

*Cilt: 8 • Sayı: 1 • Yıl: 2021*  
ISSN: 2148-3264 - e-ISSN: 2687-427X



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
*Artuklu Akademi*



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



# Artuklu Akademi

Artuklu Akademi  
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 8 Sayı 1 Yıl: 2021

Vol: 8 Number: 1 Year: 2021

ISSN: 2148-3264

**Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi**  
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences  
Prof. Dr. İbrahim Özçoşar

**Editör | Editor in Chief**

Bilal Toprak

Hacer Şahinalp

**Editör Kurulu | Editorial Board\***

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

**Sekreteryaya | Secretary**

Ebubekir Pilatin, Tuba Nur Saraçoğlu, Elif Atlı, Esra Evsen Aydın, Ferda Yıldırım, Merve Palancı

**Danışma Kurulu | Advisory Board\***

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

\*Soyadına Göre Alfabetik Sıra

**Yönetim Yeri | Head Office**

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kampüs Yerleşkesi, Artuklu/Mardin  
Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21  
e-mail: [artukluakademi@gmail.com](mailto:artukluakademi@gmail.com) web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>


**Baskı | Printing**

Dizgi ve İç Düzen: Abdullah Özgür Oral  
Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.

**Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date**

13 Mart Mh. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No 3/B- Mardin  
Tel&Fax: +90 482 213 16 56-212 11 58 [www.mardinsesi.com.tr](http://www.mardinsesi.com.tr)

**Haziran 2021**

Artuklu Akademi Dergisi,  ulusal indeksinde taranmakta ve Ebsco Host uluslararası veri



tabanında yer almaktadır.

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





## İçindekiler | Contents

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 1-27** Fatih Zengin  
Bir Emevî Komutanı Tipolojisi Olarak Husayn b. Nümeyr es-Sekûnî el-Kindî  
Husayn ibn Numayr as-Sakuni al-Kindi as a Umayyad Commander Typology
- 
- 29-49** Nihat Tarrı  
Arap Dilinde Kasem Formları ve Kur'ân-ı Kerim'e Özgü "La Uksimu" Formu ile İlgili Tartışmalar  
Discussions on the Oath (Qasem) Forms in The Arabic Language and Formulation of "Lâ Uqşimu" in the Holy Quran
- 
- 51-75** Ekrem Akman  
Tanzimat'tan Sonra İhtida, İrtidad Hareketleri ve Kadınların Öteki ile Evliliği: Midyat Örneği  
Conversion and Apostasy Movements after the Tanzimat Era and Woman's Marriages with the Other: The Case of Midyat
- 
- 77-98** İbrahim Kara  
Arap Belâgatında İktibas Sanatı  
The Art of Quoting in Arabic Rhetoric
- 
- 99-129** Necla Kaplan  
Süryani El Yazmalarında Meryem'e Müjde Tasvirleri (6. ve 13. Yüzyıllar)  
Illustrations of The Annunciation of Mary in Syriac Manuscripts (6th and 13th Century)
- 
- 131-156** Mahsum Taş  
Arap Dilinde كاد Fiilinin Kullanımı ve Anlamı  
On Function And Meaning Of the Verb Kaada (كاد) In Arabic Language
- 
- 157-184** Tahsin Korkut - Gülcan Özbek  
Mardin Müzesi'nin Çağdaş Müzecilik Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi  
An Evaluation of Mardin Museum in Terms of Contemporary Museology Norms
- 
- 185-213** Yakup Yüksel  
2018 – 1923 الدراسات العلمية التي أجريت حول ابن الجزري في عهد الجمهورية  
Cumhuriyet Döneminde (1923-2018) İbnü'l-Cezerî Hakkında Yapılan İlmî Çalışmalar: Tespit ve Tahliller
- 
- 215-264** Ahmet Tekin  
Ahmet Hilmi Koğî'nin "er-Risâletu'l-Hilmiyye fî'l-Kavâ'idi'l-Vad'ıyye" Adlı Risalesinin Haşiyesiyle Birlikte Edisyon Kriğiği  
Edition Criticism of Ahmad Hilmi Koghî's Epistle Titled "ar-Risalat al-Hilmiyyah fi al-Qawaid al-Wad'ıyyah" with Its Apostille

## **Kitap Tanıtımı | Book Reviews**

- 267-273** Shabbir Akhtar  
The New Testament in Muslim Eyes: Paul's Letter to the Galatians
- 
- 275-277** Süleyman Turan  
Kutsal ve Hayvan: Dinlerin Hayvanlara Bakışı
- 
- 279-285** Martin Lings (Ebubekir Siraceddin)  
Tasavvuf Nedir?
- 
- 287-292** Mustafa Agâh  
Cahiliyye Arap Şiirinde Hikmet Züheyr b. Ebi Sulma Örneği
- 
- 293-297** İslam Dünyasında Üniversiteler ve İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu (28- 30 Mayıs 2021)
- 
- 299-309** Yayın ve Yazım İlkeleri

## Bir Emevî Komutanı Tipolojisi Olarak Husayn b. Nümeyr es-Sekûnî el-Kindî

 Fatih Zengin\*

**Atıf/©:** Zengin, Fatih, Bir Emevî Komutanı Tipolojisi Olarak Husayn b. Nümeyr es-Sekûnî el-Kindî, Artuklu Akademi, 2021/8 (1),1-27.

**Öz:** Bu makale, Emevî Devleti'nin isyanlarla başa çıkmasında kilit roller üstlenen bir komutanı literatür taraması yöntemiyle ele almaktadır. Kinde kabilesinin ileri gelen isimlerinden olan Husayn b. Nümeyr, Muâviye döneminden itibaren Emevîler'e sadakatle hizmet etmiştir. Muâviye ve Yezid dönemlerinde Rumlar üzerine yapılan yaz seferlerine Humus ordugahı komutanı olarak iştirak etmiştir. İslam tarihine geçen birçok faciada ön saflarda olan Husayn, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinde, Harre Vakasında, Abdullah b. Zübeyr'in ilk kuşatılması ve Kâbe'nin yanması olayında ve son olarak Tevvabın hareketinin bastırılmasında önemli rol oynamıştır. Yezid b. Muâviye'nin en güvendiği isimlerden olan Husayn, Emevîler'e karşı başlatılan isyanların hemen tamamında görevlendirilen komutanlardan biri olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Husayn b. Nümeyr, Yezid b. Muâviye, Harre, Kerbelâ.

**Husayn ibn Numayr as-Sakuni al-Kindi as an Umayyad Commander Typology**

**Citation/©:** Zengin, Fatih, Husayn ibn Numayr as-Sakuni al-Kindi as a Umayyad Commander Typology, Artuklu Akademi, 2021/8 (1),1-27.

**Abstract:** Through a literature review, this article discusses activities of a commander who played a key role in the Umayyad State's overcoming the rebellions. Husayn b. Numayr (d. 67/686) is one of the leading names of Kindah tribe. He faithfully served the Umayyads as of the Muawiya's (d.60/680) tenure. He participated in the summer expeditions against Greeks during the Muawiya and Yazid (d.64/683) periods as the commander of the military camp of Homs. Ibn Numayr as- Sakuni, who was crusading at the forefront of many conflicts in the history of Islam, played an important role in the martyrdom of Husayn ibn Ali (d. 61/680), the first siege of Abdullah b. Zubayr and the burning of the Kaaba, and finally the suppression of the Tawwabun movement. Husayn is one of the people that Yazid b. Muawiya trusts most. For this reason, he was one of the commanders assigned to counteract almost all of the rebellions against the Umayyads.

\* Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, fatih.zengin@inonu.edu.tr

**Keywords:** Islamic History, Husayn b. Numayr, Yazid ibn Mu'awiya, Battle of al-Harra, Battle of Karbala.

## Giriş

Emevî Devleti'nin kurulması, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Ümeyyeoğulları ailesinin devletin birçok kademesinde görevlendirilmesiyle başlayan, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Hz. Ali'ye karşı girişmiş olduğu siyasî mücadele ile tamamlanan bir sürecin sonucudur. Hz. Osman'ın şehid edilmesini merkeze alarak Hz. Ali'ye karşı çıkan Muâviye, zamanla iddiasını hilafet meselesine dönüştürmüştür.<sup>1</sup> Akabinde cereyan eden Sıffin ve ardından yaşanan tahkîm olaylarıyla kendi taraftarları arasındaki meşruiyet algısını da güçlendirmiştir. Muâviye, Hz. Ali'nin vefatı ve Hz. Hasan'ın da hilafetten feragat ederek ona biat etmesiyle İslam devletindeki tek halife olmuştur. Bu mücadelelerde Muâviye b. Ebû Süfyân'ın kişiliği, kararlılığı, insanî ve iktisâdî imkanlarını etkili kullanma becerisi ve sonuç almaya yönelik siyaset anlayışı Emevî Devleti'nin tarih sahnesine çıkmasını sağlamıştır.

Muâviye'nin, siyasî başarısının dayandığı en ayırt edici yönlerinden birisi yetenekli devlet adamlarını her yolu deneyerek kendi hizmetine alma becerisidir. Bu politikasının bir yansıması olarak Amr b. el-Âs, Muğire b. Şu'be ve Ziyâd b. Ebîh gibi Arap siyaset dâhilerini Emevî Devleti'nin hizmetine almıştır.<sup>2</sup> Mümkün olan en fazla sayıda insanın desteğini almak için her yolu deneyen Muâviye, muarızlarını kazanmaya çabalamakla kalmamış, bunun yanı sıra taraftarlarının da desteğini sürekli hale getirmeye çalışmıştır. Muâviye'nin bu politikası, sonraki Emevî halifelerinin de bir şekilde uymaya çalıştıkları bir usul haline gelmiştir.<sup>3</sup>

Şüphesiz yukarıda adı geçenler dışında da gerek Şam'dan gerekse başka bölgelerden pek çok önemli isim Muâviye'nin mücadelesi sırasında ona destek olmuşlardır. Bunlardan birisi de Şam dolaylarına yerleşmiş olan

<sup>1</sup> Muaviye'nin iddialarını siyasî alana destek yapma çabaları üzerine değerlendirmeler için bkz. Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 74 vd.

<sup>2</sup> Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*. (Haydarabad: Dairetü'l-Maarif el-Osmaniyye, tsz.), VII, 316; Muâviye'nin Amr b. el-As'ı yanında tutmak için verdiği tavizler için bkz. Adem Apak, *İslâm Siyaset Gelenğinde Amr b. el-Âs* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 135-36.

<sup>3</sup> Bu çerçevede Yezid b. Muâviye'nin Ubeydullah b. Ziyad'ı Kerbelâ hadisesinden kaynaklanan bütün tepkilere rağmen görevden almaması ile Abdülmelik b. Mervan ve ondan sonra gelen Velid b. Abdülmelik'in Haccac b. Yusuf'a yönelik şikâyetlerine rağmen onu Irak valiliğinde tutması örnek gösterilebilir. Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Maarif* (el-Hey'etü'l-Misriyye el-Amme li'l-Kütüb, 1992), 347; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzibu'l-tehzi* (Hind: Matbaatü Daireti'l-Maarif en-Nizamiyye, 1908), II, 210.

Kinde kabilesinin ileri gelenlerinden Husayn b. Nümeyr el-Kindî es-Sekûnî'dir. Husayn, tipik bir Emevî komutanı olarak kendinden önceki Ziyâd b. Ebîh ile dönemindeki Ubeydullah b. Ziyâd ve Şemr b. Zilcevşen gibi askerlerin acımasızlık, Emevî halifelerine bağlılık gibi karakteristik özelliklerini taşıırken, kendinden sonra gelecek olan Haccac b. Yusuf gibi vali-komutanların da öncülerinden olmuştur.

Halifelerin politikalarının uygulanabilmesi, hiç şüphesiz ki bu politikaları icra eden valiler, vergi memurları ve komutanlar gibi devlet adamlarının yetenekleri ve uygulamada gösterdikleri çaba ile yakından alakalıdır. Bu makalede Emevî tarihindeki rolü üzerinde durulan Husayn b. Nümeyr, özellikle Yezîd dönemi için bu anlamda çok kritik öneme sahip isimlerden biridir. Tespitlerimize göre, ülkemizde şu ana kadar hakkında müstakil bir çalışmanın yapılmamış olması, kanaatimce müdahil olduğu olayların büyüklüğünün gölgesinde kalmış olmasından kaynaklanmaktadır. Her biri ayrı bilimsel çalışma konusu olabilecek olan bu hadiseler o denli büyüktür ki onların sebepleri ve sonuçlarıyla ilgili çalışmalar yapılmasından Husayn b. Nümeyr ismi adeta unutulmuştur. Bu nedenle Husayn ismi ile ilgili bir çalışma yapılmasının Yezîd başta olmak üzere erken dönem Emevî idarecileri ile toplum arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatini taşıyoruz.

Husayn b. Nümeyr'in ismi özellikle tarih ve ensâb kitaplarında geçmektedir. Doğrudan tarih alanında yazılmamış eserlerde ise genellikle Kâbe'nin yanması hadisesi nedeniyle zikredilmektedir. Hadis kitaplarında Kâbe'nin gelecekte saldırıya uğrayacağına dair rivayetler ekseninde, fıkıh kitaplarında ise Harem'de yasak olan davranışlar ve Kâbe ile ilgili diğer hükümler çerçevesinde Husayn b. Nümeyr'den söz edilmektedir.

### I. Kinde'nin Devlet Tecrübesinin Vârisi; Husayn b. Nümeyr

Husayn b. Nümeyr b. Üsâme b. Züheyr b. Düreyd b. Cüşeyş b. Malik b. Hanzale b. Zeyd Menât b. Temîm,<sup>4</sup> Arapların önemli kabilelerinden

<sup>4</sup> Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelûsî İbn Hazm, *Cemheretü'ensâbi'l-arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 228. Husayn b. Nümeyr'in hadis rivayetiyle ilgisi olmadığı halde bazı müellifler onu Bilâl-i Habeşî'den hadis rivayet eden, aynı adı taşıyan râvî ile karıştırmışlardır. Ancak Emevî komutanı olan Husayn b. Nümeyr'in hadis rivayet ettiğine dair ulaşılabildiğimiz bir bilgi mevcut değildir. Hadis râvîsi olan İbn Nümeyr'in nisbesi ise Vâsıtî'dir. Bkz. Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, VI, 90. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in kâtipleri arasında adı geçen Husayn b. Nümeyr'in de Emevî komutanı Husayn b. Nümeyr ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu üçüncü Husayn'ın nesebi bilinmemektedir. Sadece onun bazı rivayetleri ve Medine'de Muğire b. Şu'be ile birlikte insanların borçlarını ve diğer sözleşmelerini kaydettiği bilinmektedir. Bu anlamda İslam tarihinde ilk noterlik faaliyetini bunlar yürütüyorlardı. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzibu'l-tehziib*, II, 392; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbu'n-nebi* (Beyrut: el-Mektebül-İslamî, 1978), 46; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Hadide el-

Kinde'ye mensuptur. Nisbesi kaynakların çoğunda Sekûnî olarak yer alırken, bazı kaynaklarda ise Seksekî<sup>5</sup>, Temîmî<sup>6</sup>, Yeşkürî<sup>7</sup> ve Kindî<sup>8</sup> olarak kaydedilmektedir. Bir yerde de Selûlî<sup>9</sup> olarak geçmektedir ki bunun nedeni Sekûnî yazılması gerekirken yapılan bir yazım hatası olabilir. Kaynaklarda Husayn'ın doğum tarihine dair bir bilgiye ulaşamadık. Dolayısıyla onun kaç yaşında vefat ettiğine dair isabetli bir tahmin yürütme imkanımız bulunmamaktadır.

Arabistan'da bir devlet kurma ve uzun bir müddet (480-525) bunu yaşatma yeteneği gösteren Kinde kabilesi, Yemen ve Orta Arabistan'da geniş bir bölgede yaşamıştır. Kabile mensupları sonraki dönemlerde Suriye ve Irak'a da yayılmışlar ancak burada uzun süreli ve kalıcı olamamışlardır. Başlangıçta Yemen'deki Himyer devletine bağlı bir emirlik olarak varlıklarını sürdürmüş ancak zamanla daha özerk bir yapı kazanarak güçlenmişler ve bir devlet halini almışlardır. Kinde Devleti Irak'taki Sâsânî tebaası olan Hîre devletiyle girdikleri savaşlarda mağlup olması üzerine yıkılmıştır (525). Ancak nüfuslarının çokluğu ve pek çok boydan oluşmaları nedeniyle devletlerinin yıkılmasına rağmen kabile olarak varlıklarını ve önemiyetlerini sürdürmüşlerdir. Kindeliler, Hz. Peygamber'in Mekke'de kabileleri İslam'a davet ettiği dönemde tebliğe muhatap olmuşlarsa da olumlu yanıt vermemişler, hicrî 9. yıla (Senetü'l-Vüfûd/Heyetler Yılı) kadar da kitlesel olarak Müslüman olmamışlardır.<sup>10</sup>

Kindeliler, Müslüman olduktan sonra ilk iki halife döneminde Arabistan'daki diğer kabileler gibi Suriye ve Irak'taki fetih hareketlerine katılmış ve fethedilen topraklara yerleşmişlerdir. Husayn b. Nümeyr'in mensubu olduğu Kinde'nin Sekûn kolu da Hadramut'tan Suriye'ye gelip

Ensârî İbn Hadîde, *el-Misbâhü'l-mudî' fi kütübî'n-nebiyyi'l-ümmî ilâ mülûkî'l-arzî min arabî ve acemî* (Beirut: Alemlü'l-Kütüb, tsz.), I, 85; Fahrettin Atar, "Noter", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), XXXIII, 210-213.

<sup>5</sup> Muhammed b. Habib b. Ümeyye b. Habib, *el-Muhabber* (Beirut: Darü'l-Afaki'l- Cedide, tsz.), 491; Muhammed b. Habib Ebu Cafer el-Bağdadî, *el-Mümenmak fi ahbari Kureyş* (Beirut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1985), 316. Bu nisbenin hatalı olması gerekir. Zira Seksek ve Sekûn Kinde'nin iki ayrı koludur.

<sup>6</sup> İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997), III, 150.

<sup>7</sup> el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve't-târih* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, tsz.), VI, 14.

<sup>8</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke* (Beirut: Darü'l-Endelüs, tsz.), I, 64; Ebü Amr Halîfe b. Hayyat eş-Şeybânî Hayyat, *Tarihu Halîfe b. Hayyat* (Dimaşk, Beirut: Darü'l-Kalem, 1976), 254.

<sup>9</sup> Ebü Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem* (Tahrân: Suruş, 2000), II, 89.

<sup>10</sup> Ebu Abdullah Muhammed İbn İshak, *Siretu İbn İshak* (Beirut: Darü'l-Fikr, 1978), 232.

Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın komutası altında Humus'un fethine katılmış ve buraya yerleşmiştir.<sup>11</sup>

Husayn b. Nümeyr ve Sekûn kabilesi, atalarından miras aldıkları idarî-siyasî tecrübeyi Emevî Devleti'nin kurulmasıyla sergileme fırsatı bulmuşlardır. Zira ilk üç halife döneminde Medine, Hz. Ali döneminde de Kûfe başkent olduğu için bu dönemde Humus bölgesinde yerleşik olan Sekûn kabilesinin toprakları uzak bir taşra bölgesi idi. Emevî Devleti'nin Şam'ı merkez edinmesi, Kinde kabilesinin yeni neslinde devlet tecrübelerinin yeniden uyanmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Husayn b. Nümeyr'in Muâviye b. Ebû Süfyân'ı desteklemesi de Yezîd döneminde Emevîler'in en önemli komutanlarından ve devlet adamlarından birisi olması da tesadüf değildir. Hem nüfusları hem de bir devlet geleneğine sahip olmaları, onları Emevî Devleti'nde önemli konumlara getirmiştir. Nitekim Sekûnîler ve Husayn b. Nümeyr'in soyundan gelenler Emevî tarihi boyunca bu özelliklerini korumuşlardır. Örneğin Husayn'ın oğlu Yezîd b. Husayn b. Nümeyr de önemli bir isim olarak Emevî Devleti'nde göze çarpmaktadır. Yezîd, babası Husayn ile birlikte savaflara katılmış ve Velîd b. Abdülmelik (705-715) döneminde siyasî hayatta etkin olmuştur.<sup>12</sup> Onun oğlu Muâviye b. Yezîd b. Husayn ise Süleyman b. Abdülmelik (715-717) döneminde Humus valisi olarak atanmış, ancak bir süre sonra görevinden azledilmiştir.<sup>13</sup> II. Velîd'in öldürüldüğünü ve III. Yezîd'in hilafete geçtiğini öğrenen Humuslular III. Yezîd'e biat etmeyip Muâviye b. Yezîd b. Husayn'ın önderliğinde isyan ettiler. Ancak isyancılar Dımaşk civarında halifenin ordusuna mağlup oldular. Bunun üzerine Yezîd'e itaat ettiklerini bildiren Humuslular ve başlarındaki Muâviye b. Yezîd b. Husayn affedildiler ve Muâviye Humus valisi tayin edildi. Muâviye, Mervân b. Muhammed (744-750) dönemindeki iç karışıklıklar esnasında Humus askerleriyle birlikte halifenin emrine girmiştir.<sup>14</sup>

Görüldüğü gibi Kinde'nin Sekûn kolu Husayn b. Nümeyr döneminden beri Emevî devletinde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle Humus ve civarının yönetimi neredeyse kesintisiz olarak bu kabilenin elinde olmuş ve kabilenin riyasetini de Husayn b. Nümeyr'in soyu yürütmüştür.

<sup>11</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1993), III, 128.

<sup>12</sup> Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, ed. Süheyl Zekkar ve Riyâd Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), VIII, 87.

<sup>13</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, IX, 224.

<sup>14</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, IX, 9, 265; İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümmem*, III, 226.

## II. Siyasî-Askerî Hayatı

Kinde gibi çok büyük kabilelerin siyasî ihtilaflarda farklı tavırlar sergileyen boylarının olması son derece tabiidir. Çok geniş coğrafyalara yayılmış ve birbirinden farklı beklentiler içinde olan Kinde kolları da Ali-Muâviye ihtilafında ikiye ayrılmışlardır. Bir taraf Muâviye'yi desteklerken diğeri Hz. Ali'yi desteklemiştir. Husayn b. Nümeyr Humus'da yerleşmiş olan Kindeliler'le birlikte Sıffin savaşında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın saflarında Hz. Ali'ye karşı mücadele etmiştir. Buna karşılık Husayn ve onu destekleyen Kindeliler, Emevî Devleti'nde bazı imtiyazlara sahip olmuşlardır. Örneğin Husayn b. Nümeyr, Mervân b. Hakem'e biat ederken Husayn ve onu destekleyen Kindeliler, Belkâ'nın Şam'da bulunan Kindeliler'e verilmesini şart koşmuştur.<sup>15</sup>

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafeti ele alıp konumunu güçlendirmesinin ardından yeniden düzenlenmeye başlanan Anadolu seferlerine Husayn b. Nümeyr de katılmıştır. Bu çerçevede Muâviye döneminde 58/678 yılında Rumlar üzerine gönderilen yaz seferini<sup>16</sup> komuta etmiştir.<sup>17</sup> Aynı zamanda Humus garnizonunun komutanı olan Husayn, Yezîd b. Muâviye döneminde de Bizans'a karşı düzenlenen yaz seferinde (62/682) ordu komutanı olarak görev aldı.<sup>18</sup> Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yılında başlayan ve uzun bir süre devam eden iç sorunların çözüldüğü ve görece bir sükûnet ortamının olduğu Muâviye dönemi boyunca Husayn b. Nümeyr'in Emevî Devleti toprakları dâhilinde bir faaliyetine rastlanmamaktadır. Ancak Muâviye'nin vefatından sonra hilafete gelen Yezîd b. Muâviye döneminde Husayn b. Nümeyr, artık tam anlamıyla muhaliflere karşı verilen mücadelelerin merkezinde yerini alan önemli isimlerden biri olmuştur.

## III. Yezîd Dönemindeki Faaliyetleri

Muâviye b. Ebû Süfyân, vefat etmeden önce yerine bir veliaht tayin etmeyi düşünmüş ve bu iş için de oğlu Yezîd'i uygun görmüştü. Bu kararına yönelik adımlar atmaya başlayınca, Suriye'deki pek çok Arap kabilesi gibi Sekûniler de Yezîd'e biat etmekte gecikmediler. Muhtemelen Kinde boyları

<sup>15</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezîd et-Taberî, *Tarihü't-Taberî* (Beirut: Daru't-Türas, 1967), V, 544.

<sup>16</sup> Çoğulu "savâif" olan bu seferler Hz. Ömer döneminden beri icra edilmekteydi. Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Savâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), XXXVI, 185-186.

<sup>17</sup> Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, I, 225.

<sup>18</sup> Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, I, 236; Ebû'l-Kâsim Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, *Târihu Dimaşk*, (Beirut : Dârü'l-Fikr, 1995), XIV, 385.



eski bir devlet bakiyesi olarak zaten Hicaz'ın egemenliği altına girmektense yönetim merkezinin Şam'da bulunmasını yeğlemektedirler. Bu bağlamda Husayn'ın Abdullah b. Zübeyr kuşatması sona erdikten sonra ısrarla onu Şam'a davet etmesi de böyle okunabilir.<sup>19</sup> Nitekim bu politikanın bir sonucu olarak Husayn b. Nümeyr de ilk andan itibaren Yezîd'in veliahtlığına sağlam bir destek vermiş ve Muâviye'nin vefatından sonra Yezîd'e biat etmekte gecikmemiştir.

Güçlü bir komutan olması, Kinde kabilesinin bir boyu olan Sekûnîler'in riyasetini yürütmesi ve en önemlisi de iktidara gelmesine verdiği destek sayesinde Husayn, Yezîd nazarında önemli ölçüde itibar kazanmıştı. Hatta onun ricasıyla Ubeydullah b. Ziyâd'ın hapsediği şair İbn Müferriğ, Yezîd'in talimatıyla serbest bırakılmıştır. Ubeydullah b. Ziyâd gibi ismi Emevî tarihiyle özdeşleşmiş bir vali/komutana rağmen Yezîd'in, Husayn'ın talebini yerine getirmesi onun Yezîd'in yanındaki değerini göstermektedir. Benzer şekilde başka bir şair hakkında verilecek hüküm konusunda da Husayn'ın Yezîd'e görüş belirtebilecek düzeydeki kimselerden olduğu anlaşılmaktadır. Abdurrahman b. Hassan b. Sabit'in Yezîd'den gördüğü kötü muamele yüzünden onu hicvetmesi üzerine Husayn b. Nümeyr (ya da Müslim b. Ukbe) Yezîd'e "Onu öldür! Çünkü Emîru'l-Müminin Muâviye'nin yumuşaklığı bunları sana karşı cüretkar kıldı" demiştir. Buna karşılık Yezîd "Biz onu kovduk ve aşağıladık, dolayısıyla bizi hicvetmesini hak ettik" demiş ve ona otuz bin dirhem göndermiştir.<sup>20</sup>

Günümüz hükümetleri gibi Emevîler döneminde de idarecilerin tayin etmiş olduğu isimler sadece kendilerini değil tayin eden yöneticiyi de temsil ediyordu. Bu nedenle aşağıdaki olaylarda tasarrufları aktarılacak olan Husayn b. Nümeyr'in, emri altında görev yaptığı Yezîd b. Muâviye, Mervân b. Hakem ve Abdülmelik b. Mervân'ı temsilen de bu işlere girdiği bir vakıadır. Tıpkı Hz. Osman'ın tayin ettiği valilerin icraatlarının ona karşı kullanılması gibi Husayn b. Nümeyr'in faaliyetleri de Ubeydullah b. Ziyâd gibi valiler ve Müslim b. Ukbe gibi komutanların da yönetim anlayışını ve toplumsal karşılıklarını göstermektedir.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, ; (Beyrut : Dâru Sadır, 1968), II, 67; Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülük ve'l-ümem* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), VI, 23.

<sup>20</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, V, 299.

<sup>21</sup> Hakan Temir, *Emevîlerde Valilik* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 6.

Bu noktadan sonra sözü, Muâviye sonrası Emevî halifeleri Yezîd b. Muâviye, Mervân b. Hakem ve Abdülmelik b. Mervân dönemlerinde, Husayn b. Nümeyr'in aktif rol aldığı önemli olaylara getirebiliriz:

### A. Kerbelâ Hadisesindeki Rolü

Kaynaklardaki bilgilerden Husayn b. Nümeyr'in Yezîd döneminde Kûfe'ye gönderildiği ve sahibu's-şurta (emniyet müdürü) olarak atandığı anlaşılmaktadır.<sup>22</sup> Onun Kûfe'de bulunduğu dönemde Hz. Hüseyin'in Yezîd'in halife oluşuna itiraz ederek başlattığı siyasî hareket ortaya çıkmış<sup>23</sup> ve hiç şüphe yok ki Husayn b. Nümeyr sadık bir Emevî komutanı olarak başından beri bu hadiselerde aktif rol almıştır. Onun Kûfe'ye gönderilmiş olması burada meydana gelen toplumsal dalgalanmalarla da alakalı olmalıdır. Zira Ubeydullah'tan önce Kûfe valiliğini yürütmekte olan Numan b. Beşir, buradaki siyasî gelişmelere karşı yumuşak davranmış, Yezîd'in istediği ölçüde sert tedbirler almakta yetersiz kalmıştı. Bu da hadiselerin Emevîler ve Yezîd'in iktidarı için tehlikeli bir boyut kazanmasına yol açmıştı. Bu şartlar altında Ubeydullah b. Ziyâd gibi katı tutumlu<sup>24</sup> bir vali ile birlikte Husayn b. Nümeyr gibi güvenilir askerlere ihtiyaç duyulmaktaydı. Bütün bu ihtimallerden dolayı Husayn'ın Kûfe'ye geliş sebebinin Hz. Hüseyin'in hareketiyle çok yakından alakalı olması gerekir.

Bu arada Hz. Hüseyin, Kûfeliler'in ısrarlı mektupları üzerine Yezîd b. Muâviye'nin halifeliğini geçersiz sayarak ve ona karşı kıyam etmek maksadıyla Mekke'den Kûfe'ye doğru yola çıktı. Buna karşın Yezîd'in Irak valisi olarak tayin ettiği Ubeydullah b. Ziyâd ile güvenlikten sorumlu olan Husayn b. Nümeyr karşı tedbirler almakta gecikmediler. Öncelikle Kûfe içindeki Hz. Hüseyin taraftarlarını etkisiz hale getirdiler. Ardından Hz. Hüseyin'in elçisi Müslim b. Akil ile ona destek olanlar idam edildi.<sup>25</sup> Ubeydullah b. Ziyâd, Kûfe'de güvenliğin Emevîler lehine sağlanmasından sonra, Husayn b. Nümeyr komutasında gönderdiği bir orduyla Mekke-Kûfe yolunu kontrol altına aldı. Ayrıca Kûfeliler'in Hicaz'la irtibat kurmasına

<sup>22</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl* (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabî, 1960), 240; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 394; Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, III, 166. Kûfe Şurta Teşkilatı'nın yapısı hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 232.

<sup>23</sup> Adem Apak, "Kerbelâ Hadisesi'nin Siyasî Sebebi Yezîd b. Muaviye'nin Velihaht Tayin Edilmesi Meselesi Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ Uluslararası Kerbelâ Sempozyumu*, Sivas, 2010, ed. Alim Yıldız, Ali Aksu, Asitan Yayıncılık, (Sivas:2010), I, 4.

<sup>24</sup> Ahmet Turan Yüksel, "Kerbelâ Vakası'nda Ubeydullah b. Ziyâd'ın Rolü", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ Uluslararası Kerbelâ Sempozyumu*, Sivas, 2010, ed. Alim Yıldız, Ali Aksu, Asitan Yayıncılık, (Sivas:2010), I, 319.

<sup>25</sup> İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed, *es-Siretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefa* (Beirut: 1997), II, 556-557.

engel olmak, Hz. Hüseyin ile haberleşme ağlarını etkisiz hale getirmek gayesiyle Husayn b. Nümeyr'in komutasındaki dört bin kişilik bir süvari birliği Kûfe'nin etrafını sürekli denetliyordu.<sup>26</sup> Bu esnada Hz. Hüseyin, Kays b. Müshir ile birlikte Kûfeliler'e hitaben bir mektup gönderdiyse de elçi, Husayn b. Nümeyr tarafından yakalanarak Ubeydullah'a gönderildi. Ubeydullah da Kays'ı vali konağının burçlarından aşağı atmak suretiyle öldürdü.<sup>27</sup>

Husayn b. Nümeyr, bu görevin bir parçası olarak Kûfe halkından olan Temîmli Hurr b. Yezîd'i bin kişilik bir kuvvetin başına getirerek ona Hz. Hüseyin'i karşılaşmasını ve hareketlerini takip ve kontrol altında tutmasını emretti. Hurr b. Yezîd uzun bir mesafe boyunca bu gözetim görevini yerine getirdi. Nihayet Hz. Hüseyin ve beraberindekileri Kerbelâ denilen yere kadar getirdi.<sup>28</sup>

Ubeydullah b. Ziyâd, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'ya ulaştığını haber alınca Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas komutasında bir orduyu Kerbelâ'ya sevk etmiştir.<sup>29</sup> Ömer b. Sa'd, burada Hz. Hüseyin ile Ubeydullah b. Ziyâd arasında cereyan eden bir dizi mektuplaşmaya aracılık etmiştir. Ancak Hz. Hüseyin Ubeydullah'ın öne sürdüğü talepleri kabul etmediği gibi<sup>30</sup> Yezîd'e biat etmeyeceğini de ifade etti. Bunun üzerine Ubeydullah b. Ziyâd, Husayn b. Nümeyr, Şeb'es b. Rib'î, Şemr b. Zilcevşen gibi komutanların da bulunduğu bir birliği Ömer b. Sa'd'ın daha kararlı hareket etmesi için Kerbelâ'ya göndermiştir.<sup>31</sup> Husayn b. Nümeyr'in Ömer b. Sa'd'ın ordusunda hangi konumda görev aldığı tam olarak bilinmemektedir. Orduya sonradan katıldığına göre öncü birliği ya da sağ veya sol cenah komutanlarının önceden belirlenmiş olması gerekir. Yukarıda da ifade edildiği gibi ordunun normal düzeni içinde bir görev almamış ancak Ömer b. Sa'd'ın Hüseyin ile savaşmaktan kaçınması ihtimaline binaen Şemr ile birlikte Kerbelâ'ya gönderilmiştir. Savaşta komuta ettiği bir birlik olmasa da Husayn Hz.

<sup>26</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü't-tıvâl*, 243.

<sup>27</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, III, 167; Dîneverî, *el-Ahbârü't-tıvâl*, 246.

<sup>28</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'î) ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), V, 364; Hurr b. Yezîd Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'ya kadar getirdikten sonra onun tarafına geçmiştir. Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Murat Sarıçık, "Kerbelâ Olayında el-Hurr b. Yezîd ve Hz. Hüseyin'le Mücadelesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1995): 138.

<sup>29</sup> Ömer b. Sa'd Kerbelâ'dan kısa bir önce Ubeydullah b. Ziyad tarafından Rey valiliğine tayin edilmişti. Hz. Hüseyin'in yola çıktığı haber alınca Ubeydullah Rey valiliği karşılığında Ömer'i bu meseleyle ilgilenmekle görevlendirdi. Ömer b. Sa'd bu görevden affını istediysen de talebi kabul edilmemiştir. Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 389.

<sup>30</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 414.

<sup>31</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü't-tıvâl*, 254.

Hüseyin'le savaşmakta gösterdiği cüretkarlıkla asıl görevini yerine getirmiştir. Nitekim Kûfeli askerlerin Hz. Hüseyin'e saldırmakta tereddüt ettikleri anlarda ortaya çıkarak Hz. Hüseyin'in etrafındakilere yönelik nihai saldırıyı organize ettiği bilinmektedir. Ömer'in emri üzerine Husayn b. Nümeyr ve beraberindeki askerler Hz. Hüseyin tek başına kalıncaya kadar etrafındakileri öldürdüler. Hz. Hüseyin tek başına kalınca hiçbir kabile onu şehid etme sorumluluğunu üzerine almak istemedi. Bu yüzden Kûfeliler bir süre ona saldırmadan öylece beklediler. Bu esnada çok susamış olan Hz. Hüseyin bir bardak su istedi. Suyu içmek için ağzına götürdüğü sırada Husayn b. Nümeyr attığı bir okla onu ağzından vurdu ve Hz. Hüseyin'in elindeki bardak yere düştü.<sup>32</sup>Husayn'ın bu hamlesi neticesi çoktan belli olmuş olan savaşın asıl hedefini de gerçekleştirmiş oluyordu. Husayn'ın darbesinden sonra ordudaki diğer askerler Hz. Hüseyin'e saldırıp şehid edene kadar kılıçlarıyla ona vurdular. Böylece hiç kimsenin cüret edemediği bir şeye Husayn b. Nümeyr cüret etmiş oluyordu. Bu cüretkarlığı onun Emevî Devleti'ne olan sadakatini göstermiş ve bu uğurda en aşırı noktalara kadar gidebileceğine de işaret etmiş oluyordu.

Emevî ordusu Kerbelâ'da bir gün kaldıktan sonra oradan ayrıldı. Şehid edilenlerin kesik başları ordu komutanlarına dağıtılmıştı. Husayn b. Nümeyr'e de on yedi kesik baş zimmet edildi.<sup>33</sup>

## B. Harre Savaşı ve Husayn b. Nümeyr

Kerbelâ vakasından sonra ve Kûfe'de kontrolün kesin bir biçimde Emevî idaresine geçmesinin ardından Husayn b. Nümeyr tekrar Şam'a döndü. Ancak Kerbelâ vakası İslam dünyasında bir infiale yol açmış ve toplumun farklı kesimlerinden insanlar Yezîd iktidarına karşı ayaklanma hazırlıklarına girişmişlerdir. Bunlardan bir tanesi de Medinelilerin Abdullah b. Hanzale öncülüğünde başlatmış olduğu harekettir.<sup>34</sup> Yezîd yönetiminden

<sup>32</sup> Dineverî, *el-Ahbârü't-tıvâl*, 258. *el-Ahbârü't-tıvâl*'de Husayn b. Nümeyr olarak yazılan isim benzer anlatımla birkaç yerde Husayn b. Temîm olarak kaydedilmiştir. Aynı şekilde Kûfe'nin etrafına nöbetçi birliği göndermesi istenen isim de bazı kaynaklarda Husayn b. Nümeyr bazen de Husayn b. Temîm olarak kaydedilmiştir. Her iki ismin de aynı kişiye yani İbn Nümeyr'e ait olduğu kanaatindedir. Bkz. Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 449; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, II, 79; Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülük ve'l-ümem* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), V, 340.

<sup>33</sup> Dineverî, *el-Ahbârü't-tıvâl*, 259. Baş kesmenin sembolik yönleri ve İslam tarihindeki diğer örnekleri için bkz. Mehmet Akbaş, "Ölü Bedenlere Kasdetme Girişimi Olarak İslam Tarihinde İlk Baş Kesme Hadisesinin Ortaya Çıkışı ve Emevîler Döneminde Başları Kesilenler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/36 (2016): 112-127.

<sup>34</sup> Harre vakasının yalnızca bu nedenle başladığını söylemek yanlış olur. Bu konudaki bazı değerlendirmeler için bkz. Ünal Kılıç, "Harre Vakasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000): 318 vd.

hoşnut olmayan Medineliler, Vali Osman b. Muhammed b. Ebî Süfyân'ı ve Ümeyyeoğullarını Medine'den çıkardı.<sup>35</sup> Medine'de bir isyan hazırlığının olduğunu ve Mekke'de Abdullah b. Zübeyr'in halife olarak biat aldığını öğrenen Yezîd, Müslim b. Ukbe komutasında hazırlanan ve Şam'ın seçkin askerlerinden oluşturulan bir orduyu Medine'deki isyanı bastırmak, akabinde de Mekke'de hilafetini ilan etmiş olan Abdullah b. Zübeyr üzerine yürümele görevlendirdi. Humus'taki Kindeliler'in komutanı olarak<sup>36</sup> orduya dâhil edilen ve Emevîler'e bağlılığını daha önce defalarca ispatlamış olan Husayn b. Nümeyr de ordunun ikinci komutanı olarak tayin edildi ve Müslim b. Ukbe'ye bir şey olması halinde birinci komutanlığa getirilmesi bizzat Yezîd tarafından Müslim'e emredildi.<sup>37</sup>

Müslim komutasındaki ordu Medine'nin doğusunda Harre denilen mevkide Abdullah b. Hanzale'nin ordusuyla karşılaştı. Ordular birbirine yaklaşıncı Müslim, Husayn b. Nümeyr'e emrindeki askerlerle ilerlemesini emretti. O da Abdullah b. Hanzale'nin ordusuna yakın bir yere kadar ilerledi. Sonra da Şam ordusunun okçuları oraya geldiler.<sup>38</sup> Karşılıklı konuşmalardan sonra meydana gelen şiddetli savaşta Medineliler mağlup oldular. Husayn b. Nümeyr, savaşta sonra Medinelilere aşırı derecede tahkir edici davranan ve onlardan pek çok kişiyi idam eden, bu nedenle de "Müsrif" olarak lakaplandırılan Müslim b. Ukbe'ye karşı bazı Medinelileri himaye etmiştir. Bunlardan biri de Ali b. Abdullah b. Abbas'tır. Müslim Medinelilerden, Yezîd'e onun ömür boyu köleleri olmak üzere (عبد فن)<sup>39</sup> biat etmelerini talep etti. Bu şekilde biat etmeyi reddeden Muhammed b. Ebû Cehm'in boynu hemen oracıkta vurulunca geri kalan Medineliler Müslim'in istediği şekilde biat ettiler. Ancak Ali b. Abdullah b. Abbas Yezîd'e bu şekilde biat etmek istememiş ve Husayn'a sığınmış o da onu himaye etmeyi kabul etmiştir. Ali'nin annesinin Kindeli bir kadın olması Husayn'ın onu himayesinde etkili olmuş ve Ali bu sayede canını kurtarabilmiştir. Müslim'in elçisi onu öldürmek üzere geldiyse de Husayn onu geri çevirmiştir. Bunun üzerine Müslim, "İtaatsizlik mi ediyorsun ey Husayn?" diye sorunca Husayn: "Bu konuda evet! Vallahi kız kardeşimizin oğlu sana o şekilde biat etmeyecek!" dedi. Sayıları dört bini bulan Kinde'ye mensup Humuslular da her şartta Emevîler'e destek vermelerine rağmen bu olayda

<sup>35</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Halef Vekî', *Ahbâru 'l-kudat* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1947), I, 123.

<sup>36</sup> Belâzürî, *Ensâbü 'l-eshraf*, V, 326; Dineverî, *Ahbâru 'l-tuvâl*, 264.

<sup>37</sup> Hayyat, *Tarihü Halife b. Hayyat*, I, 238; Belâzürî, *Ensâbü 'l-eshraf*, V, 322; Taberî, *Tarihü 'l-Taberî*, V, 484.

<sup>38</sup> Taberî, *Tarihü 'l-Taberî*, V, 490.

<sup>39</sup> Önceden anne-babası da köle olan, hürriyete kavuşma emeli de olmayan köle. Bkz. Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Seâlibî, *Fikhu 'l-luga ve sırrü 'l-arabiyye* (Beyrut: İhyâu Turasi'l-Arabi, 2002), 54.

asabiyetten dolayı Husayn'ın arkasında durmuşlar ve işlerin kontrolden çıkmasından endişe eden Müslim herhangi bir şey yapamamıştır.<sup>40</sup> Ayrıca buradaki emre itaatsizlik Emevî Devleti'ne karşı bir tavır olmayıp doğrudan Müslim b. Ukbe'ye yöneliktir. Akabinde Husayn, Ali'yi Müslim'e götürmüş o da Yezîd'e itaat etmek üzere biat etmiştir.<sup>41</sup> Ali b. Abdullah, bu olay üzerine okuduğu şiirde Kinde kabilesinden olan dayılarının eskiden beri krallar olduğunu ve kendisini "Müsrif"'e karşı koruduklarını dile getirmiştir.<sup>42</sup>

### C. Abdullah b. Zübeyr İsyanı ve Mekke'nin Kuşatılması

Müslim b. Ukbe Medine'deki görevini yerine getirdikten sonra Mekke'de halifeliğini ilan etmiş olan Abdullah b. Zübeyr üzerine yürüdü. Ancak Mekke yolu üzerindeki Ebva köyünde rahatsızlandı. Zaten yaşlı olan Müslim, rahatsızlığının artması üzerine öleceğini anlayınca ordu komutanlarını topladı ve Yezîd'in emri gereğince Husayn b. Nümeyr'i onlara komutan atadığını bildirdi. Görev teslimi esnasında yaptığı konuşmada Husayn b. Nümeyr'den hoşlanmadığını açıkça ifade etmiş ve bu atamayı Yezîd'in emrine muhalefet etmemek için yerine getirdiğini belirtmiştir.<sup>43</sup> Rivayete göre Müslim, hastalığı ağırlaşmış öleceğini anlayınca Husayn'ı çağırdı ve ona hakaretamiz ifadelerle "Ey eşek semerinin oğlu!<sup>44</sup> Eğer bana verilen bir emir olmasaydı seni bu orduya komutan tayin etmezdim. Ancak emîru'l-müminin seni benden sonraki komutan tayin etti ben onun emrini çiğnemek istemiyorum.<sup>45</sup> Yine de şu anda seni orduya komutan yapmak için mi yoksa boynunu vurmak için mi çağırdığımı bilmiyorsun" dedi. Husayn "Allah sana iyilik versin. Ben senin emrindeki bir okum. Beni dilediğin tarafa fırlatabilirsin" dedi.<sup>46</sup> Bunun üzerine Müslim komutayı ona devrettiğini belirterek Mekke ve Kureyşliler'e nasıl davranacağına dair bazı nasihatlerde bulundu.<sup>47</sup> Sonra da ordunun ileri gelenlerini çağırarak Yezîd'in kendisinden sonra komutayı Husayn'a bırakmasını emrettiğini ve ölümü anında bu emre itaatsizlik etmek

<sup>40</sup> Ebu Cafer el-Bağdadî, *el-Münemmak fi ahbari Kureys*, 316; Meçhul, *Ahbâru devleti'l-Abbasiyye*, thk. Abdülaziz ed-Durî, Abdülcebar Muttalibi (Beyrut: Daru't-Tali'a, tsz.), 136.

<sup>41</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, V, 330; IV, 79.

<sup>42</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, V, 330.

<sup>43</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 496.

<sup>44</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 496.

<sup>45</sup> İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülük ve'l-ümem* VI, 21.

<sup>46</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, V, 336.

<sup>47</sup> Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, I, 255; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, V, 336.

istemediğini belirtti. Onlardan Husayn'a itaat etmelerini istedi.<sup>48</sup> Müslim'in bu sözlerinden onun Husayn'dan hoşlanmadığı anlaşılmaktadır. İslam tarihi kaynaklarında Müslim ile Husayn arasındaki problemin nedeni ifade edilmemektedir. Ancak her ikisinin de Şam yönetiminin içinde yer alan figürler olması hasebiyle başkentteki çıkarlarının çatışması muhtemeldir. Bu nedenle aralarında bir soğukluğun olduğu varsayılabilir. Bununla birlikte Husayn'ın Kinde'nin büyüklerinden biri ve Humus karargâhı komutanı olarak Yezîd'in yanında önemli bir değeri vardı ve Müslim bunu göz ardı edemezdi.

Ağır hasta olan Müslim b. Ukbe bu görevlendirmeyi yaptıktan kısa bir süre sonra Ebvâ'da vefat etti. Husayn b. Nümeyr, komutasına geçen ordu ile Abdullah b. Zübeyr üzerine harekete devam etti. Müslim ise Mekke ile Medine arasında bulunan Müşellel mevkiinde defnedildi.<sup>49</sup>

Husayn b. Nümeyr komutasındaki Şam askerlerinden oluşan ordu 64/683 yılında Mekke'ye ulaştı. Şehrin hemen dışında karargâhını kuran Husayn, Mekke'yi dört bir taraftan kuşattı.<sup>50</sup> Buna karşılık Abdullah b. Zübeyr şehrin içinde kalarak bir meydan savaşından ya da huruç hareketinden kaçındı. Bir ara Abdullah b. Zübeyr Husayn'ı mübarezeye davet ettiyse de Husayn'a bunu kabul ettiremedi.<sup>51</sup> Yaklaşık iki ay devam eden kuşatma sırasında Husayn b. Nümeyr'in Kâbe'ye hâkim bir konumdaki Ebû Kubey's ve Kuaykian tepelerin<sup>52</sup> kurduğunu mancınklarla Abdullah b. Zübeyr'in sığındığı Harem-i Şerif ve Kâbe taş yağmuruna tutuldu. Ateşle tutuşturulan yağlı paçavralarla Kâbe de vurulmuş bu yüzden Kâbe'nin örtüsü ve ahşap kısımları yanmıştır.<sup>53</sup> Kâbe yangından öyle zarar gördü ki "bir kuş üzerine konacak olsa taşları dökülüyordu."<sup>54</sup> Bu şartlar altında günlerce Kâbe'yi kimse tavaf edememiştir.<sup>55</sup> Bir süre sonra Ebû Kubey's tepesindeki mancınığa yıldırım çarpması sonucunda mancınık zarar gördü ve askerler o mancınığı bir daha kullanamadılar.<sup>56</sup>

<sup>48</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, V, 338; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 496-497.

<sup>49</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, V, 334.

<sup>50</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri İbn Sa'd, *el-Cüz'ül-mütemmim li't-tabakâti İbn Sa'd* (Taif: Mektebetü's-Sadik, 1993), II, 67.

<sup>51</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim Nisâbüri, *el-Müstedrek* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), III, 634.

<sup>52</sup> Muhammed b. Ahmed b. Temîm el-Mağribî Ebû'l-Arab, *el-Mihan* (Riyad: Daru'l-Ulum, 1984), 283.

<sup>53</sup> Kâbe'nin Husayn'ın mancınklarından değil de başka bazı sebeplerden dolayı yandığına dair rivayetler için bkz. Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye* (Daru'l-Fikr, 1986), VIII, 225.

<sup>54</sup> el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 199.

<sup>55</sup> Ebû'l-Arab, *el-Mihan*, 203.

<sup>56</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, V, 341.



Mekke'nin etrafındaki kuşatma ve çarpışmalar Yezîd'in ölüm haberi Mekke'ye ulaşınca kadar (1 Rebûlâhir 64/27 Kasım 683) devam etti.<sup>57</sup> Yezîd'in ölüm haberi gelince Abdullah b. Zübeyr onların savaşmaya devam etmesinin anlamsız olduğunu söylediye de Husayn Yezîd'in ölüm haberini kendi kaynaklarına doğrulatmak için bekledi. Bir yandan da Yezîd'in yerine gelecek olan halife adına savaştığını söyleyerek<sup>58</sup> çarpışmaya devam etti ve Kâbe'ye sığınmış olan Abdullah b. Zübeyr ve ordusu üzerine mancınıklarla yanan taşlar attı. Yağlı bezlerle sarılmış bu taşlardan Kâbe'nin örtüsü yanınca Abdullah b. Zübeyr, Mekke eşrafından oluşan bir heyeti Husayn'a gönderip Kâbe'nin yandığını haber verdi. Ayrıca Yezîd'in ölümünden sonra herhangi bir kimsenin hilafeti üzerinde de uzlaşmadığını bildirdi. Bunun üzerine Husayn böyle bir durumda Şam'dan gelecek haberin çok gecikmeyeceğini ifade etti ve çarpışmalara ara verdi. Husayn'ın güvendiği kimselerden biri olan ve aralarında akrabalık bağı da olan Sabit b. Kays gelip Husayn'a Yezîd'in öldüğünü ve durumun İbn Zübeyr'in söylediği gibi olduğunu haber verinceye kadar da kuşatma devam etti.<sup>59</sup> Husayn'ın Mekke kuşatması toplam elli gün sürdü.<sup>60</sup> Kâbe'nin yanmasından on bir gün sonra Yezîd ölmüştü.<sup>61</sup> Fakat Husayn'ın çabuk ikna olmaması kuşatmanın bir süre daha devam etmesine yol açtı.

Savaş durdurulunca iki taraf arasında heyetler bazında görüşmeler cereyan etti. Abdullah b. Zübeyr'in gönderdiği heyet Husayn'ı Suriye'ye dönmeye ikna etti. Husayn b. Nümeyr ordusunu çekmeden önce Kâbe'yi tavaf etmek istediğini bildiren bir elçiyi Abdullah b. Zübeyr'e gönderdi.<sup>62</sup> Abdullah b. Zübeyr arkadaşlarıyla yaptığı istişare sonucunda bu isteği yerinde buldu ve Husayn b. Nümeyr tavaf için Mekke'ye indi. Burada Abdullah b. Zübeyr ile aralarında bir görüşme gerçekleşti. Bu görüşmede Husayn ile Abdullah arasında şöyle bir diyalog cereyan etti. Abdullah b. Zübeyr Husayn'a "Yezîd öldü. Bu [hilafet] işine en layık olan insan benim.<sup>63</sup> Çünkü Osman, bu konuda bana bir ahit vermişti. Talha ve Zübeyr arkamda namaz kıldılar. Osman'ın bu ahidini [muhasara altında olduğu günlerde] müminlerin annesi Aişe'ye bildirdim. Bütün bu sebeplerden dolayı bana biat

<sup>57</sup> Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, I, 255.

<sup>58</sup> Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, I, 255.

<sup>59</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 501.

<sup>60</sup> Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, I, 255; Taberî Vakıf'ye dayandırdığı bir yerde kuşatmayı altmış dört gün olarak verirken başka bir yerde kırk gün sürdüğünü ifade eder. Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 498,501.

<sup>61</sup> Ebü'l-Arab, *el-Mihan*, 204.

<sup>62</sup> Dineverî, *el-Ahbârü't-tıvâl*, 268.

<sup>63</sup> Taberî'ye göre söze ilk başlayan Husayn oluyor ve "Bu adam (Yezîd) öldüğüne göre bu işe en layık olan sensin" diyerek İbn Zübeyr'in hakkını teslim ediyor. Bkz. Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 502.



et! İnsanların benimle beraber girdikleri daireye sen de gir! Böylece onların lehine olan şey, senin de lehine olur; onların aleyhine olan şey, senin de aleyhine olur” dedi Husayn b. Nümeyr ona cevaben: “Ey Ebû Bekir! Vallahi kalbimde olanın dışında bir şeyle [ikiyüzlü davranarak] sana yaklaşmam. Şam’a giderim. Şayet onların senin etrafında toplandıklarını görürsem sana itaat ederim ve sana isyan edenlerle savaşırım. Yok eğer onların senden başkası etrafında toplandıklarını görürsem ben de o kişiye itaat eder ve seninle savaşırım. Ancak sana şu teklifte de bulunuyorum. Benimle beraber Şam’a gel, seni Arapların hâkimi yapayım! Şu benimle birlikte olan ordu, Şamlıların ileri gelenleri ve süvarileridir. Allah’a yemin ederim ki onlardan iki kişi bile sana biatten geri kalmaz” dedi. Bu teklife Abdullah, “Bir elçi göndersem olmaz mı?” diye karşılık verince Husayn, “Senin elçin senin yerini tutmaz” diyerek teklifini reddetti.<sup>64</sup> Abdullah da onun teklifini kabul etmedi ve Husayn Kâbe’yi tavaf ederek Şam’a geri döndü.<sup>65</sup>

Bazı rivayetlere göre Abdullah b. Zübeyr, Husayn Mekke’den ayrıldıktan sonra onun teklifini kabul etmediği için pişman olmuş ve haber göndererek “Bana burada biat edin ki ben de size güvenerek sizinle Şam’a geleyim” demişse de Husayn yoluna devam ederek onun teklifini kabul etmemiştir.<sup>66</sup> Büyük bir ihtimalle Abdullah b. Zübeyr de Hz. Hüseyin’in akıbetinden kendisi için dersler çıkarmış ve biat almadan Şamlılara güvenmek istememişti.

Abdullah b. Zübeyr Husayn’ın ayrılmasından sonra Kâbe’yi temellerine kadar yıkmış ve yeniden inşa etmiştir. Bu esnada Hicr’i Kâbe’ye dâhil etmek ve Kâbe’ye iki kapı açmak gibi bazı tasarruflarda bulunmuştur.<sup>67</sup>

Husayn’ın Kâbe’yi tavaf etmek için Mekke’ye indiği esnada Abdullah b. Zübeyr ile Husayn arasında ilginç bir diyalogun gerçekleştiğine dair bir rivayet İslam tarihi kaynaklarında şöyle yer almaktadır. Harem bölgesine atıyla giren Husayn b. Nümeyr’in atını zapt etmek için çabaladığını gören Abdullah ona neden böyle davrandığını sordu. Bunun üzerine Husayn “Atımın Harem güvercinlerini öldürmesinden endişe ediyorum” dedi, İbn Zübeyr “bu seni sıkıntıya sokuyor ama Müslümanları öldürmek seni

<sup>64</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 67; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülük ve'l-ümem*, VI, 23.

<sup>65</sup> Dineverî’de geçen ilave bir bilgiye göre Husayn b. Nümeyr Abdullah b. Zübeyr’i daha politik davranmadığı için eleştirmiş ve onun başarılı bir siyasetçi olacağından ümidini keserek Şam’a dönmüştür. Dineverî, *el-Ahbârü't-tıvâl*, 268; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 502; İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, II, 92.

<sup>66</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 502.

<sup>67</sup> Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütühu'l-büldân* (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 1988), 55.

rahatsız etmiyor öyle mi?" dedi.<sup>68</sup> Taberî'nin, senedini zikretmediği için ravilerinin kim olduğunu öğrenemediğimiz bu rivayetin Husayn'ın yaptığı kötülükleri vurgulamak için uydurulmuş olması muhtemeldir. Öte yandan Husayn b. Nümeyr, Emevî Devleti'ne ve kabilesine olan bağlılığı nedeniyle, kim olursa olsun bu ikisinin düşmanlarını kendi düşmanı bellemek suretiyle yaptıklarına meşruiyet kazandırıyor da olabilir. Dolayısıyla, rivayeti doğru kabul edersek bir güvercini incitmekten çekinen bir Emevî komutanının zihnî arka planında Emevî Devleti'ne isyan edenlerin suçluluğuna dair en ufak bir tereddüdü olmadığı anlaşılmaktadır.

#### IV. Mervân b. Hakem'in Halife Seçilmesindeki Rolü

Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de muhasara edilmesi esnasında Yezîd b. Muâviye ölünce Husayn kuşatmayı sona erdirip Dımaşk'a dönmüştü. Yezîd'in yerine kendisine biat edilen Muâviye b. Yezîd de kısa bir süre sonra vefat edince Emevî hanedanı içinde kimin halife olması gerektiği konusunda anlaşmazlıklar çıktı. Neredeyse hanedanın siyasî hayatı sona ermekle karşı karşıya kaldı. Ürdün'deki Taberiyye şehri hariç olmak üzere her yer Abdullah b. Zübeyr'e biat etmişti. Hatta Emevîler'in en güçlü oldukları Suriye bölgesi bile genel olarak Abdullah b. Zübeyr'in hilafetini kabul etmek eğilimindeydi.<sup>69</sup> Şam'daki Abdullah b. Zübeyr taraftarları "Abdullah b. Zübeyr zamanının en iyi insanıdır. Hz. Peygamber'in havarisinin oğludur. Hz. Osman'ın kanını dava etmiştir. Cesaretli, faziletli ve yaşı uygun bir kimsedir" diyerek İbn Zübeyr'e biat için propaganda yapıyorlardı.<sup>70</sup> Hatta Husayn b. Nümeyr'in Mekke'den getirdiği haberlerden etkilenen Mervân b. Hakem'in bile yol hazırlıkları yapıp Abdullah b. Zübeyr'e biat etmeye hazırlandığı ancak Ubeydullah'ın onu kınayarak hilafet makamına oturmaya razı ettiği nakledilmektedir.<sup>71</sup>

Bu şartlar altında Dımaşk yakınlarındaki Câbiye'de toplanan Ümeyyeoğullarının ileri gelenleri ve aralarında Husayn b. Nümeyr'in de bulunduğu Emevî Devleti yöneticileri kimin halife olacağını tartışıyorlardı. Bazı kimselerin Yezîd b. Muâviye'nin küçük yaştaki oğlu Hâlid b. Yezîd'in halife seçilmesini teklif etmesine karşılık Husayn b. Nümeyr, Yezîd nezdindeki konumuna rağmen oğlunun yaşının küçüklüğünü öne sürerek

<sup>68</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 502.

<sup>69</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, VI, 295.

<sup>70</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, VI, 259.

<sup>71</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 530.

