüslim kadınlardan bahsedilmiştir. Beşinci başlıkta, yayımlanan şer'iyeye sicillerinde birçok defa geçip hanım ismine sahip olan kadınların kimlikleriyle ilgili bilgiler verilmiştir. Altıncı başlıkta, yayımlanan sicillerde rastlanan “kebire” ve “sağire” sıfatları arasındaki farklılıktan söz edilmiştir. Yedinci başlıkta, çok az rastlanılan ama bahsedilmeye değer görülen bazı kadınların lakapla tanınması ve kendilerinin hanım unvanı taşıması meselesine değinilmiştir. Sekizinci başlıkta, hanım unvanı taşıyan kadınların toplumdaki statüsüne temas edilmiştir.

Makale içeriğinde, elde edilen sayısal ve sözel veriler analiz edilerek sentez tablo oluşturma yöntemi ile bütüncül olarak sunulmuştur. Tarih bilgisi, tespit edilen isimlerin yüzyıllar içerisinde uğradığı değişim ve milletler arası etkileşim yansımalarının birer göstergesidir. Sicillerde tespit edilen isimlerin, baba adı ve mahkeme kayıt tarihi gibi

<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in soyundan gelen kadınlara verilen unvan.

detaylara yer verilerek bu konu üzerine üretilecek yeni çalışmalar için birer hazır veri olması hedeflenmiştir.

## 1. Unvan ve Çeşitleri

Unvan, bir kişinin bulunduğu toplumdaki statüsünü gösteren ve kendisine daha sonra eklenmiş olan bir nevi sıfattır.<sup>3</sup> Kişi, bu sıfatlara kendi çaba ve çalışmasıyla ulaşabileceği gibi ailesinden gelen bir statüden dolayı da ulaşabilir. Nitekim Osmanlı toplumunda kişilerin sahip oldukları unvanlar çoğunlukla babalarından veya eşlerinden dolayı olmuştur. Birçok toplumda olduğu gibi Osmanlı toplumunda da erkeklere ve kadınlara verilen unvanlar farklı olmuştur. Yayımlanan şer'iyeye sicillerinde sıklıkla karşımıza çıkan erkeklere verilen unvanlardan kısaca bahsetmek konunun anlaşılır olması açısından uygun olacaktır.

### 1.1. Erkeklere Verilen Unvanlar

#### Ağa

Türkçe sözlükte “geniş toprak sahibi, toplumda sayılan ve sözü geçen kimse, Osmanlı Devlet kurumlarının bazılarının başında bulunan kişiye verilen unvan”<sup>4</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Bu tanımlamalara ilaveten yeniçeri ocağında bulunan zabitlerden de ağa olarak bahsedilmektedir. Özellikle Tanzimat Fermanı'ndan önce mühim bir unvan olarak kayıtlara geçmiştir.<sup>5</sup> Osmanlı Devleti'nde önemli bir konumda görev yapanlar için kullanılmış olsa da halk arasında varlıklı ve saygın olarak bilinen kişilere de ağa denilmiştir.<sup>6</sup>

#### Bey

Sözlükte “küçük bir toplumun ya da devletin başında bulunan kimse, varlıklı kişi”<sup>7</sup> anlamlarına gelmektedir. Osmanlı Devleti kurulduğunda ilk hükümdarlarından da bey olarak bahsedilmektedir.<sup>8</sup> Bu duruma; Osman Bey, Orhan Bey kullanımları birer örnektir. Mahkeme kayıtlarında ise, varlıklı olup toplumda saygın bir konumda olan erkeklere isimlerinden sonra “bey” unvanı eklenmiştir.

<sup>3</sup> Abdülkerim Özaydın, "Unvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Şubat 2022).

<sup>4</sup> Güncel Türkçe Sözlük, "Ağa" (Erişim 16 Aralık 2022).

<sup>5</sup> Nesrin Güllüdağ - Halit Baş, "1452 Numaralı İzmit Şer'iyye Sicilinde Yer Alan Unvan ve Lakaplar Üzerine Bir İnceleme", *Anasay Dergisi* 3/7 (Şubat 2019), 78.

<sup>6</sup> Nevzat Erkan, *Osmanlı Üsküdar'ında Toplumsal Hayat (18. Asır Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri)* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2015), 166.

<sup>7</sup> Güncel Türkçe Sözlük, "Bey" (Erişim 16 Aralık 2022).

<sup>8</sup> Orhan F. Köprülü., "Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Şubat 2022).

## Çavuş

Sözlükte “herhangi bir işin başında bulunup o işi yöneten kimse, Osmanlı ordu-sunda üst makamda bulunan kişilerin buyruklarını alt tabakada bulunan askerlere bil-dirmekle görevli kişi”<sup>9</sup> anlamlarına gelmektedir. Osmanlı Devleti’nde çavuşlar Divan-ı Hümayun’da bulunabildikleri gibi yeniçeri ocaklarında ve diğer kapıkulu ocaklarında görev almışlardır.<sup>10</sup> Askeri bir unvan taşımak çeşitli imtiyazları<sup>11</sup> beraberinde getirdiği gibi sosyal saygınlığın da bir göstergesi olmuştur.

## Efendi

Sözlükte “eğitim görmüş olan kişi, toplumda sözü dinlenen ve saygı duyulan kimse”<sup>12</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Efendi kelimesi sadece sosyal alanda değil; siyasî, ilmî ve tasavvufî alanlarda da sıklıkla kullanılan bir unvan olmuştur. Aynı zamanda Osmanlı Devleti’nde ilmiye sınıfına mensup olan kişilerden efendi unvanı eklenerek bahsedilmiştir.<sup>13</sup> Örneğin; Şeyhülislam’a “Efendi Daimiz”, İstanbul Kadısına “İstanbul Efendisi”, Reisül-Küttab’a “Reis Efendi”<sup>14</sup> denilmiştir. Toplumsal hayatta ise bir saygı ifadesi olarak kullanılmış ve insanlar saygı duydukları kişilere efendi olarak hitap etmişlerdir.

## 1.2. Kadınlara Verilen Hatun ve Hanım Unvanları

Hatun kelimesinin etimolojik kökeni hakkında net bilgiler elde edilememiştir. Yaygın olarak kullanılan görüşe göre, “kağan” kelimesinden türemiş olup Türk kadınları için kullanılan bir unvan olmaktadır.<sup>15</sup> Hatun unvanı her ne kadar hükümdarın karısı için kullanılsa da aslında saygınlık ifade eden bir mahiyeti de vardır. Bu sebeple saygın bir konumda olan kadınlar için kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlılar da kuruluş yıllarında hatun unvanını kullanmışlardır. Nitekim Osman Bey’in hanımı Mal Hatun’dan, Orhan Bey’in hanımı Nilüfer Hatun’dan ve Fatih Sultan Mehmed’in hanımı Sitti Mükrime Hatun’dan bu unvanla bahsedilir.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Güncel Türkçe Sözlük, “Çavuş” (Erişim 16 Aralık 2022).

<sup>10</sup> Orhan F. Köprülü, “Çavuş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Şubat 2022).

<sup>11</sup> Hülya Canbakal, *17. Yüzyılda Ayntab, Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset*, çev. Zeynep Yelçe (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 150.

<sup>12</sup> Güncel Türkçe Sözlük, “Efendi” (Erişim 16 Aralık 2022).

<sup>13</sup> Barkan, “Edirne Askerî Kassamı’na Ait Tereke Defterleri (1545-1659)”, 399.

<sup>14</sup> Orhan F. Köprülü, “Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Şubat 2022).

<sup>15</sup> Abdülkadir Özcan, “Hatun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Şubat 2022).

<sup>16</sup> Özeydin, “Unvan”.

Hanım kelimesi sözlükte “kızlara ve kadınlara verilen bir unvan olup varlığı yerinde olan, hizmetinde bulunulan bir kadını anlatmak için kullanılmaktadır.”<sup>17</sup> Aynı zamanda “han” kelimesinden türemiş bir kelime olup tıpkı hatun unvanında olduğu gibi hükümdarın karısına atfedilen bir unvan olmaktadır. Eski Türk toplumunda bu şekilde kullanılsa da soy ve soyluluk anlamlarını da içermektedir. Dolayısıyla toplumda yüksek statüdeki bir kadın için isminden sonra hanım unvanı eklenmektedir.

Fatih Sultan Mehmed döneminde fetihlerin artması, toprakların genişlemesi ile birlikte farklı milletler Osmanlı Devleti'nin çatısı altına girmiştir. Böylelikle hatun unvanı yerine “haseki” ve “hanım sultan” unvanları kullanılmaya başlanmıştır.<sup>18</sup> “Haseki” ve “haseki sultan” unvanları padişahın hanımları için kullanılırken; “hanım sultan”<sup>19</sup> tabiri padişahların ve şehzadelerin kızlarının kız çocuklarına özel olarak kullanılan bir unvan olmaktadır.<sup>20</sup> Ancak hanım unvanı sadece sarayda yaşayan kadınlara mahsus olmamaktadır. Osmanlı toplumunda babasından, kocasından ya da oğlundan dolayı yüksek bir statüye sahip olup hanım unvanı alan kadınlar da vardır. Şer’iyye sicillerinde, yüksek statü sahibi Müslüman kadınlar hanım unvanını taşıırken, bazı gayrimüslim kadınlar da aynı unvana sahip olmuşlardır. Bu durum bazen gayrimüslim hanımın zengin olması, toplum içinde aktif rol alması gibi sebeplerden kaynaklanabilirken, bazen de saraylı bir cariye olması halinde söz konusu olmuştur. Nitekim bir cariye saraydan çırağ edildiğinde bile sarayla bağlantıları devam edebilirdi. İlaveten bu kadınlar toplum arasında saraylı olarak da nitelenip saygı gösterilen bir konumda olmuşlardır.<sup>21</sup>

## 2. Şer’iyye Sicillerinde Hanım Unvanına Sahip Olup Sıklıkla Geçen İsimler

Tablo 1: Yayınlanmış Şer’iyye Sicillerinde Hanım Unvanı Alıp Sıklıkla Geçen İsimler

İsim	Şer’iyye Sicillerinde Tekrarlanma Sayısı
Aişe	139

<sup>17</sup> Güncel Türkçe Sözlük, “Hanım” (Erişim 16 Aralık 2022).

<sup>18</sup> Bunun sebebi, şehzadelerin artık sadece saraydaki cariyelerle evlenmeye başlamasıdır. Bu şekilde saraydaki kadınlar, halktan bir kadının kullanacağı unvanı değil, özel bir unvanı kullanmaktadır.

<sup>19</sup> Funda Acar, “Osmanlı’da Padişah Oğulları ve Kızlarının Eşitlendiği Alan: Teşrifat”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (Ocak 2015), 187.

<sup>20</sup> Filiz Karaca, “Hanım Sultan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Şubat 2022).

<sup>21</sup> Betül İpşirli, “Hayatlarının Çeşitli Safhalarında Harem-i Hümayun Cariyeleri 18. Yüzyıl” (İstanbul: Kitap Yayınları, 2017), 102-107.

Fatıma	128
Hatice	91
Emine	63
Rukiye	54

Tabloda görüldüğü üzere şer'iyye sicillerinde hanım unvanı alan kadınlardan en fazla geçen beş isim yer almaktadır. Aişe, Fatıma, Hatice, Rukiye isimleri Hz. Peygamber'in aile efradının isimlerindedir. Hatice ve Aişe isimleri Hz. Peygamber'in hanımlarının isimleridir.<sup>22</sup> Rukiye<sup>23</sup> ve Fatıma<sup>24</sup> isimleri ise, Hz. Peygamber'in kızlarının ismidir. Emine ismi ise, Arapça "ن م" kökünden gelmekte olup "güvenilir, inanılır kişi" anlamına gelmektedir. Arapça'da Âmine olarak kullanılan bu isim Türkçe'ye Emine olarak geçmiştir. Âmine ise, Hz. Peygamber'in annesinin adıdır.<sup>25</sup> Hz. Peygamber'in ailesinde bulunan hanımların isimlerinin Osmanlı toplumunda yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu isimler sadece belli bir dönemde kullanılmamış olup 1563 yılından 1911 yılına kadar yayımlanmış olan şer'iyye sicillerinde sıklıkla geçen isimler olmuştur. Bu bilgiler Osmanlı Devleti'nin Müslüman halkında Hz. Peygamber'e ve ailesine yönelik güçlü bir sevgi taşıdıklarını göstermektedir. Aişe, Fatma, Hatice, Rukiye ve Âmine isimleri günümüzde de tercih edilmektedir.

Yayımlanmış olan sicillerde sıklıkla geçen bu beş ismin hanım unvanı taşıdığını hatırlatmak gerekir. Fakat bu unvanı almalarında babalarının statüsünün yahut ailelerinde bulunan yüksek statüdeki birinin etkisi olduğu düşünülmektedir.

### 2.1. Aişe İsmi ile Birlikte Kullanılan İsimler (Çift İsim Kullanımı)

İncelenmiş olan şer'iyye sicillerinde Aişe ismi yüz otuz dokuz defa geçerek en fazla kullanılan isim olarak yer almıştır. Tekli olarak kullanımı yaygın olduğu gibi Aişe isminin yanına başka bir isim daha eklenerek ikili kullanımlarına da sıklıkla rastlanmıştır. Bu isimler aynı zamanda hanım unvanı aldığı için Osmanlı toplumunda üst statüde yer aldıklarını düşündürmektedir. Sicillerden elde edilen bilgiler ışığında bu isimlerin, babalarının ve hangi tarihte yaşadıklarının daha net bir şekilde görülebilmesi için tablo halinde verilmesin uygun olduğu düşünülmüştür.

<sup>22</sup> Aynur Uraler, "Ümmehatü'l-Mü'minun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Şubat 2022).

<sup>23</sup> Aynur Uraler, "Rukiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Şubat 2022).

<sup>24</sup> M. Yaşar Kandemir, "Fatıma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Şubat 2022).

<sup>25</sup> Bekir Topaloğlu, "Amine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Şubat 2022).

Tablo 2: Aişe İsminin Kullanımı

İsim	Baba Adı	Tarih
Aişe Leyla	Keçecizade Mehmed Salih <b>Efendi (Dedesi)</b>	1832
Aişe Sıdıka	Hafız Mustafa <b>Efendi</b>	1832
Aişe Ülfet	Asakir-i Hassa-i Şahane Mirayı Hüseyin Hüsnü <b>Bey</b>	1857
Aişe Sabire	Kurukahveci Yusuf <b>Ağa</b>	1863
Aişe Nuriye	Abdullah	1884
Aişe Melek	<b>Birinci Hukuk Reisi</b> Şemseddin Bey	1884
Aişe Naciye	İbrahim <b>Paşa</b>	1884
Aişe Safvet	Ahmed <b>Efendi</b>	1884
Aişe Reftar	Abdullah	1884
Aişe Sadıka	Abdullah	1884

Tabloda yer aldığı üzere Aişe ismi ile kullanılan on çeşit ikili kullanım tespit edilmiştir. Aynı zamanda bu isimlerden hanım olarak bahsedilmiştir. Babalarının unvanlarına bakıldığında “efendi, bey, paşa, reis” unvanına sahip oldukları görülmektedir. Bu unvanlar Osmanlı toplumunda yüksek statüyü ifade etmek için kullanılan ifadeler olmuştur. İlgili konu, ismi geçen kadınların hanım olarak bahsedilmesinde babalarından gelen bir statünün etkili olduğunu düşündürmektedir. Bu tabloda yer alan Aişe Leyla Hanım için bir istisna söz konusudur. Yer aldığı şer’iyye sicili kaydında kendisinin hanım olarak bahsedilmesinde dedesi Keçecizade Mehmed Salih Efendi’ye atıf yapılmıştır.<sup>26</sup> Dolayısıyla Aişe Leyla Hanım’a bu unvanın verilmesinde dedesinin statüsünün etkili olduğu söylenebilir.

Tabloda geçen Abdullah isminin kullanımında özel bir durum söz konusu olduğundan bu konuya temas etmek yerinde olacaktır. Nitekim bu isim, Osmanlı toplumunda genellikle yeni Müslüman olanlar (mühtediler) için kullanılmıştır. Mühtedilerin yoğun olduğu bir dönemde ayrı ayrı isimlendirmek yerine bu kişilere Abdullah demekle yetinilmiştir.<sup>27</sup> Bu durum istisnaları barındırır da genel kanaat mühtedilerin Abdullah

<sup>26</sup> *İstanbul Mahkemesi 156 Numaralı Sicil (1246-1247/1831-1832)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 209.

<sup>27</sup> Metin Kunt, “Ottoman Names And Ottoman Ages”, *Journal of Turkish Studies*, Raiyyet Rüsümü Essays Presented to Halil İnalçık on His Seventeenth Birthday by His Colleagues and Students, 10 (1986), 233.

olarak kayıtlara geçtiği yönündedir.<sup>28</sup> Yayınlanan siciller incelendiğinde bu kadınların babaları hakkında detaylı bilgiye ulaşılamamıştır. Mahkeme kayıtlarında kendilerinden hanım unvanı kullanılarak bahsedilmesi sarayda bulunan bir cariye olmaları<sup>29</sup> veya önemli bir mevkide bulunan kocaları sebebiyle olabilir.

## 2.2. Fatıma İsmi ile Birlikte Kullanılan İsimler (Çift İsim Kullanımı)

Aişe isminden sonra en çok rastlanılan isim Fatıma olmuştur. Fatıma'dan sonra başka bir isim eklenerek ikili isim kullanımları oluşturulmuştur. Fatıma ismi Hz. Peygamber'in kızının ismi olması sebebiyle Osmanlı toplumunda ehl-i beyte yönelik özel bir sevginin olduğunun göstergesidir. Nitekim Fatıma ismi, sicillerde başka isimlerle birlikte kullanıldığında sıklıkla Fatımatü'z-Zehra olarak yer almaktadır. Bilindiği üzere, Hz. Peygamber'in kızının künyesi "Fâtıma bint Muhammed ez-Zehrâ" şeklindedir. Zehra lakap olarak kullanılmakla birlikte "beyaz, parlak yüzlü kadın"<sup>30</sup> anlamında kullanılmaktadır. Osmanlı toplumunda bu lakap isimleşmiş ve Fatımatü'z-Zehra olarak kız çocuklarına verilmiştir. Bu noktada şu hususa değinmek yerinde olacaktır: 1911 yılına kadar incelenen sicillerde Fatımatü'z-Zehra olarak kayıtlara geçen isim; 1911 yılındaki kayıta "Fatıma Zehra" olarak yazılmıştır.<sup>31</sup> O dönemde kayıtlara geçirilen yazılarda bir değişiklik olup olmadığı hususu ayrı bir araştırma konusu olup dikkat çeken bir nokta olmuştur.

Yayınlanan şer'iyeye sicilleri incelendiğinde yirmi yedi defa "Fatımatü'z-Zehra" isminin geçtiği görülür. Bu ismi taşıyan kadınların babaları araştırıldığında "Abdullatif Paşa<sup>32</sup>, Unkapanı Naibi Abdullatif<sup>33</sup>, Şeyhülislam Şerif Mehmed Molla Efendi<sup>34</sup>, Dîvân-ı Hümâyûn'dan İbrahim Reşid Efendi<sup>35</sup>, Mehmed Mekki Efendi<sup>36</sup>, Mustafa Reşid Efendi<sup>37</sup>,

<sup>28</sup> Barkan, "Edirne Askerî Kassamı'na Ait Tereke Defterleri (1545-1659)", 11-12.

<sup>29</sup> İpşirli, "Hayatlarının Çeşitli Safhalarında Harem-i Hümayun Cariyeleri 18. Yüzyıl", 102.

<sup>30</sup> Kandemir, "Fatıma".

<sup>31</sup> İstanbul Mahkemesi 334 Numaralı Sicil (1280-1329/1863-1911), haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 304.

<sup>32</sup> İstanbul Mahkemesi 94 Numaralı Sicil (1222-1223/1807-1809), haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 118.

<sup>33</sup> İstanbul Mahkemesi 94 Numaralı Sicil (1222-1223/1807-1809), hüküm no: 394.

<sup>34</sup> İstanbul Mahkemesi 137 Numaralı Sicil (1236-1238/1821-1822), haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 432.

<sup>35</sup> İstanbul Mahkemesi 148 Numaralı Sicil (1241-1242/1826-1827), haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 177.

<sup>36</sup> İstanbul Mahkemesi 156 Numaralı Sicil (1246-1247/1831-183), hüküm no: 197.

<sup>37</sup> Anadolu Sadareti Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (1251-1257/1835-1841), haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM



Ahmed Şemseddin Ağa<sup>38</sup> gibi Osmanlı toplumunda önemli bir konumda olan kişiler olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla babalarının toplumdaki yüksek statüleri sebebiyle bu ismi taşıyan kadınlardan hanım unvanı kullanılarak bahsedilmiştir.

Fatimatü'z-Zehra isminden sonra Fatıma ile birlikte başka isimlerin de Osmanlı toplumunda kullanıldığına rastlanmıştır. Bu isimler ve babalarının isimleri tablo halinde verilmiştir.

Tablo 3: Fatıma İsminin Kullanımı

İsim	Baba Adı	Tarih
Fatıma Akile	<b>Seyyid</b> Mehmed	1822
Fatıma Firdevs	<b>Sefine Reisi</b> Süleyman Reis	1863
Fatıma Fitnat	Mehmed Şakir <b>Efendi</b>	1863
Fatıma Dilber	Abdullah	1863
Fatıma Seher	Abdullah	1884
Fatıma Melek	Mustafa	1884
Fatıma Hayriye	<b>Birinci Hukuk Reisi</b> Şemseddin Bey	1884
Fatıma Hüsnügül	Abdullah	1884
Fatıma Bedriye	Hüseyin	1884
Fatıma Samiye	Ahmed <b>Efendi</b>	1884
Fatıma Leyla	Abdullah	1884
Fatıma Rana	Hacı Osman <b>Efendi</b>	1884
Fatıma Zarife	Musa <b>Paşa</b>	1884
Fatıma Süeda	Hasan Tayyar <b>Bey</b>	1884
Fatıma Saadet	Abdullah	1884

Tabloda görüldüğü üzere sicillerde Fatıma ismi ile birlikte on beş farklı ismin kullanıldığı tespit edilmiştir. İsmi geçen kadınların babalarının toplumda statü sahibi olduklarını gösteren unvanları bulunmaktadır. Fatıma Dilber, Fatıma Seher, Fatıma Hüsnügül, Fatıma Leyla ve Fatıma Saadet Hanımların baba isimleri Abdullah'tır. Dolayısıyla bu durum, ismi geçen hanımların cariye oldukları ihtimalini vermektedir. O halde bu kadınlardan hatun yerine hanım olarak bahsedilmesinin sebebi yüksek statüde bulunan birisiyle evlilik yapmaları yahut sarayda bulunmaları ihtimalinden kaynak-

Yayımları, 2019), hüküm no: 161.

<sup>38</sup> *İstanbul Mahkemesi 172 Numaralı Sicil (1257-1258/1841-1842)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 63.

lanmaktadır. İlaveten Fatıma Melek ve Fatıma Hayriye Hanımların baba isimleri Mustafa ve Hüseyin olup herhangi bir unvandan bahsedilmemiştir. Bu durum sicile bu şekilde yansımından kaynaklanabildiği gibi kocası yahut oğlu sebebiyle de kendilerinden hanım olarak bahsedilmiş olabilir. Ancak şer'iyeye sicilinin ilgili hükmünde ilgili konuya dair detaylı bilgi bulunmamaktadır.

### 2.3. Hatice İsmi ile Birlikte Kullanılan İsimler (Çift İsim Kullanımı)

Hatice, Hz. Peygamber'in ilk hanımının ismidir. Daha önce belirtildiği gibi Osmanlı toplumunda Hz. Peygamber'e ve onun ailesine olan sevgiden dolayı hem erkeklerde hem de kadınlarda bu isimler yaşatılarak bir gelenek oluşturulmuştur. Şer'iyeye sicillerinde sıklıkla rastlanılan ve kendisinden hanım olarak bahsedilen kadın isimlerinden birisi de Hatice olmaktadır. Bu isim Aişe, Fatıma isimlerinde olduğu gibi hem tek başına kullanımında hem de yanına başka isimlerin de eklenmesiyle kullanılarak kayıtlarda geçmektedir.

Tablo 4: Hatice İsminin Kullanımı

İsim	Baba Adı	Tarih
Hatice Nesibe	Şeyhülislam Mehmed Said <b>Efendi</b>	1787
Hatice Şükriye	Mehmed	1842
Hatice İnci	Abdullah	1863
Hatice Binnaz	Berber Mehmed <b>Ağa</b>	1884
Hatice Hayriye	İbrahim	1884
Hatice İclal	Mehmed Salih	1884
Hatice Atiye	Abdullah	1884
Hatice Mevhibe	Hacı Hüseyin Sabri <b>Efendi</b>	1884
Hatice Münevvere	<b>Birinci Hukuk Reisi</b> Şemseddin Bey	1884
Hatice Nadire	<b>Tahriri Emlak İdaresi Müdürü</b> Feyzullah Efendi	1884
Hatice Servet	Ahmed <b>Efendi</b>	1884

Tabloda Hatice ismi ile birlikte on iki farklı ismin kullanımı gösterilmiştir. Bu isimlere sahip kadınların babalarının unvanları görüldüğü üzere efendi, ağa, reis, müdür

olarak kayıtlarda yer almıştır. Hatice İnci ve Hatice Atiye Hanımların cariye olduğu düşünülmektedir. İnci ismi hanım unvanı alan kadınlar açısından kayıtlarda geçmekte olup sadece Hatice İnci Hanım'da bu isme rastlanılmıştır. Dikkat çeken bir husus ise, incelenen şer'iyeye sicillerinde Hatice Kübra ismine rastlanmamış olmasıdır. Bilindiği üzere Hz. Hatice'den "*Haticetü'l-Kübra*" olarak bahsedilmektedir. En büyük anlamına gelen Kübra sıfatı, Hz. Peygamber'in en büyük hanımı olduğu için sonradan eklenmiştir.<sup>39</sup> Fatıma ismi başlığında temas edildiği üzere Hz. Fatıma'dan *Fatımatü'z-Zehra* olarak bahsedilmesi sebebiyle Osmanlılarda Zehra sıfatı isimleşmiş ve sıklıkla kullanılan bir ikili isim olarak yer almıştır.

#### 2.4. Emine İsmi ile Birlikte Kullanılan İsimler (Çift İsim Kullanımı)

Emine ismi, Arapça "*Âmine*" isminden gelmekte olup Türkçeleşmiştir. Âmine, Hz. Peygamber'in annesinin ismidir.<sup>40</sup> Âmine Hanım ismi ise, 1787 yılında Hüseyin Paşa'nın kızı<sup>41</sup>, Ahmed Efendi'nin kızı<sup>42</sup> ve 1857 yılındaki kayıta Ömer isimli şahsın kızı<sup>43</sup> olarak üç yerde geçmiştir. Âmine Hanımların haricinde Emine Hanım olarak bu kadınların kayıtlarda sıkça geçtiği görülmüştür. İlaveten Emine isminin yanına başka bir isim eklenerek ikili kullanımları da mevcuttur. Bu ikili isim kullanımına aşağıdaki tabloda yer verilmiştir.

Tablo 5: Emine İsminin Kullanımı

İsim	Baba Adı	Tarih
Emine Zekiye	Hüseyin	1832
Emine Huriye	Cabir Abdullah	1863
Emine Behiye	Hacı Hüseyin Ağa	1863
Emine Hürmüz	İbrahim Ethem	1863
Emine İfakat	İsmail Ragıp	1884
Emine Halide	Abdullah	1884

<sup>39</sup> M. Yaşar Kandemir, "Hatice", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Şubat 2022).

<sup>40</sup> Topaloğlu, "Amine".

<sup>41</sup> *İstanbul Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (1201-1203/1786-1787)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 148.

<sup>42</sup> *İstanbul Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (1201-1203/1786-1787)*, hüküm no: 285.

<sup>43</sup> *Mahfel-i Şer'iyât Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1273-1274/1857)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 96.

Emine Nesibe	<b>Birinci Hukuk Reisi</b> Şemseddin Bey	1884
Emine Nayire	Abdullah	1884
Emine Dilber	Abdullah	1884
Emine Behime	Mehmed Said	1884
Emine Münire	Belirtilmemiş	1884
Emine Gülfem	Ali Ağça	1884

Yukarıdaki tabloda Emine isminin on iki farklı isimle birlikte kullanımına dair verilere yer verilmiştir. Fakat Aişe ve Fatıma Hanımlarda olduğu gibi babalarının yüksek statüdeki kişiler olduklarına dair bilgilere erişilememiştir. Hatta Emine Münire Hanım'ın babasının ismine sicilde yer verilmemiştir. O halde bu isimdeki kadınların hanım unvanı almasında oğullarının mevkii, saray halkından birisi olmaları yahut kocalarının statüsü etkili olmuş olabilir.

Birinci Hukuk Reisi Şemseddin Bey'in ismi dördüncü defa kayıtlarda geçmektedir. Şemseddin Bey kızlarına; *Fatıma Hayriye, Aişe Melek, Emine Nesibe ve Hatice Münevvere* isimlerini vermiştir. Hz. Peygamber'in ailesinde bulunan bu isimleri kendi ailesinde de bir araya getirmiştir. Şemseddin Bey'in önemli bir konumda olması, kızlarının da statüsünü belirlemiş ve dördünden de hanım olarak bahsedilmesine sebep olmuştur.

Hanım unvanı taşıyan kadın isimlerinden ikili kullanımların en fazla olduğu isimler tablolarda gösterilerek ele alınmıştır. İkili isim kullanımının 19. yüzyılda yoğun bir şekilde geçtiği fark edilmiştir. Bu şekilde ikili isimlerin kullanımı ve Arap-Müslüman isimlerinin Osmanlılarda yaygınlık kazanması sicillerde yapılan incelemeye göre 17. yüzyılda başlayıp 18. yüzyılda devam etmiş ve 19. yüzyılda yoğunluk kazanmıştır. Nitekim 19. yüzyılda tahta çıkan padişahların isimlerinin de Abdülmecid, Abdülaziz, Abdülhamit gibi isimler alması bunun bir örneğidir.<sup>44</sup>

### 3. Hanımlarda Şerife Unvanının Kullanılması

İslam Tarihi içerisinde bazı lakaplar ve unvanlar Hz. Peygamber'in soyundan gelenleri ifade etmek adına özel bir anlam taşımaktadır. Bu unvanlardan biri kişiye hasredildiğinde kast edilen durum onun Hz. Peygamber'in soyundan geldiğidir. Bu unvanlar içerisinde Osmanlılarda da yaygın olarak kullanılan *seyyid* ve *şerif* unvanları

<sup>44</sup> Kunt, "Ottoman Names And Ottoman Ages" 233, 234.

bulunmaktadır.<sup>45</sup> Bu unvanlar kadınlar için *seyyide* ve *şerife* olarak kullanılmıştır. Osmanlı toplumunda Hz. Peygamber'in soyundan gelmek en yüksek statülerden birisi olarak kabul edilmiştir. Bir kimsenin anne veya baba tarafından seyyid/şerif olması yüksek statüde görülmesi için yeterli bir şart olmuştur.<sup>46</sup> Seyyidler/şerifler, üst makamlarda görevlere getirilmiş, kendilerine ayrıcalıklar tanınmıştır.<sup>47</sup> Öyle ki bir kadın evlendiğinde kocasının toplumdaki statüsü ne ise o da öyle kabul edilirken, seyyide/şerife unvanına sahip bir kadın evlendiğinde kendi statüsünü devam ettirmiştir.<sup>48</sup> Bu bilgiler ışığında incelenmiş olan sicillerde geçen şerife unvanına sahip kadınların *hatun* yerine *hanım* olarak bahsedilmesi olağan bir durumdur.