Mervân'dan yana görüş belirtti.<sup>72</sup> Husayn b. Nümeyr'in bu kararı verirken öne sürdüğü Hâlid'in yaşı argümanının tek başına ana sebep olmadığı kanaatindeyiz. Muhtemelen Irak valisi Ubeydullah b. Ziyâd ile Yezîd döneminden beri yakın bir şekilde çalışıyor olması da bu görüşünde etkili olmuştur. Zira Mervân'ın hilafetinin en büyük destekçilerinden biri, bazı kaynaklara göre de fikir babası Ubeydullah b. Ziyâd'dır.<sup>73</sup>

Husayn b. Nümeyr ve diğer destekçilerin çabalarıyla Mervân b. Hakem halife seçildi. Husayn, bu biat sırasında Mervân b. Hakem'den Şam'da bulunan Kinde Kabilesi mensuplarının Belka'ya yerleştirilmesini talep etmiş ve talebi kabul edilmiştir. Bu sayede Husayn, Kinde kabilesine geniş bir arazinin tahsis edilmesini sağlamış ve halife değişikliğini kabilesi lehine bir pazarlık unsuru haline getirmiştir.<sup>74</sup> Mervân b. Hakem'in halife seçilmesi üzerine Dahhak b. Kays liderliğinde ayaklanan Abdullah b. Zübeyr taraftarları ile Mervân b. Hakem arasında meydana gelen Mercirâhıt Savaşı'nda Emevî ordusunun sağ kanadı Husayn b. Nümeyr'e emanet edilmiştir.<sup>75</sup>

## V. Tevvabîn Hareketi ve Husayn b. Nümeyr

Kerbelâ hadisesi, daha sonra Emevî tarihi boyunca pek çok isyanın tetikleyicisi ve gerekçesi olmuştur. Bunlardan biri de Kûfe'de ortaya çıkan Tevvabîn hareketidir. Bunlar Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet etmelerine rağmen onu Kerbelâ'da yardımsız bıraktıklarından dolayı çok büyük bir pişmanlık duyan ve adeta kendilerini bu günahahtan temizlemek için ölüm pahasına Emevî Devleti'ne karşı kıyam eden bir gruptu. Hareketin lideri, Hz. Peygamber'i hayattayken gören kimselerden olup, hilafeti zamanında Hz. Ali'nin de yakın çevresinde bulunmuş ve onunla birlikte Sıffîn'de çarpışmış olan Süleyman b. Surâd idi. Ne var ki, Süleyman, Hz. Hüseyin Kûfe'ye geldiğinde ona ne katılmış, ne de destek olmuştur.<sup>76</sup>

Süleyman ve beraberindekiler işlemiş oldukları bu günahı ancak Ubeydullah b. Ziyâd, Husayn b. Nümeyr, Şemr b. Zilcevşen ve Ömer b. Sa'd gibi Kerbelâ hadisesinin faillerini cezalandırmak ya da bu uğurda ölmekle affettirebileceklerini düşünüyorlardı.

<sup>72</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, VI, 266; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 535.

<sup>73</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, II, 101.

<sup>74</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, V, 544.

<sup>75</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, VI, 272.

<sup>76</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 25.

Tevvâbîn hareketindekiler, amaçlarını gerçekleştirmek üzere Süleyman b. Surâd'ın evinde gizlice toplanmaya başladılar. 61/680 yılına gelindiğinde halkı gizlice Hz. Hüseyin'in intikamını almak amacıyla örgütlemeye başladılar. Ancak bu hareketin başlatılmasında Hz. Hüseyin'in intikamını alma isteği kadar, Iraklıların Emevîler'e olan düşmanlıkları da etkiliydi.<sup>77</sup> Silahlı mücadele için propaganda ve destek toplama çalışmaları Yezîd b. Muâviye'nin ölümüne kadar (64/683) sürdürüldü. Yezîd'in ölümünü fırsat bilen bazı hareket mensupları derhal Hz. Hüseyin'in intikamını almayı teklif ettiyse de Süleyman b. Surâd, katillerin Kûfe'de olduklarını ve bunların cezalandırılması halinde Abdullah b. Zübeyr'e katılma ihtimallerinin bulunduğunu söyleyerek daha elverişli şartları kollamayı tercih etti.<sup>78</sup>

Süleyman b. Surâd, Medâin ve Basra gibi şehirlerden yardım sözü alınca harekete geçti. Abdullah b. Zübeyr'in Kûfe valisi ise onları Irak üzerine hareket eden Ubeydullah b. Ziyâd'a karşı birlik olmaya çağırırdı. Ancak Süleyman ve beraberindekiler bunu reddedip doğrudan Ubeydullah ile savaşmak üzere Şam istikametine doğru harekete geçtiler. Ne var ki Süleyman'a söz veren 16.000 kişiden sadece 4.000'i orduya katıldı. Bunların da bir kısmı daha sonra ordudan ayrıldı. Aynı esnada Mervân b. Hakem de Mercirâhıt Savaşı'ndan zaferle ayrılmış ve Mısır, Ürdün, Filistin gibi bölgeleri hakimiyet altına almıştı. Cezire ve Irak üzerine de Ubeydullah b. Ziyâd ve Husayn b. Nümeyr komutasında ordular sevk etmişti.<sup>79</sup>

Süleyman b. Surâd'ın ilk etapta, Ubeydullah'ın Şurahbil b. Zü'l-Kela' komutasındaki öncü birliklerinin üzerine gönderdiği birlik onları mağlup etmeyi başardı. Bunun üzerine Ubeydullah b. Ziyâd, Husayn b. Nümeyr kumandasında 12.000 askerden oluşan bir takviye kuvveti gönderdi.<sup>80</sup> İki taraf Aynü'l-Verde<sup>81</sup> denilen yerde karşı karşıya geldiler. Husayn önce onları halifeye itaate davet etti. Buna karşılık Süleyman b. Surâd ise Hz. Hüseyin'in katili olarak kabul ettikleri Ubeydullah b. Ziyâd'ın kendilerine teslim edilmesini, Abdülmelik'in azledilerek hilafetin Ehl-i beyt'e verilmesini talep etti.<sup>82</sup> Elbette birbirine bu kadar aykırı isteklerin kabul

<sup>77</sup> Adem Apak, "Emevîlerin Irak Siyaseti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 112.

<sup>78</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, VI, 366.

<sup>79</sup> Belâzürî, VI, 363.

<sup>80</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, VI, 370.

<sup>81</sup> Bugün Şanlıurfa'nın Ceylanpınar ilçe merkezi olan Aynü'l-Verde (عين الوردة) (Re'sül'ayn (عين العين)), Hz. Ömer devrinde Ömer b. Sa'd tarafından fethedilmiştir. (18/639 veya 19/640). Abdülkerim Özeydin, "Aynülverde Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), IV, 283.

<sup>82</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, VI, 371; Taberî, *Tarihü'l-Taberî*, V, 598.

edilmesi mümkün değildi. Süleyman b. Surâd'ın bu istekleri sadece sembolik anlamlar taşıyordu. Zira böylece hem Hz. Hüseyin'in şehadetiyle gönlü yaralı olan Ehl-i beyt'e mesaj gönderiyor, hem de Kerbelâ vakasının intikamı için yola çıktıklarını kararlı bir şekilde ifade etmiş oluyordu<sup>83</sup> Bu anlamda Tevvabîn hareketi ilginç bir şekilde Hz. Osman'ın kanını talep edenlerle yöntem ve süreç açısından benzerlik arz ediyordu. <sup>84</sup> Nihayet taraflar arasında herhangi bir anlaşma sağlanamayınca 22 Cemâziyelevvel 65/4 Ocak 685 tarihinde şiddetli bir savaş başladı. İlk gün Husayn b. Nümeyr'in askerleri akşama kadar savaştılsa da bozguna uğradılar. Ertesi gün Ubeydullah b. Ziyâd, Şurahbil b. Zü'-Kila' komutasında 8.000 askeri Husayn'a yardım için gönderince, savaşa bir denge geldi. Ancak yine de Süleyman b. Surâd ve beraberindekiler direndiler. Ancak üçüncü gün Edhem b. Muhriz komutasında 10.000 askerden oluşan yeni bir Emevî gücü gelince Süleyman ve taraftarları için galibiyet artık neredeyse imkânsız hale geldi.<sup>85</sup> Buna rağmen direnmeye devam eden Süleyman ve askerleri pes etmediler. Bunun üzerine Husayn b. Nümeyr okçularını Tevvabîn mensuplarına ok yağdırmaları için öne çıkardı.<sup>86</sup> Doksan üç yaşındaki Süleyman b. Surâd da Husayn b. Nümeyr'in oğlu Yezîd tarafından atılan bir okla öldürüldü. <sup>87</sup> Ondan sonra sancağı sırayla devralan Müseyyeb b. Necebe, Abdullah b. Sa'd ve Abdullah b. Vâl gibi Tevvabîn ileri gelenleri de hayatlarını kaybettiler. Geri kalan askerler güneşin batmasından faydalanarak Habur'u geçip canlarını kurtardı.<sup>88</sup>

Bir rivayete göre Husayn b. Nümeyr savaş başlamadan önce Süleyman b. Surâd'a "Senin hakkını, akrabalık bağını ve yaşını önemsiyor ve bu yüzden seninle savaşmak istemiyorum" diye haber gönderince Süleyman ona "Allah'a yemin ederim ki, ben hayatı sevdiğim için savaşa çıkmadım" cevabını vermişti.<sup>89</sup> Nihayet kesilen başları Mervân b. Hakem'e ulaştırılmak üzere Şam'a gönderildi.<sup>90</sup> Ancak Mervân'ın bu haberi alıp almadığı meçhuldür zira aynı zaman aralığında o da hayatını kaybetmiştir.

<sup>83</sup> Mehmet Mahfuz Söylemez, *Küfe'nin Siyasi Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 173.

<sup>84</sup> Şaban Öz, "İktidar Aracı Olarak Kan Talebi Olgusunun Hz. Osman-Hz. Hüseyin Perspektifinde Karşılaştırmalı Bir Analizi", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela Uluslararası Kerbela Sempozyumu*, Sivas, 2010, ed. Alim Yıldız, Ali Aksu, Asitan Yayıncılık, (Sivas:2010), I, 292.

<sup>85</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, VI, 371.

<sup>86</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, II, 126.

<sup>87</sup> İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülük ve'l-ümem*, VI, 47; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, XI, 523.

<sup>88</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, VI, 371; İsmail Yiğit, "Tevvâbîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), XLI, 50.

<sup>89</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, VI, 373.

<sup>90</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, IV, 293.

Bu belirsizlikten olsa gerek kaynakların bir kısmında da Abdülmelik b. Mervân halife olarak kabul ediliyor. Nitekim bir rivayete göre Husayn, zafer haberini Edhem b. Muhriz ile Abdülmelik b. Mervân'a gönderdi. Haberi alan Abdülmelik minbere çıkıp bir fitne olarak gördüğü bu insanlardan kendisini kurtardığı için Allah'a hamd etti.<sup>91</sup>

## VI. Muhtar es-Sekafî İsyanı ve Husayn'ın Öldürülmesi

Aynü'l-Verde savaşıdan sonra Husayn b. Nümeyr, Ubeydullah b. Ziyâd ile birlikte Irak üzerine yürümeye devam etti. Bu esnada Muhtar es-Sekafî Abdullah b. Zübeyr'in Kûfe Valisini bertaraf etmiş ve Hz. Hüseyin'in intikamını almak hedefiyle insanlardan biat almıştı. Meşruiyetini sağlamak için de Hz. Ali'nin Resulullah'ın soyundan olmayan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin kendisini emir tayin ettiğini iddia etti. İslam tarihinde ilk defa olmak üzere hareketini daha çok Emevîler tarafından ihmal edilen hatta küçümsenen mevâlîye dayandırdı. Aynı zamanda Arapların desteğini almak için Kûfe'de hatırı sayılır isimlerinden İbrahim b. Eşter'i de Muhammed b. Hanefiyye'nin ağzından yazılan bir mektupla ikna etti.<sup>92</sup>

Muhtar es-Sekafî, İbrâhim b. Eşter ile birlikte 14 Rebülevvel 66/19 Ekim 685 tarihinde ana gayesini Hz. Hüseyin'in intikamını almak şeklinde ilan ettikleri Irak merkezli bir isyan başlattılar. İsyanın kısa bir süre sonra Kûfe Emevîler'in elinden alındı. Ancak tam bu esnada Muhtar'ın Musul Valisi olan Abdurrahman b. Saîd, Emevî kumandanlarından Ubeydullah b. Ziyâd'ın bölgeye geldiğini, bu yüzden Tikrit'e çekilmek zorunda kaldığını bildirdi. Henüz Kûfe'deki vaziyete tam hâkim olamayan Muhtar, Yezîd b. Enes kumandasında bir orduyu Musul'a gönderdiyse de Nusaybin'de Emevî ordusuyla karşılaşan bu ilk ordu Ubeydullah'a mağlup olmaktan kurtulamadı.<sup>93</sup> Bunun üzerine Muhtar, Kûfe'yi kontrol altına aldıktan sonra İbrahim b. Eşter komutasındaki bir orduyu Irak'a dönmekte olan Ubeydullah b. Ziyâd'ın üzerine gönderdi. Muhtar, İbrâhim'in Ubeydullah ya da Husayn'dan birini öldürmeden gelmemesini istemişti.<sup>94</sup> Çünkü Muhtar için Ubeydullah ya da Husayn'dan birinin öldürülmesi bir prestij meselesi idi aynı zamanda. Eğer bu hedefi gerçekleştirebilirse Kûfe'de çok daha rahat ve bağımsız hareket edebilecekti.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, VI, 373.

<sup>92</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 99.

<sup>93</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 293.

<sup>94</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 293.

<sup>95</sup> Söylemez, *Kûfe'nin Siyasî Tarihi*, 206.

İki taraf Musul civarındaki Hâzir nehri kıyısında karşılaştı. Ordular karşılıklı saf düzeni alınca karşılıklı olarak birbirlerine aşağılayıcı sözler ve davalarının haklılığını iddia eden cümleler kurdular.<sup>96</sup> Husayn b. Nümeyr bu savaşta Ubeydullah'ın ordusunun sağ kanadını komuta ediyordu.<sup>97</sup> Savaş başlayınca Husayn b. Nümeyr başarılı hamleler yaparak Muhtar ordusunu geriletirse de İbrahim b. Eşter'in çabaları savaşın seyrini Emevîler'in aleyhine döndürdü ve Ubeydullah ile beraberindeki Husayn b. Nümeyr ağır bir hezimete uğradı. (9 Muharrem 67/5 Ağustos 686) Başta Ubeydullah b. Ziyâd, Ömer b. Sa'd<sup>98</sup> ve Husayn b. Nümeyr olmak üzere Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinde rolü olduğu düşünülen pek çok kişi bu savaşta öldürüldü.<sup>99</sup> Husayn'ı da Tağlib kabilesinden Şerîk b. Cerîr öldürdü.<sup>100</sup> Şerîk b. Cerîr daha önce Hz. Ali ordusunda savaşmış bir kimseydi. Hz. Ali'den sonra Kudüs'e yerleşmişti. Hz. Hüseyin'in şehadeti üzerine onun intikamını almaya ya da bu uğurda ölmeye and içmiş ve kalkıp Kûfe'ye gelerek Muhtar'a biat etmişti.<sup>101</sup>

İbrahim b. Eşter, Husayn ve diğerlerinin başlarını Muhtar'a gönderdi. Muhtar da bu kesik başları Mekke'de bulunan Muhammed b. Hanefiyye'ye ulaştırdı. Mekke'ye getirilen Emevî komutanlarının başları Mescid-i Haram'ın kapısında bir yerde mızrağa dikildi.<sup>102</sup>

## Sonuç

Emevîler, Irak bölgesi başta olmak üzere egemen oldukları topraklarda sık sık isyanlarla karşılaşmışlardır. Bu isyanların bastırılmasında zaman zaman isyan eden bölge halkına maaşların ödenmemesi ya da onların yönetim kademelerinden uzak tutulması gibi yumuşak tedbirlere başvurulmuşsa da genellikle kanlı müdahalelerle isyanların bastırılması yoluna gidilmiştir. Söz konusu isyanların bastırılması sırasında ön plana çıkan bazı isimler Emevîler'in iç siyasi hadiselerdeki askerî başarılarının mimarları olmuşlardır. Bu bağlamda Yezîd döneminin en önemli figürlerinden birinin Husayn b. Nümeyr gibi sert bir asker olması şaşırtıcı değildir.

<sup>96</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, VI, 425.

<sup>97</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, I, 194.

<sup>98</sup> Ömer b. Sa'd'ın Muhtar tarafından Kûfe'deki evinde öldürüldüğüne dair rivayetler de bulunmaktadır. Dineverî, *el-Maarif*, 243.

<sup>99</sup> el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve't-tarih*, VI, 21.

<sup>100</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, VI, 426; Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen Diyarbekrî, *Tarihu'l-hamîs* (Beyrut: Daru Sadır, tsz.), II, 309; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, VI, 90.

<sup>101</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, II, 196.

<sup>102</sup> İbn Habib, *el-Muhabber*, 491.



Husayn'ın, Emevî yöneticileri ile kurduğu menfaat eksenli bağlılık, kabilesinin sahip olduğu askerî kapasite nedeniyle Şam yönetimine güç vermiştir. Bu karşılıklı fayda ilişkisi çok zorlu sınanmalara rağmen devam etmiştir. Kerbelâ, Harre ve Mekke kuşatması gibi Emevî Devleti'ne yönelik başkaldırılarda Emevî kuvvetlerinin içinde yer alan Husayn b. Nümeyr'in bu olaylardaki rolü Emevî Devletinin kaderi ile kendi kaderini bir gördüğünü göstermektedir. Nitekim Husayn'ın akıbeti de bu düşünceyi doğrulamış ve Iraklılar Emevîler için besledikleri duyguları Husayn için de beslemişlerdir. Bir anlamda Ubeydullah b. Ziyâd ve Şemr b. Zilcevşen ile birlikte Husayn b. Nümeyr'e düşman olmak Emevîler'e düşman olmakla eş anlamlı hale gelmiştir. Dolayısıyla Irak merkezli her isyan hareketinin ilk hedeflerinden birisi Husayn b. Nümeyr olmuştur. Öncelikle Tevvabîn mensuplarının saldırılarına hedef olan Husayn bu savaştan kurtulduysa da Muhtar es-Sekafî'nin gönderdiği ordu tarafından öldürülmüştür.

Husayn b. Nümeyr, kendinden önceki Ziyad b. Ebîh, kendi dönemindeki Ubeydullah b. Ziyad ve sonraki dönemde Irak valiliği yapacak olan Haccac b. Yusuf gibi Emevî valileri ile karakteristik bazı ortak özellikler ortaya koymuştur. Bunlar, Emevî Devleti'ne başkaldıranlara karşı tavizsiz ve katı bir tutum, kişisel ve kabilevî menfaatlerini Emevîler'in menfaatinden ayrı düşünmemek ve isyan edenlerin kimliğinden bağımsız olarak onlara karşı salt bir asker olarak hareket etmek şeklinde sıralanabilir. Husayn b. Nümeyr tipolojisi, kısa vadede isyanların bastırılmasını sağlamışsa da uzun vadede Emevî devletinin halk desteğini büyük ölçüde yitirmesine yol açmıştır.

### Kaynakça

- Akbaş, Mehmet. "Ölü Bedenlere Kasdetme Girişimi Olarak İslam Tarihinde İlk Baş Kesme Hadisesinin Ortaya Çıkışı ve Emevîler Döneminde Başları Kesilenler". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016): 112-127.
- Apak, Adem. "Emevîlerin Irak Siyaseti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 103-128.
- \_\_\_\_\_. *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Kerbelâ Hadisesi'nin Siyasi Sebebi Yezid b. Muaviye'nin Veliyet Tayin Edilmesi Meselesi Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler". *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ Uluslararası Kerbelâ Sempozyumu*, Sivas, 2010, ed. Alim Yıldız, Ali Aksu, Asitan Yayıncılık, (Sivas:2010), I, 269-276.



- Atar, Fahrettin. "Noter". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007,XXXIII, 210-213.
- el-A'zamî, M. Mustafa. *Küttâbu'n-Nebi*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1978.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkar ve Riyâd Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *et-Tarihü'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarabad: Dairetü'l-Maarif el-Osmaniyye, tsz.
- Demircan, Adnan. *Ali-Muaviye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbârü't-tvâil*. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, 1960.
- Dineverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-Maarif*. el-Hey'etü'l-Mısırye el-Amme li'l-Kütüb, 1992.
- Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Tarihu'l-hamîs*. Beyrut: Daru Sadır, tsz.
- Ebu Cafer el-Bağdadî, Muhammed b. Habib. *el-Münemmak fi ahbâri Kureys*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1985.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temim el-Mağribî. *el-Mihan*. Riyad: Daru'l-Ulum, 1984.
- el-Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Endelüs, tsz.
- Hayyat, Ebû Amr Halife b. Hayyat eş-Şeybani. *Tarihu Halife b. Hayyat*. Dımaşk, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1976.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Dımaşk*. Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Habib, Muhammed b Habib b Ümeyye. *el-Muhabber*. Beyrut: Daru'l-Afakai'l-Cedide, tsz.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tehzibu't-tehzib*. 12 Cilt. Hind: Matbaatü Daireti'l-Maarif en-Nizamiyye, 1908.
- İbn Hadîde, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Hadide el-Ensârî. *el-Misbâhü'l-mudi' fi küttâbi'n-Nebiyi'l-Ümmî ilâ mülûki'l-arzi min arabi ve acemi*. 2 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, tsz.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelüsî. *Cemheretü ensâbi'l-arab*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed. *es-Siretü'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-Hulefa*. 2 Cilt. Beyrut, 1997.
- İbn İshak, Ebu Abdullah Muhammed. *Siretu İbn İshak*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978.

- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. 15 Cilt. Daru'l-Fikr, 1986.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*. 7 Cilt. Tahran: Suruş, 2000.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *el-Cüz'ü'l-mütemmim li't-tabakâti İbn Sa'd*. 2 Cilt. Taif: Mektebetü's-Sadik, 1993.
- \_\_\_\_\_. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 8 Cilt. ; Beyrut : Dâru Sadır, 1968.
- İbnü'l-Cevzi, Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî Tarihi'l-mülûk ve'l-ümem* 19 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *El-Kamil fi't-tarih*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1997.
- Kılıç, Ünal. "Harre Vakasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (2000): 317-24.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Savâif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, XXXVI, 185-86.
- el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tahir. *el-Bed' ve't-tarih*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, tsz.
- 24
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-Resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Meçhul, Thk. Abdulaziz ed-Durî. *Ahbâru Devleti'l-Abbasiyye*. Thk. Abdulaziz ed-Durî, Abdülcebbar Muttalibi. 1 c. Beyrut: Daru't-Talî'a, ts.
- Meçhul, *Ahbâru devleti'l-Abbasiyye*, Beyrut: Daru't-Talî'a, tsz.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Öz, Şaban. "İktidar Aracı Olarak Kan Talebi Olgusunun Hz. Osman-Hz. Hüseyin Perspektifinde Karşılaştırmalı Bir Analizi". *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ Uluslararası Kerbelâ Sempozyumu*, Sivas, 2010, ed. Alim Yıldız, Ali Aksu, Asitan Yayıncılık, Sivas:2010, I, 277-294.
- Özaydın, Abdülkerim. "Aynülverde Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, IV, 283.
- Sarıcık, Murat. "Kerbela Olayında el-Hurr b. Yezîd ve Hz. Hüseyin'le Mücadelesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1995): 103-148.
- Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Fıkhü'l-luga ve sırrü'l-arabiyye*. Beyrut: İhyâu Turası'l-Arabi, 2002.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

\_\_\_\_\_. *Kûfe'nin Siyasî Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezîd. *Tarihü't-Taberî*. 15 Cilt. Beyrut: Daru't-Tüuras, 1967.


Temir, Hakan. *Emevîlerde Valilik*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.

Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef. *Ahbâru'l-kudât*. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1947.

Yiğit, İsmail. "Tevvâbîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, XLI, 49-50.

Yüksel, Ahmet Turan. "Kerbela Vak'asında Ubeydullah b. Ziyâd'ın Rolü". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela Uluslararası Kerbela Sempozyumu*, Sivas, 2010, ed. Alim Yıldız, Ali Aksu, Asitan Yayıncılık, Sivas:2010, I, 317-23.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1993.

 **Fatih Zengin**

### **Husayn ibn Numayr as-Sakuni al-Kindi as a Umayyad Commander Typology**

**Citation/©:** Zengin, Fatih, Husayn ibn Numayr as-Sakuni al-Kindi as a Umayyad Commander Typology, Artuklu Akademi, 2021/8 (1),1-27.

#### **Extended Abstract**

Husayn ibn Numayr as-Sakuni was one of the prominent politicians and soldiers of the Umayyad period. He used to be in the service of the Umayyad State as of the tenure period of Muawiya ibn Abu Sufyan. The Homs camp of the Umayyads used to consist of Sakun, a branch of the Kindah tribe led by Husayn ibn Numayr. This army did the summer expeditions against Byzantium, also fought with people and groups opposing the Umayyad state when needed.

In the sources of Islamic history, the first activity of Homsians under the command of Husayn ibn Numayr is their fight against Ali in the Battle of Siffin. Husayn ibn Numayr took part in the conquest movements after Siffin until Yazid period. Increasing internal unrest and widening opposition during Yazid period brought along some conflicts. Husayn b. Numayr were involved in almost all of these conflicts. The Karbala incident, the Harra incident, the siege of Abdullah ibn Zubayr in Mecca, the Tawwabun movement and the revolts of Mukhtar al-Sekafi are the events that as- Sakuni fought as a commander at the head of his army by the Umayyads.

Yazid's seizure of the caliphate caused reactions in many places, especially in Hejaz and Iraq. In particular, Iraqis turned their reaction into action and invited Husayn ibn Ali to Kufa to pay allegiance to him. Thereupon, Yazid appointed Ubeydullah ibn Ziyad as the governor of Kufa. Ubeydullah took drastic measures against Husayn ibn Ali, who set off from Mecca upon the invitation of settlers of Kufa. The one who put these measures into practice was Husayn ibn Numayr appointed by Ubeydullah to head the Kufa security organization. Husayn ibn Numayr surrounded the region with an army of four thousand men. Thus, he disconnected Husayn from the Kufa and forced him to head towards Karbala. An army formed from the people of Kufa under the command of Omar ibn Saad came to Karbala and prevented Husayn bin Ali from moving forward. Most of Husayn's party was martyred in the clash that took place there. The first attack on Husayn who was left alone was the one that Husayn b. Numayr did.

The brutal murder of Husayn in Karbala caused indignation among Muslims. This incident triggered a series of events. The first of the chain events caused by the martyrdom of Husayn is the uprising that started in Medina. The people of Medina, who were opposed to Yazid administration for a long time, hardened their opposition with Karbala incident and declared that they did not recognize the caliphate of Yazid. Yazid sent an army under Muslim ibn Ukbah command against this movement led by Abdullah ibn Hanzalah and appointed Husayn ibn Numayr as the second command of the army. The Umayyad army was

victorious in the war that took place in a place called al- Harrah, just outside Medina, and it was subjugated to the people of Medina.

Another opponent who didn't accept Yazid's caliphate is Abdullah ibn Zubayr. He rebelled against the Umayyads by declaring his own caliphate in Mecca after Husayn was martyred in Karbala. For this reason, after al- Harra incident, Yazid's army marched on Abdullah ibn Zubeyr, the main target. After Muslim's death on the way, Husayn b. Numayr took command of the army. The army under Husayn's command besieged Mecca to ensure Abdullah's obedience to Yazid. During this siege, the Kaaba was damaged due to catapult stones thrown into the city. This incident was deemed one of the faults of Yazid and Husayn ibn Numayr. The Umayyad army returned to Damascus upon the death of Yazid during the siege.

Marwan ibn Hakem was elected the Umayyad caliph due to the pressure of rulers of Yazid period, including Husayn ibn Numayr. In the period of Marwan ibn Hakem, internal turmoil did not end. The Battle of Marj Rahit (634 CE) took place after the people of Damascus did not accept the new caliph. Husayn and the people of Homs played an important role in the victory of Marwan's side in this war. Meanwhile, those who regretted and repented for leaving Hussein alone without help in Karbala started a new uprising in Kufa. This group, led by Solomon one of the companions of the prophet, first went to Karbala and visited Huseyin's grave. Then they marched on Ubeydullah, who was coming from Syria towards Iraq. The two armies met in the place called Ayn al- Wardah. The war ended with the killing of most of the members of Tawwabun. Husayn ibn Numayr personally commanded the army in Aynu'l-Wardah war.

Another name who started the rebellion movement due to the martyrdom of Hüseyin is Muhtar al-Sekafi. The Mukhtar, who gathered men from the people of Kufa in order to avenge Hüseyin, based his movement mostly on Mevalis. He also legitimized his initiative by saying that he got permission from Muhammad ibn Hanafiyah. He pointed out that the main purpose of the rebellion was the killing of those involved in the Karbala incident such as Ubeydullah, Husayn and Şemr. Although the first military unit sent by the Mukhtar against Ubeydullah was defeated, an army sent under the command of Ibrahim ibn Ashtar defeated the Umayyad army near Mosul on the banks of the river. Husayn ibn Numayr was killed along with Ubeydullah in this war.

Husayn b. Numayr served faithfully to the Umayyad state throughout his life. However, it is not possible to explain this loyalty of him only with his faith or trust in them. Protecting the interests of as- Sakunites who settled around Homs in particular, and taking advantage of the opportunities provided by the Umayyad state, as in the expeditions on Anatolia or elsewhere, were also important motivations for him to act together with the Umayyads



## Arap Dilinde Kasem Formları ve Kur'ân-ı Kerim'e Özgü "La Uksimu" Formu ile İlgili Tartışmalar

 Nihat Tari\*

**Atıf/©:** Tari, Nihat, Arap Dilinde Kasem Formları ve Kur'ân-ı Kerim'e Özgü "La Uksimu" Formu ile İlgili Tartışmalar, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 29-49.

**Öz:** Kasem, her dilde kullanılmakla beraber özellikle Arapça'da hem yazı hem de konuşma dilinde sözü pekiştirmek amacıyla sıkça başvurulan bir üsluptur. Cahiliye dönemine ait şiir ve nesirlerin yanı sıra Kur'ân-ı Kerim'de de kasem üslubunun geniş yer tutması, önemini daha da artırmıştır. Bu itibarla kasem hem tefsir, fıkıh, hadis gibi din ilimlerinde hem de sarf, nahiv, belâgat gibi dil ilimlerinin konusu olmuştur. İfade ettiği anlam ve kendisini oluşturan unsurlar açısından kasemin birçok formu bulunmaktadır. Söz konusu formlardan biri de "lâ uksimu" formudur. Bu form Kur'ân'a özgü olup Arapça konuşma ve yazı dilinde kullanılmamıştır. Bu nedenle "lâ uksimu" formu gerek anlam gerekse gramer açısından geniş bir şekilde tartışılmıştır. Bu çalışmada kasemin genel özellikleri ve formları incelenerek "lâ uksimu" formu ile ilgili tartışmaların doğru bir şekilde anlaşılması amaçlanmıştır. Bu konuda ileri sürülen görüşler mukayese edilmiş ve konuyla ilgili kanaat ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Kasem, Formlar, İhtilaf, Lâ uksimu.

### **Discussions on the Oath (Qasem) Forms in The Arabic Language and Formulation of "Lâ Uqsimu" in the Holy Quran**

**Citation/©:** Tari, Nihat, Discussions on the Oath (Qasem) Forms in The Arabic Language and Formulation of "Lâ Uqsimu" in the Holy Quran, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 29-49.

**Abstract:** Although qasem is used in all languages, it is a frequently used rhetoric style especially in Arabic to reinforce the word in both written and spoken language. The fact that the qasem occupies a large place in the Qur'an, in addition to the poems and prose of the Jahiliyya period, increases its importance even more. In this respect, qasem has been an individual subject for spheres of both basic Islamic sciences such as exegesis, Islamic law, hadith and also for Arabic linguistics covering morphology, syntax and rhetoric. Qasem has many forms in terms of the meaning it expresses and the elements that compose it. One of these forms is the "lâ uqsimu" form. This form pertains to the Quran and it has never been used in Arabic spoken and written language. For this reason, the form of lâ uqsimu has been widely discussed in terms of both meaning and grammar. In this study, the general features and forms of

\* Dr. Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ntari@beu.edu.tr

qasem are examined and the arguments relating to "lā uksimu" phrase are approached comparatively and an elicitation on the subject is revealed.

**Keywords:** Arab Language, Oath, Forms, Controvers, Lā uqsimu.

## Giriş

Sosyal bir varlık olan insanın en belirgin özelliği, hiç şüphesiz konuşma yeteneğine sahip oluşudur. İnsan, hemcinsi ile en hızlı ve sağlıklı iletişimini söz ile gerçekleştirir. Muhatabına doğruluğunu, güvenilirliğini ya da haklılığını vurgulamak için çeşitli yollara başvurur. Kimi zaman sözünü tekrarlayarak (tek'id) kimi zaman söz öbeklerinin yerini değiştirerek (takdim-te'hir) karşısındakini ikna etmeye çalışır. Bazen de inandığı, saygı duyduğu veya çok sevdiği bir kişi veya nesne üzerine yemin ederek muhatabının iç alemine seslenir.<sup>1</sup>

İnsanlık tarihi kadar eski olan yemin, inancın bir yansıması olarak ortaya çıkmış ve her toplumda bir ikna metodu olarak görülmüştür.<sup>2</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de Şeytan'ın, Âdem ve Havva'yı "Allah'a yemin ederek" kandırdığı bildirilmektedir.<sup>3</sup> İslam'ın ortaya çıktığı dönemde de yemin, sözü pekiştiren bir üslup olarak Araplar arasında yaygın bir şekilde kullanılmaktaydı. Arapça olarak indirilen Kur'ân-ı Kerim, toplumun alışageldiği bu üslubu bizzat kullanarak muhataplarına seslenmiştir. Özellikle Mekki sûrelerde bu üslup sıkça göze çarpmaktadır.<sup>4</sup>

Kasem üslubu, tefsir, tefsir usulü, hadis ve fıkıh ilimlerinde geniş bir şekilde tartışılmış, bu alanda *Aksâmu'l-Kur'ân*, *Eymânu'l-Kur'ân* vb. adlarla müstakil eserler kaleme alınmıştır. Gerek lafız gerekse anlam açısından kasem üslupları arasında çok sayıda farklılığın bulunması, kasemin doğrudan sarf, nahiv ve belâgat eserlerinde de incelenmesine neden olmuştur.

Aşağıdaki başlıklarda kasem üslubunun mahiyeti, önemi ve türleri hakkında kısaca bilgi verilecek ardından kasemin Kur'ân-ı Kerim'e özgü olan "lā uksimu" formu ve konuda yapılan tartışmalar geniş bir şekilde ele alınacaktır.

<sup>1</sup> Abdulhamid el-Ferâhî, *İm'ân fî aksâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1349), 14-19.

<sup>2</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mevrûkesi Tarihi*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2000), I, 51-52; Ejder Yılmaz, *Medeni Yarğılama Hukukunda Yemin*, (Ankara: Yetkin Yayınları, 1989), 30.

<sup>3</sup> el-A'raf, 7/21.

<sup>4</sup> Örneğin bk. es-Saffat, 37/1; ez-Zariyât, 51/1; et-Tûr, 52/1; en-Necm, 53/1; el-Mürselât, 77/1; en-Nâziât, 79/1; el-Burûc, 85/1; et-Târik, 86/1; el-Fecr, 89/1; eş-Şems, 91/1; el-Leyl, 92/1; ed-Duhâ, 93/1; et-Tîn, 95/1; el-Âdiyât, 100/1; el-Asr, 1003/1.



## I. Kasemin Kavramsal Çerçevesi

Sözlükte bölmek, bölüştürmek, pay almak gibi anlamlara gelen "kasem" (ق-س-م), أَقْسَمَ fiilinin kıyasî olmayan mastarı olup yemin etmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Yemin eden kişi, yemini sayesinde karşı taraftan bir pay kapdığı için "kasem" denildiği ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Yine "Kasâme" kelimesi de bu kökten olup "faili meçhul birinin ölümü ile itham edilen kişilerin yaptıkları yemin" anlamına gelmektedir. Arapçada "yemin" (يَمِين), "half" (حلف), "ahd" (عهد), "akd" (عقد), "ilâ" (إيلاء) gibi kelimeler de "kasem" kelimesi ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Bunlardan Türkçeye geçen yemin kelimesi, günümüzde "ant" kelimesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

Terim olarak kasem, "muhatapın kutsal kabul ettiği, saygı duyduğu veya sevdiği bir ismin zikredilmesi ile sözün kuvvetlendirilmesidir."<sup>7</sup> "Yemin" ve "half" kelimeleri "kasem" anlamına gelse de Arap dilbilimine dair eserlerde daha çok "kasem" tabiri tercih edilmiştir. Örneğin "hurûfu'l-kasem", "cevâbu'l-kasem" ve "lam cevabi'l-kasem" gibi ifadeler sıkça karşılaşılan terimlerdir. "Yemin" ve "half" kelimeleri ise genellikle fıkıh ilminde terim olarak kullanılmaktadır.

## II. Dil İlimlerinde Kasemin Ele Alınışı

Sarf ilminde dolaylı olarak temas edilen kasem, şu başlıklar altında incelenmektedir: Muzâri fiilinin müsbet olup kasemin cevabı olarak kullanılması durumunda nûn ile te'kîd edilmesi konusu, yeminde kullanılan تالله kelimesinin başındaki "ta"nın "vav"dan münkalib olduğunu ifade edildiği konu. Belagat ilminde ise "talebî olmayan inşâ" ile "haberi te'kîd edenler" konularında ele alınmaktadır. Kasem üslubunun enine boyuna ele alındığı

<sup>5</sup> Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu makâyîsi'l-luga*, "ق-س-م", thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), 5/86-87; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "ق-س-م", (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), XII, 478.

<sup>6</sup> Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekafe li'n-Neşri ve't-Tevzi', tsz.), 56.

<sup>7</sup> Ebu'l-bekâ Muvaffakuddîn Yâ'îş b. 'Alî b. Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, (Beyrut, y.y., tsz.), VIII, 90; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitabu't-tâ'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 259; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusi, *İrtişâfu'd-dereb min lisani'l-'Arab*, thk. Receb Osman Muhammed, (Kahire: y.y., 1998), XIV, 1764; Sumeyye Muhammed 'Înâye Nâif, "Sigatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'ân'il-Kerim dirâse tahliliyye delâliyye nahviyye", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Câmi'atu Bağdad, Kulliyetu't-terbiye, Bağdat 2004), 20.

ilim ise nahiv ilmidir.<sup>8</sup> Kasem, nahiv ilminde şu başlıklar altında işlenmektedir:<sup>9</sup>

1. Kasem edatı olan cer harfleri (vâv "و", bâ "ب", tâ "ت", lâm "ل") Örnek: وَاللّٰهُ بِاللّٰهِ تَاللّٰهُ رَبُّنَا إِنَّكَ لَتَنَالُنَا مَا نَطْلُبُ إِنْ أَجْتَهَدْتَ "Vallah, billah, tallah, Allah'a and olsun ki çabalarsan istediğine kavucaksın"
2. Lâm cevabi'l-kasem. Örnek: وَاللّٰهُ لَأَسَاعِدَنَّ الضَّعِيفَ "Allah'a yemin ederim ki güçsüze yardım edeceğim"
3. Mübtedânın hazfinin vacip olduğu yerler. Örnek: فِي دِمَّتِي لِأَقُولَنَّ الصِّدْقَ "Andolsun ki doğruyu söyleyeceğim."
4. Olumsuzluk edatının hazif edildiği yerler. Örnek: (قَالُوا تَاللّٰهِ تَفَنَّا تَنُكَّرُ "Oğulları): "Allah'a ant olsun ki sen hâlâ Yusuf'u anıyorsun"<sup>10</sup>
5. "İnne" (إِنَّ) edatının kesra ile okunduğu yerler. Örnek: وَاللّٰهُ إِنَّكَ لَكَرِيمٌ لَدَيَّ "Allah'a and olsun ki, sen, benim için çok değerlisin"
6. İrapta mahalli olmayan cümleler. Örnek: بِاللّٰهِ لَأَنْتَ عَلَيَّ حَقٌّ "Yemin ederim ki, sen haklısın."
7. Birbiri ile ilişkili iki öge arasında fâsıla olarak gelmesi (Muzâf-muzâfün ileyh, mevsûl-sıla, "Kad" (قد) harfi ve fiili, "İzen (إِذَنْ) edatı ve fiili. Örnekler: هَذَا غُلَامٌ وَاللّٰهُ زَيْدٌ "Bu -and olsun- Zeyd'in hizmetçisidir", قَدْ وَاللّٰهُ جَاءَ "Allah'a yemin ederim ki, başarılı olan geldi", إِيذَنْ وَاللّٰهُ أَجِيئُكَ "O zaman - Allah'a and olsun-geleceğim."

### III. Unsurları ve Formları Açısından Kasem

#### A. Kasemin Unsurları

Kasem üslubu 4 temel unsurdan oluşmaktadır. Bunlar, "kasem cümlesi (yemin cümlesi/pekiştiren unsur), "kasemin cevabı" (yeminin cevabı/pekiştirilen cümle), "muksem bih" (yemin edilen isim), ve "harfu'l-kasem" (yemin edatı)dir.

<sup>8</sup> Ali b. Muhammed b. Abdulmuhsin el-Hârisi, "Uslûbu'l-kasem fi'l-Kur'âni'l-Kerim", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu Ummi'l-kura, Kulliyetu'l-Lugati'l-'Arabiyye, Mekke 1991), I, 4-5.

<sup>9</sup> Bkz. Ebû Sa'îd es-Sirâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveylhi*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2008), I, 227; II, 310, 492; III, 44, 149, 194, 198, 230, 269, 270, 283,284, 312, 314, 315; Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdulfâfir el-Fârisî, *el-İdâhu'l-'aduği*, (Riyâd: Câmî'atu'r-Riyâd, 1969), 263.

<sup>10</sup> Yûsuf, 12/85.

## 1. Kasem Cümlesi

Kasem cümlesi, kasem üslubunda sözün pekiştirilmesi için bir araç işlevi görmektedir. Bu cümle أَعْلَمُ (bilirim), أَشْهَدُ (şehadet ederim), أَخْلِفُ (yemin ederim), أَقْسِمُ (yemin ederim/ant içerim) vb. yemin anlamını taşıyan fiil cümlesinden oluşacağı gibi لَعَمْرُ اللَّهِ (Allah'a yemin ederim ki), لَعَمْرُ أَبِيكَ (Babanın hayatına ant olsun ki), لَعَمْرُكَ (Hayatına yemin ederim ki) gibi mübteda-haber olan isim cümlesinden de oluşabilmektedir.<sup>11</sup> Kasem fiili, "muksem bih" üzerine gelen harf-i cerre muta'allak olmak üzere genellikle hazf edilir. Bazen vurgulanması gerektiği yerde zikredilir. Kasem cümlesi, isim cümlesi olarak kullanılmışsa genelde haberi hazif edilmiş bir mübteda-haber cümlesi olarak gerçekleşir. Örneğin لَعَمْرِي إِنَّكَ جَوَادٌ: "Hayatımın üzerine and olsun ki Sen gerçekten cömertsin" kaseminde لَعَمْرِي kelimesi mübteda, takdir edilen قَسَمِي (yeminimdir) kelimesi ise haber olur. Bu gibi yerlerde يَمِينِي (yeminimdir), عَهْدِي (ahdimdir) vb. ifadeler de takdir edilebilir. Bazı yemin formlarında ise haber zikredilir, mübteda takdir edilir. Örneğin فِي ذِمَّتِي لِأَفْعَلَنْ: yemininde فِي ذِمَّتِي لِأَفْعَلَنْ عَهْدِي: "Ahdim zimmetimde olsun ki kesinlikle yapacağım" şeklinde tevil edilir ve عَهْدِي kelimesi mübteda olarak takdir edilir.<sup>12</sup>

## 2. Kasemin Cevabı

Kasem üslubunda asıl öge niteliğinde olup olumlu/olumsuz fiil cümlesi ya da veya isim cümlesi olarak gelmektedir. Eğer kasem cevabının başında mazi fiil kullanılmışsa başında "lamu cevâbi'l-kasem" (ل) harfinin getirilmesi zorunlu olur. Bu durum, genellikle "kad" (قَدْ) edatı ile birlikte ve "lekad" (لَقَدْ) şeklinde gerçekleşir.<sup>13</sup> Örnek: (قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ): "Onlar, "Allah'a andolsun ki bizim bu yerde fesat çıkarmak için gelmediğimizi siz de biliyorsunuz, biz hırsız da değiliz" dediler".<sup>14</sup>

Kasem cevabı, olumlu muzâri ile başlıyorsa fiilin başında lam harfi, fiilin sonunda ise şeddeli veya sakın "te'kîd nûn"un getirilmesi zorunlu hale gelir.<sup>15</sup> Örnek: (تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ): "Sonra (içinden şöyle geçirdi): "Allah'a yemin ederim ki siz ayrılıp gittikten sonra putlarınıza bir oyun oynayacağım!"<sup>16</sup> Eğer kasem cevabı olumsuz olacaksa fiilin sonuna te'kîd nûnu eklenmez. Bu durumda mazi fiilde "ma" ve "in", muzari de ise sadece "la" harfi nefiy edatı

<sup>11</sup> İbn Ya'îş, Şerhu'l-Mufasssal, IX, 91; Ebu'l-Fidâ İmaduddîn İsmâil b. Ali b. Şâhinşâh Sahibu'l-Hamâ, el-Kunnâş fi ilmeyi'n-nahw ve's-sarf, (Beirut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2000), II, 82.

<sup>12</sup> İbn Ya'îş, Şerhu'l-Mufasssal, IX, 91-92.

<sup>13</sup> Abbas Hasan, en-Nahwu'l-vâfi, (y.y.: Dâru'l-Me'ârif, tsz.), IV, 483.

<sup>14</sup> Yûsuf, 12/73.

<sup>15</sup> Sirâfî, Şerhu Kitâbi Sibeveyhi, III, 315.

<sup>16</sup> el-Enbiya, 21/57.

olarak kullanılır. Örnek: ﴿وَاللّٰهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾: "Rabbimiz Allah'a andolsun ki biz ortak koşanlar olmadık"<sup>17</sup>, ﴿بِخَلْقُونِ بِاللّٰهِ اِنْ اَرَدْنَا اِلَّا اِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾: "Biz yalnızca iyilik etmek ve arayı bulmak istedik, diye yemin ederler!"<sup>18</sup> وَاللّٰهُ لَا اَفْعُلُ "Allah'a yemin ederim ki yapmayacağım!". Kasemin cevabı olumlu isim cümlesinden oluşuyorsa bu durumda "اِنَّ" ve "لِ" birlikte ya da ikisinden biri cümlede kullanılır.<sup>19</sup> Örnek 1: ﴿قُلْ اِي وَرَبِّيْ اِنَّهُ لِحَقٌّ﴾: "De ki: Evet, Rabbime andolsun ki o şüphesiz gerçektir"<sup>20</sup>, Örnek 2: وَاللّٰهُ لَزَيْدٌ عَلِيْمٌ "Allah'a ant olsun ki Zeyd, biliyor", Örnek 3: وَاللّٰهُ اِنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ "Allah'a yemin ederim ki Muhammed Allah'ın elçisidir". Bazen de "اِنَّ", kasemin cevabında tahfif edilmiş (cezimli) olarak da kullanılabilir. Örnek: ﴿قَالَ تَاللّٰهِ اِنْ كُنْتُ لَتُرَدِّيْنَ﴾: "Yemin ederim ki, sen az daha beni de helâk edecektin, dedi".<sup>21</sup>

### 3. Muksem bih

Muhatabın kutsadığı, saygı duyduğu veya çok önem attığı her isim muksem bih olarak kullanılabilir. Muksem bih, üzerine kasem harflerinden biri (bâ, vâv, tâ, lâm) getirilerek kasem fiiline müte'allik olur. Kur'ân-ı Kerimde en çok اللّٰهُ ve رَبٌّ kelimeleri "muksem bih" olarak kullanılmıştır. Kur'ân'da muksem bih olarak kullanılan لَيْلٌ (gece), شَمْسٌ (güneş), قَمَرٌ (ay) طُورٌ (dağ), نَجْمٌ (yıldız) gibi yaratılanların isimleri, Allah'ın yeminine mahsus olup önemlerine dikkat çekilmek üzere muksem bih olarak kullanılmıştır.

### 4. Kasem harfi

Vâv (و), bâ (ب) ve tâ (ت) harflerinden biridir. Bazen lâm (ل) harfi de kullanılmaktadır. Bu harflerden kullanım alanı en geniş olan bâ ve vâv harfleridir. Bunlar hem Allah lafzı hem de başka isimlerle kullanılır. Bâ harfi hem açık isim hem de zamir üzerine girebilir. Ayrıca kasem fiili, bâ harfi ile zikredildiği gibi hazif de edilebilir. Vâv, tâ ve lâm harfleri sadece açık isimler üzerine girebilmektedir. Bu harfler kasem harfi olduğunda kasem fiilinin hazif edilmesi zorunlu hâle gelir. Tâ harfinin kullanım alanı sadece Allah lafzı ile sınırlıdır. Lâm harfi ise kasem edatı olarak Arapçada çok az

<sup>17</sup> el-En'âm, 6/23.

<sup>18</sup> en-Nisa, 4/62.

<sup>19</sup> Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş fi ilmeyi'n-nahv ve's-sarf*, II, 82-83.

<sup>20</sup> Yûnus, 10/53.

<sup>21</sup> es-Sâffât, 37/56.

kullanılmakta ve bu sadece taaccüp gerektirdiği yeminlerde söz konusu olmaktadır.<sup>22</sup>

Kasem, vâv ile yapıldığında, kasemin cevabı gelmeden zikredilen ikinci vâv, لَا يُدْخُلُ قَسَمٌ عَلَى قَسَمٍ (Yemin, yeminden sonra gelmez) külli kaidesine binaen kasem harfi olamaz. Nitekim {وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا} "Güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığına and olsun."<sup>23</sup> ayetinde olduğu gibi الشَّمْسُ kelimesinin başındaki kasem harfi vâv'dan sonra gelen diğer vâv, atf harfi olarak kabul edilmiştir. Çünkü her biri yemin harfi olarak kabul edilirse her birinin ayrı cevabının olması gerekmektedir. Burada ise böyle bir şey söz konusu değildir.<sup>24</sup>

## B. Kasemin Formları

Kasem belirgin olup olmaması bakımından "açık kasem" (القَسَمُ الظَّاهِرُ) ve "kapalı kasem" (القَسَمُ المُضْمَرُ) şeklinde ikiye ayrılır. Eğer kasemde, kasemin belirginliğini gösteren açık karineler yani "kasem fiili", "kasem harfi" ve "kasem anlamına gelen isim" bulunuyorsa buna "açık kasem" denir.<sup>25</sup> Açık kasemde "kasemin cevabı" genelde haberî cümle şeklinde gelmektedir. Örnek 1: وَاللَّهِ لَأَفْعَلَنَّ: "Allah'a yemin ederim ki yapacağım", Örnek 2: لَعَمْرُكَ إِنَّكَ مُجْتَهِدٌ: "Hayatına yemin ederim ki yapacağım", Örnek 3: أَقْسِمُ بِاللَّهِ لَأَفْعَلَنَّ: "Allah'a yemin ederim ki yapacağım". Ancak bazen بِاللَّهِ هَلْ سَاعَدْتَهُ: "Allah aşkına ona yardım ettin mi?" örneğinde olduğu gibi inşâ cümle şeklinde de gelmektedir. Kasem cümlesinin hazfedilip cevap cümlesinin zikredildiği kaseme "kapalı kasem" denir. Bu durumda "lamu cevabi'l-kasem" (kasemin cevabında bulunan lâm) karine görevini üstlenmektedir.<sup>26</sup> Örnek 1: {لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ}: "Ant olsun onların kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır",<sup>27</sup> Örnek 2: لِأَجْتَهِدَنَّ الدَّرْسَ كَثِيرًا: "Ant olsun ki dersi çok çalışacağım".

Kasemde asıl olan, tüm unsurlarının bir arada kullanıldığı formdur. Yani, kasem fiili, kasem edatı, kendisiyle kasem edilen isim ve kasemin cevabının tamamının zikredildiği formdur. Ancak bazen yeminin sık kullanılıyor olmasından ya da çeşitli belagat nüktelerinden dolayı kasemin

<sup>22</sup> Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâci, *el-Cumel fi'n-nahw*, thk. Ali Tevfik el-Hamd, (y.y.: Daru'l-emel, 1984), 71; Ebâ Hayyân el-Endelusi, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitabi't-teshîl*, thk. Hasan Hindâvi, (Dimaşk: Dâru'l-kalem, tsz.), XI, 159.

<sup>23</sup> eş-Şems, 91/1.

<sup>24</sup> Halil Akçay, *Arap Dili Gramerinin Külli Kaideleri*, (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 160-161.

<sup>25</sup> Fâdîl Hasan es-Sâmîrrâi, *Me'âni'n-nahw*, (Ürdün: Dâru'l-fikr, 2009), IV, 159.

<sup>26</sup> es-Sâmîrrâi, *Me'âni'n-nahw*, IV, 160.

<sup>27</sup> Yûsuf, 12/111.

bazı unsurları telaffuzdan düşer. Bu durum, kasemin farklı formlarının oluşmasına neden olur.

### 1. Tam Form

Kasemin tüm unsurlarının zikredildiği formdur. Bu forum asıl olmakla beraber çok az kullanılmaktadır. Zira kasem fiili, kasem edatından anlaşıldığı için çoğu zaman hazf edilir. Örnek 1: أَقْسِمُ بِاللَّهِ لَأَفْعَلَنَّ: ifadesinde أَقْسِمُ kasem fiili, بِاللَّهِ kasem edatı ve kendisiyle kasem edilen isim, لَأَفْعَلَنَّ kasem cümlesidir. Örnek 2: (فَلَا أَقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ): "Doğuların ve batıların Rabbine yemin ederim ki, bizim gücümüz yeter".<sup>28</sup>

### 2. Kasem Fiilinin Hazfedildiği Form

Kur'ân-ı Kerim'de sıkça rastlanan formlardan biridir. Bu formda kasemin temel unsurlarından kasem fiili hazf edilirken kasem edatı (harfi), muksem bih ve kasem zikredilmektedir.<sup>29</sup> Örnek 1: (قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ): "İblis: Senin mutlak kudretine ant olsun ki, onların hepsini mutlaka azdıracağım, dedi"<sup>30</sup>, Örnek 2: (قَالُوا تَاللَّهِ تَقْتُلُنَا نَذْكَرُ يُونُسَ): " (Oğulları:) "Allah'a ant olsun ki sen hâlâ Yusuf'u anıyorsun"<sup>31</sup>, Örnek 3: (قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ): "Rabbimiz olan Allah'a ant olsun ki biz ortak koşanlar olmadık! dediler".<sup>32</sup>

### 3. Kasem Cümlesinin Hazfedildiği Form

Bu formda vurgu kasem cevabına yapıldığından kasem cümlesi telaffuzda terk edilir. Kasem cümlesini oluşturan kasem fiili, kasem edatı ve kasem edilen isim üçü birlikte hazfedilir. Fakat kasemin varlığı kasem cevabından anlaşılmaktadır. Bu form da Kur'ân'da sıkça kullanılmıştır. Örnek 1: (لَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ): "And olsun ki, Allah, size verdiği sözde durdu"<sup>33</sup> Örnek 2: (لَأَعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ): "Bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirmediğçe kesinlikle onu ağır bir şekilde cezalandıracağım, ya da kafasını keseceğim".<sup>34</sup>

### 4. Kasem Cevabının Hazfedildiği Form

<sup>28</sup> el-Meâric, 70/40.

<sup>29</sup> Zeccâcî, *el-Cumel fi'n-nahv*, 72: Endelusî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitabi't-teshîl*, XI, 160; es-Sâmîrrâî, *Me'âni'n-nahv*, IV, 160.

<sup>30</sup> Sâd, 38/82.

<sup>31</sup> Yûsuf, 12/85.

<sup>32</sup> el-En'âm, 6/23.

<sup>33</sup> Âl-i İmrân, 3/152.

<sup>34</sup> en-Neml, 27/21.

Bu formda kasem cevabı siyak-sibaktan anlaşıldığı veya kasem cevabına ihtiyaç bırakmayacak bir ifade geçtiği için ya tamamen hafz edilir ya da zikredilmekle birlikte kasem cevabı olma mahiyetini kaybeder. Örnek 1: "محمدٌ مُجْتَهَدٌ وَاللهُ مُجْتَهَدٌ", "محمدٌ مُجْتَهَدٌ وَاللهُ". Her iki örnekte kasem cevabı olmamakla birlikte zikredilen kelimeler, kasem cevabı (وَاللهُ إِنَّ مُحَمَّدًا مُجْتَهَدٌ) hükmündedir. Örnek 2: (ص وَالْفُرَّانِ ذِي الذُّكْرِ) : "Sâd. O şanlı, şerefli Kur'an'a andolsun (size hak gelmiştir)"<sup>35</sup> Örnek 3: (ق وَالْفُرَّانِ الْمَجِيدِ) : "Kâf. O şanlı Kur'an'a andolsun ki".<sup>36</sup> Birinci ayet, bağlama göre لَقَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ : "Şüphesiz siz hak gelmiştir", إنه لَمُعْجَزٌ : "Ey Muhammed) Şüphesiz sen gönderilen elçilerdensin", المُرْسَلِينَ : "Şüphesiz Kur'an mu'ciz bir kitaptır" şeklinde farklı şekillerde tevیل edilmiştir.<sup>37</sup> İkinci ayet ise أَلْتَعْذَرُونَ : "Kesinlikle tekrar diriltileceksiniz", أَلْتَهْتَكِرُونَ : "Kesinlikle helak olacaksınız" gibi takdirlerle yorumlanmıştır.<sup>38</sup>

#### IV. Kasemin Kur'an-ı Kerim'e Özgü Formu: Lâ Uksimu (لا أقسم) İle İlgili Tartışmalar

Yukarıda değinildiği üzere kasem fiili gerek nesir gerekse şiirde، أَقْسِمُ، gibi yemin anlamı içeren olumlu formlarda kullanılmaktadır. Ancak aşağıda ele alınacağı gibi az da olsa olumsuz formuna da rastlanmaktadır. Bunlardan birisi, kasem filinin hafz edildiği ve olumsuzluk edatı "lâ"nın (لا) zikredildiği formdur. Bu form, Kur'an'da sadece Nisâ sûresi (فَلَا وَرَبِّكَ) : "Hayır, Rabbine ant olsun ki" ayetinde kullanılmıştır. İkincisi ise kasem fiilinin olumsuzluk edatı ile birlikte zikredildiği "lâ uksimu" (لا أقسم) formudur. Kur'an'ı Kerim'e özgü olan ve yedi sûrede görülen bu üslûba, Arap nesir ve şiirinde rastlanmamıştır.<sup>39</sup> Kur'an'da "lâ uksimu" formu içeren sûrelerin tamamı Mekki sûrelerdir. Söz konusu sûreler ve ayetleri şunlardır:

40

1. Vâkiâ Sûresi, 75. Ayet: (فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) : "Yıldızların yerlerine yemin ederim ki"<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Sad, 38/1.

<sup>36</sup> Kaf, 50/1.

<sup>37</sup> Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, tsz.), 9/343; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 23/204.

<sup>38</sup> Halebî, *ed-Durru'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, X, 17; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVI, 277.

<sup>39</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû İshâk İbrahîm b. Adullah en-Neceyramî, *Eymânu'l-'Arab fi'l-câhiliyye*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, (Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1343), 13-32; Nâif, "Sigatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'an'il-Kerîm", 50-51.

<sup>40</sup> en-Nisâ, 4/65.

<sup>41</sup> el-Vâkiâ, 56/75.

2. Hâkka Sûresi, 38. Ayet: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ﴾: "Görebildikleriniz üzerine yemin ederim"<sup>42</sup>
3. Me'âric Sûresi, 40. Ayet: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَائِرُونَ﴾: "Doğuların ve batıların Rabbine yemin ederim ki"<sup>43</sup>
4. Kıyamet Sûresi, 1. ve 2. Ayetler: ﴿لَا أُقْسِمُ بِبَيْتِ الْقِيَامَةِ (1) وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾: "Kıyamet gününe yemin ederim. Ve kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim ki"<sup>44</sup>
5. Tekvîr Sûresi, 15. Ayet: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ﴾: "Yemin ederim o sinenlere"<sup>45</sup>
6. İnşikâk Sûresi, 16. Ayet: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالسَّقْوَةِ﴾: "Şafağa yemin ederim ki"<sup>46</sup>
7. Beled Sûresi, 1. Ayet: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾: "Bu şehre yemin ederim ki"<sup>47</sup>

Bu üslup, dilciler ve müfessirler tarafından yoğun bir şekilde tartışılmış, formun gramatik ve belâğî analizine dair farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu konuda yapılan tartışmalar temelde "lâ" harfinin mahiyetine dayanmaktadır. Bu bağlamda lâ harfinin türüne göre üç farklı yaklaşım benimsenmiştir.<sup>48</sup> Kimi bilginler, lâ harfini nefiy edatı olarak değerlendirirken kimisi zâid bir harf olarak kabul etmişlerdir. Bazıları ise "lâ" harfinin aslı itibari ile "lâm-i ibtidâiyye" olduğunu iddia etmişlerdir. Konunun daha iyi anlaşılması için üç görüşün delilleri ile birlikte ele alınması gerekmektedir.

### A. Lâ Harfini Zâid Kabul Edenler

"Lâ" harfinin "uksimu"nun başında zâid olduğunu ileri görüş, başta Basra ekolüne mensup alimler ve Kisâî olmak üzere çoğu dilci ve müfessir tarafından desteklenmiştir.<sup>49</sup> "Lâ" harfinin zâid oluşunun cümleye ne tür

<sup>42</sup> el-Hâkka, 69/38.

<sup>43</sup> el-Me'âric, 70/40.

<sup>44</sup> el-Kıyâmet, 75/1-2.

<sup>45</sup> et-Tekvîr, 81/15.

<sup>46</sup> el-İnşikâk, 84/16.

<sup>47</sup> el-Beled, 90/1.

<sup>48</sup> Bazı tefsirlerde "uksimu" fiili üzerindeki "lâ"nın aslı itibari ile "illâ" (يَلَا) olduğu ve bu nedenle istisnâ anlamını ifade ettiği ya da aslen "elâ" (يَلَا) olup istiftâh veya istiftihâm-i inkârî anlamında kullanıldığı gibi görüşlerden de söz edilmiştir. Ancak bu tür garip görüşler, hiçbir müfessir tarafından destek bulmamıştır. Geniş bilgi için bkz. Nâîf, "Sîgatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'ân'il-Kerîm", 152-155.

<sup>49</sup> Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd b. Abdullah el-Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti vd., (Mısır: Dâru'l-Mısriyye lî't-te'lîf ve't-terceme, tsz.), III, 207; Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed el-Herevî, *el-Ezhiyye fi 'ilmi'l-harf*, thk. 'Abdulmuîn el-Melûhî, (Dımaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1993), 153.



katkı sağladığı konusunda ihtilaf edilmiş ve bu husus genel olarak iki farklı yorumla izah edilmiştir.<sup>50</sup>

Birinci yoruma göre lâ harfi, amel açısından zâid olmakla beraber anlam açısından olumsuzluk anlamını ifade etmekte ve bu anlamıyla cevâbu'l-kasem fiilinin olumsuzluğuna bir ön hazırlık (توطئة) ve giriş (مقدمة) işlevini görmektedir. Bu itibarla kıyamet sûresinin başında zâid olan "lâ"nın, olumsuz olan cevâbu'l-kasemi pekiştirdiği ifade edilmiş ve söz konusu ayet ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَبْرُكُونَ سُدَى﴾: "Kıyamet gününe yemin ederim ki onlar başıboş bırakılmayacaktır"<sup>51</sup> şeklinde takdir edilmiştir. Bu yorumda bulunanlar, ﴿فَلَا وَرَبِّكَ﴾: "Hayır!, Rabbine ant olsun ki..." ayetindeki kasemi görüşlerine şâhid olarak göstermişlerdir.<sup>52</sup> Ancak "lâ uksimu" formundaki diğer kasemlerin cevâbında olumsuzluğun bulunmaması, bu yorumun reddedilmesine neden olmuştur.<sup>53</sup> Zira Beled sûresi dışında "lâ uksimu" formunda kullanılan bütün kasemlerin cevapları olumlu olarak kullanılmıştır. Ayrıca "lâ uksimu" formunda olan kasemlerde fiil mezkûr olduğu halde şâhid olarak gösterilen ﴿فَلَا وَرَبِّكَ﴾ kaseminde "lâ" harfinden sonra bir fiil zikredilmemiştir. Dolayısıyla her iki formun birbirine kıyas edilmesi doğru değildir.

Lâ'nın zâid oluşuna dair ikinci yoruma göre ise lâ harfi, birçok şiirde<sup>54</sup> olduğu gibi, Kur'ân-ı Kerim'de<sup>55</sup> de nefiy anlamını taşımadığını,

<sup>50</sup> Dilciler, "lâ"nın üç yerde zâid olarak kullanılabileceğini belirtmişlerdir. 1. Masdariyye edatı olan "en" (ئَنْ) hafrinden sonra. Örnek: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ آلَ تَمُذِّدٍ﴾: "Seni secde etmekten ne alıyordu" (el-A'râf: 7/12). Öncesinden nefiy veya nehyin geçmesi ve atf harfi olan "vâv" (و)dan sonra gelmesi. Örnek 1/ ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾: "Güzellik ile kötülük aynı olamaz" (Fussilet, 41/34). 3. Kasemden önce zikredilmesi. Örnek: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحِيطُوا بِكَ حَبِطًا﴾: "Hayır, Rabbine and olsun ki onlar, aralarındaki ihtilafa seni hakem kabul etmedikçe iman etmiş olamazlar" (en-Nisâ: 4/65). Bkz. Nâif, Sîgatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'ân'il-Kerim, 105-117.

<sup>51</sup> Kıyamet, 75/1.

<sup>52</sup> Ferrâ, Ma'âni'l-Kur'ân, III. 207; Herevî, el-Ezhiyye fi 'ilmi'l-harf, 153-154; Ebû Muhammed Cemâluddin Abdullah b. Yusuf b. Hişam el-Ensâri, Mugni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib, thk. Mâzin Mubarek, Muhammed Ali Hamdüllâh, (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1985), 329; Nâif, "Sîgatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'ân'il-Kerim", 101-102.

<sup>53</sup> Herevî, el-Ezhiyye fi 'ilmi'l-harf, 154.

<sup>54</sup> Aşağıdaki şiirlerde altı çizili "lâ" harfleri, çoğu dilci tarafından zâid kabul edilmiştir:

1- ﴿يَا نَكْبِي حَتَّىٰ رَأَى الصُّبْحَ حَشْرًا﴾: "Helaklılar kuyusunda yürüdü gece boyunca, fark etmedi ifkini sabah doğuşuna kadar", 2- ﴿إِذَا رَأَى الشَّعْطَ الْفَقْمَازَ﴾: "Kınayamam beyazları, küçük kafalı ve ak saçlıları gördüklerinde", 3- ﴿وَلَا يَبْنِهَا أُخْرَى اللَّيَالِي الْعَوَارِ﴾: "Allah'ın bizleri, geriye kalan son gecelerde kavuşturmayacağı endişesinden dolayı" Lâ'nın zâid oluşuna dair geniş bilgi için bkz. Herevî, el-Ezhiyye fi 'ilmi'l-harf, 153-154.

<sup>55</sup> Örneğin aşağıda verilen ayetlerdeki "lâ"nın zâid olduğu hususu, çoğu müfessir tarafından kabul edilmiştir:

1- ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ آلَ تَمُذِّدٍ إِذْ أَمْرُكَ﴾: "Allah buyurdu: Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?" (el-A'râf, 7/12)

2- ﴿وَحَرَامٌ عَلَيَّ قَرْيَةٌ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾: "Helâk ettığımız bir belde için artık (yeniden mâmur olmak) imkânsızdır; çünkü onlar geri dönemeyeceklerdir" (el-Enbiya, 21/95)

sadece kasemi pekiştirmek amacıyla zâid olarak zikredilmiştir.<sup>56</sup> Bu itibarla "lâ"nın "uksimu" fiilinin başında gelmesi, gramer açısından herhangi bir ameli bulunmasa da kasemin anlamını pekiştirmiştir. Ancak bu yorum, cümlelerin başında "lâ"nın zâid olarak kullanılmadığı gerekçesi ile Ferrâ (ö.207/822), Râzî, (ö. 606/1210) Murâdî (ö.749/1348), İbn Hişâm (ö.761/1360) gibi bazı dilci ve müfessirler tarafından eleştirilmiştir.<sup>57</sup> Ayrıca bir kelimenin cümlelerin başında zikredilmesinin önemini, zâid oluşunun ise önemsiz olduğunu gösterdiği ifade edilmiş ve bundan dolayı "lâ"nın zâid kabul edilemeyeceği savunulmuştur.<sup>58</sup>

### B. Lâ Harfini "Lâmu'l-ibtidâiyye" Kabul Edenler

Bu görüş, bazı şâz kıraatlerde<sup>59</sup> Kıyâmet sûresindeki "lâ uksimu" (لَا أُقْسِمُ) ifadesinin, "le uksimu" (لَأُقْسِمُ) şeklinde okunmasına dayanmaktadır. Bu yoruma göre "le uksimu"daki "lam"ın fethasının işbâ' edilmesi (uzatılması) ile "elif" harfi oluşmuş ve böylece "lâ uksimu" şeklinde okunmuştur. Taberî (ö. 310/923), Sa'lebî (ö. 427/1035), Zemaşşerî (ö. 538/1114) gibi önde gelen birçok müfessir, bu kıraatin şâz olduğuna dikkat çekerek bununla istişhâdın zayıf olduğunu savunmuşlardır.<sup>60</sup> Nitekim Râzî (ö. 606/1210), mütevatir kıraatler varken şâz kıraatin esas alınamayacağını belirterek bu görüşü eleştirmiştir. Ayrıca ona göre "lâ uksimu"daki "lâ" harfi, "lâmu'l-ibtidâiyye" kabul edildiği takdirde "le uksimu" (لَأُقْسِمُ) fiili, cevâbu'l-kasem olacağından *وَاللَّهُ لَا يُقْسِمُ بِبَيِّنَاتٍ الْقِيَامَةِ* şeklinde bir kasem fiilinin takdir edilmesi zorunlu olacaktır. Bu da ihtiyaç olmadan kelâmda takdirin yapılması anlamına gelmektedir.<sup>61</sup> Şâz kıraati esas alan Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ise "lâ"nın aslı itibarı ile "lâmu'l-ibtidâiyye" kabul edilmesinin mümkün olduğunu

3-﴿يَلَّا نَعْلَمُ أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بُخَدُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾: "Böylece kitap ehli, Allah'ın lütfundan hiçbir şey elde edemeyeceklerini bilsinler" (el-Hadid, 57/29)

<sup>56</sup> Nâif, "Sîgatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'ân'il-Kerîm", 101-102.

<sup>57</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/163; Hasan b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfî'l-me'âni*, thk. Fahreddin Kabâve, Muhammed Nedim Fâdıl, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1992), 195; İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 339; Herevî, *el-Ezhiyye fi 'ilmi'l-harf*, 154-155.

<sup>58</sup> İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, 339; Herevî, *el-Ezhiyye fi 'ilmi'l-harf*, 154-155.

<sup>59</sup> Bu kıraat, İbn Kesîr, Hasan Basrî ve 'Abdurrahman A'râc'a nisbet edilmiştir. Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Komisyon, (Cidde: Dâru't-tefsîr, 2015), XXVIII, 110.

<sup>60</sup> Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (y.y.: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 24/47-49; Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* XXVIII, 109; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, IV. 767.

<sup>61</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. 'Ömer b. Hasan Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), XXIX, 63-64.

savunmuş ve hatta bu görüşün "lâ" harfinin mahiyetine dair görüşler içerisinde en uygun olduğunu öne sürmüştür.<sup>62</sup>

Bu konuda yapılan yorumlara bakıldığında cumhur görüşün isabetli olduğu, ancak Endelusi'nin görüşünün de gramer açısından hiçbir sakıncasının bulunmadığı görülmektedir. Zira Râzi'nin iddia ettiği gibi "le uksimu" fiilinin cevâbu'l-kasem olma zorunluluğu yoktur. Aksine buradaki "lâm"ın "lâmu'l-kasem" kabul edilmesi, cümleyi daha problemlili hale getirmektedir. Zira muzâri fiilinin başında lâmu'l-kasemin zikredilmesi, fiilin sonuna "te'kîd nûn"un getirilmesini zorunlu kılmaktadır.<sup>63</sup> Ayrıca lâmu'l-ibtidâiyenin, doğrudan muzâri fiilinin başına girmesi câiz olmasa da cümlede لَأَنَا أَقْسِمُ şeklinde bir mübtedânın takdir edilmesi ile mümkündür. Nitekim Zemahşeri de şâz kıraatin bu şekilde yorumlanabileceğine dikkat çekmiştir.<sup>64</sup>

### C. Lâ Harfini Nefiy Edatı Kabul Edenler

Bazı dilci ve müfessirler, lâ uksimu formunda gelen "lâ"nın nefiy anlamı ifade ettiğini savunmuşlardır. Ancak bu görüşü benimseyenler, lâ'nın "uksimu" fiilini mi yoksa mukadder bir şeyi mi nefyettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ferrâ'nın ortaya koyduğu ve birçok dilci<sup>65</sup> ve müfessir<sup>66</sup> tarafından da desteklenen görüşe göre "lâ" harfi, "uksimu" fiilini değil, bağlamdan anlaşılan mukadder bir kelimeyi nefyetmektedir.<sup>67</sup> Ferrâ, Kur'an'ın tekziplerinin genel anlamda ahireti inkâr eden müşrikleri hedef aldığını, bu nedenle nefiy edatıyla başlayan bütün kasemlerin de müşriklere yönelik olması gerektiğini savunarak görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla "lâ uksimu" fiilindeki nefiy edatı, müşriklerin mukadder sözleri

<sup>62</sup> Ebû Hayyân el-Endelusi, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.), VIII, 21-322.

<sup>63</sup> Ebû Amr Cemâlüddîn Os mân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus b. Hâcib, *el-Kâfiyye*, (Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2010), 56; el-Meliku'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbi, *el-Kunnâş fi feneyi'n-nahv ve's-sarf*, thk. Riyâd b. Hasan el-Havvâm, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2000), I, 184; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV, 767.

<sup>64</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV, 659.

<sup>65</sup> Bu görüş, Ebû 'Alî el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Fâris (ö. 395/1004) ve 'Ukberî (ö. 616/1219) tarafından da benimsenmiştir. Bkz. İbn Hişam, *Mugni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib*, 329-330; Nâif, "Şîgatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'an'il-Kerim", 101-102; Meâni'l-Kur'an, III, 207; Herevî, *el-Ezhiyye fi 'ilmi'l-harf*, 154-155.

<sup>66</sup> Müfessirlerden Taberî (ö. 310/923) ve Tibî'nin de (ö. 743/1343) bu görüşü savundukları görülmektedir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, XXIV, 49; Ebû Muhammed Şerefuddîn Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed et-Tibî, *el-Cayb fi'l-keşfi 'an kinâ'ir-rayb*, thk. İyâd Muhammed Güc, (Dubai: Câizetu Dubai ed-devliyye, 2013), 16-154.

<sup>67</sup> Muhammed b. Bâtil el-Harbî, "Mecû'n-nâfi kable'l-kasem ve hazfihi ba'dehu", *eş-Şâzelîyât (Ebhâs muhâdâtün ile'l-üstâz ed-doktor Şâzeli Ferhûd)*, (Riyâd: 2007), 233-262.

için bir ret anlamını taşımaktadır.<sup>68</sup> Lâ'nun mukadder bir ismi nefyettiğini savunanlar, bunu izah ederlerken genelde رد لكلام قبله (öncesindeki sözü reddetmektedir), رد لكلام المشركين (müşriklerin sözlerini reddetmektedir), ليس كذلك (durum, böyle değildir) gibi ifadeler kullanmışlardır.<sup>69</sup> Ancak "lâ" harfinin amel edip etmediği veya mukadder mamulünün ne olduğuna dair herhangi bir bilgiye yer vermemişlerdir. Dolayısıyla bu görüşün iki açıdan eleştiriye açık olduğu ifade edilmiştir.<sup>70</sup> Zira eğer "lâ" harfi, "hayır" anlamına olan "cevâbiyye" edatı olarak kabul edilirse bu durumda "lâ" ile "uksimu" fiili arasında "vakf" yapmak gerekmektedir. Fakat Kur'ân-ı Kerimin kıraatlerini konu edinen kaynaklarda "lâ" harfi üzerinde vakfın yapılabileceğine gösteren hiçbir kıraatten söz edilmemiştir.<sup>71</sup> Eğer "lâ uksimu"daki "lâ" harfi, nefy-i cinsi (cinsi nefiy eden lâ) harfi varsayılrsa "lâ'nun hem ismi hem de haberinin birlikte hazf edildiği kabul edilmelidir. Halbuki gramer eserlerinde açıkça belirtildiği üzere cinsi nefiy eden "lâ'nun ismi ve haberi birlikte hazf edilemez.<sup>72</sup>

Lâ harfini nefiy edatı kabul eden bir diğer görüşe göre "lâ" harfi doğrudan "uksimu" fiilini nefyetmekte ve "lâ uksimu" ibaresi, zahir anlamı ile "yemin etmiyorum" anlamını ifade etmektedir.<sup>73</sup> Bu görüş, Zemahşeri, Fahrüddîn er-Râzî, Âlûsî gibi bazı müteahhir müfessirler tarafından dile getirilmiştir.<sup>74</sup> Ayrıca çağdaş müfessirlerden Muhammed Abduh, Seyit Kutup ve İbn 'Aşûr tarafından da bu görüş savunulmuştur.<sup>75</sup> Bunlara göre "lâ uksimu" (yemin etmiyorum) ifadesi, kinâye olarak kullanılmış ve bununla üzerine yemin edilen konunun önemine ve büyüklüğüne dikkat çekilmiştir. Zira tekit yollarından biri olan yemin, daha çok muhatabın inkâr ettiği veya şüphelendiği konularda kullanılmaktadır. Dolayısıyla "lâ uksimu" ifadesi ile adeta tartışılan konunun, yemin edilmeyecek derece açık ve tartışılmaz olduğu vurgulanmıştır.<sup>76</sup> Bu görüşün, anlam açısından biraz

<sup>68</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 207.

<sup>69</sup> Nâif, "Sîgatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'ân'il-Kerîm", 82, 83, 88, 89.

<sup>70</sup> Nâif, "Sîgatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'ân'il-Kerîm", 140.

<sup>71</sup> Nâif, "Sîgatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'ân'il-Kerîm", 142-143.

<sup>72</sup> Radiyüddîn Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiyye*, thk. Yûsuf Hasan 'Ömer, (Libya: Câmi'atu Kar Yûnus, 1975), II, 183-184.

<sup>73</sup> Bkz. Muhammed el-Emin b. Muhammed eş-Şankitî, *Def'u ihâmî'l-ittirâb 'an âyâtî'l-Kitâb*, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1996), 263.

<sup>74</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Omer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabî, 1986), IV, 658; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 425; Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesâni*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415), III, 68.

<sup>75</sup> Muhammed 'Abduh, *Tefsîru Kur'âni'l-kerîm: Cüz'i 'Amme*, (Kahire: Matba'atu Mısır, 1341), 76; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru's-şurûk, 1412), VI, 347; İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX, 141.

<sup>76</sup> Nâif, "Sîgatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur'ân'il-Kerîm", 156-158.

zorlama yorum barındırmakla beraber gramer yönünden en doğru olduğu anlaşılmaktadır. Zira genel kural gereği kelâmda asl olan takdir edilmemesidir.<sup>77</sup> Oysa lâ'nın zâid veya mukkadder bir kelimeye nâfi olduğunu kabul edilmesi hem zorlama tevil hem de kelimada takdirin yapılmasını gerektirmektedir.

### Sonuç

Kasem üslubunun gerek Arap dilinde gerekse Kur'ân-ı Kerim'de sıkça uygulanmış olması hem gramer ve belâgat bilginlerinin hem de müfessirlerin bir hayli ilgisini çekmiştir. Bu konuyla ilgili müstakil eserler bile telif edilmiştir. Kasem konusu, sarf ve belâgat çalışmalarında sınırlı konularda ele alınsa da nahiv ilmine dair eserlerde geniş bir yer işgal etmiştir. Müfessirler ise ayetlerdeki kasemin anlaşılması bağlamında genellikle nahiv ilminde kaydedilen bilgilerden yararlanmışlardır.

Kasem, unsurları ve formları açısından iki ana başlık altında incelenmektedir. Kasem cümlesi, kasemin cevâbı, muksem bih ve kasem harfi, kasemin dört ana unsurunu oluşturmaktadır. Form açısından ise tam form, kasem fiilinin hafzedildiği form, kasem cümlesinin hafzedildiği form ve kasem cevabının hafzedildiği form şeklinde dört kısma ayrılmaktadır.

"Lâ uksimu" formu ise söz konusu formlardan farklı olarak sadece Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan bir kasem formudur. Bu form hem anlam hem de gramer açısından geniş bir şekilde tartışılmıştır.

"Lâ uksimu" formundaki "lâ"nın zâid kabul edilmesi, iki farklı yorumla izah edilmiştir. Birinci yoruma göre "lâ" edatı, gramer açısından zâid, ancak anlam açısından olumsuzluk anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla söz konusu edat, cevâbu'l-kasemde olumsuzlanan durumu te'kid etmekte ve adeta onun için giriş işlevini görmektedir. İkinci yoruma göre ise "lâ uksimu" formundaki "lâ", cümleye olumsuzluk anlamını katmamakla beraber kasemi pekiştirmekte ve doğruluğunu vurgulamaktadır. Birinci yorum, anlam açısından daha makul gözükse de uygulama açısından bütün "lâ uksimu" formundaki kasemler için geçerli değildir. Zira "lâ uksimu" formunda kullanılan bazı kasemlerin cevapları olumlu olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla zâid edatların cümlenin başında gelmiyor olması, her iki yoruma yönelik en güçlü eleştiri olarak görülmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de

<sup>77</sup> Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiyye*, 4/309; Ebû Hâmid Bahaüddin Ahmed b. Ali b. Abdulkafi es-Subki, *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'asriyye, 2003), I, 545.

muzâri fiilinin birinci şahıs tekili yani "ef'elu" (أفعل) kalıbında "lâ" edatıyla başlayan onlarca fiil<sup>78</sup> bulunmasına rağmen sadece "lâ uksimu" formundaki "lâ"nın zâid kabul edilmesi, dayanaksız bir tercih veya en azından gereksiz bir tevilden öteye geçmeyecektir. Nitekim bazı "ef'elu" kalıplarında "lâ"nın zâid kabul edilmesi bazılarında ise "nâfiye" edatı olarak değerlendirilmesi, bereberinde "tevilde keyfilik" sorununa yol açacaktır.

"Lâ uksimu" formuna dair ikinci görüş, şâz bir kıraatin esas alınması ile "lâ ukisumu" formunun aslen "le uksimu" olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu yorum, gramer açısından muzâri fiilden "te'kîd nûn"unun hazfedilmesi veya mübtedânın takdir edilmesi gibi bazı zorlama tevellere başvurmayı gerektirmektedir. Ayrıca Kıyâmet sûresindeki "lâ uksimu" formunun, bazı kırâetlerde "le uksimu" olarak okunması, diğer sûrelerdeki "lâ uksimu" formlarının "le uksimu" olarak okunmalarını zorunlu kılmaz. Zira bilindiği üzere kıraatler, kıyâs ile değil, rivâyet ile sabit olur.<sup>79</sup>

"Lâ uksimu" formu ile ilgili bir diğer görüş, lâ harfinin "nefiy harfi" olarak kabul edilmesidir. Ancak bu görüşü benimseyen dilci ve müfessirler, "lâ"nın mukadder bir şeyi mi yoksa eklendiği "uksimu" fiilini mi nefyettiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ferrâ ve onun görüşünü takip edenler, lâ edatının mukadder bir şeyi nefyettiğini ve söz konusu mukadderin sözün bağlamından anlaşılacağını savunmuşlardır. Ancak bu görüşü benimseyenler, "lâ uksimu" formunda zikredilen lâ edatının neden "uksimu" fiili yerine mukadder bir şeyi nefyettiğini tam olarak izah edememişlerdir. Lâ edatını bir nefiy harfi olarak değerlendiren bir diğer görüşe göre ise "la", mukadder bir şeyi değil, doğrudan eklendiği "uksimu" fiilini nefyettirmektedir. Böylece yemine konu olan şeyin üzerine yemin edilmeyecek kadar önemli olduğu vurgulanmış olmaktadır.

<sup>78</sup> Buna şu ayetler örnek verilebilir:

1- ﴿أَتَيْتُكُمْ تَشْتَهُونَ أَمْ مَعَ اللَّهِ آيَةٌ أُخْرَى فَلَا أَشْهَدُ﴾: "Allah'la beraber başka tanrılar bulunduğuna siz mi şahitlik ediyorsunuz?" de. "Ben şahadet etmem" de." el-En'âm, 6/19.

2- ﴿فَلَا أَشْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِذْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ﴾: "Sizden buna karşılık bir ücret istemem, bu sadece herkes için bir hatırlatmadır" de." el-En'âm, 6/90.

3- ﴿فَلَا أَتْلُكَ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾: "De ki: "Allah'ın dilemesi dışında ben kendime bir fayda ve zarar verecek durumda değilim." el-A'râf, 7/188.

4- ﴿وَتَنقُذُ الطَّيْرَ فَتَالَمَا لِي لَا أَرَى الْهُنْدَ أَمْ كَمَا مِنْ الْعَالَمِينَ﴾: "Süleyman, kuşları araştırarak: "Hüdhüd'ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplarda mı? dedi." en-Neml, 21/20.

5- ﴿لَا أُعْبِدُ مَا تُعْبُدُونَ﴾: "Ben sizin tapıklarınıza tapmam." el-Kâfirûn, 109/2.

<sup>79</sup> İbrahim b. Sa'îd b. Hamd ed-Düserî, *Muhtasaru'l-'ibârat li mu'cemi mustalahâti'l-kırâât*, (Riyâd: Dâru'l-hadâra li'n-neşr, 2008), 99.

Tüm görüşler karşılaştırıldığında "lâ" harfinin doğrudan "uksimu" fiilini nefyettiğini savunan görüşün hem gramer açısından hem de zorlama teviller barındırmaması açısından daha kabul edilebilir olduğu anlaşılmaktadır. Zira ayetin diğer görüşlere göre yorumlanması, "lâ" edatının "zâid" veya aslen "lam-i ibtidaiyye" kabul edilmesi, nefiy edilen fiil veya ismin mukadder kabul edilmesi gibi birçok zorlama tevellere neden olmaktadır. Oysa son görüşün gerek kasemin anlamını daha iyi yansıtmaması gerekse keyfi teviller içermemesi bakımından daha makul olduğu düşünülmektedir.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru Kur'âni'l-Kerîm Cüz'i 'Amme*. Kahire: Matba'atu Mısır, 1341.
- Akçay, Halil. *Arap Dili Gramerinin Küllî Kaideleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekafe li'n-Neşri ve't-Tevzî', tsz.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitabu't-tâ'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Düserî, İbrahim b. Sa'id b. Hamd. *Muhtasaru'l-'ibârat li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât*. Riyâd: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr, 2008.
- Ebu'l-Fidâ, İmaduddîn İsmâil b. Ali b. Şâhînsâh Sahibu'l-Hamâ. *el-Kunnâş fî ilmeyi'n-nahv ve's-sarf*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2000.
- Endelusi, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi kitabi't-teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, tsz.
- \_\_\_\_\_. *İrtişâfu'd-dereb min lisani'l-'Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. Kahire: 1998.
- Esterâbâdî, Radiyuddîn Muhammed b. Hasan. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiyye*. thk. Yûsuf Hasan 'Omer. Libya: Câmî'atu Kar Yûnus, 1975.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdulgafûr. *el-İdâhu'l-adud*. Riyâd: Câmietu'r-Riyâd, 1969.
- Ferâhî, Abdulhamid. *İm'ân fî aksâmi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1349.
- Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd b. Abdullah. *Ma'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâfî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, tsz.



- Halebî, Ebu'l-‘Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf es-Semîn. *ed-Durru'l-mesûn fi ‘ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-kalem, tsz.
- Harbî, Muhammed b. Bâtil. “Mecû'n-nâfi kable'l-kasem ve hazfihi ba'dehu”. *eş-Şâzeliyât Ehbâs muhdâtün ile'l-üstâz ed-doktor Şâzelî Ferhûd*, Riyâd: y.y., 2007.
- Hârisî, Alî b. Muhammed b. Abdulmuhsin. “Uslûbu'l-kasem fi'l-Kur'âni'l-Kerim”. Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu Ummi'l-kura, Kulliyetu'l-Lugati'l-‘Arabiyye, Mekke 1991.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvü'l-vâfi*. y.y: Dâru'l-Me‘ârif, tsz.
- Herevî, Ebu'l-Hasan ‘Alî b. Muhammed. *el-Ezhiyye fi ‘ilmi'l-harf*. thk. ‘Abdulmuîn el-Melûhî. Dimaşk: Mecme‘u'l-Lugati'l-‘Arabiyye, 1993.
- İbn ‘Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu‘cemu makâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf el-Ensâri. *Mugni'l-lebîb ‘an kütübi'l-e‘ârib*. thk. Mâzin Mubarek, Muhammed Alî Hamdüllâh. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İbn Ya‘îş, Ebu'l-bekâ Muvaffakuddîn Yâ‘îş b. ‘Alî. *Şerhu'l- Mufassal*. Beyrut: y.y., tsz.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *el-Kâfiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010.
- Kutub, Seyyit. *Fî zilâli'l-Kur‘ân*. Beyrut: Dâru‘ş-Şurûk, 1412.
- Murâdî, Hasan b. Kâsım. *el-Cene‘d-dânî fi hurûfi'l-me‘ânî*. thk. Fahreddîn Kabâve-Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1992.
- Nâif, Sumeyye Muhammed ‘Înâye. “Sîgatu nefyi'l-kasem fi'l-Kur‘ân'il-Kerim dirâse tahliliyye delâliyye nahviyye”. Doktora Tezi, Câmî'atu Bağdad, Kulliyetu't-Terbiye, Bağdat 2004.
- Neceyramî, Ebû İshâk İbrahîm b. Adullah. *Eymânu'l-‘Arab fi'l-câhiliyye*. thk. Muhîbuddîn el-Hatîb. Kahire: el-Matba‘atu's-Selefiyye, 1343.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hasan et-Teymî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2000.
- Sa‘lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrahîm. *el-Keşfu ve'l-beyân ‘an tefsîri'l-Kur‘ân*. thk. Komisyon. Cidde: Dâru't-tefsîr, 2015.
- Sâmîrrâî, Fâdil Hasan. *Me‘âni'n-nahv*. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Sîrâfî, Ebû Sa‘îd Hasan b. Abdullah el-Merzubân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2008.



- Subkî, Ebû Hâmid Bahaüddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkafî. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Asriyye, Beyrut 2003.
- Şankitî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. *Def'u îhâmi'l-ittirâb 'an âyâtî'l-Kitâb*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. y.y: Muesesetu'r-Risâle, 2000.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefuddîn Huseyn b. Abdullah. *el-Gayb fî'l-keşfî 'an knâ 'i'r-rayb*. thk. 'Îyâd Muhammed Gûc. Dubai: Câizetu Dubaî ed-devliyye, 2013.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mevrûkesi Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Ejder. *Medeni Yargılama Hukukunda Yemin*. Ankara: Yetkin Yayınları, 1989.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak. *el-Cumel fî'n-nahv*. thk. Ali Tefvik el-Hamd. y.y.: Daru'l-Emel, 1984.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Omer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986.

### Discussions on the Oath (Qasem) Forms in The Arabic Language and Formulation of "Lā Uqsimu" in the Holy Quran

**Citation/©:** Tari, Nihat, Discussions on the Oath (Qasem) Forms in The Arabic Language and Formulation of "Lā Uqsimu" in the Holy Quran, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 29-49.

#### Extended Abstract

As primeval as the history of humankind, Qasem (oath) style has been frequently used in all languages, as well as in daily speeches, and on written texts. Especially in the Arabic language, it is seen that the qasem style has a great position as a lingual instrument reinforcing word's meaning. This style is frequently encountered in poems and proses dating back to the period of Jahiliyyah. In this respect, the style of qasem is discussed in tafseer, methodology of tafseer, fiqh, methodology of fiqh and hadith. Independent works have been written under the titles *aqsam al-Quran* and *ayman al-Quran*. The fact that the style of qasem has different forms in terms of both wording and meaning has led qasem to be studied directly in the fields of morphology, syntax and rhetoric. In this study, discussions about the common forms of qasem and the form of "lā uqsimu" unique to the Quran are evaluated. Qasem, which has different meanings in the language such as division and share, is the non-standard infinitive for the verb أقسم, which is derived from the root q-s-m (ق س م) and is used to denote taking oath. The oath is defined as "strengthening the word by mentioning a name that the addressee considers sacred, respects, or loves". Qasem is discussed in the subject of present verb (al-muḍāri) that is used as javāb al-qasem in morphology science. In addition, "qasem" was touched upon in the phrase "تالله" in the topic "al-i'lāl", where "ت" was transformed from "و". Qasem which is discussed in "ma'ani" that sub-discipline of the rhetoric, is covered under the headings of "insha gayr al-talabi" and "reinforcers of predicate". The science that deals with the Qasem style in the widest sense is the syntax (nahw). Qasem in Arabic syntax has been evaluated under the following headings: 1. The preposition that is used in jawāb al-qasem, lām jawāb al-qasem and emphasis on verb muzāri, 2. Condition nasb "إن", using the conditional sentence with the sentence of al-qasem, 3. Places where it is necessary to fall muḥtadā (subject of the sentence), 4. Places where the negator particle is removed from the sentence, 5. The cases where the letter "ان" comes with kasa and fatha, 6. Sentences that have no equivalent suffixes in i'rāb, 7. The "qasem" overlapping two related elements as an interim word. Qasem style basically consists of four main elements: "qasem sentence", "answer of qasem", "muqsem bih (the one with which oathed)" and "qasem letter". For example, in the expression أقسم بالله لأفعلن, the word أقسم is the sentence of qasem, the letter "ب" is the letter of qasem, the word الله is muqsem bih and لأفعلن is the answer of qasem. There are four forms of qasem in terms of whether its elements fall from the sentence or not. These are: "full form", "the form in which the verb qasem falls", "the form in which the sentence qasem falls" and "the form in which the answer qasem falls". In addition to the forms, the Quran also used the "lā uksimu" (لا

أقسم) form. This style, which is seen in seven surahes of the Quran, is unique to the Quran and is not found in Arabic prose and poetry. All the surahs that contain the form of "lā uqsimu" in the Quran are Meccan surahs. These surah and verses are as follows: al-Vâkqâ 75th verse, al-Hâqqa 38th verse, al-Ma'âric 40th verse, al-Qiyâmah 1st and 2nd verses, al-Takvîr 15th verse, al-Insîqâq 16th verse and al-Balad 1st verse. There has been disagreement between linguists and exegetes what "lā uqsimu" means and how to rate it in terms of language. The opinions put forward on this issue are generally based on the nature of the letter "لا" and are grouped under three main headings. According to the first opinion that most linguists embrace, the letter "لا" is a letter that reinforces the meaning of the verb "qasem" that follows it. According to them, the use of the letter "لا" in the Arabic language for addition is a well-known topic, as is the case in many poems. For this reason, all the letters "لا" at the beginning of the verb "uqsimu" (أقسم) in the Qur'an should be regarded as a particle zâidah (redundant). However, this view has been criticized on the grounds that it causes some compulsive interpretation. Because in the Qur'an there are many verbs in the singular form in the front of which there exist "لا" which are negative, such as "لا أرى", "لا أشهد", "لا أعبد". However, the preposition "lā" at the beginning of these verbs is not accepted as particle zâidah. Therefore, accepting "لا" as redundant (zâidah) in some verbs and as a "negative" (nāfiyah) in others causes compulsion and arbitrary interpretation. According to the second opinion on lā uqsimu, the verb "lā uqsimu" (لا أقسم) is originally "le uqsimu" (لأقسم). According to this view the letter "ل" has been read as "لا" after saturating it (lengthening it) with the fatha. As a result, "lā" in "lā uqsimu" is not deemed to be the preposition of negativity, but "lām al-ibditlāiyyah" that reinforces the sentence. According to the third view, "la" at the beginning of the verb "uqsimu" is the nāfiyah preposition and adds the meaning of negativity to the sentence. But those who defend this view interpreted the expression "lā uqsimu" in different ways. Some argue that the letter "lā" negates anything appreciated, and this meaning is understood from the context of the verse. Others have argued that "lā uqsimu" does not need any interpretation to have a correct meaning. According to these, the preposition "lā" is nāfiyah and makes the next verb "uqsimu" negative. Therefore, the verb "lā uqsimu" with the meaning of "I do not swear" and serves to emphasize the importance and greatness of the thing related to the oath. When all opinions are compared, the latter opinion is thought to be preferred in terms of its not including arbitrary grammatical interpretations and being more explicit in terms of meaning.



## Tanzimat'tan Sonra İhtida, İrtidad Hareketleri ve Kadınların Öteki ile Evliliği: Midyat Örneği

 Ekrem Akman\*

**Atıf/©:** Akman, Ekrem, *Tanzimat'tan Sonra İhtida, İrtidad Hareketleri ve Kadınların Öteki ile Evliliği: Midyat Örneği*, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 51-75.

**Öz:** Midyat 19. yüzyılın sonlarına kadar Yakubi/Süryani Hıristiyanların çoğunlukta olduğu ve Tur Abdin olarak tanımlanan bölgenin merkezidir. Bölgede Müslüman, Hıristiyan ve Yezidiler, Süryanice, Kürtçe, Arapça (Mahallemi) ve Ermenice konuşarak farklı din ve etnik kimlikleriyle günlük yaşamın olağan seyri içinde çapraz ilişki ağları geliştirdiler. Bu makalede çok kimlikli toplumlarda ihtida/irtidad hareketleri ve kadınların “öteki” ile evliliği konusu Midyat örneğinde ortaya konacaktır. Çalışmanın amacı, Tanzimat'la beraber kaza merkezi olan Midyat'ın toplumsal yapısı bağlamında ihtida ve kadınların din değiştirerek yaptıkları evliliklerin ilişkilere etkisini incelemektir. Makalede Midyat özelinde çok kimlikli toplumsal ilişkilerde din değiştirme ve kadınların “öteki” ile evliliklerinin, cemaatin namusuna doğrudan bir saldırı olarak algılandığı, simgesel zafer ya da yenilgi olarak değerlendirildiği, cemaatler arası dinî çatışma ve ittifaklara dönüştüğü iddia edilmektedir. Çalışmada ihtida-irtidad ve din değiştirme olayları Osmanlı arşivleri ve kilise arşiv defterlerindeki belgeler üzerinden ortaya konacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Yakınçağ Tarihi, Midyat, Müslüman-Hıristiyan İlişkileri, İhtida, Kadın.

### Conversion and Apostasy Movements after the Tanzimat Era and Woman's Marriages with the Other: The Case of Midyat

**Citation/©:** Akman, Ekrem, *Conversion and Apostasy Movements after the Tanzimat Era and Woman's Marriages with the Other: The Case of Midyat*, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 51-75.

**Abstract:** Midyat was the center of the region of Tur Abdin where Jacobite/Syriac Christians were constituting the majority until the end of the nineteenth century. Muslims, Christians and Yazidis in the region spoke Syriac, Kurdish, Arabic (Mhallemi dialect) and Armenian, and they established networks with other religious and ethnic identities in usual course of daily life. In this vein, this paper aims to manifest conversion and apostasy movements and interfaith marriage of the women within the societies hosting multicultural environment with reference to Midyat. This study examines the effects of these marriages on the social structure of Midyat, which became the center of the district

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yakınçağ Anabilim Dalı, ekremakman@artuklu.edu.tr

it is settled on during the reforms of the Tanzimat era. It argues that conversions and women's marriages with the "other" were perceived as direct attacks against the honor of communities, that they were regarded as symbolic victories or defeats, and that they caused religious conflicts and alliances between communities in Midyat. In the study, the incidents of apostasy and conversion will be revealed through the documents kept in the archives of the Ottomans and churches.

**Keywords:** Late Modern History, Midyat, Muslim- Christian Relationship, Conversion, Women.

## Giriş

Tanzimat Dönemi'nde Midyat, Süryanice, Ermenice, Kürtçe ve Arapça (Mahallemi diyalekti) konuşan,<sup>1</sup> Müslüman, Ermeni, Süryani Kadim/Yakubi, Protestan, Katolik ve Yezîdî inanç grupları ve Haverki, Dekşuri, Halil Begli, İsa Begli gibi aşiretleri barındıran çok dinli ve farklı kimlikli Tur Abdin bölgesinin merkeziydi.<sup>2</sup> Midyat'ta farklı dil ve dinlerin yanında Hıristiyanların kendi içerisindeki muhtelif mezhepleri ve bölgenin güçlü aşiret yapılanması sebebiyle sadece iki dinikesimin değil, çok taraflı iç içe geçen, ötekinin varlığı ve duruşuna göre ortaya çıkan nisbî kimlikler üzerinden şekillenen ilişkiler söz konusudur. Böylesine çeşitlilik barındıran Midyat gibi yerlerde toplumsal olayları Müslümanları merkeze alarak ya da sadece Müslim-gayrimüslim ilişkileri üzerinden okumak konuyu eksik bırakır. Misyonerlerin bölgede etkin olmaya başladıkları 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Hıristiyanlığın farklı mezhep ve kiliseleri arasında fiziksel çatışmaya varacak derecedeki gerginlikler, ilişkilerin tek boyutlu olmadığını göstermektedir.

Tanzimat sonrası dönemde Midyat'ta kadınların din veya mezhep değiştirerek diğer milletten (dinden) biriyle evliliklerini konu edinen bu makale çok dinli-kimlikli toplumsal ilişkilerde kadınların din değiştirmelerinin cemaatin namusuna doğrudan bir saldırı olarak algılandığını, simgesel zafer ya da yenilgi olarak değerlendirildiğini, cemaatler arası çatışma ve ittifaklara dönüştüğünü iddia etmektedir. Kadınların ihtida ettikten veya mezhep değiştirdikten sonra öteki ile yaptıkları evliliklerin bir arada yaşayan Müslüman-Hıristiyan ilişkileri ve Hıristiyanların farklı mezhepleri arasında nasıl karşılandığı ve ne ölçüde gerginliğe neden olduğu sorusunun cevabı Midyat örneğinde aranacaktır.

<sup>1</sup> Mahallemiler konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Halit Yeşilmen, *Mahallemiler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017).

<sup>2</sup> Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (Bundan sonra BOA şeklinde ifade edilecektir), Dâhiliye Muamelat (DH. TMİK.M.) 1/128; BOA. Sadaret Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.MKT. MVL.) 62/50.

İhtida ve irtidadın nedenleri ve usulünden çok, sonuç itibariyle nasıl bir toplumsal fonksiyona sahip olduğu, bir arada yaşayan farklı ve çoğul kimliklerin din birliği etrafında nasıl tektipleştirildiği üzerinde durulacaktır. Bu amaçla öncelikle Midyat'ın sosyal hayatı ve toplumsal yapısı ortaya konarak, bölgede farklı kesimlerin nisbî olarak (varsayımsal)<sup>3</sup> kimlikleri üzerinden ilişki ağları incelenecek, Tanzimat Dönemi'nde ihtida olgusuna Osmanlı Devleti yönetimi ile tebaasının farklı bakışları sorgulanacaktır. Bu çerçevede Midyat'ta ihtida/din değiştirme olaylarının öznesi olan kadınların öteki ile evlilikleri üzerinden önce Müslüman-gayrimüslim, daha sonra gayrimüslimlerin kendi aralarındaki ilişkileri ortaya konacaktır. İhtida ve irtidadın Osmanlı hukuku ve toplumunda yarattığı problemin taşraya (Midyat örneğinde) nasıl yansıdığı arşiv belgeleri üzerinden izlenecektir. Bilinenin aksine taşrada gayrimüslim nüfusun küçük bir olayda haklarını nasıl arayabildiği ve seslerini yükseltebildiği hem kilise hem de resmi devlet belgeleri üzerinden takip edilmiştir.

İhtida hdy kökünden türetilmiş olup beyan etmek, belirtmek, tarif etmek, göstermek, hidayete ermek anlamlarını içermektedir. Allah'ın bir ismi de Hâdi yani hidayete erdiredir. Kullara yaratıcıyı tanıma yolunu gösteren, onları hidayete erdiren anlamındadır. İslâm literatüründe ihtida, başka bir inançtan hak yoluna gelmek, İslâm dininin esaslarını kabul ederek Müslüman olmaktır. İhtida edene mühtedi denmektedir.<sup>4</sup> İslâm dinini kabul ettikten sonra tekrar eski inancına dönmeye irtidad, dönen kişiye de mürted denir. Ridde kelimesinden türetilen irtidad, geri dönmek, reddetmek anlamlarına gelir. Kavram olarak başka bağlamlarda kullanılabilirse de İslâm'dan dönme eylemi bu kavramla özdeşleşmiştir.<sup>5</sup> Kur'an'da iman ettikten sonra dinden dönenler lanetlenmiştir. İslâm hukukçuları arasında ihtilaflı da olsa mürtedin cezası ölüm olarak ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Osmanlı Devleti'nde 1944 yılında irtidad edenlere ölüm cezasının kaldırılmasına kadar bu eylem suç kabul ediliyordu. Bu tarihten sonra resmen değilse bile fiili olarak mürtedlere uygulanan ölüm cezası yürürlükten kalktı.<sup>7</sup> Hıristiyanlığa veya Yahudiliğe geçişler için din değiştirme anlamında

<sup>3</sup> Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 40.

<sup>4</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Dâru'l-Mârifet, Kahire, tsz.), VI, 4638.

<sup>5</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, III, 1622.

<sup>6</sup> İrfan İnce, "Ridde" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), XXXV, 89; Ertuğrul Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 140.

<sup>7</sup> Selim Deringil, *19.Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad*, çev. Ayşe Anadol, Taciser Ulaş Belge, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 47.

conversion, dinden çıkmak için de apostasy kelimeleri kullanılmaktadır. Genel kullanıma uyarak bu çalışmada İslâm'a geçişler ihtida, İslâm'ı red veya İslâm'dan ayrılmak için irtidad kelimeleri kullanılacaktır. Hıristiyanlığa geçişler din değiştirme, conversion kelimesiyle ifade edilmektedir. Din değiştirme ayrıca bu çalışmada Hıristiyanlığın farklı mezhepleri arasındaki geçişler için de kullanılmıştır.

İhtida ederek İslâm'a girmek veya iman etmek kalbî bir niyet ve kişinin iç muhasebesi ile gerçekleşir. Bir kişinin İslâm'a girmesi için temelde bir merasim veya davranış şekli belirlenmemiştir. Derûnî bir tefekkür, entelektüel bir fikrî dönüşüm çerçevesinde gerçekleştiği söylenen ihtidaların arka planında başka nedenlerin de olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. İhtida ve din değiştirmelerde sosyal, siyasal, ekonomik ve psikolojik nedenlerin yanında ailevî ve kişisel problemler, aşk, boşanma ve benzeri sorunlar da etkili olmuştur. İman ettiği inanç sistemini terk etmek sadece bir inanç tercihi değil, mensup olduğu millettten, mahalleden, dost, akraba, akran ve ailesinden bir kopuşu ve hain görülmeyi de beraberinde getirebilmektedir.

54 Osmanlı Devleti'nde ihtidalar kadı huzurunda şer'iyeye siciline kaydedilerek resmileşirdi. Zira ihtida artık iman ve itikat sonuçları dışında reaya, vergi, askerlik, imtiyazlar ve bazı yasaklardan kurtulma anlamında hukukî sonuçları olan bir eylem halini almıştı. Osmanlıda mühtedilerin statü olarak yükselmeleri ve elde ettikleri imtiyazlar, 15. ve 17. yüzyıllarda mesela bürokraside Müslümanlara tercih edilmeleri gibi fırsatları beraberinde getiriyor, devlet yeni Müslümanlara pek çok imtiyazlar veriyordu.<sup>8</sup> Ancak Tanzimat'tan sonra devletin mühtedilere karşı tavrında değişim oldu. Dünya güç dengesinde zayıflayan Osmanlı Devleti Avrupalı Hıristiyan devletlerin baskısıyla ihtidalara soğuk bakmaya ve bu eylemin önüne bürokratik engeller koymaya başladı.<sup>9</sup>

Çalışmanın temel kaynaklarını, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'nda bulunan ilgili tasnifler, yakın tarihte yayımlanan Mardin Kırklar Kilisesi Arşiv Defteri<sup>10</sup> adlı eserdeki döneme ait belgeler ve genel olarak konuya dair yayımlanmış literatür oluşturmaktadır. İhtida ve irtidad konusunda fıkıh ve fetva kitaplarında, ihtida şartları, ihtidanın nasıl

<sup>8</sup> Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, çev. Ahmet Tunç Şen. (İstanbul: Kitap Yayınları, 2015),12.

<sup>9</sup> Selahattin Özçelik, "Osmanlı İç Hukukunda Zorunlu Bir Tehir (Mürted Maddesi)", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 11/11 (2000): 404.

<sup>10</sup> Gabriyel Akyüz, *Kırklar Kilisesi Arşiv Defteri*, (Mardin: Artuklu Yayınları, 2019).



yapılacağı ile ridde başlığı altında İslâm'dan dönme olarak adlandırılan mürtedler ile alakalı şer'î kurallar ortaya konmuştur. İslâmî kaynaklarda irtidad konusu, ihtidadan daha fazla yer kaplamış, kişiyi mürted yapan söz ve davranışlar ve cezaları tartışılmıştır. Konunun yazılı kaynakları arasında şer'îyye sicilleri ve devlet tarafından üretilen resmî arşiv belgeleri önemli yer tutmaktadır. Bu alanda Osman Çetin'in *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*<sup>11</sup> kitabı ile Nikolay Antov'un arşivlerdeki kiske bahası arzuhallerini konu edindiği çalışmalar zikredilebilir.<sup>12</sup> Antov çalışmasında ihtidaların arkasında yatan nedenleri (cizyeden kurtulma ve çeşitli imtiyazlar gibi) açıklamaya çalışmıştır. Kâmil Çolak<sup>13</sup> ve Halide Aslan<sup>14</sup> doktora tezlerinde, konunun İslâm hukukunda ve Osmanlı Devleti'ndeki uygulama ve süreçlerine belli zaman aralıklarında odaklanmaktadır. Tijana Krstic, 15. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı'da ihtida edenlere tanınan imtiyazları, Hıristiyanlar tarafında ise irtidadın yüceltilerek teşvik edilmesini yazılı metinleri merkeze alan ihtida anlatıları üzerinden analiz etmektedir. Krstic, Osmanlı ve Hıristiyan âleminin ihtida ve din değiştirmelere bakışını ve konunun siyaset ve propaganda ile ilişkisini ortaya koymaktadır. Konuya dair en dikkat çeken çalışma Selim Deringil'e aittir.<sup>15</sup> Deringil eserinde, Tanzimat sonrasında devletin ihtida politikasını merkeze alarak, bu dönemde ihtidaları diğerlerinden ayıran temel faktörü sorgulamıştır. Eser ayrıca Osmanlı Devleti'nin bu dönemde irtidad ve ihtidalara mesafe koyması, mürtedlere verilen ölüm cezalarının kaldırılması, ıslahat fermanı sonrası kripto cemaatler gibi konulara yoğunlaşmıştır. Deringil eserinde ihtida ve irtidadın teorik arka planını sorgulayarak, ihtida ve din değiştirmenin toplumsal sonuçları üzerinde de durmuştur.

Ancak tüm bu eserlerde konu, devletin muhatap veya taraf olduğu bir zeminde genel anlamda ele alınmış, kadınların ihtida ve evlilik problemlerine kısaca değinilmesine rağmen müstakil bir çalışmada ele alınmamıştır. Literatüre genel olarak bakıldığında bir kısım makaleler hariç, kaynakların çoğu ihtida ve irtidad edenlerle devlet ilişkilerini mercek altına almaktadır. Midyat özelinde ele alınan konunun tarafları ise Müslüman ve Hıristiyan

<sup>11</sup> Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994).

<sup>12</sup> Nikolay Antov, "Kiske Bahası Arzuhalleri: Osmanlı Döneminde Balkanlarda İslâmlaşma Sürecine Dair Bir Kaynak", *Kebikeç*, 10 (2000).

<sup>13</sup> Kâmil Çolak, "XVI. Yüzyılda İstanbul'da İhtida Hareketleri", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000).

<sup>14</sup> Halide Aslan, "Tanzimat Döneminde İhtida (1839-1876)", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008).

<sup>15</sup> Deringil, *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad*.

ahalıdır. Bu çalışmada kadınların ihtidasının farklı din ve mezhepler arasındaki (mesela Hıristiyanların farklı mezhepleri arasındaki) ilişkilere etkisine Midyat kasabası özelinde değinilmiştir. İhtida ederek veya din değiştirerek eski inancına göre öteki kabul edilen kişilerle evlenen kadınlara verilen tepkinin toplumsal ilişkilerdeki etkisi lokal bir örnek (Midyat) üzerinden incelenmiştir. Bu çalışma Midyat örneğinde devletin taraf olmadığı ihtida, mezhep değiştirme ve evliliklerin Müslüman-Hıristiyan ve Hıristiyanlığın farklı mezheplerine mensup kişiler arasındaki ilişkiler konusunda literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

### I. Midyat'ta Toplumsal Yapı ve Kimlikler Arası İlişkiler

Midyat, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra 1526'da yapılan tahrirde Hasankeyf Sancağına bağlı Tur Nahiyesi'nin ilk köyü olarak kayda geçmiştir.<sup>16</sup> Tur Nahiyesi, Mahalleme, Kürt, Süryani ve Yezîdî gibi muhtelif etnisitenin birlikte ve ayrı yaşadıkları her biri küçük bir kasaba ölçeğindeki köylerden meydana gelen coğrafi bir bölgeydi. Bu dönemde Zaz (İzbırak), Ardnas/Arnas (Bağlarbaşı) Habab, Bate (Bardakçı), Aynverd (Gülgöze), Enhıl (Yemişli) ve Hapısnas (Mercimekli) gibi köylerin nüfusları 100 haneden fazla olup, etnik ve dini yapıları çok değişmeden varlıkları 1970'li yıllara kadar devam etmiştir.<sup>17</sup> 4. yüzyılda inşa edilen Kartmin Mor Gabriel Manastırı, Mor Avgin ve diğer manastırlar<sup>18</sup> ve 6. yüzyıla tarihlenen Hah (Anıtlı) köyündeki Meryem Ana kilisesi burayı Süryaniliğin manastır hayatının merkezi yapmıştır.

Midyat'ın köy statüsü, 1836 tarihli resmî belgelerde Mardin Sancağına bağlı bir kasaba olarak geçtiği tarihe kadar devam etmiştir.<sup>19</sup> Midyat coğrafi alan olarak, büyük vilayetlerin bile sahip olamadığı geniş bir idarî alanın merkeziydi. Kaza merkezine bağlı bulunan 24 nahiyeye ve 349 köy, Midyat'ın idarî sınırlarının genişliğini ve nüfus yoğunluğunu göstermektedir. Midyat ve çevresi, birkaç yüzyıldır gözlerden uzak ve durağan geçen bir süreçten sonra Tanzimat'la beraber, misyonerlerin de bölgeye gelmesiyle sosyal, siyasi ve dini (özellikle Hıristiyan arasında) mücadele alanına dönüşmüştür. Batılı devletlerin misyonerler aracılığıyla verdiği desteğe güvenen gayrimüslimlerin

<sup>16</sup> 998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve 'Arab ve Zü'l-Kâdiriyye Defteri (937/1530) I, Dizin ve Tıpkıbasım, Ankara 1998, 252.

<sup>17</sup> Salih Erpolat, "Tapu Tahrir Defterlerine Göre VI. Yüzyılda Midyat", *Makalelerle Mardin I*, ed. İbrahim Özcoşar, (İstanbul: Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayınları, 2009), 388.

<sup>18</sup> Hans Hollerweger, *Turabdin, Canlı Kültür Mirası*, (Linz-Avusturya: Trauner Press, 1999), 288.

<sup>19</sup> BOA, Bab-ı Defteri Başmuhasebe Kalemi (D. BŞM. d.) 10172/2; BOA, Hatt-ı Hümayun (HAT) 656/32043.

çoğunlukta oldukları (Midyat gibi) şehir ve kasabalarda hâkimiyet kurmaları Müslüman ahaliyi rahatsız etmiştir. Ayrıca misyonerlerin çalışmaları sonucu Midyat ve çevresindeki Süryani Kadimler, Ermeniler, bu mezheplerin Protestan ve Katolikleri gibi muhtelif Hıristiyan mezhepleri arasında kıyasıya bir biçimde yaşanan mücadele ve çatışmalar meydana gelmiştir.<sup>20</sup>

Yüzyıllarca beraber yaşayan muhtelif din-mezhep ve etnisiteye mensup insanlar simgesel, itikadî ve ahlâkî bir meselede kendilerini çabucak bir çatışmanın içerisinde bulabilirler. Bayart'ın<sup>21</sup> varsayım olarak değerlendirdiği kimlikler, birer ittifak ve dayanışma eylemi olarak görülse de sonuçta bu eylemi harekete geçiren, karşılarında benzer kimliklerin varlığıdır. Bu anlamda tüm varsayımsal kimlikler ittifak ve dayanışma değil birer çatışma alanına dönüşebilmektedir. Bu çatışma aynı kimliği taşıyanların bir dayanışması değil, belki ötekinin farklılığına duyulan öfke ve buna verilen tepkidir. Öteki olmasa bir asabiyet<sup>22</sup> oluşmayacak ve dayanışmanın öfkeyle ortaya çıkan yan etkileri de olmayacaktı.<sup>23</sup> Böylece ötekine göre şekillenen kimlikler üzerinden çatışma ve ittifaklar oluşmaktadır. İç içe geçen bu kimlikler ve ilişki ağları, zaman, olay ve ötekine göre değişerek harekete geçer ya da gizlenirler. Uyuyan veya unutulmuş bir dinî-mezhebî ya da etnik aidiyet ötekinin tutumuna göre sönmüş bir yanardağ gibi her an aktif hale gelebilmektedir. Bu girift ilişkiler içinde en büyük ayrıştırıcı eylem kadınların ihtida ederek, din veya mezhep değiştirerek yaptıkları evliliklerde ortaya çıkmaktadır. Kadınların din değiştirme ve öteki ile evlenme olaylarında, birbirleriyle yandaş veya düşman olan cemaat ve gruplar taşıdıkları farklı kimlikleri bir yana bırakarak bir anda din ve mezhep asabiyeti üzerinden semboller savaşına girebilmektedirler.

Midyat'ta cemaat ve topluluklar din-mezhep-etnisite-aşiret merkezli birden fazla aidiyet barındırıyorlardı. Bunların bir kısmı nisbî olarak öteki söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktaydı. Müslümanlar Kürtçe,

<sup>20</sup> İbrahim Özcoşar, *Merkezileşme Sürecinde Bir Taşra Kenti Mardin (1800-1900)*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2009), 120.

<sup>21</sup> Jean-François Bayart, *Kimlik Yanılsaması*, çev. Mehmet Morali (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 88.

<sup>22</sup> Asabiyet: "Akrabaların oluşturduğu topluluğa asabe, bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna asabiyet" denmektedir. Mustafa Çağrı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), III, 453.

<sup>23</sup> İbn Haldun, *Mukaddime 1*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 335.

Mahallemece, Yezîdiler Kürtçe, Hıristiyanlar da Süryanice ve Ermenice konuşarak dil üzerinden de bir kimlik inşa etmişlerdi. Hıristiyanlar ayrıca Süryani Kadim, Süryani Protestan, Süryani Katolik, Ermeni, Ermeni Protestan gibi mezhebe dayalı alt kademe kimliklerle de kendinden olmayana karşı tavır alabiliyorlardı.<sup>24</sup> Midyat'ta kimliklerin öncelikle din üzerinden inşa edilmelerinin yanında tüm gruplar, Müslim-gayrimüslim fark etmeden Haverki ve Dekşuri gibi aşiret konfederasyonu aidiyetleriyle de öne çıkabilmişlerdir. Farklı din-mezhep mensuplarının aşiretlerle ilişkileri dünyevi bir zeminde gerçekleşmiş, kendilerini bağlı oldukları bir aşiret konfederasyonu üzerinden tanımlayabilmişlerdir.

Midyat'ta gerek bireysel anlamda gerekse kendi zihin dünyalarında ahali kendinden olmayanları öteki ve kâfir olarak görüyorsa da ticari-zirai ortaklık ve komşuluk ilişkileri gibi sosyal meselelerde dini kuralların referans alınmadığı, dinin müdahil olmadığı bir düzen oluşmuştur. Tur Abdin'de farklı cemaatler, Osmanlı idaresinde yüzyıllarca süren uzun tarihi süreçte beraber yaşamayı öğrendiler. Siyasal güçlerin müdahil olduğu olaylar dışında, birbirlerinin kutsallarına saygı gösterdiler, farklılıkların bir arada yaşayabilme pratiklerini günlük yaşamlarında içselleştirdiler. Farklı din-mezhep mensupları devletin kendileri için belirlediği dış görünüşü (kıyafet gibi) yüzyılların birikimiyle kültürel bir koda büründürerek adeta yazılı olmayan bir kural halinde uyguladılar. Bir Osmanlı-İslâm şehrinde muhtelif etnisite, din-mezhebe mensup üç erkekten hangisinin Müslüman, Hıristiyan veya Yezîdi olduğunu dış görünüşlerinden anlamak mümkündü. Kadınlar için de aynı şey söylenebilir. Karşıdan gelen iki kadının elbiselerine bakarak hangi dine mensup oldukları anlaşılabilirdi.<sup>25</sup> Ancak bu farklılıklar insanların kesişen yaşamlarına engel olmadan devam ediyordu. Bölge sakini insanlar aynı aşirete mensup olup kendi dindaşıyla çatışmaya girebiliyor ya da giyim ve kuşamlarından dini farklılıkları anlaşılabilir üç farklı din mensubu, gündelik hayatta ticari-zirai ortaklık kurabiliyordu. Nitekim Midyat'ın meşhur Kürt aşiret ağalarından Ali Bate'nin en yakın arkadaşı bir Hıristiyan olan Hanne Haydo idi. Müslüman olan Çelebi ve Haco gibi ağaların en

<sup>24</sup> Gülnihal Bozkurt, *Alman ve İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 178.

<sup>25</sup> Müslümanlar bir üst sınıf olarak millet-i hâkime, gayrimüslimler de raiyet olarak daha alt seviyede sosyal hayatta belli statüleri vardı. Gayrimüslimlerin bazı elbiseleri giymeleri, kılıç kuşanmaları veya şehir içinde ata binmeleri tavr-ı raiyete aykırı bulunarak yasaklanmaktaydı. "Milel-i selâsenin ehl-i İslâm'a mahsus olan elbiseyi telebbit etmeyüp tavr-ı raiyetten hariç hareket etmemesi" gibi. BOA. Hatt-ı Hümayun (HAT) 686/33314.

yakın adamları arasında Yezîdiler bulunmaktaydı.<sup>26</sup> Yüzyılların geliştirdiği ve hayatın normal seyri içinde dini aidiyetin engellemediği ittifak ve çatışmaları dalgalandırıp kitleleri din ve mezhep birliğiyle diğerlerinden soyutlayarak ötekileştiren en önemli durumlar ihtida, din değiştirme ve evlilikti.