Yayımlanan şer'iyye sicillerinde şerife unvanı almış olup kendisinden hanım olarak bahsedilen yüz altmış yedi isim tespit edilmiştir. Aşağıda bu hanımların birkaçının baba adları ve tarihleriyle birlikte tabloda gösterimine yer verilmiştir.

Tablo 6: Şerife Unvanının Kullanımı

İsim	Baba Adı	Tarih
Şerife Aişe	Seyyid Hacı Ağa	1619,1787, 1793, 1809, 1822 (En Yoğun), 1832, 1840, 1863, 1884
Şerife Fatıma	<ul style="list-style-type: none"> <li>Seyyid Şeyhülislam Mehmed Kamil Efendi</li> <li>Seyyid Abdullatif Paşa</li> <li>Dergah-ı Ali Kapıcıbaşı Mehmed Ağa</li> </ul>	1658, 1827
Şerife Hatice	Seyyid Hacı Mustafa Paşa	1704- 1842
Şerife Emine	Seyyid Hacı Ağa	1780- 1884
Şerife Rahime	Seyyid İbrahim	1731
Şerife Kerime	Seyyid İbrahim	1731
Şerife Âlime	Seyyid Mehmed Dede Efendi	1740

<sup>45</sup> Gülgün Uyar, *Siyasi ve İctimai Hayatta Ali-Fatıma Evladı (260/873'e kadar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2003), 310.

<sup>46</sup> Canbakal, *17. Yüzyılda Ayntab, Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset*, çev. Zeynep Yelçe, 151.

<sup>47</sup> Barkan, "Edirne Askerî Kassamı'na Ait Tereke Defterleri (1545-1659)", 259.

<sup>48</sup> Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Şubat 2022).

Şerife Akile	Seyyid Halil	1793
Şerife Aişe Sıdıka	Seyyid Ali	1832
Şerife Adile Refia	Seyyid Osman	1842
Şerife Aişe Fitnat	Seyyid Hacı İbrahim Ağa	1822
Şerife Emine Vasfiye	Seyyid Mehmed Selahaddin Efendi	1884
Şerife Emine Behiye	Tönbekçi Seyyid Mehmed Tahir Ağa	1863
Şerife Emine Hürmüz	Tönbekçi Seyyid Mehmed Tahir Ağa	1863
Şerife Hatice Hürmüz	Seyyid Mustafa Raif Efendi	1863
Şerife Hatice Refia	Seyyid Hacı Hasan	1863

Tabloda görüldüğü üzere çeşitli isimlerin başına şerife unvanı getirilmiştir. Arada farklı isimler olmakla birlikte genelde Aişe, Fatıma, Hatice ve Emine isimleri çoğunlukla kullanılmıştır. Şerife Aişe Hanım ismi sicillerde yirmi iki kere, Şerife Fatıma Hanım yirmi bir kere, Şerife Hatice Hanım on beş kere, Şerife Emine Hanım ise on bir kere geçmiştir. Osmanlı toplumunda seyyid/seyyide olmanın önemi kısa bir süreliğine değil; yüzyılları içine alan bir süre geçerliliğini korumuştur. Nitekim sicillerde yer alan bu unvanlar 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar uzunca bir süreyi kapsamaktadır.

Bu hanımların babalarına bakıldığında onların da seyyid unvanını almış oldukları görülmektedir. İsmi geçen kadınların babalarının seyyid olmasından dolayı kendilerine de seyyide unvanının yerine şerife unvanı verilmiştir. Hz. Peygamber'in soyundan gelmek yüksek bir statü olarak görülmüş ve ismi geçen kadınlardan hanım olarak bahsedilmiştir. Bu bilgilere ek olarak, şerife unvanı günümüzde isimleşmiş olup herhangi bir statünün göstergesi değildir.

#### 4. Hanım Unvanı Taşıyan Gayrimüslim Kadınlar

Sıklıkla geçmemekle birlikte yayımlanan sicillerde gayrimüslim kadınlardan da hanım olarak bahsedildiği tespit edilmiştir.

Tablo 7: Gayrimüslim Kadınlar

İsim	Baba Adı	Tarih
Hanımbey	Becam	1658

Danik	Hanım (Anne Adı)	1664
Hanım	Yeknazar	1750
Amberdos	Belirtilmemiş	1767
Hanım	Ohannes	1783
Hanım	Artin	1793
Sarraff Sahak Hanım	Belirtilmemiş	1803

Kayıtlarda bazı gayrimüslim kadınların ismi “hanım” olarak geçmiştir. Düşük bir ihtimal olarak isminin hanım olduğu düşünülebilir. Diğer bir ihtimal ise, ismi tespit edilemediğinden sicile sadece “... Hanım” şeklinde bir kaydın geçmiş olmasıdır. Bu kadınların baba isimlerine de yer verilmiş olup sadece Danik Hanım’ın ismi kayda geçerken annesi ile kendisinden bahsedilmiştir. Bu durum annesinin babasından daha iyi tanındığı ve daha öne çıkan bir figür olduğu ihtimalini verir. Buna karşılık Danik Hanım’ın annesinin cariye olma ihtimali de söz konusudur. Nitekim saraylı bir cariye toplumda saygın bir statü sahibi olarak kabul edilmiş<sup>49</sup> ve saraylı cariyelerden bahsedilirken hanım unvanı kullanılmıştır. Dolayısıyla saraylı bir cariye hanımın, kızının da hanım unvanı kullanılarak kayda geçmesi mümkün olabilir.<sup>50</sup> Dikkat çeken bir husus ise, Sarraff Sahak Hanım’dan bahsedilmesidir.<sup>51</sup> Bu gayrimüslim hanımın uğraştığı mesleğe yer verilmesi ve kendisinden hanım olarak bahsedilmesi onun toplumda saygı gören bir konumda olduğu fikrini vermektedir.

### 5. Hanım Kelimesinin İsim Olarak Kullanılması

Bir kadının isminden sonra hanım unvanının eklenmesi kendisinin saygı gören bir konumda olduğunun göstergesidir. Nitekim bu durum Osmanlı toplumunda da bu şekilde anlaşılmıştır. Ancak sicillerde bazı kadınların isimlerinin hanım olduğu fark edilmiştir. Kendileri babaları ya da kocaları sebebiyle saygı görececek bir konumda olmalarıyla birlikte isimlerinin de hanım olarak geçmesi ilginç bir mesele olmuştur. Yayımlanan şer’iyye sicillerinde geçen Müslüman kadınlardan on üç kişinin isminin hanım olduğuna rastlanmıştır. Bazılarının ailelerine dair bilgiye erişilemezken, aralarında babalarının yüksek statüde olduğu kadınlar da bulunmaktadır.

<sup>49</sup> Erkan, *Osmanlı Üsküdar’ında Toplumsal Hayat*, 126.

<sup>50</sup> İpşirli, “Hayatlarının Çeşitli Safhalarında Harem-i Hümayun Cariyeleri 18. Yüzyıl”, 82.

<sup>51</sup> *İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (1216-1217/1801-1803)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 252.

Tablo 8: Hanım İsmi

İsim	Baba Adı	Tarih
Hanım	Melek (Anne Adı)	1563
Hanım	Halil <b>Çavuş</b>	1595
Hanım	Hekim Osman <b>Paşa</b>	1624
Hanım	Halil	1644
Hanım	Hasan	1658
Hanımsah	<b>Dede</b> Bali	1658
Hanım	Ali <b>Paşa</b>	1680

Hanım olarak isimlendirilen kadınlar 16. ve 17. yüzyılda kayıtlara geçmiş olup sonraki yüzyıllarda böyle bir kayıt tespit edilmemiştir. Günümüzde Anadolu'da da tercih edilen hanım ismi geçmiş yüzyıllarda Osmanlı toplumunda da hayat bulmuştur. Üstelik babası çavuş ya da paşa olan kadınlarda da bu isme rastlanmıştır.

### 6. Sicillerde “Kebire” ve “Sağire” Olarak Geçen Kadınların Hanım Unvanı Taşınması

Sicillerde bir kişinin büyük kızından bahsederken Arapça kelimeler olan “kepire”, küçük kızından bahsederken “sağire” ifadeleri kullanılmıştır. Bazı kayıtlarda bu kadınların hanım unvanı taşınması büyük veya küçük olmalarına göre değişkenlik gösterebilmektedir.

Örneğin, kayıtlarda geçen vefat eden Ahmed Ağa'nın kızlarından bahsederken şu ifade geçmektedir:

“Vefât eden Ahmed Ağa b. Kurd'un sulbiye sağire kızları Rahime ve Emetullah ve Hatice ve Emine'nin ve ablaları (mezburun *kepire kızı*) *Hamide Hanım*'dan miras parasını tahsil etmeleri...”<sup>52</sup>

Bu konuyla ilgili başka bir örnek ise şudur:

“Vedâ'-ı âlem-i fânî eden merhûm Mîrâlem Hüseyin Paşa'nın verâseti *sulbiye kebirî kızı Fâtîma Hanım*'a ve *sağire kızı Ümmü Gülsüm*'e...”<sup>53</sup>

Kendisinden sağire olarak bahsedildiği halde hanım unvanı taşıyan kadın:

“Paşa-i müşârün-ileyh hazretleri meclis-i ma'kûd-ı mezbûrda sulbiye sağire kızı

<sup>52</sup> *Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (1090 - 1091/1679 - 1680)*, haz. Fuat Recep vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), hüküm no: 585.

<sup>53</sup> *Rumeli Sadâreti Mahkemesi 127 Numaralı Sicil (1090-1091/1679-1680)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 78.



Hadîce Hanım'ın..."<sup>54</sup>

Buradaki örnekte Budin Muhafızı İbrahim Paşa'nın küçük kızı mevzu bahistir. Kendisi sağıre olarak belirtilmesine rağmen hanım unvanını taşımıştır. Kayıtlarda bu şekilde geçmesinin sebebi, Hatice Hanım'ın yaşı ve olgunluğu olabilir.

Örneklerde görüldüğü üzere, büyük olan kızlarından bahsedilirken "hanım" unvanı verilmiştir ancak küçük kızlardan bahsedilirken böyle bir unvan söz konusu olmamıştır. Bu durum, kızların reşit olması veya evli olmalarından kaynaklanabilir. Örneklerde babanın statü sahibi olduğunu gösteren ağa ve paşa olarak unvanları vardır. Dolayısıyla bütün kız çocuklarının hanım unvanı taşıması gerekmektedir. Fakat varılan kanaate göre kızlar çok küçük bir yaşta bulunuyorlarsa kendilerine hanım unvanı verilmemiştir. Bununla birlikte eğer reşit bir yaşta bulunuyorlarsa sağıre olsalar bile hanım unvanını taşımışlardır.

### 7. Sicillerde İsimlerine Yer Verilmeyip Lakaplarıyla Tanınan Hanımlar

Yayımlanan sicillerde kendisinden hanım olarak bahsedilen fakat isimlerine ve babalarına dair hiçbir bilgi verilmeyip yalnızca lakaplarıyla tanınan kadınlar da tespit edilmiştir. Ancak bunların sayısı oldukça az olup sadece dört yerde rastlanılmıştır. Bu kadınlar "Şaşı Hanım"<sup>55</sup>, "Kibirli Hanım"<sup>56</sup>, "Kırlı Hanım"<sup>57</sup>, "Nişli Hanım"<sup>58</sup> lakaplı kişilerdir. Kendilerinden "Şaşı Hanım demekle maruf" ya da "Kırlı Hanım demekle maruf" şeklinde bahsedilmiştir. Burada Nişli Hanım için bir parantez açmak gerekecektir. Niş, Sırbistan'ın bir şehri<sup>59</sup> olup bu hanım, sicilden elde edilen bilgiye göre Limni Adası'na sürülmüştür.

### 8. Hanım Unvanı Taşıyan Bir Kadının Toplumdaki Statüsü

Şer'iyye sicillerinde, hanım unvanı taşıyan kadınların isimleri ve babaları hakkında çeşitli alt başlıklar tablolar halinde gösterilmiştir. Bin yüz otuz yedi hüküm içerisinde belirli unvanlara sahip kişi sayısı altı yüz seksen üçtür. Geride kalan dört yüz elli

<sup>54</sup> *Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (1081/1670-1671)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 110.

<sup>55</sup> *Beşiktaş Mahkemesi 63 Numaralı Sicil (1061-1062/1651-1652)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 22.

<sup>56</sup> *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 19 Numaralı Sicil (1109-1110/1698-1699)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 791.

<sup>57</sup> *Bab Mahkemesi 92 Numaralı Sicil (1120-1121/1709)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 83.

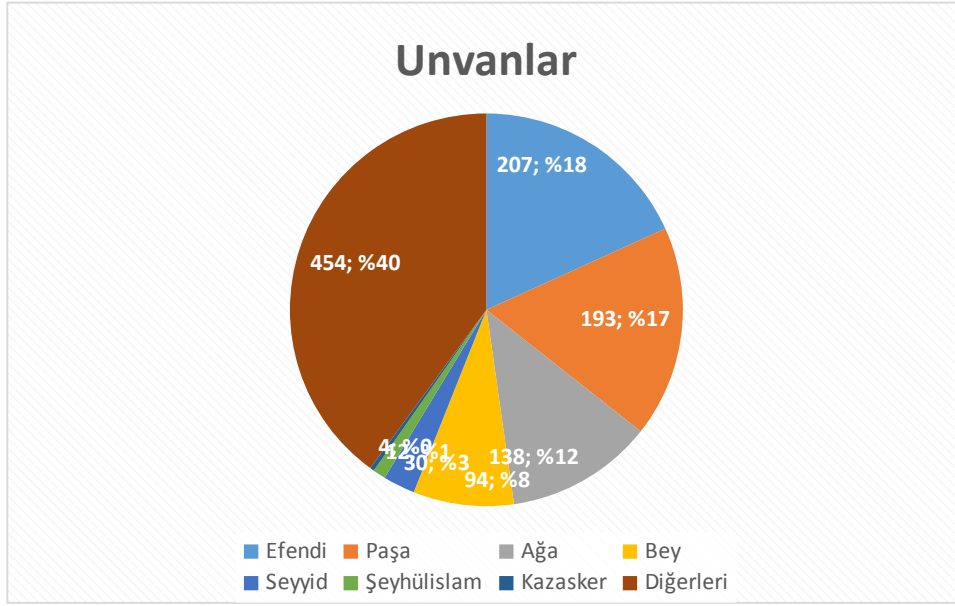
<sup>58</sup> *Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil (1204-1207/1790-1793)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 871.

<sup>59</sup> Machiel Kiel, "Niş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Şubat 2022).

dört kişinin babaları ya da aileleri hakkında sicillerde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bunlardan;

207 kişi efendi, 198 kişi paşa, 138 kişi ağa, 94 kişi bey, 30 kişi seyyid, 12 kişi şeyhülislam ve 4 kişi de kazaskerdir. Bu verilerin grafikteki gösterimi aşağıda verilmiştir.

Şekil 1: Yayınlanmış Sicillerde Tespit Edilen Erkeklerle Ait Unvanların Yüzdeleri Dağılımı



Hanım unvanı taşıyan bazı kadınların bu unvana babalarından dolayı değil, kocaları veya ailelerindeki başka bir yüksek statüde bulunan kimse sebebiyle sahip oldukları düşünülmektedir. Bu hanımlara dair örnekler şöyledir:

**- Zeliha Ganime Hanım bt. Mehmed**

Zeliha Hanım'ın babasının statüsü hakkında herhangi bir bilgi verilmezken, Asakir-i Bahriye Kolağası olan kocasının Ali Kaptan olduğu bilgisi ilgili hükümde yer almıştır.<sup>60</sup>

**- Fatıma Hanım bt. Abdullah**

Fatıma Hanım babasının isminin Abdullah olmasından dolayı cariyeye olması ihtimali vardır. Kendisine hanım denilmesinin sebebi sicilde geçen kocasının Veli Paşa

<sup>60</sup> Evkaf-ı Hümayûn Müfettişliği 673 Numaralı Sicil (1300-1301/1883-1884), haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 99.

olduğu bilgisinden anlaşılmaktadır.<sup>61</sup>

**- Aişe Hanım**

Aişe Hanım'ın babası hakkında hiçbir bilgiye yer verilmemiştir. İlgili hükümde kocasının Hüseyin Paşazade Ahmed Efendi olduğundan bahsedilmiştir.<sup>62</sup>

**- Rabia Hanım bt. Ahmed**

Rabia Hanım'ın babası için sadece ismi verilmekle yetinilmiş sosyal statüsünü gösteren bir unvan kaydedilmemiştir. Fakat ilgili mahkeme kaydında Rabia Hanım'ın kocasının Mahmud Paşa olduğu bilgisi verilir. Bu durum kendisinin hanım unvanını taşımasında babasından gelen bir statünün etkili olmadığını ve kocasının paşa olmasının Rabia Hanım'ın taşıdığı unvanı da etkilediğini gösterir.<sup>63</sup>

**- Kerime Hanım**

Kerime Hanım'ın babası ya da kocasıyla ilgili bir tanımlamada bulunulmamıştır. Fakat abisi Musa Paşa'dan bahsedilmiştir.<sup>64</sup> Bir paşanın kardeşinden hatun olarak nitelerek uygun olmayacağı için – kendisine hanım unvanı verilmiştir.

**- Aişe Leyla Hanım**

Aişe Leyla Hanım'ın babası ile ilgili bilgi verilmemiştir. Dedesi Keçecizade Mehmed Salih Efendi'dir. Sicilde kendisinden Keçecizade'nin torunu olarak bahsedilmiştir.<sup>65</sup>

**- Rukiye Hanım**

Rukiye Hanım'ın babası ve kocası ile ilgili bilgilere yer verilmemiştir. Fakat oğlu Basra Beylerbeyi Hüseyin Paşa olduğu için kendisinden hanım unvanı verilerek bahsedilmiştir.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> *İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (1072-1073/1661-1663)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 737.

<sup>62</sup> *İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (1073-1074/1663-1664)*, haz. Rasim Erol vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), hüküm no: 129.

<sup>63</sup> *Bab Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (1096 - 1097/1685 - 1686)*, haz. Sabri Atay vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), hüküm no: 105.

<sup>64</sup> *Hasköy Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1023-1081/1615-1670)*, haz. M. Akif Aydın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), hüküm no: 268.

<sup>65</sup> *İstanbul Mahkemesi, 156 Numaralı Sicil (1246-1247/1831-1832)*, hüküm no: 189.

<sup>66</sup> *Hasköy Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1023-1081/1615-1670)*, hüküm no: 268.

### - Naciye Behiye Hanım bt. Süleyman

Naciye Behiye Hanım'ın babasının Süleyman isminde bir kişi olduğu bildirilmiştir. Ancak oğlu Yüzbaşı Ali Rıza Efendi'dir.<sup>67</sup>

### - Latif Hanım

Latif Hanım'ın babası ya da kocası hakkında bilgi verilmemiştir. Kayınpederinin önemli bir konumda olmasından gerek Rical-i Devlet-i Aliyye'den Yusuf Agâh Efendi olduğu bildirilmiştir. Bu statüde olan bir kişinin gelininden hanım olarak bahsedilmesi daha uygun olacağından Latif Hanım olarak hükümde yer almıştır.<sup>68</sup>

Bu örneklerde görüldüğü üzere bir kadının hanım unvanı taşıması sadece babasının konumu sebebiyle değil, kocasının ya da aileden başka bir kişinin konumu sebebiyle de olabilmektedir.

## Sonuç

Kadınların içinde buldukları toplumsal statü kendilerinden hatun veya hanım olarak bahsedilmesine neden olmaktadır. Ele alınan bu makalede, şer'iyye sicillerinde 1563 yılından 1911 yılına kadar olan süre incelenerek içinde hanım unvanı taşıyan kadınlar ve sicilde yer aldığı kadar babalarına, kocalarına dair bilgiler tespit edilmiştir. Bu çalışmayı yaparak Osmanlı toplumunda hanım unvanı taşıyan kadınların babalarından veya kocalarından gelen yüksek statü sahibi oldukları ispat edilmeye çalışılmıştır.

Hanım unvanı taşıyan kadınlar araştırılırken bu statüyü kimden dolayı elde ettiğinin öğrenilmesi için o dönemde erkeklerde kullanılan unvanlar da değerlendirmeye dâhil edilmiştir. Babası paşa, ağa, efendi, seyyid, şeyhülislam olan kadınlardan hatun olarak değil, hanım olarak bahsedildiği hususu dikkat çekmiştir. Yahut babasının statüsü hakkında herhangi bir bilgi bulunmazken; kocası, oğlu, abisi, kayınpederi önemli bir statüde bulunan kadınlardan da hanım olarak bahsedilerek kendilerine saygı duyulan kişiler olduğu fark edilmiştir.

Hanım unvanı taşıyan kadınların çoğunlukla hangi isimleri taşıdıkları, bu isimlerin çift isim kullanımında hangilerinin genellikle tercih edildiği tespit edilip değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede *Aişe*, *Fatıma*, *Emine*, *Rukiye* ve *Hatice* isimlerinin yüzyıllar içerisinde sıklıkla kullanıldıkları görülmüştür. Çift isim kullanımlarında da

<sup>67</sup> *Evkaf-ı Hümayûn Müfettişliği 673 Numaralı Sicil (1300-1301/1883-1884)*, hüküm no: 127.

<sup>68</sup> *İstanbul Mahkemesi 148 Numaralı Sicil (1241-1242/1826-1827)*1827, hüküm no: 297.

yine bu beş ismin esas alınarak yanlarına başka isimler eklendiği tablolar halinde gösterilmiştir. Bu isimler Hz. Peygamber'in aile efradının isimleri olup Osmanlı toplumunda İslami öğelerin ne denli bir yansımasının olduğunu fark etmek açısından önem arz etmektedir. Bu isimler sadece halk arasında normal statüde olan kişiler arasında tercih edilmemiştir. Yüksek statü sahibi paşalar, ağalar, efendiler de kızlarına genellikle bu isimleri vermişlerdir.

Osmanlı toplumunda hanımlarda “şerife” unvanının kullanılması Hz. Peygamber'e yönelik sevginin bir diğer tezahürüdür. İsim verilmesinde bu hassasiyet göz önünde bulundurulduğu gibi Hz. Peygamber'in soyundan gelen hanımlardan da mutlaka şerife unvanı verilerek bahsedilmiştir. Şerife olan bir kadının toplumdaki statüsü üst düzey görülmüş ve bir saygı göstergesi olarak kendisinden hanım olarak bahsedilmiştir. İncelenen sicillerde şerife olan bir kadın için hiçbir zaman hatun unvanı kullanılmayıp daima hanım unvanı verilerek kayıtlara geçmiştir.

Bütün bunlara ek olarak gayrimüslim kadınlardan bahsedilirken de hanım unvanı kullanılmıştır. Hatta Müslümanlardan ve gayrimüslimlerden bazı kadınlara hanım ismi verilmiştir. Bu kişilerin babalarından paşa gibi önemli konumda bulunanlar da olmuştur.

Yayımlanmış olan şer'iyye sicilleri ışığında yukarıda temas edilen meseleler ve yapılan incelemelerden elde edilen veriler, ortaya konulan hipotezi destekler niteliktedir. Sayısal verilerin analiz edilmesi neticesinde babası ya da kocası önemli bir statüde bulunan kadınların hanım unvanı taşıması %60 oranında olmuştur. Bu durum, bir kadının babasının ya da kocasının statüsü kendisinin statüsünü etkilediği anlamına gelmektedir. Geriye kalan %40'lık kısım ise, yayımlanan sicillerde aileleri hakkında bilgi bulunmayan hanımlara ait dilimi içermektedir. Bu istatistiksel veriye göre hanım unvanı taşıyan kadınların yarısından fazlası toplumda yüksek statü sahibi kişilerdir. Bu makalenin konusu yayımlanmış olan şer'iyye sicilleriyle sınırlı tutulduğundan %40'lık dilime dâhil olan kadınların hanım unvanı almasının sebebi tespit edilememiştir.

Bu çalışma, yayımlanmış olan şer'iyye sicilleri ve hanım unvanı esas alınarak tamamlanmıştır. Hatun unvanını taşıyan kadınların incelenmesi meselesi başka bir makalenin konusudur. Yapılacak olan yeni çalışmalarla şer'iyye sicillerinde hatun unvanı taşıyan kadınlar tespit edilebilir. Hanım ve hatun unvanının Osmanlı toplumunda neye tekabül ettiği mukayeseli olarak ortaya konulabilir.

## Kaynakça

- Acar, Funda. "Osmanlı'da Padişah Oğulları ve Kızlarının Eşitlendiği Alan: Teşrifat". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (Ocak 2015), 183-202.
- Barkan, Ö.Lütfi. "Edirne Askerî Kassamı'na Ait Tereke Defterleri (1545-1659)". *Türk Tarih Belgeleri Dergisi* 3/5-6 (1966), 1-479.
- Baş, Halit – Güllüdağ, Nesrin. "1452 Numaralı İzmit Şeriyeye Sicilinde Yer Alan Unvan ve Lakaplar Üzerine Bir İnceleme". *Anasay Dergisi* 3/7 (Şubat 2019), 73-105.
- Bozkurt, Fatih. *III. Mustafa Dönemine Ait Bir Kadınefendinin Masraf Defteri*, İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2016.
- Canbakal, Hülya. *17. Yüzyılda Ayntab, Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset*. çev. Zeynep Yelçe. İstanbul: İletişim Yayınları, 1.Basım, 2009.
- Eker, Süer. *Türk Dil Bilimi Bakımından Tarihî Askerî Terminoloji Modern Dönemde Rütbe ve Birlik Adları*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2007.
- Erkan, Nevzat. *Osmanlı Üsküdar'ında Toplumsal Hayat (18. Asır Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 1.Basım, 2015.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 16 Aralık 2022. <http://sozluk.gov.tr/>
- Gündüz, Tufan. "Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sah--hukumdar>
- İpşirli, Betül. *Hayatlarının Çeşitli Safhalarında Harem-i Hümayun Cariyeleri 18. Yüzyıl*. İstanbul: Kitap Yayınları, 1.Basım, 2017.
- İstanbul Kadı Sicilleri Anadolu Sadareti Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (1251-1257/1835-1841)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (1096 - 1097/1685 - 1686)*, haz. Sabri Atay-Hüseyin Kılıç-Yılmaz Karaca-Rasim Erol-Salih Kahriman-Fuat Recep, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 92 Numaralı Sicil (1120-1121/1709)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Beşiktaş Mahkemesi 63 Numaralı Sicil (1061-1062/1651 1652)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Evkaf-ı Hümayûn Müfettişliği 673 Numaralı Sicil (1300-1301/1883-1884)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (1090 - 1091/1679 - 1680)*, haz. Fuat Recep- Hüseyin Kılıç-Rasim Erol-Sabri Atay-Salih Kahriman-Yılmaz Karaca, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Hasköy Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1023-1081/1615-1670)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (1072-1073/1661-1663)*, haz. M. Akif Aydın,

- İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 137 Numaralı Sicil (1236-1238/1821-1822)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 148 Numaralı Sicil (1241-1242/1826-1827)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 156 Numaralı Sicil (1246-1247/1831-1832)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 172 Numaralı Sicil (1257-1258/1841-1842)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 334 Numaralı Sicil (1280-1329/1863-1911)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (1201-1203/1786-1787)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (1216-1217/1801-1803)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 94 Numaralı Sicil (1222-1223/1807-1809)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 19 Numaralı Sicil (1109-1110/1698-1699)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Mahfel-i Şer'iyât Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1273-1274/1857)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 127 Numaralı Sicil (1090-1091/1679-1680)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil (1204-1207/1790-1793)*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- Kandemir, M. Yaşar. "Fatıma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fatima#1>
- Kandemir, M. Yaşar. "Hatice". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hatice>
- Karaca, Filiz. "Hanım Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hanim-sultan>
- Kiel, Machiel. "Niş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nis>
- Köprülü, Orhan F. "Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bey>
- Köprülü, Orhan F. "Çavuş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cavus>
- Köprülü, Orhan F. "Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/efendi>

islamansiklopedisi.org.tr/efendi

Kunt, Metin. "Ottoman Names And Ottoman Ages". *Journal of Turkish Studies, Raiyyet Rüsumu Essays Presented to Halil İnalçık on His Seventeenth Birthday by His Colleagues and Students*. c:10, 1986.

Küçükaşçı, Murad S. "Tarihi Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı". *The Journal Of Ottoman.Studies XXXIII*, Prof. Dr. Muammer Kemal Özergin Hatıra Sayısı, İstanbul, 2009.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Seyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid>

Özaydın, Abdülkerim. "Nizamülmülk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamulmulk>

Özaydın, Abdülkerim. "Unvan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/unvan#1>

Özcan, Abdülkadir. "Hatun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hatun>

Öztürk, Necdet. *14.-15. Asır Osmanlı Kültür Tarihi Devlet Düzeni Sosyal Hayat*, İstanbul, Bilge Yayıncılık, 2014.

Sinanoğlu, Mustafa. "Hürmüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hurmuz--zerdustilik>

Topaloğlu, Bekir. "Amine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amine>

Uraler, Aynur. "Rukıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rukiyye>

Uraler, Aynur. "Ümmehatü'l-Mü'minin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummehatul-muminin>

Uyar, Gülgün. *Siyasi ve İctimai Hayatta Ali-Fatma Evladı (260/873'e kadar)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.



# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2022: 269-306

## Meryem'in Göğe Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarındaki Katolik Aile Gelenekleri

*Catholic Family Traditions on the Feasts of the Assumption and Immaculate Conception of Mary*

**Halil DEMİR Ahmet TÜRKAN**

Yüksek Lisans Öğrencisi. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Muster's Degree Student. Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Department of History of Religions  
Assoc. Prof. Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of History of Religions of Religions

Orcid: 0000-0002-1278-1073 Orcid: 0000-0001-9788-5869

halildemir@gmail.com ahmet.turkan@erbakan.edu.tr

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received**

29.08.2022

**Kabul Tarihi / Accepted**

29.12.2022

**Atıf/Cite:** Demir, Halil – Türkan, Ahmet. "Meryem'in Göğe Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarındaki Katolik Aile Gelenekleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/2 (2022), 269-306.

<https://doi.org/10.20486/imad.1168050>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## Öz

Hıristiyanlıkta Meryem’le ilgili birçok dini bayram bulunmaktadır. Bu bayramlar, Meryem’in başına gelen hâdiseler ve ona atfedilen özellikler doğrultusunda kutlanmaktadır. Hıristiyanlara göre Meryem, tüm günahlardan arınmış ve hayatının sonunda İsa vasıtasıyla ölümden kurtularak cennete yükselmiştir. Nitekim 1854’te, Meryem’in günahsızlığı, 1950’de göğe yükselmesi Kilise doktrini olarak ilan edilmiştir. Meryem hakkındaki bu inançların Kilise tarafından benimsenmesiyle Meryem’in Göğe Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramları Kilise takviminde yerini almıştır. Bu iki bayram Meryem’e adanan bayramlar arasında ön plana çıkan büyük kutlamaların yapıldığı zamanlardır. Bu araştırmada Katolikliğin yoğun olarak yaşandığı Avrupa ülkeleri esas alınarak Meryem’in Göğe Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarındaki aile gelenekleri ele alınmıştır. Bu sayede Katolik ailelerin Meryem’e olan bağlılıkları ve söz konusu bayramlardaki gelenekleri belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmada bu iki bayramın günümüzde nasıl kutlandığı sorusuna da cevap aranmıştır. Bu doğrultuda Avrupa ülkelerinden katılım sağlayan bireylerle görüşmeler yapılmıştır. Sözü geçen bayramların geçmişine ve bugününe ışık tutularak Katolik aile gelenekleri hakkında kapsamlı bilgiler verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Hıristiyan Bayramları, Katolik Aile Gelenekleri, Meryem, Göğe Yükselme ve Günahsızlık

## Abstract

In Christianity, there are many religious holidays related to the Virgin Mary. These holidays are celebrated in line with the events that happened to Mary and the characteristics attributed to her. According to Christians, Mary was cleansed of all sins and at the end of her life, she was saved from death through Jesus and ascended to heaven. As a matter of fact, the sinless birth of Mary in 1854 and her ascension to heaven in 1950 was declared as Church doctrine. With the adoption of these beliefs about Mary by the Church, the Assumption of Mary and the Feasts of Immaculate Conception took place in the Church calendar. These two festivals are the times when the big celebrations that come to the forefront among the holidays dedicated to Mary. In this research, the family traditions of Assumption of Mary and Immaculate Conception Feasts are discussed, based on European countries where Catholicism is intense. In this way, it was trying to determine the devotion of Catholic families to the Virgin Mary and their traditions on the feasts in question. In the study, an answer was sought to the question of how these two holidays are celebrated today. In this direction, interviews were held with individuals participating from European countries. By shedding light on the past and present of the aforementioned holidays, comprehensive information is given about Catholic family traditions.

**Keywords:** History of Religions, Christian Holidays, Catholic Family Traditions, Virgin Mary, Assumption and Immaculate Conception

## Giriş

Meryem, Protestan Hıristiyanlar için her ne kadar ön planda olmasa da Ortodoks ve Katolik Hıristiyanlar için İsa'nın annesi olması itibarıyla saygıya ve hürmete layık görülen bir şahsiyettir.<sup>1</sup> O, bakire bir şekilde Tanrı İsa'yı dünyaya getirmesiyle tüm kadınlardan farklı olağanüstü bir anne olarak görülmüştür.<sup>2</sup> Nitekim; bu düşünce, ilerleyen süreç içerisinde Doğu Kilisesi'nden İskenderiye ekolünü benimseyenler tarafından savunulmuştur. İsa'nın tabiatıyla alakalı tartışmaların büyümesiyle 431 yılında gerçekleştirilen Efes Konsili'nde İskenderiyeli Aziz Cyrille, Meryem'e "Tanrı doğuran" manasında "Theotokos" unvanının verilmesini sağlamıştır.<sup>3</sup> Dolayısıyla Meryem, Tanrısal varlığı maddi âlemlerle birleştiren, semavi ve dünyevi iki varlığı kendi bedeninde bir araya getiren kutsal bir varlık olarak görülmüştür.<sup>4</sup>

Hıristiyan inancına göre Meryem, Kutsal Ruh vasıtasıyla hamile kalmıştır. Bakire olarak hamile kaldığı gibi bozulmamış bir bekaretle de İsa'yı doğurmuştur. Meryem'in bekâreti yalnızca herhangi bir erkekle bedensel ilişkiden uzak olmasını ifade etmemektedir. Onun hiçbir şekilde bozulmayan bekâreti, Tanrı ile ruhsal ve mistik birliğini de ifade etmektedir. Bu yönüyle Meryem, tüm ideal bekâretlerin sembolü olarak "bakireler bakiresi" mertebesinde görülmüştür.<sup>5</sup> Hıristiyan dünyasında Meryem'in bekâreti ile ilgili nitelendirmeler Papa I. Leo'nun Kadıköy Konsiline gönderdiği mektupla daha da netleşmiştir.<sup>6</sup> Papa I. Leo yazdığı mektupta Meryem'i "bekâreti bozulmadan anne olan kadın" şeklinde tarif etmektedir. 649 yılında toplanılan Latran Konsili'nde de onun

<sup>1</sup> Ömer Faruk Harman, "Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/239; Ali İhsan Yitik, "Hz. Meryem ve Efes-Meryamana Evi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (30 Haziran 2000), 64-66.

<sup>2</sup> Mahmut Aydın, "Hıristiyanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 86.

<sup>3</sup> Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Jean-Marie - Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 13-14; John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), 324-330; Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 56.

<sup>4</sup> Saliha Gülnur Uzuner, *Katolik Mezhebine Göre İsa'nın Annesi Meryem* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 67-78.

<sup>5</sup> C. O. Vollert - F. M. Jelly, "Mary And The Church", *New Catholic Encyclopedia* (Farmington Hills: Thomson Gale, 2003), 9/255-256.

<sup>6</sup> Papa I. Leo'nun gönderdiği mektubun konsil kararlarını etkilediği ifade edilir. Bu konu hakkında bk. Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 59.

“ebedi bakire” oluşu tasdiklenmiştir.<sup>7</sup> Meryem’in bir erkek ile birlikte olmadan İsa’ya hamile kalması inananlar nezdinde onun ruhen ve bedenen temiz kalan kutsal bir kişi olarak algılanmasına yol açmıştır. Onun bakire hamileliğinden kaynaklanan kutsallığı, zamanla aslî günahın evrenselliğinden de hariç tutulmasına sebep olmuştur. Bunun üzerine onun ana rahminde oluşmaya başladığı ilk andan itibaren günahların her türlü lekesinden uzak olduğu, hatta günah sayılmayan küçük kusurlardan dahi korunduğu düşüncesi gelişmiştir.<sup>8</sup>

Meryem, Katolik teolojisine göre aslî günaha ortak olmadan doğduğu için ölüme ve ölümün verdiği acıya maruz kalmamıştır.<sup>9</sup> Bu inanç, 1950 tarihinde Katolik Kilisesi tarafından dogma ilan edilmesiyle Kilise’nin yanılmaz bir öğretisi haline gelmiştir.<sup>10</sup> Bu dogma gereği günümüz Katolikleri Meryem’in ruhen ve bedenen göğe yükseldiğine inanmaktadırlar.<sup>11</sup> Meryem’in göğe çıktığı inancı, onun Tanrı katında sözü geçen kurtuluşu aracı kutsal bir şefaathçi olduğu inancını da beraberinde getirmiştir.<sup>12</sup> Bu doğrultuda 20. yüzyılın sonlarında birçok Katolik, geleneksel olarak Meryem’in arabuluculuk rolünü güçlü bir şekilde savunmuştur.<sup>13</sup> Günümüz Katolik teolojisine göre o, inananlara şefaath etmek ve İsa’ya yardımcı olmak üzere inananlardan daha önce cennete yükseltilmiştir.<sup>14</sup>

Katolik ilahiyatçılar Meryem'in kurtuluştaki konumunu anlatmak için onu Havva

<sup>7</sup> M. J. Scheeben, *Mariology*, çev. T.L.M.J. Geukers (London: B. Herder Book CO, 1946), 107.

<sup>8</sup> Ümmühan Güler, *İncil ve Kuran'da Hz. Meryem'in Doğumu ve Hamileliği Süreci* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 39; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 256-257; Geoffrey Parrinder, *Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlak*, çev. Niran Elçi (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 322.

<sup>9</sup> Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 238; My Catholic Life, “Solemnity of the Assumption of the Blessed Virgin Mary” (Erişim 10 Ağustos 2021).

<sup>10</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 256-257; Maksud Kurt, *Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlık'taki Meryem Figürüne Etkileri* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 96-105.

<sup>11</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Kanonik - Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 52.

<sup>12</sup> Mehmet Katar, “Hıristiyanlıkta Temel Akımlar”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 109; Uzuner, *Katolik Mezhebine Göre İsa'nın Annesi Meryem*, 67-68.

<sup>13</sup> Detaylı bilgi için bk. Frank K. Flinn, “Mary of Nazareth”, *Encyclopedia of Catholicism* (New York: Facts On File, 2007), 1/441-444; Kürşat Haldun Akalın, “Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (Haziran 2016), 86-93.

<sup>14</sup> Fatma Cerah, *Meryem İkonografyasında Mitsel Özellikler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45-48.

ile kıyaslamışlardır. Bu mukayese ile onun aracılığı daha net anlaşılmaktadır. Katolik anlayışa göre o, her şeyden önce Havva'nın itaatsizliğiyle harap ettiği durumu itaatiyle onarmıştır. Meryem, itaatinin sembolü olarak İsa'yı dünyaya getirmekle inananların Havva'nın sebep olduğu kötülük, ölüm ve asli günahtan kurtulmalarına vesile olmuştur. Bu doğrultuda hem şefaatçi olma makamını elde etmiş hem de Havva'nın yerine geçerek tüm inananların annesi haline gelmiştir. Zira Havva, insanların dünyaya gelmesine vesile olurken Meryem, inananları aslî günahın ızdıraplarından kurtararak onların bir nevi yeniden doğmalarını sağlamıştır.<sup>15</sup>

Katolik öğretisinde Meryem, Tanrı'yı kendinde kabul ederek Tanrının sözüne itaat edişin sembolü olmakla birlikte;<sup>16</sup> sadece itaatkâr ve hizmet eden bir figür olarak da görülmemektedir. Bunun en önemli nedeni Theotokos olarak kurtuluş eyleminde onun etkin rol almasıdır.<sup>17</sup> Meryem elde ettiği bu kimlik ile Tanrıya olan tapınmadan daha az olması şartıyla "hyperdouleia" yani aşırı saygıya layık görülmüştür. Her ne kadar ilahi vasfa ayrılmış herhangi bir onuru veya makamı alamasa da Meryem, kendisine bahşedilen ruhsal ayrıcalıklar ile Katoliklerin nazarında tüm meleklerin, ruhların ve insanların üzerine yükselerek yüce bir makama ve tüm canlılar arasında eşsiz bir konuma yerleşmiştir.<sup>18</sup> Meryem, İsa'nın gölgesinden aldığı lütufla kadınların en sevimlisi ve en mübareği, anaların en ideali, meleklerin ve azizlerin kraliçesi, yaratılmışların en değerlisi olarak insanlar arasında Tanrı'ya en yakın kişi kabul edilmiştir.<sup>19</sup> Kendisine Tanrı analığı, ebedi bakireliği, günahsızlığı, ruhen ve bedenlen göğe yükselmesi gibi sıfatların verilmesi ile Meryem, ilahi âleme yakın Tanrı'ya ulaşmada aracı, İsa'ya benzer yüce bir kişilik haline gelmiştir.<sup>20</sup> Ona duyulan büyük hürmetin neticesinde birçok gelenek de oluşmuştur. Katolikler evlerinde çocuklarının Meryem'i tanımları ve ona hürmet etmeleri için gayret göstermiş, yaptıkları dualarda ona yer vermiş, onun için

<sup>15</sup> Vollert - Jelly, "Mary And The Church", 9/255; Mehmet Aydın, "I. İznik (M.S.325) ve Efes (M.S.431) Konsilleri Doğrultusunda Hıristiyanlık'ta Hz. Meryem Kültü'nün Gelişimi", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/20 (2015), 11-12.

<sup>16</sup> Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 238.

<sup>17</sup> Cerah, *Meryem İkonografyasında Mitsel Özellikler*, 48-49.

<sup>18</sup> Flinn, "Mary of Nazareth", 1/441-444; Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 112.

<sup>19</sup> Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, 109.

<sup>20</sup> Sarıkçıoğlu, *Kanonik - Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*, 27; Dursun Budak, *Anadolu'da Yaşamış Aziz ve Azize Hayatlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 59-62; Zeynep Karaca, *İkonolojide Meryem* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 30-40.

özel dualar ve ilahiler söylemiş hatta ona özgü bayramlar tahsis etmişlerdir.<sup>21</sup>

Yukarıda verilen ifadeler bağlamında Meryem'in Katoliklikte mümtaz bir kişi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla geçmişten günümüze Katolikler nazarındaki Meryem'i tam manasıyla anlayabilmek için ona dair inançla birlikte zamanla gelişen gelenekleri de irdelemek gerekmektedir. Türkçe literatür incelendiğinde Meryem'le ilgili geleneklere detaylı değinilmediği anlaşılmaktadır. Meryem'le ilgili gelenekler incelenmek istendiğinde ise geleneklerin ona adanan bayramlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Yine Türkçe literatür incelendiğinde Hıristiyan bayramları ile ilgili verilen bilgilerde daha çok kısa tanımlamaların yapıldığı ya da Noel ve Paskalyaya yoğunlaştığı dikkati çekmektedir. Dolayısıyla araştırmanın konusu olan Meryem ile ilgili bayramlardaki gelenekler hakkında verilen bilgilerin yetersizliği bilhassa aile geleneklerine değinilmemiş olması bu çalışmanın yapılmasına zemin hazırlamıştır. Buradan hareketle çalışmada öncelikle Meryem'in Göğe Yükselişi Bayramı ve ardından Meryem'in Günahsızlığı Bayramı ele alınmıştır. Araştırmada örneklem olarak Katoliklerin yoğun bulunduğu Avrupa ülkeleri tercih edilmiştir. Avrupa ülkelerinden de öncelikle köklü geleneklerin olduğu İtalya, Avusturya, Polonya, Portekiz, İspanya, Fransa, İsviçre gibi ülkeler incelenmiştir. Elde edilen verilerin günümüz Katolik hayatını ne derece yansıttığını ölçmek için de mülakat yöntemine başvurulmuştur. Örneklemin genişliğinin vermiş olduğu zorluğu çözebilmek için sözü geçen ülkelere gönüllü olan bireylerle çevrimiçi görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu sayede literatürde bulunan bilgiler ile günümüzü nispeten yansıtan bilgileri kıyaslama olanağı elde edilmiştir. Böylelikle araştırmada Katolik aile hayatına ve geleneklerine yönelik daha kapsamlı bilgiler verilmiştir.

### 1. Katoliklikte Meryem ile İlgili Bayramlar

İsa'yı anmaya yönelik kutlamaların yapılmaya başlamasını takiben Meryem başta olmak üzere aziz ve azizelere yönelik çeşitli anma günleri de ortaya çıkmıştır.<sup>22</sup> Meryem ile ilişkilendirilmiş otuza yakın bayram olmakla birlikte Roma Katolik Kilisesi'nin 1969'da düzenlenen liturji takviminde Meryem ile ilgili on üç bayrama yer verilmiştir. Bu bayramlardan dokuzu kilise tarafından kutsal gün kabul edilmiştir. Kutsal gün kabul

<sup>21</sup> Francis X. Weiser, *Handbook of Christian Feasts and Customs; the Year of the Lord in Liturgy and Folklore*. (New York: Harcourt, Brace And Company, 1958), 275-276; a.mlf, *Religious Customs in the Family: The Radiation of the Liturgy into Catholic Homes* (Rockford: Tan Books and Publishers, 1998), 89.

<sup>22</sup> Mehmet Katar, "Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Çalışma", *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/9 (Haziran 2001), 24-27.

edilen bayramlar şunlardır: 1 Ocak'ta Tanrı'nın Annesi Meryem (*Mother of God*), 8 Aralık'ta Meryem'in Günahsızlığı (*Immaculate Conception*), 31 Mayıs'ta Meryem'i kuzeni Elizabeth'in ziyaretini anma bayramı (*Visitation*), 15 Ağustos'ta Meryem'in Göğe Yükselişi (*Assumption of Mary*) 22 Ağustos'ta Meryem'in Kraliçeliği (*Queenship of Mary*), 8 Eylül'de Meryem'in Doğumu (*Birth of Mary*), 15 Eylül'de Elemler Sahibi Leydimiz (*Our Lady of Sorrows*), 7 Ekim'de Rosario Sahibi Leydimiz (*Our Lady of the Rosary*) ve 21 Kasım'da Meryem'in Sunumu (*Presentation of Mary*) Bu bayramlardan Meryem'in Göğe Yükselişi ve Günahsızlığı Bayramları diğerlerine nazaran daha ön plana çıkmış ve Katolik dünyasında büyük çapta kutlamalara sahne olmuştur.<sup>23</sup>

### 1.1. Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı

Katolik geleneğine göre Meryem, yaşının sonunda oğlu İsa vasıtasıyla bedenen ve ruhen göğe yükselmiştir.<sup>24</sup> Onun ruhen ve bedenen göğe çıkışı İsa'nın annesini onurlandırması olarak görülmektedir.<sup>25</sup> Meryem'in göğe çıkışı Katoliklerin nazarında sadece dünyadan tatlı bir ayrılış değildir. Ebedi saadete, onun tüm yaratılmışların üzerinde bir makama kabul oluşudur.<sup>26</sup> Meryem hem bedenen ve ruhen yükselmiş hem de üstün bir makama yerleşmiştir. Bu nedenle Meryem'in göğe yükselişi inananlar için çifte sevinç kaynağı olmuş ve bu sevinç zamanla ona adanan bir bayrama dönüşmüştür.

Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı ona adanmış olan en eski bayramdır. Mübarek Bakire'yi onurlandırmak üzere bayram 15 Ağustos'ta kutlanmaktadır. İlk yüzyıllarda "Meryem Ana Günü" olarak kutlanan bayram 1950 yılında Meryem'in göğe yükselişinin Katolik Kilisesinin doktrini haline getirilmesiyle çoğu Avrupa ülkesinde ifade edilen şekliyle "Assumption of Mary" yani Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı adını almıştır. Bayram tarihsel gelişiminde sadece Meryem ile ilgili sıradan bir kutlama günü olarak kalmayıp Katoliklerce kutsal gün kabul edilen büyük Meryem bayramlarından biri olmuştur.<sup>27</sup> Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı'na verilen önemin neticesinde bayram

<sup>23</sup> P. Rouillard - T. Krosnicki, "Marian Feasts", *New Catholic Encyclopedia* (Farmington Hills: Thomson Gale, 2003), 9/157-159; Mustafa Alıcı, "Kur'an-ı Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi (Mariology ve Kur'an-ı Kerim)", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 4/9 (2016), 114.

<sup>24</sup> "Hıristiyanlığın Sembolleri", *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, ed. İsmet Zeki Eyüboğlu vd. (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1976), 2/330; Katar, "Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Çalışma", 24-27.

<sup>25</sup> Catholic Truth Society, *Dogmatic Constitution On The Church: Lumen Gentium* (India: Ignatius Press-Catholic Truth Society, 2012), 88.

<sup>26</sup> Catholic Culture, "Liturgical Year : Activities : Feasts of Mary in the Family" (Erişim 10 Ağustos 2021).

<sup>27</sup> Weiser, *Handbook of Christian Feasts and Customs*, 286-288; Katar, "Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Çalışma", 24-24.

günü Avrupa'nın bazı bölgelerinde "Yaz Paskalyası" olarak da isimlendirilir olmuştur.<sup>28</sup> Bayramın yüzyıllar boyunca kutlanmasının neticesinde bayramla alakalı birçok popüler gelenek oluşmuştur.

### 1.1.1. Bayram Gelenekleri

İtalya, Avusturya, Belçika, Polonya, Portekiz, İspanya ve Fransa'da ülke genelinde İsviçre ve Almanya'nın ise bazı bölgelerinde olmak üzere birçok Avrupa ülkesinde Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı resmî tatil günüdür.<sup>29</sup> Avrupa ülkelerinde genel olarak var olan geleneklere bakıldığında; Katoliklerin kutsal sayılan günlerde Kilise kanunlarına göre ayinlere katılmaları zorunlu olduğu için bireyler bayram günü öncelikle kiliselerde düzenlenen ayinlere iştirak etmektedirler.<sup>30</sup> Katolik geleneğe göre bayram sevinç havasında Tanrı'ya ibadet ederek kutlanılmalıdır. Kutlamayı engelleyebilecek işlerden de kaçınılmalıdır. Bu öğreti gereği Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı süresince; çocukların ders çalışmaya ara vermeleri gerekirken bireylerin de alışverişe, dışarıda yemek yemeye ve başka insanları hizmet ettirmeye sevk ettirecek şeylerden uzak durmaya özen göstermeleri gerekmektedir. Resmî tatil ilan edilen ülkelerde zaten devlet kurumları kapalı olduğu için memurlar işe gitmemektedirler. Özel sektörde çalışan bazı dindar bireylerde işten izin alma hakları varsa evde kalıp günü dinlenme ve tefekkür ile geçirmeye çalışmaktadır.<sup>31</sup> İsteyen bireyler yine bir bağlılık göstergesi olarak ülkesinde düzenlenen geçit törenlerine katılmaktadır.<sup>32</sup> Herhangi bir geçit törenine ya da kutlamaya katılmayan aileler de isterlerse kendi geçit törenlerini düzenlemektedirler. Buna göre Meryem'i temsil eden bir heykel, resim veya ikon eşliğinde aile bireyleri ev içerisinde veya bahçelerinde belli bir rotada ve ritimde yürüyüş gerçekleştirmektedir.<sup>33</sup>

Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı'nda Avrupa'daki pek çok kilisede geleneksel olarak bitkiler kutsanmaktadır. Bu uygulamanın temelini bakıldığında tahıl hasadı ile alakalı eski bir geleneğe dayandığı görülmektedir. Buna göre Hıristiyanlık öncesi zamanlarda ağustosun ikinci yarısından eylülün ilk yarısına kadar geçen sürede yetişen tüm meyve ve sebzelerin diğer zamanlara kıyasla daha iyi, sağlıklı ve uzun süre taze kaldığına, bu ayda toplanan şifalı bitkilerin iyileşmeye önemli katkı sağladığına ve

<sup>28</sup> Office Holidays, "Assumption Day around the World in 2022" (Erişim 25 Eylül 2021).

<sup>29</sup> Timeanddate, "Assumption of Mary" (Erişim 25 Eylül 2021).

<sup>30</sup> Code Of Canon Law, "Book IV. Function of the Church- (Cann. 1244-1253)" (Erişim 29 Ekim 2022).

<sup>31</sup> Elizabeth Clare, "12 Easy Ways to Celebrate the Assumption of Mary" (Erişim 11 Ağustos 2021).

<sup>32</sup> Weiser, *Handbook of Christian Feasts and Customs*, 291-292.

<sup>33</sup> Busted Halo, "Understanding and Celebrating the Feast of the Assumption" (Erişim 10 Ağustos 2021).



zararlı bitkilerin zarar verici özelliklerini kaybettiğine inanılmıştır. Bu inanç tahıl hasadının bir sevinç ve şükran dönemi olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Tahıl hasadı geleneklerinin ilerleyen yüzyıllarda Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı ile ilişkilendirilmesi neticesinde kiliselerde meyve, sebze ve çiçek gibi bitkileri kutsama geleneği ortaya çıkmıştır. Bu geleneğe göre aileler, bayram günü kilisede rahibe kutsattıkları meyve ve sebzelerin bir kısmını akşam yemeğinde tüketmekte bir kısmını da birbirlerine meyve sepetleri şeklinde ikram etmektedirler.<sup>34</sup> Geleneğin dikkat çekici diğer bir uygulaması da kutsanan çiçeklerde görünmektedir. Buna göre aileler kutsanan çiçekleri bayram gününün sevincini yansıtmak üzere evlerde dekoratif obje olarak kullanmaktadırlar. Bayram için kullanılan çiçeklerde ise Meryem'in bir sembolü olarak görülen zambak<sup>35</sup> veya beyaz renkli çiçekler ön plana çıkmaktadır.<sup>36</sup> Geleneğin devamı olarak evlerde bulunan Meryem figürleri de çiçeklerle süslenir.<sup>37</sup> Uygulamaya göre bahçelerde Meryem'i temsil eden heykel çevresine çiçekler dikilmektedir. Bahçesi olmayan evlerde ise balkon veya pencere kenarlarına Meryem figürü konmakta ve etrafına saksılı çiçekler yerleştirilmektedir.<sup>38</sup> Benzer bir uygulama olarak yemek masasında veya evin göze çarpan bir yerinde Meryem için sunaklar hazırlanmaktadır.<sup>39</sup>

Bitkilerle ilgili gelişen geleneğin bir parçası olarak bayram için hazırlanan yiyeceklerde taze meyve, sebze ve otlar kullanılır. Söz konusu bu malzemelerin genellikle salata tariflerinde bir arada kullanıldığı görülmektedir.<sup>40</sup> Bunun yanı sıra beyaz rengin Meryem'i temsil ettiği düşünüldüğünden bireylerin yemeklerde tavuk veya balık eti kullandıkları, tatlılarda da beyaz kaplamalı pastalar yaptıkları görülmektedir.<sup>41</sup> Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramıyla ilgili geleneğe bakıldığında Katoliklik açısından ön plana çıkan ülkelerde birbirine benzeyen pek çok hususlar bulunmakla birlikte bazı açılardan farklılaşan ve hatta kendine özgü uygulamaları olan ülkeler de bulunmaktadır.

<sup>34</sup> Weiser, *Handbook of Christian Feasts and Customs*, 291-292.

<sup>35</sup> Zambak çiçeği Hıristiyan inancında geleneksel olarak saflığı, masumiyeti ve bekareti simgelemiştir. Bundan dolayı Hıristiyanlar için Meryem'in sembolü haline gelmiştir. Bu konu hakkında bk. Keith Jones (ed.), *Holiday Symbols and Customs* (Detroit: Omnigraphics, 2015), 35.

<sup>36</sup> Kendra Tierney, *The Catholic All Year Compendium\_ Liturgical Living for Real Life* (San Francisco: Ignatius Press, 2018), 54.

<sup>37</sup> Aletia, "The History and the Heart of the Solemnity of the Assumption" (Erişim 10 Ağustos 2021).

<sup>38</sup> "Understanding and Celebrating the Feast of the Assumption".

<sup>39</sup> Catholic Mom, "Celebrating Marian Feast Days with Your Family" (Erişim 10 Ağustos 2021).

<sup>40</sup> "Understanding and Celebrating the Feast of the Assumption".

<sup>41</sup> "Celebrating Marian Feast Days with Your Family".

Bunlara kısaca değinilerek bu benzerlik ve farklılıklar belli başlı açılardan ele alınabilir.

#### 1.1.1.1. İtalya

İtalya'da Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı aynı zamanda "Ferragosto" ve "Our Lady's Day" isimleriyle de bilinmektedir. Katolikler Meryem'in göğe alınışını İsa'nın tüm Hıristiyanları öldüklerinde cennete alacağına dair vaadinin bir sembolü olarak görmektedirler. Katolik bireyler söz konusu bayramda kiliselerde düzenlenen ayine katılmak için en iyi ve temiz kıyafetlerini giyerler. Kiliseye gittiklerinde ise Meryem'e dua ederler. Bununla beraber aileler Meryem heykelinin taşındığı, çanların durmadan çaldığı ve çocukların ön saflarda bulunduğu geçit törenlerine katılırlar. Bireyler ayrıca şehirlerin meydanlarında çalınan müziklere eşlik ederek dans ederler. Akşam saatlerinde ise havai fişek gösterilerini izlemektedirler. Bazı aileler ise bayram günü şehirlerden uzaklaşarak tatil için sahil kenarlarına giderler.<sup>42</sup> İtalya'nın bazı kasabalarında kutlamalar 14 Ağustos'ta bir akşam nöbeti ayiniyle başlamaktadır. Buna ek olarak İtalyanlar bayram vesilesiyle "pasta con pesto alla genovese", "antipasti misti", "risotto al pomodoro" ve "melanzane parmigiana e polenta frita" adı verilen geleneksel yemekleri tüketirler.<sup>43</sup>

#### 1.1.1.2. İspanya

İspanya'da Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı Katolik takvimindeki en önemli dini günlerden biridir. Bayram günü İspanya'nın tamamında coşkuyla kutlanır. Bayram kutlamaları 11 Ağustos'ta başlar ve 15 Ağustos'a kadar devam eder. Diğer Katolik ülkelerde olduğu gibi bayram gününe özel kiliselerde her saat bir ayin yapılır. Ülke çapında geçit törenleri ve şenlikler gerçekleştirilir. İnsanlar geçit törenlerine rengarenk kostümler giyerek katılırlar. Hatta kostüm yarışmaları düzenlenir. Meryem heykellerine çiçekler takdim edilir. Sokaklar çiçeklerle ve rengarenk kumaşlarla dikkat çekici şekilde süslenir. Bu geleneğin yaşandığı Madrid'de bayram günü büyük bir sokak kutlaması yapılır. Bireyler bu kutlamada geleneksel "chulapo" kıyafetini giyerler. Buna göre; kadınlar renkli elbise giyer ve başlarına beyaz örtü takarlar. Erkekler de siyah pantolon ve beyaz gömlek üzerine yelek giyerler. Geçit töreninde Meryem'i onurlandırmak için sokaklarda yürünür. Sokaklarda stantlarda İspanyol sandviçleri "bocadillo"lar ve tatlılar satılır. Şenliğe katılan aileler zaman zaman bu atıştırmalıklardan

<sup>42</sup> Adrianna Morganelli, *Cultural Traditions in Italy* (New York: Crabtree Publishing Company, 2016), 22-23; Helen Barolini, *Festa: Recipes And Recollections Of Italian Holidays* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988), 270-280.