## II. Osmanlı'da İhtidanın Dönüşümü

Tarih boyunca ihtidaların daha çok İslâm toplumlarında gündemde olmasının en önemli nedeni, İspanya örneğinde de<sup>27</sup> görüldüğü gibi dini çeşitliliğe müsamaha göstermeyen, I. İustinianus'un "tek imparator, tek kanun, tek din" dayatmasıyla kendi topraklarında "hükümdar kimse onun dini geçerlidir" anlayışının katı bir şekilde uygulanması olarak zikredilebilir.<sup>28</sup> Osmanlı İmparatorluğu ise hâkim din İslâm olmakla beraber, bünyesinde onlarca farklı din ve mezhep barındırmıştır. Osmanlı ve İslâm coğrafyasında dinlerin karşılaşmalarında ihtida ve irtidad olayları fazlasıyla yaşanmıştır.<sup>29</sup> Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren ihtidanın kişilere sağladığı imkânlar sayesinde kitlesel ve ferdi ihtidalar dalgalar halinde 18. yüzyıla kadar devam etmiştir. Mühtediler, devlet kademelerinde hızla yükselme, yüksek rütbedeki idarecilerden hami (koruyucu) bulma, zimmîlerin mükellef olduğu vergiden muaf olma gibi imtiyazlar kazanabiliyorlardı. Toplumda millet-i hâkime statüsüne ulaşarak bir itibar göstergesi olan ata binmek, kılıç ve silah kuşanmak ve benzeri imtiyazların yanı sıra sembolik de olsa devletin ihtida edenlere sağladığı kisve bahası<sup>30</sup> hediyesi Osmanlı'da devletin ve toplumsal sistemin ihtidaları nasıl teşvik ettiğini açıklamaktadır.<sup>31</sup> İslâm'a geçişlere devletin teşvik edici ve kucaklayıcı yaklaşımı, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılın başlarında Avrupalı devletler karşısında güç dengesini kaybetmesine kadar sürdü. 1844 yılında İngiliz ve Fransız büyükelçilerinin ısrarlı girişimleri sonucunda İslâm'dan dönen (mürted) Hıristiyanların öldürülmemesine dair Meclis-i Hass-ı Vükelâda alınan karar, taahhütname şeklinde bu devletlere bildirildi.<sup>32</sup> Bu tarihten sonra Osmanlı Devleti'nde ihtidalara ihtiyatlı yaklaşım, "tasdî'i

<sup>26</sup> Martin van Bruinnesen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkat, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 159.

<sup>27</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs*, (İstanbul, İSAM Yayınları, 2017), 171.

<sup>28</sup> Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, 146.

<sup>29</sup> Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, 41.

<sup>30</sup> İhtida eden kadın ve erkeklere verilen birer takım elbiselik kumaş, elbise veya bunun karşılığı para için kullanılan tabir.

<sup>31</sup> Heat W. Lowry, *Trabzon Şehrinin İslâmlaşması ve Türkleşmesi 1461-1583*, çev. Demet Heat Lowry. (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010), 183.

<sup>32</sup> BOA. İrade Mesail-i Mühimme (İ.MSM.) 63/1830.

*âlîyi mucib*” bir problem olarak görülmüş ve gittikçe resmi söylemden çıkarılmaya çalışılmıştır.

Avrupa devletlerinin müdahaleleri ve misyonerlerin kışkırtmalarıyla ihtidalar artık devlet tarafından teşvik değil aksine “*nezaket-i hal icabı*” söndürülmesi gereken birer kıvılcım olarak durdurulmaya çalışıldı. Vilayetlere ihtidalar konusunda gizli yazılar yazıldı. On yaşında Ermeni milletinden bir kız çocuğunun ihtidası üzerine Midyat’ın da bağlı olduğu Diyarbakir Valisi’nin konuya yaklaşımı dönemin ruhunu yansıtmaktadır. Dönemin hassasiyetine binaen ihtida ettiği söylenen kız ile ilgili fazla gürültü çıkarıp gerginliğe sebebiyet vermemek için kız çocuğu İstanbul’a gönderilmiştir. Vali, bunu yaparken, *veliyü’n-ni’amilerin* (padişahın) *tasdi’ine* (başının ağrmasına) sebebiyet vermemek için işi büyütme yaparak *iktiza-yı vakt ve hale göre* herhangi bir şekilde *kîl u kâle* (dedikoduya) *sebebiyet* vermeden (Avrupa devletlerinin konsoloslarının müdahalesine imkân vermeden) olayı gürültüsüzce çözmeye çalıştığını ifade etmektedir.<sup>33</sup> Vali, merkezden gelen muhtemelen gizli emirlere ne derece uyduğunu ve merkezin talimatlarını ne kadar anladığını ihsas edecek şekilde meseleye yaklaşımını ortaya koymaktadır

1898 gibi geç tarihli bir belgede Süryani Kadim milletinden iken, Müslüman olup Muhammed Said adını alan bir rahibin “*muhtâcîn maaşı*” için yazdığı arzuhaline olumsuz cevap verilmesi eskisi gibi devletin mühtedilere, rütbe, maaş, kisve bahası vb. çeşitli avantajlar sunmadığını göstermektedir.<sup>34</sup> İhtidalar artık devlet açısından probleme dönüşmüştür. Ancak özellikle misyoner faaliyetler ile dış devletlerin müdahaleleri ve hamiliklere soyunmasıyla varlıklarını daha çok hissettiren gayrimüslimlere karşı sert tepki veren Müslüman ahali tarafından, ihtidalar devletin aksine simgesel ve sembolik birer zafer havası içinde sesli olarak kutlanmıştır. Osmanlı arşivlerinde bu konuda pek çok belge ve yazışma örnekleri mevcuttur.<sup>35</sup>

### III. Midyat’ta Bireysel İhtida ve Evlilikler Üzerinden Müslüman-Hıristiyan İlişkileri

Midyat’ta gayrimüslimlerin yaşadığı Osmanlı coğrafyasındaki diğer bölgelere kıyaslandığında kitlesel ihtidalara rastlanmamaktadır. Ancak az

<sup>33</sup> BOA. Sadaret Mektubi Kalemî (A.MKT) 44/30.

<sup>34</sup> BOA. Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO) 1198/89799.

<sup>35</sup> BOA. Dâhiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği Belgeleri (DH. HMs) 13/49.

da olsa bireysel ihtidalar olmuş ve özellikle kadınların İslâm'a girerek evlenmeleri iki kesim arasında önemli gerginliklere neden olmuştur. Bu dönemde Midyat'taki bireysel ihtidalar, insanın iç derinliğinde kendini gerçekleştirme, bir hesaplaşma sonucu zihin dünyasında yeni bir inanç inşası gibi derin bir tefekkür ile tercihini ortaya koyan entelektüel bir karar gibi gözükmemektedir. Tümü için değilse bile en azından aşağıda vereceğimiz örneklerdeki ihtida veya din değiştirme hikâyeleri, Foucault'un kişinin "kendilik incelemesi" sonucunda kendi hakikatini keşfetme yolculuğunda, ontolojik bir tefekkür olarak tanımladığı türden eylemler kategorisinde değerlendirilemezler.<sup>36</sup> Bunlar daha çok içinde yaşadığı cemaate, dayatılan mahalle baskısına, örf ve adetlere, içinden çıkılmaz aile problemlerine karşı, kendini özne olarak ifade edebilmenin bir çıkış yolu olarak başvurulduğu vakalar olarak değerlendirilebilir.<sup>37</sup>

19. yüzyılda devletin genel anlamda gayrimüslim unsurlara yönelik eşitlik ve Osmanlılık vurgusu, Hıristiyan milletlerin yoğun olduğu bölgelerde daha çok görünür olmaları, yerel meclislerde yer yer taşkınlıkları, Müslüman ahali ile aralarında gerginliklerin artmasına neden olmaktaydı. İhtida ve evlilik meseleleri bu dönemde dini milliyetçiliğin kıvılcımını da ateşlemiştir. Çok kimlikli cemaatler ihtida ve din-mezhep dışı evliliklerde, kendilerini dini-mezhebi aidiyetle konumlandırmışlardır. Aşağıda nakledilecek olan olay, ihtida ve evliliğin toplumsal ilişkilerde rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Midyat'ta Süryani bir kadının ihtida ederek, bir Müslümanla evlenmek üzere Nusaybin'e kaçması şehirde olaylara sebep olmuştur. Müslümanlar kendi aralarındaki aşiret merkezli problemleri Hıristiyanlar da mezhep ayrılıklarını bir kenara bırakarak karşı karşıya gelmişlerdir. 1910 yılında daha önce kavgalı olan Midyat Süryani Kadim, Protestan ve Katolik mezhepleri temsilcileri kendilerinden bir kadının ihtida ve evlilik meselesinde birleşerek, Diyarbakır Vilayetine, Sadarete ve Dâhiliye Nezaretine bu olayın çözümü için telgraf çektiler. Burada en ilginç olan şey muhtelif Hıristiyan mezheplerin yanı sıra birbirlerine düşmanlıkları bilinen, belediye başkanlığı yapan Hanna Sefer ile Gellé Hırmız adlı kişilerin de telgraflara yan yana imza atmalarıdır.<sup>38</sup> Kısa bir müddet önce kavgalı olan Süryanilerle Protestan ve Ermeniler bir araya gelmiş, düşmanlıkları bilinen

<sup>36</sup> Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni: Kendilik Hakkında Dartmouth Konferansları*, çev. Şule Çiltaş Solmaz. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 41.

<sup>37</sup> Nuriye İnci, "Özne Olarak Kadın Mühtediler: Fransa Kamusal Alanında Deneyimleri", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/2 (2020): 202.

<sup>38</sup> Akyüz, *Kırklar Kilisesi Arşiv Defteri*, 95.



Süryani ileri gelenleri dini hamiyetle birlik olmuşlardı. Hıristiyan bir kadının ihtida ederek bir Müslümana kaçması, cemaatin simgesel değerlerine ağır bir saldırı ve ihanet olarak onları bir araya getirebilmiştir. Telgrafhanede toplananlar, ahâli-i mutî'a (itaatkâr halk), meşrutiyet taraftarı ve anâsır-ı Osmanıyye olduklarını ifade ederek meşrutiyetten fayda beklerken, hayatlarının tehlikede olduğunu belirten şikâyetlerini de devletin en üst makamlarına iletmişlerdir. Kaymakam, müftü ve mal müdürlerinin görevden alınmasını isteyerek bu gerçekleşmediği takdirde telgrafhaneden ayrılmayacaklarını ve kiliseleri açmayacaklarını bildirmişlerdir.<sup>39</sup>

Büyük bir heyecan ve otoriter/üstenci bir dil ile yazılan telgraf metni, gayrimüslimlerin anılan tarihteki sosyal statülerine de işaret etmektedir. Artık alttan alan değil, aksine kaymakamın ve şehirdeki mal müdürü ile müftünün derhal görevden alınmasını, yirmi bin nüfus adına meydan okuyan bir eda ile isteklerini devletin en üst makamlarına duyurabilmektedirler. Meclis-i Mebusan'a da akseden telgraflar merkezî hükümeti endişelendirmiştir. Valinin ertesi gün sadarete gönderdiği telgrafta meselenin mübalağalı olarak aktarıldığı, şehirde herhangi bir asayiş sorunu olmadığı ifade edilmiştir. Vali olayın yayılarak dış müdahalelere kapı aralamasından çekinmiş, merkezî hükümete sorun yaratacak bir durumun olmadığını anlatmaya çabalamıştır. Olayın aslı ise bir Hıristiyan kadının ihtidası ve Müslüman bir erkekle evlenmesi üzerine Midyat'taki tüm Hıristiyan mezhep mensuplarının birlikte verdikleri tepki ve gerginliktir.

Diyarbakir Valiliği'nden sadarete gönderilen raporda, bir hafta önce Süryani bir kadının ihtida ederek bir Müslüman tarafından Nusaybin kazasına kaçırıldığı belirtilmiştir. Müslüman şahsın evi, kadının kocası ve yakınları tarafından tahrip edilmiştir. Nusaybin'e kaçanlar Midyat'a getirilmiş, mahkemeye çıkarılan kadın resmen ihtida etmek istediğine dair müracaat etmiştir. Midyat Kaza İdare Meclisi huzurunda İslâm'a girişi kabul edilen kadının dört ve altı yaşlarında iki çocuğunun kendisine verilmesine dair naib (hâkim) ve müftünün görüş bildirmesi üzerine çıkan tartışma

<sup>39</sup> Adı geçen telgrafın son paragrafı: "Bu akşam heyecanla muhafaza-i nüfus ve namus edilebilir edilmez bir kayd-ı esarete maruz kalan bunca vedianın tahlis ve muhafaza-i canları yarına kadar kaymakam ve müftü ve mal müdürü mumaileyhimanın kazadan kaldırılmasına mütevakıf olduğuna yirmi bin nüfusun hayatları bunlara kurban edilerek ref'leri ve selamet-i millete matuf icraat-ı seri'a asayiş perverane-i hidivaneleri saat be saat telgrafhanede bekler ve temin-i hayat isteriz." Süryani Kadim Merhasası Erfim, Protestan Merhasası Emanuel, Katolik Merhasası Circis, Süryani kadim Muhtarı Yusuf, Muhtar Circis, Katolik Muhtarı İliya, Aza Hana, Aza Gelo, Aza Murad, Ahali İsa, Ahali Emo, Ahali." BOA. Dahiliye Muhaberât-ı Umumiye Dairesi (DH. MUI) 69-1/38-2.



üzerine çocuklar Protestan milletinden bir kişiye teslim edilmişlerdir.<sup>40</sup> Kaza meclisinde daha önce azalık meselesi yüzünden de kaymakam ile araları bozuk olan Katolik ve Süryani iki aza bu durumu da kaymakam, müftü ve mal müdüründen bilerek Hıristiyan ahalinin sokaklarda olduğu pazar günü valiye göre, “yaygara” koparmışlardır. Valinin görüşü Midyat'ta “*sükûnet berkemâl olarak kasabada hiç uygunsuzluk vukû bulmadığı*” yönündedir. Hıristiyan unsurların kaymakama öfkesi aslında ihtida eden Süryani kadının öteki din mensubu ile evlenerek kırmızı çizgiyi ihlal etmesinden kaynaklanmıştır. Merkezî hükümet meselenin Meclis-i Mebusan'a kadar yayıldığını hatırlatmış, Vali'ye meselenin “*sızıldızca*” dış müdahalelere meydan vermeyecek şekilde çözüme kavuşturulması talimatını vermiştir.

19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı bürokrasisi tarafından Avrupalı devletlerin iç işlerine karışmalarına meydan vermemek için artık ihtidaya giden yolların kapanmasına yönelik üstü örtülü bir şekilde kanuni engeller çıkarılmaya başlandı. Bunlardan bir tanesi de ihtida yaşının gittikçe yukarıya çıkarılarak, önce on beş, daha sonra yirmi yaşını tamamlama şartı getirilmesidir. Böylece ihtida yaşı tartışmaları ve yaş tashihleri mahkemelere taşındı. Dâhiliye Nazırı'nın da belirttiği gibi “*ihtida bir emr-i vicdanî olup bir bâliğin şerefyâb-ı din-i İslâm olmasına kimsenin bir diyeceği olmamakla beraber, suret-i aleniye ve resmîyede kabul-i ihtida muameleatı için yirmi yaşını ikmal etmiş olmanın esas ittihazıyla*” meselenin önü alınmak istenmiştir.<sup>41</sup>

İhtidanın yarattığı sorunlara Midyat örneğinde Osmanlı belgelerinde sıklıkla rastlanabilir. Midyat'ta Süryani Kadim cemaatinden Musullu Gevriye'nin kızı Nazo Mardinli Süryani İlyas Tuma ile küçük yaşta evlenmiştir. Kocasını Mardin'de oturan Nazo, ailesinin yanına geldiğinde buranın kasap esnafından bir Müslümana kaçarak ihtida ettiğine dair müracaatta bulunur.<sup>42</sup> Nazo'nun ağabeyi durumu “*aziz namusumuza ârız bir gaile*” olarak Diyerbekir vilayetine, Bâb-ı Âli Dâhiliye Nezareti'ne şikâyet etmiştir. Süryani cemaatinin ruhani reislerinin de baskısıyla Nazo mahkemeye çıkarılmış olsa da İslâm'a geçme isteğini yinelemiştir. Nazo'nun ailesi kızlarının başkasıyla nikâhlı olduğunu, ayrıca ihtida için kanunda belirtilen yirmi yaşına daha on sekiz gün kaldığını ileri sürerek ihtida isteğinin geçerli sayılmayarak kendilerine tesliminde ısrar etmişlerdir.

<sup>40</sup> “Çocukların ebeveynden hangisine tevdi'i lazım geleceği keyfiyetinden mütelhaddis münakaşa saikasıyla husule gelen infial eseri olarak işin haylice izam edildiği ve asayişe tesir edecek ve bâis-i endişe olacak hiçbir hal mevcut olmadığı müeyyedir.” BOA. DH. MUI.69-1/38-5.

<sup>41</sup> BOA. Dâhiliye (DH. HMS) 13/49.

<sup>42</sup> BOA. Dâhiliye Nezareti İdare (DH. İD) 116/82-2.

Mühtedi kızın Müslümanlığı ve evliliği yaş hesabına takılmıştır. Yirmi iki yaşında olduğunu iddia eden Nazo'nun aksine ailesi nüfus kayıtlarını ileri sürerek kızlarının yaşının yirmiden on sekiz gün eksik olduğunda ısrar etmiştir. Görüldüğü gibi iki taraf da on sekiz günlük yaş farkı üzerinden psikolojik bir mücadele yürütmüştür. Diyarbakir Valisinin, mahkemenin bu konudaki tereddüdünün giderilmesi ve olayın büyütülüp dış müdahalelere meydan verilmemesi adına görüş sorması üzerine, Dâhiliye Nezareti "*Musullu Gevriye'nin kızı Nazo'nun muamele-i ihtidaiyesinin icrası caiz*"<sup>43</sup> olmadığını bildirmiştir. Estelli Müslüman gence kaçarak evlenmek isteyen ancak Dâhiliye Nezareti'nin yirmi yaş problemini gerekçe göstererek ihtidasını caiz görmediği Nazo'nun akıbetine dair belgelerde başka bir malumata rastlanılmadı. Yirmi yaş engeli zamanın ruhunun bir yansıması olarak görülebilir. Bunun yanı sıra mevzu bahis hadisede olduğu gibi taşrada oldukça karmaşık bir probleme evrilen ihtidalara merkezî hükümetin artık sıcak bakmadığı ve bürokratik engellerle çözülmesini yerel idarecilere ihtar ettiği anlaşılabilir.

Midyat'a bağlı Salhe Köyü'nden Süryani Kadim cemaatine mensup Yahya adlı bir köylünün eşi kendisini terk ederek Müslüman olmuş ve Vesile binti Abdullah adını almıştır. "*Haof (korku) ve endişe ve hayatının ez her cihat tehlikede*" olduğunu ileri süren kadın, Süryanilerin de büyük saygı duyduğu<sup>44</sup> Ayınkâf köyündeki Şeyh Fethullah'a sığınmıştır. Eski adını bilmediğimiz Vesile'nin deruni bir iç tefekkür sonucu mu ihtida ettiği, kocası ile arasındaki bir problemi ihtida ederek şer'i mahkeme üzerinden çözmeye mi çalıştığı sorusunun cevabı tam açık değildir. Ancak yeni adı ile Vesile'nin evlenmek için izin istemesi ihtidayı, eski kocası ile çözemediği ailevi problemlerden kurtulmak ya da geçinemediği kocasından boşanmak için kullandığını düşündürmektedir. Osmanlı'da gayrimüslim kadınların şer'i mahkemeyi ailevi ve toplumsal problemlerini çözmek için geçmişten beri kullandıkları bilinmektedir.<sup>45</sup> Vesile mahkemeye verdiği dilekçesinde Süryani kocasının öldüğünü hatırlatarak sağken korkudan evlenemediğini belirtip şimdi "*nefsimi âhere tezvâce kâbel-i şer'den ruhsat verilmesini talep ederim*"<sup>46</sup> diyerek evlenme izni istemiştir. Bu olay, kadınların din değiştirerek

<sup>43</sup> BOA. DH. İD. 116/82-4.

<sup>44</sup> Yakup Bilge, "Turabdin: Süryani Kilise ve Kültürünün Beşiği", *Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri*, 7-9 Ekim 2011, ed. İbrahim Özcoşar, (Mardin: 2012), 515.

<sup>45</sup> Marc David Bear, *At Meydanında Ölüm; 17. Yüzyıl İstanbul'unda Toplumsal Cinsiyet, Hoşgörü ve İhtida*, Ölüm, çev. Pınar Yanardağ, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016), 23.

<sup>46</sup> BAO. Midyat Şer'iyye Sicili, (MŞH.ŞSC.d.) 8962: 317.

yapmak istedikleri evliliklerin iki taraf için ne denli tehlikeli toplumsal gerginliklere neden olabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Kendisi gibi ihtida etmeyen kocası sağ iken ve muhtemelen yeni çatışmalara meydan vermemek adına şeyh tarafından kadının evliliğinin durdurulduğu anlaşılıyor. Çünkü kadın ancak eski kocası öldükten sonra yeniden evlenme teşebbüsünde bulunmuştur.

1861 yılında Midyatlı Süryani Kadim cemaatinden Usib, kardeşi Sefer ve karısı Sito Kuds-i Şerif'i ziyaretten dönüş yolunda Urfa'da misafir kaldıkları Yakubi Kilisesinden maddi yardım talebinde bulunmuşlardır. Teklif edilen yüz kuruşun kendilerine yetmeyeceğini söyleyerek yardımı az bulan Usib kilise ruhanileri ve mal sandığı görevlilerine kızarak ertesi gün Müslüman olmak istediğini resmi makamlara bildirir. Usib'in karısı Sito kiliseden çıkmayarak dininde kalmakta ısrar etmiştir. Şehirde heyecan ve gerginliğe sebep olan olay üzerine Kaymakam Takyeddin Paşa, şehrin Müslüman ileri gelenleri ile Hıristiyan mezheplerinden Süryani, Ermeni ve Katolik milleti temsilcilerini toplamış, taraflar arasında sert tartışmalar karşısında çaresiz kalmıştır. Din hususunda karının kocasına uyması ve "eri nirede ise avreti dahi orada olmalıdır" diyen Müslüman azalar, dininden ayrılmak istemediğini ısrarla söylemesine rağmen Usib'in karısı Sito'yu zabıt çavuşu zoruyla kiliseden çıkarmışlardır. Kendi dininde kalmak isteyen Sito'ya yapılan muamelenin geçerli usule uymadığını beyan eden şehirdeki tüm gayrimüslim milletleri temsilcilerinin uğraşları sonuç vermemiş ve ipler iyice gerilmiştir. Ruhani reisler seslerini İstanbul'a duyurmaya çalışırken ertesi gün Usib'in İslâmiyet'e girişi ve sünnet olması alay eşliğinde büyük bir kalabalıkla şehrin çarşı ve caddelerinde kutlanmıştır.

Olay üzerine Urfa Kaymakamı Takyeddin Paşa'ya merkezden gelen gizli yazıda; "şu zamanda kendi rızasıyla bile bir adamın Müslüman olması dile dolanırken, suret-i cebriyede (bir kadının) daire-i İslâmiyet'e alınmasının gerek hükümete ve gerek cesaret edenlere büyük bir mesuliyet vereceği" hatırlatılmıştır. Hükümetin bu tür hadiselerin meydana gelmemesi için dikkat sarf etmesi "iktizâ-yı hal ve maslahattan bulunduğundan" validen olayın gizli tutulması ve "şu vakianın cereyan-ı vukûunun mahremâne olarak ve dağdağa çıkarılmayarak" gizlice araştırması istenmiştir.<sup>47</sup> Devletin dış müdahalelere meydan vermeme adına gösterdiği hassasiyet ve ihtida olaylarını sessizce örtme çabalarına karşın, Müslüman ahali olabildiğince aleni bir şekilde hatta

<sup>47</sup> BOA. Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi, (HR. MKT) 344/105-2.

mühtediyi sünnet alayları eşliğinde şehirde gezdirerek nümayiş yapmıştır. Merkezi hükümete gönderilen raporda Usib'in sünnet alayı, şehirdeki toplum psikolojisi ve sosyal ortam tüm teferruatıyla tasvir edilmiştir.

*Âdet-i belde üzere ... hâkim vekili Halid ve Hacı Sakıp efendilerle âzâdan bazılarının marifetleriyle bilcümle meşâyih ve dervîşân ve ahaliden haylıce adamlar... alay tertip ederek Usib'in başını ve boynunu bir çok altın ve gümüş işi amaretler ile bezeyerek, bir at üzerine bindirüp ve dervîşler önü sıra def çalarak ve meşâyihin arkası sıra bayraklar küşâd ederek ( açarak) ve zabtiye dahi iki taraflu oldukları halde merkûmı (Usib'i) üzerine alup cümleten tevhit ederek bütün şehri ve esvâk ve çarşuları ve cemiyet olan mahalleri dolandırıp andan mahall-i hükümetin içüne savuşturup doğruca hamama ve ba'de'l-gasl (gusülden sonra) oradan dahi kezâlik Halid Efendi'nin konağına götürülmüş. Usib'e Halid Efendi ve biraderi Sefer'e tüccârândan Şahab'ın oğlu Hacı Mustafa Ağa kivre (kirve) olarak hitanları (sünnet olmaları) icra edilip, merkûm Usib'e Abdulkadir, Sefer'e Mahmud ve zevcesi Sito'ya da Fatima isimleri tesmiye etmişler.<sup>48</sup>*

Bu yazışmalar dönemin devlet politikaları ile toplum psikolojisini ortaya koyarken ahalinin ihtidayı nümayişle kutlaması hükümet politikaları ile halk realitesinin birbirinden ne kadar uzak olabileceğini de göstermektedir. Olayda merkezin gündemiyle taşradaki ahalinin realitesi ve psikolojisinin her zaman uyuşmadığı görülmektedir. Özellikle raporun son kısmı merkezi hükümet ile Müslüman ahalinin ihtidaya bakışını anlamamıza yardım etmektedir. Vali de durumdan rahatsızlığını üst makamlara iletir, *"iş bu madde hafiyyen olmayarak aşikâre icra ettirmiş olduklarına binaen çarşı pazarda alenen bî reva ahad-i nas iftiharâne söylenerek"* yapılmıştır. Bir tarafta adeta simgesel bir zafer coşkusu diğer tarafta ağır bir ihanet ve yenilgiye uğramışlıkla her iki kesimin ilişkileri din düzleminde bir mücadele ve çatışma alanına dönmüştür.<sup>49</sup> Kendi inancında kalmakta ısrar eden ve mahalli baskı ile Müslüman olduğu duyurulan Sito'nun akıbetine dair malumat yoksa da daha sonra gizlice Midyat'a gönderilen ve Abdülkadir adını alan Usib'in başı beladan kurtulmamış, eski cemaati tarafından hain muamelesi görmüştür. İhtidasından dört yıl sonra Midyat'ın o tarihte bağlı olduğu Kürdistan Eyalet Valisi'ne gönderilen bir şukkada, Midyat'ta *"Mühtedi Abdulkadir"* olarak tanınan Usib'in kızına el konulduğu, mal ve eşyasının talan edildiğini belirten şikâyetinin soruşturulması istenmektedir.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> BOA.HR. MKT.344/105-5.

<sup>49</sup> Deringil, 19.Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad, 24.

<sup>50</sup> BOA. Sadaret Umum Vilayât Evrakı (A.MKT. UM) 788/6.

## A. Hıristiyan Cemaatleri Arasındaki İlişkiler ve Diğer Mezhepten Biriyle Evlilik

Osmanlı'da gayrimüslim toplumsal ilişkilerini 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren etki ve himayeleri artan misyonerlerin bölgeye gelişinden önce ve sonraki dönem olarak iki bölüme ayırmak mümkündür. Anılan tarihe kadar gayrimüslimler ehl-i zimmet olarak özel hukukları kilise tarafından tertip edilen kendi millet kompartımanlarında yaşamaktaydılar. Gayrimüslimler din ve ibadet konusunda Müslüman ahali ve komşuları ile karşı karşıya gelmediler. Müslüman halk Hıristiyanların dini hayatlarına ve ayinlerine müdahale etmedi.<sup>51</sup> Midyat gibi Hıristiyanların çoğunlukta olduğu kasaba ve köylerde gayrimüslimler Müslüman komşularından ziyade kilise yönetimi ve aynı dinin diğer mezhepleri (milletleri) ile sorun yaşadılar.<sup>52</sup>

Protestan misyonerlerin gelmesinden önce Midyat'ta Süryani Kadimler bölgenin sosyal yapısından kaynaklanan aşiret taraftarlıklarını, patriklik ve ruhani reislerin atanmaları üzerinden iki gruba ayrılarak gösteriyorlardı. Kiliseyi hangi Süryani tarafın yöneteceği, kendi aralarında çok ciddi mücadele ve tartışmalara neden olmuştu.<sup>53</sup> Midyat'taki Süryaniler ayrıca Ermenilerle özellikle mezhep ve kilise mülkleri konusunda da karşı karşıya geliyorlardı. Süryaniler genellikle Ortodoks mezhebine tabi olarak Rum milletine değil Ermeni patrikhanesine bağlıydılar.<sup>54</sup> Bu da kendilerini Ermenilerden üstün gören Süryanileri her zaman rahatsız etmiştir. Süryani Kadim cemaati Ermenilerin kendilerine ait Mar Hevoro (Deyrû'l-abyaz, Ak Kilise, Dera Spi) manastırına el koyduklarını söyleyerek "*Ermeni milleti tarafından manastır-ı mezkûrun tevârih-i kadîme taşlarını hâk ve tahrip ve pâyimal etmektedirler. Şikâyetimiz nazar-ı dikkate alınmazsa milletimizin vakıf hukukunun mahvolması demektir*" şeklinde şikâyetlerini mahkemeye taşımıştır.<sup>55</sup> Benzer bir şikâyet de Ermenilerden gelmiştir.<sup>56</sup> Yakubilerle Ermenilerin mücadelesi, dönem dönem şehrin asayişini bozacak düzeyde fiziki çatışmalara kadar varabilmiştir. Diyarbakir Valisi merkezî hükümete gönderdiği şifreli bir raporda Süryani-Ermeni gerginliğini haber vermiştir. Buna göre Midyat'ta İslâm, Hıristiyan ve Yezîdîlerin "*bir hâl-i vahşette*" olduklarına işaret edilmiş,

<sup>51</sup> Gülnihal Bozkurt, "İslâm Hukuku'nda Zimmilerin Hukukî Statüleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1/4 (1987): 123.

<sup>52</sup> Akyüz, *Kırklar Kilisesi Arşiv Defteri*, 38; Bozkurt, *Alman ve İngiliz Belgelerinin*, 135.

<sup>53</sup> Akyüz, *Kırklar Kilisesi Arşiv Defteri*, 95.

<sup>54</sup> BOA. Cevdet Adliye (C.ADL) 90/5413-2-1.

<sup>55</sup> Akyüz, *Kırklar Kilisesi Arşiv Defteri*, 38.

<sup>56</sup> Thomas Çerme, "Mardin'in Son Ermenileri", *Kebikeç*, 27 (2009): 102.

kazada devam eden ölüm ve eşkıyalık hareketleri belasına ek olarak ayrıca “Süryaniler Ermeni mezhebine sâlik olmadığından ve bir de mezhep mücadelesinin” eklenmesi şehirde asayışı büyük ölçüde bozmuş ve kasaba ahalisi ikiye ayrılmıştır.<sup>57</sup> Olayların büyümesini önlemek amacıyla kasabaya takviye askeri birlikler sevk edilmiştir. Ancak, dikkat edilmesi gereken nokta, kendi iç dünyalarında birbirlerini ağır suçlarla itham ederek, düşmanlıklarını resmi makamlara bildiren farklı Hıristiyan mezheplerin (Süryani Ortodoks, Katolik, Protestan) daha önce anlatıldığı gibi Süryani bir kızın Müslüman biri ile evlenmesi olayında yan yana gelerek birlik olmalarıdır. İhtida ve evlilik, cemaat içi çatışmayı ittifaka çevirebilmiştir.<sup>58</sup>

1850’de Osmanlı coğrafyasında cemaat olarak varlıkları resmen tanınan Protestanlar hedef olarak Ermeni ve Süryani cemaatlerini seçtiler. Misyonerlerin faaliyeti arttıkça yeni bir tartışma ve rekabet alanı açılmış, Protestanların Midyat’taki sayılarının artması mezhepler arası gerginliği yükseltmiştir. Protestanlar güçlendikçe Osmanlı genelinde olduğu gibi Midyat’ta da Hıristiyan milletleri arasında kıyasıya bir mezhep değiştirme ve kilise kapma rekabeti başlamıştır. Protestanların Midyat’ta kendi kiliselerini açarak, kaza idare meclisinde Süryanilerin önüne geçmeleri olaylara sebep olmuştur. Süryani Kadim patriğinin şikâyet mektubuna göre, “Midyat kazasında Süryani milleti Protestanlardan ziyade iken idare meclisi ve mahkeme âzâlığına adam intihabı hususunda Protestanlar tercih olunmaktadır.”<sup>59</sup> Misyonerlerin Midyat’ta güçlenerek bir Protestan cemaati oluşturmaları, mezhepler arası yeni bir rekabet ve çatışma alanı doğmasına neden olmuştur.

Süryaniler ile Protestanlar arasındaki mezhep gerginliği bir kadının mezhep değiştirerek öteki ile nikâhlanması sonucu silahlı çatışmaya dönüşmüştür. Süryani kızı Nazo’nun Estel’li bir Müslüman gençle evlenmesi farklı mezhepleri Hıristiyanlık ana gövdesi etrafında birleştirirken, Hana adlı Süryani kızın bir Protestan’a kaçması, adı geçen mezhep mensuplarının ayrışma ve çatışmalarına neden olmuştur. Süryani Kadimler kendi cemaatlerine mensup kadının bir Protestanla, öteki mezhepten biriyle evlenmesine simgesel bir anlam yükleyerek bunu cemaatin namusuna bir saldırı olarak algıladılar. Süryani Hana’nın Protestan Circo’yla (Circis) evlenmesi olayında çıkan silahlı çatışmada üç

<sup>57</sup> BOA. Dâhiliye Şifre Kalemi (DH.ŞFR) 130/121.

<sup>58</sup> BOA. DH. MUI. 69-1/38.

<sup>59</sup> BOA. Dâhiliye Mektubî Kalemi (DH. MKT) 4/88.

kişi yaralanmış on kişi de tutuklanmıştır. Taraflar kolluk kuvvetlerinin müdahalesi ile dağıtılabilmektedir.<sup>60</sup> Aslında hem Cırco hem de Hana Midyatlı Süryani Kadim cemaatinden belki de uzaktan akrabadırlar. Aynı cemaatin mensubu iken Hana'nın kilise ve mezhebini terk eden Cırco'yla evlenmeye kalkması, Yakubi Süryanileri kızdırmıştır. İki mezhebin çatışmalı olduğu bir ortamda Cırco'nun kendi milletinden ayrılarak Protestanlığa geçişi hıyanet olarak değerlendirilmiş, Hana ile evlenmeye kalkması bardağı taşıran damla olmuştur.

Hıristiyan kadınların aynı dinin diğer millet/mezhebine mensup biriyle evlenmeleri tıpkı İslâm'a geçen mühtedilere verilen tepkiye benzer şekilde gerginliği artırmış ve çatışmaya dönüşebilmiştir. Hıristiyan Ermenilerle Midyat Süryani Ortodoks cemaatini karşı karşıya getiren ve Kırklar Kilisesi'nin yayınlanan arşiv kayıtlarında en çok yer tutan olay yine iki cemaat arasında meydana gelen bir evlilik problemidir. Süryani Kadim Yakup Koç adlı şahsın Ermeni Katolik mezhebinden Zeyzo adlı kadını kaçırarak Süryani Kilisesi'nde nikâhlarının kıyılması, Süryani ve Ermeni cemaatlerini karşı karşıya getirmiştir. Nikâhın geçerli olmadığını iddia eden Ermeniler, Yakup'u şikâyet ederek hapsedirirler. Süryani patrikliği muhtemelen Ermenilerin itibardan düşmelerini de fırsat bilerek mutasarrıflığa, vilayete, Adliye Müfettişliği'ne, Dâhiliye Nezareti'ne Süryani Kilisesi'nde kıyılan bir nikâhın hiçbir şekilde feshedilemeyeceğini belirterek tutuklanan Yakup'un bir an önce patrikhaneye teslimini isteyen mektuplar ve istid'âlar göndermişlerdir. Süryani Patrik, "*daima harekât-ı müfsideleleri hükümet-i mukaddesimizde de malum bulunan*" Ermenileri tahkir ve tehdit ederek hükümete şikâyet etmiştir.<sup>61</sup> Son zamanlarda yayımlanan Kırklar Kilisesi arşiv defterinde bulunan Süryanilerle Ermeniler arasındaki Yakup Koç ile Zeyzo'nun nikâhlanma meselesine dair uzun şikâyet dilekçeleri ve mektuplar iki mezhep arasında evliliğin diğer problemlerin önüne geçtiğini göstermektedir.<sup>62</sup>

## Sonuç

Osmanlı yönetiminde dört yüz yıl boyunca, dâhili bazı karışıklıklar hariç savaşların olmadığı uzun bir dönemden sonra Tanzimat düzenlemeleri ve misyonerlerin bölgede artan faaliyetleriyle Midyat ve çevresinde hiç

<sup>60</sup> BOA. Dâhiliye Muamelat (DH. TMİK-M) 29/38; BOA. Hariciye Nezareti Tahrirat (HR. TH) 190/9.

<sup>61</sup> Akyüz, *Kırklar Kilisesi Arşiv Defteri*, 96.

<sup>62</sup> Akyüz, *Kırklar Kilisesi Arşiv Defteri*, 133-149.



olmadığı kadar toplumsal hareketlilik ve sosyal canlanma yaşandı. Dinî aidiyet olarak Müslüman, Hıristiyan ve Yezidîlerin, Kürtçe, Arapça, Süryanice ve Ermenice konuşarak sivil ve yerel geleneklerle oluşturdukları ve alışageldikleri dinamikler sarsılarak, yeni ittifak ve çatışma alanları doğdu. Süryani Ortodokslar Protestanlarla, Ermeniler de Katolik ve Protestan mezhebine geçen eski cemaat mensuplarıyla kıyasıya bir mücadele ve rekabet ortamına girdiler. Farklı din ve mezhepler arası gerginliğin kavgaya dönüşmesini sağlayan simgesel eylem ise din veya mezhep değiştiren genç kadın ve kızların öteki ile nikâhlanmasıdır.

Osmanlı bir İslâm devleti olarak kuruluşundan beri ihtidaları desteklemiş ve İslâmiyet'e geçenlere çeşitli imtiyazlar sunmuştur. Sosyal statü, rütbe, makam ve kisve bahası gibi taltif araçları ile mühtediler teşvik edilmiştir. Ancak Tanzimat'tan sonra batılı devletlerin müdahale aracı olarak gördükleri ihtida olayları Osmanlı Devleti'nin gücünün zayıflamasına paralel olarak sorun olmaya başlamıştır. Merkezden taşraya doğru devletin tüm bürokratik kanalları, açıkça deklare edilmese de istenmeyen ve gürültüsüzce çözülmesi gereken problem olarak görülen ihtidaların önüne kanuni engeller koymak üzere yeni politikalar geliştirdi. Devlet dış müdahalelere kapı aralayan din değiştirme ve kızların ihtida ederek evlenme hadiselerini engelleyip üstünü örtmeye çalışırken, Müslüman ahali devlet politikalarının aksine İslâm'a geçişleri olanca gürültü ile kutlamaya devam ediyordu. Gayrimüslimlerin Tanzimat'tan sonraki statülerinde meydana gelen düzenlemeler ve misyonerler ile batılı devletlerin hamiliğinde gittikçe güçlenmeleri Müslümanların tepkilerini çekiyordu. Gerginleşen karşılaşmalarda ihtidalar özellikle kadınların din değiştirerek yaptıkları evlilikler sembolik birer zafer havası içinde kutlandı. Midyatlı Süryani Usib Müslüman olduğunda kendisi için yapılan sünnet töreni ahali ile devlet politikaları arasındaki büyük farkı da göstermektedir.

Benzer bir durum Hıristiyan mezhepleri için de ortaya çıktı. Misyonerlerin himayesinde gittikçe çoğalan Protestan ve Katoliklerin, Ortodoks Süryani Kadim ve Ermeni cemaat mensuplarına el atmaları ve mezhep değiştirme olayları ciddi rekabet ve çatışmalara yol açtı. Yakubi Süryaniler ile Katolik, Protestan ve Ermeniler arasında kilise ve mezhep değiştirmeler ve kadınların diğer mezhepten biriyle evlenmesi fiziki çatışmalara kadar vardı. Midyat'ta bir kadının öteki ile nikâhlanması Süryanilerle Protestanlar arasında silahlı çatışmaya neden oldu. Tanzimat'tan sonra gelişen toplumsal dönüşüm beraberinde toplumsal



hareketlilik getirmiş, farklı kesimlerin ilişki ağları yeniden şekillenmiştir. Midyat'ta bu dönemde Hıristiyanlığın farklı mezhepleri arasında gerginlikler yaşanmış kadınların mezhep değiştirerek diğer inanç grubundan biriyle evlenmeleri çatışmaya varacak kadar aynı dinin mensuplarını karşı karşıya getirebilmiştir.

### Kaynakça

- Akyüz, Gabriyel. *Kırklar Kilisesi Arşiv Defteri*. Mardin: Artuklu Yayınları, 2019.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Antov, Nikolay. "Kisve Bahası Arzuhalleri: Osmanlı Döneminde Balkanlarda İslâmlaşma Sürecine Dair Bir Kaynak". *Kebikeç*, 10, (2000): 89-105.
- Aslan, Halide. "Tanzimat Döneminde İhtida (1839-1876)". Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.
- Bayart, Jean-François. *Kimlik Yanılsaması*. çev. Mehmet Moralı. İstanbul: Metis Yayınları 1999.
- Bear, Marc David. *At Meydanında Ölüm; 17. Yüzyıl İstanbul'unda Toplumsal Cinsiyet, Hoşgörü ve İhtida, Ölüm*. çev. Pınar Yanardağ. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Bilge, Yakup. "Turabdin: Süryani Kilise ve Kültürünün Beşiği". *Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri*, 7-9 Ekim 2011, ed. İbrahim Özçoşar, (Mardin: 2012), 507-529.
- Bozkurt, Gülnihal. "İslâm Hukuku'nda Zimmilerin Hakukî Statüleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1/4 (1987): 115-155.
- \_\_\_\_\_. *Alman ve İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Bruinnessen, Martin Van. *Ağa, Şeyh, Devlet*. çev. Banu Yalkat, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Çağrı, Mustafa. "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, III, 453-455.
- Çerme, Thomas. "Mardin'in Son Ermenileri". *Kebikeç*, 27 (2009): 99-105.
- Çetin, Osman. *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
- Çolak, Kâmil. "XVI. Yüzyılda İstanbul'da İhtida Hareketleri". Doktora Tezi, Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.

- Deringil, Selim. 19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtida. çev. Ayşe Anadol, Taciser Ulaş Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Ebussuud Efendi Fetvaları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Erpolat, Salih. "Tapu Tahrir Defterlerine Göre VI. Yüzyılda Midyat". *Makalelerle Mardin I*, ed. İbrahim Özcoşar, İstanbul: Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayınları, (Mardin:2009), 381-415.
- Foucault, Michel. *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında Dartmouth Konferansları*. çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Hollerweger, Hans. *Turabdin, Canlı Kültür Mirası*. Linz-Avusturya: Trauner Press, 1999.
- İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*. Dâru'l-Mârife, Kahire, tsz.
- İbn Haldun. *Mukaddime 1*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- İnce, İrfan. "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, XXXV, 88-91.
- İnci, Nuriye. "Özne Olarak Kadın Mühtediler: Fransa Kamusal Alanında Deneyimleri". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/2 (2020): 202-220.
- Krstic, Tijana. *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*. çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Kitap Yayınları, 2015.
- Lowry, Heat W. *Trabzon Şehrinin İslâmlaşması ve Türkleşmesi 1461-1583*. çev. Demet Heat Lowry, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Özcoşar, İbrahim. *Merkezileşme Sürecinde Bir Taşra Kenti Mardin (1800-1900)*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Özçelik, Selahattin. "Osmanlı İç Hukukunda Zorunlu Bir Tehir (Mürted Maddesi)", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 11/11 (2000): 347-438.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Yeşilmen, Halit. *Mahallemler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.

### Arşiv Belgeleri

998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve 'Arab ve Zü'l-Kâdiriyye Defteri (937/1530) I, Dizin ve Tıpkıbasım, Ankara 1998.

### Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

BAO. Midyat Şer'iyeye Sicili (MŞH.ŞSC.d) 8962.

- BOA. Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO) 1198/89799.
- BOA. Bab-ı Defteri Başmuhasebe Kalemi Defterleri (D. BŞM. d.) 10172/2.
- BOA. Cevdet Adliye (C.ADL) 90/ 5413-2-1.
- BOA. Dahiliye İdare (DH. İD) 116/82-2.
- BOA. Dahiliye Mektubî Kalemi (DH. MKT) 4/88.
- BOA. Dahiliye Muamelat (DH. TMIK-M.) 29/38.
- BOA. Dahiliye Muamelat (DH. TMIK. M.) 1/128.
- BOA. Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı (DH. MUI) 69-1/38.
- BOA. Dahiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği Evrakı (DH. HMS) 13/49.
- BOA. Dahiliye Şifre Evrakı (DH. ŞFR). 130/121.
- BOA. Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi Evrakı (HR. MKT) 344/105-2.
- BOA. Hariciye Nezareti Tahrirat (HR. TH) 190/9.
- BOA. HAT 686/33314.
- BOA. Hatt-ı Hümayun (HAT) 656/32043.
- BOA. İrade Mesail-i Mühimme (İ.MSM.) 63/1830.
- BOA. Sadaret Mektubî Kalemi (A.MKT) 44/30.
- BOA. Sadaret Mektubî Kalemi Meclis-i Vala Evrakı (A.MKT. MVL) 62/50.
- BOA. Sadaret Mektubî Kalemi Umum Vilayât Evrakı (A.MKT. UM) 788/6.

 **Ekrem Akman**

### **Conversion and Apostasy Movements after Tanzimat (Reorganization) and Marriage of Women with the Other: Midyat Example**

**Citation/©:** Akman, Ekrem, Conversion and Apostasy Movements after the Tanzimat Era and Woman's Marriages with the Other : The Case of Midyat, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 51-75.

#### **Extended Abstract**

Midyat is the center of a region called Tur Abdin which was predominantly Jacobite/Syriac Christian in the early 19th century. Muslims, Christians and Yazidis spoke Assyrian, Kurdish, Arabic (Mhallemi dialect) and Armenian languages and developed a network of crosswise relationships within usual course of daily life by virtue of their miscellaneous religions and ethnicities. In and around Midyat, Muslims and Christians created areas of conflict and alliance over different and partly relative identity types such as lingual, sectarian and tribal ones. However, as also addressed in this study titled "Conversion, Apostasy Movements After the Tanzimat Era and Women's Marriages With "the Other": The Case of Midyat", all these presumptive identities can be left aside and gather the masses around a religion or sect when it comes to marriage of women through religious conversion. After the second half of the 19th century, when missionaries began to become effective in the region, the struggle and competition among different sects and churches of Christianity showed that the interfaith relations were not unidimensional.

Women's marriage succeeding their conversion or apostasy, and abandoning their religion or community paved the way for social conflicts and tensions. Marrying with the "other" by leaving one's quarter of belief and culture to which one was born was considered a direct offence against the honor of her ex-community and a defeat while it was a symbolic victory for the opposing party. The study exhibits the relations between Muslims and non-Muslims firstly, and then those between the non-Muslims themselves, based on the marriages with the "other" of women who were the subject of religious conversion/apostasy events in Midyat.

Thanks to the opportunities provided to converted people by the Ottoman Empire since its foundation, mass and individual conversions continued in full flood until the 18th century. Ottoman Empire supported conversions until half of the 19th century, providing converts with numerous advantages and privileges. The encouraging and embracive approach of the Empire towards conversions continued until it lost its balance of power against the European states in the early 19th century. As a result of insistent initiatives of the ambassadors of the Britain and France 1844, the legal provision enforcing the execution of the ex-Muslim apostates converting from Islam to Christianity was practically nullified. From then on, Ottoman Empire handled conversions delicately, regarding it as an unfavorable event. Despite the efforts of the

Empire to draw the curtain over conversions in order to hinder further foreign interventions, the Muslim community, in reaction to the support provided by the Europeans to the local non-Muslim constituents and increasing missionary activities, overtly backed conversions to Islam and even sometimes celebrated such cases by ostentation and demonstrations. The fact that the policies of the central government and state and its agenda, together with daily life of the public did not tally with each other at all times manifested itself also in the viewpoint on conversions and marriages.

During this period, wide appearance of Christian nations in regions where they are heavier in population, turmoil they caused in local councils from time to time drew Muslim community's ire and led to increased tensions between them. Issues of conversion and marriage also sparked religious nationalism in this period. In such a political and social atmosphere, in regions like Midyat hosting different religions and identities, marriages of women by changing their religions caused dangerous social tensions for both sides.

Compared to other regions within Ottoman territory where non-Muslims lived, mass conversions were not discovered in Midyat. However, change of churches and communities among the Christian sects took place as well as individual conversions. Women's marriage upon converting to Islam or another sect of Christianity led to significant tensions and physical fights. In Midyat, an Assyrian woman's conversion and marriage with a Muslim caused incidents in the city, resulting in setting fire of the house of Muslim man. Muslims and Christians faced off, the first leaving aside the tribe-based problems among themselves and the latter sectarian separations. The issue of conversion and marriage brought the disputed Assyrian people and Protestants and Armenians, and Assyrian leaders known for their animosity united with religious zeal. Eloping of a Christian woman upon conversion consolidated the community as being regarded as an aggravated offence against symbolic values of the community and a betrayal.

A likewise reaction against the conversion and marriage ensued when different sects of Christians came into question. Midyat is an interesting sample in this regard. The increase in the number of Protestants, who were officially recognized as a community within the Ottoman territory in 1850, due to the activities of missionaries, fueled the fire. Sectarian tension between the Assyrian people and Protestants turned into a firefight because of a woman's sectarian conversion and marriage with the "other". The Assyrian attributed a symbolic meaning to the marriage of a woman of their community with a Protestant or a man from the "other" sect and perceived this as an assault against the honor of the community. Marriage of Christian women with people from another nation/sect of the same religion heightened the tension and sometimes turned into clashes, just like the reaction given to apostates who converted to Islam.



## Arap Belâgatında İktibas Sanatı

 İbrahim Kara\*

**Atf/©:** Kara, İbrahim, Arap Belâgatında İktibas Sanatı, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 77-98.

**Öz:** İktibas, Arap belâgatının bedî ilminde ele alınan bir sanattır. Genel olarak iktibas denilince nazımda veya nesirde ayet ve hadislerden yapılan alıntı akla gelmektedir. İslamiyet'in gelmesiyle birlikte Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şerifler Arap toplumunda birçok alanda olduğu gibi edebiyatta da değişimlere sebep olmuştur. İslamiyet'in getirdiği değerlerden etkilenen edebiyatçılar şiirlerinde veya düzyazılarında duygu ve düşüncelerini aktarırlarken eserlerini lafız ve mana yönünden güçlendirmek için ayet ve hadislerden alıntılar yapmışlardır. Bu çalışma, iktibas sanatının Arap belâgatındaki konumunu etimolojik ve tarihsel süreç de göz önünde bulundurularak incelemek amacıyla yapılmaktadır. Böylece Arap belâgatına ilgi duyanlar iktibas sanatını örnekleriyle birlikte daha yakından görüp öğrenebileceklerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Edebiyat, Belâgat, İktibas, Bedî'.

### The Art of Quoting in Arabic Rhetoric

**Citation/©:** Kara, İbrahim, The Art of Quoting in Arabic Rhetoric, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 77-98.

**Abstract:** Quoting is an art that is handled in the eloquence science of the Arabic rhetoric. Generally, when quoting is mentioned, quotations from verses and hadiths come to mind in poetic style or prose. With the advent of Islam, the Quran and hadiths caused changes in literature as well as in many other fields in Arab society. The writers who were influenced by the values brought by Islam made quotations from verses and hadiths in order to strengthen their works in terms of wording and meaning while conveying their feelings and thoughts in their poems or prose. This study in your hand is intended to examine the position of the art of quotation in Arabic rhetoric, taking into account the etymological and historical process. Thus, those who are interested in Arabic rhetoric will be able to see and learn the art of quoting more closely along with its examples.

**Keywords:** Arabic, Literature, Rhetoric, Quotation, Eloquence.

\* Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ibrahimkara@kku.edu.tr

## Giriş

Medeniyet oluşumunda ve gelişimindeki en önemli faktörlerden birisi dindir. Nitekim yeni bir inancı benimseyen bir toplumun hayatında o inancın getirdiği birtakım yenilikler kaçınılmazdır. Kur'ân-ı Kerim'in inmesiyle İslam dinini benimseyen insanlar İslam medeniyet ve kültürünü inşa etmişlerdir. Bu medeniyet ve kültürün en önemli unsurlarından birisi de kuşkusuz edebiyattır. İslam inancı gönüllerde yerini bulunca duygu ve düşüncelerde değişimler olmuştur. Bu duygu ve düşüncelerin en önemli ifade aracı olan edebiyatta hem şekil hem de muhteva olarak bir yenilik meydana gelmiştir. Nitekim şairler ve yazarlar eserlerinde, benimsedikleri dinin temel iki kaynağı olan Kur'ân ve hadislerden iktibaslar yapmışlardır.

İktibas, Arap belâgatının bedî' ilminde muhassinât-ı lafziyye (sözle ilgili süsleme sanatları) konuları arasında ele alınmaktadır. Bu makalede iktibas kavramının öncelikle sözlük ve terim anlamları verilecektir. Ardından bu sanatın belâgat ilminde ifade ettiği anlam, iktibasın kullanılmasının dindeki yeri, iktibasın terimleşme süreci ve iktibasla ilgili sanatlar üzerinde durulacaktır. Son olarak da iktibasın edebi değeri incelenecektir.

## I. Etimolojik Olarak İktibas

İktibas, kabese (قَبَسَ) sülâsî fiilinden türeyip ifti'âl (اِقْتَبَسَ) yapısında kullanılmakta olup, sözlükte "قَبَسَ" ve "اِقْتَبَسَ" formlarıyla birisinden ateş közü, hayır, ilim istemek ve birisinin ilminden istifade etmek gibi anlamlara gelmektedir. Bu doğrultuda (Birisinden ateş ya da hayır, ilim istedim anlamlarında kullanılmaktadır).<sup>1</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de (إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاءَتِيبُكُمْ مِنهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ) "Bir zamanlar Mûsâ, ailesine, '(Şu uzakta) bir ateş bulunduğunu fark ettim. Size oradan bir haber ya da ısınmanız için ondan bir parça kor getireceğim' demişti"<sup>2</sup> ayetinde "kabes (قَبَس)" ve (يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ "O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar iman edenlere şöyle diyecekler: 'Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça

<sup>1</sup> el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, (y.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, tsz.), V, 86; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), VI, 167; Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc, (Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 2004), XVI, 350-353.

<sup>2</sup> en-Neml, 27/7.



alalım<sup>3</sup> ayetinde “naktebis (نَقْتَبِسُ)” türevleriyle iki yerde geçen bu sözcük “ateş közü/kor ve ışıktan faydalanmak/aydınlanmak anlamlarında kullanılmıştır.<sup>4</sup>

## II. Belâgat İlminde İktibas

Belâgat ilminde iktibas, mütekelimin sözlerinde Kur’ân-ı Kerim, hadis-i şerif, atasözleri, büyük edebiyatçıların sözleri ve diğer şairlerin şiirlerinden alıntı yapmasıdır. Bu sanatta önemli olan iktibasın yapıldığının lafızda açık bir şekilde anlaşılmasıdır. Dolayısıyla “Yüce Allah şöyle buyurdu”, “Hz. Peygamber şöyle buyurdu” veya “Hadis-i şerifte şöyle buyrulmuştur” tarzındaki alıntılar iktibas olarak kabul edilemez.<sup>5</sup> İktibas sanatından bahsedebilmek için yapılan alıntının en az bir terkip olması lazımdır. Bu nedenle ayet ya da hadisten sadece bir kelime alınması iktibas olarak kabul edilmediği gibi, uzun alıntılar da makbul sayılmaz.<sup>6</sup> Bu sanat yapılırken şiirde kafiye ve vezin zaruretine binaen iktibas edilen metni biraz değiştirmek uygun görülmüştür.<sup>7</sup> Ayet ve hadis iktibas yapılırken metnin tamamı alıntılanıyorsa buna “tam iktibas”, yarısı veya bir kısmı alıntılanıyorsa da buna “nâkıs iktibas” denilmiştir.<sup>8</sup>

İbnu’r-Rûmî’nin (ö. 283/896) aşağıdaki beyti Kur’ân-ı Kerim’den yapılan iktibasa güzel bir örnek olarak sunulabilir.<sup>9</sup>

لَئِن أَخْطَأْتُ فِي مَدْجِكَ مَا أَخْطَأْتُ فِي مَنْعِي

لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجِبِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

Ben seni övmekte hata yapmışsam da

Sen beni (iyilikten) mahrum etmede hata etmedin

Ben gerçekten ihtiyaçlarımı,

“Ekin bitmez bir vadiye” bırakmışım.

<sup>3</sup> el-Hadid, 57/13.

<sup>4</sup> er-Râğb el-İsfahânî, *Müfradâtü’l-ef’âzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan Râvevdî, (Dimaşk: Dârü’l Kalem, 1997), 652.

<sup>5</sup> el-Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh fî ‘ulûmi’l-belâga*, thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâzîli, (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2009), 406-413; Sa’duddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu telhîsi miiftâhi’l-‘ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2007), 721-722; et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me’ânî*, thk. Hind Mahmûd Hasan, (Pakistan: Mektebetü’l-Büşrâ, 2012), II, 323-333; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘arabiyye üsüsülhâ ve ‘ulûmuhâ ve funûmuhâ ve suverun min tatbikâtihâ bi-heykelin cedîdin min tarîfin ve telîd*, (Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 2013), 536; Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî’*, (İstanbul: İFAV, 2014), 326-327.

<sup>6</sup> Bulut, *Belâgat*, 327.

<sup>7</sup> Nusrettin Bolelli, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî’ İlimleri*, (İstanbul: İFAV, 2015), 435.

<sup>8</sup> Ziyâeddîn İbnü’l-Esir, *el-Meselü’s-sâir fî edebi’l-kâtibi ve’s-şâ’ir*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: Mektebetü’l-‘Asriyye li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1999), II, 323; Abdussamed Yeşildağ, “Arap Şiirinde Ayet İktibası”, *Şarkiyat Mecmuası*, 27/2 (2015): 56.

<sup>9</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 409.

Beyitlerin son mısrasında ﴿ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ ﴿﴾  
 ﴿ بَيْنِكَ الْمُحَرَّمِ ﴾ “Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, senin kutsal evinin  
 (Kâbe'nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim”<sup>10</sup> ayetinden iktibas  
 yapılmıştır.

es-Sâhib b. 'Abbâd'ın (öl. 385/995) aşağıdaki beytinde de hadis-i  
 şeriften iktibas yapılmıştır:<sup>11</sup>

قَالَ لِي: إِنَّ رَجَبِي سَيِّئُ الْخَلْقِ فِدَارُهُ  
 ثَلُثُ: دَغْنِي " وَجْهَكَ الْجَنَّةُ حُمَّتْ بِالْمَكَارِهِ "

Bana 'takipçim kötü ahlaklıdır. Ona yumuşak davran,' dedi.  
 Ben de 'Beni boş ver! Cennet yüzün (takipçi gibi) nefse hoş  
 gelmeyen şeylerle kuşatılmıştır.' dedim.<sup>12</sup>

İkinci beytin ikinci mısrası " حُمَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُمَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ " "  
 "Cennet, nefsin hoşlanmadığı şeylerle, cehennem ise nefsi arzu ve isteklerle  
 kuşatılmıştır"<sup>13</sup> hadis-i şerifinden alıntıdır.

es-Sâhib b. 'Abbâd'ı yaptığı bu iktibas nedeniyle *Telhîs* şarihlerinden  
 Bahâeddîn es-Sübki (öl. 763/1362) eleştirmiştir. Ona göre bu türlü ibarelerin  
 Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriften alınarak bir beyitte ya da mısradaki  
 kullanılması hoş değildir ve muttakilere yakışmaz.<sup>14</sup> Ayrıca modern  
 belâgatçılardan Meydânî, dünyevî amaçlar için Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i  
 şeriften alıntı yapılmasını, anlamın tahrifine yol açacağı endişesiyle doğru  
 bulmamaktadır.<sup>15</sup>

Hız. Peygamber'in hadisi incelendiğinde beyitte kastedilen manadan  
 uzak olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. İlgili beyit, Hız. Peygamber'in kastettiği  
 dinî anlam ve gayeden uzak, övgü maksadıyla söylenmiştir. Yapılan alıntı  
 hadis-i şerifle aynı anlamda kullanılmaya bile dinî değerlerin özüne aykırı  
 olmadığı sürece kabul edilebilir.