<sup>43</sup> The Proud Italian, "Assumption of The Blessed Virgin Mary -FERRAGOSTO!" (Erişim 29 Kasım 2022).

tüketirler. Gecenin ilerleyen saatlerinde ise açık hava festivalleri düzenlenir.<sup>44</sup>

### 1.1.1.3. Avusturya

Avusturya'da Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı "Mariä Himmelfahrt" olarak ifade edilmektedir. Bayram ülkede resmî tatil günüdür. Bu nedenle tüm kilise tatillerinde olduğu gibi kiliselerde ayinler yapılır. Katolik dindar bireyler bu ayinlere iştirak ederler. Avusturyalıların büyük bir kısmının ise bayram gününü tatil havasında geçirdiği ve dolayısıyla dini kutlama ve geleneklere uzak kaldığı ifade edilmektedir.<sup>45</sup> Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı'nı kutlayan Katoliklerin uygulamalarına bakıldığında şifalı otların kutsama geleneği ön plana çıkmaktadır. Bitki kutsama geleneğinin Meryem'in göğe yükseltildiği anda mezarından güzel bitki kokularının yayıldığı efsanesine dayandığı belirtilir. Bitki kutsama geleneğine göre aileler çeşitli otları bir demet halinde bağlayarak ayine hazırlamakta ve kiliseye gittiklerinde götürdükleri demetleri rahiplere kutsatmaktadırlar. Sonrasında bu demetlerin kendilerini hastalıklardan ve talihsizliklerden uzak tutacağına inandıklarından evlerine asmak suretinde kurutmaktadırlar. Bireylerin bu geleneğe bağlı olarak geleneksel tarifler olmasa da gün içerisinde şifalı bitkilerden çay ve benzeri bir içecek yaptıkları da ifade edilmektedir.<sup>46</sup>

### 1.1.1.4. İsviçre

İsviçre'de bayram ulusal bir tatil değildir. Fakat İsviçre'nin on iki kantonunda Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı resmî tatil olarak kutlanır. İsviçre'de bayramın kutlandığı kantonlarda özel ayinlere ve geçit törenlerine yer verilir. Bireyler kiliselerdeki ayinlere katılmadan önce kilisede kutsatmak için çayırlardan bitki ve çiçek toplarlar. Daha sonrasında kendilerini hastalıklardan ve tehlikelerden koruyacağına inandıkları kutsanmış çiçekleri evlerine asarlar. İsviçre'deki bazı aileler Meryem'in dünyayı kutsadığına inandıkları için bayram gününden otuz gün sonra kutsal yerleri ziyaret ederler. Ayrıca bayram gününde aile fertleri bir araya gelerek yemek yerler ve bayram atmosferini evlerine taşırlar.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> National Today, "Assumption of Mary (Spain)" (Erişim 23 Kasım 2022); Euroace, "National Holiday in Spain: 15th of August", *Euroace* (Erişim 10 Aralık 2022); Tripadvisor, "Closures on Assumption Day? - Madrid Forum" (Erişim 25 Kasım 2022).

<sup>45</sup> Free Walking Tour Salzburg, "A Complete List of Public Holidays in Austria" (Erişim 04 Aralık 2022).

<sup>46</sup> Feiertage Österreich, "Mariä Himmelfahrt - 15. August" (Erişim 03 Aralık 2022).

<sup>47</sup> IamExpat, "Everything You Need to Know About Assumption Day in Switzerland" (Erişim 10 Aralık 2022).

#### 1.1.1.5. Fransa

Fransa'da bayram "l'Assomption de la Vierge Marie" olarak bilinmektedir. Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı'nda Fransa'nın Lourdes kentinde yaşayan aileler bayrama özel yapılan kilise ayinlerine ve geçit törenlerine katılırlar. Geçit törenlerinde Meryem'in heykelini omuzlarında taşırlar. Aileler şehirlerinde bulunan büyük Meryem heykeline de çiçekler bırakırlar.<sup>48</sup> Ayrıca Fransa'nın bazı bölgelerinde 15 Ağustos'ta Meryem'in insanların geleceklerini özel olarak kutsayacağı düşüncesiyle, çiftlerin birbirlerine evlenme teklifinde bulunmaları ve nikahlanmaları bir gelenek haline gelmiştir.<sup>49</sup>

#### 1.1.1.6. Polonya

Meryem, Polonya ordusunun koruyucu azizesi olarak görüldüğünden Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı aynı zamanda Polonya Ordusu Günü'dür. Bundan dolayı Polonya'da bayram günü, birçok birey ülkeleri için savaşırken ölen askerleri anmak için kilise ayinlerine katılırlar. Kiliselere katılan bireyler yanlarında kutsanması için tahıl, çiçek ve sebze gibi bitkiler de getirilir. Katolikler rahipler tarafından kutsanan bu bitkileri daha sonrasında hediye olarak birbirlerine verirler. Ayrıca Polonya'da bayram günü Meryem'e adanmış ünlü bir tapınak olan "Jasna Góra Manastırı"na hac ziyaretleri yapılır.<sup>50</sup>

#### 1.1.1.7. Portekiz

Portekiz'de bayram tatil döneminin başlangıcı olarak algılanmaktadır. Bundan dolayı çoğu aile tatile gitmektedir. Şehirlerde kalan Katolik bireyler ise Meryem'e odaklanan kilise ayinlerine gitmekte ardından geçit törenlerine katılmaktadırlar. Portekiz'de geleneksel kutlamaların sürdüğü bazı küçük yerleşim yerlerinde bayram günü festival havasında geçmektedir. Bireyler kilise kutlamaları haricinde bayram için düzenlenen bu festivallere de gitmekte ve kurulan pazarlardan alışveriş yapmaktadırlar.<sup>51</sup>

### 1.2. Meryem'in Günahsızlığı Bayramı

Katoliklerin Meryem ile ilgili kutladıkları en büyük iki bayramdan diğeri "Feast of

<sup>48</sup> Lynn Peppas, *Cultural Traditions in France* (New York: Crabtree Publishing, 2014), 22-23.

<sup>49</sup> "The History and the Heart of the Solemnity of the Assumption".

<sup>50</sup> Folkways, "Polish Holidays: A Complete Guide" (Erişim 10 Aralık 2022).

<sup>51</sup> Trippy, "What goes on in or round Lisbon on Monday August 15th, Assumption Day?" (Erişim 26 Kasım 2022).

the Immaculate Conception” yani Meryem’in Günahsızlığı Bayramı’dır.<sup>52</sup> Bayram Meryem’in aslı günahın hiçbir etkisine maruz kalmadan masum ve lekesiz bir şekilde dünyaya geldiğini vurgulamak üzere 8 Aralık’ta kutlanmaktadır.<sup>53</sup>

Meryem’in Günahsızlığı Bayramı’nın 7. yüzyılda ortaya çıktığı iddia edilmektedir.<sup>54</sup> 11. yüzyılda İngiltere, Fransa, Almanya ve İtalya’daki kiliselerin 8 Aralık’ta bayramı kutladıkları bilinmektedir. 17. yüzyılın ortalarına doğru Meryem’in günahsızlığıyla ilgili ortaya çıkan tartışmaların bittiği ve bayramın Katolik Kilisesi’nde doktrine yerleştiği öne sürülmektedir.<sup>55</sup> Nitekim, Papa IX. Pius’un 8 Aralık 1854 tarihinde Meryem’in günahsızlığını dogma olarak ilan etmesiyle bayramın resmen kutlanmaya başlandığı ifade edilmektedir.<sup>56</sup> Alınan kararların ve kutlamaların neticesinde Meryem’in Günahsızlığı Bayramı günümüzde Kilise takviminin en önemli bayramlarından biri olmuştur.

### 1.2.1. Bayram Gelenekleri

Bayram günü başta İspanya, İtalya, Portekiz, Fransa ve Avusturya olmak üzere Avrupa ülkelerinin birçoğunda resmî tatildir.<sup>57</sup> İspanya ve İtalya’da bayram günüyle ilişkili köklü gelenekler vardır. Diğer Avrupa ülkelerinin büyük bir kısmında ise bayram çok yakın bir tarihte resmi olarak kutlanmaya başlamasından dolayı köklü gelenek ve göreneklerin gelişmediği ifade edilir.<sup>58</sup> Meryem’in Günahsızlığı Bayramı Katolik Kilisesi tarafından kutsal gün olarak kabul edildiği için Katolikler pazar günlerinde olduğu gibi zihnen ve bedenlen Tanrı’ya odaklanmalarını bozacak işlerden kaçınmak ve düzenlenen Mass’a katılmak zorundadırlar.<sup>59</sup> Bu sebeple Avrupa ülkelerinde ailelerin tamamı ya da en azından aile üyelerinden bazıları kiliselerde düzenlenen ayinlere katılmaktadırlar. Elbette kutlamalar sadece ayinlerle sınırlı değildir. Bayram günü ayinlerden sonra kiliseler tarafından geçit törenleri de düzenlenir. Şehirlerinde geçit töreni düzenlenenler,

<sup>52</sup> A Global World, “Feast of the Immaculate Conception Celebrated by Christians” (Erişim 10 Ağustos 2021); Catholic Online, “Mary the Blessed Virgin - Saints & Angels” (Erişim 10 Ağustos 2021).

<sup>53</sup> Katar, “Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Çalışma”, 24-27.

<sup>54</sup> Newsweek, “Feast of Immaculate Conception 2017: What Is the Holy Day of Obligation and When Is It?” (Erişim 11 Ağustos 2021).

<sup>55</sup> Original Botanica, “Celebrating the Feast of the Immaculate Conception” (Erişim 29 Kasım 2022).

<sup>56</sup> James Socias, *Handbook Of Prayers* (Woodbridge: Midwest Theological Forum, 2007), 500.

<sup>57</sup> Mt. Carmel ~ St. Cristina Society, “The Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary” (Erişim 10 Ağustos 2021)..

<sup>58</sup> Weiser, *Handbook of Christian Feasts and Customs*, 294-295.

<sup>59</sup> Kendra Tierney, *The Catholic All Year Compendium\_ Liturgical Living for Real Life*, 31.

törenlere katılmaya gayret gösterirler. Düzenlenen törenlere katılamayan ya da yaşadığı yerde geçit töreni yapılmayan aileler, evde kendilerinin tasarladıkları geçit törenine benzeyen yürüyüş yaparlar. Yaptıkları yürüyüşün geçit törenlerine benzemesi ve Meryem'i hatırlatması için "Ave Maria" (Hail Mary), "Holy Queen", "Loreto Litany" ve "Ave Maris Stella" dualarını ilahi şeklinde okumakta ve dinlemektedirler.<sup>60</sup> Bayram günü Katolik kiliseler, bireylerin aileleriyle vakit geçirmelerini ve günü Meryem'e adanan kutlamalar ile değerlendirmelerini istemektedirler. Bundan dolayı aileler bayram gününü Meryem'i anmak üzere büyük bir hürmetle beklemektedirler.<sup>61</sup> Meryem'in Günahsızlığı Bayramı, özellikle dindar Katolikler tarafından Meryem'e manen daha fazla yaklaşmak ve Noel'e bilinçli bir hazırlık yapmak gayesiyle geçen bir gün olarak kutlanmaktadır.<sup>62</sup> Meryem'in Günahsızlığı Bayramı'nda Avrupa ülkeleri incelendiğinde bayramı kutlama derecesine göre bazı ülkelerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu ülkelerdeki söz konusu bayram geleneklerine belli açılardan kısaca değinilebilir.

#### 1.2.1.1. İspanya

Meryem, İspanya'nın koruyucu azizesi sayıldığından bireyler Meryem'in Günahsızlığı Bayramı'na, novena<sup>63</sup> ve gece nöbeti ayini ile hazırlanırlar. Bayram günü de önce ayinlere ve geçit törenlerine daha sonra da ülkenin her yerinde gerçekleşen büyük kutlamalara katılırlar. İspanya'nın kuzey eyaletlerinde evlerin balkonları bayramdan önceki gün çiçek, halı, bayrak vb. süsler ile dekore edilir. Pencere kenarları gece boyunca yanan mumlarla süslenir. İspanya'da 8 Aralık "Anneler Günü" olarak da kutlanmaktadır. Bununla ilişkili olarak bayram günü anneler için neşeli aile kutlamaları düzenlenir. Bunun yanı sıra ülkenin birçok yerinde geleneksel okul kutlamaları yapılmaktadır. Söz konusu bu kutlamalara okuldan mezun olan öğrenciler de katılmaktadırlar. Bayram günü aynı zamanda çocukların ilk ciddi Komünyon ayinine

<sup>60</sup> Kendra Tierney, *The Catholic All Year Compendium\_ Liturgical Living for Real Life*, 54; Teaching Catholic Kids, "Celebrate the Feast of the Immaculate Conception with Your Kids" (Erişim 10 Ağustos 2021); Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, 161.

<sup>61</sup> "Feast of the Immaculate Conception Celebrated by Christians".

<sup>62</sup> Catholic Culture, "Liturgical Year: Activities: Feasts of Mary in the Family" (Erişim 10 Ağustos 2021).

<sup>63</sup> Novena, dokuz gün boyunca arka arkaya söylenen, genellikle bir bayram gününün nöbeti ile biten ve belirli bir niyetle dua edilen herhangi bir dua veya dua kümesidir. Bu konu hakkında bk. Joseph Hilgers, "Novena", *The Catholic Encyclopedia* (Erişim 16 Temmuz 2020). Ayrıca Meryem'in Günahsızlığı Bayramında yapılacak olan novena için Katolik dua kitaplarında örnek dualar bulunmaktadır. Bu konu hakkında bk. Joseph Hilgers, "Novena", *The Catholic Encyclopedia* (Erişim 16 Temmuz 2020); James Socias, *Handbook Of Prayers* (Woodbridge: Midwest Theological Forum, 2007), 500.

katıldıkları gündür.<sup>64</sup> Ayrıca küçük çocukların süslü giysiler giyerek, Meryem figürünü olabildiğince yüksekte konumlandırarak sokaklarda koştukları bir gelenek de mevcuttur.<sup>65</sup>

### 1.2.1.2. İtalya

İtalya’da Meryem’in Günahsızlığı Bayramı, aile üyeleri arasındaki bağları kuvvetlendiren bir tatil olarak görülmektedir. Bayram günü kiliselerde ayinler düzenlenir. Bu ayinlerden birine katılmak ailelerin birer vazifesidir. Bayram gününde bazı aileler Noel alışverişi için dışarı çıkarken dindar birtakım aileler ise evlerinde kalıp kutsal yazıları okurlar. Bayramda gün boyu devam eden genellikle bir grup insan tarafından Meryem heykelinin taşındığı geçit törenleri bulunmaktadır. Topluluklar geçit törenlerini görebilmek için genellikle sokakların kenarlarında sıraya girmektedirler. Meryem’i onurlandırma gayesiyle kutlanan bu bayramda yöreye ve ailelerin tercihlerine göre çeşitli türde geleneksel makarnalar, soslar vb. yemek ve ekmekler tüketilmektedir. Evlerde bayram ziyafeti başlamadan önce, günün anlamına uygun bir dua okunmaktadır. Ülkenin bazı bölgelerinde ise Meryem’i onurlandırmak için gösterişli özel yemeklerden ziyade mütevazı yemekler hazırlanmaktadır. Bu mütevazı yemeklere “puccia” örnek gösterilebilir. Farklı şekillerde hazırlanabilen söz konusu bu yemek, genellikle ekmek arasına konan peynir, zeytin, zeytinyağı ve domatesten oluşmaktadır.<sup>66</sup>

İtalya’nın Abruzzo eyaletinde olduğu gibi İtalya’nın bazı küçük kasaba ve köylerinde Meryem’in Günahsızlığı Bayramı’nda şenlik ateşleri yakılmakta ve geleneksel şarkılar söylenerek bayram kutlanmaktadır. Bu ateşin günahları yok ettiğine ve toplumdaki negatif enerjiyi uzaklaştırdığına inanılmaktadır.<sup>67</sup> Ateş yakma geleneğini takiben Meryem’in onuruna mum hazırlama ve yakma geleneği de oluşmuştur.<sup>68</sup> Bu gelenek incelendiğinde; önce beyaz, uzun ve büyük bir mum alındığı veya yapıldığı görülmektedir. Eğer evde mevcut mum var ise mumlar yerlerinden çıkarılmakta ve daha sonra mumun üzerine İsa’nın adının Yunanca ilk iki harfi olan chi (X) ve rho (P) harfleri üst üste gelecek şekilde (X) yazılmaktadır. Bunu takiben İsa’yı temsil ettiği düşünülen farklı semboller ile mumlar süslenmektedir. Hazırlanan mum, aile sunağına yerleştirilmekte ve daha sonra Advent’in son zamanına kadar beyaz bir bez veya dantel

<sup>64</sup> Weiser, *Handbook of Christian Feasts and Customs*, 294-295.

<sup>65</sup> “Feast of the Immaculate Conception Celebrated by Christians”.

<sup>66</sup> Morganelli, *Cultural Traditions in Italy*, 26-27.

<sup>67</sup> “The Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary”.

<sup>68</sup> Christmas at Manchester Museum, “Christmas Full of Light” (Erişim 02 Aralık 2022).

ile örtülmektedir. Bu uygulamanın anlamına bakıldığında beyaz mum İsa'yı, mumun üzerine örtülen beyaz bez ise Meryem'i temsil etmektedir. Bu beyaz bez, Noel'de İsa'yı ortaya çıkarmak için mumun üzerinden kaldırılmaktadır. Hazırlanan ve örtüsü kaldırılan mum Noel sezonu boyunca yakılmaktadır.<sup>69</sup>

### 1.2.1.3. Polonya

Polonya'da Meryem'in Günahsızlığı Bayramı resmî tatil değildir. Fakat Katolik Kilisesi bayram gününü kutsal günler listesine aldığı için kiliselerde öğle saatlerinde ayinler düzenlenir. Ayinlere özellikle çocuklu aileler katılım gösterirler. Ayinde kız çocuklarına mavi<sup>70</sup> pelerin giydirilir. Rahip çocuklara bireysel ve toplu olarak dua ile ilahi okutturur. Ayinden sonra kilisenin bahçesinde üzerinde "M" harfi yazılı beyaz büyük bir pasta getirilir. Pastanın üzerinde yanan maytap çocuklar tarafından ilgiyle seyredilir. Pasta daha sonra ayine katılan bireylere ikram edilir.<sup>71</sup> Katolik bireyler ayin saatinde kilisede veya evde pişmanlık duyarak dua edildiğinde Meryem'in kendilerine yardımda bulunacağına inanırlar. Ayrıca bireyler evlerinde yemek, süsleme ve benzeri şeylerde Meryem'i hatırlarında tutmaya çalışırlar. Bunun için gün içerisinde çoğu objede Meryem'in sembolü olan beyaz rengi baskın olarak kullanmaya çalışırlar.<sup>72</sup> Yemeklerde ise patates dolgulu Polonya mantısı "pierogies" bol yoğurtla beyaz bir görüntü verilerek tüketilir.<sup>73</sup>

### 1.2.1.4. Portekiz

Portekiz'de bayram günü gösterişli kutlamalar yapılmaktadır. Özellikle Meryem'in üç küçük çobana görüldüğüne inanılan Fátima şehrinde geleneksel kutlamalar icra edilmektedir. Kiliselerde yapılan ayinler ayrıntılı dualar içerir ve bayrama özgü olacak şekilde düzenlenir. Bayramdan önceki gece bazı mahallelerde, Meryem'e bağlılığın göstergesi olarak gece nöbeti adı verilen ayinler yapılır. Bireyler kilise tarafından organize edilen bu uygulamalara katılmaya gayret gösterirler. Meryem'in Günahsızlığı Bayramı aynı zamanda koruyucu aziz günü olarak da kutlanmaktadır.

<sup>69</sup> Catholic Culture, "Liturgical Year : Activities : Mary Candle II" (Erişim 02 Aralık 2022); Family in Feast and FERIA, "Solemnity of the Immaculate Conception" (Erişim 02 Aralık 2022).

<sup>70</sup> Hıristiyanlara göre mavi renk umudun, beklentinin ve Meryem'in sembolüdür. Bu konu hakkında bk. Sybil MacBeth, *The Season of the Nativity: Confessions and Practices of an Advent, Christmas & Epiphany Extremist* (Brewster Massachusetts: Paraclete Press, 2014), 43.

<sup>71</sup> Parafia Św. Wacława W Krzanowicach, "Uroczystość Niepokalanego Poczęcia" (Erişim 28 Kasım 2022).

<sup>72</sup> "Feast of the Immaculate Conception Celebrated by Christians".

<sup>73</sup> "Celebrate the Feast of the Immaculate Conception with Your Kids".



Resmî tatil olduğu için işe gitmeyen Portekizliler, kilise kutlamaları dışında aileleriyle bir araya gelirler. Yakın ailelerle birlikte açık hava etkinliklerine katılırlar.<sup>74</sup>

#### 1.2.1.5. Fransa

Meryem'in Günahsızlığı Bayramı Fransa genelinde resmî tatildir. Katoliklerin dini bir yükümlülük olarak bayram günü kiliselerde ayinlere katılması gerekir. Ayin ve geçit törenlerine katılan bireyler Meryem'e çiçekler sunarlar. Fransa'nın Lyon şehrinde Meryem'in kendilerini veba hastalığından korumasıyla ortaya çıktığı ifade edilen mum yakma geleneği vardır. Buna göre her yıl 8 Aralık'ta Fourvière Bazilikası'nda mumlar yakılır. Evlerde ise pencere pervazlarına yakılan mumlar konur. Bayram gününde yakılacak mumlar için evlerde alınmış koleksiyon vitray mumluklar da bulunur.<sup>75</sup>

## 2. Aile Geleneklerinin Günümüzdeki Durumu

Literatür bağlamında bir değerlendirme yapıldığında Meryem'in Göğe Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarıyla ilgili kayda değer geleneklerin olduğu görülmüştür. Ancak günümüzde Katolik aileler için bu gelenekler ne ifade etmektedir? Eğer geleneklere bağlılıkları devam ediyorsa ne şekildedir? Dolayısıyla bu noktada geleneklerin günümüzdeki durumunu ortaya çıkarmak için Avrupa'da yaşayan bireylerle görüşmeler yapılmış ve aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

### Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı'nda;

1. Bayramdan önce novena yapılır mı? Meryem'e dua edilir mi?
2. Kilisede yapılan ayinlere gidilir mi? Gidilirse evde ayin için hazırlık yapılır mı?
3. Geçit törenlerine katılım sağlanır mı? Ya da aile içerisinde bir geçit töreni düzenlenir mi?
4. Evler dekore edilir mi? Meryem'in onuruna bir sunak hazırlanır mı?
5. Bayram günüyle ilişkili bitki geleneği var mı? Meryem figürünün çevresine bitkiler yerleştirilir mi?
6. Bayram için özel bir yemek hazırlanır mı? Yiyeceklerle ilgili gelenekler var mı?
7. Katolik ailelerin bayram günü kilise kutlamaları dışında nasıl geçer?

<sup>74</sup> A Global World, "Immaculate Conception Day Celebrated in Portugal" (Erişim 10 Ağustos 2021).

<sup>75</sup> Christmas FM, "Christmas Around the World: December 8th - Lyon, France" (Erişim 10 Aralık 2022).

### **Meryem'in Günahsızlığı Bayramı'nda;**

1. Bayramdan önce novena yapılır mı? Meryem'e dua edilir mi?
2. Bayramdan önce gece nöbeti ayinine katılım sağlanır mı?
3. Kilisede yapılan ayinlere gidilir mi? Gidilirse evde ayin için hazırlık yapılır mı?
4. Geçit törenlerine katılım sağlanır mı? Ya da aile içerisinde bir geçit töreni düzenlenir mi?
5. Evler dekore edilir mi? Dekorda mum kullanılır mı? Meryem'in onuruna bir sunak hazırlanır mı?
6. Bayram için özel bir yemek hazırlanır mı? Yiyeceklerle ilgili gelenekler var mı?
7. Katolik ailelerin bayram günü kilise kutlamaları dışında nasıl geçer?

### **Yöntem ve Verilerin Toplanması**

Çalışmada nitel araştırma tekniğinden yararlanılmıştır.<sup>76</sup> Çalışmada veri toplama yöntemi olarak yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinden yararlanılmıştır. Görüşme esnasında görüşmecinin vereceği cevaplara bağlı olarak görüşme formu esnek bir biçimde hazırlanmıştır. Bireylerle yapılan görüşmelerde veri toplamak için araştırmanın amacının ve elde edilen verilerin yalnızca ilgili çalışmada kullanılacağı ve katılımcıların kimliklerinin ifade edilmeyeceği açık bir şekilde belirtilmiştir. Görüşmeler çevrimiçi olarak çalışmaya katılmaya gönüllü bireyler ile gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerde görüşme formu kullanılmış ve görüşmeler yaklaşık 25-30 dakika aralığında sürmüştür. Sözlü olarak elde edilen veriler, yarı yapılandırılmış formlara yazılı olarak alınmıştır. Araştırmaya katılan on katılımcıdan elde edilen verilerin tamamı değerlendirmeye alınmıştır.

### **Verilerin Analizi ve Yorumlanması**

Verilerin yazıya dökülmesinden sonra elde edilen bilgiler içerik analizi tekniği kullanarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Meryem'in Göğe Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarındaki aile geleneklerini tespit etmeye yönelik sorular sorulduğu için veriler bu iki bayram çerçevesinde gruplandırılmıştır. Literatür göz önünde bulundurularak hazırlanan görüşme sorularına verilen cevaplar tematik kodlama ile çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı'na yönelik sorulardan

<sup>76</sup> Bu çalışmanın etik kurul izni, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan alınmıştır.

yedi tema (novena ve dua, bayram ayini, geçit töreni, evlerde dekor ve sunak, bitki kullanımı, bayram günü ve bayram yemeği) Meryem'in Günahsızlığı Bayramı'na yönelik sorulardan yedi tema (novena ve dua, gece nöbeti ayini, bayram ayini, geçit töreni, evlerde dekor ve sunak, bayram günü ve bayram yemeği) belirlenmiştir.

### 2.1. Bulgular ve Değerlendirme

Öncelikle görüşmeye katılan bireylerin demografik bilgileri tablo şeklinde paylaşılmıştır. Devamında ise söz konusu bu bayramların altında toplanan temalara ait bulgulardan ve değerlendirmelerden bahsedilmiştir.

#### Katılımcıların Demografik Bilgileri

Katılımcı bireylerin yaş, cinsiyet, medeni durum, mesleği ve yaşadığı ülke gibi bilgilere aşağıdaki tabloda yer verilmiştir. Katılımcıların gizliliği açısından katılımcılara rumuzlar verilmiştir.

Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler

<i>Rumuz</i>	<i>Yaş</i>	<i>Cinsiyet</i>	<i>Medeni Durumu</i>	<i>Mesleği</i>	<i>Yaşadığı lke</i>
K1	45	Bayan	Dul	Yazar, Ev Hanımı	Polonya
K2	30	Bayan	Evli	Fotoğrafçı	Polonya
K3	37	Bayan	Evli	Avukat	Portekiz
K4	40	Bay	Bekar	Rahip	İsviçre
K5	47	Bayan	Evli	Ev Hanımı	Almanya
K6	50	Bay	Evli	Seramik Ustası	İspanya
K7	38	Bay	Bekar	Rahip	Portekiz
K8	44	Bayan	Evli	Ev Hanımı	Fransa

K9	60	Bay	Evli	Emekli Mühendis	Avusturya
K10	46	Bayan	Evli	Ev Hanımı	İtalya

Çalışmada, araştırmanın amaçlarına en uygun yanıtı verebilecek bireylerin seçilebilmesi için amaçlı örneklem yöntemi kullanılmıştır. Bireyler seçilirken literatürde bahsedilen ülkelerde yaşama ve konuya hâkim olmaları ölçüt olarak kabul edilmiştir. Bireylerin araştırmaya gönüllü ve çevrimiçi olarak katılmak istemeleri dikkate alınmıştır. Çalışma grubu 10 katılımcıdan oluşmaktadır. Araştırmaya katılanların 6'sı kadın 4'ü erkektir. Kadın katılımcıların yaş aralığı 30 ile 47'dir. Erkek katılımcıların yaş aralığı 30 ile 60'tır. Çalışma durumuna göre erkek katılımcılardan 2 kişi rahip, 1 kişi emekli 1 kişide özel sektörde çalışmaktadır. Kadın katılımcılardan 4 kişi ev hanımlığı yapmakta 2 kişi de özel sektörde çalışmaktadır. Medeni durumlarına göre kadınların 5'i evli, 1'i de duldur. Erkek katılımcıların 2'si bekar, 2'si ise evlidir. Ülkelerine göre katılımcıların 2'si Polonya'da, 2'si Portekiz'de, 1'i İspanya'da, 1'i İsviçre'de, 1'i Fransa'da, 1'i Avusturya'da, 1'i Almanya'da ve 1'i de İtalya'da yaşamaktadır.

### 2.1.1. Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramındaki Aile Gelenekleri Üzerine Bulgular

#### Tema 1: Novena ve Dua

Tablo 2'de katılımcıların novena ve duaya yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 2. Novena ve Duaya Yönelik Bulgular

<i>“Portekiz’de bayramdan önceki akşam okula giden çocuklar Meryem’in kendilerini kutsaması ve gelecek öğretim yılında kendilerine yardım etmesi için evde dualar ederler.” (K7)</i>
<i>“Bayram gününü Meryem’e dua ederek geçirmeye özen gösteririz.” (K5)</i>
<i>“Bayramdan önceki günde ve bayramda olağan zamanda yapılan günlük dualarımıza Meryem’le ilgili dualar ekleriz. Günün anlamına uygun olacak şekilde Meryem’i hatırlamaya çalışırız.” (K2)</i>

“Breviary’e <sup>77</sup> bakarak dua ederiz.” (K6)
“Bugün Meryem’in hamile kaldığındaki teslimiyetini ve tepkisini düşünürüz. Dualarımızda ona yer veririz. Meryem’i onurlandıran ilahiler söyleriz. Ondan kendimiz için Tanrı’ya dua etmesini isteriz. “Sevgili Tanrım Meryem’i bu hayatta bir rehber olarak görmeme yardım et” şeklinde dua ederiz.” (K8)
“Çocuklarımızla beraber kilisede dua ve ilahilere eşlik ederiz. Gün boyu Meryem’e dua ederiz.” (K10)

Tablo 2’de katılımcıların ifadelerinden de görülebileceği üzere genel bir dua ritüeli söz konusudur. Bayrama manevi bir hazırlık olan novena uygulamasında bireylerin kısmî değişikliğe gittikleri görülmüştür. Buna göre dokuz gün önceden başlaması gereken novena yerine bayramın bir gün öncesinden itibaren dua etmeye başladıkları anlaşılmaktadır. Bireylerin böyle bir uygulamada bulunması yüksek bir ihtimalle bayramın yazın ortasında kutlanmasından kaynaklanmaktadır. Zira kırsal kesimlerde bireyler genellikle çiftçilik işleriyle uğraştıklarından yoğun olabilmektedirler. Şehir merkezlerinde ise bayram bireylerin tatile çıktığı veya tatilde olduğu bir zamana denk gelmektedir. Bireyler bu sebeple bayrama dokuz gün önceden başlayan novena uygulamasını terk ediyor olmalıdırlar. Farklı yaş gruplarındaki bireylerin dualarında Baba Tanrıya sığındığı ve Meryem’in kendilerine yardımcı olmasını istedikleri görülmektedir. Ayrıca bireylerin yapılan dualarda Katolik öğretiyeye uygun davranmaya gayret gösterdikleri anlaşılmaktadır.

## **Tema 2: Bayram Ayini**

Tablo 3’de katılımcıların bayram ayinlerine yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 3. Bayram Ayinine Yönelik Bulgular

“15 Ağustos’ta düzenlenen ayine katılmak zorundayız.” (K6)
“Bugün kilisede yapılan ayine gideriz.” (K2)

<sup>77</sup> Breviary dua etmek için kullanılan bir ayin kitabıdır. Bu konu hakkında bk. Eric Palazzo, *A History of Liturgical Books From the Beginning to the Thirteenth Century* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1998), 123-124.

<p><i>“Kiliselerde ayinler yapılır. Bu ayinlere katılmamız gerekir; fakat bayram günü pazartesi veya cumartesi gününe denk gelirse, insanların ayine katılması beklenmez.” (K8)</i></p>
<p><i>“Kahvaltıdan sonra ayine gideriz.” (K9)</i></p>
<p><i>“Bugün için özel ayinler olur. Katolik bireylerin Kilise yasalarına göre katılması gerekir.” (K4)</i></p>
<p><i>“Polonya’da kiliselerde ülkeleri için savaşırken ölen askerleri anmak için ayinler düzenlenir. Bu ayinlere bayramda katılırız. Bayram günü ayine gidilirken kırsal kesimlerde geleneksel kıyafetler giyilir, şehirlerde ise beyaz kıyafetler giyilmeye çalışılır.” (K1)</i></p>
<p><i>“Evet kiliseye ayine gidilir.” (K10)</i></p>
<p><i>“Kilisede ayine katılırız.” (K3)</i></p>

İfadeler incelendiğinde literatürü destekleyen bilgilere ulaşılmaktadır. Kilisenin bayram gününde bireyleri ayinlere katılmaya zorunlu tuttuğu anlaşılmaktadır. Bunun sonucunda bireylerin büyük bir ciddiyetle bayram ayinlerine katılım sağladıkları görülmektedir. Bayramın cumartesi ve pazartesi günlerine denk geldiğinde ayinlere katılımın mecburi olmadığı ayrıntısına da ulaşılmıştır. Bu durumun muhtemel sebebi, iki gün arasında kalan pazar gününe büyük önem verilmesidir. Bireylerin hali hazırda pazar ayinlerine katılmaları gerektiği için bireylere Katolik Kilise tarafından birer kolaylık sağlanmış olmalıdır. Ayine giden bireylerin manevi hazırlıklarına yönelik bilgi edinilemezken literatürde söylendiği gibi bayram sebebiyle Meryem’i temsil eden beyazı, kıyafetlerinde kullanmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Netice olarak bireylerin bayram ayinine gitmekte birlik gösterdikleri ve bu ayinlere değer verdikleri söylenebilir.

### Tema 3: Geçit Töreni

Tablo 4’de katılımcıların geçit törenlerine yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 4. Geçit Törenine Yönelik Bulgular

<i>“Bayram günü Meryem’i temsil eden büyük bir heykel, inananların söyledikleri ilahiler eşliğinde görkemli bir şekilde taşınır.” (K8)</i>
<i>“Ayinden sonra Meryem Ana’yı geçit törenine taç giydirme töreni yaparak hazırlarız. Daha sonra sokaklarda inanlarla beraber ilahiler söyleyerek onu taşırız.” (K4)</i>
<i>“Geçit törenine eşlik ederiz. Bazen de izlemeyi tercih ederiz.” (K1)</i>
<i>“Büyük şehirlerde günün dini boyutu çok yaşanmaz. Kilisenin yaptığı geçit törenini sokaktan geçtiği sırada seyrederek. Kırsal kesimde geçit törenleri daha geleneksel yapılıdır.” (K3)</i>
<i>“Katıldığımız geçit törenlerinde Meryem Ana’ya çiçekler takdim edilir. Dualar ve müzik eşliğinde Meryem Ana heykeli mahalle boyunca taşınır.” (K10)</i>

Bayramın şenlik havasının kiliseler tarafından düzenlenen geçit törenlerinde meydana çıktığı görülmektedir. Bireylerin kilise ayininden sonra Meryem’i temsil eden heykeli “taç giydirme” töreni olarak adlandırılan uygulama ile süsledikleri ve ona çiçekler takdim ettikleri görülür. Meryem heykelinin müzik ve ilahiler eşliğinde sokaklarda gezdirilmesinden ibaret olan geçit törenine bireylerin bizzat dahil olarak veya izlemek suretinde katıldıkları anlaşılır. Kiliselerin düzenlemiş olduğu geçit törenlerinin dışında literatürde bahsedildiği üzere bireylerin kendi geçit törenlerini yaptıklarına dair bir görüş alınamamıştır. Bu durumda söz konusu uygulamanın genele yayılan bir uygulama olmaktan çok bazı dindar bireyler tarafından bir alternatif olarak yapıldığı veya günümüzde tamamen terk edildiği akıllara gelmektedir.

### Tema 4: Evlerde Dekor ve Sunak

Tablo 5’de katılımcıların evlerde dekor ve sunak uygulamalarına yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 5. Evlerde Dekor ve Sunağa Yönelik Bulgular

“Bayram gününde Bakire Meryem için sunak hazırlarız. Sunağı hazırlanırken önce masaya beyaz bir örtü örter sonra üzerine Meryem’i temsil eden bir heykel yerleştiririz. Daha sonra heykelin etrafına mumlar, gerçek taze kesme çiçekler, şifalı bitkiler veya yapay çiçekler yerleştiririz.” (K9)

“Meryem Ana’yı simgeleyen mavi rengi evimizde kullanmaya çalışırız.” (K10)

“Meryem heykeline çiçek takdim ederiz. Sunağa yaktığımız mumları koyarız.” (K4)

İfadelerden anlaşılacağı üzere söz konusu bayram gününde evlerde Meryem için sunaklar hazırlandığı görülmektedir. Hazırlanan sunaklarda Meryem, bitkilerle birlikte beyaz ve mavi renklerle de ilişkilendirilmiştir. Bayram günü kiliselerdeki süslemeler ile geçit töreni için hazırlanan Meryem heykeli süslemelerinin evlere yansıdığı bunun üzerine bireylerin benzer uygulamalarla onu hatırladıkları söylenebilir.

#### **Tema 5: Bitki Kullanımı**

Tablo 6’da katılımcıların bitki kullanımına yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 6. Bitki Kullanımına Yönelik Bulgular

“Hastalık veya kötü hava gibi tehlikelerden korumak için bayram gününde getirilen çiçekler kilisede ayinden sonra rahip tarafından kutsanır. Bireyler daha sonra zarar görmemek için çiçekleri evlerine asarlar. Mevsimin ilk olgun fındıkları da “Meryem Fındık” olarak adlandırılır ve bayram günü çocuklara verilir.” (K4)

“Polonya’da genellikle şifalı otlar, tahıllar, sebzeler ve çiçekler kilisede kutsatılır. Birçok aile hazırladıkları demetlerle kiliseye giderler. Ayinden sonra rahip getirdiğimiz demetleri ve ev yapımı hamur işlerini kutsar. Kutsattığımız bitkileri genelde ev sunağımızda dekorasyon için kullanırız. Çiçeklerin bir kısmını da bazen başkalarına hediye ederiz. Demetleri bir sonraki bayrama kadar saklarız. Bir sonraki bayramda kilise de yakılır.” (K1)

“Meryem Ana’ya saflığın ve iffetin simgesi olan zambak çiçeği takdim ederiz. Bayram günü kilisede çiçekleri kutsatırız. Bu çiçekleri evimize götürür ve hastalara veririz.” (K3)

Yukarıda yer alan ifadelerden anlaşılacağı üzere bitkilerle ilgili bir kısım halk



inancının Meryem'e olan inançlarla birleştiği görülmektedir. Bayram gününde şifalı bitkilerin, tarım ürünlerinin ve iffetin sembolü olarak görülen zambak bitkisinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Katolik bireyler, bitkilerin rahip tarafından kutsandıktan sonra şifa verici ve kötülükleri uzaklaştırıcı olduklarına inanmaktadırlar. Bu düşünceyle kutsanan bitkileri iyileşmeleri için hastalara verdikleri veya iyi niyet göstergesi olarak başkalarına hediye ettikleri görülmektedir. Aynı geleneğe bağlı olarak bireyler kötülükleri kendilerinden uzak tutmak için kutsanmış bitkileri bir sonraki bayrama kadar evlerinde saklamaktadırlar. Bitkilerin manevi gücüyle ilgili kullanımının yanında bayram gününde evin dekorasyonunu sağlamak içinde kullanıldığı görülmüştür. Sonuç olarak literatürde Meryem'e bitki takdim etme, bitki kutsatma ve kutsatılmış bitkileri farklı şekillerde kullanma geleneğinin devam ettiği görülmektedir.

### **Tema 6: Bayram Yemeği**

Tablo 7'de katılımcıların bayram yemeklerine yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 7. Bayram Yemeğine Yönelik Bulgular

<i>"Kutlamanın en geleneksel yolu büyük bir aile yemeğidir." (K10)</i>
<i>"Akşam yemeğinde olmasa da gün içinde ailemizle dışarıda yemek yeriz." (K9)</i>
<i>"Evde akşam için bir ziyafet hazırlanır." (K1)</i>
<i>"Rosol, Gzik gibi beyaz renge sahip geleneksel yemekler yapılır." (K2)</i>
<i>"Günü özel hissettirecek yemekler yaparım." (K8)</i>

Bayram gününde evlerdeki en dikkat çekici geleneğin aile yemeği olduğu söylenebilir. Literatürde bayram yemeği hakkındaki bilgiler daha çok akşam yemeğini tarif etmektedir. Görüşmelerde ise bir kısım kişiler bu bilgiyi doğrulayıp akşam yemeği için geleneksel yemeklerin hazırlandığını ifade ederken diğer kısım aileler akşam yemeğinden çok aile ile birlikte yemeğe odaklandıkları ifade etmektedirler. Bu maksatla da dışarıda herhangi bir vakitte yemek yemeye yöneldikleri görülmektedir. Hangi şekilde olursa olsun bireylerin gün içerisinde bayrama özel yemek yeme uygulamasına devam ettikleri anlaşılmaktadır.

## Tema 7: Bayram Günü

Tablo 8’de katılımcıların bayram gününe yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 8. Bayram Gününe Yönelik Bulgular

<i>“Resmî tatil olduğu için işe gitmeyiz. Ailemizle piknik yaparak vakit geçiririz.” (K6)</i>
<i>“Meryem Ana’ya olan sevgimizi göstermek üzere arkadaşlarımızla toplanırız. Genelde kendi mezarlığı olan bir kilisenin arkasında otururuz. Böylece hem tefekkür eder hem de piknik yaparız.” (K2)</i>
<i>“Bazı arkadaşlarımız birtakım gelenekler yaparsa da bayram bizim için küçük bir tatil/kutsal günden daha fazlası değildir.” (K5)</i>
<i>“Akraba ve arkadaşlarımızla bir araya geliriz. Bazen denize yüzmeye gideriz.” (K10)</i>
<i>“Aile fertleriyle akşamları biraz yiyeceklerle küçük bir kutlama için toplanırız ve günü birlikte kapatırız.” (K3)</i>
<i>“Bayram bizim için bir izin günüdür. Okullar ve çoğu işletme kapalıdır. Komşularla birbirimizi ziyaret ederiz. Taze meyve ve sebzelerden yapılan küçük hediyeleri birbirimize götürürüz. Dualar ederiz ve şarkılar söyleriz. Bugün ölen askerlerin onuruna bazı mezarlıklarda toplantılar da yapılır.” (K1)</i>

Yukarıdaki verilere bakıldığında bayramı kutlama ciddiyetinin ülkeden ülkeye değiştiği görülmektedir. Bununla beraber bayramın Avrupa ülkelerinin büyük bir kısmında resmî tatil olduğu ve bayram günün dinlenmek için bir fırsat olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bayramda aile fertlerinin, komşuların ve arkadaşların bir araya gelerek bayramı birlikte geçirdikleri de görülmektedir. Ayrıca bayramın İtalya’da bazı aileler için deniz kenarına gidilen bir tatil zamanı olarak görüldüğü Polonya’da ise askerlerle ilişkilendirilmiş olduğu görülmektedir.

## 2.1.2. Meryem'in Günahsızlığı Bayramı'ndaki Aile Gelenekleri Üzerine Bulgular

### Tema 1: Novena ve Dua

Tablo 9'da katılımcıların novena ve duaya yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 9. Novena ve Duaya Yönelik Bulgular

<i>"Advent'in içerisinde olduğumuz için bayramdan önce de sonra da dua ederiz. Kilise olarak Meryem Ana için novena yaparız fakat bireyler daha çok bayramdan sonra Noel için novena yaparlar." (K4)</i>
<i>"Dualarımızı bayram günü yapıyoruz." (K2)</i>
<i>"Bayramdan önce novena belki yapılıyordur ama biz yapmıyoruz. Bilgim yok." (K3)</i>
<i>"Noel için novena yaparız." (K10)</i>
<i>"Bakire Meryem'e her zaman dua ederiz." (K8)</i>
<i>"Meryem Ana için novena uygulamamız vardır. Ona şahsi olarak ve ayinlerde çok fazla dua ederiz." (K7)</i>

Literatüre bakıldığında Hıristiyan bayramlarının genelinde gözüken novena uygulamasının Meryem'in Günahsızlığı Bayramı'nda da var olduğu öne sürülmektedir. Yapılan görüşmelere bakıldığında ise geleneğin kısmi olarak din adamları tarafından devam ettirildiği, ailelerin ise dokuz gün önceden başlayan manevi bir hazırlık yaptıkları görülmektedir. Bu durumun muhtemel iki nedeni olabilir. Birinci ve en yakın gözüken nedeni, söz konusu bayramın Noel'den önceki son bayram olmasıdır. Buna göre Noel'in kutlanmasına az zaman kaldığı için bireylerin dikkatleri daha çok Noel bayramına kaymaktadır. İkinci olası neden ise bayramın dini boyutunun sadece bayram gününe münhasırlaştığı ve bireylerin bayram öncesi dua fiilini terk ettiği.

### Tema 2: Gece Nöbeti Ayini

Tablo 10'da katılımcıların gece nöbeti ayinine yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 10. Gece Nöbeti Ayinine Yönelik Bulgular

<i>“Bayramdan önceki akşam Meryem’e bağlılığımızı göstermek için nöbet ayini düzenleriz. Ayine dindar aileler katılırlar.” (K7)</i>
<i>“Kilise olarak gece nöbeti ayini yaparız. Ama tüm bireylerin katılması zorunlu değildir.” (K4)</i>

Tablo 10’da kiliselerde Meryem’e bağlılığın bir göstergesi olarak gece nöbeti ayinlerinin halen yapıldığı anlaşılmaktadır. Fakat rahiplerin görüşlerinden de anlaşılacağı üzere söz konusu ayine katılım zorunluğu olmadığı için daha çok dindar ailelerin katılmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bunun haricinde diğer bireylerden görüş alınmamıştır. Bu durum yapılan ayinlere katılımın düşük düzeyde kaldığı ihtimalini akla getirmektedir.

### **Tema 3: Bayram Ayini**

Tablo 11’de katılımcıların bayram ayinine yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 11. Bayram Ayinine Yönelik Bulgular

<i>“Evden çıktığımızda kilisede yapılan ayinlere katılırız.” (K3)</i>
<i>“Evet kilisedeki ayine çoğu zaman katılırız.” (K6)</i>
<i>“Bugün özel bir gün olduğu için kiliseye gideriz. Beyaz gömlek giyeriz. Kız çocuklarımız ise beyaz gelinlik veya herhangi beyaz bir kıyafet giymeye özen gösterirler. Ayinde okunan dualara ve ilahilere eşlik etmeye çalışırız. Ayinden sonra yanımızda getirdiğimiz çiçekleri dua ederek Bakire Meryem’e takdim ederiz.” (K9)</i>
<i>“Kilisede ayine katılırız. Meryem için aldığımız çiçekleri ayin bittikten sonra ona takdim ederiz.” (K10)</i>
<i>“Kilise ayinlerine katılmaya gayret gösteririz.” (K1)</i>

*“Meryem Ana için kilisede düzenlenen ayinlere inananların katılması gerekir. Kiliselerde yoğun bir katılım olur. Ayine gitmeden önceki hazırlıklarımız kişiden kişiye değişir. Fakat Komünyon alacak kişilerin ayinden önce bir saat oruç tutması gerekir.” (K7)*

*“Evet kiliselerde kutlama havasında ayinler yapılır. İnananlar ayine özenle giyilmiş kıyafetlerle gelirler.” (K4)*

Tablo 11’de görülebileceği üzere Katolik bireylerin bayram ayinine katılmalarının yine dini bir zorunluluk olduğu anlaşılır. Bireylerin ayine verdikleri önemi ifade etmek için evlerinde özenle hazırlandıkları ve beyaz kıyafetler giymeye gayret ettikleri görülmektedir. Ayrıca Komünyon alacak bireylerin ayinden bir saat önce başlayan kısa bir oruç tutmaları gerektiği anlaşılmaktadır. Kiliselerde ayinden sonra Meryem’e olan hürmet ona çiçek takdim etme ve ona dua etme şeklinde tezahür etmektedir. Ayine hazırlıkların ve bireysel farklılıkların yanında Katoliklerin bayram gününde kilise ayini vesilesi ile bir araya geldikleri böylece bayramın kutlama havasının devam ettiği anlaşılmaktadır.

#### **Tema 4: Geçit Töreni**

Tablo 12’de katılımcıların geçit törenine yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 12. Geçit Törenine Yönelik Bulgular

*“Geçit törenlerine genelde katılmaya çalışırız. Herhangi bir geçit törenine katılamadıysak evlerimizde geçit törenlerine benzeyen yürüyüş düzenleriz. Bu yürüyüşte öncelikle ailenin her üyesi Meryem’i temsil eden küçük bir heykel veya resim seçer. Daha sonra evin içinde veya bahçede seçtiğimiz bir güzergahta ellerimizde tuttuğumuz resim veya heykellerle “Immaculate Mary”<sup>78</sup> ya da “Ave Maria”<sup>79</sup> ilahilerini söyleyerek dolaşırız.” (K1)*

<sup>78</sup> Immaculate Mary, Meryem’in Günahsızlığı Bayramı ile bağdaştırılan Meryem’i konu edinen popüler bir Katolik ilahisidir. Bu konu hakkında bk. M. M. Miles (ed.), *Maiden and Mother: Prayers, Hymns, Songs, and Devotions to Honour the Blessed Virgin Mary Throughout the Year* (San Francisco: Ignatius Press, 2001), 60.

<sup>79</sup> Ave Maria (Hail Mary), Katolikler arasında en çok bilinen ve umumi bir duadır. Türkçe versiyonu şu şekildedir: “Selam, Meryem, ey nimete eren kız, Rab seninledir. Sen kadınlar arasında mübareksin, karnının semeresi de mübarektir. Kutsal Meryem, Tanrı’nın anası, biz günahkârlara şimdi ve ölüm saatimizde dua et, âmin.” Bu konu hakkında bk. Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam’da Hz. Meryem*, 161.

<i>“Meryem’in büyük heykelinin taşındığı meşaleli geçit törenleri olur onları izleriz.” (K6)</i>
<i>“Geçit töreninde gezdirilecek olan Meryem heykeli kilisede hazırlanır. Biz de taç giydirme törenini izleriz. Kiliseden çıkarılan heykelin arkasından giderek sokaklarda geçit törenini yaparız. Bazı aileler camlardan ve balkonlardan bakar. Bazıları da bizim gibi katılırlar. Geçit töreninde coşkulu müzikler çalar. Törenin sonunda tekrar kiliseye geldiğimizde Kilisenin bahçesinde yanabilecek şekilde hazırlanmış olan büyük şeytan heykeli Meryem heykelinin karşısında yakılır. Bu yakma işlemi Meryem ile kaybolan günahı sembolize eder. Bu esnada bizde tefekkürle izleriz. Daha sonra Meryem heykeli kiliseye tekrar yerleştirilir.” (K10)</i>
<i>“Rahiplerin organize ettiği görkemli geçit törenleri caddelerde dolaşır.” (K4)</i>
<i>“Geleneksel geçit törenleri düzenlenir. Ailelerde bu törene katılırlar.” (K7)</i>

Tablo 12’de yer alan görüşme kayıtlarında görülebileceği üzere şehirlerde Meryem’i sembolize eden heykellerle geçit törenlerinin düzenlendiği ve inananların bu törenlere katıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra söz konusu geçit törenlerinin belirli bir seremoni ile gerçekleştiği ve bireylerin törenlere doğrudan veya izleyerek katılım sağlamaları dikkat çekmektedir. Bireylerin geçit törenlerine dahil olmadıklarında evde kendi geçit törenlerini yapmaya çalışmaları bireylerin günlük işlerden uzaklaşıp bayramı kutlama havasında geçirdiklerini göstermektedir. Bireylerin bayramı dindar bir şekilde kutlamaya çalışmaları, içinde buldukları Advent döneminin etkisinin olabileceğini de akla getirmektedir. Çünkü Noel’e manevi bir hazırlık zamanı olarak görülen Advent’te yapılabilecek en iyi davranışlardan biri İsa’nın doğumuna vesile olan Meryem’in günahsızlığını anmak ve ona adanan bayramı kutlamaktır.

#### **Tema 5: Evlerde Dekor ve Sunak**

Tablo 13’te katılımcıların evlerde dekor ve sunak yapımına yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 13. Evlerde Dekor ve Sunağa Yönelik Bulgular

<i>“Advent zamanına denk gelmesinden dolayı evler genelde Advent dekorlarıyla dekore edilmiş olur. Bayram için çok fazla özel dekorasyonlar yapılmaz. Ama yine de evlerde bulunan sunağa bayram günü için beyaz çiçekler ve Meryem’i temsil eden resim veya heykeller eklenir.” (K4)</i>
--

<p>“Bayram sabahı kahvaltıdan sonra evde bulunan sunağımıza Meryem heykelini yerleştiririz. Sunağımızı çocuklarımızla birlikte Meryem için süsleriz. Meryem Ana’ya olan bağlılığımızı göstermek için ona dua ederek mum yakarız. Yaktığımız mumları ve beyaz zambak çiçeklerini sunağa koyarız.” (K3)</p>
<p>“Kahvaltıdan sonra aile sunağımızı çiçeklerle ve yaprak dökmeyen bitkilerle süsleriz.” (K5)</p>
<p>“Meryem için mum alırız. Bazen mumları kendimiz hazırlar ve kutsatırız. Tanrı’nın bizimle olmasını dilemenin bir yolu olarak yemekte onları yakarız.” (K8)</p>
<p>“Meryem heykelinin ya da resminin önüne beyaz veya mavi bir kurdele ile süslenmiş bir mum koyarız. Akşam yemeğinde dua ederken bu mumu yakarız.” (K10)</p>

Tablo 13’te görülebileceği üzere söz konusu bayram gününde evlerde Advent süsleri olduğu anlaşılır. Bireyler evin tamamını süslemekten çok evlerinde bulunan sunağı Meryem hatırlatacak şekilde dekore etmektedirler. Meryem’in onuruna hazırlanan sunakta bitkiler ve mumlar ön plana çıkmaktadır. Hıristiyanlıkta mumlar çoğunlukla İsa’yı temsilen yakılmaktadır.<sup>80</sup> Bununla beraber mumların insanların karanlıktan aydınlığa çıkmasına vesilen olan İsa’nın annesi Meryem içinde yakıldığı görülür. Bu mumların kutsanmış olması da dikkat çekicidir. Bayram günündeki diğer bir obje ise bitkilere dir. Literatürde bahsedildiği üzere Meryem ile bağdaştırılan bitki geleneğinin aileler içerisinde devam ettiği ve kiliselerde Meryem’e yapılan uygulamaların küçük bir benzerinin evlerde icra edildiği anlaşılmaktadır.

### **Tema 6: Bayram Yemeği**

Tablo 14’te katılımcıların bayram yemeğine yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 14. Bayram Yemeğine Yönelik Bulgular

<p>“Kilise kutlamalarından sonra beyaz dondurma yeriz. Ayrıca bugün büyük bir aile yemeği yeriz.” (K6)</p>
--

<sup>80</sup> Musa Osman Karatosun, “Katolik Kilisesi Resmî Ayin Kitabı Roman Missal İçindeki İşaretler, Semboller ve Görsellerin Analizi”, *Kesit Akademi Dergisi* 20 (Eylül 2019), 102.

“Yiyecek olarak zeytin yağında kızartılmış üzerini balla kapladığımız hamur parçaları olan “pignolata” yaparız. Akşam yemeği için Meryem’in saflığını vurgulamak için erişte ve tavuk ile yapılan “alfredo” yemeğini hazırlarız. Bugün ayrıca beyaz görüntüye sahip kurabiye, kek gibi gıdaları tüketmeye çalışırız.” (K10)

“Akşam yemeğinde bugüne özel yemekler yapmaya çalışırız. Akşam yemeğinde beyaz bir görüntüye sahip beşamel soslu cheddar peynirli makarna (shells and white cheddar) yaparız.” (K4)

Tablo 14’te yer alan ifadelerden anlaşılacağı üzere Meryem’in Günahsızlığı Bayramı’nda onu anımsatacak yemeklere yer verilmeye çalışılmaktadır. Bazı bireyler geleneksel tarifler ile Meryem’i hatırlamakta, bazı bireyler ise kendi uğraşları ile Meryem’i hatırlamaya yönelik beyaz renkte gıdalar hazırlamaktadır. Hazırlanan yemeklerin yanında aileler yaptıkları yemekleri hep birlikte tüketmeye çalışmaktadırlar. Bayram gününde yapılan yemekler hakkında az sayıda görüşme verisi olsa da Meryem’e olan hürmetin aile yemeklerine olan yansımalarının devam ettiği anlaşılmaktadır.

#### **Tema 7: Bayram Günü**

Tablo 15’te katılımcıların bayram gününe yönelik bulgularına yer verilmiştir.

Tablo 15. Bayram Gününe Yönelik Bulgular

“Bayram günü ülkemizde resmî tatildir. Bundan dolayı çalışmayız. Meryem Ana’yı koruyucu azizemiz olarak anarız. Günü daha çok tatil havasında geçiririz.” (K1)
“Bugün kutsal bir gün olduğu için bugünkü yaşantımıza çeşitli dini kutlama ve adanmışlık eylemi eklemeye çalışırız.” (K7)
“Sokaklarda yürüyüş yaparız. Noel alışverişi için kurulmuş geleneksel pazarları gezeriz. Birçok aile ve arkadaş bugün sokaklara çıkar. Yollar Noel ışıkları ile süslenir.” (K6)
“Ev işlerini yapmaya çalışırız. Zaman olursa dışarı çıkarız.” (K5)
“8 Aralık’ta gayri resmi olarak Noel’i kutlamaya başlarız.” (K10)



Tablo 15'te ifade edildiği üzere bayram gününün kutsal kabul edildiği ve bireylerin bayram gününde mesleki işleriyle meşgul olmadıkları anlaşılmaktadır. Bireylerin bayram gününü evde dinlenerek ya da dışarıda Noel için kurulan pazarları gezerek değerlendirdikleri görülmektedir. Bu bilgilere dayanarak bireylerin Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı'nda Noel'in etkisi altında kaldıkları ve bayramın dini boyutuna tam manasıyla odaklanmadıkları söylenebilir.

### **Sonuç**

Hıristiyanlar açısından Meryem önemli bir şahsiyettir. Mezhepler bağlamında bakıldığında Protestanlar Meryem'e çok ilgi göstermezken Katolik ve Ortodokslar dua ve ibadetlerinde ona büyük önem vermektedir. Katolikler için özellikle Tanrı anneliği cihetiyle Meryem, Katolikler için seçilmiş üstün bir kişi kabul edilmektedir. Meryem'e gösterilen hürmet, zamanla çeşitli anma bayramlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Meryem'in Katolikler içerisindeki konumunun netleşmeye başlamasıyla birlikte Meryem için kutlanan bayramlarda Kilise takvimine girmiştir. Kilise takviminde kutsal gün kabul edilen bayramlardan ise iki bayram daha büyük kutlamalar ile ön plana çıkmıştır. Bu bayramlar, Meryem'in Göğe Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarıdır. Söz konusu bu bayramlar ile ilgili genel bir değerlendirme yapıldığında Meryem odaklı birçok geleneğin ortaya çıktığı anlaşılmıştır. Çalışmamızın örneklemini oluşturan Avrupa ülkelerinde söz konusu iki bayramdaki kutlamalarda benzerlikler görülmüştür. Bununla beraber ülkelerin kendi kültür ve gelenekleri doğrultusunda bazı farklılaşmalarda olmuştur.

Yapılan görüşmelerden elde edilen sonuca göre Meryem'in Göğe Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarının pratikte iki yönü vardır. Bunlar; bayramların dini ve dünyevi yönleridir. Söz konusu bayramların dini tarafı daha çok Katolik kiliselerinde yapılan ayinler ve geçit törenleri gibi kutlamalardır. Yaşatılan gelenekler de bayramın dini yönünün korunmasına büyük katkı sağlamaktadır. Diğer yandan bunlara ilaveten Katolik bireylerin kilise kutlamaları dışında şahsi gayretleri ile Meryem'i hatırlamaya yönelik uygulamaları da vardır. Bayramların dünyevi yönü ise bayram günün eğlence ve tatil havasında geçirilmesidir. Meryem'e verilen değer sonucunda ortaya çıkan Meryem'in Göğe Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarının günümüzdeki mevcut uygulamaları ele alındığında Meryem'in Göğe Yükseliş Bayramı'nda Katolik aileler dini kutlamalara katılmaya çalışmakta ama buna daha çok tatile çıkma, piknik yapma ve bitkileri kutlama gibi yaz etkinliklerine dönüşmektedir. Meryem'in Günahsızlığı Bayramı'nda ise

ailelerin yaklaşan Noel Bayramı'nın etkisinde kalarak dini ve kültürel kutlamalara daha az duyarlı davranmaktadırlar. Genel olarak Meryem'in Göğes Yükseliş ve Günahsızlığı Bayramlarının dini yönlerinden uzaklaştığı görülmektedir. Bununla birlikte bu iki bayramda bireylerde üç davranış şekli görülmektedir. Buna göre; birinci kısım bireyler dindar bir hayat yaşama gayesiyle literatürde bahsi geçen gelenekleri sürdürmeye çalışmaktadırlar. İkinci kısım bireyler devam edegelen gelenekleri yeniden yorumlamakta ve hafifletmeye çalışmaktadırlar. Üçüncü kısım bireyler ise bir kısım gelenekleri tamamen terk etmektedirler. Bunun yanı sıra kiliseler tarafından da gelenekler devam ettirilmeye çalışılmaktadır.