<sup>10</sup> İbrahim, 14/37.

<sup>11</sup> Ahmed b. Ali b. Abdülkâfi Ebû Hâmid Bahâeddîn es-Sübki, 'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-miftâh, thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut, el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003, II, 333; Abdülmüte'âl es-Sa'îdî, Buğyetü'l-İzâh li Telhîsi'l-miftâh fi 'ulûmi'l-belâga, (y.y, Mektebetü'l-Âdâb, 2005), IV, 117.

<sup>12</sup> Beytin anlamı için bkz. Mehmed Zihni, el-Kavlü'l-ceyyid fi şerhi ebyâti't-Telhîs ve Şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid, (İstanbul: Matbaa-i Âmiriye, 1910), 484.

<sup>13</sup> Müslim b. el-Haccâc, Sahîhu Müslim, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, tsz.), IV, 2174.

<sup>14</sup> Sübki, 'Arûsu'l-efrâh, II, 334.

<sup>15</sup> Meydânî, el-Belâgatü'l-'arabiyye, II, 536-538.

el-Kâdî el-Fâzıl'ın (ö. 596/1200) aşağıdaki sözü Kur'ân-ı Kerim'den yapılan iktibasa bir örnektir:<sup>16</sup>

وَعَضِبُوا زَادَهُمُ اللَّهُ عَضَبًا وَأَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ جَعَلَهُمُ اللَّهُ هُمَا حَطَبًا

Öfkelendiler, Allah onların öfkelerini artırsın. Savaş için ateş yaktılar, (savaşa zemin hazırladılar) Allah onları o savaşın odunu yapsın!

Yukarıda geçen *Savaş için ateş yaktılar* ibaresi ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ﴾  
﴿أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾<sup>17</sup> "Ne zaman savaş ateşini tutuşturmuşlarsa Allah onu söndürmüştür"<sup>17</sup> ayetinden iktibastr.

İbn Senâ el-Mülk'ün (öl. 608/1212) şu beytinde de Kur'ân-ı Kerim'den iktibas yapılmıştır:<sup>18</sup>

رَجَلُوا فَلَسْتُ مُسَائِلًا عَنْ دَارِهِمْ أَنَا "بَايَعْتُ نَفْسِي عَلَى آثَارِهِمْ"

Ayrıldılar. Gittikleri yurtlarını sormam.  
Arkalarından üzülerek adeta kendimi tüketeyeceğim.

Beytin ikinci mısrasında ﴿فَلَعَلَّكَ بَايَعْتَ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا﴾  
﴿الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾<sup>19</sup> "Demek sen, bu söze (Kur'ân'a) inanmazlarsa, arkalarından  
üzülerek adeta kendini tüketeceksin." ayetinden iktibas yapılmıştır.<sup>19</sup>

İbn Nübâte'nin (ö. 768/1366) bir hutbesinde olduğu gibi:<sup>20</sup>

فَيَا أَيُّهَا الْعَقْلُ الْمَطْرُوقُ ، أَمَا أَنْتُمْ بِهَذَا الْحَدِيثِ مُصَدِّقُونَ ، مَا لَكُمْ لَا تُشْفِقُونَ ﴿ فَوَزَبَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ إِنَّهُ لِحَقِّ مِثْلٍ  
مَا أَنْتُمْ تُنْطِقُونَ ﴾

Ey başı öne eğik gafiller! Siz bu söze inanmıyor musunuz? Size ne oluyor da bu sözden çekinmiyorsunuz? "Göğün ve yerin Rabbine yemin olsun ki o (size söylediklerim) birbirinizle konuşmalarınız gibi mutlaka gerçektir.

<sup>16</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 407; Hikmet Akdemir, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 332.

<sup>17</sup> el-Mâide, 5/64.

<sup>18</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edebe ve şâyetü'l-erebe*, thk. 'İsâm Şakyû, (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 2004), II, 457.

<sup>19</sup> el-Kehf, 18/6.

<sup>20</sup> İbnü'l-Esir, *el-Meseli's-sâir*, II, 328; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz.), I, 237.

İbn Nübâte'nin bu konuşmasında ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا﴾  
﴿أَنْتُمْ تَنْطُفُونَ﴾ "Göğün ve yerin Rabbine yemin olsun ki o (size söylediklerim)  
birbirinizle konuşmalarınız gibi mutlaka gerçektir"<sup>21</sup> ayetinden iktibas  
yapılmıştır.

Ebû Ca'fer el-Endelusî'nin (öl. 779/1378) aşağıdaki beyitlerinde hadis-  
i şeriften iktibas yapılmıştır:<sup>22</sup>

لَمَّا يُرْعَى غَرِيبَ الْوَطَنِ لَا تُعَادِ النَّاسَ فِي أَوْطَانِهِمْ

وَإِذَا مَا شِئْتَ عَيْشًا بَيْنَهُمْ "خَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقِي حَسَنٍ"

İnsanlara kendi vatanlarında düşmanlık etme  
Vatanın yabancıları çok az gözetilir (önem verilir)  
Onların arasında yaşamak istersen  
"İnsanlara güzel ahlakla davran".

Yukarıdaki beyitte zikredilen "İnsanlara güzel ahlakla davran" ibaresi  
Hz. Peygamber'in اَتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ أَوْ أَيْمَانَ كُنْتَ ... اتَّبِعِ السَّبِيَّةَ الْحَسَنَةَ ... خَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقِي حَسَنٍ  
"Her nerede olursan ol Allah'a karşı gelmekten sakın. Kötülüğün ardından hemen  
bir iyilik yap. İnsanlara güzel ahlakla davran" hadisinden alıntıdır.<sup>23</sup>

### III. İktibasın Dinî Hükmü

İktibasın dinî hükmü konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır.  
Hutbe hitabe, mev'iza ahid, na't gibi iktibaslar makbul; gazel, risale ve  
kıssalardaki iktibaslar mubah sayılmış; Allah'ın zatına nispet ettiği ifadeleri  
insana uyarlayarak iktibasta bulunmak veya ciddiyetten uzak şiirlerde,  
müstehcen nazımlar içinde Kur'ân'dan ve hadisten iktibaslar yapmak caiz  
görülmemiştir.<sup>24</sup>

Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505), Malikîlerin iktibasın haram  
kılınması ve kınanması noktasında aşırıya kaçtıkları görüşündedir. Hatta

<sup>21</sup> ez-Zâriyât, 51/23.

<sup>22</sup> Şehabettin Ahmed b. Muhammed el-Makrî et-Tilimsânî, *Nefhu't-tib min gusni'l-endülüsi'r-ratifib*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1997), V, 375; Ali el-Cârim, Mustafa el-Emin, *el-Belâgatü'l-vâzıha*, (Dimaşk: Dâru'l-Kibâ, tsz.), 354.

<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnût vd. (y.y., Müessesetü'r-risâle, 1999), XXXVI, 381.

<sup>24</sup> Safiyyüddin el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bed'iyye fi 'ulümi'l-belâga ve mehâsini'l-bed'i*, thk. Nesib Neşâvî, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1992), 326-328; Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, I, 303; İsmail Durmuş, "İktibas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), XXII, 52.

onların iktibası küfür derecesinde tehlikeli gördüklerini ifade etmektedir.<sup>25</sup> Mâlikî fakihî Ebû Bekr el-Ebherî (ö. 375/986) ise iktibasî şiir için mekruh, nesir için caiz görmüştür. Bunun yanı sıra Şafîî mezhebinde şiirde veya nesirde iktibasa cevaz verilmektedir.<sup>26</sup>

İbn Hicce el-Hamevî'nin *Hizânetü'l-edebe*'inde kabul edilmeyen iktibasa aşağıdaki beyitler örnek gösterilmiştir.<sup>27</sup>

أَوْحَى إِلَيَّ عُشَّاقِهِ طَرْفُهُ ﴿ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴾<sup>28</sup>

وَرَدَّدَهُ يَنْطِقُ مِنْ خَلْفِهِ ﴿ لِيَمِثِلَ ذَا فَالْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ ﴾<sup>29</sup>

(Sevgilinin) Bakışları sevenlerine işaret etti ki  
 “Size vaat olunan şey ne kadar da uzak” (Boşuna ümitlenmeyin!)  
 Arkasından kalçaları ise şöyle söyler  
 “Çalışanlar böylesi için çalışsınlar”.

Şiirde sevgilinin bakışları sevenlerini ümitsizliğe sevk ederken vücut özellikleri ise tam aksine sevenlerini ümitlendirmektedir. Şiirde Kur’ân-ı Kerîm’den iki iktibas yapılmıştır. Yapılan ilk iktibasta sevgilinin bakışlarının tasviriyle ilgili bir anlatım söz konusuysen ikincisinde vücudunun bir bölümünün tasviriyle ilgili iktibas yapılmıştır. Allah kelamının böyle dünyevî gayeler ve müstehcen tasvirler için kullanılması hoş görülmez.

Sonuç olarak iktibasın caiz olup olmaması birkaç nedene bağlanabilir. Kişinin ihlas ve samimiyet sahibi olması, kalbinde güzel anlamlar barındırması ve dinî değerlere saygılı olması gerekmektedir. Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerden yapılan iktibasta önemli olan mananın korunması, Allah ve resulüne saygıdır. Bu ölçülere dikkat edildiğinde edebi bir sanat değeri taşıyan iktibas, ifadeye güzellik kattığı gibi muhatapların zihinlerinde canlılık hissi uyandıracaktır.

#### IV. İktibas Sanatının Terimleşme Süreci

<sup>25</sup> Celâleddin es-Süyûtî, *Şerhu 'ukûdi'l-cimân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, thk. İbrahim el-Hamedâni, Emin Lukmân el-Habbâr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 378-379; Kutaiba Farhat, “Arap Dili Edebiyatında Kur’an’dan İktibas”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019), 58.

<sup>26</sup> Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezu'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, (y.y., Vezâratü'ş-şu'ni'l-İslâmiyye ve'l-evkâf ve'l-Da'veti ve'l-İrşâd, tsz.) 719-720; Yeşildağ, “Arap Şiirinde Ayet İktibası”, 48.

<sup>27</sup> Hamevî, *Hizânetü'l-edebe*, II, 455.

<sup>28</sup> el-Mü'minûn, 23/36.

<sup>29</sup> es-Sâffât, 37/61.

İslam'ın ilk zamanlarından beri iktibas sanatı Araplar tarafından bilinen bir husustur. Hz. Peygamber dualarında ve hutbelerinde Kur'ân-ı Kerîm'den iktibaslar yapmıştır. Abdullah b. Sâib'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber Safa ve Merve arasında ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ “Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru”<sup>30</sup> şeklinde dua ederek Kur'ân-ı Kerîm'den iktibas yapmıştır.<sup>31</sup> Ayrıca Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir başka hadiste Hz. Peygamber'in إِذَا حَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرَّجُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنَّ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ “Dindarlığını ve ahlakını beğendiğiniz bir kişi size (kız istemek için) gelirse onu evlendirin. Bunu yapmazsanız yeryüzünde bir karışıklık ve büyük bir bozulma olur” şeklindeki ifadesi ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ﴾ “İnkâr edenler de birbirlerinin velileridirler. Eğer siz bunların gereğini yapmazsanız, yeryüzünde bir karışıklık ve büyük bir bozulma olur”<sup>32</sup> ayetinden iktibastır.<sup>33</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'den iktibasın olmadığı bir hutbe “بُتْرَاءَ” (hayırsız) olarak nitelenmiştir. İmrân b. Hittân'ın Ziyâd b. Ebîh'in (ya da İbn Ziyâd) huzurunda okuduğu bir hutbe ediplerce beğenilmiş ve bu hutbede Kur'ân'dan bir iktibas yapılmış olsaydı bu şahsın Arapların en büyük hatibi olabileceği kanaatine varılmıştır.<sup>34</sup>

Mütekellim ve müfessir yönüyle bilinen dil âlimi Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), *Nihâyetü'l-îcâz*'da iktibası şöyle tanımlamıştır: هُوَ أَنْ تُدْرَجَ كَلِمَةٌ مِّنَ الْقُرْآنِ أَوْ آيَةٍ فِي الْكَلَامِ تَزِينًا لِنِظَامِهِ وَتَعْخِيمًا لِّشَأْنِهِ (Sözü süslemek ve değerini artırmak için söze Kur'ân'dan bir kelime ya da ayetin eklenmesidir.)<sup>35</sup>

<sup>30</sup> el-Bakara, 2/201.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz.), II, 119.

<sup>32</sup> el-Enfâl, 8/73.

<sup>33</sup> İbnü'l-Kattân el-Mağribî, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm fi kitabi'l-ahkâm*, thk. Hüseyin Ayet Sa'îd, (Riyad: Dâru Taybe, 1997), V, 206.

<sup>34</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhuz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Muvaffak Şihâbuddîn, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), I, 87; Durmuş, “İktibas”, 52.

<sup>35</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-îcâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beyrut: Dâru Sâdir, 2004), 173.

Fahreddîn er-Râzî'den önceki dönemde ise bu sanat *tazmîn* olarak bilinmekteydi.<sup>36</sup>

Şihabüddîn el-Halebî (ö. 725/1325) *hüsnü't-tazmîn* başlığı altında iktibas sanatını şöyle tanımlamıştır: هُوَ أَنْ يُضَمِّنَ الْمُتَكَلِّمُ كَلَامَهُ كَلِمَةً مِنْ آيَةٍ أَوْ حَدِيثٍ أَوْ مَثَلٍ سَائِرٍ أَوْ بَيْتِ شِعْرٍ (Söz sahibinin sözüne Kur'ân, hadis, mesel ya da beyitten bir ifadeyi katmasıdır.) el-Halebî bu tanımında *iktibas* yerine *tazmîn* lafzını kullanmıştır.<sup>37</sup> Benzer tanımı *iktibas* başlığı altında en-Nüveyrî (öl. 733/1333) de yapmıştır.<sup>38</sup>

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) iktibasın *tazmîn* olarak da adlandırıldığını ifade ederek onu şöyle tanımlamıştır: وَهُوَ أَنْ يَأْخُذَ الْمُتَكَلِّمُ كَلَامًا مِنْ كَلَامٍ غَيْرِهِ يُدْرِجُهُ فِي لَفْظِهِ لِتَأْكِيدِ الْمَعْنَى الَّتِي أَتَى بِهَا أَوْ تَرْتِيبِهَا فَإِنْ كَانَ كَلَامًا كَثِيرًا أَوْ بَيْتًا مِنَ الشِّعْرِ فَهُوَ تَضْمِينٌ وَإِنْ كَانَ كَلَامًا قَلِيلًا أَوْ نَصْفَ بَيْتٍ فَهُوَ إِيدَاعٌ (Söz sahibinin başkasının sözünden bir sözü ortaya koyduğu anlamı pekiştirmek ya da düzenlemek için kendi ifadelerine eklemesidir. Eğer alıntı uzun bir söz ya da bir beyit olursa *tazmîn* olarak adlandırılır. Eğer alıntı kısa bir söz ya da bir beytin yarısı olursa buna *îdâ'* denilir.)<sup>39</sup>

el-Cevziyye burada yapılan alıntının uzunluk ve kısalığını temel almıştır. Nitekim yapılan alıntı uzun bir söz ya da tam bir beyitten müteşekkil ise buna *tazmîn* derken, kısa bir söz veya bir beytin yarısı şeklindeki alıntıya da *îdâ'* terimini kullanmıştır.

Hatîb el-Kazvînî, (öl. 739/1338) Halebî ve Nüveyrî'nin tanımlarının benzerini yapmakla birlikte tanıma لَا عَلَىٰ أَنَّهُ مِنْهُ (iktibasın ayet veya hadis olduğunun belli olmaması) kaydını eklemiştir. Kazvînî, el-Harîrî'nin كَلَّمَحِ الْبَصَرِ (Göz açıp kapanuncaya kadar, hatta daha kısa bir zaman içinde şiir okudu ve insanları hayrete düşürdü.) nesrinden örnek vermiştir.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Abdulmuhsin b. Abdilaziz el-'Asker, *el-İktibâs envâ'u'uh ve ahkâmuh*, (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 2004), 13.

<sup>37</sup> Şihabüddîn el-Halebî, *Hüsnü't-tevessül ilâ suna'ati't-terassül*, (Mısır: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1881), 61.

<sup>38</sup> Ebü'l-Abbâs Şihabüddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), VII, 182.

<sup>39</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî, *el-Fevâid el-Müşevviki ilâ 'ulûmi'l-Kur'ân ve 'ilmi'l-beyân*, (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.), 117.

<sup>40</sup> Kazvînî, *el-İzâh*, 406; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğniyye ve tatavvuru'uhâ*, (y.y., Matba'atu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1983), I, 271.

Kazvî'nin iktibas tanımı sonraki belâgat âlimleri tarafından aynen devam ettirilmiştir.<sup>41</sup> Bununla birlikte hutbelerde ve edebi yazı gibi nesir türlerinde yapılan alıntının *iktibas*, şiirde yapılan alıntının ise *tazmîn* olacağı şeklinde de bir görüş bulunmaktadır.<sup>42</sup>

İktibas, Hz. Peygamber zamanından beri Araplar tarafından bilinmektedir. Bu sanat Kazvî'ye kadar iktibas, tazmîn, hüsnü't-tazmîn, îdâ' gibi terimlerle bilinirken daha sonra belâgat âlimleri nezdinde özellikle *Telhîs* şarihlerinde iktibas olarak yerleşmiştir. Bu dönemden itibaren ister nesirde olsun ister şiirde, iktibas denilince Kur'ân ve hadisten yapılan alıntı anlaşılmıştır.

## V. İktibasla İlgili Sanatlar

İktibas sanatının terimleşme süreci Kazvî ile sabit bir boyut kazanmıştır. Kazvî iktibasın tanımını yaptıktan sonra onunla ilgili olan bazı terimlere de değinmiştir. O, bu terimleri tazmîn, 'akd, hal ve telmîh olarak belirlemiştir. Bu terimler modern bazı belâgatçılar tarafından da ele alınmıştır.<sup>43</sup> Şimdi bu terimlere biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır.

### A. Tazmîn

Sözlükte bir şeyin bir yere konulması anlamına gelen tazmîn<sup>44</sup> terim olarak bir şairin başkasının şiirinden bir parçayı kendi şiiri içerisinde zikretmesidir. Yapılan bu alıntı edebiyat ve belâgatçılar nezdinde meşhur değilse sahibinin belirtilmesi gerekmektedir. Meşhur ise belirtilmesi gerekmez. Aksi takdirde yapılan bu alıntı çalıntı (*serikât-i şî'riyye*) kapsamında değerlendirilir. Tazmînin en güzel formu, alıntı yapılan metne tevriye, teşbih gibi edebi nükteler ifade eden lafızların eklenmesidir.<sup>45</sup> Ayrıca Kazvî, tazminle ilgili bazı terimler zikretmektedir. Ona göre bir beyit veya daha fazla yapılan iktibas isti'âne, bir mısra veya daha az bir kısmı iktibas edilirse bazen îdâ' bazen de rafv olarak isimlendirilmektedir.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, II, 332; Teftazânî, *el-Mutavvel*, 723; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 719; 'Isâmu'ddîn İbrahim b. 'Arabşâh İsfereyînî, *el-Atvel şerhu Telhîsi miiftâhi'l-'ulûm*, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 508-509.

<sup>42</sup> Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, II, 459; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, I, 272-273.

<sup>43</sup> Kazvî, *el-İzâh*, 406; Meydânî, *el-Belâgati'l-'arabiyye*, II, 536; Akdemir, *Belâgat*, 336-341.

<sup>44</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII, 257.

<sup>45</sup> Kazvî, *el-İzâh*, 412; Teftazânî, *el-Mutavvel*, 727; Bulut, *Belâgat*, 332; Akdemir, *Belâgat*, 336.

<sup>46</sup> Kazvî, *el-İzâh*, 413.



Harîrî'nin aşağıdaki beyti bu konuda verilen örneklerdendir:<sup>47</sup>

عَلَىٰ أَيْ سَأُنَيْدُ عِنْدَ بَيْعِي "أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَعَىٰ أَضَاعُوا"

Bununla birlikte ben satıldığım gün şu mısrayı okuyacağım  
Değerimi bilmeyip beni kaybettiler, hem de nasıl bir genci  
kaybettiler.

Harîrî, beytin ilk mısrasındaki “okuyacağım” lafzıyla ikinci mısrayı  
tazmîn edeceğine işaret etmiştir. İkinci mısranın el-'Arcî (öl. 120/738) ya da  
Ümeyye b. Ebî's-Salt'a (öl. 5/626) ait olduğu ifade edilen aşağıdaki beyitten  
tazmîn edilmiştir:<sup>48</sup>

أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَعَىٰ أَضَاعُوا لِيَوْمَ كَرِيهَةٍ وَسَدَادٍ نَعْرِهِ

Değerimi bilmeyip beni kaybettiler, hem de nasıl bir genci  
kaybettiler.  
Savaş olan ve de sınırdaki gediklerin korunması gereken bir günde.

Diğer bir örnek olarak İbn Ebî'l-Isba'nın (öl. 654/1256) aşağıdaki  
beyitlerini zikredebiliriz:<sup>49</sup>

إِذَا الْوَهْمُ أَبْدَىٰ لِي لَهَاهَا وَتَعْرَبَا "تَلَذَّكَرْتُ مَا بَيْنَ الْعَدِيْبِ وَبَارِق"

وَيُذَكِّرُنِي مِنْ قَدَّهَا وَمَدَامِعِي "حَجَّرَ عَوَالِيَنَا وَحَجَّرَى السَّوَابِقِي"

Hayal bana gösterdiği zaman (sevgilinin) esmer dudağını ve  
dişlerini

“Anımsadım ‘Uzeyb ve Bârik arasındakiini”

Anımsattı hayal bana (sevgilinin) boyundan ve benim  
gözyaşlarımdan

“Mızraklarımızın çekilmesini ve yarış atlarının koşusunu”<sup>50</sup>

Beyitlerin ikinci mısraları Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin  
Seyfüddevle'yi övdüğü kasidesinin matlaıdır. İbn Ebî'l-Isba'nın yaptığı  
tazmîn edebiyatçılar arasında meşhur olduğu için burada şiirin aslen  
Mütenebbî'ye ait olduğu belirtilmemiştir. İbn Ebî'l-Isba' burada tevriye  
sanatını icra ederek ‘uzeyb lafzından ağız suyunun tatlılığını, (‘uzûbe) *bârik*

<sup>47</sup> Ebü Muhammed el-Kâsım el-Harîrî, *Makâmâtü'l-Harîrî*, (Lübnan-Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2014), 267; Kazvîni, *el-İzâh*, 411; Bulut, *Belâgat*, 331.

<sup>48</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 411; Mustafa İsamuddin, *et-Tansîsu'l-muntazar fi şerhi ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1843), 257.

<sup>49</sup> İbn Ebî'l-Isba' el-Misrî, *Tahrîru't-tahbîr fi sinâ'ati's-ş-i'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeraf, (Kahire: Vezâratü'l-Evkâf, 2012), 382.

<sup>50</sup> 'Uzeyb ve Bârik, Kufe yakınlarındaki iki yer ismidir. Beytin anlamı için bkz. Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 500-501; Akdemir, *Belâgat*, 337.

lafzıyla sevgilinin ön dişlerinin parlaklığını kastetmiştir. Ayrıca sevgilinin boyunu mızrakların çekilmesi ve kendi gözyaşlarının akmasını da yarış atlarının koşusuna benzeterek teşbih sanatını icra etmiştir.<sup>51</sup>

## B. 'Akd

Sözlükte bağlamak anlamına gelen 'akd<sup>52</sup> terim olarak bir şairin başkasına ait bir nesri (düz yazıyı) iktibas yapmaksızın nazma çevirmesidir.<sup>53</sup>

Ebü'l-'Atâhiye'nin (öl. 211/826) aşağıdaki beyti bu sanata dair güzel örneklerdendir:

مَا بَالُ مَنْ أَوْلَهُ نُطْفَةً      وَجِيفَةً آخِرُهُ يَفْخَرُ؟

Başlangıcı nutfe olan kişiye ne oluyor  
Sonu leş iken övünüyor.

Ebü'l-'Atâhiye, Hz. Ali'nin جِيفَةً، وَآخِرُهُ جِيفَةً، وَإِنَّمَا أَوْلَهُ نُطْفَةً، وَأَخِرُهُ جِيفَةً (İnsanoğluna ne oluyor da övünüyor, onun başlangıcı nutfe, sonu da leştir) sözünü nazma çevirmiştir.<sup>54</sup>

Yine Ebü'l-'Atâhiye'nin şu beyti 'akd sanatına verilen güzel bir örnektir:

وَكَانَتْ فِي حَيَاتِكَ لِي عِظَاتٌ      وَأَنْتَ الْيَوْمَ أَوْعِظُ مِنْكَ حَيًّا

Senin hayatında benim için öğütler vardı  
Bugün ise sen, benim için hayatta (olduğun duruma göre) daha çok  
öğüt verensin.<sup>55</sup>

Rivayete göre Ebü'l-'Atâhiye, bazı bilginlerin İskender'in ölümü üzerine söyledikleri كَانَ الْمَلِكُ أَمْسَ أَنْطَقَ مِنْهُ الْيَوْمَ، وَهُوَ الْيَوْمَ أَوْعِظُ مِنْهُ أَمْسَ (Kral dün, bugüne göre daha çok konuşurdu, bugün ise o, düne göre daha çok öğüt alınacak kişidir) sözü nazma çevirmiştir.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Meydâni, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, II, 540.

<sup>52</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, III, 296.

<sup>53</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 413; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 728; Meydâni, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, II, 541.

<sup>54</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 414; Bolelli, *Belâgat*, 440.

<sup>55</sup> Ebü'l-'Atâhiye, bu beyti oğlu Ali'ye mersiye amacıyla nazmetmiştir. Bkz. el-Cârim ve Emîn, *el-Belâgatü'l-'vâziha*, 198.

<sup>56</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 414.

### C. Hal

Sözlükte düğümü çözmek ve açmak anlamına gelen hal<sup>57</sup> terim olarak bir yazarın veya konuşmacının başkasına ait bir şiiri, nesre (düz yazıya) çevirmesidir. Bu sanatta önemli olan ortaya konulan söz diziminin aslını aratmayacak kadar özenli bir şekilde ve edebi zevk unsuru gözetilerek yapılmasıdır. Sözün aslındaki edebi güzelliğin korunmaması halinde ortaya çıkan nesir edebi ve belâğî değeri olmayan bir durum olarak kabul edilir.<sup>58</sup>

Hal sanatına Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'in (öl. 622/1225) şu sözü örnek olarak verilebilir:

"فَلَا تُحْطَىٰ بِهِ دَوْلَةٌ إِلَّا فَخَرَتْ عَلَى الدُّوَلِ، وَغَنِيَتْ بِهِ عَنِ الحَيْلِ والحَوْلِ، وَقَالَتْ: أَعْلَى المَمَالِكِ

مَا يُبْنَى عَلَى الأَقْلَامِ لَا عَلَى الأَسَلِ."

Bir devlet ona (kalem) sahip olursa diğer devletlere üstünlük sağlar. Ona sahip olmakla atlar, hizmetçiler ve uşaklara ihtiyaç duymayarak şöyle der: En üstün krallık mızraklar üzerine değil kalemler üzerine kurulandır.

İbnü'l-Esîr, Mütenebbî'nin aşağıdaki beytini nesre çevirerek en üstün krallıkların kalemler üzerine kurulanlar olduğunu beyan etmiştir. Mütenebbî ise nazmettiği şiirinde en üstün krallıkların mızraklar üzerine kurulanlar olduğunu iddia etmiştir.<sup>59</sup>

أَعْلَى المَمَالِكِ مَا يُبْنَى عَلَى الأَسَلِ وَالطَّعْنُ عِنْدَ مُحِبِّهِمْ كَالثَّبَلِ

Krallıkların en üstünü mızraklar üzerine kurulandır  
Mızrakları sevenler nezdinde (mızraklarla) yaralanmak öpücük gibidir.

### D. Telmîh

Sözlükte gizli ve hızlı bir şekilde bakmak anlamına gelen telmîh<sup>60</sup> terim olarak şiirde veya düzyazıda bilinen bir kıssa, şiir veya atasözüne gönderme yapmaktır. Burada önemli olan doğal bir üslup kullanılması ve telmîhte bulunulan lafızların zikredilmemesidir. Telmîhte bir düşünce veya

<sup>57</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI, 169.

<sup>58</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 415; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 729-730; Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, II, 541.

<sup>59</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 415; Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, II, 542.

<sup>60</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, VII, 100.

bir hayal o anlam için konulmuş kelimelerle doğrudan değil, dolaylı olarak ona işaret eden sözcüklerle anlatılmaya çalışılır.<sup>61</sup>

Bu sanata Kur'ân-ı Kerim'den aşağıdaki ayet güzel bir örnektir:

﴿هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أُمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾

Daha önce kardeşini size emanet ettiğim gibi, şimdi de onu mu size emanet edeyim.<sup>62</sup>

Bu ayet-i kerimde Hz. Yakup, oğullarının Hz. Yusuf'a yaptıkları ihanete telmihte bulunarak onlara bir daha güvenemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>63</sup>

Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) aşağıdaki beytinde olduğu gibi:

لَعَمْرُو مَعَ الرَّمْضَاءِ وَالنَّازِ تَلْتَطِي أَرْقُ وَأَخْفَى مِنْكَ فِي سَاعَةِ الْكَرْبِ

Vallahi 'Amr dahi, kızgın toprakta ve ateşin tutuşması halinde Sıkıntı anında senden daha merhametli ve şefkatli.

Ebû Temmâm bu beytinde edebiyatçılar nezdinde meşhur olan aşağıdaki beyte telmihte bulunmuştur:

الْمُسْتَجِيرُ بِعَمْرٍو عِنْدَ كَرْبِهِ كَالْمُسْتَجِيرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ

Sıkıntı anında 'Amr'dan yardım dileyen  
Tıpkı kızgın toprağa karşı ateşten yardım dileyen gibidir.

Ebû Temmâm'ın beytinde İslam'dan önce yaşanan bir kıssaya işaret vardır. Rivayete göre Kuleyb adında bir şahıs bir dişi deveyi ok atarak öldürmüştür. Devenin sahibinin kabilesinden olan 'Amr ismindeki şahıs da bu olay üzerine Kuleyb'in peşine düşer. Kuleyb'i uzaktan görüp ona bir ok atar. Yaralanan Kuleyb, yanına gelen 'Amr'dan su isteyip yardım etmesini bekler. 'Amr, yardım edeceği yerde o anda Kuleyb'i öldürür. Bu olay üzerine Tağlib ve Bekr kabileleri arasında kırk yıl süren düşmanlık başlar. Bu hadise İslam'dan önceki Arap kabileleri arasında Cahiliye savaşları olarak bilinir.<sup>64</sup>

## VI. İktibas Sanatının Edebi Değeri

<sup>61</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 415; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 730; Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, (İstanbul: Gökkuşbu, 2016), 282.

<sup>62</sup> Yûsuf, 12/64.

<sup>63</sup> Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Samîlî, (Beyrut-Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2013), 342.

<sup>64</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 417; Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, II, 542-543; Akdemir, *Belâgat*, 340.

Her medeniyetin duygusal anlamda sözcülüğünü yaptığı bir edebiyatı vardır. Edebiyatın da din, tarih, tarihi hadiseler ve şahıslar, efsaneler, günlük hadiseler ve farklı bilim dalları vb. beslendiği pek çok kaynak vardır.<sup>65</sup> İslamî ilimlerin temel iki kaynağı, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadisleridir. İslam medeniyeti bu iki kaynaktan beslenerek tefsir, fıkıh, hadis, dilbilim gibi disiplinlerin oluşmasına önemli katkılar sağlamıştır. Arap edebiyatı da Kur'ân'ın nüzulünden sonra şekil ve muhteva bakımından değişikliğe uğramıştır. Bu dönemde şairler şiirlerinde Kur'ân'dan ve hadisten iktibaslar yapmış, Kur'ân'dan aldıkları anlamları şiirlerinde işlemişler ve üsluplarına yansıtmışlardır. İslamiyet, bu dönem edebiyatına bir yön vermiş, edebiyata anlam genişliği ve düşünce çeşitliliği kazandırmış, şair ve yazarlar Kur'ân ve hadisin üslûbundan etkilenmiş ve eserlerinde çoğunlukla bu üslûbu taklit etmeye önem vermişlerdir. Sadru'l-İslam dönemi şairinin şiirlerindeki hayal ve tasvirlerin kaynağı Kur'ân'daki tasvirlerdir.<sup>66</sup> Böylece Kur'ân ve hadislerin varlığının şairlerin şiirlerinde iktibas yapmaları için zengin bir nitelik ve içeriğe sahip olduğu ifade edilmelidir.

İbareye canlılık ve sıcaklık kazandırdığı, sözü pekiştirip güzelleştirdiği için Kur'ân veya hadisten yapılan iktibaslar edebî bir sanat kabul edilmiştir.<sup>67</sup> Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerden yapılan iktibaslar kuşkusuz sözü güçlü kılıp söze belâgat ve lafzî güzellik kazandırmaktadır. Nitekim bir nesir veya nazımda iktibas edilen lafızlar parlayan bir ışık ve aydınlık bir nur gibidir. Söz sahibi iktibas yaptığında kendi sözleriyle iktibas edilen sözleri güçlü bir şekilde kaynaştırmış olur. Böylece söz, edebi değeri yüksek bir konuma ulaşır.<sup>68</sup> Ayet ve hadislerden yapılan iktibas, hutbelerde, vaazlarda, hikmetli sözlerde, İslam'a davet eden ifadelerde insanları hayra ve erdemli olmaya yönlendirmede eşsiz bir edebî güce sahiptir. Ayrıca edebiyatçılar övgü, yergi, gazel, kardeşlik gibi çeşitli amaçlarla düşüncelerini güçlendirmek ve sözlerini süslemek için ayet ve hadislerden iktibas yaparlar.<sup>69</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse iktibas yapmaktaki edebî

<sup>65</sup> Yeşildağ, "Arap Şiirinde Ayet İktibası", 44.

<sup>66</sup> Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, (Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), I, 256-257; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi'l-edebi'l-'Arabî*, (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Cil, 1982), 388-389; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi II Sadru'l-İslâm Dönemi (01-41/622-661)*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 91-92.

<sup>67</sup> Durmuş, "İktibas", 52.

<sup>68</sup> Besyûnî Abdülfettâh Feyyûd, *'İlmü'l-me'ânî dirâse târihiyye ve fenniyye li usûli'l-belâga ve mesâili'l-bed'*, (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013), 260-261.

<sup>69</sup> Mejdânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, II, 536.

gaye okuyucu veya dinleyici üzerinde hoş bir tesir bırakmaktır.<sup>70</sup> Nitekim bir muhatabın zihni Kur'ân'dan veya hadisten iktibasın yapıldığı bir söz ya da beyti işittiğinde aniden iktibasın yapıldığı yere odaklanacaktır. İktibas sanatının başarıyla icra edildiği ifade, dinleyenin kalbinde ve kulağında hoş bir nağme bırakacaktır. Alıntı yapılmaksızın söylenmiş bir sözün bu kadar etkili olamayacağı muhtemeldir.

İbnü'l-Esîr, edebî bir yazının kaleme alınması için bazı kıstaslar ortaya koymuştur. Ona göre bu alanda ilerlemek isteyen bir kimsenin öncelikle Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerif, biçim ve içerik yönünden başarılı olan şairlerin şiirlerinden ezber yapması gerekmektedir. Daha sonra edebî yazı kaleme alan kişinin, yazılarında bu üç alandan iktibaslar yapması şarttır. Bu süreçte bazen başarılı olabileceği gibi başarısız olmak da mümkündür. Ancak en sonunda kişinin kalemi özgün bir yapıya kavuşacaktır.<sup>71</sup>

## Sonuç

İktibas, Arap belâgatında bedî ilminin muhassinât-ı lafziyye konuları kapsamında ele alınan bir sanattır. Bu sanat genel itibariyle nazım veya nesirde bir edibin Kur'ân-ı Kerîm veya hadis-i şeriflerden yaptığı alıntıyı ifade etmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler insan hayatıyla ilgili birçok alanda etkili olduğu gibi kendini edebiyat alanında da hissettirmiştir. Nitekim İslam'la müşerref olan edebiyatçılar duygu ve düşüncelerini ortaya koyarlarken ifadelerine güzellik ve canlılık katmak için bu iki kaynaktan beslenmişlerdir. Özellikle Sadru'l-İslam döneminde şair ve yazarlar şiir ve yazılarında Kur'ân ve hadislerden tasvirlerle yer vermişlerdir. Edebiyatçılar Kur'ân-ı Kerîm'in eşsiz ve mucizevî üslubundan etkilenerek kendi yazılarında onu taklit etmeye çalışmışlardır.

Söz konusu ayet ve hadisler olunca iktibasın dinen caiz olup olmadığı konusu da tartışılmıştır. Bu konuda genel itibariyle makbul, mübah ve caiz olmayan şeklinde üç kategoriden bahsetmek mümkündür. Hutbe hitabe, mev'iza ahid, na't gibi iktibaslar güzel amaçlara hizmet ettiği için makbul; gazel, risale ve kıssalardaki iktibaslar dünyevî maksatlar gözetilerek ortaya konsa da bir aykırılık teşkil etmediği için mübah sayılmış; Allah'ın zatına nispet ettiği ifadeleri insana uyarlayarak iktibasta bulunmak veya ciddiyetten uzak şiirlerde, müstehcen nazımlar içinde Kur'ân'dan ve

<sup>70</sup> Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2015), 251.

<sup>71</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, I, 91.

hadisten iktibaslar yapmak ise uygun görülmemiştir. Bu üç itidalli görüşün dışında Malikiler aşırılığa kaçarak iktibasın yapılmasını haram olarak görmüş, hatta küfür derecesinde tehlikeli bulmuştur.

İktibasın tarihi serüvenini ele aldığımızda bu sanatın erken dönemlerden itibaren önemini koruduğunu görmekteyiz. Zira Hz. Peygamber, dualarında ve hutbelerinde Kur'ân-ı Kerîm'den alıntılar yapmıştır. İslami dönem edebiyatında da îrad edilen hutbelerde Kur'ân ve hadisten alıntılarının olması ortaya konan edebi ürünün değerli olması için adeta bir kıstas niteliği taşımıştır. Bu sanat terimleşme hüviyetini ise Kazvîni döneminde kazanmıştır. Kazvîni'ye kadar bu sanatı belâgatçılar tanımlarken tazmîn, hüsnü't-tazmîn, idrâc ve îdâ' gibi terimlere yer vermişlerdir. Kazvîni'den sonraki süreçte ise *iktibas* terim olarak sabit bir yapı kazanmıştır.

İktibasla yakından alakalı sanatlar belâgat ilminde tazmîn, 'akd, hal, ve telmîh olmak üzere dört kategoride ele alınmıştır. Tazmîn, bir şairin başkasının şiirinden bir parçayı kendi şiiri içerisinde zikretmesi; 'akd, bir şairin başkasına ait bir nesri iktibas yapmaksızın nazma çevirmesi; hal, bir yazarın ya da konuşmacının başkasına ait bir şiiri, nesre çevirmesi; telmîh ise şiirde veya düzyazıda bilinen bir kısma, şiir ya da atasözüne gönderme yapmak şeklinde tanımlanmıştır.

İktibas, yerinde ve tabii bir üslupla kullanıldığında anlamı teyit edip lafza üstün bir belâgat ve güzellik katmaktadır. Ayet ve hadisle süslenmiş bir sözü muhataplar işittiklerinde gönül ve zihin dünyalarında bir aydınlık ve canlanma meydana geleceği muhakkaktır. Günümüz dünyasında da ayet ve hadislerin nesiller tarafından algılanıp hayata tatbik edilmesi ihtiyaç duyulan bir husustur. Bu gayeyi gerçekleştirmek için ayet ve hadislerin edebî bir üslupla sunulması uygulanması gereken önemli bir yöntemdir.

### Kaynakça

- Akdemir, Hikmet. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- el-'Asker, Abdulmuhsin b. Abdilaziz. *el-İktibâs envâ'uh ve ahkâmuh*. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 2004.
- Bilgegil, Mehmet Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2015.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî' İlimleri*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: İFAV, 2014.

- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 4 cilt. thk. Muvaffak Şihâbuddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- el-Cârim, Ali ve el-Emîn, Mustafa. *el-Belâgatü'l-vâzıha*. Dimaşk: Dâru'l-Kıbâ, tsz.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi II Sadru'l-İslâm Dönemi (01-41/622-661)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, XXII, 52.
- el-Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmî' fi'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Cil, 1982.
- Farhat, Kutaiba. "Arap Dili Edebiyatında Kur'an'dan İktibas". Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019.
- el-Ferâhîdî, El-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. 8 cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî. y.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, tsz.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Feyyûd, Besyûnî Abdülfettâh. *'İlmu'l-me'ânî dirâse târihiyye ve fenniyye li usûli'l-belâga ve mesâilî'l-bedî'*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr lî'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.
- el-Halebî, Şihâbüddîn. *Hüsnü't-tevessül ilâ sna'ati't-terassül*. Mısır: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1881.
- el-Hamevî, İbn Hicce. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-erab*. 2 cilt. thk. 'İsâm Şakyû. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- el-Harîrî, Ebû Muhammed el-Kâsım. *Makâmatü'l-Harîrî*. Lübnan-Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2014.
- el-Hâşimî, Ahmed. *Cevâihru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Samîlî. Beyrut-Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2013.
- el-Hillî, Safiyyüddin. *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye fi 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'*. thk. Nesîb Neşâvî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâeddîn. *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. 2 cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmîd. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1999.
- İbnü'l-Haccâc, Müslim. *Sahîhu Müslim*. 5 cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, tsz.
- İbnü'l-Hanbel, Ahmed. *Müsned*. 50 cilt. thk. Şuayb el-Arnût vd. y.y., Müessesetü'r-risâle, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- el-İsfahânî, er-Râğıb. *Müfradâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Râvevdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1997.



- İsâmuddîn, Mustafa. *et-Tansîsu'l-muntazar fî şerhi ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1843.
- İsferâyînî, 'Isâmuddîn İbrahim b. 'Arabşâh. *el-Atvel şerhu Telhîsi miftâhi'l-'ulûm*. 2 cilt. Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'shâ fî smâ'ati'l-inşâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, tsz.
- el-Kazvînî, el-Hatîb. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâzilî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2009.
- el-Mağribî, İbnü'l-Kattân. *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm fî kitabi'l-ahkâm*. 6 cilt. thk. Hüseyin Ayet Sa'îd. Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvuruhâ*. 3 cilt. y.y. Matba'atu'l-Mecma'i'l-'İlmiyyi'l-'Irâkî, 1983.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-'arabiyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve fünûnuhâ ve suverun min tabkâtihâ bi-heykelin cedidîn min tarîfin ve telîd*. Dimâşk: Dârü'l-Kalem, 2013.
- el-Mısırî, İbn Ebî'l-Isbâ'. *Tahrîru't-tahbîr fî smâ'ati's-şi'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hafnî Muhammed Şeraf. Kahire: Vezâratü'l-Evkâf, 2012.
- en-Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. 33 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- es-Sa'îdî, Abdülmüte'âl. *Buğyetü'l-Îzâh li Telhîsi'l-miftâh fî 'ulûmi'l-belâga*. 4 cilt. y.y: Mektebetü'l-Âdâb, 2005.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu, 2016.
- es-Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, tsz.
- es-Sübkî, Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi Ebû Hâmid Bahâeddîn. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-miftâh*. 2 cilt. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- es-Süyûtî, Celâleddîn. *Şerhu 'ukûdi'l-cümân fî'l-me'ânî ve'l-beyân*. thk. İbrahim el-Hamedânî, Emîn Lukmân el-Habbâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2011.
- \_\_\_\_\_. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezu'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye. y.y., Vezâratü's-şuûni'l-İslâmiyye ve'l-evkâf ve'l-Da'veti ve'l-İrşâd, tsz.
- \_\_\_\_\_. *Muhtasaru'l-me'ânî*. 2 cilt. thk. Hind Mahmûd Hasan. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2012.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.

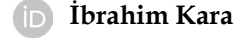
et-Tilimsânî, Şehabettin Ahmed b. Muhammed el-Makrî. *Nefhu't-tîb min gusni'l-endülüsi'r-ratîb*. 8 cilt. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1997.

Yeşildağ, Abdussamed. "Arap Şiirinde Ayet İktibası". *Şarkiyat Mecmuası*, 27/2 (2015): 43-66.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiril'l-kâmûs*. 40 cilt. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2004.

Zihni, Mehmed. *el-Kavlü'l-ceyyid fî şerhi ebyâti't-Telhîs ve Şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1910.

ez-Zürâî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *el-Fevâid el-Müşevvik ilâ 'ulûmi'l-Kur'ân ve 'ilmi'l-beyân*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.



### The Art of Quoting in Arabic Rhetoric

**Citation/©:** Kara, İbrahim, The Art of Quoting in Arabic Rhetoric, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 77-98.

#### Extended Abstract

When quote is mentioned in Arabic literature and rhetoric, quotations from verses or hadiths in poetry and prose generally comes to mind. As a result of the Arab society's meeting a new religion, changes have come out to be inevitable in literature, like in many other fields. Poets and writers who were affected by the unique eloquency of the Quran made quotations from verses and hadiths in order to add literary efficiacy to their expressions and themes. Thus, it is aimed that the principles brought by new religion will be covered in the field of literature and have a good effect on the addressees by this paper.

Quote means aizle, to ask for charity and knowledge in the dictionary. The word quote is mentioned in two places in the Quran in different forms. This word also means taking embers of fire and making use of light in the Holy Quran.

When performing this art in poetry or prose, it should not be obvious that the quotation is made. The expressions that are certain that the quotation is made from the Quran or hadiths are not considered within the scope of the art of quotation. While applying to this art, some minor changes are tolerated in poetry due to the necessity of meter and rhyme. While quoting from verses or hadiths, if the whole text is quoted, it is called "full quotation" even if half or part of the text is quoted it is called "short quotation".

The two main sources of Islamic sciences are the Quran and the hadiths of the Prophet. Islamic civilization fed on these two sources and made significant contributions to the formation of disciplines such as tafsir, fiqh, hadith, and linguistics. Arabic literature has also changed in terms of form and content after the Qur'an was adopted. In this period, poets made quotations from the Qur'an and hadith in their poems, processed the meanings from the Qur'an in their poems and reflected them in their styles. Islam drew a direction to the literature of this period, brought a breadth of meaning and diversity of thought to literature, poets and writers were influenced by the style of the Quran and hadith and mostly gave importance to imitating this style in their works. The source of the imaginations and depictions in the poems of the Islamic period poet are the depictions in the Quran. Thus, it should be stated that the existence of the Quran and hadiths has a rich quality and content for poets to quote in their poems.

Quotations made from the Quran or hadith have been accepted as a literary art as it gives vitality and efficiacy to the phrase and reinforces and enhances the word. Quotations made from the Quran and hadiths undoubtedly make the word strong and give rhetoric and verbal beauty. As a matter of fact, words

quoted in a prose or verse are like a shining light and a luminous light. When the spokesperson quotes, he strongly fuses the words quoted with his own words. Thus, the word reaches a high literary value. Quotations made from verses and hadiths have a unique literary power in guiding people to be benevolent and virtuous in sermons, religious lectures, wise words and expressions that invite the audience to Islam. In addition, writers make quotations from verses and hadiths to strengthen their thinking and embellish their words for various purposes such as praise, satire, gazelle, brotherhood. In short, the literary purpose of quoting is to have a pleasant influence on the reader or the listener.


The art of quote is an art known since the early years of Islam. As a matter of fact, the Prophet made quotations from the Quran in his prayers and sermons. For this reason, the presence of a part of God's word in the speech of a person who reads a sermon is a criterion in terms of literary value. In this direction, a sermon that does not have a quotation from the Quran is considered unusable. Because the sermon read by Imran b Hattan was highly appreciated by literary experts, it was concluded that this person would be the greatest orator of the Arabs if there was a quote from the Quran in this sermon.

There are various opinions regarding the religious decree of the quotation. In the Maliki sect, it is considered haram and even dangerous to the extent of blasphemy. In the Shafii sect, on the other hand, there was no harm in making the quotation. However, quotations such as khutba, naat and advice are acceptable; quotations in ghazels, treatises and stories are regarded as permissible. It is not considered permissible to make quotations from the quran and hadith by adapting the expressions attributed to the essence of God to humans, in poems far from serious and in obscene poetry.

Scholars such as Fahreddin al-Razi, Shihabuddin al-Halabi, an-Nuwayri, Ibn Qayyim al-Jawziyya and al-Hateeb al-Kazvini defined this art in their works. According to Fahreddin al-Razi, quoting is the addition of a word or verse from the Quran to decorate the word and increase its value. On the other hand, Shihabuddin al-Halabi defined this art under the title of "husn at- tazmeen" as adding an expression from the Quran, hadith, parable or couplet to the words of the owner. When the historical process is examined, this art has been mentioned by rhetoric scholars with terms such as iqtibas, tazmeen, husn at-tazmin, idaa. However, in Kazvini and the following period, this art was expressed with the word quotation.

The arts that are closely related to quotation are discussed in four categories in rhetoric, namely "tazmin, 'akd, hal, and talmeeh". Tazmin is a poet's recitation of a part of someone else's poem in his own poem; 'Akd is the conversion of a prose belonging to someone else to a poetry without quoting; hal, is an author or speaker converting someone else's poem into a prose; Talmeeh is defined as referring to a story, poem or proverb known in poetry or prose.

## Süryani El Yazmalarında Meryem'e Müjde Tasvirleri (6. ve 13. Yüzyıllar)

 Necla Kaplan\*

**Atf/©:** Kaplan, Necla, Süryani El Yazmalarında Meryem'e Müjde Tasvirleri (6. ve 13. Yüzyıllar), Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 99-129.

**Öz:** Süryanilere ait resimli el yazmalarının büyük bir kısmı Batılı araştırmacılar tarafından çalışılmış, literatüre kazandırılmıştır. Ancak söz konusu el yazmalarındaki pek çok tematik tasvirler hâlâ araştırılmamıştır. Bu temalardan bir tanesi *Meryem'e Müjde* konusudur. Çalışmada; Süryani el yazmalarından günümüze gelebilmiş 6. ve 13. yüzyıl tarihli İncillerdeki *Meryem'e Müjde* tasvirlerinin tanıtılması, üslup ve ikonografik açıdan incelenmesi, yorumlanması ve resimlerin dayandırıldığı metnin ortaya konması amaçlanmıştır. İncelenen yedi resimli İncil el yazması ile ilgili kısa tanıtıcı bilgiler sunulmuş, her resmin ikonografik ve üslup özelliği ile kompozisyon tasarımı değerlendirilmiştir. Karşılaştırma yöntemi kullanılarak, aynı konulu tasvirlerle Süryani yazmalarındaki *Meryem'e Müjde* tasvirlerinin dönem özelliği açıklanmıştır. Böylece, Hıristiyan sanatında önemli bir yere sahip *Meryem'e Müjde* konusu kapsamında, Süryani resim geleneğinde bu konunun örnekleri sunulmuş ve bunların gelişimi hakkında fikir verilmiştir. Söz konusu örnekler bu alanda çalışan teoloji, resim ve sanat tarihi gibi akademik çalışmalar için veri niteliğindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Süryani, El Yazma, İncil, Meryem'e Müjde, Tasvir.

### **Illustrations of The Annunciation of Mary in Syriac Manuscripts (6th and 13th Century)**

**Citation/©:** Kaplan, Necla, Illustrations of The Annunciation of Mary in Syriac Manuscripts (6th and 13th Century), Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 99-129.

**Abstract:** Western researchers have studied most of the illustrated Syriac biblical manuscripts, but many of the thematic illustrations are still waiting to be introduced to the literature. One of those themes is the Annunciation, also known as the Annunciation of Mary, which has an important place in Christian art. This paper focuses on the Annunciation illustrations in Syriac manuscripts dating back to the sixth and thirteenth centuries, and aims to interpret the illustrations iconographically, compositionally, and stylistically and it manifests

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Genel Sanat Tarihi Anabilim Dalı, neclakaplan@artuklu.edu.tr

the texts by which they were inspired. The paper presents some introductory information regarding relevant seven biblical illustrated manuscripts, and then evaluates each one of them regarding iconographic and stylistic features, as well as their own compositional hallmarks. With a comparative method, the study explains characteristics of the timeline in which the Syriac manuscripts bearing the illustrations of “The Annunciation of Mary” were composed. To this end, samples of illustrations of Syriac illustration genre as to “the Annunciation of Mary” that holds a remarkable position within the Christian art are introduced and their evolution phases are analysed. It is fair to say that this study will pave the way for further academic researches in the fields of theology, painting, and art.

**Keywords:** Syriac, Manuscript, Bible, the Annunciation of Mary, Illustration.

## Giriş

Arami soyundan gelen ve kadim bir geçmişe sahip olan Süryaniler, kendi dilleri olan Süryaniceyi<sup>1</sup> kullanmışlardır. Yazıcılıklarıyla tarihe ışık tutarak ilim dünyasına önemli katkılar sunmuşlardır. Süryani yazınsal geleneğinin köklü bir geçmişi olduğu, miras bıraktıkları eserlerden anlaşılmaktadır.<sup>2</sup> En önemli başvuru kaynakları haline gelebilen Süryanice yazılmış kaynaklar, Antik Çağ’dan Osmanlı dönemine kadar tarihlenen geniş bir kronolojiye sahiptir.<sup>3</sup> Nitekim Süryanilere ait günümüze gelebilmiş pek çok resimli el yazması bulunmaktadır. Süryani literatürünün zenginliği, dünyanın çeşitli kütüphanelerinde (British, Manchester, Floransa, Vatikan, Paris, Brüksel, Cambridge, Musul, Mısır, Hindistan, Mardin, Diyarbakır, İstanbul ve Konya) bulunan pek çok nadir eserden de anlaşılmaktadır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Süryanice; Sami dillerinden İbrance ve Arapça ile akraba Aramice’nin bir diyalektiği olup, kendine has bir yazıya sahiptir. Detaylı bilgi için, Meredith L. D. Riegel’in Bizans uzmanları için Süryani kaynaklarını tanıttığı makalesinin Türkçe çevirisinin yer aldığı kaynağa bkz. Kutlu Akalın ve Zafer Duygu, *Süryani Literatürü*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017), 171; Nihat Durak, *Süryani Ortodoks Kilisesi’nde İbadet*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 21-22.

<sup>2</sup> Süryani tarih yazıcılığının temel özellikleri, Süryani tarih yazıcılığının önemi ve Süryani tarih yazıcılığı ile ilgili el yazmalarının detaylı açıklaması için bkz. Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ* (Ankara: Divan Kitap, 2016), 46-105.

<sup>3</sup> Süryani yazıcıların, yazmalarına tarih eklemekle birlikte o günün piskoposunu, metropolitini, başrahibini ve hatta o sırada görevde bulunan papanın adını yazdıkları bilinmektedir. bkz. Grigory Kessel, “The Syriac Manuscript Tradition during the Ottoman Period”, *Manuscript cultures*, 9 (2016): 51-52. Ayrıca bkz. Hatch, William Henry Paine. *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, (Boston: Massachusetts U.S.A., 1946), 17-18. Bilinen en erken tarihli Süryanice el yazması, şu an British Library’de korunan MS. 411 tarihli eserdir. bkz. Hatice Özbek, “Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü’nde Bulunan Süryanice El Yazmalarının Kataloğlanması”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü, Süryani Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Mardin, 2019), 18.

<sup>4</sup> <http://syri.ac/manuscripts> (Erişim Tarihi: 20.09.2020). Bir kısmına dijital ortamdaki ulaşılabilen Süryani el yazma katalogları ile ilgili yapılmış hatırı sayılır akademik çalışmaların neredeyse tamamı yabancı

Bununla birlikte, varlığından söz edilen ancak nerede olduğu bilinmeyen pek çok Süryani el yazması da vardır.<sup>5</sup>

Süryani el yazma üretimi ile ilgili merkezlerden özellikle Türkiye (özellikle Urfa, Mardin, Diyarbakır, Malatya), Hindistan, Mısır ve Musul dikkat çekicidir.<sup>6</sup> En erken MÖ. 411 tarihli el yazmasının Urfa'da kopyalandığı<sup>7</sup> 12. yüzyıla kadar Mardin'in tıbbi ve bilimsel yayınların Yunanca'dan Süryanice'ye ve Süryanice'den Arapça'ya çevirisinin yapıldığı önemli bir merkez olduğu kabul edilmektedir.<sup>8</sup> Nitekim Deyrulzafaran Manastırı'nda kaleme alındığı bilinen el yazmaları da mevcuttur.<sup>9</sup> Süryani resimli el yazmaları üzerinde çalışan araştırmacılar 1300-1320 yılları arasını "Süryani Rönesansı" olarak görmektedir.<sup>10</sup> Osmanlılar zamanına kadar üretilmeye devam edildiği anlaşılan el yazmalarının kilise ve manastırlara bağlı din görevlileri tarafından,<sup>11</sup> özellikle el yazma üretimiyle ilgilenen manastırlarda ve köylerde hazırlandığı bilinmektedir.<sup>12</sup> İlk defa Patrik IV Petrus<sup>13</sup> ve II. Abdullah'ın<sup>14</sup> emriyle Deyrulzafaran Manastırı'na 1881 ve

---

araştırmacılara aittir: William Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 3 tomes, (Londra: 1870-1872); William Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge* (Cambridge: 1901); Addai Scher, "Notice sur les Manuscrits Syriaques et Arabes Conservés dans la Bibliothèque de l'évêché Chaldéen de Mardin", *Revue des Bibliothèques* 18,(1908): 64-95; Briquel-Chatonnet Françoise, *Manuscrits Syriaques: Catalogue* (Bibliothèque nationale de France: 1997), link:<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k229975f.image> (Erişim Tarihi: 20.08.2020); Françoise Briquel-Chatonnet ve Muriel Debié. *Manuscripta Syriaca Des Sources de Première Main*. Cahiers D'Etudes Syriaques (4), (Paris: Geuthner, 2015): 1-7.

<sup>5</sup> Süryanilere ait Diyarbakır'daki el yazmalarından bazılarının Musul ve Vatikan gibi farklı kütüphanelere taşınmış olduğu, bunların yanı sıra nerede olduğu bilinmeyen ancak varlığı bilinen çok sayıda el yazmasının da olduğu kaynaklarda geçmektedir. bkz. Grigory Kessel, "Manuscript Collection of the Syrian Orthodox Church Meryemana in Diyarbakır: A Preliminary Survey", *Cahiers D'études Syriaques: Manuscripta Syriaca*, (4), (Paris, 2015): 83-90.

<sup>6</sup> Özbek, "Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü'nde Bulunan Süryanice El Yazmalarının Kataloglanması", 21.

<sup>7</sup> Özbek, "Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü'nde Bulunan Süryanice El Yazmalarının Kataloglanması", 17.

<sup>8</sup> Bkz. Lucy-Anne Hunt, "Manuscript Production by Christians in 13th-14th Century Greater Syria and Mesopotamia and Related Areas", *ARAM*, 9/10, (1997-1998): 298.

<sup>9</sup> Açıldığı dönemden itibaren büyük bir kütüphaneye sahip olan Deyrulzafaran Manastırı, hâlâ bünyesinde pek çok Süryanice ve Arapça kitaplar barındırmaktadır. bkz. Juley Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*. Vol.1- 2, (Paris: Geuthner, 1964): 371; Efrem Barsavm, *Deyrulzafaran Manastırı'nın Tarihi*, çev. G. Akyüz; ed. İbrahim Özcoşar ve Hüseyin H. Güneş, (İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayını, 2006), 67. En erken tarihli 9. yüzyıl olmak üzere, 10. ve 12. yüzyıl tarihli beş el yazmasına da sahiptir. Bunlardan ikisi resimlidir. bkz. Barsavm, *Deyrulzafaran Manastırı'nın Tarihi*: 67.

<sup>10</sup> Alice Croq, "From Amida to Famagusta via Cairo: The Syrian Scribe Yüsuf ibn Sbät in His Eastern Mediterranean Context c. 1350-1360", *Al-Masaq*, (2020), 1-2; Massimo Bernabo, "Le Miniature del Vangelo Arabo della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, Codice Orientale 387 (Mardin, 1299)", *Orientalia Christiana Periodica*, 83 (II), (Roma: Piazza S. Maria Maggiore, 7, 2017): 353.

<sup>11</sup> Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, 67-68.

<sup>12</sup> Kessel, "The Syriac Manuscript Tradition during the Ottoman Period", 52.

<sup>13</sup> Deyrulzafaran Manastırı Patrik IV. Petrus, 1876 yılında İngiltere Kraliçesi ile görüşür, matbaayı alır ve Halep'e gönderir.1881 yılında Halep'ten matbaayı teslim alıp Deyrulzafaran Manastırı'na kurar. Detaylı bilgi için bkz. Gabriel Akyüz. *Deyrulzafaran Manastırı'nın Tarihi* (Mardin: Resim Matbaacılık, 1998), 41.