## Kaynakça

- A Global World. "Feast of the Immaculate Conception Celebrated by Christians". Erişim 10 Ağustos 2021. <http://aglobalworld.com/holidays-around-the-world/feast-immaculate-conception/>
- A Global World. "Immaculate Conception Day Celebrated in Portugal". Erişim 10 Ağustos 2021. <https://aglobalworld.com/holidays-around-the-world/immaculate-conception-day-portugal/>
- Akalın, Kürşat Haldun. "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (Haziran 2016), 81-107.
- Aletia. "The History and the Heart of the Solemnity of the Assumption". Erişim 10 Ağustos 2021. <https://aleteia.org/2019/08/15/the-history-and-the-heart-of-the-solemnity-of-the-assumption/>
- Alıcı, Mustafa. "Kur'an-ı Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi (Mariology ve Kur'an-ı Kerim)". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 4/9 (2016), 103-115.
- Aydın, Mahmut. "Hristiyanlık". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet. "I. İznik (M.S.325) ve Efes (M.S.431) Konsilleri Doğrultusunda Hristiyanlık'ta Hz. Meryem Kültü'nün Gelişimi". *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/20 (2015), 9-17.
- Barolini, Helen. *Festa: Recipes And Recollections Of Italian Holidays*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1st ed., 1988.
- Budak, Dursun. *Anadolu'da Yaşamış Aziz ve Azize Hayatlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Busted Halo. "Understanding and Celebrating the Feast of the Assumption". Erişim 10 Ağustos 2021. <https://bustedhalo.com/ministry-resources/understanding-and-celebrating-the-feast-of-the-assumption>
- Catholic Culture. "Liturgical Year : Activities : Feasts of Mary in the Family". Erişim 10 Ağustos 2021. <https://www.catholicculture.org/culture/liturgicalyear/activities/view.cfm?id=1149>
- Catholic Culture. "Liturgical Year : Activities : Mary Candle II". Erişim 02 Aralık 2022. <https://www.catholicculture.org/culture/liturgicalyear/activities/view.cfm?id=980>
- Catholic Mom. "Celebrating Marian Feast Days with Your Family". Erişim 10 Ağustos 2021. <https://www.catholicmom.com/articles/2019/07/16/celebrating-marian-feast-days-with-your-family/>
- Catholic Online. "Mary the Blessed Virgin - Saints & Angels". Erişim 10 Ağustos 2021. [https://www.catholic.org/saints/saint.php?saint\\_id=4967](https://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=4967)

- Catholic Truth Society. *Dogmatic Constitution On The Church : Lumen Gentium*. India: İgnatius Press-Catholic Truth Society, 2012.
- Cerah, Fatma. *Meryem İkonografyasında Mitsel Özellikler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Christmas at Manchester Museum. "Christmas Full of Light". Erişim 02 Aralık 2022. <https://mmchristmas.wordpress.com/2017/12/07/christmas-full-of-light/>
- Christmas FM. "Christmas Around the World: December 8th - Lyon, France". Erişim 10 Aralık 2022. <https://christmasfm.com/4772-2/>
- Code Of Canon Law. "Book IV. Function of the Church- (Cann. 1244-1253)". Erişim 29 Ekim 2022. [https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic\\_lib4-cann1244-1253\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib4-cann1244-1253_en.html)
- Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a*. çev. Jean-Marie - Mehmet Aydın. 13 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- Elizabeth Clare. "12 Easy Ways to Celebrate the Assumption of Mary". Erişim 11 Ağustos 2021. <https://www.elizabethclareblog.com/celebrating-the-assumption-of-mary/>
- Euroace. "National Holiday in Spain: 15th of August". *Euroace*. Erişim 10 Aralık 2022. <https://euroace.net/2019/08/09/national-holiday-in-spain-15th-of-august/>
- "Hıristiyanlığın Sembolleri". *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*. ed. İsmet Zeki Eyüboğlu vd. C. 2. İstanbul: Gelişim Yayınları, 1976.
- Family in Feast and Feria. "Solemnity of the Immaculate Conception". Erişim 02 Aralık 2022. <https://familyfeastandferia.com/feast-of-the-immaculate-conception/>
- Feiertage Österreich. "Mariä Himmelfahrt - 15. August". Erişim 03 Aralık 2022. <https://www.feiertage-oesterreich.at/mariae-himmelfahrt-15-august/>
- Flinn, Frank K. "Mary of Nazareth". *Encyclopedia of Catholicism*. C. I. New York: Facts On File, 2007.
- Folkways. "Polish Holidays: A Complete Guide". Erişim 10 Aralık 2022. <https://folkways.today/polish-holidays/>
- Free Walking Tour Salzburg. "A Complete List of Public Holidays in Austria". Erişim 04 Aralık 2022. <https://freewalkingtoursalzburg.com/public-holidays-in-austria/>
- Güler, Ümmühan. *İncil ve Kuran'da Hz. Meryem'in Doğumu ve Hamileliği Süreci*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Meryem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Hilgers, Joseph. "Novena". *The Catholic Encyclopedia*. Erişim 16 Temmuz 2020. <https://www.newadvent.org/cathen/11141b.htm>
- IamExpat. "Everything You Need to Know About Assumption Day in Switzerland". Erişim 10 Aralık 2022. <https://www.iamexpat.ch/lifestyle/lifestyle-news/everything-you-need->

- know-about-assumption-day-switzerland
- Jones, Keith (ed.). *Holiday Symbols and Customs*. Detroit: Omnigraphics, 5. Basım, 2015.
- Karaca, Zeynep. *İkonolojide Meryem*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karatosun, Musa Osman. “Katolik Kilisesi Resmî Ayin Kitabı Roman Missal İçindeki İşaretler, Semboller ve Görsellerin Analizi”. *Kesit Akademi Dergisi* 20 (Eylül 2019), 99-135.
- Katar, Mehmet. “Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Çalışma”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/9 (Haziran 2001).7-27
- Katar, Mehmet. “Hıristiyanlıkta Temel Akımlar”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kelly, John Norman Davidson. *Early Christian Doctrines*. London: Adam& Charles Black, 4. Basım, 1968.
- Kendra Tierney. *The Catholic All Year Compendium\_ Liturgical Living for Real Life*. San Francisco: Ignatius Press, 2018.
- Kurt, Maksude. *Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlık'taki Meryem Figürüne Etkileri*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- MacBeth, Sybil. *The Season of the Nativity: Confessions and Practices of an Advent, Christmas & Epiphany Extremist*. Brewster Massachusetts: Paraclete Press, 2014.
- Miles, M. M. (ed.). *Maiden and Mother: Prayers, Hymns, Songs, and Devotions to Honour the Blessed Virgin Mary Throughout the Year*. San Francisco: Ignatius Press, 2001.
- Morganelli, Adrianna. *Cultural Traditions in Italy*. New York: Crabtree Publishing Company, 2016.
- Mt. Carmel ~ St. Cristina Society. “The Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary”. Erişim 10 Ağustos 2021. <https://www.mtcarmelstcristina.org/events/2018/12/08/the-immaculate-conception-of-the-blessed-virgin-mary/>
- My Catholic Life. “Solemnity of the Assumption of the Blessed Virgin Mary”. Erişim 10 Ağustos 2021. <https://mycatholic.life/saints/saints-of-the-liturgical-year/august-15-assumption-of-the-blessed-virgin-mary/>
- National Today. “Assumption of Mary (Spain)”. Erişim 23 Kasım 2022. <https://nationaltoday.com/assumption-of-mary-spain/>
- Newsweek. “Feast of Immaculate Conception 2017: What Is the Holy Day of Obligation and When Is It?” Erişim 11 Ağustos 2021. <https://www.newsweek.com/feast-immaculate-conception-2017-what-holy-day-obligation-and-when-it-741706>
- Office Holidays. “Assumption Day around the World in 2022”. Erişim 25 Eylül 2021. <https://www.officeholidays.com/holidays/assumption-day>
- Original Botanica. “Celebrating the Feast of the Immaculate Conception”. Erişim 29 Kasım 2022. <https://originalbotanica.com/blog/celebrating-feast-immaculate-conception>
- Palazzo, Eric. *A History of Liturgical Books From the Beginning to the Thirteenth Century*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1998.

- Parafia Św. Waclawa W Krzanowicach. "Uroczystość Niepokalanego Poczęcia". Erişim 28 Kasım 2022. <http://www.krzanowice.wiara.org.pl/www.krzanowice.wiara.org.pl/uroczystosc-niepokalanego-poczecia--str-2.html>
- Parrinder, Geoffrey. *Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlak*. çev. Niran Elçi. İstanbul: Say Yayınları, 1. baskı., 2003.
- Peppas, Lynn. *Cultural Traditions in France*. New York: Crabtree Publishing, 2014.
- Rouillard, P. - Krosnicki, T. "Marian Feasts". *New Catholic Encyclopedia*. C. 9. Farmington Hills: Thomson Gale, 2003.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Kanonik - Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Scheeben, M. J. *Mariology*. çev. T.L.M.J. Geukers. London: B. Herder Book CO, 1946.
- Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Socias, James. *Handbook Of Prayers*. Woodbridge: Midwest Theological Forum, 6. Basım, 2007.
- Teaching Catholic Kids. "Celebrate the Feast of the Immaculate Conception with Your Kids". Erişim 10 Ağustos 2021. <https://teachingcatholickids.com/celebrate-the-feast-of-the-immaculate-conception-with-your-kids/>
- The Proud Italian. "Assumption of The Blessed Virgin Mary -FERRAGOSTO!" Erişim 29 Kasım 2022. <https://theprouditalian.com/assumption-of-the-blessed-virgin-mary-ferragosto/>
- Timeanddate. "Assumption of Mary". Erişim 25 Eylül 2021. <https://www.timeanddate.com/holidays/common/assumption>
- Tripadvisor. "Closures on Assumption Day? - Madrid Forum". Erişim 25 Kasım 2022. [https://www.tripadvisor.com/ShowTopic-g187514-i126-k11596689-Closures\\_on\\_Assumption\\_Day-Madrid.html](https://www.tripadvisor.com/ShowTopic-g187514-i126-k11596689-Closures_on_Assumption_Day-Madrid.html)
- Trippy. "What goes on in or round Lisbon on Monday August 15th, Assumption Day?" Erişim 26 Kasım 2022. <https://www.trippy.com/vt/Lisbon-286122-6-3170242/What-goes-on-in-or-around-Lisbon-on-Monday-August-15th-Assumption-Day.html>
- Tümer, Günay. *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Uzuner, Saliha Gülnur. *Katolik Mezhebine Göre İsa'nın Annesi Meryem*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Vollert, C. O. - Jelly, F. M. "Mary And The Church". *New Catholic Encyclopedia*. C. 9. Farmington Hills: Thomson Gale, 2003.
- Weiser, Francis X. *Handbook of Christian Feasts and Customs: The Year of the Lord in Liturgy and Folklore*. New York: Harcourt, Brace And Company, 1958.
- Weiser, Francis X. *Religious Customs in the Family: The Radiation of the Liturgy into Catholic Homes*. Rockford: Tan Books and Publishers, 1998.
- Yitik, Ali İhsan. "Hz. Meryem ve Efes-Meryamana Evi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (30 Haziran 2000), 55-70.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2022: 307-333

## Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin Tefsirinde Hurûf-ı Mukatta'a Yorumu

*The Interpretation of Hurûf-I Mukatta'a In the Tafsir Of Yûsuf b. Hilal es-Safedi*

**Ahmet YÜREKLİ**

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Ph.D. Student, Bursa Uludag University,  
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Faculty of Theology, Department of Basic Islamic  
Dalı. Sciences.

yurekli19ay@gmail.com Orcid: 0000-0002-0847-0379

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received**

14.10.2022

**Kabul Tarihi / Accepted**

31.12.2022

**Atıf/Cite:** Yürekli, Ahmet. "Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin Tefsirinde Hurûf-ı Mukatta'a Yorumu".  
*İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/2 (2022), 307-333.  
<https://doi.org/10.20486/imad.1188962>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

**Öz**

Kur'ân-ı Kerîm lafız ve mâna itibariyle eşsiz bir kelâmdır. Bundan dolayı onun pek çok i'câz yönü bulunmaktadır. Bu anlamda Kur'ân'ın i'câz ve tehaddî yönünü ortaya koyan unsurlardan biri bazı sûrelerin başlarında yer alan hurûf-ı mukatta'alardır. Kur'ân ilimleri sahasında bir disiplin olarak değerlendirilen söz konusu harfler, yirmi dokuz sûrenin başında on dört farklı harften meydana gelen hece harfleridir. Kesik harfler olarak da ifade edilen bu harfler, ilk dönemlerden itibaren birçok müfessirin dikkatini çekmiş ve hakkında muhtelif değerlendirmeler yapılmıştır. Tefsir tarihine bakıldığında hurûf-ı mukatta'a konusunun çoğu âlim tarafından kendi meşrebi ve anlayışı çerçevesinde yorumlandığı görülmektedir. Birçok müfessir gibi Yûsuf b. Hilâl es-Safedî de (öl. 696/1296) *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* adlı tefsirinde bu konuya dair görüş ve değerlendirmelerini ilgili âyetler çerçevesinde ortaya koymuştur. Bu makalede Kur'ân ilimlerinden biri olan hurûf-ı mukatta'aya ilişkin, Memlûk müfessiri Safedî'nin ortaya koyduğu değerlendirmeler üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, Bakara sûresinin başında bu konuya geniş bir şekilde yer veren Safedî'nin, mukatta'a harflerine eğilmeden önce salt anlamda harflerin şeklen ilk olarak ortaya çıkış serüvenine dair izahları ele alınacaktır. Ayrıca makalenin esasını teşkil eden ve Safedî'nin tefsirinde bazı sûre başlarında yer alan mukatta'a harflerine yönelik izahları geniş bir şekilde değerlendirilecektir. Araştırma neticesinde Safedî'nin hurûf-ı mukatta'aya yönelik özgün diyebileceğimiz görüşleri ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân, Hurûf-ı Mukatta'a, Safedî, *Keşfü'l-esrâr*.

**Abstract**

The Holy Qur'an is a unique word in terms of words and meaning. Therefore, it has many i'jaz aspects. In this sense, one of the elements that reveal the i'jaz and tahaddi aspect of the Qur'an is the huruf-i mukatta'a at the beginning of some surahs. These letters, which are considered as a discipline in the field of Qur'anic sciences, are syllable letters consisting of fourteen different letters at the beginning of twenty-nine chapters. These letters, which are also expressed as cut letters, have attracted the attention of many commentators since the first periods and various evaluations have been made about them. When we look at the history of tafsir, it is seen that the subject of hurûf-ı mukatta'a has been interpreted by most scholars within the framework of their own disposition and understanding. Like many commentators, Yusuf b. Hilal es-Safedi (d. 696/1296) also revealed his views and evaluations on this subject in the framework of the relevant verses in his tafsir called *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. In this article, the evaluations of the Mamluk commentator Safadi about the hurûf-ı mukatta'a, which is one of the Qur'anic sciences, will be emphasized. In this context, the explanations of Safadi, who gave extensive coverage to this subject at the beginning of Surah al-Baqara, about the adventure of the first appearance of the letters in exclusively sense will be discussed before focusing on the letters of mukatta'a. In addition, the explanations for the mukatta'a letters, which form the basis of the article and take place at the beginning of some surahs in Safadi's tafsir, will be widely evaluated. As a result of the research, Safadi's views on hurûf-ı mukatta'a, which we can call original, will be revealed.

**Keywords:** Tafsir, Qur'anic Sciences, Hurûf-ı mukatta'a, Safedî, *Kashf al-asrar*.



## Giriş

Hurûf-ı mukatta'anın mahiyeti ve delâleti hakkında Kur'ân ve Sünnet'te herhangi bir açıklamanın yer almaması, âlimleri bu konuda çeşitli yorum ve değerlendirmelere sevk etmiştir. Tefsir tarihinde fikirleriyle iz bırakmış öncü müfessirlerin mukatta'a harflerle ilgili yorumları ve bu konuyu değerlendirme biçimleri sonraki tefsir araştırmalarında önem ifade etmektedir. Bu kapsamda, söz konusu harflerin mahiyeti ve hikmeti gibi hususlar erken dönem müfessirlerinin merakını celbetmiş ve klasik tefsirlerde bu konu geniş bir çerçevede yerini almıştır. Bu bağlamda, rivâyet tefsirinin öncülerinden olan Taberî (öl. 310/923) *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsirinde mukatta'a harfleriyle ilgili çeşitli görüşler aktarmış ve mezkûr harfleri müteşabihattan sayan selef âlimlerinin aksine bu harflerin mânasını tevilettiği görülmüştür.<sup>1</sup> Önemli bir dil âlimi olarak bilinen Zemahşerî (öl. 538/1144), *el-Keşşâf* adlı eserinde ise hurûf-ı mukatta'anın ne mânayı ifade ettiğinden ziyadebu konuyu i'caz yönüyle ele aldığı anlaşılmaktadır.<sup>2</sup> Birçok alanda eserleriyle kendinden söz ettirmiş bir âlim olan Râzî (öl. 606/1210), *Mefâtîhu'l-gayb*'da, mezkûr harflerin mânasının bilinemeyeceğini ve bu harflerin okuyucunun dikkatini çekmeye mebni bir hikmet barındırdığının altını çizmiştir.<sup>3</sup> Ayrıca son dönem bilimsel tefsir geleneğinin önemli simalarından Tantâvî b. Cevherî (öl. 1940), hurûf-ı mukatta'ayı harflerin sayısı bağlamında Kur'ân'ın i'câzını gösteren deliller olarak değerlendirmiştir.<sup>4</sup> Zikretmiş olduğumuz müfessirlerin mukatta'a harfleriyle ilgili ortaya koymuş oldukları düşünceler, genellikle çağdaşları ve sonraki âlimler tarafından tekrar edilerek veya benzeri şekilde dile getirilerek ifade edilmiştir.

Hurûf-ı mukatta'a konusuna önem veren müfessirlerden birisi de Cemâluddîn Yusuf b. Hilâl Ebu'l-Berekât es-Safedî'dir. Kendisi hicrî VII. yüzyılda Memlûkler döneminde yaşamış ve hayatının bir bölümünü bugün İsrail devletinin sınırları içerisinde yer alan Safed şehrinde geçirdiği için kaynaklarda daha çok Safedî nisbesiyle yer almıştır.<sup>5</sup> Safedî, Hanefî mezhebine mensup bir fakih olmasının yanında ayrıca mutasavvıf ve edîb kimliği ile de olan çok yönlü bir ilim adamıdır.<sup>6</sup> Onun yaşadığı dönem, naklî ve aklî ilimler sahasında kayda değer eserleri kaleme alan âlimlerin

<sup>1</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 1/205-224.

<sup>2</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/19-31.

<sup>3</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1470), 2/255-257.

<sup>4</sup> Tantâvî b. Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1931), 2/7-9.

yetiştği bir zamana tekabül etmektedir. Müfessir, söz konusu dönemde yaşamış olan Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi âlimlerin gölgesinde kalmıştır. Kendisinin günümüze ulaşan en önemli eseri hiç şüphesiz *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* adlı tefsirdir.<sup>7</sup>

2019 yılında tahkiki yapılan söz konusu tefsirde, âyetlerin muhtevasına göre kelimâ, itikadî ve tasavvufî konular belli bir yoğunlukta ve zaman zaman da ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır.<sup>8</sup> Safedî, bu eserinde fikhî meselelere sıkça yer vermemekle beraber talâk, miras ve kısas gibi konuları detaylı ve kendisine mahsus bakış açısıyla açıklamıştır.<sup>9</sup> Müfessir, bazı tasavvufî konuları tefsirinde gündeme getirmiş, yeri geldikçe ilgili âyetlerin işârî yorumlarına da yönelmiştir.<sup>10</sup> Safedî, şiir konusunda mâhir bir âlim olarak, tefsirinde özellikle lügavî anlamda âyetlerin anlaşılmasına katkı açısından şiirle istişhatta bulunmuştur.<sup>11</sup>

Söz konusu eser, kendine göre farklı bir metot ve tarzla Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin ön planda olduğu ve dirâyet yönünün ağır bastığı bir çalışma niteliğindedir. Müfessir, âyetleri açıklarken ilgili konunun içeriğine bağlı olarak bazen sadece kendi görüşünü ifade etmiş, kimi zaman da o konu hakkında farklı değerlendirmeleri zikrettikten sonra kendi yorumunu ya da tercih ettiği görüşü belirtmiştir. Bu bağlamda eserinde, müfessir tarafından Kur'ân'da geçen garip lafızlara ve açıklanması gerekli olan bazı kelime yapılarına yönelik lügavî tespit ve izahların sıkça yapıldığı bir tefsir özelliğini taşıdığı söylenebilir.<sup>12</sup> Görebildiğimiz kadarıyla tefsirde Kur'ân ilimleri

<sup>5</sup> Selâhaddîn es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2000), 29/164; Safedî, *A'yânu'l-asr ve a'vânu'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Suriye: Daru'l-Fikr, 1998), 5/671; Şemseddin Muhammed b. Ahmet ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Ve feyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2000), 52/314; Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 251.

<sup>6</sup> Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi*, 29/164; Safedî, *A'yânu'l-asr*, 5/672; Hayretin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmusu terâcim* (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 8/256; Ahmet İsa, *Mu'cemu'l-etibbâ* (Mısır: Matbaatü Fethullah İlyas Nuri vd. 1942), 526; Zirikli, "es-Safedî", 8/256; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 197; Bahattin Dartma, "Safedî ve Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr", *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 1/13.

<sup>7</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 8/256.

<sup>8</sup> Yûsuf b. Hilal es-Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 1/253, 312, 342; Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/539-40; 3/523.

<sup>9</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/420-459.

<sup>10</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/556; 3/ 93,108.

<sup>11</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/549; 2/ 243; 4/ 274.

<sup>12</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/253, 312, 342.

çerçevesinde özellikle hurûf-ı mukatta'a, nesih, müteşâbihât ve münâsebâtü'l-Kur'ân gibi konuları daha fazla irdelenmiştir.<sup>13</sup>

Safedî, Bakara sûresinin başlangıcındaki mukatta'a harfler kapsamında yaklaşık kırk sayfa boyunca bu konuyu Arapça'daki diğer harflerle birlikte derinlemesine ele almıştır. Müfessirin, genel olarak ulûmu'l-Kur'ân bağlamında üzerinde genişçe durduğu mukatta'a harflerini, telaffuz ve fesahat güzelliğinin yanında, Kur'ân'ın bir sırrı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>14</sup>

Bugüne kadar *Keşfü'l-esrâr* üzerine biri yüksek lisans<sup>15</sup> ve diğeri doktora<sup>16</sup> düzeyinde olmak üzere iki çalışmanın yanı sıra ayrıca bu eser hakkında iki akademik makale de kaleme alınmıştır.<sup>17</sup> Ancak görebildiğimiz kadarıyla hurûf-ı mukatta'a konusu mezkûr çalışmalarda kısa ve yüzeysel olarak ele alınmıştır. Bizi bu konu hakkında araştırma yapmaya sevk eden en önemli etken, Safedî'nin hurûf- mukatta'aya bakış açısı ve söz konusu harfleri değerlendiriş biçimi olmuştur. Zira o, mukatta'a harflerini alfabeledi genel harfler çerçevesinde ele almıştır. Müfessirin bu farklı bakış açısı, kendisini diğer müfessirlerden ayrı kılmaktadır. Bu çerçevede *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* adlı tefsirde hurûf-ı mukatta'a konusu çeşitli açılardan tafsilatlı bir şekilde ele almaya çalışılacaktır. Özellikle bu kapsamda Safedî'ye özgü tespit ve değerlendirmeler öne çıkarılmaya çalışılacaktır. Ayrıca, fikri anlamda müfessirin eleştirilecek yönleri varsa objektif ölçüde bunlar ortaya konulacaktır. Sonuç itibariyle bu makalede önce müfessirin harf konusundaki değerlendirmeleri tahlil edilecek, ardından hurûf-ı mukatta'aya dair yorumları ele alınarak bu konuda kendisini farklı kılan noktalar tespit edilecektir. İlk olarak hurûf-ı mukatta'aya dair genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra Safedî'nin bu konudaki yaklaşımı ortaya koymaya çalışılacaktır.

<sup>13</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 40-78, 163-64, 314.

<sup>14</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/39.

<sup>15</sup> Murat Yıldız, “Ebu'l-Fedâil Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* Adlı Tefsirinin İncelenmesi” (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

<sup>16</sup> Ahmad Mukhtar Adam, “Yusuf İbn Hilâl es-Safedî ve Kur'ân Yorumu” (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

<sup>17</sup> Ahmad Mukhtar Adam, “Yusuf b. Hilal es-Safedî ve Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirindeki Metodu”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1(2020); Enes Büyük, “Safedî'nin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Yöntemine Yaklaşımı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 20/1 (Haziran 2020).

## 1. Hurûf-ı Mukatta'a

Hurûf-ı mukatta'a terkihi, harf kelimesinin çoğulu olan hurûf ve "kesilmiş, ayrılmış, parçalanmış"<sup>18</sup> anlamlarına gelen ve ism-i mef'ûl vezninde olan "mukatta'a" kelimelerinden oluşmaktadır. Kur'ân ilimleri bağlamında ilmî bir disiplin olarak "Kur'ân'da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan bir veya birkaç harfin birleşmesiyle oluşan, alfbedeki isimleriyle teker teker okunan harf kümeleri" şeklinde hurûf-ı mukatta'anın tanımı yapılmıştır.<sup>19</sup> Ayrıca literatürde söz konusu harflere hurûf-ı teheccî, ilgili sûrelerin başında yer aldıkları için evâilü's-süver ve fevâtihu's-süver, kendilerinden hangi anlam kastedildiği ve sûrelerin başında bulunma hikmetlerinin tam olarak bilinmedikleri için hurûf-ı mübheme olarak da isimlendirilmiştir.<sup>20</sup>

Kur'ân-ı Kerîm mûciz bir kelâm olduğu için, yüz on dört sûrenin başlangıcı hem lafzen hem de mânen çok farklı üsluplarda gelmiştir. Bu anlamda kimi sûreler nidâ edatlarıyla<sup>21</sup> veya tesbîh<sup>22</sup>, hamd<sup>23</sup> ve tenzih<sup>24</sup> anlamı içeren cümlelerle söze başlarken, kimi âyetler de hurûf-ı mukatta'a olarak bilinen harf veya harf kümeleriyle başlamaktadır. Söz konusu harfler, başında buldukları çeşitli sûrelerde toplam on dört harf olarak on üç farklı şekilde zikredilmiş olup bunlar tekli<sup>25</sup>, ikili<sup>26</sup>, üçlü<sup>27</sup>, dörtlü<sup>28</sup> ve beşli<sup>29</sup> türde kullanılmıştır.<sup>30</sup> Mukatta'a harflerinin tam ve müstakil bir âyet olup olmama noktasında âlimler kendi aralarında ittifak sağlayamamışlardır. Basra ekolünün

<sup>18</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/101; İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 8/276.

<sup>19</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/249-250; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984), 1/206-207; M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukatta'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401.

<sup>20</sup> Ebu'l-Hasen Ali el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/63-65, 2/98; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422); M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukatta'a", 18/401.

<sup>21</sup> el-Ahzâb 33/1; et-Talak 65/1; et-Tahrîm 66/1; el-Müzzemmil 73/1; el-Müddessir 74/1.

<sup>22</sup> el-Hadîd, 57/1; el-Haşr 59/1; es-Saff, 61/1.

<sup>23</sup> el-Fâtîha 1/1; el-Kehf 18/1; el-Fâtır 35/1.

<sup>24</sup> el-İsrâ, 17/1.

<sup>25</sup> el-Kalem 68/1; Sa'd 38/1; Kâf 50/1.

<sup>26</sup> Tahâ 20/1; Yâsîn 36/1; Fussilet 41/1.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/1; Yûnus 10/1; eş-Şuarâ 26/1.

<sup>28</sup> el-A'râf 7/1.

<sup>29</sup> Meryem 19/1.

de savunduğu ve aynı zamanda tercih edilen bir görüşe göre mezkûr harfler tam bir âyet olmayıp, kendisinden sonra gelen âyetin bir bölümünü teşkil etmektedir. Kûfe ekolüne göre ise bu harflerin bir kısmı müstakil bir âyet sayılırken, bazıları da kendinden sonraki âyete dâhildirler. Söz konusu ekole göre Kur'ân'daki "المص",<sup>32</sup> "الم",<sup>31</sup> "حم",<sup>35</sup> "طه",<sup>34</sup> "يس",<sup>33</sup> "طسم",<sup>36</sup> ve "كهيعص"<sup>37</sup> mukatta'a harfleri müstakil birer âyet iken "ق",<sup>40</sup> "ص",<sup>39</sup> "الم",<sup>38</sup> "طس",<sup>41</sup> ve "ن"<sup>42</sup> harfleri birer âyet sayılmamıştır. Bu konuyu tevkîfî bir mesele olarak ele alan Kûfeliler ayrıca Şûrâ sûresindeki "حم عسق" harflerini iki âyet saymışlardır.<sup>43</sup> Müfessir Zemahşerî ise hurûf-ı mukatta'anın müstakil âyet hükmünde olduğu hususunda "er-Rahmân"<sup>44</sup> ve "Mudhâmmetân"<sup>45</sup> kelimelerinin birer âyet olduğunu hatırlatarak bu konudaki gerekçesini ortaya koymuştur.<sup>46</sup>

Öncelikle belirtelim ki bütün Müslüman âlimler sûre başlarındaki mukatta'a harflerin müteşâbihattan olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak ulûmu'l-Kurân ve tefsir kaynakları İslâm âlimlerinin öteden beri hurûf-ı mukatta'anın yorumlanıp yorumlanmayacağı meselesinde görüş birliği içerisinde olmadıklarını ve neticede iki

<sup>30</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabi, 1957), 1/165-167; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabi, 1957), 3/24; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhil fi ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî), 2/11; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 134-135.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/1; Âl-i İmrân 3/1; el-Ankebût 29/1; er-Rûm 30/1; Lokmân 31/1; es-Secde 32/1.

<sup>32</sup> el-A'râf 7/1.

<sup>33</sup> eş-Şuarâ 26/1; el-Kasas 28/1.

<sup>34</sup> Yâsîn 36/1.

<sup>35</sup> Tâhâ 20/1.

<sup>36</sup> el-Mü'min 40/1; Fussilet 41/1; ez-Zuhruf 43/1; ed-Duhân 44/1; el-Câsiye 45/1; el-Ahkâf 46/1.

<sup>37</sup> Meryem 19/1.

<sup>38</sup> en-Neml 27/1.

<sup>39</sup> er-Ra'd 13/1.

<sup>40</sup> Sâd 38/1.

<sup>41</sup> Kâf 50/1.

<sup>42</sup> el-Kalem 68/1.

<sup>43</sup> Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, thk. Ali Abdalbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/108.

<sup>44</sup> er-Rahmân 55/1.