<sup>14</sup> Bu kişi, Kudüs Metropoliti Abdullah Sadedi olmalıdır. Çünkü Deyrulzafaran'a matbaa getirildikten sonra kullanabilecek kimse olmayınca Abdullah Sadedi İngiltere'ye eğitim almak için gönderilir. İngiltere'den

1889 yıllarında iki büyük matbaanın getirilmesiyle artık matbu Süryanice kitaplar basılmaya başlanmıştır.<sup>15</sup>

Süryani el yazmacılığında özellikle İncil önemli bir yere sahiptir. Bilindiği üzere Hıristiyan inancında kabul gören İnciller; Matta, Markos, Luka ve Yuhanna tarafından yazılmıştır. Markos, Luka ve Yuhanna İncil'i Yunanca; Matta ise Süryanice yazmıştır. Sonrasında da pek çok Süryanice yazılmış İncil nüshalarının kopyalanmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Bilinen en eski Süryanice İncil çevirisi/kopyası Diyatasrun /Evangeliyun Damhalte'dir.<sup>16</sup>

Günümüze gelebilmiş Süryanice kopyalanmış pek çok resimli el yazma İnciller ve litürjik metinler vardır. Bunların büyük bir kısmı, özellikle batılı araştırmacılar (J. Leroy, H. Buchthal, A. Scher, L.A. Hunt, G. Kessel, J.F. Coakley, M. Bernabo, A. Kaplan) tarafından yapılmış pek çok çalışmalara konu olmuştur. Söz konusu çalışmalar, genellikle, Süryani el yazmalarının kataloğu ve buldukları müze veya koleksiyonlarla ilgilidir. Araştırmacıların yaptığı bu katalog çalışmalarıyla Süryani resimli ve resimsiz el yazmaları tanıtılmış ve literatüre kazandırılmıştır. Ancak hâlâ tematik olarak ve ikonografik açıdan araştırılmayı bekleyen konular bilinmezliklerini korumaktadır. Süryani resimli İncillerde yer alan tematik sahnelerin, kronolojik gelişimini ve dönüşümünü ortaya koyan araştırmalar yeterli değildir. Buna karşın, Süryanilerin ilişkilendiği çevrelerin (Bizans, Fars, Arap, Selçuklu, Osmanlı) sanatının karşılaştırılmasını ve böylece kültürel etkileşiminin açıklanmasını sağlayan (*Vat. Syr. 559 ile Brit. Mus. Add. 7170*<sup>17</sup>), Süryani resim sanatının Hıristiyan resim sanatına katkısını irdeleyen bazı araştırmaların yapıldığı da görülmektedir.<sup>18</sup> Bu araştırmalarda Süryani el yazma üretiminde, özellikle resimlerdeki sanatsal etkileşimin açıklanmaya çalışıldığı ancak ilk bayram sahnesi olan ve Hıristiyan inancında önemli bir yere sahip olan *Meryem'e Müjde* tasvirine

---

dönerken de yanında bir matbaa daha getirir. Hem bu matbaları faaliyete sokar hem de matbaaların çalıştırılmasını öğretir. bkz. Akyüz, *Deyrulzafaran Manastırının Tarihi*, 41-42.

<sup>15</sup> Barsavm, *Deyrulzafaran Manastırı'nın Tarihi*, 68.

<sup>16</sup> Gabriel Akyüz, *Tüm Yönleriyle Süryaniler* (İstanbul: Anadolu Ofset, 2005), 317-318.

<sup>17</sup> Aynı üslup özelliğine sahip bu iki el yazmasının resimlerinin hem Bizans hem de İslâm sanatı ile sanatsal bağlantıları vurgulanmış olup akademik çevrelerce de epey ilgi görmüştür. Hugo Buchthal, Guillaume de Jerphanion, Jules Leroy gibi bilim adamları ve son zamanlarda da Rima Smine, Lucy-Anne Hunt ve Mahmoud Zibawi bunlardan bazılarıdır. bkz. Bas Snelders, "Identity and Christian-Muslim interaction: Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area". Doktora Tezi, Leiden Institute for Religious Studies, Faculty of the Humanities, Leiden University, 2010, Bölüm 4.

<sup>18</sup> Hugo Buchthal, "The Painting of the Syrian Jacobites in Its Relation to Byzantine and Islamic Art", *Syria*, T. 20 / 2, (1939): 136-150; Hunt, "Manuscript Production by Christians in 13th-14th Century Greater Syria And Mesopotamia And Related Areas", 289-336.



değınilmediğı görülmüştür. Süryanilerin yazıcılıktaki ve resimlemedeki hünerlerini Hıristiyan inancına hizmet edercesine kullandıklarını gördüğümüz el yazmalarındaki resimler de ikonografik açıdan irdelenmemiş, özellikle Türkçe bir yayında ele alınmamıştır. Bu boşluğu kısmen giderebilmek amacıyla, Süryanice yazılmış, ikisi 6. yüzyıl ve beşi 13. yüzyıla tarihlendirilen toplam yedi resimli İncil el yazmasında bulunan *Meryem'e Müjde* tasvirleri incelenmiştir.<sup>19</sup> Ele alınan resimli el yazmalarındaki *Meryem'e Müjde* betiminin kronolojik sırayla tanıtılması ve süreç içinde geçirdiğı değışim ve dönüşümün kültürel etkileşiminin irdelenmesi ve ikonografik unsurlarla değıerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte Anadolu'daki aynı konulu sahneler ile yapılacak kıyaslama sonucu çevresel etkileşimler ortaya konmaya çalışılacaktır. Böylece bu alanda var olan boşluğun bir nebze doldurulacağı düşünölmektedir.

## I. Meryem'e Müjde

*Meryem'e Müjde* sahnesi bilindiğı üzere İsa'nın çocukluk döneminin ilk sahnesi ve 12 bayramın ilkidir. Bu sahne İncil'de açıkça geçen bir olay anı değıildir. Nitekim bu konu Markos ve Yuhanna incillerinde bulunmazken Matta ve Luka'da belirsiz bir şekilde geçmektedir. Luka İncili'nde şu şekilde ifade edilmektedir (1: 26-38):

Elizabet'in hamileliğinin altıncı ayında Tanrı, Melek Cebrail'i Celile'de bulunan Nasıra adlı kente, Davut'un soyundan Yusuf adındaki adamla nişanlı kıza gönderdi. Kızın adı Meryem'di. Onun yanına giren melek, "Selam, ey Tanrı'nın lütfuna erişen kız! Rab senindedir" dedi. Söylenenlere çok şaşırın Meryem, bu selamın ne anlama gelebileceğini düşünmeye başladı. Ama melek ona, "Korkma Meryem" dedi, "Sen Tanrı'nın lütfuna eriştin. Bak, gebe kalıp bir oğul doğuracak, adını İsa koyacaksın. O büyük olacak, kendisine 'Yüceler Yücesi'nin Oğlu' denecek. Rab Tanrı O'na, atası Davut'un tahtını verecek. O da sonsuza dek Yakup'un soyu üzerinde egemenlik sürecek, egemenliğinin sonu gelmeyecektir." Meryem meleğe, "Bu nasıl olur? Ben erkeğe varmadım ki" dedi. Melek ona şöyle yanıt verdi: "Kutsal Ruh senin üzerine gelecek, Yüceler Yücesi'nin gücü sana gölge salacak. Bunun için doğacak olana kutsal, Tanrı Oğlu denecek. Bak, senin akrabalarından Elizabet de yaşlılığında bir oğula gebe kaldı. Kısır bilinen bu kadın şimdi altıncı ayındadır. Tanrı'nın yapamayacağı hiçbir şey yoktur." "Ben Rabb'in kuluyum" dedi Meryem, "Bana dediğin gibi olsun." Bundan sonra melek onun yanından ayrıldı.

Bugüne kadar, Hıristiyan sanatında pek çok örneğini gördüğümüz sayısız *Meryem'e Müjde* tasvirlerinin dayanağının apokrif kaynaklardan elde

<sup>19</sup> 6. yüzyıldan sonra ve 13. yüzyıldan öncesine tarihlenebilen *Meryem'e Müjde* sahnesini içeren resimli el yazması bilinmemektedir. Bu tarih aralığı bir boşluk olarak durmaktadır.

edilmiş betimlemeler olduğu kabul edilmektedir.<sup>20</sup> *Yakup İncili* (*Protevangelion*), *Pseudo-Matta İncili*, *Ermeni Çocukluk İncili* gibi apokrif kitaplar ile *Akathistos İlahisi'nde* yer alan ifadeler resimlere ilham kaynağı olmuş görünmektedir.

*Yakup İncili* (*Protevangelion*), 2. yüzyılda yazılmış olduğu bilinen apokrif bir eserdir.<sup>21</sup> *Meryem'e Müjde* betiminde özellikle de "Meryem'e kuyuda müjde" detayını işlemesi bakımından dikkat çekici bir eserdir. Söz konusu metinde;

O arada Meryem, mor ipliği almış eğiriyordu. Sonra ibriğini aldı ve su doldurmak için dışarı çıktı. Aniden bir ses duydu; "Tebrikler, seçilmiş olana. Tanrı seninle. Sen kadınlar arasında kutsanmış olansın". Meryem sesin nereden geldiğini görmek için çevresine, hem sağına hem soluna bakınmaya başlamıştı. Çok korktu ve evine gitti. İbriğini yere bıraktı ve mor ipliği alıp iskemlesine oturdu ve eğirmeye başladı. Semavi bir haberci birden karşısına dikildi. "Korkma Meryem, görüyorsun, herkesin Tanrısının nezdinde tercih edildin. Onun sözü aracılığıyla çocuğun olacak." dedi. Fakat dinlerken Meryem kuşkuluydu. "Eğer gerçekten de Efendimiz, yaşayan tanrının çocuysa, yine kadınların genelde yaptığı gibi mi doğuracağım?" diye sordu. Tanrının habercisi "Hayır Meryem" dedi. "Çünkü Tanrı'nın gücü seni gölgede bırakacak. Bu yüzden de doğacak çocuğa 'En Yüce Olan'ın oğlu' diyecekler. Ve ona İsa adını vereceksin -bu isim halkını günahlarından kurtaracak demektir. (10.10- 11.8).<sup>22</sup>

*Pseudo-Matta İncili*, *Meryem'e Müjde* sahnesinin yer aldığı bilinen apokrif bir kitaptır. Bu kitabın dokuzuncu bölümünün başında müjde anlatımı iki aşamalı yapılmıştır.<sup>23</sup> Metinde;

Sonraki gün Meryem ibriğini doldurmak için kaynağın yanında dururken Tanrı'nın bir meleği ona göründü. "Sen seçilmiş olansın ey Meryem, karnında Tanrı için bir barınak hazırladın. Sende oturmak üzere gökten bir ışık gelecek ve senin sayende tüm dünyada parlayacak". Yeniden, üçüncü gün, parmaklarıyla mor ipliği işlerken, evine ifadesi imkânsız yakışıklılıkta bir genç girdi. Onu gören Meryem, korktu ve titremeye başladı. "Korkma

<sup>20</sup> Sedat Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2008), 35-38; Tülin Çoruhlu ve Fevzi Çelebi, "Anadolu ve Kafkasya İlişkileri İçerisinde Ani Gürcü Kilisesindeki Müjde Sahnesinin Yeri (10.-13. yüzyıllar)", *XX. Uluslararası Ortaçağ Ve Türk Dönemi Kazaları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, 02-05 Kasım 2016, ed. Ela Taş, Sakarya Üniversitesi Yayınları (Sakarya: 2017), II, 868.

<sup>21</sup> Bkz. Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri", 34.

<sup>22</sup> R.J. Miller, *The Complete Gospels Annotated Scholars Version*, Harper Collins, San Fransisko, 1994'ten aktaran Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri" 34-35.

<sup>23</sup> Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri", 35.

Meryem" dedi. "Sen Tanrı tarafından takdir edildin ve karnında belirecek olan kralı doğuracaksın. O sadece yeryüzünde değil tüm asırlar boyunca gökyüzünde de hüküm sürecek. (9.1-9.2).<sup>24</sup>

*Ermeni Çocukluk İncili*, bir diğer apokrif incildir. Bu İncil'de *Meryem'e Müjde* sahnesinin uzun bir şekilde ele alındığı bilinmektedir.<sup>25</sup> Bununla birlikte "çeşme başında müjdeyi duyması, korkup eve kaçması ve yün eğirmesi" gibi ifadeler içermesi nedeniyle de diğer apokriflerle benzerdir.

*Akathistos İlahisi*,<sup>26</sup> *Meryem'e Müjde* olayına geniş yer veren ilahi türünde anonim bir eser olup yazarı ve tarihi belirsizdir.<sup>27</sup> Eserin önemli bir kısmı *Meryem'e Müjde* olayı ile ilgilidir.

Bizans'tan kalma, Anadolu ve çevresindeki bazı kiliselerin duvar resimlerinde<sup>28</sup> resimli el yazması İncillerde ve çeşitli objelerde, yüzüklerde,<sup>29</sup> tekstil sanatlarında<sup>30</sup> yer bulan pek çok *Meryem'e Müjde* tasviri günümüze gelebilmiştir. Hıristiyan sanatında önemli bir yere sahip bu sahne, kadim bir Hıristiyan halk olan Süryanilere ait resimli İncil el yazmalarında da karşımıza çıkmaktadır. Bunlar: *Rabula İncili* (586 yılı), *Paris BN Cod. Syr. 33* (6. yüzyıl), *Vat. Sir. 559* (1219-1220), *Brit. Mus. Add. 7170* (1220), *Midyat-Hah İncili*, *Mardin Süryani Piskoposluk İncili* (13. yy) ve *Syr. 41/2 Dioskoros Theodoros İncili*'dir (1250). Söz konusu el yazmalarından bir kısmı Mardin'de, bir kısmı da farklı Avrupa ülkelerinin kütüphanelerinde korunmaktadır.

Bu çalışmada Süryanice yazılmış, bazılarının yazarı, istinsah edeni, hazırlandığı yeri ve tarihi bilinen resimli İncil el yazmalarına kısaca değinilmektedir. Bu el yazmalarındaki *Meryem'e Müjde* tasvirleri kronolojik bir sıra ile incelenmektedir. Tasvirlerin üslup analizi ve ikonografik çözümlemesi yapılmaktadır. Böylece hem Bizans hem de İslami dönem

<sup>24</sup> M. Craveri, *I Vangeli Apocrifi*, Einaudi, Torino, 1990'dan aktaran Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri", 35.

<sup>25</sup> Burada diğer apokriflerden farklı şekilde Musa öncül olarak vurgulanmıştır. Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri", 35-36.

<sup>26</sup> Tarihi belirsiz olmasına rağmen 6. yüzyıla ait olabileceği ileri sürülmektedir. Bununla birlikte günümüzde farklı tarihlere yapılmış dört kopyasının korunabildiği aktarılmaktadır. bkz. Elizabeth M. Jeffreys and S. Robert Nelson, "Akathistos Hymn", *Oxford Dictionary of Byzantium*, (Oxford: Oxford University Press, 1991), I, 44.

<sup>27</sup> Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri", 36.

<sup>28</sup> Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri", 39-46; F. Ayten Önen-Alev, *Kapaadokia Göreme Vadisinde Meryem Siklusu*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014), 30, 67, 73, 84, 94-95, 116, 127, 139.

<sup>29</sup> İkonoklazma öncesi Bizans dönemine tarihlendirilen ve günümüzde Dumbarton Oaks koleksiyonunda bulunan bir nikâh yüzüğünde *Meryem'e Müjde* sahnesi işlenmiştir. bkz. Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri", 50.

<sup>30</sup> Tekstil üzerine işlenmiş *Meryem'e Müjde* sahneleri dikkat çekici olup farklı kompozisyon kurgularına sahiptir. bkz. Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri", 51-55.

etkisi altında üretilmiş, ikisi 6. yüzyıl, beşi 13. yüzyıl tarihli yedi Süryani el yazmasındaki *Meryem'e Müjde* tasvirinin gelişim çizgisi incelenmekte ve kronolojik olarak sahnelerin geçirmiş olduğu değişim ve dönüşüm irdelenmektedir.

## II. Süryani El Yazmalarında Meryem'e Müjde Tasvirleri

### A. Rabula İncili, Meryem'e Müjde<sup>31</sup>

Süryanice yazılmış *Rabula İncili* isimli el yazması bugün Biblioteca Medicea Laurenziana Kütüphanesi'nde korunmakta olup *Plut. 1.56* numarada kayıtlıdır. El yazmasının buraya 1573'te gelmiş olabileceği ve 1868'de ciltleme yapılarak onarıldığı aktarılmaktadır.<sup>32</sup>

Suriye'de, Bet Zagba Manastırı'nda üretilmiş eserin 586 tarihli kolofonu vardır.<sup>33</sup> Parşömen 292 yapraktan oluşan ve Süryanice (Peşitta versiyonu) yazılmış eser, 33x26-27 cm ölçülerindedir. Sütunların taşıdığı kemer açıklıkları şeklinde, üç veya dört bölüm halinde ayrılmış kanon düzeninde tasarlanmış sayfalarda her bir bölüme dört İncil metni (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna) yerleştirilmiştir. Kenar boşlukları hem Eski Ahit'ten hem de Yeni Ahit'ten dini kişilerin tasvirleriyle, bitki ve hayvan figürleriyle donatılmış 21 sayfa mevcuttur.<sup>34</sup>

Fol. 4r'de kenar boşluğunda (Marjinlerde), seyirciye göre sağda Meryem solda da Melek Gabriel yer almaktadır (Resim 1). Her iki figür de ayakta ve cepheden 4/3 profilli bir duruş sergilemektedirler. Bu resim, Meryem'in ayakta resmedildiği ilk tasvirdir. Meryem'in ayaklarının altında *Suppedaneum*<sup>35</sup> bulunmaktadır. Başındaki hâlesi, sağ eliyle Gabrieli kutsaması ve üzerindeki mor *maphorion*<sup>36</sup> dini kişiliğini yansıtmaktadır. Meryem, sağ elini kendisiyle konuşan meleğe doğru kaldırırken, sol elinde

<sup>31</sup> Bu sahne yayımlanmıştır. bkz. Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 22; Massimo Bernabo, *Il Tetravangelo Dı Rabbula* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Plut. 1.56*), (Roma: Edizioni Di Storia e Letteratura, 2008), 15.

<sup>32</sup> Bernabo, *Il Tetravangelo Dı Rabbula* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Plut. 1.56*), 1.

<sup>33</sup> Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 139; Bernabo, *Il Tetravangelo Dı Rabbula* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Plut. 1.56*), 1-2.

<sup>34</sup> Bu tasvir ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Bernabo, *Il Tetravangelo Dı Rabbula* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Plut. 1.56*), 1-2.

<sup>35</sup> Resimlerde yönetici veya dini liderleri diğer figürlerden ayırt etmek için ayakların altına konulan sekilere *Suppedaneum* adı verilir. M. Sacit Pekak ve Durmuş Gür, "İsa'nın Doğumu", *Sanat Tarihi Dergisi*, 24/2 (2016): 179.

<sup>36</sup> *Maphorion*: Genelde bir manastır kıyafeti olarak kabul edilen, başı ve omuzları örten mor renkli kadın giysisidir. Daha detaylı bilgi için bkz. Alexander Kazdan, Nancy Patterson Sevchenko, "Maphorion", *Oxford Dictionary of Byzantium*, (Oxford: Oxford University Press, 1991), I, 1294.

solunda bulunan vazoya inen mor ipliği tutmaktadır.<sup>37</sup> Ayakları yere basar vaziyette görülen Melek Gabriel, sol elinde asa tutarken sağ eliyle de

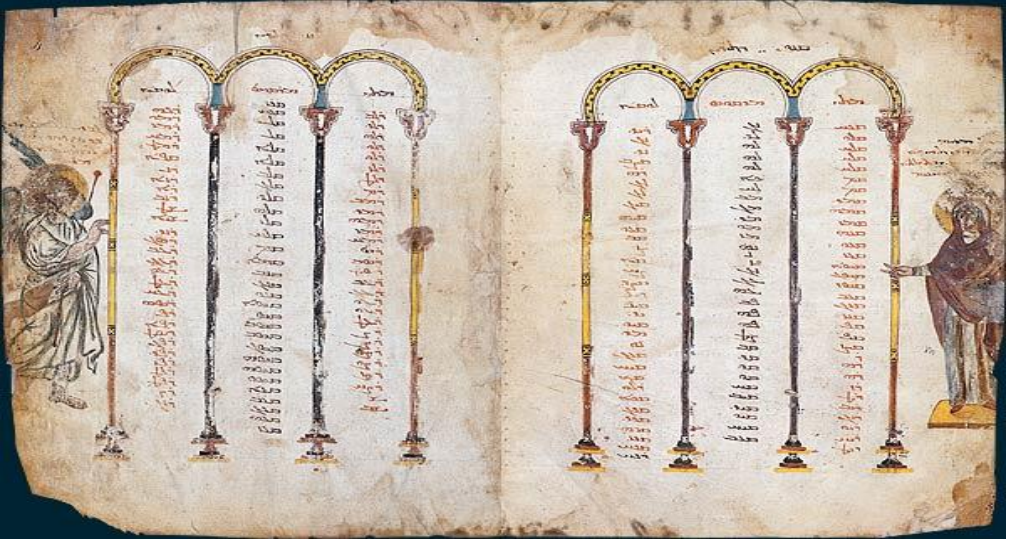


Meryem'i takdis etmektedir.

Resim 1. Rabula İncili, Meryem'e Müjde, fol. 4r, 586 yılı  
(Bernabo, 2008'den)

<sup>37</sup> Le:





Resim 2. Paris BN Cod. Syr. 33 (İncil), Meryem'e Müjde, fol. 3v-4r, 6.

### B. Paris BN Cod. Syr. 33 (İncil), Meryem'e Müjde<sup>38</sup>

Resimli İncil el yazması, Fransa-Paris Milli Kütüphanesi (Bibliothèque nationale de France) Süryanice el yazmaları katalogunda *BN Cod. Syr. 33* numarada kayıtlıdır. Bazı sayfaları eksik olmakla birlikte günümüzde 127 parşömen sayfası bulunmaktadır. 31x24 cm ölçülerindeki el yazması, kanon tabloları düzeninde olup kenar boşluklarında resimler yer almaktadır. Bu el yazması litürjik okumalar için tasarlanmış bir İncil'dir.<sup>39</sup>

El yazmasında karşılıklı iki sayfada, fol. 3v ve fol. 4r'de *Meryem'e Müjde* sahnesi tasvir edilmiştir (Resim 2<sup>40</sup>). Fol. 3v.'de Melek Gabriel ve fol. 4r.'de Meryem bulunmaktadır. Melek Gabriel ve Meryem, ayakta ve 4/3 profilli bir duruş ile cepheden, birbirlerine yönelmiş vaziyette

<sup>38</sup> Bu sahne yayınlanmıştır. bkz. Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 198, albüm:35.

<sup>39</sup> Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 198.

<sup>40</sup> Görsel için bkz. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52506821q/f11.item.r=Syriaque.zoom>, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52506821q/f12.item.r=Syriaque.zoom> (Erişim tarihi: 20.09.2020)

resmedilmişlerdir. Gabriel, sol elinde kırmızı asayı tutarken sağ eliyle de Meryem'e hitap ederken betimlenmiştir. Sarı bir suppedaneum üzerinde ayakta duran Meryem, mavi-mor renk büzgülü elbisesinin üzerine mor maphorion giyimlidir. Arkasında mimari yapı olmaksızın tek başına tasvir edilmiştir. Figürlerin başının üstünde, kaynak metinde geçen diyaloglar Süryanice yazılmıştır.<sup>41</sup>

### C. Vat. Sir. 559 (İncil), Meryem'e Müjde<sup>42</sup>

İtalya-Vatikan Kütüphanesi'nde *Vat. Sir. 559* numarada kayıtlı bulunan bu İncil el yazmasının sayfaları eksiksizdir. Ancak onarım geçirmiştir.<sup>43</sup> 1219-1220 tarihli olduğu bilinen eser 250 yapraklı, 43x33 cm ölçülerindedir<sup>44</sup> ve 53 resim içermektedir.<sup>45</sup> Süryanice (Peşitta versiyonu) yazılmıştır. *Vat. Sir. 559* el yazmasının Süryani Ortodoks kilisesinde üretildiği<sup>46</sup> hatta Musul'daki Mor Mattai Manastırı'nda<sup>47</sup> hazırlandığı bilinmektedir. Kaynaklarda, *Vat. 559* el yazmasının kolofonunda Rabban Abdallah ibn Khusho ibn Shimcun tarafından yaptırıldığı ve manastırda bir keşiş olan Mübarek ibn David ibn Saliba ibn Yakub (Yacqub) tarafından kopyalandığı bilgisinin yazılı olduğu aktarılmaktadır. Ayrıca bu el yazmasında bulunan resimlerin üslubunun hem *Brit. Mus. Add. 7170* el yazmasındaki resimlerle benzerlik gösterdiği hem de bu eserlerdeki figür tarzının İslâm minyatürleri ile benzerlik gösterdiği kabul görmektedir.<sup>48</sup>

Fol. 8v'de bulunan *Meryem'e Müjde* sahnesi, arka planlı bir mekân tasarımı ile sunulmuştur (Resim 3<sup>49</sup>). Sahnenin solundan giren Melek Gabriel, kırmızı khiton<sup>50</sup> üzerine yeşil pelerin giyimlidir. Kanatları mor ve

<sup>41</sup> Leroy, *Les Manuscrits syriaques a peintures conservees dans les bibliotheques d'Europe et d'Orient*, 198.

<sup>42</sup> Bu resim yayınlanmıştır. bkz. Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliotheques d'Europe et d'Orient*, 280-281, albüm: 73.

<sup>43</sup> Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliotheques d'Europe et d'Orient*, 280-302.

<sup>44</sup> Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliotheques d'Europe et d'Orient*, 280.

<sup>45</sup> Snelders, "Identity and Christian-Muslim Interaction: Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area", Bölüm 4.

<sup>46</sup> Hunt, "Manuscript Production by Christians in 13th-14th Century Greater Syria and Mesopotamia and Related Areas", 296.

<sup>47</sup> Dayro d-Mor Mattai, Kuzey Irak'ta Alfaf Dağı'nın üzerinde yer alır ve Musul'a 20 kilometre uzaklıktadır. Var olan en eski Hıristiyan manastırlarından biri olarak kabul edilir ve muhteşem kütüphanesi ve Süryani Hıristiyan el yazmaları önemli bir koleksiyonuyla ünlüdür.

<sup>48</sup> Buchthal, "The Painting of the Syrian Jacobites in Its Relation to Byzantine and Islamic Art", 137; Snelders, "Identity and Christian-Muslim interaction: Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area", Bölüm 4.

<sup>49</sup> Görsel için bkz. [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.sir.559](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.559) (Erişim: 20.08.2020)

<sup>50</sup> *Khiton*: Yün, keten, pamuk gibi çeşitli kumaştan yapılmış bir çeşit tunik olan giysi. bkz. Tülin Çoruhlu ve Aslihan Erdoğan, "Bizans Duvar Resimlerinden Örneklerle Bakire Meryem'in Giyim-Kuşamı", *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2020): 46.

üzeri altın rengindedir. Meryem'e doğru ilerlerken sol elini göğsünde tutmakta, sağ elini de Meryem'e doğru uzatmaktadır. Mavi khiton üzerine kahverengi maphorion giyimli Meryem, evin girişinde ayakta durmuş ve Gabriel'i şaşkınlıkla dinlerken betimlenmiştir. Detaylandırılmış evin girişinde bulunan Meryem'in arkasında bir minder yer almaktadır. Sahnenin üst kısmında yarım daire formunda gökkubbe ve onun altında Meryem'in baş hizasında daire içinde bir güvercin tasvir edilmiştir. Çeşitli renklerle oluşturulmuş zengin motifli sahne dinamik ve enerjiktir. Kalın konturlarla belirginleştirilmiş dokumalardaki (kıyafetlerde, perdelerde) kıvrımlar da sahenin dinamizmini artırmıştır.

Meleğin, Meryem'e görüldüğü ve müjdeyi verdiği anı betimleyen bu sahenin, *Yakup İncili (Protevangelion)* ve *Pseudo-Matta İncili* olan apokrif kitaplara dayandırılan ikonografik unsurlar içerdiği anlaşılmaktadır. Çerçeve içine alınmış yeşil zeminli, mavi arka planlı sahne Meryem ve Melek Gabriel dışında kutsal ruhu temsilen güvercin, kuyu ve detaylandırılmış mimari yapı gibi ikonografik unsurlarla zenginleştirilmiştir. Apokrif kaynaklarda geçmesine rağmen, bu nüshadaki resimde Meryem'in elinde kirmen veya ip bulunmamaktadır.

#### D. Londra, (British Museum) Add. 7170, Meryem'e Müjde.<sup>51</sup>

Bugün Londra British Müzesi Kütüphanesi'nde *Syr. Add. 7170* numarada kayıtlı bulunan resimli el yazması İncil, Süryanice (Estrangelo versiyonu) yazılmıştır. 1220 tarihli olduğu bilinen eser, 44x35 cm ölçülerinde 265 sayfadan oluşmaktadır.<sup>52</sup> Bu ölçülerin original olmadığı, onarım gördüğü belirtilmektedir.<sup>53</sup> Günümüzde, *Brit. Mus. Add. 7170* el yazmasının kolofonu mevcut değildir. Fakat el yazmasındaki bir yazı notu bize sırasıyla Patrik John XIV (1208-1220) ve Maphrian Ignatius III David (1215-1222) zamanında yazıldığını ve dekore edildiğini açıklamaktadır.<sup>54</sup> Bu el yazmasındaki resimlerin İslâmî el yazma resimleriyle benzerlik sergilediği aktarılmaktadır.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Bu sahne yayımlanmıştır. bkz. Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 304, albüm, 73).

<sup>52</sup> Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 302.

<sup>53</sup> Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 302.

<sup>54</sup> Snelders, "Identity and Christian-Muslim Interaction: Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area", Bölüm 4.

<sup>55</sup> Özellikle Londra, Brit. Mus. Add. 7170 numaralı el yazmasının fol. 17v'de bulunan "Zekariya oğlunun ismini veriyor" sahnesi ile Paris'teki 1237 tarihli *Hariri'nin Makamati* isimli İslâmî el yazmasındaki resimler



Fol. 15r'de *Meryem'e Müjde* sahnesi yer almaktadır. Melek Gabriel, kırmızı khiton üzerine yeşil pelerin giyimlidir. Sol elinde asa tutarken sağ eliyle Meryem'i takdis etmektedir. Meryem, mavi khiton üzerine kahverengi maphorion giyimlidir. Çatılı, üçgen alınlıklı, açık perdeleri bulunan evin girişinde, arkasında bir minder bulunur vaziyette ayakta duran Meryem, Gabriel'i şaşkınlıkla dinlerken betimlenmiştir. Meryem'e doğru yönelmiş daire içinde güvercin, evin kenarında kare bir kuyu ve ev sahnenin dayandırıldığı *Yakup İncili (Protevangelion)* ve *Pseudo-Matta İncili* olan apokrif kitaplarda geçen ve resimde bulunan ikonografik unsurlardır. Bu nüshadaki resimde de Meryem'in elinde kirmen veya ip bulunmamaktadır. Çerçeve içine alınmış sahne zengin bir tasarıma sahiptir. Kompozisyon tasarımı, figürlerin duruşu ve kıyafeti, renk çeşitliliği ve içerdiği ikonografik öğelerle *Vat. Sir. 559* ile oldukça benzerdir. Bu elyazmasının konu olduğu bazı kaynaklarda, Orta Bizans dönemiyle bu eserin bir bağlantısının olmadığı ancak şuan mevcut olmayan bir erken Bizans dönemi modelinden türetilmiş olabileceği belirtilmektedir.<sup>56</sup>

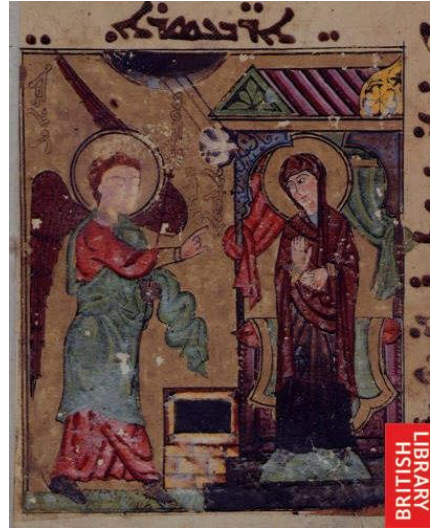
---

arasında benzerlik olduğu açıklanmaktadır. bkz. Buchthal, "The Painting of the Syrian Jacobites in Its Relation to Byzantine and Islamic Art", 147-148.

<sup>56</sup> Buchthal, "The Painting of the Syrian Jacobites in Its Relation to Byzantine and Islamic Art", 144.



Resim 3. Vat. Sir. 559 (İncil), Meryem'e Müjde, fol. 8v, 1219-1220, Mor Mattai Manastırı, Musul.



Resim 4. Londra, (British Museum) Add. 7170, Meryem'e Müjde, fol. 15r, 1220, Mor Mattai Manastırı, Musul.

### E. Midyat-Hah İncili, Meryem'e Müjde.<sup>57</sup>

Midyat-Hah İncili olarak bilinen resimli el yazmasınının 32x22 ölçülerinde ve 234 parşömen yaprakтан oluştuğu bilinmektedir. Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan eser 1226 tarihlidir.<sup>58</sup> Fol. 4v'de, *Meryem'e Müjde* betimi yer almaktadır (Resim 5). Sahne kalın kırmızı çerçeve içine yerleştirilmiştir. Arka planı sarı olan sahnenin ön kısmında bir kuyunun başında solda Gabriel sağda Meryem görülmektedir. Meryem'in arkasında bir bina vardır. Sahnenin ön düzleminde yukarı doğru basamaklandırılmış kuyuya her iki figür de birer ayağını dayandırmıştır. Meryem'in kırmızı papuçlu ayakları daha üst basamaktadır. Meryem'in duruşu ve jestleri, o kuyu başındayken Melek Gabriel'in geldiğini anlamamızı sağlamaktadır.

Bu sahnede Apokrif *Yakup İncili* (*Protevangelion*) referans alınmış görülmektedir. Bilindiği üzere *Apokrif Yakup İncili*'nde (*Protevangelion*) Gabriel'in, Meryem'e iki kez görüldüğü aktarılmaktadır. Yani bu kaynakta

<sup>57</sup> Sahne yayımlanmıştır. bkz. Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 321, albüm: 105. Görsel için ayrıca bkz. <https://dss-syriacpatriarchate.org/syriac-arts/syriac-icons/2-annunciation-to-the-blessed-virgin-mary/?lang=en> (Erişim tarihi: 20.06.2020).

<sup>58</sup> Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 321.

müjde olayı iki aşamalı anlatılmaktadır. İlkinde Meryem su almaya gittiğinde, ikincisinde Meryem mor ipliği alıp iskemlesine oturup yün eğirdiğinde Gabriel Meryem'e görünmüştür. İkinci görüşmede Gabriel müjdeyi Meryem'e söylemektedir. Geleneksel *Meryem'e Müjde* sahnelerinden farklı olarak bu resimde Gabriel'in Meryem'le ilk karşılaşmasını gösteren ikonografik unsurlar mevcuttur. Burada kuyu önu betimini görmekteyiz. Sahneyi kalın bir kenar bordürü çevrelemektedir.



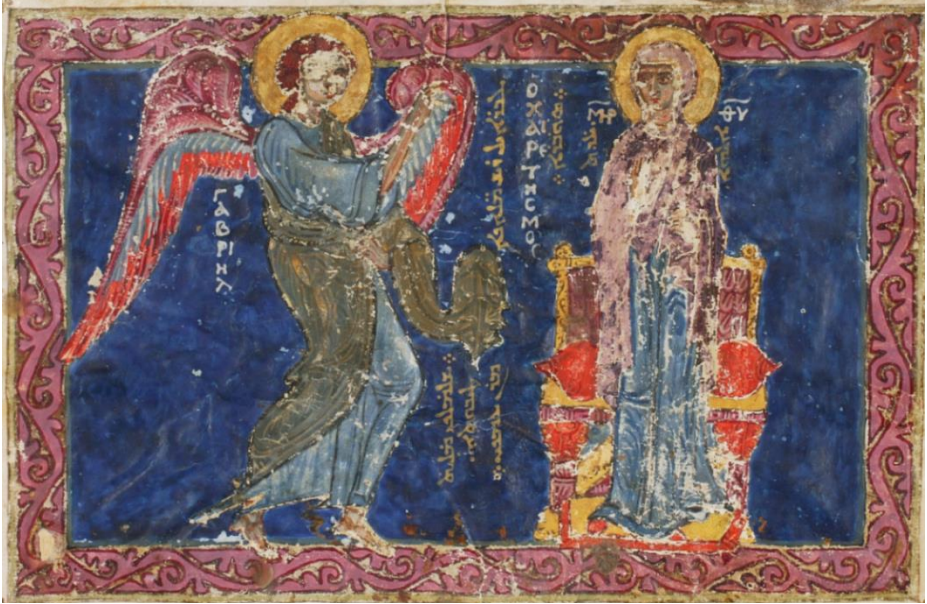
Resim 5. Midyat-Hah İncili, Meryem'e Müjde, fol. 14v,  
1226 yılı (Massimo Bernabo Arşivinden)

## F. Mardin Süryani Piskoposluk İncili, Meryem'e Müjde.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Bu sahne yayımlanmıştır. bkz. Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 384, albüm: 138.

Kaynaklarda, Mardin Süryani Piskoposluk el yazması olarak geçen eser, 13. yüzyıla tarihlendirilir. Parşömen el yazması eser, 39 x 27 cm ölçülerinde 195 yapraklı olup, Süryanice (estrangelo versiyonu) yazılmıştır.<sup>60</sup>

Fol. 2 r' de *Meryem'e Müjde* sahnesi yer almaktadır (Resim 6). Kalın bir çerçeve ile sınırlandırılmış sahnenin arka planı mavi renktedir. Solda Melek Gabriel, sağda Meryem görülmektedir. Gabriel'i ayakta karşılayan Meryem'in arkasında minderli tahtı bulunmaktadır. Mavi khiton üzerine mor maphorion giyimlidir. Renkli kanatlı Gabriel, mavi khiton üzerine yeşil pelerin giyimli ve elastik bir duruş sergilemektedir. Resim tahrip olmasına rağmen konunun anlaşılmasını sağlar durumdadır. Sahnede Yunanca ve Süryanice yazılmış açıklayıcı notlar vardır.<sup>61</sup> Sadece Gabriel ve Meryem'in yer aldığı bu sahne, ikonografik olarak Luka İncili'ndeki anlatımın referans alındığını düşündürmektedir. Sahneyi rumi motiflerinden oluşan mor renkli bir kenar bordürü çevrelemektedir.



**Resim 6.** Meryem'e Müjde, Mardin Süryani Piskoposluk İncili, fol. 2r, 13. yy. (Massimo Bernabo Arşivinden)

<sup>60</sup> Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 383.

<sup>61</sup> Sahnedeki metinlerin açıklaması için bkz. Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 384.



### G. Mardin Syr. 41/2, *Dioskoros Theodoros* (İncil), Meryem'e Müjde.<sup>62</sup>

Mardin Kırklar Kilisesi'nde Syr.41/2 olarak kayıtlı<sup>63</sup> bulunan el yazması, yazarı olan Dioskoros Theodoros'un (1222-1273) ismi ile anılmaktadır. Mardin'de Deyrulzafaran Manastır'ında, Dioskoros Theodoros tarafından 1250 yılında yazıldığı bilinmektedir.<sup>64</sup> Parşömen el yazması 484 sayfa ve 41x31 cm ölçülerindedir. Süryanice (Estrangelo versiyonu) yazılmıştır. Süryani Ortodoks Kilisesinin ayin takvimine göre düzenlenen eser, yılın ayinlerini gösteren resimler içermektedir.<sup>65</sup> Bu resimlerden bir tanesi de fol. 2r'de bulunan *Meryem'e Müjde* tasviridir (Resim 7).

Melek Gabriel, sahnenin sol tarafında Meryem'e doğru ilerlerken görülmektedir. Gabriel, sol elinde kırmızı ince bir asa tutarken, sağ elini uzatmış Meryem'e işaret etmektedir. Meryem, kendisine yönelen Gabriel'e dönmüştür. Evin önünde tahtın üstünde oturmuş elinde kırmızı kirmen tutmaktadır. Gabriel ile Meryem arasında iki yapraklı bir dal ile yonca biçiminde bir kuyu yer almaktadır. Bu detay, apokrif metinlerde geçen iki aşamalı, önce kuyu başında müjdeyi verme teşebbüsü ve sonrasında ikinci aşamada evin önünde müjdeyi verme hadiselerinin<sup>66</sup> tek bir sahnede birleştirilerek sunulduğunu göstermektedir. Buradaki iki yapraklı dal yenilenmeyi, ilkbaharı temsil etmektedir.

Bu resimde Meryem'in elinde bir kirmen olduğunu görmekteyiz. Bilinen diğer *Meryem'e Müjde* sahnelerinde karşılaşılan Meryem'in elinde kirmen, kadına ait bir zanatı göstermekle birlikte ikonografik bir obje olarak da Meryem'i yücelten bir nitelikle kullanıldığı düşünülmektedir.<sup>67</sup> Canlı renklerin hâkim olduğu kompozisyonda arka planda mimari yapılar, ön planda ise Gabriel ile Meryem figürü yer almaktadır. Sahneyi istiridye kabuğu motiflerinden oluşan bir kenar bordürü çevrelemektedir.

<sup>62</sup> Bu resim yayımlanmıştır. bkz. Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliotheques d'Europe et d'Orient*, 371, albüm: 127; Hunt, "Manuscript Production by Christians in 13th-14th Century Greater Syria and Mesopotamia and Related Areas", 319; Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri", 36; Ayda Kaplan, *Le Lectionnaire de Dioscoros Théodoros (Mardin Syr. 41/2)*, (Brüksel: Editions d'Antioche, 2013), Fig. 97.

<sup>63</sup> Kaplan, *Le Lectionnaire de Dioscoros Théodoros (Mardin Syr. 41/2)*, 19.

<sup>64</sup> Hunt, "Manuscript Production by Christians in 13th-14th Century Greater Syria and Mesopotamia and Related Areas", 298, 302.

<sup>65</sup> Kaplan, *Le Lectionnaire de Dioscoros Théodoros (Mardin Syr. 41/2)*, 20.

<sup>66</sup> Bornovalı, "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri", 35-36; Hatice Demir, "Meryem'e Müjde Sahnesinde Meryem'in Kirmeni, Kırmızı ve Mor Yünü Üzerine Görüşler", *Bilimname*, 36 (2018): 383.

<sup>67</sup> Demir, "Meryem'e Müjde Sahnesinde Meryem'in Kirmeni, Kırmızı ve Mor Yünü Üzerine Görüşler", 383.



Resim 7. Dioskoros Theodoros (İncil), Mardin Syr. 41/2, Meryem'e Müjde, 1250, Deyrulzafaran.

### III. Karşılaştırma ve Değerlendirme

*Meryem'e Müjde* tasvirlerinin ikonografisi kanonik *Matta* ve *Luka İncilleri* (1: 26-38) ile apokrif *Yakup İncili* (*Protevangelion*), *Pseudo-Matta İncili* ve *Ermeni İncili'*ne (5: 2-9) dayandırılmaktadır. Hıristiyan resim sanatında bilinen en erken tarihli *Meryem'e Müjde* sahnesi, Roma-Priscilla Katakombu'ndaki (yaklaşık 3. yy) fresktir (Resim 8<sup>68</sup>). Yüksek arkalı bir sandalyede oturmuş Meryem, *palyum* (ya da *himation*) giyimlidir. Karşısında haberci konumunda kanatsız gösterilmiş Gabriel yer almaktadır. Daireler içine alınan sahne, iki figürle betimlenmiş, oldukça sade, basit ve simetriktir. Bilinen en erken tarihli Süryanice yazılmış resimli el yazması da 586 yılına ait *Rabula İncili'*dir. *Rabula İncili'*nde Meryem ve Gabriel karşılıklı iki sayfada

<sup>68</sup> Görsel için bkz. <https://www.johnsanidopoulos.com/2012/03/annunciation-in-early-christian-art.html> (Erişim Tarihi: 05.09.2020)

görülmektedirler. Kırmızı mürekkeple yazılmış not sahneyi açıklamaktadır. Bununla birlikte, birbirlerine yönelmiş karşılıklı duran figürlerden Meryem, arkasında bir mimari yapı ile birlikte verilmişken karşı sayfada Melek Gabriel kanatlı ve başı hâleli gösterilmiştir. Benzer bir sahne tasarımı yine Süryanice yazılmış, 6. yüzyıl tarihli *Paris BN Cod. Syr. 33* numaralı İncil el yazmasındaki *Meryem'e Müjde* tasvirinde izlenebilmektedir. Farklı olarak burada Meryem'in arkasında mimari yapı resmedilmemiştir. Her iki sahnede de Melek Gabriel'in Meryem'e müjdeli haberi vermesi odaklı bir ikonografik anlatım vardır. Bu da gösteriyor ki erken tarihli *Meryem'e Müjde* tasvirleri, yalın ve mesaj odaklı bir kompozisyona sahipti. Bu sahnelerin tasarımında Luka İncili'nin referans alındığı anlaşılmaktadır. Meryem'in ayakta ve Melek Gabriel'in hâleli ve kanatlı olarak gösterildiği ilk örneklerin de yine *Rabula İncili* ile *Paris BN Cod. Syr. 33* İncil el yazmalarında yer aldığı söylenebilir.



Resim 8. Roma, Priscilla Katakombu,  
Meryem'e Müjde

İlaveten, *Rabula İncili* ve *Paris Syr. 33* nolu el yazması kanon tabloları düzenindedir. Hem *Rabula İncili* hem de *Paris Syr. 33* nolu el yazması tarihi kesin olarak bilinen eserlerdir. Kendi döneminin temsilcisi olan bu eserler, tarihi bilinmeyen aynı üslup özeliği sergileyen eserler için de karşılaştırma

örneği olarak kullanılmaktadır.<sup>69</sup> Bu özelliklerinden ötürü bu iki el yazması oldukça önemlidir.

Süryani el yazmaları ile Bizans sanatı arasındaki bağlantıları tartışan kaynaklarda Süryani el yazmalarının (özellikle *Vat. Syr. 559* ile *Brit. Mus. Syr. Add. 7170*<sup>70</sup>) genel tarzı bakımından çağdaşı Bizans sanatından uzaklaştığı, bunların daha çok İslâmî el yazmalarla ilişkilendirilebileceği vurgulanmaktadır.<sup>71</sup> Ancak bu iki el yazmasındaki sahnede figürlerin konumu ve duruşu ile Orta Bizans dönemine ait Kapadokya bölgesinde bulunan kiliselerdeki *Meryem'e Müjde* tasvirleri benzerlik göstermektedir. Hıristiyan resim sanatı açısından önemli bir bölge olan Kapadokya Bölgesindeki 10.-13. yüzyıl tarihli kiliselerde fresk tekniğinde yapılmış duvar resimlerinde *Meryem'e Müjde* tasvirleri bulunmaktadır. Bu tasvirlerin apokrif *Yakup İncili'nde (Protevangalion)* geçen anlatıma dayandırıldığı aktarılmaktadır.<sup>72</sup> Yani Meryem, elinde 'iğ/kirman' ile evinin önündeyken karşısına melek Gabriel çıkmakta ve müjdeyi vermektedir. Figürlere jest ve mimikler verilmeye çalışılmıştır. Sahnelerde simetri ve sadelik vardır. Süryani el yazmalarındaki resimlerde de Meryem ve Gabriel'in evin önünde gösterildiği kompozisyon şeması yaygın bir tasarım olup, Kapadokya'daki (Göreme, Kılıçlar ve Tağar<sup>73</sup> Kilisesi) geleneğe bağlı kalınmış görünmektedir (Şekil 1). Bununla birlikte, Kapadokya bölgesindeki *Meryem'e Müjde* sahnelerinde görülmeyen, kutsal ruhu temsilen güvercin ve sembolik bir kuyu *Vat. Syr. 559* ile *Brit. Mus. Syr. Add. 7170* el yazmalarındaki sahnelerde görülen ikonografik unsurlar farklılık sergilemektedir. Araştırmacılar, Kapadokya'daki örnekler ile Gürcü sanatındaki aynı konulu tasvirleri benzer bulmaktadır.<sup>74</sup> Özellikle, Akhagori Largvisi Manastırı, 13. yüzyıl

<sup>69</sup> Araştırmacılar kolofonu bulunmayan eserler için karşılaştırma yöntemi ile tarih önerisinde bulunmaktadır. Bu yöntemle özellikle Diyarbakır'daki 4 İncil el yazması için yaklaşık bir tarihlendirme yapılmıştır. bkz. Massimo Bernabò ve Grigory Kessel, "A Syriac Four Gospel Book in Diyarbakır", *Convivium*, Vol. 3/1 (2016): 172-203.

<sup>70</sup> Kuzey Mezopotamyalı Hıristiyan sanatçının, İslâmî sanat geleneğinin önemli sanat ekolü olan "Bağdat okulu"dan etkilendiği ve özellikle *Brit. Mus. Syr. Add. 7170* fol. 17v.'deki sahnede yer alan figürler ile Paris'teki 1237 tarihli *Hariri Makâmâtı* nüshasındaki resimlerin figür tarzlarının benzerliği kabul edilmektedir (Buchthal, 1939: 147-149).

<sup>71</sup> Buchthal, "The Painting of the Syrian Jacobites in Its Relation to Byzantine and Islamic Art", 146; Snelders, "Identity and Christian-Muslim interaction: Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area", Bölüm 4.

<sup>72</sup> Çoruhlu ve Çelebi, "Anadolu ve Kafkasya İlişkileri İçerisinde Ani Gürcü Kilisesindeki Müjde Sahnesinin Yeri (10.-13. Yüzyıllar)", 868.

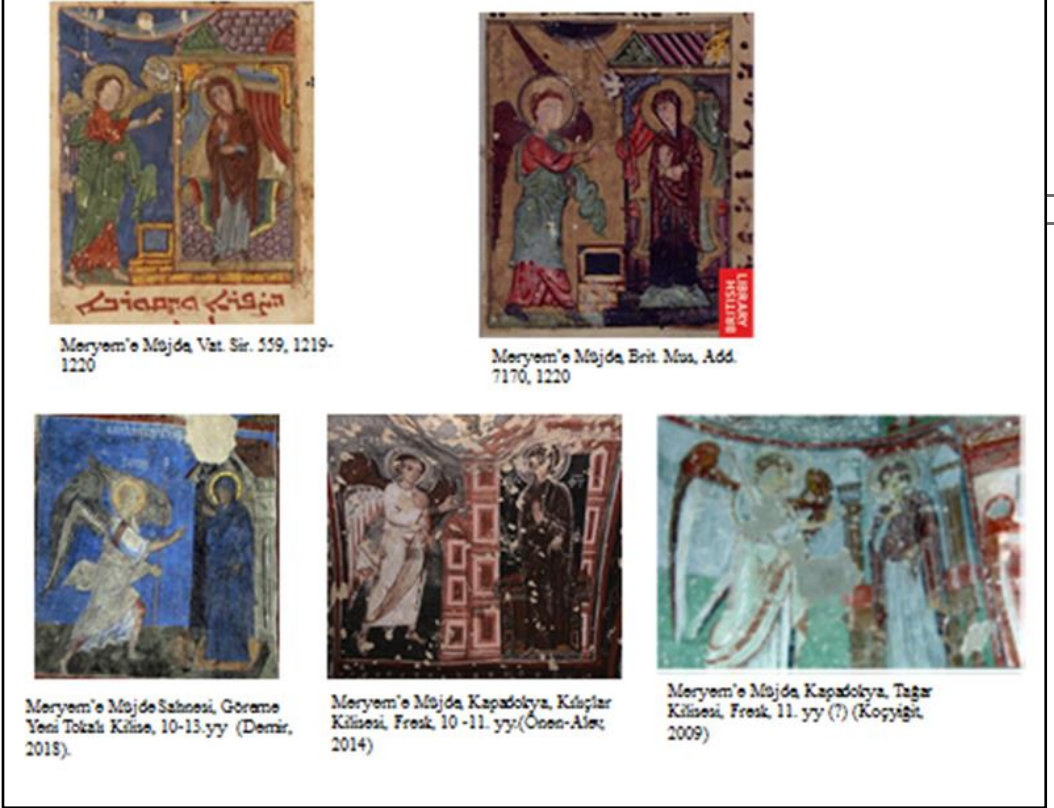
<sup>73</sup> Tarihi net olarak bilinmeyen kilisenin plan özellikleri ve duvar resimleri, bölgedeki kiliselerle karşılaştırılarak 11. yüzyıl tarihli olabileceği öne sürülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Fazilet Koçyiğit, "Tağar (St. Theodore) Kilisesi Duvar Resimleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26, (2009): 141-164.

<sup>74</sup> Çoruhlu ve Çelebi, "Anadolu ve Kafkasya İlişkileri İçerisinde Ani Gürcü Kilisesindeki Müjde Sahnesinin Yeri (10.-13. Yüzyıllar)", 868-872.



tarihli, 26 Numaralı İncil'deki Meryem'e Müjde tasviri ile 11. yüzyıl tarihli Zarzma Leklakidzeta İkonasındaki Meryem'e Müjde tasvirlerinin ikonografik ve kompozisyon tasarımı açısından benzerliği kabul edilmekte ve Kapadokya'daki ikonografik tasarımın kuzeye doğru yayılım gösterdiği, böylece Gürcü sanatında da yer bulduğu savunulmaktadır.<sup>75</sup>

13. yüzyıl tarihli Süryani el yazmalarındaki söz konusu tasvirlerin ikonografik anlatımının en erken örneklerinin Kapadokya Bölgesi'nde bulunması nedeniyle bu resim üslubunun hem kuzeye hem güneye Kapadokya Bölgesi'nden yayılım gösterdiği, tartışmaya açık bir konu olmakla birlikte akla yatkın gelmektedir. Hem Kapadokya örnekleri, hem Gürcü örnekleri hem de Süryani örnekleri genel ana şemayı benimsemekle birlikte yerel üslup özelliklerini de kullanmışlardır.



Şekil 1. Meryem'e Müjde sahneleri, Süryani el yazmaları ve Kapadokya örnekleri.

<sup>75</sup> Detaylı bilgi ve görseller için bkz. Çoruhlu ve Çelebi, "Anadolu ve Kafkasya İlişkileri İçerisinde Ani Gürcü Kilisesindeki Müjde Sahnesinin Yeri (10.-13. Yüzyıllar)": 868, 870,872, 876.

*Midyat-Hah İncili*'ndeki, *Meryem'e Müjde* sahnesi incelenen diğer sahnelerden oldukça farklı bir anlatım içermektedir. Apokrif *Yakup İncili*'nin (*Protevangelion*) referans alındığını gösteren bir ikonografik tasarım göstermektedir. Gabriel'in, Meryem'e ilk görüldüğü anın betimi yapılmıştır (Resim 5). Sadece Gabriel ve Meryem'in yer aldığı, *Mardin Süryani Piskoposluk İncili*, ikonografik olarak *Luka İncili*'ndeki anlatımın referans alındığını düşündürmektedir.

Süryanice yazılmış *Dioskoros Theodoros İncili*'ndeki (1250) *Meryem'e Müjde* sahnesinin Mısır'daki Sina Dağı, *Meryem'e Müjde* İkonasının (12. yüzyıl sonu) şemasından üretilmiş olabileceği düşünülmektedir. Meryem'in duruş pozisyonu, elindeki kirmeni ve oturduğu minderli tahtın benzerliği aralarındaki bağlantıyı düşündürülen unsurlardır (Resim 7 ve 9). Meryem, Gabriel ve Meryem'in oturduğu taht kalıplaşmış bir tasarıma işaret etmektedir. Ancak, *Dioskoros Theodoros İncili*'ndeki bu kalıplaşmış sahne kuyu, iki yapraklı dal, ışık hüzmesi ve simetrik yerleştirilmiş mimari yapı ile ikonografik açıdan daha da zenginleştirilmiştir.

120



Resim 9. Sina Dağı, Meryem'e Müjde İkonası,  
12. yy. Sonu (Cormack, 2000).



Resim 10. Hetoimasia, İstanbul, yak.  
1000.

13. yüzyıl tarihli sahnelerin tümü çerçeve içine alınmıştır. Arka plan mavi veya sarı renklidir. Gabriel solda Meryem sağdadır. İki resim hariç genelde Meryem ayakta ve arkasında minderli taht bulunmaktadır. Meryem'in arkasındaki minderli taht biçimsel olarak bir "hetoimasia"<sup>76</sup>yı andırmaktadır (Resim 10).

İncelenen el yazmalarında betimlenen Meryem figürü, 6. yüzyıl tarihli resimlerde kahverengi-mavi dikey çizgili *khiton* üzerine kahverengi veya mor *maphorion* giyimlidir. 13. yüzyıl tarihli resimlerde (farklı tonda) genelde Meryem'in giydiği mavi *khiton* üzerine *maphorion* giyimli olduğu görülmektedir. Bu giyim tarzı bazı kaynaklarda manastır kıyafeti, bazı kaynaklarda ise mor *Suriye maphorionu*<sup>77</sup> olarak belirtilmektedir. Erken örneklerde Meryem statik tasvir edilmesine rağmen 13. yüzyıl örneklerinde vücut duruşunda bir elastiklik, bir hareketlilik gözlenmektedir (Şekil 2).



Şekil 2. Meryem'e Müjde sahnelerinde, Meryem'in duruş pozisyonları

<sup>76</sup> *Hetoimasia*, İsa'nın adanmışlık nesnelerinin yer aldığı, onun yaşamda, ayinlerde kurtarıcı gücünü ve fedakârlığını gösteren işaretler ile ona işkence edilen aletlerin yer aldığı boş tahttır. İsa'nın ikinci kez dirileceği ve gelip burada son yargılamayı yapacağına inanılır. bkz. Annemarie Weyl Carr, "Hetoimasia", *Oxford Dictionary of Byzantium*, (Oxford: Oxford University Press, 1991), I, 926. Görsel için bkz. <https://iconreader.wordpress.com/2013/06/27/hetoimasia-the-throne-of-preparation/> (Erişim Tar. 07.01.2021).

<sup>77</sup> Leroy, *Les Manuscrits syriaques a peintures conservees dans les bibliotheques d'Europe et d'Orient*, 198.



Şekil 3. Meryem'e Müjde sahnelerinde, Melek Gabriel'in duruş pozisyonları

Söz konusu el yazmalarındaki *Meryem'e Müjde* sahnelerinde Meryem'e yönelerek hitap eden Melek Gabriel, sol elinde asa tutarken sağ eliyle de takdis işareti yapmaktadır. Gabriel'in 6. yüzyıl tarihli sahnelerde görülen tek renk uzun elbisesi 13. yüzyılda değişikliğe uğrayarak, *khiton* üzerine sağ omzu dışarıda bırakan ve önden uçuşan *himation* şeklini almıştır (Şekil 3). *Meryem'e Müjde* olayında ikonografik açıdan asıl dikkat edilen figür Gabriel değil, Meryem'dir. Meryem'in bulunduğu mekan, oturduğu taht/minder/sandalye, oturuş veya duruş pozisyonu, jest-mimikleri ve elindeki kirmeni ikonografik açıdan asıl dikkat çekici ipuçlarını vermektedir. Bununla birlikte kuyu, ev, kuş/güvercin, yaprak gibi motifler sahnenin esin kaynağını veren diğer ikonografik unsurlar olup sahnelerdeki değişiklikleri göstermektedir.

Özgün bir üslup özelliği sergileyen 6. yüzyıl tarihli *Rabula İncil* ile *Paris BN Cod. Syr. 33* numaralı İncil, Bizans idaresindeki coğrafyada Süryani yerel sanatçıların eserleridir. Çalışmada bahsi geçen 13. yüzyıl eserlerinin de yine Hıristiyan yerel sanatçılar tarafından Musul, Mısır ve Mardin'de bulunan manastırlarda yapılmış olduğu düşünölmektedir. Bir kronoloji takibi yapıldığında yazıcılıkta hünerli oldukları, Geç Antik Çağ'dan beri sanat faaliyetlerini yürüttükleri ve Hıristiyan kutsal metinlerinin yazımında da etkin rol üstlendiği anlaşılan Süryani sanatçıların, bir sanat geleneğini yürüttüğu akla yatkın gelmektedir. Hem Bizans hem de İslâmî sanat modasına kayıtsız kalmamakla birlikte gelenekten yetişmiş sanatçıların ortaya koyduğu köklü bir "*Süryani Resim Sanatı*" geleneğinin varlığını da kabul etmek gerekmektedir. Daha detaylı ve kapsamlı bir araştırma gerektiren Süryani resim geleneğinin kökeni tam olarak bilinmemekte ve tartışmalı bir konu olarak durmaktadır. Süryanice yazılmış el yazmalarının resimlerinin üslup ve ikonografik özelliklerini ortaya koyan çalışmalar arttıkça bu konu ile ilgili netlik de artacaktır. Bu amaçla, 6. ve 13. yüzyıl tarihli Süryanice yazılmış İncil el yazmalarındaki *Meryem'e Müjde* tasvirleri hem daha önce değinilmemiş bir konu olması hem de çağdaşı Bizans ve diğer Hıristiyan resim sanatı örnekleriyle karşılaştırılabilir olması nedeniyle bu çalışmaya konu olmuştur.

## Sonuç

Çalışmanın sonucu olarak denilebilir ki 6. yüzyıl Süryani el yazmalarındaki *Meryem'e Müjde* tasvirleri, figürlerin kıyafet tarzı, mimari tasarım unsurları ve kanonik sayfa düzeni yerel nitelikler taşımaktadır. Bununla birlikte figürlerin statik duruşu ve detaylı işçiliği Geç Antik Çağ etkili görünmektedir. Yani hem yerel Hıristiyan hem de antikite etkili bir geçiş dönemi sanat anlayışı hakimdir. 6. yüzyıl tarihli örneklerde sahnelerin sadeliği ikonografik açıdan *Luka İncil'* nin kaynak kullanıldığını göstermektedir. 13. yüzyıl el yazmalarındaki sahneler incelendiğinde ise sanatçının içinde yaşadığı ortamdan ilham aldığı, dönemin modasına uygun olarak karma-eklektik bir tasarım ve tiyatral anlatımlı bir üslup anlayışını ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Kalın konturlarla belirginleştirilmiş figürlerin elastik yapıları, jest ve mimiklerle verilmiş serbest hareketleri de sahnede dinamik bir etki yaratmıştır. 13. yüzyıl el yazmalarında görölen *Meryem'e Müjde* tasvirleri hem İncil'in hem de apokrif metinlerin birlikte referans alındığını gösteren ikonografik unsurlarla zenginleştirilmiştir.



Süryanilerin, Geç Antik Çağ'dan modern zamana kadar üretimini farklı inançlardaki devletlerin egemenliği altında devam ettirdiği bilinmektedir. Süryanice yazılmış resimli İncil el yazmaları da bu uzun tarihi süreçte üretilmiştir. Bu üretimin ürünleri olan resimli İncil el yazmalarındaki tasvirlerin bir geleneğin devamı olmanın yanı sıra o günün şartlarında karşılaştıkları modaya uyum sağlayacak şekilde meydana getirildikleri anlaşılmaktadır. Günümüze kadar korunabilmiş örnekler göstermektedir ki Süryani el yazmalarındaki *Meryem'e Müjde* tasvirleri, kendine özgü figür tarzıyla ve renk, mimari yapı gibi yerel unsurlarla birlikte Orta Bizans dönemi Kapadokya Bölgesi'nde karşılaşılan gelenekselleşmiş kalıp kompozisyon tasarımını kullanılmakla birlikte yerel özelliklerini de yansıtan doğu Hıristiyan resim geleneğinin önemli bir temsilcisi olmuştur.

### Kaynakça

- Akalın, Kutlu ve Duygu, Zafer. *Süryani Literatürü*. 1. bs. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Akyüz, Gabriel. *Tüm Yönleriyle Süryaniler*. 1. bs. İstanbul: Anadolu Ofset, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Deyrulzafaran Manastırı'nın Tarihi*. 1.bs. Mardin: Resim Matbaacılık, 1998.
- Barsavm, Efrem. *Deyrulzafaran Manastırı'nın Tarihi*. çev. Gabriel Akyüz; ed. İbrahim Özcoşar ve Hüseyin H. Güneş, 1. bs. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayını, 2006.
- Bernabò, Massimo ve Kessel, Grigory. "A Syriac Four Gospel Book in Diyarbakır", *Convivium*, 3/1, (2016): 172-203.
- \_\_\_\_\_. "Le Miniature del Vangelo Arabo della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, Codice Orientale 387 (Mardin, 1299)", *Orientalia Christiana Periodica*, 83 (II), Roma: Piazza S. Maria Maggiore, 7, (2017): 293-447.
- \_\_\_\_\_. *Il Tetraevangelo Di Rabbula (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1.56)*. 1. bs. Roma: Edizioni Di Storia e Letteratura, 2008.
- Bornovalı, Sedat. "Bizans Mimarlığında Müjde Sahnesinin Yeri". Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Buchthal, Hugo. "The Painting of the Syrian Jacobites in Its Relation to Byzantine and Islamic Art", *Syria*, 20/2 (1939): 136-150.

- Carr, Annemarie Weyl. "Hetoimasia", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford: Oxford University Press, 1991, I, 926.
- Cormack, Robin. *Byzantine Art*. 1.bs. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Çoruhlu, Tülin ve Erdoğan, Aslıhan. "Bizans Duvar Resimlerinden Örneklerle Bakire Meryem'in Giyim-Kuşamı", *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2020): 44-66.
- Çoruhlu, Tülin ve Çelebi, Fevzi. "Anadolu ve Kafkasya İlişkileri İçerisinde Ani Gürcü Kilisesindeki Müjde Sahnesinin Yeri (10.-13. Yüzyıllar)", XX. *Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, 02-05 Kasım 2016, ed. Ela Taş, Sakarya Üniversitesi Yayınları (Sakarya 2017), II, 863-876.
- Croq, Alice. "From Amida to Famagusta via Cairo: The Syrian Scribe Yūsuf ibn Sbāt in His Eastern Mediterranean Context c. 1350-1360", *Al-Masaq*, (2020): 1-22.
- Demir, Hatice. "Meryem'e Müjde Sahnesinde Meryem'in Kirmeni, Kırmızı ve Mor Yünü Üzerine Görüşler". *Bilimname*, 36 (2018): 375-397.
- Durak, Nihat. *Süryani Ortodoks Kilisesi'nde İbadet*, 1.bs. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Duygu, Zafer. *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antik Çağ*, 1. bs. Ankara: Divan Kitap, 2016.
- Françoise Briquel-Chatonnet ve Debié, Muriel. *Manuscripta Syriaca Des Sources de Première Main*, Cahiers D'Etudes Syriaques (4), (Paris: Geuthner, 2015): 1-7.
- Françoise, Briquel-Chatonnet. *Manuscripts Syriaques: Catalogue* (Bibliothèque Nationale de France: 1997) <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k229975f.image> (Erişim Tarihi: 20.08.2020)
- Hatch, William Henry Paine. *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston: Massachusetts U.S.A., 1946.
- Hunt, Lucy-Anne. "Manuscript Production by Christians in 13th-14th Century Greater Syria and Mesopotamia and Related Areas", *Aram*, 9/10, (1997-1998): 289-336.
- Jeffreys, Elizabeth M. and Nelson, S. Robert. "Akathistos Hymn", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford: Oxford University Press, (1991), I, 44.

- Kaplan, Ayda. *Le Lectionnaire de Dioscoros Théodoros (Mardin Syr. 41/2)*, 1. bs. Brüksel: Editions d'Antioche, 2013.
- Kazdan, Alexander ve Sevchenko, Nancy Patterson. "Maphorion", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford: Oxford University Press, (1991), I, 1294.
- Kessel, Grigory. "Manuscript Collection of the Syrian Orthodox Church Meryemana in Diyarbakir: A Preliminary Survey". *Manuscripta Syriaca*. ed. Françoise Briquel-Chatonnet ve Muriel Debié. Paris: Geuthner, (2015): 79-123.
- . "The Syriac Manuscript Tradition during the Ottoman Period". *Manuscript Cultures*, 9 (2016): 46-52.
- Koçyiğit, Fazilet. "Tağar (St. Theodore) Kilisesi Duvar Resimleri". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26 (2009): 141-164.
- Leroy, Juley. *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*. Vol.1- 2, Paris: Geuthner, 1964.
- Önen-Alev, F. Ayten. *Kapadokia Göreme Vadisinde Meryem Siklusu*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.
- Özbek, Hatice. "Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü'nde Bulunan Süryanice El Yazmalarının Kataloglanması". Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniv. Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Mardin 2019.
- Pekak, M. Sacit ve Gür, Durmuş. "İsa'nın Doğumu", *Sanat Tarihi Dergisi*, 24/2 (2016): 175-226.
- Rapti, Ioanna. "Kuledeki Freskler: İmparatorlukların Sonunda Sanat". *Bizans'ın Öteki İmparatorluğu: Trabzon*, ed. Antony Eastmond, 147-173. İstanbul: Anamed, 2016.
- Scher, Addai. "Notice sur les Manuscrits Syriaques et Arabes Conservés dans la Bibliothèque de l'évêché Chaldéen de Mardin", *Revue des Bibliothèques*, 18 (1908): 64-95.
- Snelders, Bas. "Identity and Christian-Muslim Interaction: Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area". Doktora Tezi, Leiden Institute for Religious Studies, Faculty of the Humanities, Leiden University, 2010.
- Wright, William. *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 3 tomes, Londra, 1870-1872.



\_\_\_\_\_. *Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge, 1901.

### İnternet (Görseller için linkler)

[https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.sir.559](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.559) (Erişim: 20.08.2020).


<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52506821q/f11.item.r=Syriaque.zoom>,

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52506821q/f12.item.r=Syriaque.zoom> (Erişim tarihi: 20.09.2020).

<https://dss-syriacpatriarchate.org/syriac-arts/syriac-icons/2-annunciation-to-the-blessed-virgin-mary/?lang=en> (Erişim tarihi: 05.09.2020).

<https://www.johnsanidopoulos.com/2012/03/annunciation-in-early-christian-art.html> (Erişim Tarihi: 05.09.2020).

<https://iconreader.wordpress.com/2013/06/27/hetoimasia-the-throne-of-preparation/> (Erişim Tar. 07.01.2021).

 Necla Kaplan

### Illustrations of The Annunciation of Mary in Syriac Manuscripts (6th and 13th Century)

**Citation/©:** Kaplan, Necla, Illustrations of The Annunciation of Mary in Syriac Manuscripts (6th and 13th Century), Artuklu Akademi, 2021/8 (1),99-129.

#### Extended Abstract

Syriacs are praised for their contributions and attention to the written culture. They have composed numerous unillustrated and illustrated manuscripts. The illustrated manuscripts that have stood the test of time and have been preserved in different libraries worldwide prove this.

Researchers regard the fourteenth century as the “golden age” and refer to it as the “Syriac Renaissance”, because there are numerous illustrated manuscripts in Syriac, especially dating back to 1300-1320. Most of those manuscripts have been studied by western scholars. Those studies generally cataloged and chronicled the manuscripts in question. Those catalogs are valuable sources that introduce the manuscripts to the literature. However, there are still many manuscripts awaiting thematic and iconographic exploration. One of those themes is the illustration of “the Annunciation,” also referred to as “the Annunciation of the Blessed Virgin Mary” in Syriac Biblical manuscripts.

The Annunciation is the first of the twelve important holidays in the Christian faith. This theme is common in Christian iconography found on the walls of churches, icons, textiles, metal objects, etc. Syriacs, who made significant contributions to Christian art, also illustrated the “Annunciation” theme in biblical manuscripts, such as the Gospel of Rabbula (year 586), Paris BN Cod. Syr. 33 (sixth century), Vat. Sir. 559 (1219-1220), London, (British Museum) Add. 7170 (1220), the Gospel of Midyat-Hah, (1226), the Gospel of Syriac Eparchy of Mardin (thirteenth century), and the Gospel of Dioskoros Theodore, Syr. 41/2 (1250). The illustrations of the Annunciation in these invaluable manuscripts have never been studied before. Therefore, this study aims to interpret them iconographically, compositionally, and stylistically.

This study covers examination of illustrations of the Annunciation in Syriac biblical manuscripts dating back to the sixth and thirteenth centuries under the reign of Christian Eastern Rome (Byzantine) and then Islamic culture. The study interpreted the illustrations stylistically and iconographically in a chronological order to trace the iconographic development of the theme with references to source texts.


The Gospel of Rabbula is the earliest Syriac illustrated biblical manuscript dating back to 586 A.D. In the Gospel, the Virgin Mary and the Archangel Gabriel are depicted in two pages standing across each other, with a note in red ink that explains what the scene is about. The biblical manuscript (Paris BN Cod. Syr.3, 6th century) illustrates a similar scene. Both illustrations have an iconographic narrative where the Archangel Gabriel announces to the Virgin

Mary that she will conceive and become the mother of Jesus. Both illustrations have a modest composition and are believed to be inspired by the Gospel of Luke. The manuscripts from the thirteenth century have various compositions that symbolize the period in which they were made. On the right of the illustration is the Virgin Mary standing or sitting, while on its left is the Archangel Gabriel standing with a halo around his head and wings. The figures have rubber-like mimics and gestures that bring them alive. Those illustrations have iconographic elements that allude both to the New Testament and the Apocryphal texts. The illustrations of the Annunciation in the manuscripts No: Vat. Syr. 559 and Brit. Mus. Syr. Add. 7170 seem closely related to those in contemporary Christian artworks (especially those in Cappadocia). The tenth-thirteenth century illustrations of the Annunciation in the frescoes of churches in Cappadocia from the Middle Byzantine era have a stereotypical composition. The manuscripts No: Vat. Syr. 559 and Brit. Mus. Syr. Add. 7170 are examples of this stereotypical composition. However, while they contain iconographic elements (such as a symbolic well and a dove representing the holy spirit), those from Cappadocia do not. The illustration of the Annunciation in the Gospel of Midyat-Hah has a quite different narrative from the others, because it portrays iconographic elements that allude to the Gospel of James (Protevangeliyon). The illustration of the Annunciation in the Gospel of Dioskoros Theodore (1250) is believed to be derived from the scheme of the Mount Sinai Icon of the Annunciation in Egypt (late 12th century). The way the Virgin Mary stands and holds a spinner in her hand and the cushioned throne on which she sits are similar in both illustrations. The figures of the Virgin Mary and the Archangel Gabriel and the throne mark a stereotypical design. However, the stereotypical scene, including a well, a two-leaf branch, and a ray of light, and the symmetrical architecture make the illustration of the Annunciation in the Gospel of Dioskoros Theodore iconographically richer than the Mount Sinai Icon of the Annunciation.

In conclusion, the illustrations of the Annunciation in the Syriac biblical manuscripts symbolize the style of the period in which they were made and include elements from surrounding cultures. However, they also have a variety of compositions enriched with iconographic elements.



## Arap Dilinde كاد Fiilinin Kullanımı ve Anlamı

 Mahsum Taş\*

**Atıf/©:** Taş, Mahsum, Arap Dilinde كاد Fiilinin Kullanımı ve Anlamı, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 131-156.

**Öz:** Arap dilinde kısaca “mukâraabe” fiilleri olarak adlandırılan fiiller, “yaklaşma/mukâraabe fiilleri”, “umut/recâ fiilleri” ve “başlama/şurû’ fiilleri” olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Söz konusu fiillerden كاد, أوشك, and كرب fiilleri, zamansal bağlamda yaklaşma anlamını ifade eden fiillerdir. Bunlar, cümleye “bir işin meydana gelmesinin yaklaştığı” anlamını katmaktadır. Yaklaşma fiilleri arasında en çok kullanılan كاد fiilidir. Söz konusu fiil Kur’ân, hadis ve diğer Arapça metinlerde sıkça kullanılmaktadır. Bu makalede كاد’ın Arap dilindeki yeri, sözlük anlamı, vezni ve ‘aynu’l-filindeki elifin aslı, mutasarrıflık durumu, ameli, haberinin takdim ve tehir edilmesi, kendisinin ve haberinin hazfedilmesi, cümlede zâid olarak gelmesi gibi hususlar ile olumlu ve olumsuz olmasına göre Arap dilinde ifade ettiği anlamlar incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, Cümle, Fiil, Mukâraabe, Kâde.

131

### On Function And Meaning Of the Verb Kaada (كاد) In Arabic Language

**Citation/©:** Taş, Mahsum, On Function And Meaning Of the Verb Kaada (كاد) In Arabic Language, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 131-156.

**Abstract:** In the Arabic language, muqaraba verbs are classified under three groups; approximation, expectation-request, and initiation-shuru’. Among the aforementioned verbs, the كاد, أوشك, and كرب refer to approximation, i.e. they indicate an upcoming action which is about to take place. The most well-known approximation verb is كاد. The verb in question is frequently used in the Quran, hadith and other Arabic texts. This article focuses on functions and lexical meaning of the verb كاد as well as of its wazn (syllabic meter) and the origin of the aleef in the first letter of the verb, capability of conjugation, its amal (the effect on the following words), predicate’s location in the sentence (ahead or behind), (as well as its predicate’s) exclusion in the sentence, redundancy in the sentence, and its denotations in Arabic language depending on the sentence type (affirmative-negative).

**Keywords:** Arabic language, Sentence, Verb, Muqaraba, Kaada.

\* Öğr. Gör. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ebulmina@hotmail.com

## Giriş:

Arapçada fiiller, kelimenin üç kısmından biri olarak kabul edilmektedir. Fiiller genellikle fâil ve mef'ülle birlikte bir cümle oluşturmaktadır. Ancak bazı fiiller fâil ve mef'ül yerine isim ve haber almaktadır. İsim ve haber alıp cümle oluşturan en meşhur fiiller nâkıs/ kâne ve benzerleri ile mukârabeye fiilleridir.

“Mukârabeye/yaklaşma” olarak adlandırılan fiillerin tümü yaklaşma anlamını ifade etmemektedir. Zira bunların bir kısmı recâ/umut, bir kısmı şurû/başlama, diğer bir kısmı ise mukârabeye/yaklaşma anlamına delâlet etmektedirler. Ancak Arap dilinde mukârabeye fiillerinin kullanılışları, recâ ve şurû fiillerinkinden daha yaygın olduğu için dildiler, tağlîb sanatını kullanarak söz konusu fiillerin tümünü “mukârabeye fiilleri” olarak adlandırmaktadırlar.<sup>1</sup>

عَسَى ve حَزَى fiilleri recâ fiilleri olup cümleye “bir işin meydana gelmesinin ümit edildiği” anlamı katmaktadırlar. Şurû' fiilleri ise أَخَذَ, بَدَأَ, شَرَعَ, بَدَأَ, أَخَذَ gibi fiillerdir. Bunlar haberlerinin ifade ettiği eylemin başladığını ifade etmektedir. Mukârabeye fiilleri ise haberlerinin ifade ettiği eylemin gerçekleşmek üzere olduğunu ifade etmekte olup كَادَ ve كَرَبَ olmak üzere üç fiildir. Bu fiilerden كَادَ mâzî ve muzârî sigalarıyla Kur'ân-ı Kerimde yirmi dört kez geçmektedir. Ayrıca söz konusu fiil ve türevleri birçok hadiste de geçmektedir. Bu bağlamda söz konusu fiil ile ilgili malumatların detaylıca irdelenmesinin bahsi geçen temel metinlerin anlaşılmasında katkı sunacağı mülahazasıyla bu çalışmada mukârabeye fiillerinden biri olan كَادَ'nin Arap dilindeki kullanımı ve ifade ettiği anlam üzerinde durulacaktır. Bunun yanında mukayese yapabilmek için diğer mukârabeye fiilleri, recâ ve şurû' fiilleriyle ilgili bazı hükümler de ele alınacaktır.

## I. كَادَ'nin Sözlük Anlamı

İbn Fâris (ö. 395/1004), İbn Manzûr (ö. 711/1311) ve Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi klasik dildiler, (ك، و، د) veya (ك، ي، د) harflerinden oluşun كَادَ fiilinin sözlükte “menetti ve çaba harcayarak bir şeyin ardına düştü” şeklinde iki anlama geldiğine işaret etmişlerdir. Mukârabeye fiili olarak كَادَ, “bir işin meydana gelmesinin yaklaştığını ancak meydana gelmediğini” ifade etmektedir. Dolayısıyla sözlük (asıl) anlamıyla mukârabeye fiili

<sup>1</sup> Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân el-Mısri, *Hâşiyetü's-sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmîni* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), I/380.

konumundaki anlamı arasında yakın ilişki bulunmaktadır. Zira mukârabeye fiili olan كاد, söz konusu her iki sözlük anlamını içermektedir. Nitekim كاد الطَّغْلُ يَكْتُبُ “Çocuk neredeyse yazıyordu” cümlesindeki كاد, çocuğun yazı yazmak için çaba harcayıp yazmaya yaklaştığını ancak yazmayı başaramadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla كاد fiili hem “menetme” hem de “çaba harcama” anlamlarını barındırmaktadır.<sup>2</sup>

Arapçada bazen كَادَ ve türevleri ile أَرَادَ ve türevleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu bağlamsigada birçok şiir ve âyet verilebilir. Nitekim aşağıdaki beyitte كاد fiili أَرَادَ anlamında kullanılmıştır:

كَادَتْ وَكَدَتْ وَتَلَّكَ خَيْرُ إِرَادَةٍ      لَوْ عَادَ مِنْ لَهْوِ الصَّبَابَةِ مَا مَضَى

“O beni, ben de onu arzuladım. Zaten en iyi arzulama, karşılıklı olandır. Keşke geçmiş zamanın aşk eğlenceleri geri gelseydi.”

Beyitte geçen كَادَتْ ve كَدَتْ fiilleri, أَرَادَتْ ve أَرَدْتُ anlamındadır. Nitekim bu fiillerden hemen sonra gelen وَتَلَّكَ خَيْرُ إِرَادَةٍ ifadesi de bunu desteklemektedir.<sup>3</sup>

Yine câhiliyye dönemi şairlerinden Efveh el-Evdî'nin (ö. 555/1160):

وَالْبَيْتُ لَا يَبْتَنِي إِلَّا بِأَعْمِدَةٍ      وَلَا عِمَادَ إِذَا لَمْ تُرْسَ أَوْتَادُ

فَإِنْ تَجَمَّعَ أَوْتَادٌ وَأَعْمِدَةٌ      وَسَاكِنٌ، بَلَّغُوا الْأَمْرَ الَّذِي كَادُوا

Direkler olmadan çadır kurulmadığı gibi, kazıklar çakılmadan da direkler ayakta durmaz.

Direkler, kazıklar ve çadırlarda oturacak olanlar bir araya gelince insanlar arzuladıkları amaçlarına ulaşırlar.

beytinde de aynı durum söz konusudur Görüldüğü üzere bu beyitte geçen كَادُوا kelimesi de أَرَادُوا anlamında kullanılmıştır.

Bazı müfessirlere göre أَكَادُ أَخْفِيهَا âyetinde geçen أَكَادُ fiili, أَرِيدُ anlamında olup âyetin anlamı, “Ben onu (Kıyamet gününü) gizlemek istiyorum”<sup>4</sup> şeklindedir. Yine en-Nûr sûresinde geçen لَمْ يَكْدُ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْدُ بِرَأْسِهَا âyetindeki لَمْ يَكْدُ

<sup>2</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed el-Hemedâni, “kvd”, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), V/145; Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdi, “kvd”, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, thk. Mektebu't-Tahkîki't-Turâsi fi Muesseseti'r-Risâle (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1426/2005), 1/316.

<sup>3</sup> İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, “kvd”, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru sâdr, 1414), III/382-385.

<sup>4</sup> Tâhâ, 20/15.

ifadesinin *لَمْ يُرِدْ* manasında olduğunu ve *يَرَاهَا* fiilinin başından nasb edati olan *أَنْ*'nin hafzedildiğini, dolayısıyla âyetin, *لَمْ يُرِدْ أَنْ يَرَاهَا* "Onu görmek istemez" manasında olduğunu söylemişlerdir.<sup>5</sup> Onlara göre *فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ* "Onlar, şehrin içinde neredeyse yıkılacak olan bir duvar gördüler"<sup>6</sup> âyetindeki *يُرِيدُ* fiili de *يَكَادُ* anlamında kullanılmıştır.<sup>7</sup> Buna göre söz konusu iki fiil birbirinin yerine kullanılabilen fiillerdir.

Bazı Araplar, *ظَنَّ* fiili gibi bazen *كَادَ* fiilini da "yakîn/kesinlik" anlamında kullanmışlardır. Onlara göre *مَا كِدْتُ أَفْعَلُ مَا قَرَيْتُ وَلَا قَرَيْتُ* "Yapmadım, yakınından bile geçmedim (kesinlikle yapmadım)" şeklindedir. Aynı şekilde onlara göre *كَادَ الرَّجُلُ يَهْلِكُ* cümlesi, adamın kesinlikle öldüğünü ifade etmektedir. Kanaatimizce *كَادَ*'nin kesinlik anlamı ifade etmesi direkt değil dolaylıdır.<sup>8</sup>

## II. *كَادَ*'nin Vezni ve 'Aynu'-l-fiilindeki Elifin Aslı

Arapçada *كَادَ*'nin muzârisi üç şekilde gelmektedir:

1- *كَادَ يَكُوْدُ*-1

2- *كَادَ يَكِيدُ*-2

Bu iki durumda *كَادَ* fiilindeki elifin aslı hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Zira birinci durumda onun aslı vâv, ikinci durumda ise yâ'dır. Nitekim belli şartlar dâhilinde Arapçadaki illet harfleri olan vav ve yâ, elife dönüştürülmektedir.<sup>9</sup> Bu iki kalıptaki *كَادَ* fiili mukârabeye fiillerden değildir.

3- *كَادَ يَكَادُ*-3

Dilciler bu kalıptan gelen *كَادَ* fiilindeki elifin aslı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre onun aslı vâv'dır. Onlara göre *كَادَ يَكَادُ*, dördüncü bâbtan olup *فَعَلَ يَفْعَلُ* veznindedir. Zira *كَادَ*'nin masdarı *كَوْدٌ* biçiminde geldiği gibi *كَادَ*'nin masdarı da *كَوْدٌ* şeklinde gelmiştir. Nitekim Asmaî (ö. 216/831), Araplardan *لَا أَفْعَلُ ذَلِكَ وَلَا كَوْدًا* şeklinde bir söz duyduğunu iddia etmiştir.

<sup>5</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müssetü'r-Risâle, 1421/2000), 18/287-288; Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, Haz. 'Îmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430), XVI/315.

<sup>6</sup> el-Kehf, 18/ 77.

<sup>7</sup> Ebu'l-Hasen Sa'id b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmud Karâ'a (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411/1990) 2/403; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî en-Nisâbüri, *Bâhiru'l-bürhân fî me'âni müşkili'l-Kur'ân*, thk Su'âd binti Sâli b. Said Bâbîkî (Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998), 2/873; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/382.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/384.

<sup>9</sup> Detaylı bilgi için bk., Selman Yeşil, "Arap Dilinde İ'lâl Kuralları ve Uygulamalı Örnekleri", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/22, (Haziran 2019), 276.



Ayrıca ecvef fiillerindeki elif harfi genellikle vâv harfinden dönüşmüştür. Dolayısıyla söz konusu fiillerdeki elifin aslı bilinmediğinde, onun aslını vâv kabul etmek daha uygundur. Yine Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) bazı Araplardan كُنْتُ أَفْعَلْ şeklinde bir ifade aktarması da bu fiildeki elifin aslının vâv olduğunu göstermektedir. Zira كُنْتُ fiilinin fâu'l-fiilinin dammesi, hazfedilen elifin aslının vâv olduğuna işaret etmektedir. Ancak Sîbeveyhi'nin Araplardan duyduğu bu aktarım, كَاد يَكَاد fiilinin dördüncü bâbtan olmadığını göstermektedir. Çünkü söz konusu fiil dördüncü bâbtan olsaydı كُنْتُ değil, كُنْتُ şeklinde gelmesi gerekirdi.<sup>10</sup> Bu yüzden bazı dilciler Sîbeyvehi'nin bu rivâyetini esas alarak كَاد'nun vezni hakkında aşağıdaki iki görüşü ileri sürmüşlerdir:

1- كَاد يَكَاد fiilini, فَعَلَ يَفْعَلْ veznindeki أَبِي يَأْبَى fiili gibi şâz kabul etmek. Nitekim sarfın genel kuralına göre 'aynu'l-fiili veya lâmu'l-fiili boğaz harflerinden biri olamadığı halde فَعَلَ يَفْعَلْ veznindeki kalıplar şâz kapsamına girmektedir.<sup>11</sup>

2-Mâzi olan كَاد fiilini birinci bâbtan, muzârisi olan يَكَاد fiilini ise dördüncü bâbtan saymak. Buna göre كَاد يَكَاد veznindeki فَعَلَ يَفْعَلْ şâz değil, tedâhulu'l-bâbeyn/tedâhulu'l-lugateyn konusu içinde değerlendirilecektir.<sup>12</sup>

Diğer bir kısım dilciye göre ise كَاد يَكَاد fiilindeki elifin aslı vâv değil, yâ'dır. Dolayısıyla كَاد'nın aslı كَيْدْ şeklindedir. Nitekim Kutrub'un (ö. 210/825?) bazı Araplardan rivayet ettiğine göre bu fiilin tasrifi كَاد يَكَاد كَيْدَا şeklinde gelmektedir.<sup>13</sup> Ayrıca Sîbeveyhi, bazı Arapların كَاد'nun elifini yâ harfine imâle ettiklerini, كَاد يَكَاد يَكَاد yerine كَاد يَكَاد يَكَاد şeklinde söylediklerini ifade etmektedir.<sup>14</sup> Bu durum ise söz konusu elifin aslının yâ olduğunu göstermektedir.

### III. Mukârebe Fiili Olan كَاد'nın Mutasarrıflık Durumu

<sup>10</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfî' d-darab min lisâni'l-'Arab*, thk. Racep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1998), 3/1235-1236; Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Yaîş el-Halebî, *Şerhu'l-mufassal* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), IV/382-383.

<sup>11</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, IV/383.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, "kyd", 3/383; Ebu'l-Bekâ' Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *el-Lubâb fi 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb*, thk. 'Abulilâh en-Nebhân (Dimâşk: Dâru'l-Fikr, 1416/1995), II/388.

<sup>13</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfî' d-Darab*, III/1236.

<sup>14</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III/384.

Gramercilerin cumhuruna göre كَادَ ve أُوشِكَ dışındaki bütün mukârabeye fiilleri câmittir.<sup>15</sup> Nitekim İbn Mâlik (ö. 672/1274) el-Elfiyye adlı manzûm eserinde bu durumu aşağıdaki beyitte şöyle ifade etmektedir:

وَاسْتَعْمَلُوا مُضَارِعًا لَا أُوشِكَا  
وَكَادَ لَا  
غَيْرُ، وَزَادُوا مُوشِكَا<sup>16</sup>

Araplar (mukârabeye fiilleri içinde) sadece أُوشِكَ ve كَادَ fiillerinin muzârilerini kullanmışlardır. Ayrıca onlar, أُوشِكَ fiilinin ism-i fâilini de (مُوشِكَ) getirmişlerdir.<sup>17</sup>

Beyitten de anlaşılacağı gibi mukârabeye fiili olan كَادَ, tam değil yarı mutasarrıf bir fiildir. Zira Araplar, bu fiilin sadece mâzi, muzâri ve yukarıda geçtiği gibi çok yaygın olmasa da bazen masdarını kullanmaktadırlar.<sup>18</sup> Hâlbuki tam mutasarrıf fiil; mâzi, muzâri, meçhul, emir ve nehiy sigalarının dışında ism-i fâil, ism-i meful gibi diğer çekimleri de gelebilen fiildir.<sup>19</sup>

Bir kısım gramerciye göre Araplar, كَادَ fiilinin كَائِدٌ şeklindeki ism-i fâilini de kullanmışlardır. Söz konusu iddiayı dile getirenler şu beyitle istişhâd etmişlerdir:

أَمُوتَ أَسَى يَوْمَ الرَّجَامِ وَإِنِّي  
يَقِينًا لَرَهْنٌ بِأَلْدِي أَنَا  
كَائِدٌ

Recâm (yer ismi) gününde üzüntüden ölüyorum. Ve kesinlikle ben, yüz yüze geldiğim tehlikeye karşı tutsağım.

Onlara göre كَائِدٌ kelimesi كَادَ'nun ism-i fâili olup haberi mahzûftür. Cümlelerin aslı أَنَا كَائِدٌ أَقَاهُ şeklindedir.<sup>20</sup> Ancak genel kanaate göre beytin بِأَلْدِي أَنَا كَائِدٌ biçimindeki rivâyeti yanlıştır. Doğru olan rivâyet أَنَا كَائِدٌ

<sup>15</sup> Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi, *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*, thk. 'Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed el-Mahtûn (Kahire: Dâru Hecer, 1410/1990), I/400-401; Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtûbî, *el-Makâsîdû's-Şâfiyye fi şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiyye*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ (Mekke: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1428/2007), II/288-290; Ebü Zeyd Abdurrahmân b. Ali b. Sâlih el-Mekkûdî, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425/2005), 67.

<sup>16</sup> Eserin ismi "Hulâsa" veya "Hulâsatu'l-Elfiyye" olduğu halde İslâm âleminde daha çok el-Elfiyye adıyla meşhur olmuştur. Bu eser, yüzlerce yıldır dünyanın her yerinde bulunan medreselerde ders kitabı olarak okutulan ve ezberletilen nahiv eserlerinin en önemlileri arasında yerini almaktadır. Bkz. Mahmut Tekin, Molla Halil es-Si'irdî ve el-Kâmûsü's-Sânî fi'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'âni Adlı Eseri (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 85-86.

<sup>17</sup> Ebü 'Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. 'Abdillâh b. Mâlik et-Tâi, *el-Elfiyye* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şâbiyye, tsz.), 13.

<sup>18</sup> Ebü Abdillâh İbnü'n-Nâzım Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, *Şerhu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnussûd (Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 113-114.

<sup>19</sup> Muhammed A'lâ b. 'Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü' istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Nâşirûn, 1996), II/1280.

<sup>20</sup> Ebü Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Dârü't-Türâs, 1400/1980), I/337-340.

şeklindedir. İbn Sikkât (ö. 244/858) ve İbn Sîde'ye (ö. 458/1066) göre beyitte yer alan كَابِدْ kelimesi “cefa çekti, sıkıntı çekti, katlandı” anlamına gelen كَابِدْ fiilinin ism-i fâili olup şâz bir kalıptır. Zira kıyâsa göre كَابِدْ fiilinin ism-i fâili كَابِدْ değil, مَكَابِدْ şeklinde gelmesidir.<sup>21</sup>

Kanaatimizce de mukârabeye fiili olan كَادْ fiilinin ne masdarı ne de ism-i fâili bulunmaktadır. Nitekim söz konusu fiil, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere bütün fasîh Arapça metinlerinde sadece mâzi ve muzâri kipleriyle kullanılmıştır.

#### IV. كَادْ'ın Ameli

Bütün mukârabeye fiilleri gibi كَادْ fiili de isim cümlesinin başına gelerek, mübtedâ ve haberde hem isim hem de îrâb yönünden değişiklik yapmaktadır. İsim cümlesinin mübtedâsı onun ismi olarak merfû', haberi ise onun haberi olarak mansûb olmaktadır. Dolayısıyla amel yönünden mukârabeye fiilleri, كَانْ ve kardeşlerine benzemektedir. Bu iki fiil grubu arasındaki temel fark, كَانْ ve kardeşlerinin haberleri mübtedânın haberi gibi müfred, isim cümlesi, fiil cümlesi ve şibh-i cümle şeklinde gelebilirken, bunların haberleri dâima muzâri fiilden oluşan bir fiil cümlesi olmak zorundadır. Nitekim İbn Mâlik söz konusu farkı şöyle dile getirmektedir:

كَانَ كَادٌ وَعَسَى، لَكِنَّ نَذَرَ  
غَيْرُ مُضَارِعٍ لِهَذَيْنِ خَيْرٌ

(Amel açısından) كَادٌ ve عَسَى (mukârabeye)fiilleri, كَانْ (nâkıs fiilleri) gibidirler. Ancak muzâri olmayanın bu ikisine haber olması çok az rastlanılmaktadır.<sup>22</sup>

İbn Mâlik'in beyitte geçen غَيْرُ مُضَارِعٍ ifadesi genel bir ifadedir. Dolayısıyla bu ifadeden كَادٌ ve kardeşlerinin haberlerinin az da olsa bazen müfred, isim cümlesi, mâzi fiilinden oluşan fiil cümlesi ve şibh-i cümle biçiminde gelebildiği anlaşılmaktadır. Ancak el-Elfiyye şârihlerinin çoğunun da belirttiği gibi غَيْرُ مُضَارِعٍ ifadesinden kastedilen sadece müfred isimdir.<sup>23</sup> Nitekim كَادٌ ve عَسَى'nın haberleri muzâri fiil dışında sadece müfred olarak gelmiş, başka şekilde geldiği ne şiirde ne de nesirde Araplardan

<sup>21</sup> Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), I/288.

<sup>22</sup> İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, 12.

<sup>23</sup> Muhammed Sâlih b. Ahmmed el-Gursî, *et-Takââtü'l-vefiyye bimâ fi'l-behçeti'l-mardiyye mine'n-nikâti ve'r-rümûzi'l-hafiyye* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1421/2000), s. 157; İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I/326.

duyulmuştur.<sup>24</sup> Aşağıdaki beyitlerde bu iki fiilin haberleri muzâri değil, müfred bir isim gelmiştir:

فَأَبْتُ إِلَىٰ فَهْمٍ وَمَا كَدْتُ أَبْنَا  
وَكَمْ مَثَلُهَا فَارَقْتُهَا وَهِيَ  
تَصَوَّرُ

Ben Fehm kabilesine (şairin kabilesi) döndüm ki neredeyse esir düşüp dönemeyecektim. Nitekim kabilem üzümlüp istemediği halde bunun gibi birçok defa onu bırakıp ayrılmıştım.

Görüldüğü üzere bu beyitteki أَبْنَا kelimesi müfred bir isim olup كَدْتُ fiilinin haberidir. Genel kurala göre كَادَ nin haberi muzâri fiille başlayan bir fiil cümlesinin olması gerekmektedir. Bu yüzden bazı gramerciler beytin كَدْتُ أَبْنَا şeklindeki rivâyetini kabul etmemiş, doğru olanın أَبْنَا olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>25</sup>

أَكْتَرْتُ فِي الْعَدْلِ مِلْحًا دَائِمًا  
لَا تُكْتَرُونَ إِنِّي عَسَيْتُ  
صَائِمًا

Kınamada aşırı gidip devam ettin. Çok kınama! Zira oruçlu olmayı umuyorum.

138

Bu beyitte de صَائِمًا kelimesi عَسَيْتُ fiilinin haberi olup müfred bir isimdir. Ancak bazı dilcilere göre bu beyitteki صَائِمًا, عَسَيْتُ fiilinin haberi değil, mahzûf olan أَكُونَ fiilinin haberidir. Dolayısıyla cümlelerin takdiri, إِنِّي أَكُونَ صَائِمًا şeklindedir.<sup>26</sup>

Bununla birlikte bazı gramercilere göre mukâraabe fiillerinden olan جَعَلَ nin haberi bazen mâzi fiilinden oluşan fiil cümlesi, bazen isim cümlesi olarak gelmektedir. Nitekim İbn ‘Abbâs’ın (ö. 68/687-88) جَعَلَ الرَّجُلُ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعْ “Gidemeyenler, bir elçi göndermeye başladı”<sup>27</sup> sözündeki جَعَلَ cümlesi, mazi fiiliyle başlayan bir fiil cümlesi olup جَعَلَ fiilinin haberidir. Yine aşağıdaki beyitte مَرْتَعُهَا قَرِيبٌ ifadesi, mübtedâ ve haberden oluşan bir isim cümlesi olup جَعَلْتُ fiilinin haberi konumundadır:

وَقَدْ جَعَلْتُ قَلُوصَ بَنِي زِيَادٍ  
مِنَ الْأَكْوَارِ مَرْتَعُهَا  
قَرِيبٌ

Benû Ziyâd’ın (kabile adı) genç develeri, Arı kovanlarına yakın bir bölgede otlamaya başladı.”

<sup>24</sup> Muhammed ‘Abdülazîz en-Neccâr, *Diyyâti’s-sâlik ilâ Evdahi’l-Mesâlik*, (y.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1422/2002), I/274; İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I/326.

<sup>25</sup> Muhammed b. Muhammed Hasan Şurrâb, *Şerhu’s-şevâhidi’s-şi’riyye fî ümaâti’l-kutubi’n-nahviyye* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2007), I/405; İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I/326.

<sup>26</sup> Hasan Şurrâb, *Şerhu’s-şevâhidi’s-şi’riyye*, 3/41; İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I/325.

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed b. Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), “Tefsîr”, 2, 26, 65.

Ancak İbn Mâlik Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye adlı serinde bu beytin söyleyeninin bilinmediğini ifade etmiş, buna kıyas yapılmaması gerektiğine işaret etmiştir:

ل "جَعَلْتُ" وَبَيْتُهُ غَرِيبٌ

وَخَيْرٌ: "مَرَّتْهَا قَرِيبٌ"

بَيْتُهُ غَرِيبٌ cümlesi جَعَلْتُ fiilinin haberidir. Bu ifadelerin yer aldığı beytin sahibi bilinmemektedir.<sup>28</sup>

كاد'nin haberi olan muzari fiilin başında çoğunlukla أَنْ bulunmaz. Zira أَنْ cümleye istikbâl anlamı katmaktadır. Hâlbuki كاد fiili, bir işin meydana gelmesinin yaklaştığını ifade temektedir. Dolayısıyla anlam bakımından أَنْ ile كاد arasında bir tezat söz konusudur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de 24 âyette mâzi ve muzâri kipleriyle kullanılan كَادَ كَادَ fiillerinin haberleri muzâri fiil olarak gelmiş ve hiçbir âyette haberin başında أَنْ edatı gelmemiştir.<sup>29</sup> Ancak كَادَ fiili bazen aynı guruptaki عَسَى fiiline kıyâs edilmekte ve haberlerinin başına أَنْ harfi getirilmektedir. Nitekim aşağıdaki beyitte عليه أَنْ cümlesi كادت fiilinin haberi olup başında أَنْ edatı gelmiştir:

إِذْ غَدَا حَشْوُ رَيْطَةٍ  
وَوُزُودٍ

كَادَتِ النَّفْسُ أَنْ تَفِيضَ عَلَيْهِ

Neredeyse can verecektim, kefenlerin içine konulup sarılınca.

Yine Hz. Ömer'in (ö. 23/644) مَا كِدْتُ أَنْ أُصَلِّيَ الْعَصْرَ حَتَّى كَادَتْ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ (ö. 23/644) "İkinci namazımı ancak güneş batmak üzereyken kılabilirdim"<sup>30</sup> ve onun فَكِدْتُ أَنْ أُعْجَلَ عَلَيْهِ "Neredeyse namazda ona müdahale edecektim."<sup>31</sup> şeklindeki sözlerinde de aynı durum söz konusudur. Zira ilk örnekte الْعَصْرَ حَتَّى كَادَتْ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ cümlesi, ikincisinde ise فَكِدْتُ أَنْ أُعْجَلَ عَلَيْهِ ifadesi كَادَتْ أَنْ ile kullanılmışlardır.

كاد'nin haberinin başında أَنْ edatının gelmesi kıyâsî olup olmaması hususunda gramerciler ihtilaf etmişlerdir. Genel kanaate göre bunun şâz olmayıp kıyâsî olmasıdır. كاد'nin haberinin başında gelen أَنْ harfinin bazen hafzedilmesi ve haberinin çok sayıda şiir ve nesirde أَنْ ile kullanılması

<sup>28</sup> Ebû 'Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi, Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye, thk. Abdülmün'im Ahmed Heridî (Mekke: İhyâü't-Türâsî'l-İslâmî, 1402/1982), I/449.

<sup>29</sup> el-Bakara, 2/20, 71; İbrâhîm, 14/18; en-Nûr, 24/35, 42, 43; ez-Zührûf, 43/52; el-Kalem, 68/51; en-Nisâ', 4/78; el-A'râf, 7/150; et-Tevbe, 9/117; el-İsrâ', 17/73, 74, 76; el-Kehf, 18/93; Meryem, 19/90; Tâhâ, 20/15; el-Hacc, 22/72; el-Fürkân, 25/42; el-Kasas, 28/10; es-Sâffât, 37/56; eş-Şûra, 42/5; el-Mülk, 67/8; el-Cinn, 72/19.

<sup>30</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, tsz.), "el-Mesâcid ve Mevâdiü's-Salâ", 209.

<sup>31</sup> Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ", 277; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, es-Sünen, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetu'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), "el-İftitâh", 37.

bunun kıyâsî olduğunu göstermektedir. Zira sadece sübutu kıyâsî olan 'âmiller hazfedildiğinde amelleri devam etmektedir.<sup>32</sup> Nitekim şu beyitte haberinin başından أَنْ edatı hazfedilmiş ve ameli devam etmiştir:

فلم أن مثلها خيابة  
وتنهت نفسي بعد ما كنت أفعلة  
واحد

Bir kişiye ait böyle bir ganimet (mal) görmedim. Planladığım şeyi (malı alıp gasp etmek) icra etmek üzereyken kendimi alıkoydum.

Görüldüğü üzere أفعلة مَا كِذْتُ أَنْ cümlesinin takdiri أَنْ أفعلة şeklinde olup كَذْتُ'nin haberinin başında أَنْ edatı hazfedildiği halde amel etmeye devam etmiştir.<sup>33</sup>

Kanaatimizce كاذب'nin haberinin başında أَنْ edatının gelip gelmemesi sözü söyleyen kişinin kastettiği anlama bağlıdır. Bu bağlamda mütekellim, bir işin oluşunun yakın bir zamanda gerçekleşeceğini ifade etmek istiyorsa كاذب'nin haberinin başına أَنْ harfini getirmemekte, uzak gelecekte gerçekleşeceğine işaret etmek isterse أَنْ harfini getirmektedir. Daha iyi anlaşılması için bu hususu örnekler üzerinden açıklamaya çalışalım.

Rü'be b. 'Accâc (ö. 145/762), فَذْ كَانَ مِنْ طُولِ الْبَلَى أَنْ يَمْتَصَحَا "Uzun zaman yıpranmaktan neredeyse izi silinip yok olacaktı" şeklindeki beytinde sevgilisinin evinin izinin yok olmasının uzun zaman alacağını, yakın bir zamanda bunun gerçekleşmeyeceğini ifade etmek amacıyla كاذب'nin haberinin başına أَنْ edatını getirmiştir. Zira أَنْ cümleye istikbal anlamını katmaktadır. Aynı şekilde كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا "Fakirlik neredeyse, küfür olacaktı."<sup>34</sup> şeklindeki hadiste de, fakirliğin küfre sebep teşkil etmesinin uzun bir zaman içinde olabileceğine işaret vardır. Ümeyye b. Ebu's-Salt'ın (ö. 8/630?) şiirleri bazı dinî motifler taşımakla birlikte şair Müslüman olmamış ve İslâm'a karşı düşmanca bir tavır içine girmiştir. İşte onun bu durumunu ifade etmek için Ümeyye b. Ebu's-Salt neredeyse Müslüman olacaktı."<sup>35</sup> şeklinde hadiste كاذب'nin haberinin başında أَنْ harfi gelmiştir.

عسى fiili için söz konusu durum كاذب'nin tam tersidir. Dolayısıyla haberinin gerçekleşme umudu yakın olduğunda başında أَنْ gelmekte, uzak olduğunda ise أَنْ edatı gelmemektedir. Nitekim şair، يَكُونُ وَرَاءَهُ فَرَجٌ قَرِيبٌ، عسى

<sup>32</sup> Ebu'l-İrfân es-Sabbân el-Misrî, *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûni*, I/384.

<sup>33</sup> el-Üşmûni, *Şerhu'l-Üşmûni li-Elfiyyeti İbn Mâlik*, I/277-278.

<sup>34</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid, Muhtâr Ahmed en-Nedvî, (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), IX/12.

<sup>35</sup> Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-'Alellâh İsmâil es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-Sagîr*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm, (Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1432/2011), VIII/116.

الكَرْبُ الَّذِي أَمْسَيْتُ فِيهِ “İçinde bulunduğum sıkıntının ardında yakın bir kurtuluşun olması umulmaktadır.” şeklindeki beyitte çektiği sıkıntının yakın gelecekte biteceğine işaret etmek amacıyla عسى'nun haberinin başına أَنْ harfini getirmemiştir:

### V. كاد'nin Haberinde İsmine Dönen Müstetir veya Bâriz Bir Zamirin Bulunması

كاد'nin haberinde ismine dönen müstetir bir zamirin bulunması zorunludur. Dolayısıyla كاد'nin haberi olan muzâri fiillerin fâilleri açık (zâhir) isim olarak gelmemektedir. Nitekim ismine dönen bir zamir olmasına rağmen Arap dilinde كَادَ زَيْدٌ يَنْجَحُ أَخُوهُ şeklinde bir kullanıma rastlanmamaktadır. Zira كاد fiili başkası değil, fâilinin kendisi fiili işlemeye yakın olduğunu göstermektedir.<sup>36</sup> Ancak nadir de olsa كاد fiilinin haberi olan muzâri fiil açık bir ismi de ref ettiği görülmüştür. Bu durumda merfû' isim, bu fiilin fâil değil, كاد'nin isminden bedel olmaktadır.<sup>37</sup>

### VI. كاد'nin Haberinin Te'hir Edilmesi

كاد'nin haberinin kendisinden önce gelmesinin caiz olmadığı hususunda dilciler görüş birliğine varmışlardır.<sup>38</sup> Dolayısıyla Arap dilinde كَادَ يَقُومُ كَادَ زَيْدٌ şeklinde bir kullanıma rastlanmamıştır. Cumhura göre كاد'nin haberinin başında أَنْ edati bulunmadığında haberinin kendisiyle ismi arasına girmesi (tevassüt) caizdir.<sup>39</sup> Bu yüzden كاد الزيدان يصليان cümlesi gramer açısından doğru olduğu gibi كاد يصليان الزيدان cümlesi de doğru olarak kabul edilmektedir. Ebû Hayyân'a göre ise bu durumda da haberin tevassütü caiz değildir. Nitekim o, *“Bir kısmının kalpleri kaymak üzere iken”*<sup>40</sup> âyetinde rivâyet edilen كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ şeklindeki kırâatı filolojik açıdan değerlendirirken, bu kırâat vechine göre قُلُوبَ kelimesinin كاد'nin ismi, تَزِيغُ fiilinin onun haberi olduğunu ifade eder ve şöyle bir açıklama yapar: *وَأَمَّا تَوْسِيطُ الْخَبَرِ فَهُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى جَوَازِ مِثْلِ هَذَا التَّرْكِيبِ فِي مِثْلِ كَادَ يَقُومُ زَيْدٌ، وَفِيهِ وَالصَّحِيحُ الْمَنْعُ* كاد'nin haberinin kendisi ile ismi arasına girdiğini söylemek, كَادَ يَقُومُ زَيْدٌ cümlesinin caiz olduğuna dair görüşe dayanmaktadır.

<sup>36</sup> Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Mısır: el-Mektebetu't-Tavfikiyeye, tsz.), I/479.

<sup>37</sup> Mehmet Nafi Arslan, *es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Merfû'ât İle İlgili Tartışmalar* Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016, 315-320.

<sup>38</sup> Muhammed b. Mustafâ el-Hudârî, *Hâşiyetu'l-Hudârî 'alâ Şerhi Ibn 'Akil*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2003), 1/240; es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, I/478.

<sup>39</sup> Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/479.

<sup>40</sup> en-Nûr, 9/117.

Hâlbuki bu, tartışmalı bir konudur. Doğru olan görüş, bunun caiz olmamasıdır.<sup>41</sup> Kad'nin haberinin başında أَنْ edatının bulunduğu durumlarda haberinin kendisi ile ismi arasında gelmesi (tevassüt) hususunda dilciler iki gruba ayrılmıştır. Müberred (ö. 286/900), Sirâfi (ö. 368/979) ve İbn 'Ûsûr (ö. 669/1270) bunu caiz görürken, Şelevbîn (ö. 645/1247) caiz görmemektedir.<sup>42</sup>

### VII. Kad'nin Haberinin Hazfedilmesi

Arap dilinde Kad'nin haberinin hazfedilmesi az görülmekle birlikte caizdir. Ancak bu durumda cümlede hazfedilen haberi gösteren bir karinenin bulunması gerekmektedir. Örneğin وَمَنْ تَعَجَّلَ أَخْطَأَ أَوْ كَادَ، وَمَنْ تَأْتَى أَصَابَ أَوْ كَادَ، وَمَنْ تَعَجَّلَ أَخْطَأَ أَوْ كَادَ “Teenni ile hareket eden doğruyu bulmuş veya ona çok yaklaşmıştır. Acele eden ise hataya düşmüş veya ona çok yaklaşmıştır.” şeklinde rivâyet edilen hadiste كَادَ أو كَادَ بِيصِيبِ cümlesinin aslı كَادَ بِيصِيبِ كَادَ أو كَادَ بِيصِيبِ fiili hazfedilmiştir. Aynı hadiste yer alan كَادَ أو كَادَ بِيصِيبِ ifadesinde de كَادَ أو كَادَ بِيصِيبِ fiili hazfedilmiştir. Zira cümlenin takdiri كَادَ أو كَادَ بِيصِيبِ şeklindedir.<sup>43</sup> Yine aşağıdaki beyitte geçen كَادَ أو كَادَ بِيصِيبِ cümlesinde de كَادَ أو كَادَ بِيصِيبِ fiili hazfedilmiştir. Çünkü takdiri كَادَ أو كَادَ بِيصِيبِ şeklindedir.

هَمَمْتُ وَلَمْ أَفْعَلْ وَكِدْتُ وَلَيْتَنِي ... نَزَّحْتُ عَلَى عِمَّانَ تَبْكِي حَلَابَةَ

(Osman'ı öldürmeyi) niyetlendim sonra vazgeçtim. Ancak neredeyse bunu yapacaktım.

Keşke Osman'ı eşleri üzerine ağlarken bıraksaydım.<sup>44</sup>

Her iki örnekte de cümledeki bağlam, hazfedilen haberi göstermektedir. Zira ilk bakışta haberin ne olduğu hemen anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hâli bir karîne söz konusudur.

### VIII. Kad'nin Cümle İçinde Hazfedilmesi

Amel eden tüm fiillerde olduğu gibi كَادَ fiilinde de asıl olan cümlede zikredilmesidir. Ancak bazen bu asıl olan durum terkedilmekte ve كَادَ fiil hazfedilmektedir. Nitekim bazı dilcilere göre وَبَلَّغْتَ الْقُلُوبَ الْخَنَاجِرَ “Yüreklere ağızlar gelmişti”<sup>45</sup> âyetinde كَادَ fiili hazfedilmiştir. Onlara göre âyetin takdiri, كَادَتْ الْقُلُوبُ تَبْلُغُ الْخَنَاجِرَ “Yüreklere neredeyse ağızlar gelmişti” şeklindedir. Zira onların yürekleri gerçek anlamda ağızlarına gelseydi

<sup>41</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît* thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1420), V/518/519.

<sup>42</sup> Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, I/479.

<sup>43</sup> Ebû 'Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelûsî, *Şerhu Teshîli'l-Fevâid* thk. 'Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûm, (y.y., Daru Hacer, 1990), I/395.

<sup>44</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/290.

<sup>45</sup> el-Ahzâb, 33/10.



yaşamaları mümkün olmazdı.<sup>46</sup> Dolayısıyla âyetin anlamının doğru anlaşılması için كاد fiilini takdir etmek zorunlu görülmüştür. Nitekim Araplar أَظْلَمَتِ الشَّمْسُ “Güneş neredeyse karacaktı” anlamında أَظْلَمَتِ الشَّمْسُ cümlesini kullanmakta ve كاد fiilini hazfetmektedirler.<sup>47</sup> Ancak genel kanaate göre وَبَلَّغْتَ الْقُلُوبَ الْحَنَاجِرَ âyetinde كاد fiilini takdir etmek gerekmemektedir. Zira Araplar korku ve endişeye kapılanların ve aşırı sıkıntıya düşenlerin durumunu ifade etmek için بَلَّغْتَ الْقُلُوبَ الْحَنَاجِرَ şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Dolayısıyla âyetteki bu cümle gerçek anlamda değil de mübalağa yönü ön plana çıkararak mecâz anlamda kullanılmıştır.<sup>48</sup> Bazı hadis şârihlerine göre Enes b. Mâlik’in (ö. 93/711-12) rivâyet ettiği şu hadiste de كاد fiili hazfedilmiştir: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ذَاتَ لَيْلَةٍ، حَتَّى كَانَ شَطْرُ اللَّيْلِ يَبْلُغُهُ “Bir gece vakit gece yarısına doğru gelinceye kadar Peygamber’i (s.a.v.) bekledik.”. Onlara göre حَتَّى كَانَ شَطْرُ اللَّيْلِ يَبْلُغُهُ cümlesinin takdiri، حَتَّى كَانَ شَطْرُ اللَّيْلِ يَبْلُغُهُ “Gece yarılardı veya neredeyse yarılardı” şeklindedir. Ancak bazı dilcilerin de belirttiği gibi söz konusu hadiste كاد fiilini takdir etmek zorunlu değildir.<sup>49</sup> Zira hadiste geçen شَطْرُ kelimesi mansûb okunduğunda نَكْصٌ bir fiil olup takdiri كَانَ الْوَقْتُ الشَّطْرَ şeklinde. Bu durumda يَبْلُغُهُ cümlesi istînâf cümlesidir ve i’râptan mahalli yoktur. Söz konusu kelime merfû okunduğunda -ki rivayetlerin çoğunda merfû olarak okunmuştur- نَكْصٌ bir fiil olup يَبْلُغُهُ cümlesi onun haberidir veya كَانَ fiili, tâmmidir. Dolayısıyla bu durumda da يَبْلُغُهُ cümlesi istînâf cümlesi olmaktadır.<sup>50</sup>

### IX. كاد’nin Cümlede Zâid Olarak Gelmesi

Ahfeş (ö. 215/830), İbn el-Enbârî (ö. 328/940) ve diğer bir kısım dilciye göre كاد fiili bazen farklı amaçlarla cümlede zâid olarak gelebilmektedir.<sup>51</sup> Söz konusu dilciler كاد ve türevlerinin cümlede zâid gelebileceğini aşağıdaki iki âyet ile itişhâd etmişlerdir:

<sup>46</sup> Ebu’l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Gururu’l-fevâid ve dureru’l-kalâid (Emâli’l-murtazâ)* thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm, (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1373/1954), I/330.

<sup>47</sup> Dâvûd b. Süleymân el-Hüveymil, *el-Mesâilu’l-nahviyye fi kitabi’t-Tavdîh li Şerhi’l-Câmi’s-Sahîh*, (Burayde: Câmi ‘atü’l-Kasîm, 1438), 248.

<sup>48</sup> Şerîf el-Murtazâ, *Gururu’l-fevâid ve dureru’l-kalâid*, I/329.

<sup>49</sup> el-Hüveymil, *el-Mesâilu’l-nahviyye fi kitabi’t-Tavdîh li Şerhi’l-Câmi’s-Sahîh*, 117.

<sup>50</sup> Ebu’l-‘Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî li şerhi Sahihi’l-Buhârî*, (Mısır: el-Matba’atü’l-Emiriyye, 1323), I/516; Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekerriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî, *Tuhfetü’l-bârî ‘alâ Sahîhi’l-Buhârî* thk. Süleymân b. Derî’ el-‘Âzimî, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1426/2005), II/309.

<sup>51</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş, (Kahire: Daru’l-Kutubi’l-Misriyye, 1384/1964), 11/184; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâimî’ fi şerhi Cem’i’l-Cevâimî’*, I/473; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîd*, VIII/54.

“Kıyamet mutlaka gelecektir. Herkes işlediğinin karşılığını görsün diye, neredeyse onu gizleyecektim.”<sup>52</sup> Yukarıda adı geçen dilcilere göre أَكَادُ fiili bu âyette zâidtir. Zira Yüce Allah kıyametin vaktini zaten gizlemiştir. Bu durum, كَادِ'nin cümleye kattığı “neredeyse onu gizleyecektim” anlamıyla çelişmektedir. Çünkü “neredeyse onu gizleyecektim” cümlesinden Yüce Allah'ın onun vaktini gizlemediği anlaşılmaktadır. Hâlbuki durum tam tersidir. Dolayısıyla âyetteki أَكَادُ fiili zâid olup âyetin takdiri şöyledir: إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ “Kıyamet muhakkak gelecektir. Herkes yaptığının karşılığını görsün diye onun vaktini gizli tutuyorum”. كَادِ'nin cümlede zâid olarak gelmesini kabul etmeyen dilciler, âyetteki iddia edilen anlam çelişmesini gidermek için birçok yoruma başvurmışlardır. Bazılarına göre âyetteki أَخْفِيهَا fiilinin başındaki hemze, izâle/selb anlamını ifade etmekte ve أَكَادُ أَخْفِيهَا cümlesinin anlamı, أَكَادُ “neredeyse onun örtüsünü kaldıracaktım (zamanını açıklayacaktım)” şeklindedir. Nitekim Araplar, “şikâyetlerini giderdim” anlamında أَشْكِيئُهَا ifadesini kullanmaktadır.<sup>53</sup> Bazı müfessirler ise âyeti, أَكَادُ “neredeyse onu gizleyip geleceğinden hiç söz etmeyecektim” şeklinde yorumlamışlardır.<sup>54</sup> Tefsircilerin bir kısmına göre de âyetin manası şöyledir: أَكَادُ أَخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي “neredeyse onu kendimden gizleyecektim”<sup>55</sup>

“İnsan, elini çıkarıp uzatsa, neredeyse onu dahi göremez.”<sup>56</sup> el-Ahfeş ve el-Ferrâ'ya (ö. 207/822) göre âyette yer alan لَمْ يَكُنْ بِرَأْيَا ifadesi, لَمْ يَكُنْ anlamında olup يَكَادُ fiili zâid olarak gelmiştir.<sup>57</sup> Zira âyette sözü edilen karanlıklar, bakan ile bakılan arasında engel oluşturmuştur. Dolayısıyla çıkarılıp uzatılan elin görülmediği âyetin bağlamından da anlaşılmaktadır.<sup>58</sup> Bazı dilcilere göre ise âyette geçen يَكَادُ fiili zâid değildir. Bu durumda لَمْ يَكُنْ بِرَأْيَا ifadesi, لَمْ يَكُنْ'nun abartılı hali olup âyetin anlamı şöyledir: “onu (elini) görmeye yaklaşmadı ki

<sup>52</sup> Tâhâ, 20/15.

<sup>53</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, VII/319; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş, (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964), XI/184.

<sup>54</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki'ğavâmidit'tenzil ve 'uyûni'ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), III/56.

<sup>55</sup> İbn 'Atyye Ebû Muhammed 'Abdülhakk b. Gâlib b. 'Abdirrahmân el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* thk. 'Abdüsselâm 'Abduşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422), IV/40.