<sup>45</sup> er-Rahmân 55/64.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/31.

farklı görüşün öne çıktığını ortaya koymaktadır. Bu konuda birinci grup âlimler ki aralarında Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd gibi selef âlimlerine ve bazı muhaddislere göre söz konusu harfler "Allah'ın sırrı olup müteşâbihattandır ve bu harfler hakkında yorum yapmamak gerekir."<sup>47</sup>

Müteahhirûn Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise mukatta'a harflerinin müteşâbihattan kabul etmekle beraber, ilimde derinleşen âlimler tarafından te'vîl edilerek anlaşılabilceğini ifade etmişlerdir.<sup>48</sup> Kaynaklarda mukatta'a harflerinin te'vîli noktasında yirmi civarında görüş ortaya atılsa da biz burada sadece söz konusu görüşlerin ilmî muhitte dikkate değer bulunanlardan bazılarını ortaya koymaya çalışacağız. Bu konuyla ilgili kadîm ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usûlü eserlerinde zikredilen ve İbn Abbâs'a dayandırılan bir görüşe göre sûre başlarındaki bu harfler Allah'ın isimlerinden ve sıfatlarından birine delâlet etmektedir.<sup>49</sup> Arap dili âlimi el-Ahfeş'e (öl. 177/793) göre ise Allah mukatta'a harfleriyle yemin etmek suretiyle hem bu harfleri değerli kılmakta hem de söze ayrı bir güzellik katmaktadır.<sup>50</sup> Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ve Sîbeveyh'e (öl. 180/796) isnad edilen başka bir görüşe göre ise söz konusu harfler, başında buldukları sûrelerin isimleri mesabesinde.<sup>51</sup> Başka bir görüşe göre ise hurûf-ı mukatta'a münferit harfler konumunda olup müşriklerin dikkatini celbetmek için konulmuştur.<sup>52</sup> Zikretmiş olduğumuz mezkûr görüşler arasında İslâm âlimleri arasında en çok kabul gören görüş ise en son nakletmiş olduğumuz görüş olmuştur.<sup>53</sup>

*Keşfü'l-esrâr*'da hacim bakımından çokça yer işgal eden ve müfessirin üzerinde tafsilatlı olarak ele aldığı meselelerin başında hurûf-ı mukatta'a konusu gelmektedir. Safedî harfler konusuna, özellikle Kur'ân'da yer alan söz konusu mukatta'a harflerin

<sup>47</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/82; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/250; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 1/154; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/173.

<sup>48</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/252; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/155; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/173; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 138.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/207; Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 182; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/173; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 139.

<sup>50</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 183; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/173; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 140.

<sup>51</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/252; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/174; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 138.

<sup>52</sup> Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/63-65; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/253; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/175; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 139.

<sup>53</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 141.

genel özelliklerine, mahiyetine, hikmetine, konumuna ve önemine dair geniş izahlar getirmiştir.

## 2. *Keşfü'l-Esrâr ve hetkü'l-estâr*'da Hurûf-ı Mukatta'a

Safedî hurûf-ı mukatta'ayı tefsirinde ele alırken, bu konuyu önemseydiğini ve üzerinde yoğunlaştığını, ancak geçen süre zarfında kendi içerisinde tutarlı bir izah getiremediğini ifade etmiş, bundan dolayı zaman içerisinde söylem ve eylemlerini tutarlı gördüğü keşif ehline müracaat ettiğini belirtmiştir. O, bu noktada üç yıl boyunca hurûf-ı mukatta'ayı anlamak için insanlardan uzak kalarak nefsinin riyazet altında tutmak için âdeti halvet dönemi yaşadığını ve netice itibariyle Allah'ın kalbine bu konuyla ilgili bazı manevî keşifler ilham ettiğini söylemiştir. Müellif ayrıca bu konuda bazı tefsir kitaplarından da istifade ettiğini ve böylece benzeri bilgileri ilave ederek mezkûr harfleri tefsirinde geniş çerçevede ele alma imkânına kavuştuğunu aktarmıştır. Safedî, bu anlamda hurûf-ı mukatta'a ile ilgili izah ve değerlendirmelerinin kendi yorumu olması itibariyle öznel olduğunu, doğru izahların Yüce Allah'tan, hataların ise kendisinden kaynaklandığının altını çizmiştir.<sup>54</sup>

Konuyu incelerken meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlama sadedinde üç farklı kavramın altını çizen Safedî, bu bağlamda el-hurûfu'l-mu'ceme, hurûfu'l-mu'cem, el-hurûfu'l-kitâbiyye veya el-hurûfu'l-mukatta'a tabirlerini öne çıkarmıştır.<sup>55</sup> Daha sonra neden bu tabirleri kullandığına işaret eden Safedî, ebced hesabının yapıldığı ve köken bakımından Tevrat'ın dili olması itibariyle İbraniceye dayanması, bu harflerden meydana gelen kelâmın Araplar tarafından anlaşılmasında ve mevcut Arap alfabesindeki elif, bâ, ta, se (ا, ب, ت, ث) şeklinde bir tertibe uymaması gibi gerekçelerle Arap olmayanlara ait harfler anlamında hurûfu'l-mu'cem kavramını tercih ettiğini belirtmiştir.<sup>56</sup> Müfessir aynı zamanda genel olarak alfabetik harflere de hurûfu'l-mu'cem isminin verildiğini ifade etmiştir.<sup>57</sup> Müellif, el-hurûfu'l-mu'ceme tabirini ise, münferit olarak her bir harfin anlamlı bir kelime oluşturacak şekilde bir araya getirilmemesinden ve elif, bâ, ta, se (ا, ب, ت, ث) gibi tek başına (müfred) kullanılmalarından dolayı Arapçadaki her bir harfe verilen isim şeklinde tanımlamıştır. Öte yandan harflerin diğer harflerle birleştirilerek anlamlı bir kelime oluşturmasından

<sup>54</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/55.

<sup>55</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/40, 55.

<sup>56</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/40, 45.

<sup>57</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/45.

dolayı söz konusu harfler için ise el-hurûfu'l-mu'rebe tabirini kullandığına değinmiştir.<sup>58</sup> Safedî'nin ayrıca tefsirinde mukatta'a harflerini ifade ederken el-hurûfu'l-kitabiyye tabirini kullandığı da görülmektedir.<sup>59</sup>

Müfessir el-hurûfu'l-mukatta'a konusunu detaylı bir şekilde ele almadan önce genel olarak harf konusunu izah etmeye çalışmıştır. Burada öncelikle onun harf konusundaki düşüncelerini değerlendirmeye çalışacağız.

### 2.1. Harfler

Safedî, harf konusunu izah ederken harf, kelime ve kelâm kavramları arasındaki farklılıklara temas ederek söz konusu terimleri mukayeseli bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre harf kelimesi, sözlük anlamı itibariyle bir şeyin ucu, kenarı, yanı gibi anlamlara gelmekte, harflerin, kelimelerin taşıdığı anlamların kapsam ve sınırlarını belirlediğini ifade etmektedir. Müfessire göre kelimeler, konuşma ve cümledeki mânanın muhtevâ ve unsurlarının cüzlere ayrılmış hali olup, kelâm ise söz konusu açıklama ve tafsilatın bütününe dayanmaktadır.<sup>60</sup> Müfessir böylece yapmış olduğu bu değerlendirmede harf ve kelimenin, kelâmın mütemmim ve ayrılmaz parçaları olduğunu, kelâmın ise bunların bütününe teşkil ettiğini vurgulamıştır.

Müellifimiz, harflerle ilgili yaptığı değerlendirme ve yorumlarının çoğunun nakle dayandığını, bir kısmının ise aklî çıkarımlar olduğunu altını çizmektedir.<sup>61</sup> Ayrıca müellif bu konudaki naklî aktarımlarının kâhir ekseriyetinin tasavvufi içerikli olduğunu da özellikle hatırlatmaktadır. Meselâ bu anlamda onun, elif (ا), vâv (و) ve yâ (ي) harflerine yönelik şu işârî yorumu bu kabildendir: “Harfler kelâmın birer parçası olduğuna göre bu anlamda elif (ا), vâv (و) ve yâ (ي) harfleri mâna itibariyle bütün kelâmın aynası mesabesinde. Buna göre Allah (الله) lafzındaki elif harfi, sakin halinde akılların, hüviyetini anlamaktan aciz kaldığı, fitratın varlığını gaybî olarak ikrar ettiği, kendisiyle ortaklığın söz konusu olamayacağı bir zâta delâlet etmektedir. Allah kullarına yaklaştıkça elif harfindeki gizlilik ve sakinlik hali hemzede fethayla zahir hale gelmektedir. Bu noktada Âdem (آدم) kelimesinin yarısında (elif ve hemzede) Allah, hem zâhir hem de gizli şekilde yer almış olmaktadır. Elif harfi, her şeye üstün olan, her şeyi yöneten ve kuşatan Allah'ı remzetmektedir. Hemze, gizli ve her şeyi yöneten varlığın

<sup>58</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/40, 44.

<sup>59</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/55.

<sup>60</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/44, 49, 55.

<sup>61</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/44.



zâhir hale gelmesidir. Dolayısıyla varlık mertebesini ifade etmek üzere en yüce ve ruhânî makamda gizli olan elif harfinin, süflî makâm olan duyular âlemine dikey olarak zuhur ve tecellisi gerçekleşmektedir. Bu durumda ilk zuhur hali hemze, son zuhûru ise yâ harfi ile kendini göstermektedir. Böylece yâ harfi varlık âleminde tecellinin nisbet anlamda en alt derecesidir ve bundan dolayı hareke olarak elifin tam altındadır. Vâv harfi ise ulvî makamı ifade eden elif ile süflî makamı ifade eden yâ harfi arasında bir konumdadır.”<sup>62</sup> Safedî'nin harf konusunda sahip olduğu bu bakış açısı, kendisinin Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) harflerin Allah, insan ve âlem bağlamındaki sembolik mânalarına ilişkin yapmış olduğu işârî yorumlardan etkilendiğini göstermektedir.<sup>63</sup>

Müfessir alfabedeki diğer bazı harflerin isimlerini telaffuz olarak esas almakta, aklî ve mantikî birtakım çıkarımlarda bulunmaktadır. Meselâ nûn (نون) harfini ismen “nûn” şeklinde telaffuz ederken vâv harfine atıfta bulunarak, mezkûr harfin merfû' halinde nûn harfiyle başlayıp yine aynı harfle sona erdiğine dikkat çekmektedir. Aynı şekilde o, mîm (ميم) harfi için aynı i'rab kâidesinden mülhem bu harfte mecrûr olarak (mîm, yâ ve mîm) aynı durumun varit olduğunu belirtmektedir. Kezâ Safedî vâv (واو) harfinin isminde ise merfu' ve mecrûr halin dışında mutavassıt bir durumun câri olduğunu vurgulayarak alfabedeki diğer hece harflerinde sükûnun ortaya çıkmasıyla üç hareke harfinin (nûn, mîm ve (vâv) söz konusu olacağını ifade etmektedir. Lâm (لام) harfini tahlil ederken isim olarak bu harfi oluşturan lâm, elif ve mîm harflerine temas etmektedir. O, lâm harfinin mâna itibariyle temlik anlamını ifade ettiğini, ondan sonra gelen elif harfinin ulviyet anlamında olduğunu ve mîm harfinin ise ihata ve tamam olma mânalarına geldiğine dikkat çekmektedir. Müellif sonuç itibariyle ilk hece olarak ortaya çıkan lâm harfinin elife işaret ettiğini ve neticede mîm harfiyle tamam olduğunu belirtmektedir. Ayrıca müfessir elif harfinin fetha zaruretiyle hemze olarak ortaya çıkışına vurgu yaptıktan sonra, söz konusu harfin diğer harflerde sâkin, meksûr ve merfû' olarak üç şekilde ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Ona göre elif harfi meksûr hali yâ, merfû' durumunda vâv ve sâkin durumunda ise -râ (راء) harfinde olduğu gibi gerçekleşeceğini dile getirmektedir. Safedî kâf (كاف) harfinin, mutlak anlamda kifayet

<sup>62</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/42-43.

<sup>63</sup> bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, thk. AhmedŞemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/86/95.

eden anlamına geldiğini ve bu harften sonra gelen nûn (نون) harfinin de olacakların cümlesinin tamam olacağını ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>64</sup> Müellif bâ (باء) harfinin sebebiyet anlamını içerdiğini ve kendisinden önce gelen elif harfinin noktadan şekillenmiş olduğunu ve kendisinden sonra gelen harflerin aynı şekilde kendisinin -şeklen farklı olsa da- devamı olduğunu vurgulamaktadır. Müfessir bunlara ilaveten örnek kabilinden fâil vezninde olmaları itibariyle dâl (دال) harfinin isminden hareketle delâlet eden, zâl (ذال) harfinden zelil eden ve sâd (صاد) harfinden ise uzaklaşan, yüz çeviren anlamlarına dikkat çekerek alfabedeki diğer harflerin isimlerinden de buna benzer mutlak anlamların muhtemel olduğunu vurgulamaktadır. Safedî, ayrıca bazı sûrelerin başında müfred olarak bulunan harflerin muhtemel mânalarının olabileceğini ancak asıl maksadın bu olmadığını altını çizmektedir.<sup>65</sup>

Sonuç itibariyle Safedî'nin harflerle ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerde mutasavvıf kimliği öne çıkmış ve özellikle harflerin ilk ortaya çıkış süreci ve birbirleriyle olan ilişkileri çerçevesinde işârî yorumları bu anlamda dikkat çekmektedir. Ayrıca müfessirin, harflerin telaffuz ve isimleri etrafındaki bazı açıklamaları kimi zaman zorlama teviller olarak değerlendirilmesi mümkün olsa da bu konuda okuyucuya farklı bir perspektif sunduğu söylenebilir. Bununla birlikte Safedî, harflerin isimleri üzerinden yaptığı değerlendirmenin öznel olduğunu ve bazı sûre başlarındaki mukatta'a harflerini bu kapsamda yorumlamanın birincil hedef olmadığını vurgulamaktadır.

### 2.1.1. Harflerin Hat Olarak İlk Ortaya Çıkışı

Safedî, harflerin yazı (hat) itibariyle ortaya çıkış serüvenine ilişkin aklı çıkarımlarda bulunmaktadır. Müfessir bütün harflerin noktadan meydana geldiğini belirterek bu konuya dair şu izahlarda bulunmaktadır:

“Bütün harflerin çıkış mercii noktaya dayanmaktadır. Noktadan dikey bir hat olarak elif harfi ortaya çıkmaktadır. Nokta ile elif arasındaki ülfet, bu dikey hattın meydana gelmesinde önemli bir etken olmaktadır. Elif harfi dikey şeklinde ilk olarak ayakta (kâim) var olduğu için yatay durumdaki harflerin oluşumuna da öncülük etmiş durumdadır. Bu harf yatay olarak bâ (ب) harfinin oluşmasına sebep olmuştur. Elif, dikey olarak etken (fâil) konumunda iken bâ harfi ise yatay olarak edilgen (mef'ûl) konumundadır. Elif ve bâ harflerinin bir araya gelmesiyle “اب”

<sup>64</sup> Müfessir muhtemelen kâf ve nûn harfiyle ilgili tevilde bulunurken Yâsîn sûresi 82. âyetteki “كُنْ فَيَكُونُ” ifadelerden ilham alarak söylediği anlaşılmaktadır.

<sup>65</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/43.

(Baba, ata) kelimesi oluşmaktadır. Bu takdirde söz konusu iki harfin, kendisinden sonra ortaya çıkacak harflere zihnen öncülük edeceği şeklinde bir yorum kaçınılmaz olmaktadır. Ayrıca bâ harfini telaffuz ederken "باء" (bâe) şeklinde bir hece çıkmaktadır ve söz konusu bâe (باء) kelimesinin mânası "رجع" "dayanmak, kaynaklanmak" anlamlarına gelmektedir. Böylece "الف باء" dendiği zaman "Elif harfi ilk olarak var oldu, akabinde ikinci harfe (ب) kaynaklı etti ve aynı şekilde üçüncü harfe (ت) dönüştü." gibi anlamlar ortaya çıkmaktadır. Elif harfinin ta harfine dönüşmesi, mâna olarak elif anlamında, şeklen ise ikinci harfe benzerliği noktasında gerçekleşmektedir. Bu durumda ikinci harf (ب), birinci ve üçüncü harf arasında köprü vazifesini görmektedir. Üçüncü harf (ت) ikinci harfe benzemekte olup noktalarla birbirinden ayrılmaktadır. Sonuçta bütün harflerin menşei noktaya dayanmakta olup esas itibariyle her bir harf kendinden önceki harflerin vasıtalarla mef'ûlü konumundadır. Sözün özü nokta ilk fâil olup kendisinin olmadığı bir yerde diğer harflerin bir anlamı söz konusu değildir.<sup>66</sup>

Müellif, harflerin yazı itibariyle ilk kez ortaya çıkış sürecine tasavvufî perspektiften açıklamalar da getirmektedir. Nitekim ona göre nokta, Vâcibü'l-vucûd anlamında Allah'ı sembolize ederken, noktadan var olan elif harfi ise arada herhangi bir vasıta olmaksızın ilk insan olan Hz. Âdem'i temsil etmektedir. Safedî, Arap alfabesinde elif harfinden sonra gelen bâ harfinin, Hz. Âdem'in eşi Havva'yı remzettğini belirtmektedir. Ayrıca müfessir, elif ve bâ harfleri arasındaki münasebeti, Hz. Âdem'in eşi Hz. Havva'nın yaratılışı bağlamında yorumlamaktadır. Safedî, bu noktada Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması hususunu gündeme getirerek<sup>67</sup> bu anlamda Hz. Havva'yı sembolize eden bâ harfinin, Hz. Âdem'i temsil eden elif harfinden meydana geldiği yönünde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Müfessir yine bu konuyla ilgili olarak dikey bir duruşa sahip olan elifin, etkin ve hâkim konumdaki Hz. Âdem'e işaret ettiğini, buna mukabil yatay konumda olan bâ harfinin ise edilgen bir yapıya sahip olan Havva'yı sembolize ettiğini dile getirmektedir. Müellif ayrıca Hz. Âdem'in eşi Havva'ya olan ihtiyacı hatırlatarak bâ (ب) harfinin altına nokta konduğunun altını çizmektedir.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/46-47.

<sup>67</sup> Safedî, Hz. Havva'nın eşi Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade ederken kuvvetle muhtemel ki Buhârî ve Müslim'de geçen şu hadise işaret etmektedir: "Kadın eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır." (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Heyet (Mısır: Sul-tâniyye, h. 1311), "Halku Âdem", 1 (No. 3331); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki (Kâhire: Matbaatü İsâ el-Halebî, 1955), "el-Vasiyye bi'n-nisâ", 18 (No. 59).

<sup>68</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/47.

Safedî harf konusunu izah ederken ayrıca yazı (hat), telaffuz (nutk) ya da okuma (kıraat) kavramları arasındaki farklılıklara temas etmektedir. Ona göre yazı, kelime anlamı itibariyle hat olarak harfleri bir araya getirmeyi ifade ederken, kıraat ise telaffuz yönünden harfleri cemetmek anlamındadır. Bu bağlamda müfessir yazı itibariyle şeklen birbirine benzeyen ve bir harf hükmünde olan bâ (ب), ta (ت), se (ث), nûn (ن) ve ya (ي) harfleri arasında oluşabilecek karışıklığı önlemek için noktalar konduğunu, ancak söz konusu harfleri telaffuz ederken noktalar vasıtasıyla farkın ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Safedî yazıda esas olan unsurun harf olduğunu, diğer unsurların yazı esnasında ortadan kalktığını, kezâ harfleri telaffuzda sabit olan noktanın ilk mahreç olduğunu, diğer hususların tâli öneme sahip olduğunu ve kıraat esnasında harfler telaffuz edilirken aslî hüviyette olmayan mahreclerin ortadan kalktığını dile getirmektedir.<sup>69</sup>

Sonuç olarak Safedî harflerin ilk kez ortaya çıkış süreciyle ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerde tasavvufta daha önceden İbnü'l-Arabî ve benzeri düşüncelere sahip olan âlimler tarafından gündeme getirilmiş yorumlardan etkilendiğini göstermektedir. Ayrıca onun, harflerin telaffuz ve kitâbet yönüne dikkat çeken açıklamalarının, mukatta'a harfler konusundaki izahlarıyla örtüştüğü görülmektedir.<sup>70</sup>

### 2.1.2. Harflerin Sınıflandırılması

Safedî mukatta'a harflerini izah etmeden önce genel olarak Arap alfabesindeki harfleri çeşitli açılardan değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Müfessir, harfler üzerinde yoğunlaşmasının gerekçesi olarak hurûf-ı mukatta'anın sırrını ve hikmet boyutunu anlamak olarak göstermektedir.<sup>71</sup> Müellif bu çerçevede konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak adına harfleri çeşitli açılardan taksime tâbi tutmaktadır.

Müfessir harfleri şeklen değerlendirirken alfabedeki ilk dört harfe dikkat çekmektedir. Bu anlamda o, elif (ا), bâ (ب), cim (ج) ve dal (د) harflerinin şeklen birbirinden farklı olmasının yanında, aynı zamanda söz konusu harflerin âlemin oluşmasındaki dört unsura tekabül ettiğini de dikkatlere sunmaktadır. Safedî alfabedeki diğer harflerin ise zikredilen harflerin şeklen değişip çeşitlenmiş halleri olduğunu dile getirerek Arap alfabesindeki sıralamanın birçok fayda ve hikmetinin olduğunu

<sup>69</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/47.

<sup>70</sup> Maklenin "Hurûf-ı Mukattaa'nın Mahiyet ve Hikmet Boyutu" adlı başlığı altında bu konu izah edilmiştir.

<sup>71</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/44.

belirtmektedir. Müfessir bu doğrultuda noktalı ilk üç harf olan bâ (ب), ta (ت) ve se (ث) harflerinin nokta ve şekilleri itibariyle kendinden sonraki harflere öncülük ettiğini, elif (ا), vâv (و) ve yâ (ي) harflerinin ise üç mevcut hareke olan fetha, kesre ve dammeye karşılık geldiğini ifade etmektedir. Safedî ayrıca söz konusu harekelerin mahreçleri itibariyle tabîi, meşakkatli ve döndürmeli şeklinde telaffuz edildiğinin altını çizmektedir. Ayrıca müfessir cim (ج), ha (ح) ve hı (خ) harflerinde ise telaffuz itibariyle sesi yükseltme, alçaltma ve karar kılma özelliklerini bünyelerinde taşıdıklarını ifade etmektedir. Müellif, harflerin oluşum süreç ve şekilleri itibariyle üçe ayrıldığını, bunlar dikey, yatay, kıvrım ve döndürmeli hareketler olduğunu dile getirmektedir. Elif (ا) harfinin dikey olarak yazıldığını, bâ (ب), cim (ج) ve sin (س) gibi harflerin yatay şekilli harfler olduğunu belirtirken, sad (ص), tı (ط) ve ayn (ع) ve benzeri harflerin kıvrım ve döndürmeli şekillerin baskın olduğu harfler kümesinde değerlendirmiştir.<sup>72</sup> Ayrıca o kendisinden sonra bir başka harfle birleşmeyen elif (ا), dal (د), zel (ذ), ra (ر), ze (ز) ve vâv (و) harflerinin ayrı yazılmasında, harfler arasındaki benzerlikten kaynaklı karışıklığı önleme ve bu harflerden oluşan kelimelerdeki mânanın açık bir şekilde ortaya çıkması gibi sebeplere mebni olduğunu dile getirmektedir.<sup>73</sup>

Yine Safedî *Keşfü'l-esrâr*'da Arap alfabesindeki harfleri birçok açıdan değerlendirmeye tâbi tutmakta ve harfleri çeşitli gruplara ayırmaktadır. Bu çerçevede müfessirin, şekil olarak birbirine benzer harfleri bâ, ta, se (ب,ت,ث), cim, ha, hı (ج,ح,خ), dal, zel, ra, ze (د,ذ,ر,ز), sin, şın (س,ش), sad, dat (ص,ض) şeklinde bir gruplandırmaya tâbi tuttuğu görülmektedir.<sup>74</sup> Bunun yanında harflerin telaffuz esnasında insan hançeresinden çıkışına göre onları dörderli harf grupları halinde yedi sınıfa şu şekilde ayırmaktadır: Elif, he, ha, ayn (أهجع), ğayn, hı, kaf, kâf (غخחק), tı, sâd, râ, nûn (طصرن), şin, cim, yâ, sin (شجيس), bâ, dal, ze, lâm (بدزل), tâ, zel, dat, zı (تدضط), kaf, vâv, yâ, mîm (فويم). Müfessir söz konusu dizilimin telaffuz bakımından insan doğasının bir gereği olarak ızdırâr<sup>75</sup> olduğunu eklemiştir. Buna ilaveten mevcut alfabedeki elif, bâ,

<sup>72</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/50-51.

<sup>73</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/50.

<sup>74</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/51.

<sup>75</sup> Bu ifade Arapçada ضَر (darra) fiilinin if'âl veznindeki masdar kalıbında bir sözcük olup “zorunlu, ihtiyaca binâen, mecburi” anlamına gelmektedir. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/483.

tâ, se (أ, ب, ت, ث) şeklindeki dizilimin ise vahye dayanması cihetiyle ruhânî ve ihtiyârî olduğunun altını çizmiştir.<sup>76</sup>

Aynı zamanda mutasavvıf olan Safedî, harfleri değerlendirirken zaman zaman sûfî bakış açısıyla görüşlerini tefsirinde ortaya koymaktadır. O, tefsirinde insan nefsinde ilk ortaya çıkan harfin elif (ا) harfi olduğunu ve bu harfin yer aldığı zihnî mertebede diğer harflerle ilgili herhangi bir ortaklığın söz konusu olmadığını belirtmektedir. Ona göre elif harfinin yer aldığı mertebe dışında cismanî (süflî) ve ruhanî (ulvî) olmak üzere üç mertebenin olduğunu belirtmektedir. Söz konusu üç ulvî mertebeyi bâ (ب), ta (ت) ve se (ث) harflerinin sembolize ettiğini, diğer süflî mertebeleri ise cim (ج), ha (ح) ve hı (خ) harflerinin temsil ettiğini dile getirmektedir.<sup>77</sup>

Müellif son tahlilde şekil ve hat itibarıyla birbirine benzeyen harfleri kendi aralarında sınıflandırdığı gibi, telaffuz anında insanın tabiatı gereği mahreleri birbirine yakın harfleri tasnife tâbi tuttuğu fark edilmektedir. Onun ayrıca harfleri, elife (ا) yakın olup olmamalarına göre sûfî zaviyeden farklı bir bakış açısıyla tahlil ettiği görülmektedir. Müfessirin söz konusu tevilleri, kendi öznel görüşleri olup, bazı değerlendirmelerinin zorlama kabilinden görüşler olduğu ve anlaşılması için ek izahlara gereksinim duyulduğu aşikârdır.

## 2.2. *Keşfü'l-esrâr*'da Hurûf-ı Mukatta'a

Safedî, tefsirinde el-hurûfu'l-kitâbiyye olarak da isimlendirdiği mukatta'a harfler hakkında kendinden önceki âlimlerin çok önemli katkılarının olduğunu dile getirmektedir. Bu anlamda o, mukatta'a harflere yönelik önceki müfessirlerin katkısını, tıpkı tarladaki toprağın işlenip tohum ekildikten sonraki aşamada toprakta ortaya çıkan filizlere benzetmektedir. O, söz konusu çalışmaların hiç kimse tarafından fark edilip anlaşılmasına dikkat çekmektedir. Müellif, bu anlamda kendisine birtakım ilham ve işaretlerin açılmasıyla birlikte önceki âlimlerin ekmiş olduğu bu ekini hasat edip herkesin istifade edebileceği ekme haline getirdiğini ifade etmektedir. O, mukatta'a harflerle ilgili yapmış olduğu bu benzetmede, mezkûr harfleri herkesin anlayabileceği bir izaha kavuşturduğuna dikkat çekerek bu konudaki tespitlerini müdellel bir şekilde ortaya koyacağını dile getirmektedir.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/54.

<sup>77</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/52.

<sup>78</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/60.

Müellif bu anlamda Zümer sûresi 39/23. âyette geçen ve “tekrar edilen” anlamına gelen “مَشَائِي” kavramından mukatta’a harflerinin kastedildiğini, zira söz konusu harflerin Kur’ân’da çokça kullandığını belirtmekte<sup>79</sup> ve bunu şu şekilde izah etmektedir:

“Elif (ا) harfi yatay şekliyle, bâ (ب) ve ta (ت) harflerinde, ha (ح) harfi ise hı (خ) harfinde şeklen tekrar etmektedir. Kaf (ق), fe (ف) harfinin, kâf (ك) ve lam (ل) harfleri dal (د) ve zel (ذ) harflerinin tekrarıdır. Bazı harfler telaffuz olarak birbirinin tekrarı olmaktadır. Meselâ cim (ج) harfi, mim (م) harfinin, sin (س), şin (ش) harfinin tekrarı mesabesindedir. Vav (و) ve nûn (ن) harfleri ismen telaffuz edilirken hem vav, hem de nûn harfleri tekrar edilmektedir. Sonuçta bazı harfler şeklen, kimisi telaffuz açısından ve bazıları da hem şeklen hem telaffuz itibarıyla birbirini tekrar etmektedir. Ayrıca alfabede noktasız harfler noktalı harflerden önce gelmektedir.”<sup>80</sup>

Müfessir Kur’ân’da bazı sûrelerin başında tekil veya terkip olarak zikredilen her bir mukatta’a harfinin, ilgili sûrenin âyetlerinde çokça zikredildiğine dikkat çekmektedir. Bu anlamda meselâ Sâd, Kâf ve Kalem sûrelerinin başında tekil olarak zikredilen sâd (ص), kâf (ق) ve nûn (ن) harflerinin söz konusu sûrelerde toplam 240 kez zikredildiğini belirtmektedir. Kezâ ikili olarak geçen ta-hâ (طه),<sup>81</sup> ta-sîn (طس)<sup>82</sup> ve ha-mîm (حم)<sup>83</sup> şeklinde gelen ilgili sûrelerde bu harflerin toplam 441 defa kullanıldığını, üçlü olarak ifade edilen elif-lâm-râ (الر)<sup>84</sup> ve tâ-sîn-mîm (طسم)<sup>85</sup> şeklinde zikredilen mezkûr harflerin ise 1799 defa kullanıldığının altını çizmektedir. Safedî ayrıca bazı sûrelerde dörtlü<sup>86</sup> ve beşli<sup>87</sup> şeklinde kullanılan mezkûr harflere dair de çeşitli rakamlar vererek mukatta’a harflerinin ilgili sûre başlarında kullanılmasıyla ilgili birtakım fayda ve hikmetlerin olabileceğini ifade etmektedir.<sup>88</sup>

<sup>79</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/58.

<sup>80</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/60-61.

<sup>81</sup> Tâhâ 20/1.

<sup>82</sup> Neml 27/1.

<sup>83</sup> Mü'min 40/1; Fussilet 41/1; Şûrâ 42/1; Zuhruf 43/1; Duhân 44/1; Ahkâf 45/1.

<sup>84</sup> Yûnus 10/1; Hûd 11/1; Yûsuf 11/1; İbrâhim 14/1; Hicr 15/1.

<sup>85</sup> Şuarâ 27/1; Kasas 28/1.

<sup>86</sup> el-A'râf 7/1; er-Ra'd 13/1.

<sup>87</sup> Meryem 19/1.

<sup>88</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/61-62.

### 2.2.1. Hurûf-ı Mukattaa'nın Mahiyeti

Müellifin hurûf-ı mukatta'anın mahiyeti ve Kur'ân'daki varlığının hikmetine dair İbn Azre (öl. 140/757), Ebû Alî Kutrub (ö. 210/825), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 210/825) ve Ebû Müslim el-İsfehânî (öl.322/934) gibi birçok edîb ve dil üstadlarının görüşlerinden nakiller yaparak, bu konuya dair kendi zamanına kadar tevarüs etmiş farklı değerlendirmeleri zikrettiği görülmektedir.<sup>89</sup> Safedî, Kutrub'un hurûf-ı mukatta'a ile ilgili yaptığı değerlendirmeye temas ederek onun bu konudaki görüşlerine şu şekilde yer vermektedir:

“Bakara sûresinin başında geçen el-hurûf-ı mukatta'a, alfabede yer alan elif, bâ, ta ve se gibi harflerdir. Bu sûrenin ikinci âyetinde zikredilen “kitap” kelimesiyle ‘işte bu kitap, bildiğiniz harflerle oluşan bir kitaptır, onda hiçbir şüphe yoktur ve kitabın verildiği kişi (Peygamber), sizin iyi bildiğiniz yazı ile şiir sanatını bilmemektedir. Buna rağmen, bu kitabın benzerini getirmekten siz âcizsiniz’ anlamı kastedilmektedir.”<sup>90</sup> Müfessir, Ebû Ubeyde'nin ise söz konusu harfleri kelâma başlamak için açılış makamında hece harfleri şeklinde yorumladığını ifade etmektedir.<sup>91</sup>

Müellif özellikle meşhûr Mu'tezilî mütekellim Kâdî Abdülcebbâr'ın (öl. 415/1025), hurûf-ı mukatta'anın mahiyet ve hikmetine dair “*el-Muḥîṭ fi't-tefsîr*” adlı tefsirinde “en güzel izah şekli” olarak ifade ettiği ve İbnü'z-Zübeyr'e (?)<sup>92</sup> ait söz konusu görüşü bu bahsin sonunda zikretmektedir. İbnü'z-Zübeyr kısaca bu konuyu şu şekilde izah etmektedir:

“Bakara sûresinin başlangıç âyetlerindeki “م” ile ardından gelen “ذَلِكَ الْكِتَابُ” ifadesi arasında muhakkak bir irtibatın olması gerekmektedir. “م” ile Arapça alfabedeki bütün harflere dikkat çekilerek bir kitap olarak Kur'ân'ın bu ve bunun gibi diğer harflerden oluştuğunu, bu anlamda mezkûr harfler bazı sûrelerde tekli, bir kısmında ikili, üçlü, dördü ve beşli kümeler halinde gelmektedir. Kimi sûrelerde ise mukatta'a harf/harflerinden sonra “الْكِتَابُ” kelimesinin kullanılmaması, söz konusu harflerin ilgili sûrelerle sınırlı olmadığı, onlardan ayrı bir hüviyet taşıdığı anlamına gelmektedir. Bu durum tıpkı bir çocuğa “elif, bâ, ta ve se harflerini öğrenmiş’ dendiğinde o çocuğun bütün Arap alfabesini öğrendiğine işaret etmesine benzemektedir.”<sup>93</sup> Müellifin, bu konuda nakletmiş olduğu görüşler içerisinde kendisinin tercih ettiği

<sup>89</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/65-67.

<sup>90</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/66.

<sup>91</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/67.

<sup>92</sup> Kaynaklarda tam olarak kim olduğu tespit edilememiştir.

<sup>93</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/68.



yorumun en güzel görüş olarak ifade ettiği İbnü'z-Zübeyr'e ait değerlendirme olduğu anlaşılmaktadır.

Mukatta'a harflerinin Kur'ân'ın mânası açısından konumu üzerinde de duran müfessire göre insanın iç dünyasındaki duygu ve düşüncelerinin ortaya çıkmasında harflerin aslî işlevi bulunmaktadır. Buradan hareketle o, genel olarak harflerin mahreçlerinin kalpten dudağa kadar varan geniş bir bölgeye yayılarak yerleştiğine dikkat çekmiştir. Safedî genel olarak tekil her bir harfin küllî anlamlar içerdiğinin, işaret ve rumuz konumundaki harflerin bir anlam ifade edebilmesi için takdim-tehir, i'rab ve buna benzer argümanlarla mürekkep hale getirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre müellif, Allah'ın Hz. Peygamber'e harfleri telaffuz ve mâna itibarıyla genel asıllar (el-usûlü'l-mücmele) olarak vahyettiğini, ardından söz konusu harfleri takdim-te'hîr ve diğer yöntemlerle mürekkep hale getirmek suretiyle mücmel ifadelerin hikmet içeren geniş mânaları içerdiğini ifade etmektedir.<sup>94</sup> Safedî bu tespit ve yorumunu teyit etmek üzere şu âyeti zikretmektedir: “*كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ*” “*Bilmek isteyenler için âyetleri apaçık hale getirilmiş Arapça okunan bir kitaptır.*”<sup>95</sup>

Hurûf-ı mukatta'anın Kur'ân'ın bütün sûrelerinden ziyade sadece yirmi dokuz sûresinin başında zikredilmesiyle ilgili kimi mülahazalarda bulunan Safedî'ye göre, aslında mukatta'a harflerinin yer aldığı her bir sûre, kendi başına içerik olarak önemli hususları ihtiva etmektedir. Ayrıca o, yirmi dokuz sûrenin başında on dört farklı mukatta'a harfinin kullanılması ve bu harflerin alfabedeki diğer harfleri kapsayacak şekilde bir önem ve konuma sahip olduğuna işaretle mukatta'a harflerinin yer aldığı sûrelerin, Kur'ân'ın tamamını kuşattığını vurgulamaktadır.<sup>96</sup> Hurûf-ı mukatta'anın, elif-lâm-mîm (الم) veya elif-lâm-râ (الر) gibi birbirine benzer şekilde ifade edilmesinin ise aynı harflerle aynı mânanın farklı üslûplarla anlatılmasına delâlet edebileceğini belirtmektedir.<sup>97</sup>

Safedî, mukatta'a harflerini izah kabilinden olmak üzere mezkûr harflerin Kur'ân'ın i'cazının bir başka yönünü teşkil ettiğini şu benzetmeyle anlatmaktadır:

“Bir gemi veya sandık yapma niyetinde olan ve bunun için gerekli olan bütün araç ve gereçleri hazırlayan donanımlı bir marangoz düşünün. Bu marangoz, gemi veya sandık yapmak

<sup>94</sup> Safed, *Keşfü'l-esrâr*, 1/69.

<sup>95</sup> Fussilet 41/3.

<sup>96</sup> Safed, *Keşfü'l-esrâr*, 1/70.

<sup>97</sup> Safed, *Keşfü'l-esrâr*, 1/70.

için araç ve gereçlerinin yarısını mükemmel bir şekilde hazır etmektedir. Bu hazırlık aynı zamanda diğer marangozların kullanacağı ekipmanların da hazır olması anlamına gelmektedir. Zira işini iyi yapan bu marangozun söz konusu ekipman ve aslî parçaları hazırlaması, gemi yapımında çok önemli bir merhaleyi teşkil etmektedir. Kezâ Kur'ân'daki hurûf-ı mukatta'anın konumu, gemi yapımında kullanılacak vasıflı ve elzem edevata benzemektedir. Yirmi dokuz sûrenin başında zikredilen on dört farklı harf, Kur'ân'da isim, fiil ve harf olarak her bir kelimedede bir veya birden fazla kullanıldığı gibi, aynı zamanda bu harfler bir kelimedede iki veya daha fazla şekilde zikredilmektedir. Kur'ân'da mezkûr harflerin kullanılmadığı kelime sayısı otuzdur. Kur'ân'da mukatta'a harflerinin kullanılmadığı kelimeler bağlamında “فَوْجٌ، حُدُودٌ، خَوْفٌ، نُوبٌ،” gibi ibareler misâl olarak verilebilir. Dolayısıyla bütün bu veriler mukatta'a harflerinin Kur'ân'ın i'cazını göstermektedir. Ayrıca Arap kelimelerinde en fazla kullanılan harflerin, mukatta'a harfleri olduğunu hatırlatmakta fayda vardır.”<sup>98</sup>

### 2.2.2. Hurûf-ı Mukattaa'nın Önemi

Safedî kimi insanların, bu harflerin önemine dair fikirlerini yoğunlaştırdıklarını ve bundan dolayı hataya düştüklerini ifade etmektedir. Ona göre, üstünlüğün harflerde değil, onun vasıtasıyla konuşandadır (mütekellim). Bundan dolayı harfler, ortaya konulan sanatın âletleri mesabesinde ve fazilet, bu sanatı ortaya koyandır.”<sup>99</sup> Müfessir, bu düşüncesini şu şekilde gerekçelendirmektedir:

“Sâni' olan Allah, önce sûrelerin başına âlet konumunda olan ilgili harfleri yerleştirdikten sonra, bu harflerle meydana getirdiği âyetleri zikretti. Kelâm sahibi, mezkûr harflerle değil, bu harflerle ortaya koyduğu ve içerisinde hakikatleri barındıran âyetlerle muhataplarına meydan okumaktadır. Zira Allah, muhataplarının konuştuğu söz konusu harfler vasıtasıyla vücuda getirmiş olduğu eşsiz eserle âdeta insanları aciz bırakmaktadır.”<sup>100</sup>

Müellif, hurûf-ı mukatta'anın öneminden bahisle kitâbet (كتابة) ve kelâm (كلام) terimleri arasındaki farklara da temas etmektedir. O, yazının harflerin birleşmesiyle ortaya çıktığını, ancak harflerin birleşmesinin bir mânaya delalet etmeyeceğini ve bunun da şart olmadığını dile getirirken; kelimelerde ise, harflerin birleştirilmesiyle ortaya çıkan kelimenin bir anlam ifade etmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Safedî, Allah'ın mezkûr harfleri herhangi bir mânâ içermeksizin bazı sûrelerinin başında müfred veya mürekkep olarak zikretmesinde, bu harflerin kitabın alametleri olduğunun bilinmesini ve bunlara göre bazı maksatları bir araya getirilmesini amaçladığını dile getirmektedir.

<sup>98</sup> Safed, *Keşfü'l-esrâr*, 1/76.

<sup>99</sup> Safed, *Keşfü'l-esrâr*, 1/71.

<sup>100</sup> Safed, *Keşfü'l-esrâr*, 1/71.

Müfessir “طَسْرَتِكَ أَيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ” bu âyetin<sup>101</sup> Kur’an’ın te’lifinde önemli bir yeri olan mukatta’a harflerinin önemine vurgu yaptığını belirtmektedir. Safedî, mukatta’a harflerinin bu anlamda genel kapsayıcılık yönünün (âm) ön planda olduğunu, bu harflerden sonra gelen kelime ve cümlelerin ise belli anlamları (has) ihtiva ettiğini dile getirmektedir. Sonuç itibariyle Safedî sûrelerin başında zikredilen söz konusu harflerin tekrarıyla, çoğuluyla, müfrediyle, takdim ve tehirleriyle yazıya (كتابة) vurgu yapmaya mebni olduğunu belirtmektedir. Müellif ayrıca mukatta’a harflerinin uyumlu bir şekilde bir araya getirilip yüce hakikatleri ifade edecek şekilde beşeri aciz bırakmasının, Kur’ân’ın eşsiz bir kitap olduğuna delalet ettiğini dile getirmektedir. Safedî bu bağlamda Kur’ân’da “Bu kitabın benzerini getirin.” denilmeyip “Kur’ân’ın benzerini getirin.”<sup>102</sup> şeklinde bir ifadenin kullanıldığına dikkat çekmektedir.<sup>103</sup>

### 2.2.3. Safedî’nin Bazı Âyetlerdeki Hurûf-ı Mukatta’aya Dair Yorumları

Müellif, mukatta’a harfleriyle başlayan sûreleri tefsir ederken çoğu zaman söz konusu harfler hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Örnek kabilinden müfessirin bu konudaki bazı açıklamalarını bizzat kendi ifadeleriyle paylaşacağız. Bununla ilgili paylaşacağımız ilk misâl A’râf sûresindeki mukatta’a harflerine yönelik yorumlardır.

“المص”

"إِعلم أنَّ الترتيب إذا لم يكن مفهماً فقد تَبَّه على فضيلة التركيب فقط. فكأنه يقول: إن جميع الحروف وترتيبها هو الذي ابرز عن قصد من الناطق بما ما هو في غيب ذاته الى غيب ذات السامع, فشهد المعنى بنفس التركيب من بسائط الحروف. فلولا إجتماع على النحو المقصود لم نعلم تعينه التي لأجلها ظهرت الحركة. فالبساطة حجاب. ولهذا نطق بالحروف مقطعات وبالتركيب الذي هو ستر على الحقائق, ويرتفع ذلك الحجاب إذا كان التركيب مفهماً. فأما ما ليس بمفهم فهو منبّه على فضيلة التركيب كأنه قال: إن بسائط من الحروف تركبت فهي كتاب." <sup>104</sup>

“Bil ki bu terkip (elif, lâm, mîm, sâd) mânası anlaşılmadığı takdirde Allah sadece terkinin faziletine dikkat çekmiş olmakta ve sanki şöyle demektedir: Harfler müfred ve terkip halinde konuşanın maksadını ortaya koymaktadır. O (maksat) da (Allah’ın) zatında gaybî olarak (sırdır)

<sup>101</sup> Neml 27/1. (Tâ-sîn. Bunlar Kur’ân’ın, gerçekleri açıklayan kitabın âyetleridir.)

<sup>102</sup> bk. “De ki: “Yemin ederim, bu Kur’an’ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.” (İsrâ 17/88).

<sup>103</sup> Safed, Keşfü’l-esrâr, 1/72.

<sup>104</sup> el-Ârâf 7/1.

ve işitenin zatına gaybî olarak geçmektedir. Bu hususa, mânanın temelini oluşturan harflerden müteşekkil bizatihi terkip halindeki ifadeler tanıklık etmektedir. Şayet harfler, nahiv kurallarına uygun olarak bir araya gelmeseydi kastedilen anlam ortaya çıkmazdı. Bununla birlikte harfler kendi başlarına perde hükmündedir ve bundan mütevellit hakikat üzerinde perde olan müfret ve terkip halindeki harflerle (Allah) konuşur ve söz konusu perde ortadan kalkar ve böylece terkip şeklinde ifadeler anlaşılır hale gelir. Eğer (sûrelerin başındaki) söz konusu terkipler anlaşılmıyorsa o zaman tek başına harflerden oluşan bu terkip ifadelerinin faziletine dikkat çekilmiştir ve sanki şu denilmektedir: Bu temel ve basit harfler bu kitabı oluşturmaktadır.”<sup>105</sup>

Şûrâ sûresindeki hurûf-ı mukatta’alar için şu açıklamayı yapmaktadır:

“حم ، عسق”

حم، عسق، أَعْلَمْنَا فِي هَذِهِ السُّورَةِ أَنَّ، حَم، الْمَكْرَرَةُ هِيَ مِثْلُ، عَمْسَق، الْمَكْرَرَةِ. فَكَانَتْ، حَم، - وَإِنْ جَمَعَتْ دَائِمًا - هِيَ مِثْلُ، عَمْسَق، الْمَكْرَرَةِ، وَإِنْ كَانَ كُلُّ حَرْفٍ مِنْهَا قَدْ أَتَى مَعَ غَيْرِهِ أَوْ بِمَفْرَدِهِ. لِأَنَّ الْعَيْنَ أَتَتْ مَعَ الْخُمَاسِيِّ وَالسَّيْنِ مَعَ الثَّلَاثِيِّ وَالْثَنَائِيِّ، وَالْقَافَ وَحَدَّهَا. وَلَمْ يَأْتِ شَيْءٌ مِنْ هَؤُلَاءِ مَعَ، ح، أَيْ إِنَّ الْحُرُوفَ الْمَعْمَمَةَ كُلَّهَا فِي الْمَعْنَى وَاحِدٌ مِنْ جِهَةِ أَنَّهَا أُسُّ الْبَيَانِ الَّذِي قَامَتْ بِهِ حِجَّةُ الْحَقِّ عَلَى الْخَلْقِ فِي سَائِرِ الْأَزْمَانِ فَيَكُونُ نَظِيرَهُ قَوْلُهُ، حَم، ثُمَّ قَالَ:، عَمْسَق، زَيْدٌ أَخُوكَ، أَيْ فِي الْمَبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، وَمَعْنَاهُ، حَم، وَأَخَوَاتُهَا، وَالسَّيْنُ وَأَخَوَاتُهَا وَالْقَافُ وَأَخَوَاتُهَا هِيَ أُسُّ الْبَيَانِ فِي كُلِّ أُمَّةٍ وَبِكُلِّ لِسَانٍ. وَإِنْ كَانَ فِي بَعْضِهَا اخْتِلَافٌ فِي الْخَطِّ وَاللَّفْظِ فَمَرْجِعُهَا كُلُّهَا إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ فِي كَوْنِهَا مَخْرَجٌ نُطْقِيَّةً الْإِنْسَانَ...

“Bu sûredeki “hâ, mîm, ayn, sîn, kâf” harfleri, tıpkı (bazı sûrelerin başında tekrar eden) “hâ, mîm” ler gibidir ancak; “hâ, mîm” harfleri devamlı birlikte yer almaktadır. Bununla beraber söz konusu harfler tek başına veya sair zamanda Hak’tan halka doğru gerçekleşen bir hüccet olmaktadır. Bu sûrenin başında önce “hâ, mîm” sonra “ ayn, sîn, kâf” harflerinin yer almasının misâli, mübteda ve haber bağlamında “Zeyd senin kardeşindir.” cümlesine benzemektedir. Bunun anlamı şudur: “Hâ, mîm” ve kardeşleri, “sîn” ve kardeşleri ve “kâf” ve kardeşleri olmak üzere bahse konu olan harfler bütün lisanlarıyla birlikte her bir millette beyanın esası durumundadır. Bu hususu iyice idrak et. Her ne kadar bu harfler hat ve telaffuz itibariyle farklılık gösterse de insanın telaffuz ve konuşmasının kaynağı mesabesinde olmaları itibariyle tek bir harf durumundadır.”<sup>106</sup>

Müellif, Zuhruf sûresindeki “hâ, mîm” harfleriyle ilgili de şu izahı yapmaktadır:

“حَم ، وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ”

<sup>105</sup> Safed, *Keşfü'l-esrâr*, 2/171.

<sup>106</sup> Safed, *Keşfü'l-esrâr*, 4/9.

وَأما الحاء والميم فهَي مَفصولةٌ عن الكلام، وهَي علامةٌ على تتابعِ السورِ في المعنى وإن تخالفت في الإنزال، مضافاً إلى المدلول عليه بالحروف كالمُدلول عليه بها في سورةٍ أخرى لأنَّ المدلول عليه بالحروف خطأً يقال له كتابةٌ، ونُطقاً يقال له قراءةٌ، جمعٌ، مجمع الحروفِ بالكتابةِ أو المقروءِ خطأً و نطقاً، لا يلزم عنه معنى لكن يحتمل. وأما البيانُ فهو ما يُظهرُ المعنى للنفسِ عند الإدراكِ بالبصرِ أو السمعِ. وذلك خمسةٌ أوجهٌ: خطأً و لفظاً و إشارةً و عقداً و هياًةً كالأعراضِ وتكليحِ الوجهِ. وذكر اللُّهُ أوْلاً حروفاً لا يلزمُ بيانٌ من خطِّها ولا من لفظِها، بل لا يكونُ البيانُ إلا بهذهِ وأحوالها. و أقسمَ سبحانه بالعلمِ الأزليِّ عن هذه المكتوبِ خطأً، الملفوظِ نطقاً لسائر الناسِ بكل لغةٍ فقال إنا جعلناه قرأنا، جمعاً.<sup>107</sup>

“Hâ ve mîm” harfleri, nüzul süreçleri farklı olsa da mâna itibariyle peş peşe gelen ve (yedi sûreyi)<sup>108</sup> birbirinden ayıran harflerdir. Ayrıca bu sûrede adı geçen harflerle belirtilmek istenen şey, aynı şekilde diğer sûrelerde de ifade edilmektedir. Zira bu harflerle belirtilen husus, hat ve telaffuz anlamında harflerin bir araya getirilmesidir. Hat itibariyle yazılan ve telaffuz olarak okunan şeyler vasıtasıyla harfleri bir araya getirmek, ihtimal dâhilinde olsa da bir mânanın ortaya çıkmasını gerektirmez. Ancak beyan ise görerek veya işiterek bir şeyin idrak edilmesi halinde insanın içinde ortaya çıkan mânadır. Bu ise beş şekilde meydana gelir ki bunlar yazı, telaffuz, işaret, akit ve yüz çevirme, yüz asma gibi hallerdir. Allah’ın sûre başlarında mezkûr harfleri zikretmesi, onlardan yazı ve telaffuz olarak bir beyânın ortaya çıkmasını gerektirmemektedir. Bilakis beyan, söz konusu harf ve benzerleriyle meydana gelir. Allah’ın bu sûrede hat olarak ezeli ilmi anlamında yazılan kitaba, telaffuz cihetinde her bir dille insanlar için söylenene yemin etmektedir ve şöyle demektedir: Biz (harflerle yazılan) kitabı Kur’ân (bir araya getirilen) kıldık.<sup>109</sup>

Müfessirin, A’râf, Şûrâ ve Zuhruf sûrelerindeki mukatta’a harfleriyle ilgili söz konusu bazı değerlendirmelerini yansıtmaya çalıştık. O, yapmış olduğu bu tahlillerde hurûf-ı mukatta’nın, yazının ve beyanın esas konumunda olduklarını ve mezkûr harflerden birtakım mânalar çıkarmanın zorlama tevillerden öte bir anlam ifade etmeyeceğinin altını çizmektedir. Safedî’ ayrıca basit yapıdaki bu ve benzeri harflerden mucizevî bir kitabın ortaya konulduğunun altını çizmektedir.

### Sonuç

Hicrî VII. asır müfessirlerinden olan ve Memlûkler döneminde yaşamış Yûsuf b. Hilâl es-Safedî’nin günümüze ulaşan en önemli eseri *Keşfü’l-esrâr ve hetkü’l-estâr* adlı

<sup>107</sup> Zuhruf 43/1-2.

<sup>108</sup> “Hâ. Mîm” harfleriyle başlayan ve peş peşe gelen yedi sûre: Mü’min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf.

<sup>109</sup> Safed, *Keşfü’l-esrâr*, 4/38.

tefsir çalışmasıdır. Söz konusu eser, tekrarlara düşmeyen, bazı konularda orijinal tespitleri içeren, orta hacimli bir dirâyet tefsiri hüviyetini taşıdığı söylenebilir. Safedî'nin söz konusu tefsirinde özgün düşüncelerini içeren ve üzerinde yoğunlaştığı konuların başında mukatta'a harfleri gelmektedir.

Safedî, hurûf-ı mukatta'a konusunu ele alırken zikrettiği değerlendirmelerin kâhır ekseriyetinin nakle ve ilhama dayandığını, bir kısmının ise aklî izahlar içerdiği anlaşılmaktadır. Müellif, mukatta'a harflerinin Kur'ân'da ilk olarak zikredildiği Bakara sûresinin başında bu konuyu geniş bir şekilde değerlendirmeye tâbi tuttuğu görülmektedir. Onun, genel olarak hurûf-ı mukatta'ayı sağlıklı bir zeminde ele almak için öncelikle el-hurûfu'l-mu'ceme olarak isimlendirdiği, salt anlamda harfler konusunu incelediği ve akabinde mukatta'a harflerini ele aldığı fark edilmiştir.

Safedî harfleri tasavvufî, mantıkî, şeklî/kitabî, lafzî, alfabetik ve isimleri itibariyle birçok açıdan tahlil etmiş ve bunlara dair bir takım çıkarımlarda bulunmuştur. Bu anlamda müfessir, ortaya koyduğu yorumların öznel olduğunu, yanlış ve hataların söz konusu olabileceğini ifade ederek eleştiriye açık olduğunu altını çizmiştir.

Safedî'nin, harflerin Allah, varlık ve insan bağlamında sembolik anlamlarına dair yapmış olduğu değerlendirmelerde mutasavvıf kişiliğiyle birçok âlimi etkilemiş olan İbnü'l- Arabî 'den izler taşıdığı anlaşılmaktadır.

Müfessirin, harflerin anlamına yönelik yapmış olduğu çok yönlü izahları hurûf-ı mukatta'a konusunda yapmaktan uzak durduğu görülmektedir. Safedî, tefsirinde daha ziyade söz konusu harflerin i'cazı bağlamında hikmet ve önemine temas ettiği görülmektedir. O, bu çerçevede mukatta'a harflerinin i'cazı üzerinde duran Zemahşerî ile benzer görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

Müfessir yirmi dokuz sûrenin başında on dört farklı hurûf-ı mukatta'anın hikmet ve sırrına dikkat çektiği gibi, bu harflerin farklı yönlerine de değinmiştir. Safedî'nin, bu anlamda bazı sûrelerin başında zikredilen söz konusu harflerin, ilgili sûrenin yazı ve beyanın aslını teşkil etmelerinden dolayı yazı harfleri anlamında el-hurûfu'l-kitâbiyye ismiyle ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Safedî, bazı sûrelerin başında yer alan ilgili harflerin o sûrelerde en fazla kullanılan harfler olduklarını hatırlatarak hurûf-ı mukatta'nın önemine dikkat çektiği görülmektedir. Ayrıca müfessir, on dört farklı mukatta'a harfinin, Arap alfabesinin aslını teşkil ettiğini, diğer harflerin ise mezkûr harflerinin tekrarı konumunda olduklarını ve bu bağlamda başında buldukları yirmi dokuz sûrenin, Kitab'ın esası

olan sûreler mesabesinde olabileceğine vurgu yaptığı tespit edilmiştir. Netice itibariyle müfessirin, yazı ve kelamın ana malzemesi ve aleti mesabesinde değerlendirdiği söz konusu harflerin, mütakellim olan ve yüce hakikatleri ifade eden Allah'ın eşsiz bir sanatının göstergesi olduğunun altını çizdiği anlaşılmaktadır

### Kaynakça

- Adam, Ahmad Mukhtar. *Yusuf İbn Hilâl es-Safedî ve Kur'ân Yorumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Adam, Ahmad Mukhtar. "Yusuf b. Hilal es-Safedî ve Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirindeki Metodu". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1(2020), 40-63.
- Âlûsî, Mahmud Şükrü. *Ruhu'l-meâni*. thk. Ali Abdalbâri Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Ateş, Süleyman. *İşarî Tefsir Ekolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. 9 Cilt. *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Heyet (Mısır: Sultâniyye, 1311
- Büyük, Enes. "Safedî'nin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Yöntemine Yaklaşımı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20 / 1 (Haziran 2020), 39-63.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Duman, M. Zeki - Altındağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/401. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- el-Endelüsî, İbn Atiyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, . 1422.
- Hemedânî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. thk. Ahmed Şemseddîn. 9. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fi tefsîri'l-Çur'âni'l-kerîm*. 26. Cilt. Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1931.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Çur'ân*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn. *Lisânü'l-Arab*, 15. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İsa, Ahmet. *Mu'cemu'l-etıbbâ*. Mısır: Matbaatü Fethullah İlyas Nuri vd., 1942.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Çur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî vd. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.



- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1407.
- Safedî, Selâhaddîn. *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2000.
- Safedî, A'yânu'l-asr ve a'vânu'n-nasr. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 5 Cilt. Suriye: Daru'l-Fikr, 1998.
- Safedî, Yusuf b. Hilâl. *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. thk. Bahattin Dartma. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü lil-Kütüb, 1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Çur'ân*. 24. Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Yıldız, Murat. *Ebu'l-Fedâil Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr Adlı Tefsirinin İncelenmesi*". Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmet. *Târîhu'l-İslâm ve feyâtü'l-meşâhîr ve'l- a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2000.
- Zemahşerî, İbn Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî eş-Şâfiî. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl. 4 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.
- Zirikli, Hayrettin. *el-A'lâm: Kâmusu terâcim*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhil fi ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 7 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2022:

## **Düzeltilme: Kur'ân'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite (Cilt 6/Sayı 1, Haziran 2021)**

*Correction: Healthy Nutrition and Obesity in Quran and Hadiths (volume 6/ issue 1, June 2021)*

### **Mahir Doğan ÇİFTÇİ Yusuf AÇIKEL**

Doktora Öğrencisi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doç. Dr., Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Doctoral Student, Isparta Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences

Assoc. Prof., Isparta Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Hadith

mahir--94@hotmail.com yusufacikel@sdu.edu.tr

Orcid: 0000 0003 3669 9952 Orcid: 0000-0001-5444-4641

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Düzeltilme Makalesi / Correction Article

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisinde 12.06.2021 tarihinde kabul edilip Cilt 6/Sayı 1, Haziran 2021 sayısında yayımlanan “Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite” başlıklı makalenin düzeltmesidir.

It is a correction of the article titled “Healthy Eating and Obesity in Hadiths”, which was accepted on 12.06.2021 and published in Volume 6/Issue 1, June 2021 in the Journal of Islamic Civilization Studies.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

### **Düzeltilme Notu**

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi Cilt 6/Sayı 1, Haziran 2021 sayısında yayımlanan "Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite " başlıklı ve <https://doi.org/10.20486/imad.909871> DOI numaralı makalede yazarın talebi ve yayın kurulunun olumlu görüşü üzerine aşağıdaki düzeltmelerin yapılması uygun görülmüştür:

### **Correction Note**

The article titled "Healthy Eating and Obesity in the Hadiths" and numbered <https://doi.org/10.20486/imad.909871> published in the Journal of Islamic Civilization Studies Vol 6/Issue 1, June 2021, the following corrections should be made upon the request of the author and the positive opinion of the editorial board.

### **Yazarın Notu/Author's Note**

Derginizin Cilt 6/Sayı 1, Haziran 2021 sayısında yer alan "Kur'ân'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite" başlıklı yayınımda aşağıdaki değişiklikleri yapmak istiyorum:

Sayfa 98'de \* işaretli dipnotta yer alan; "Geliş Tarihi: 05.04.2021, Kabul Tarihi: 12.06.2021." ifadesine: "Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2020 yılında yapılan Doç. Dr. Yusuf Açikel danışmanlığında Mahir Doğan Çiftçi tarafından hazırlanan, başarılı olarak kabul edilen ve Süleyman Demirel Üniversitesi BAP (Bilimsel Araştırma Projeleri) Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen ve Proje Kodu: SYL-2019-7373 olan, "Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite" adlı Yüksek Lisans Tezinden türetilmiştir." ifadesinin eklenmesini istiyorum.

Yine sayfa 98'de \*\* işaretli dipnotta yer alan (Yüksek Lisans Mezunu) yerine, (Doktora öğrencisi) ifadesinin yazılmasını istiyorum.

Sayfa 123'te yer alan **Finansman/Funding** kısmında: "Bu çalışma hazırlanırken herhangi bir dış fon alınmamıştır. / The authors acknowledge that they receive no external funding in support of this research." ifadesinin yerine: "Bu çalışma hazırlanırken Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri (BAP) fonundan ID 7373 SYL-2019-7373 proje kodu ile mali destek alınmıştır. / While preparing this study, financial support was received from the Süleyman Demirel University Scientific Research Projects (BAP) fund with the project code ID 7373 SYL-2019-7373." ifadesinin eklenmesini istiyorum.

# İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

The Journal of  
Islamic  
Civilization  
Studies

---

*Kütahya  
Dumlupınar  
Üniversitesi İslami  
İlimler Fakültesi  
Yayıdır.*

Altı Ayda Bir Yayımlanan  
Uluslararası Hakemli Dergi