<sup>56</sup> en-Nûr, 24/40.

<sup>57</sup> Ahfeş el-Evsat Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990), I/331; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân* thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, (Kahire: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, tsz.), II/255.

<sup>58</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XII/285; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, VIII/54.

görsün".<sup>59</sup> Kurtubî'nin (ö. 671/1273) Müberred'den (ö. 286/900) aktardığına göre âyetteki يَرَاهَا لَمْ يَكْدُ يَرَاهَا ifadesi, "büyük bir çabadan sonra ancak görebildi" anlamındadır. Nitekim birini görmek için büyük bir efor sarf ettikten sonra görebilen kişi, مَا كِدْتُ أَرَاكَ مِنَ الظُّلْمَةِ "karalıktan dolayı nerdeyse seni göremeyecektim" şeklinde bir ifade kullanmaktadır.<sup>60</sup> Dolayısıyla Müberred'e göre de يَكْدُ fiili zâid değildir.

Yine كاد'nin cümlede zâid olarak gelebileceğini ileri süren dilciler çok sayıda Arap şiiiriyle de istişhâd etmişlerdir.<sup>61</sup> Örneğin bu beyitlerden biri şöyledir:

سَرِيحٌ إِلَى الْهَيْجَاءِ شَاكٍ سِيْلَاخَهُ      فَمَا إِنْ يَكَادُ قِرْنُهُ يَنْتَفُسُ

Silahını kuşanıp savaşa koşandır. (Savaş meydanındaki) rakibi, nefes bile alamıyordu.

Söz konusu dilcilere göre beyitte geçen يَكَادُ zâid olup takdiri, مَا يَنْتَفُسُ şeklinde. Aslında beyitteki يَكَادُ fiilinin zâid olmasını gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. Zira beyitte يَكَادُ fiili, asıl anlamı olan "yaklaşma" anlamını ifade ettiğinde mana bakımından daha uygundur. Çünkü beyit övgü amacıyla inşâd edilmiştir. يَكَادُ fiilinin zâid değil, mukârebe anlamını ifade ettiğinde bu övgü daha vurgulu olmaktadır. Bu durumda beytin anlamı şöyle olmaktadır: "rakibi nefes almaya yakın bile değil, nasıl nefes alalım".

كاد'nin cümlede zâid olarak gelebileceğini ileri süren dilcilerin getirdiği şahit beyitlerden biri de şudur:

وَأَنْ لَا أَلُومَ النَّفْسِ مِمَّا أَصَابَنِي      وَأَنْ لَا أَكَادُ بِالَّذِي نَلْتُ  
أَنْجَحُ

Başıma gelen musibetlerden dolayı kendimi kınamamam gerekir. Ve elde ettiklerimle başarıya ulaşmamaktayım.

كاد'nin cümlede zâid geldiğini ileri sürenlere göre yukarıdaki beyitte كَادُ fiili zâid olup takdiri وَأَنْ لَا أَكَادُ بِالَّذِي نَلْتُ şeklinde. Ancak bu beyitte de كاد'nin zâid olduğuna dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Zira beyit وَأَقْرَبُ وَلَا أَكَادُ anlamında olup كاد'nin zâid olmaması, anlam bakımından daha uygun görünmektedir.

<sup>59</sup> Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, III/244.

<sup>60</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XII/285.

<sup>61</sup> Şerif el-Murtazâ, *Guraru'l-fevâid ve dureru'l-kalâid*, I/332-333.

### X. كاد ve Türevlerinin Olumlu ve Olumsuz Olmasına Göre Anlamı

كاد'ın olumlu ve olumsuz olması durumlarında hangi anlamı ifade ettiği hususunda dilciler dört gruba ayrılmışlardır.<sup>62</sup> Her dört grubun görüş ve delillerine kısaca aşağıda yer verilmiştir.

İbn Cinnî (ö. 392/1002), Ebu'l-Bekâ' (ö. 616/1219) ve İbn 'Atıyye (ö. 541/1147) gibi dilcilere göre كاد ve türevleri olumlu olarak kullanıldıklarında olumsuzluk, olumsuz olarak kullanıldıklarında ise olumluluk anlamını ifade etmektedirler.<sup>63</sup> Örneğin, كَادَ زَيْدٌ يَفْعَلُ dendiğinde bundan Zeyd'in bir fiili işlemek üzere olduğu ancak bu fiili işlemediği anlaşılırken, مَا كَادَ زَيْدٌ يَفْعَلُ dendiği ise uzun bir uğraştan sonra Zeyd'in bir fiili gerçekleştirdiğini anlamını vermektedir. Bu yüzden dilciler arasında “ كَادَ اثْبَاتًا نَفِيًّا، وَنَفِيًّا اثْبَاتًا ” “ كاد fiili olumlu iken olumsuzluk, olumsuz iken olumlu anlam vermektedir” şeklinde bir söz yaygın olmuş ve bazıları كاد'ın bu durumunu bilmece haline getirerek şöyle demişlerdir:

جَرَتْ فِي لِسَانِي جُرْهُمُ  
وَتَمُودُ

أَنْحَوِي هَذَا الْعَصْرَ مَا هِيَ لَفْظَةٌ

وَإِنْ أَثْبَتَتْ قَامَتْ مَقَامُ  
جُودُ

إِذَا اسْتَعْمِلَتْ فِي صُورَةِ النَّفْيِ  
أُثْبِتَتْ

Ey bu çağın nahivcisi nedir o kelime ki Cürhüm ve Semûd  
leçelerinde kullanılmakta,  
Olumsuzluk kipinde kullanıldığında olumlu, Olumlu olduğunda  
ise olumsuz anlamını vermektedir?

Bazı dilciler bu bilmeceye aşağıdaki beyitle cevap vermiş ve كاد'ın bu durumunu kabullendiklerine işaret etmişlerdir:

فَتَأْتِي بِإِثْبَاتِ بِنْفِيٍّ وَرُودُ

نعم هي (كاد المرء أن يرذ  
الجمي)

فَحُذُّ نَظْمِهَا فَالْعَلْمُ غَيْرُ  
بَعِيدُ

وفي عكسها (ما كاد أن يرذ  
الجمي)

Evet, كَادَ المرء أن يرذ الجمي cümlesinde كاد fiili olumlu gelmekle birlikte şahsın koruluğuna gelmediğini ifade etmektedir.

<sup>62</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb el-Hanbelî, *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-islâmiyye*, (Riyad: Matâbi'u'l-Farazdak et-Ticâriyye, 1408/1988), II/59.

<sup>63</sup> Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, tsz.), I/176; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye* thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî, (Mekke: Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ, 1402/1982), I/54.

فَدَّبَّحُوها cümlesinde ise tam tersi bir manayı ifade etmektedir. Bu nazmı ezberle! Bunu bilmek çok zor olmasa gerek.<sup>64</sup>

Bu dilciler birçok âyet ve şiirle de istişhâd etmişlerdir. Örneğin فَدَّبَّحُوها “Nihayet o sığırı kestiler. Neredeyse bunu yapmayacaklardı.”<sup>65</sup> âyetinde olduğu gibi كاد olumsuz olmasına rağmen olumluluk anlamını ifade etmiştir. Nitekim İsrail Oğullarının sığırı kestiği فَدَّبَّحُوها dan hemen öncesinde bulunan فَدَّبَّحُوها cümlesinden de anlaşılmaktadır. وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا “Şüphesiz inkâr edenler Zikr’i (Kur’an’ı) duydukları zaman neredeyse seni gözleriyle devirecekler.” âyetinde ise يَكَادُ fiili olumlu olmakla birlikte olumsuz anlamındadır. Zira inkâr edenlerin Peygamberi gözleriyle devirmedikleri herkesçe malumdur.

كاد fiilinin olumlu ve olumsuz olması durumları hakkında ileri sürülen diğer bir görüşe göre ise söz konusu fiilin başında nefiy edat bulunsun veya bulunmasın her iki durumda da haberi olan muzari fiil olumsuz olmaktadır. Ancak başında nefiy edatı olunca haberin olumsuzluğu daha vurgulu olmaktadır. Dolayısıyla كاد زيد يفعل dendiğinde bundan Zeyd’in bir fiili işlemek üzere olduğu ancak bu fiili işlemediği anlaşılmaktadır. كاد olumsuz olarak kullanılıp كاد زيد يفعل denildiğinde ise, haberin ifade ettiği olumsuzluk anlamı daha da pekiştirilmiş olmaktadır. Çünkü bir fiilin gerçekleşmeye doğru bile yaklaşmadığını ifade etmek onu doğrudan olumsuzlaştırmaktan daha güçlü bir olumsuzluk anlamı vermektedir. Bu görüşe göre كاد زيد يفعل cümlesinin olumsuzluğu كاد زيد يفعل şeklinde cümledeki olumsuzluktan da daha vurguludur. Zira birinci cümle, kalkmak bir tarafa kalkmaya hiç yaklaşmadığını ifade etmektedir.<sup>66</sup> Ancak فَدَّبَّحُوها وَمَا كَادُوا فَدَّبَّحُوها âyeti kerimesi bu görüşü reddetmektedir. Zira كاد olumsuz olmakla birlikte cümle olumlu bir anlam içermektedir. Nitekim sığırın kesimi gerçekleşmiştir. Fakat bu görüşü savunanlara göre âyetteki olumluluk anlamı وَمَا كَادُوا ifadesinden değil, فَدَّبَّحُوها cümlesinden anlaşılmaktadır. Onlara göre âyetteki olumluluk ve olumsuzluk farklı iki zamana ait bir durumdur. Dolayısıyla âyetin takdiri، وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ فِي وَقْتٍ آخَرَ “onu bir zamanda kestiler. Hâlbuki başka bir zamanda kesmeye yakın bile değillerdi” şeklindedir.<sup>67</sup> Nitekim Arap dilinde وَمَا كَادُوا وَمَا كَادُوا “Daha önce ulaşmaya yakın bile değilken sonunda sana ulaştım.” ve سَلِفْتُ وَمَا كَادُوا أَسْلَمْتُ ve

<sup>64</sup> Ebu’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *et-Tirâz fi’l-elğâz*, (Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 1422/2003), 45.

<sup>65</sup> el-Bakara, 2/71.

<sup>66</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn*, I/176; İbn Kayyim, *İctimâ’u’l-cüyûşî’l-islâmîyye*, II/60.

<sup>67</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn*, I/177.

“Daha önce selamete yakın bile değilken şu an selametteyim” şeklinde ifadelere rastlanmaktadır.<sup>68</sup>

Diğer bir grup dilciye göre ise كاد fiili mâzi kipindeyken olumlu olarak kullanıldığında olumsuzluk, olumsuz olarak kullanıldığında ise olumluluk anlamını ifade etmektedirler.<sup>69</sup> Ancak söz konusu fiil muzâri kalıbında kullanıldığında diğer fiiller gibi olumlu iken olumluluk, olumsuz iken olumsuzluk anlamını vermektedir. Buna delil olarak da فَذَّبْخُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ “Nihayet o sığırı kestiler. Neredeyse bunu yapmayacaklardı.”<sup>70</sup> ve لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا “elini çıkarsa onu asla göremeyecektir.”<sup>71</sup> Âyetleri delil gösterilmiştir.<sup>72</sup>

Dilcilerin cumhuruna göre olumluluk ve olumsuzluk anlamını ifade etme bakımından كاد fiili Arap dilindeki diğer fiiller gibidir. Dolayısıyla كاد fiili olumlu olduğunda قَرَّبْ anlamında olup olumludur. Olumsuz olduğunda ise, لَمْ يَقْرُبْ anlamındadır.<sup>73</sup> Nitekim Semîn el-Halebî, bu görüşü şu sözlerle savunmuştur: (كاد fiilinin olumsuz kullanımında haberinin olumlu; olumlu kullanıldığında haberinin olumsuz anlam verdiği şeklindeki görüş sahih değildir.) Bu görüşte olanları aldatan şey şu ayeti yanlış yorumlamalarından kaynaklanmaktadır: فَذَّبْخُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ “Nihayet o sığırı kestiler. Neredeyse bunu yapmayacaklardı.”<sup>74</sup> Onlar bu ayet için şöyle diyorlar: كاد fiili burada olumsuz kullanılmıştır ancak, haberinin ifade ettiği anlam olumludur. Çünkü Yüce Allah’ın فَذَّبْخُوهَا sözünün işaret ettiği gibi, onlar sığırı kesme eylemini gerçekleştirmişlerdir. Delil getirdikleri bu ayette aslında onların görüşüne bir delil olmadığı iki madde ile belirtilebilir:

1- Ayet eylemin yapılış zamanlarının farklı olmasına hamledilebilir. Yani; kesme eyleminin yapıldığı zamanda bu eylem gerçekleşti; başka bir zaman diliminde ise neredeyse onu kesmeyeceklerdi.

2- Onların şiddetli inatlarından ve sığırı kesme eyleminde zorlandıklarından dolayı fiil olumsuz getirilmiş olabilir.<sup>75</sup>

Doğru olan görüş cumhurun görüşüdür. Nitekim kaynaklarda ‘Anbese’nin (ö. 107/725) şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Şair Zürrumme

<sup>68</sup> İbn Kayyim, *İctimâ’u'l-cüyûşi'l-islâmiyye*, II/61.

<sup>69</sup> İbnü'l-Hâcib Ebû Amr Cemâlüddîn Os mân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-İzâh fî şerhi'l-Mufaşşal*, thk. Mûsâ Binây el-Alîlî, (Bağdad: Vezâretü'l-Evkâf, 1402/1982), II/93-94.

<sup>70</sup> el-Bakara, 2/71.

<sup>71</sup> en-Nûr, 24/40.

<sup>72</sup> İbn Kayyim, *İctimâ’u'l-cüyûşi'l-islâmiyye*, II/61.

<sup>73</sup> İbn Mâlik et-Tâi, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, I/467.

<sup>74</sup> el-Bakara, 2/71.

<sup>75</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, I/177.

(ö. 117/735) Kûfe'ye gelince Künâse panayırında şiir inşâd etmeye başladı.<sup>76</sup> İnşâd ettiği kasidenin içinde, *إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُحِبِّينَ لَمْ يَكُنْ ... رَسِيْسُ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرُحُ* "sevgililer birbirinden uzaklaşınca aralarındaki sevgi bulanıklaşırken, (kalbimdeki) Meyyete'nin sevgisinin kalıntıları gitmeye doğru bile yaklaşmıyor" şeklinde bir beyit geçince İbn Şübrüme (ö. 144/761), senin bu sözünden "onun (Meyyete'nin) sevgisinin de bittiğini anlaşılmaktadır" şeklinde bir itirazda bulundu. Bunun üzerine Zürrumme uzun süre düşünmeye başladı ve yukarıdaki beytini, *إِذَا غَيْرَ النَّأْيِ الْمُحِبِّينَ لَمْ أَجِدْ رَسِيْسَ الْهَوَى* biçiminde değiştirdi. Zürrumme oradan ayrılıp eve dönünce babasına bu olayı anlattı. O, Babasının şöyle dediğini aktarmaktadır: *أَخْطَأَ ابْنَ شَبْرَمَةَ حِينَ أَنْكَرَ عَلَى ذِي الرِّمَّةِ مَا أَنْكَرَ، وَأَخْطَأَ ذُو الرِّمَّةِ حِينَ غَيَّرَ شِعْرَهُ لِقَوْلِ ابْنِ شَبْرَمَةَ، إِنَّمَا هَذَا كَقَوْلِ* "İbn Şübrüme Zürrumme'ye yaptığı itirazında yanlış olduğu gibi, Zürrumme'nin de İbn Şübrüme'nin itirazından dolayı şiirini değiştirmekle hata yapmıştır. Zira onun şiiri şu âyet gibidir: *بِرْبِرِي ظَلَمَاتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أُخْرِجَ يَدُهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا* "Birbiri üzerinde karanlıklar! elini çıkarsa onu asla göremeyecek."<sup>77</sup> Nitekim bu âyetten, "elini görmeyeceğini, onu görmeye bile yaklaşmayacağını" anlamı anlaşılmaktadır."<sup>78</sup> Yine Semîn el-Halebî'nin aktardığına göre Zürrumme sözünü değiştirdiği için cumhur tarafından eleştirilmiş ve şöyle denmiştir: *هُوَ* "Eski söylediği yeni söylediğinden daha güzel ve daha belîğ idi."<sup>79</sup>

## Sonuç

Kâde mukârabe adı verilen fiillerden olup Kur'ân, hadis ve diğer Arapça metinlerde sıkça kullanılan bir fiildir. Söz konusu fiil mâzî ve muzâri kalıbıyla Kur'ân-ı Kerimin yirmi dört âyetinde yer almaktadır. Sözlükte "menetti ve çaba harcayarak bir şeyin ardına düştü" şeklinde iki anlama gelmektedir. Mukârabe fiili olarak *كاد*, "bir işin meydana gelmesinin yaklaştığını ancak meydana gelmediğini" ifade etmektedir. Ancak bazen *كاد* ve türevleri ile *أَرَادَ* ve türevleri anlam itibarıyla birbirlerinin yerine kullanılabilir.

<sup>76</sup> Kûfe'nin güneybatısında yer alan ve Basrâdaki Mirbed panayırı gibi köle ve hayvanların alınıp satıldığı büyük bir pazarın adıdır.

<sup>77</sup> en-Nür, 24/40.

<sup>78</sup> Şerif el-Murtazâ, *Guraru'l-fevâid ve dureru'l-kalâid*, 1/332-333; Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdi, *Hizânetü'l-edebe* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997), X/312.

<sup>79</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 1/176.

Arapçada كاد fiilinin muzârisi يَكُوْدُ , يَكِيْدُ ve يَكَادُ olmak üzere üç şekilde gelmektedir. كاد'nin muzârisi يَكُوْدُ veya يَكِيْدُ kalıbında geldiğinde كاد fiilindeki elifin aslı hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Zira birinci durumda onun aslı vâv, ikinci durumda ise yâ'dır ve her iki durumda da كاد mukârebe fiillerinden sayılmamaktadır. Muzarisi يَكَادُ olan كاد ise mukârebe fiillerinden olup 'aynu'l-fiilindeki elifin aslı hakkında ihtilaf edilmiştir; bazı dilcilere göre onun aslı vâv, bazılarına göre ise yâ'dır.

Mukârebe fiili olan كاد, tam değil yarı mutasarrıf bir fiildir. Zira Araplar, bu fiilin sadece mâzi, muzâri ve çok yaygın olmasa da bazen ism-i fâil ve masdarını kullanmaktadırlar.

İsim cümlesinin başına gelen كاد fiili, mübtedayı olduğu gibi merfu bırakırken haberi nasbederek kendine haber yapmaktadır. Ancak haberi genellikle başında أَنْ edatı bulunmayan muzâri fiilden oluşan bir fiil cümlesi olmaktadır. Ayrıca كاد'nin haberinde ismine dönen müstetir bir zamirin bulunması zorunludur.

كاد'nin haberinin kendisinden önce gelmesinin caiz olmadığı hususunda dilciler görüş birliğine varmışlardır. كاد'nin haberinin başında أَنْ edatı bulunmadığında haberinin kendisiyle ismi arasına girmesinin (te vessüt) caiz olduğu hususunda herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Haberinin başında أَنْ edatı bulunuyorsa haber, كاد ile ismi arasında girip girmeyeceği hususunda ise dilciler ihtilaf etmişlerdir.

Arap dilinde كاد'nin haberinin hazfedilmesi az görülmekle birlikte caizdir. Ancak bu durumda cümlede hazfedilen haberi gösteren bir karinenin bulunması gerekmektedir. Ayrıca az olmakla birlikte söz konusu fiilin kendisi de bazen hazfedilmektedir. Ahfeş, İbn el-Enbârî ve diğer bir kısım dilciye göre كاد fiili bazen farklı amaçlarla cümlede zâid olarak gelebilmektedir.

كاد'nin olumlu ve olumsuz olması durumlarında hangi anlamı ifade ettiği hususunda dilciler ihtilaf etmişlerdir. İbn Cinnî, Ebu'l-Bekâ' ve İbn 'Atıyye gibi dilcilere göre كاد ve türevleri olumlu olarak kullanıldıklarında olumsuzluk, olumsuz olarak kullanıldıklarında ise olumluluk anlamını ifade etmektedir. Diğer bir görüşe göre söz konusu fiilin başında nefiy edat bulunsun veya bulunmasın her iki durumda da haberi olan muzari fiil olumsuz olmaktadır. Başka bir grup dilciye göre ise كاد fiili mâzi kipindeyken olumlu olarak kullanıldığında olumsuzluk, olumsuz olarak kullanıldığında ise olumluluk anlamını ifade etmektedirler. Ancak söz



konusu fiil muzâri kalıbında kullanıldığında diğer fiiller gibi olumlu iken olumluluk, olumsuz iken olumsuzluk anlamını vermektedir. Cumhura göre ise olumluluk ve olumsuzluk anlamını ifade etme bakımından كاد fiili Arap dilindeki diğer fiiller gibidir. Dolayısıyla كاد fiili olumlu olduğunda قَرَبْ anlamında olup olumludur. Olumsuz olduğunda ise, لَمْ يَقْرُبْ anlamındadır. Kanaatimizce isabetli olan görüş budur.

## Kaynakça

- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmud Karâ'a. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411/1990.
- Arslan, Mehmet Nafi. *es-Semin el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Merfû'ât İle İlgili Tartışmalar*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-Edeb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abu'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid-Muhtâr Ahmed en-Nedvî. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1423/2003).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed b. Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır. y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *İrtişâfü'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*. thk. Racep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998.
- Ensârî, İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- Ferrâ,'Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî. Kahire: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, tsz.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebu't-Taşkiki't-Turâsî fî Müessesetü'r-Risâle. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1426/2005.
- Gursî, Muhammed Sâlih b. Ahmemed. *et-Takikâtü'l-Vefiyye bimâ fi'l-Behceti'l-Mardiyye mine'n-Nikâti ve'r-Rümûzi'l-Hafiyye*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1421/2000.
- Hemedânî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.

- Hudarî, Muhammed b. Mustafâ. *Hâşiyetu'l-Hudarî 'alâ Şerhi İbn 'Akîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2003.
- Hüveymil, Dâvûd b. Süleymân. *el-Mesâilu'n-Nahviyye fi Kitabi't-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi's-Sahîh*. Burayde: Câmi'atü'l-Kasîm, 1438.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed 'Abdülhakk b. Gâlib b. 'Abdirrahmân el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. 'Abdüsselâm 'Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Hemedânî. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Dârü't-Türâs, 1400/1980.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Hanbelî. *İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye*. Riyad: Matâbi'u'l-Farazdak et-Ticâriyye, 1408/1988.
- İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. 'Abdillâh et-Tâî. *el-Elfiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Ş'abiyye, tsz.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*. thk. 'Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûm. y.y.: Daru Hacer, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*. thk. 'Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed el-Mahtûn. Kahire: Dâru Hecer, 1410/1990.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu'l-Kâfiyyeti'ş-Şâfiyye*. thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî. Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1402/1982.
- İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufassal*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Îzâh fi Şerhi'l-Mufaşşal*. thk. Mûsâ Binây el-Alîfî. Bağdad: Vezâretü'l-Evkâf, 1402/1982.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Şerhu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnussûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Kastallânî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdüs-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1323.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfiş. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964.
- Mekkûdî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Alî b. Sâlih. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425/2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u'ş-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, tsz.

- Neccâr, Muhammed 'Abdülazîz, *Diyyâu's-Sâlik ilâ Evdahi'l-Mesâlik*. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2002.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sunen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nisâbü'rî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî. *el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Nisâbü'rî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî. *Bâhiru'l-Bürhân fî me'âni müşkilî'l-Kur'ân*. thk. Su'âd binti Sâli b. Said Bâbıkî. Mekke: Câmî'atu Ümmî'l-Kurâ, 1419/1998.
- Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali el-Misrî. *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-'Alellâh İsmâil. *et-Tenvîr Şerhu Câmî'i's-Sagîr*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm. Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1432/2011.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *ed-Durru'l-Masûn fî 'ulûmî'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *et-Tırâz fî'l-elğâz*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1422/2003.
- \_\_\_\_\_. *Hem'u'l-hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Mısır: el-Mektebetü't-Tavfikiyye, tsz.
- Süneykî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *Tuhfetü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Süleymân b. Derî el-Âzimî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Makâsüdü's-şâfiyye fî şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiyye*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ. Mekke: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1428/2007.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım LAlî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *Guraru'l-fevâid ve dureru'l-kalâid (Emâli'l-Murtazâ)*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubî'l-'Arabîyye, 1373/1954.
- Şurrâb, Muhammed b. Muhammed Hasan. *Şerhu's-Şevâhidi's-Şi'riyye fî ümâti'l-kutubi'n-nahviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmî'u'l-Beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. 'Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfü ıstîlâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. 'Alî Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Nâşîrûn, 1996.

- Tekin, Mahmut. *Molla Halîl es-Si'irdî ve el-Kâmûsu's-Sânî fi'n-Nahw ve's-Sarf ve'l-Me'ânî Adlı Eseri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ' Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Lubâb fi 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb*, thk. 'Abulilâh en-Nebhân. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.
- Üşmûnî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Üşmûnî li-Elfıyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Yeşil, Selman. "Arap Dilinde İ'lâl Kuralları ve Uygulamalı Örnekleri". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/22 (Haziran/2019), 272-285.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

### On Function And Meaning Of the Verb Kaada (كاد) In Arabic Language

Citation/©: Taş, Mahsum, On Function And Meaning Of the Verb Kaada (كاد) In Arabic Language, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 131-156.

#### Extended Abstract

Verbs in Arabic language are accepted as one of the three parts of a noun. Verbs form a sentence generally together with a subject and an object. However, some verbs are known to get a noun and predicate instead of a subject and an object. The most famous verbs which form a sentence by taking noun and predicate are defined as muqaraba verbs with defective/kaana and its sisters and likewise.

Verbs which are briefly named as “muqaraba” verbs in grammar works are separated into three groups which are “approximate/muqaraba verbs”, “hope/promising verbs” and “starting/startup verbs”. كاد, أوشك, كاد, كاد verbs of aforementioned verbs are verbs which state approximate meaning in time-wise meaning. They denote the meaning of “something is about to happen” to sentence. Verb which is commonly used among approximate verbs is verb كاد. كاد which has two meanings as “it foreclosed and pursued of something by making effort” in dictionary covers another meaning :“ something is about to happen but it has not occurred yet” as a muqaraba verb. However, كاد and its derivatives with كاد and its derivatives are used in the same meaning. Verb كاد is often used in Quran, hadith and other Arabic texts. Aforementioned verb in Arabic language consists of first, second and fourth parts. Any discussions are out of questions about that origin of alif on ayn al-fil (second letter of the verb) is letter waw when it comes from first part, but its origin is letter ya when it comes from the second part. However, linguists has disputed about the origin of alif on the verb كاد when it comes from the fourth pattern in form of كاد. According to some linguists, origin of this alif is letter waw but according to the others, it is letter ya. كاد as a muqaraba verb is classified as semi-possessor verb but not an absolute one. Because Arabic people use this verb's past, present and sometimes infinitive forms even if it is not very common. According to a group of grammarians, Arabic people used the present participle of كاد in the form of كاد. However, verb كاد has neither infinitive nor present participle as per the general knowledge. So aforementioned verb was used only with past and present modes on all of literary Arabic texts especially within the Quran.

Verb كاد like all muqaraba verbs also changes subject and predicate in aspect of both noun and i'rab (the system of nominal, adjectival, or verbal suffixes of classical Arabic) by coming to the beginning of noun clause. Subject of a noun clause is appointed as its elevation and predicate is appointed as its predicate. Therefore, muqaraba verbs are similar to كاد and its derivatives in terms of action. Main difference between these two verb groups is that predicates of muqaraba verbs have to be a verb clause which always consists of a present verb while predicates of كاد and its derivatives can come in form of single, noun clause, verb clause and clause-like as a predicate of the subject. It is compulsory

that a null pronoun turning into a noun is available on predicate of *كاد*. Therefore, subjects of present verbs which are predicate of *كاد* don't come as a clear (apparent) noun. Linguists agreed that it is impermissible that predicate of *كاد* comes prior to it. According to the mainstream linguists, it is permissible that predicate of *كاد* goes between (interposition) itself and the noun when preposition *أَنَّ* is not available at the beginning of *كاد*'s predicate. On condition that preposition *أَنَّ* is available at the beginning of *كاد*'s predicate, linguists puts their disagreement forward as its predicate goes between itself and noun (interposition). It is found insufficient but permissible in Arabic language that the predicate of *كاد* is ruled out. However, there should be an indication which shows a predicate that is ruled out in the sentence in such a situation. Also, it is essential that the verb *كاد* is mentioned in a sentence as for all the verbs which act. However, this essential situation is sometimes given up, and verb *كاد* is ruled out. According to Ahfesh (d. 215:830), Ibn al-Anbarih (d. 328/940) and some other linguists, verb *كاد* sometimes comes unnecessarily in a sentence with different purposes.

Linguists split up under four groups about the exact meaning *كاد* denotes in affirmative and negative patterns. According to some linguists, *كاد* and its derivatives have negation meaning when they are used as positive but they have affirmation meaning when they are used as negative. According to the other arguments related to the topic, present verb which has predicate in each of two situations is negative regardless of the negative preposition that is available or not at the beginning of *كاد*. However, negation of its predicate is more emphatic when the negative preposition exists at the beginning. According to a group of other linguists, verb *كاد* has negation meaning when it is used as negative on past mode but it has affirmation meaning when it is used as negative. However, aforementioned verb has affirmation meaning while it is positive like the other verbs when it is used in present pattern but it has negation meaning while it is negative. According to the mainstream linguists, verb *كاد* is like other verbs in Arabic language in terms of having affirmation and negation meaning.

## Mardin Müzesi'nin Çağdaş Müzecilik Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi

 Tahsin Korkut\*  Gülcan Özbek\*\*

**Atıf/©:** Korkut, Tahsin, Özbek, Gülcan, Mardin Müzesi'nin Çağdaş Müzecilik Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi, Artuklu Akademi, 2021/8 (1),157-184.

**Öz:** Çağdaş müzeler, ziyaretçisinin eğitimine katkı sağlayan, ziyaretçi araştırmaları yapan, düşündüren, araştırmaya yönlendiren kurumlardır. Müzeler buldukları şehrin tarihi ve kültürel geçmişi sayesinde müzeler, bünyelerinde çeşitlilik barındırırlar ve güncellenebilir mahiyette olup, özgün bilgi üretme ve keşfetme olanağı sunarlar. Mardin'in konumu itibariyle, erken dönemde faal olan çeşitli dini inançlara ve daha geç dönemde ise Hristiyanlık ve İslamiyet'e ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Böylelikle, söz konusu dinlere özgü mimari eserlerin varlığı şehrin kültürel kimliğini zenginleştirmiştir. Bu mimari eserlerden biri de Hristiyan dini mimarisine ait Süryani Katolik Patrikhanesi, günümüzde müze olarak kullanılan Mardin Müzesi'dir. Müze, çağdaş müzecilik faaliyetleri kapsamında hemen her yaş grubundan insana hitap etmekte, ziyaretçiler için kamusal bir eğitim ve paylaşım platformu sunmaktadır. Mardin Müzesi'ndeki çağdaş müzecilik faaliyetleri bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Bu doğrultuda, Mardin Müzesi'nde yürütülmekte olan çağdaş müzecilik uygulamaları ve çeşitli eğitim programlarının ele alınması çalışmanın odağını oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Çağdaş Müzecilik, Mardin Müzesi, Arkeoloji, Müze, Eğitim.

### **An Evaluation of Mardin Museum in Terms of Contemporary Museology Norms**

**Citation/©:** Korkut, Tahsin, Özbek, Gülcan, An Evaluation of Mardin Museum in Terms of Contemporary Museology Norms, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 157-184.

**Abstract:** Contemporary museums are the institutions that contribute to educatory qualifications of their visitors and encourage them for making research. Hosting a diversity thanks to the historical and cultural background of the cities they are settled in and bearing updatable quality, museums provides opportunity for producing and exploring genuine data. Owing to its territorial advantage, Mardin city is known to have covered a wide range of beliefs dating back to early period, as well as Christianity and Islam in a later period. Hence, the architectural legacy pertaining to the religions and beliefs in question has

\* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Genel Sanat Tarihi Anabilim Dalı, t.korkut@yyu.edu.tr

\*\* Doktora Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, gulcanozbekk65@gmail.com

enriched cultural identity of the city. And one of these architectural works is the Assyrian Catholic Patriarchate, which belongs to religious architecture of Christianity, which is used as Mardin Museum today. The museum offers a public education and sharing platform appealing to the people of almost all age groups as per contemporary museology contents. The contemporary museology in Mardin Museum has prompted us to produce this work. To this end, this paper focuses on contemporary museology practices and various educational programs available in Mardin Museum.

**Keywords:** Contemporary Museology, Mardin Museum, Archeology, Museum, Education.

## Giriş

Mardin, Fırat ve Dicle nehirleri arasında Mezopotamya bölgesinde, tarih boyunca pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış, Yukarı Mezopotamya'nın en eski şehirlerinden biridir. İlk olarak M.S. 4.yy'da Ammianus Marcellinus tarafından "Maride" olarak adlandırılmıştır.<sup>1</sup> Mardin yöresinin yerleşik tarih öncesi, büyük ölçüde Erken Neolitik Dönemde ortaya çıkan köy yerleşmeleriyle bilinmektedir. Habur ve Belih ırmaklarıyla sulanan Cezire Bölgesi ve Dicle'nin yukarı bölgelerinden başlayarak Zap Suyu'nun Dicle'ye katıldığı noktaya kadar uzanan Dicle Havzası "Verimli Hilal" i oluşturur. Bu bölgede tarımın geliştiği, köy yerleşmelerinin yoğunlaştığı alanlar, Sincar Dağı'nın etekleri ile Dicle Nehri'nin bu bölgeyi kesen alanlarıdır.<sup>2</sup> Mardin, bulunduğu coğrafi konum itibarıyla Orta Çağ İslâm dünyasının önde gelen şehirlerinden biri olup, günümüzde de farklı kültürlere ev sahipliği yapmaktadır. Yukarı Mezopotamya'nın antik devirde "Masius Kaşiyârî" olarak isimlendirilen, Tur Abdin<sup>3</sup> Dağı'nın eteklerinde kurulmuş kadim şehirlerinden birisidir. Tur Abdin bölgesi; doğal güzellikleri, toprakları ve İpek Yolu'nun önemli bir güzergâhı olması nedeniyle İlk ve Orta Çağlardan itibaren önemli yerleşimlerden biri olmuştur. Yukarı Mezopotamya'nın bir parçası olan Tur Abdin, Süryani<sup>4</sup> topluluğun yoğun olarak yaşadığı bir yerdir.<sup>5</sup> Süryaniler, en

<sup>1</sup> Ara Altun, *Mardinde'ki Türk Devri Mimarisi*, 1.bs. (İstanbul: Mardin Valiliği Yayınları, 2011), 2.

<sup>2</sup> Gabriel Akyüz, *Mardin İli'nin Merkezinde Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*, 1.bs. (Mardin: Truva Kitap, 1998), 20.

<sup>3</sup> Andrew Palmer'a göre, orijinali "turo da" "abode" dir. Abode, "manastır hayatına dair" anlamındadır. Gabriel Akyüz ise Tur'un "dağ", Abdin'in ise "köle" anlamına geldiğini iddia eder ve Tur Abdin'i Köleler Dağı olarak Türkçeye çevirmektedir. Bkz. Akyüz, *Mardin İli'nin Cıvardaki Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*, 20-21.

<sup>4</sup> Süryanilerin kökeni ve nereden geldiklerine dair üç farklı görüş vardır: 1- Süryanilerin Aramilerden geldiğini savunan tez: Bu tezin dayanağı Süryanilerin Aramca konuşuyor olmasıdır. 2- Süryanilerin Asurlulardan geldiğini savunan tez: Bu görüş Süryanilerin eski Mezopotamya'da imparatorluklar kurmuş olan Asurluların torunları olduğunu söyler. 3- Süryanilerin kökenini tüm eski Mezopotamya



eski Apostolik (Havari) kiliselerinden biri olan ve Havari Aziz Petrus tarafından 43 yılında kurulan Antakya Kilisesi'ne bağlıdır.<sup>6</sup> Tarihi kaynaklarda Tur Abdin olarak bilinen ve Mardin İli, Midyat ilçesi ve çevresindeki alanı kapsayan bölgede, başta Asurlular olmak üzere, daha sonra da Doğu Roma (Bizans) imparatorluğu, İran (Pers-Sasani) Artuklular, Selçuklular ve Osmanlılar gibi birçok büyük medeniyetin hâkimiyet kurdukları ve bunu mimari ve sanat alanında da görünür kıldıkları anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Tarihsel süreç içerisinde kültürel bir kavşak olma özelliği ile İslamiyet, Hıristiyanlık, Yezidilik gibi farklı din ve Türk, Kürt, Arap, Ermeni, Süryani, Yakubi, Keldani, Nesturi gibi etnik kökenlerden gelen insanların bir arada yaşadıkları bir kent olan Mardin; benzerlerine az rastlanır bir kültür ve tarih mirasına sahiptir. Bütün bu zengin kültürleri ve dinleri içinde barındırmış; İslam ve Hıristiyan mimarisinde anıtsal özellikte, görkemli ve taş süslemeleri ile önemli bir açık hava müzesi özelliği göstermektedir. Bütün bu özellikler ile bölgenin coğrafi konumu göz önüne alındığında, bölgeye yerleşen medeniyetler mimaride önemli kalıntılar bırakmıştır ve Mardin, kent dokusu ile bölgede yaşayan uygarlıkların kültür izlerini bünyesinde barındırarak günümüze kadar ulaşmıştır.

Mardin kentinin önemsenmesinde tarihi dokusundaki dönemlere ait mimari oluşumların payı büyüktür.<sup>8</sup> Mardin, binlerce yıl yerleşik olan uygarlıkların kentsel ve arkeolojik kültür varlıklarına sahiptir. Uzun yıllar bünyesinde barındırdığı çok kimlikli bu medeniyetlerden sivil ve dini mimariye ait pek çok kültür varlığını günümüze ulaştırmayı başarmış bir kenttir. Bu kültür varlıklarına örnek olarak gösterebileceğimiz yapılardan biri de tarihi bir patrikhane olan Mardin Müzesi'dir. Müzeye dönüştürülmüş olan Patrikhane özgün işlevini yitirmiş kültür varlıkları grubunda değerlendirilmektedir. Kültür varlıkları, zaman içinde değişen fiziksel, kültürel ve toplumsal şartlar nedeniyle özgün işlevlerini

halklarına dayandıran tez: Bu diğer iki görüşe göre daha yenidir. Bkz: Nükhet Everi, *Mardin Güneşin Ülkesi*, (İstanbul: E Yayınları, 2012), 242.

<sup>5</sup> Tahsin Korkut, Ufuk Elyiğit, "Günümüz Süryani Dini Mimarisi Araştırmaları", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, 5/6 (2018): 35-47.

<sup>6</sup> Tahsin Korkut, Yalçın Karaca, 2017 Yılı Mardin ve Batman İllerinde (Turabdin Bölgesi), Hıristiyan Mimarisi Yüzey Araştırması, 40. Uluslararası Kazi, Araştırma ve Arkeometri Sempozyumu, 07-11 Mayıs 2018 Çanakkale, ed. Candaş Keskin, (Ankara:2019), 407.

<sup>7</sup> Tahsin Korkut, "Turabdin Bölgesi Hıristiyan Dini Mimarisinde Midyat (2017 Yılı Arkeolojik Yüzey Araştırması)," *Atlas International Refereed Journal in Social Sciences*, 5/19 (2019) 323-349.

<sup>8</sup> Abdulselam Uluçam, *İslami Dönem Mardin'i, Taşın Belleği Mardin*, 1.bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 99-116.

kaybetmekte veya üstlendikleri işlevin gereklerini yerine getirememektedir. Yeni işlev; sosyal, kültürel ve ekonomik sürdürülebilirliğin sağlanmasında önemli bir rol oynarken, kültür varlıkları için yeni bir yaşantı ve bu yaşantıya ilişkin yeni anlamlar ortaya çıkarmaktadır. Yapıların yeniden kullanımı, yeni fonksiyonel gereksinimleri karşılamak için bir dönüşüm sürecini ifade etmektedir.<sup>9</sup> Bu süreçte sürdürülebilir bir koruma yaklaşımı için yeni işlevle mevcut yapının çevresel-mekânsal özellikleri arasında bir uyum olması gerekmektedir.

Tarihsel ve sanatsal birikimlerin, doğal çevre güzellikleriyle de bütünleşmesi, insanoğluna inanılmaz bir yaşam ortamı hazırlayan en güzel zenginlikler haline dönüşürler.<sup>10</sup> Eserlerin korunup saklandığı ve sergilendiği müzeler, toplumların geçmişine ayna olma noktasında, önemli bir işleve sahiptir.<sup>11</sup> Müzelerdeki eski eserlerin günümüz anlayışına uygun bir şekilde korunması ve kollanması Osmanlı Devleti yöneticilerinde bir hassasiyet oluşmasından sonra eski eserlerle ilgili hukuki düzenlemeler ile başlamıştır. Osmanlı Devleti'nde eski eser hukuku ile ilgili ilk çalışma 1869 yılında yayımlanan ve Osmanlı Devleti'nin ilk eski eser koruma belgesi olan Âsâr-ı Atika Nizamnamesi ile başlamıştır. Daha sonra 1874, 1884 ve 1906 yıllarında yayımlanan Âsâr-ı Atika Nizamnameleri ile sürdürülmeye çalışılmıştır.<sup>12</sup>

Bir müzenin kurulması; toplum psikolojisi, halkla ilişkiler ve turizm açısından önemlidir. Bölgeye prestij sağladığı gibi, müze mimarisi ve içindeki eserler ile bölgenin tarihsel gelişimini de sergiler.<sup>13</sup> Müzelerde zaman ve mekândan soyutlanmış olarak sergilenen parçalar yerine, ayakta duran, yaşayan bir köy veya kentin bileşenleri olan binaları ve onlara ait öğeleri özgün konumunda görmek, çevrenin bütünlüğünü kavramak çok daha ilginç ve etkileyicidir. Tarihi çevre içinde yer alan binalar sergiledikleri mimarlık üslupları, mekan tasarımları, yapım teknikleri ve çeşitli el sanatı ürünlerinin kalitesiyle de yörenin mimari kimliğini tanımlayan tarihi ve

<sup>9</sup> Özen Eyüce, Ahmet Eyüce, Design Education for Adaptive Reuse International Journal of Architectural Research, Special Volume, Design Education: Exploration: and Prospects for a Better Built Environment, 4/2-3 (2010): 419-428.

<sup>10</sup> Osman Aytekin, Ayhan Razi, "Bakı Müzesi", *Electronic Turkish Studies*, (2018): 13-18.

<sup>11</sup> Ercan Çalış, "Etnografik Madeni Takılar Üzerine Bir Analiz: Ahlat Müzesi Örneği", In *Current Debates On Social Sciences, Human Studies, Archaeology and Arts*, 2 (2019):25-39.

<sup>12</sup> Osman Aytekin, "Osmanlı ve Cumhuriyet'in Eski Eser Politikaları", *Tarih ve Medeniyet Dergisi*, 43 (1997): 53-55.

<sup>13</sup> Fethiye Erbay, Müze Yönetimini Kurumsallaştırma Çabası, bs. (İstanbul: Mimarlık Vakfı Enstitüsü, 2009), 193.

estetik değeri olan veriler olarak tanımlanırlar. Mardin gibi doğal bir müze özelliğine sahip bir yerleşim biriminde bu dokuyu hissetmemek mümkün değildir. Mardin'de kent mekânlarına bakış açısının değiştirilmesi, bileşenlerinin korunması, şehir bilincinin algılanması konusunda Mardin Müzesi'nin, Türkiye'deki diğer müzelerden farklı bir misyon üstlenerek çeşitli faaliyetlerde bulunduğunu görmekteyiz.<sup>14</sup> Mardin Müzesi, çağdaş müzecilik faaliyetleri çerçevesinde ziyaretçilere anlamaya yönelik eğitim programları sunmaktadır. Ziyaretçi, müze ziyareti sırasında farklı deneyimler elde etmektedir. Bu kapsamda, Mardin Müzesi'nde görülen çağdaş müzecilik faaliyetleri bizi söz konusu alanda çalışmaya sevk etmiştir. Çalışmamızda müzenin çağdaş müzecilik faaliyetleri, kapsamlı bir şekilde ele alınarak müzenin tarihçesi, müze hakkında genel bilgiler, çağdaş müzecilik faaliyetleri, değerlendirme ve sonuç şeklinde aktarılacaktır, çağdaş müzecilik uygulamalarının vurgulanması konuyu önemli kılmaktadır.

### I. Mardin Müzesi'nin Tarihi ve Önemli Özellikleri

Mardin müze binası; Mardin Merkez Şar Mahallesi'ndeki 1.Cadde üzerinde, Cumhuriyet Meydanı'nın kuzeyinde yer almaktadır. Süryani Katolik Patrikhanesi olarak kullanılan yapı kompleksi 2000 yılında müzeye dönüştürülmüştür. Yapı kompleksinde bulunan Meryem Ana Kilisesi'nin kapısı üzerindeki Süryanice kitabesinde; Süryanilerin Antakya Patriği İğnatyus Behnam Banni tarafından M.S. 1895 yılında, Kalo ve Rafail isimli mimar kardeşler tarafından yapıldığı ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Uzun bir süre dinî amaçlı hizmet veren yapı, daha sonraları askeri garnizon, çeşitli siyasi partilerin merkezi, kooperatif binası, sağlık ocağı ve polis karakolu olarak kullanılmıştır. Kültür Bakanlığı, binayı Süryani Katolik Vakfı'ndan satın alarak 2000 yılında restorasyonunu yaptıktan sonra "Mardin Müzesi" işlevi ile hizmete açmıştır.<sup>16</sup> "Geleneksel Mardin Evi" mimarisinin özelliğine sahip olan müze, sarımtırak renkli kalker taşından yapılmış olup çift girişlidir. Her kattaki yapılanmada mekânlar terasların kuzey kenarında yer almış ve yapı "U" planlı olarak güneye doğru iki kol halinde uzatılmıştır.

<sup>14</sup> Evindar Yeşilbaş, "Kentsel Korumada Müzelerin Rolü Üzerine Bir Araştırma: Mardin Müzesi Örneği", *International Journal of Social Science*, 59 (2017): 343-345.

<sup>15</sup> Akyüz, *Mardin İli'nin Merkezinde Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*, 20.

<sup>16</sup> Osman Aytekin, Gülcan Özbek, "Anıtsal Kültür Varlıklarının Müze Olarak Kullanılması Çerçevesinde Mardin Müzesi ve Sakıp Sabancı Mardin Kent Müzesi", *Arkeoloji Ve Sanat Tarihi Araştırmaları: Yapılar, Buluntular, Müzeler, Çizim Ve Fotoğraflar Eşliğinde*, ed. Güler Yılmaz, Rafet Çavuşoğlu, Mehmet Kulaz, (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 210.

“U” planlı yapı; hem iç ve dıştaki tonoz, kemer ve sütun başlıklarındaki taş süslemeleri hem de koleksiyonunda barındırdığı eserleri ile Türkiye'nin en önemli müzeleri arasında gösterilmektedir (Plan. 1).<sup>17</sup>

Müze binası; Mardin şehrinin bir özelliği olan arazi eğiminin ve parsel derinliğinin fazla olması, tasarımın teraslamalar biçiminde üç kat olarak gerçekleşmesine neden olmuştur (Fotoğraf: 1). Yapı, genel olarak özgün durumunda kuzeye dayalı dört açıklıklı bir revak ve arkasında yer alan mekânlardan oluşmaktadır. Revak kemerlerinde yarım daire kemer formu tercih edilmiştir. Kemer yüzeylerinde eklettik üslup yansıması olarak bitkisel ve geometrik tarzda süsleme öğeleri bir arada kullanılmıştır. Yapı ortaya çıkan ihtiyaçlar doğrultusunda sonradan eklemelerle bugünkü halini almıştır. Yöresel Mardin Taşının kullanıldığı binanın örtü sisteminde çapraz tonoz, beşik tonoz ve aynalı çapraz tonoz olmak üzere farklı tonoz çeşitleri kullanılmıştır.<sup>18</sup>

Yapının bodrum katında, avlunun altını kaplayan bir su sarnıcı bulunmaktadır. İkinci katı ile üçüncü cephe köşeliklerinde 20. yüzyıl yapılarında görmeye alışkın olduğumuz plaster süslemeler dikkat çekmektedir. Bir diğer cephede üçüncü katın bitiminde kademeli silmeler yer almaktadır. Üçüncü katta giriş kapısı üzerinde yer alan kitabelik kısmı günümüzde boştur. Bina iç cepheleri diğer geleneksel yapılarda olduğu gibi nişlerle donatılmıştır. 2000 yılından beri hizmet veren Mardin Müzesi, bünyesinde bulunan eserlerin çeşitliliği ile de oldukça dikkat çekicidir. Şırnak, Batman, Siirt gibi illerimize ait eserlerin korunup sergilenmesi için de çalışmalar sürdüren müzede Paleolitik Çağ'dan M.S. 19. yüzyıla kadar olan dönemleri kapsayan buluntular sergilenmektedir. Mardin Müzesi'nde dikkat çeken bir eser grubunu da figürlü mezar taşları oluşturmaktadır. Kûfeki taşından yapılan, dördü şahide, biri kırık sanduka parçası olmak üzere toplam beş mezar taşı, müzenin ikinci katında galeri ve teşhir salonlarında sergilenmektedir.<sup>19</sup> Müzenin zemin katında Roma Dönemine ait sütunlar, Süryanice ve Arapça yazılmış mezar taşları, Asur Dönemine ait bazalt kabartmalar ve yakın döneme kadar bölgede kullanım gören değirmen taşları sergilenmektedir.<sup>20</sup> Müzenin giriş katındaki avluda;

<sup>17</sup> Mehmet Alparslan Küçük, “Türkiye'nin Turistik Dini Mekânlarına Bir Örnek: Süryani Dini Merkezleri”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 33 (2019): 496-97-98.

<sup>18</sup> Alparslan Küçük, “Türkiye'nin Turistik Dini Mekânlarına Bir Örnek: Süryani Dini Merkezleri”, 496-97-98.

<sup>19</sup> Gülsen Baş, “Mardin Müzesi'ndeki Figürlü Mezar Taşları”, *Höyük, Türk Tarih Kurumu*, 6 (2013): 067-074.

<sup>20</sup> Everi, *Mardin Güneşin Ülkesi*, 89.

Asurlardan Bizans'a, Artuklulardan Osmanlı Dönemine kadar Mezopotamya uygarlıklarına ait taş ve seramik eserler açık alan teşhirinde sergilenmektedir.

İkinci kat olarak bilinen kısmın açık alanında; çeşitli mozaik örnekleri, Roma dönemine ait kabartmalar, heykeller ve mezar taşları, Asur Dönemine ait tanrı ve tanrıça heykelleri bulunmaktadır.<sup>21</sup> İkinci katın kapalı salon kısmında ise Mardin bölgesinde son yüzyıla kadar kullanılmış ve halen kullanılan etnografik eserler, müze inanç salonu, ticaret salonu, sahte eserler salonu, yaşam salonu süslenme teması, yaşam salonu beslenme teması, yaşam salonu savaş teması içerikli eserler sergilenmektedir.<sup>22</sup>

*Müzenin inanç salonu* Mezopotamya topraklarında ortaya çıkmış olan inançlar ve bu inançlarla ilgili eserlerin tematik olarak sergilendiği bir salondur. Bu salonda eski Mezopotamya mitolojisi ve ilk çağ dinleri, Paganizm, Hıristiyanlık, İslamiyet inanç ve ölü gömme gelenekleri, bereket ve büyü ritüelleri gibi temalar teşhir edilmektedir (Fotoğraf: 2).

*Ticaret salonunda* yer alan eserler aracılığıyla; Mezopotamya'da insanların ekonomi ve ticari hayatının geçmişten günümüze gelişimi, ticaretin ortaya çıkışı, ilk ödeme araçları, matematik ve yazının icadı, paranın serüveni gibi konuların nasıl şekillendiği anlatılmaktadır. **Sahte eserler salonunda**, kaçakçılıkta kullanılırken yakalanan sahte objeler teşhir edilmektedir. Bu salondaki teşhir ile müze eğitimi kapsamında, tarihi eser kaçakçılığına yönelik farkındalık kazandırılması amaçlanmaktadır. Bu açıdan halkı sahte eserler ve eser kaçakçılığı hakkında bilgilendirmesi önemlidir.

*Yaşam salonu*; Mardin ve Mezopotamya kültürünün sosyal hayatı, beslenme, süslenme, savunma temalarının yer aldığı bir salondur. Beslenme temasında Mezopotamya'da tarımın başlangıcı, çanak çömleğin ortaya çıkışı ve günümüze kadar olan gelişimi ve Mardin yemek kültürü, eserler ile anlatılmaktadır (Fotoğraf: 3).<sup>23</sup> Süslenme temasında Antik Dönemden günümüze insanların beğenilme, toplumsal statü ve korunma amacıyla üretmiş olduğu takı, kıyafet, dokuma örnekleri sergilenmekte ve sosyal yaşamda süslenme gelenekleri, kültürü anlatılmakta ayrıca sağlık,

<sup>21</sup> Aytakin, Özbek, "Anıtsal Kültür Varlıklarının Müze Olarak Kullanılması Çerçevesinde Mardin Müzesi ve Sakıp Sabancı Mardin Kent Müzesi", 235-237.

<sup>22</sup> Everi, *Mardin Güneşin Ülkesi*, 89-90.

<sup>23</sup> Özbek, "Anıtsal Kültür Varlıklarının Müze Olarak Kullanılması, 210-211.

aydınlatma temalarına vurgu yapılmaktadır. Savunma temasında ise savaş ogusuyla antik savunma araçları ve antik silahlar sergilenmektedir.

Müzenin üçüncü katında arkeolojik eserlerin teşhir edildiği iki adet kapalı teşhir salonu bulunmaktadır. “Gınavaz Salonu” olarak isimlendirilen salonda, Paleolitik Çağdan (M.Ö. 20 bin) M.Ö. birinci bin yıla kadar olan süreci temsil eden buluntular ve Nusaybin ilçesinde bulunan Gınavaz Kazı Alanından ele geçmiş olan eserler teşhir edilmektedir. Arkeolojik Kazılar Salonu; Mardin Müzesi tarafından, Mardin merkezinde ve çevresinde bulunan antik yerleşimlerde yapılan arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan eserler bu salonda sergilenmektedir (Fotoğraf: 4). Müze İdari binası müze binasının kuzeybatısında yer almaktadır. 19. yüzyıl geleneksel “Mardin evi” mimari özelliklerine sahip tescilli bir yapıdır. Güneye bakan, iki katlı L planlı, avlulu bir plana sahip yapı, Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Mardin Valiliği tarafından restore edilerek 2012 yılında hizmete açılmış ve bir asma köprü ile müze binasına bağlanmıştır.<sup>24</sup>

## II. Çağdaş Müzecilik Bağlamında Mardin Müzesi’nin Faaliyetleri

164 Çağdaş müzeciliğin amaçlarının başında, müzelerin çeşitli etkinliklerini toplumun değişik kesimlerini dikkate alarak yapması gelir. Sürekli sergilerin yanı sıra geçici sergiler, rehberli geziler, film gösterileri, söyleşiler, seminerler ve atölye eğitimleri gibi etkinliklerle toplumun ilgisini müzelere çekmek çağdaş müzelerin görevlerindedir. Çağdaş müzecilikte müzelerin yaptıkları etkinlikleri topluma duyurmak ve toplumun ilgisini çekmek, toplumla bütünleşmenin ilk koşuludur. Müzeler sanatçı, bilim ve kültür adamı, sanatsever ve öğrencilerden oluşan dar çevresini aşip etki alanını genişletmek için bilinçli programlar yapıp, iletişim organları ile halkla ilişki kurmak zorundadır.<sup>25</sup> Çağdaş müzeler halka yönelik düzenledikleri etkinlikleriyle yalnızca seçkin kişilerin değil herkesin ziyaret edeceği birer kitle iletişim merkezi haline dönüşmüş olduğu fikrinin altını çizer. Dolayısıyla bugün müzeler bilimsel ve sanatsal ürünlerin halk ile buluşturulduğu aracı kurumlar değil, halk kültürünün birebir sergilendiği, korunduğu, geleceğin inşasının tartışıldığı demokratik kurumlar olarak düşünölmelidir.

<sup>24</sup> Özbek, “Anıtsal Kültür Varlıklarının Müze Olarak Kullanılması, 210-211.

<sup>25</sup> Tomur Atagök, *Yeniden Müzeciliği Düşünmek*, 1.bs. (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Basım- Yayın Merkezi Matbaası, 1999), 131.

Birçok ülkede müzeler okullara ödünç malzeme ve ürettikleri kopya eşyaları vererek okullarda müze köşesinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Gönüllü öğretmenlere müze bilimi ve kendi müzeleri hakkında bilgiler vererek müze eğitim ilişkisini başlatmışlardır.<sup>26</sup> Yaşam boyu eğitim sürecinde çok yönlü öğrenme ve yaşam alanları olarak müzeler; müze tarihi, kent tarihi, koruma bilinci, kültür ve tarih zenginliği ile Türkiye'nin sahip olduğu değerleri her yaşta kentliye gösterme açısından yeni ve ihtiyaç duyulan bir alandır. Atölye ağırlıklı müzelerin aktif öğrenme ortamları olarak görülmesi ve kullanılması anlayışı diyebileceğimiz bu anlayışın temelinde, müzelerin aktif öğrenme ortamlarına dönüştürülmesi yatmaktadır. Müzede uygun ortamda uygulanan etkinlikler aktif öğrenme ortamları olarak tanımlanabilir.<sup>27</sup> Türkiye'de çağdaş müzecilik anlayışıyla yenilenen müzeler arasında Mardin Müzesi de yer almaktadır. Müze çağdaş müzecilik uygulamalarının yapıldığı tematik teşhir salonları, laboratuvarı, eğitim alanları ve etkinlik çeşitlilikleriyle kent meydanındaki tarihi binada hizmet vermektedir. Çağdaş toplumlara ait müzelerde çocukları eğitmek ve ziyaretçilerin ön plana çıkartılması ulaşılmak istenen hedefler arasında yer almaktadır.

Mardin Müzesi'nin çocukların eğitimine katkı sunmak, doğal ve tarihi çevreyi koruyan, buna duyarlı olan kültürel mirası tanıyan, koruyan ve yaşatan bireyler olarak yetiştirilmelerini kendi sorumlulukları şeklinde tanımladıklarını görmekteyiz. Bu sorumluluk bilinciyle çocuklara "müze kültürü ve bilincini" öğretmenin yanı sıra sahip olunan değerlerin neden korunması gerektiğine dair 25 Ekim 2010 tarihinde başlayan "Arkeopark" projesinin gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu proje, müzenin eğitim ortamı olarak kullanılmasını, arkeoloji, kültürel miras ve önemini kavratılması, kültür varlıklarını tanıma, koruma ve yaşatma bilincinin kazandırılması amacıyla yürütülmüştür.<sup>28</sup> Müze koleksiyonları ile ziyaretçiler arasında bağ kurmak olarak tanımlanan "müze eğitimi" çalışmaları için müze binası önündeki açık alan, Mardin Müzesi Arkeopark alanı olarak düzenlenmiş olup, müzede bir eğitim salonu oluşturulmuştur.

Proje kapsamında, Mardin Müzesi'ne tahsis edilen alanda Neolitik Dönem ev modeli kurulmuştur. Bu alanda 2x2 m ölçülerinde 50 cm.

<sup>26</sup> Nihal Kuruoğlu Maccario, "Müzelerin Eğitim Ortamı Olarak Kullanımı", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, XV/1, (2002): 275-285.

<sup>27</sup> Evindar Yeşilbaş, "Kentsel Korumada Müzelerin Rolü Üzerine Bir Araştırma: Mardin Müzesi Örneği", 348.

<sup>28</sup> Yeşilbaş, "Kentsel Korumada Müzelerin Rolü Üzerine", 349.



derinliğinde dört ayrı noktada açmalar (kazı alanı) oluşturularak çocukların yorumlayabilecekleri eserlerin imitasyonları buraya yerleştirilerek toprakla kapatılmıştır. Bu şekilde oluşturulan kazı alanı, arkeolojik bir kazının tüm yönleri ile arkeologlar eşliğinde uygulamalı bir biçimde aşamalar halinde açılmıştır. Kazılar sonucunda ortaya çıkarılan buluntularda çocuklar tarafından temizlik, restorasyon çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Çocukların yaşayarak ve deneyimleyerek toprak altından çıkardıkları malzemeleri, neden yapıldığı, ne işe yaradığı gibi sorularla yorumlamaları sağlanmıştır (Fotoğraf: 5, 6).<sup>29</sup>

Müzenin giriş katında hediyelik eşya dükkânı, kafeterya, çağdaş müzecilik anlayışı doğrultusunda oluşturulmuş müze eğitim salonları yer almaktadır. Müzenin eğitim çalışmaları ziyaretçilere, okul dönemlerinde randevulu sistem kapsamında sınıflarıyla gelen öğrenci ve öğretmenlere, bölgede yaşayan halka ve müze ziyaretçilerine yönelik olarak sürdürülmektedir. Bu çalışmalarda müze eğitimcisi, arkeolog, görsel sanatlar öğretmeni, heykeltıraş, usta eğitimciler ve müze gönüllülerinden oluşan bir ekip görev almaktadır. Ayrıca çağdaş müzecilik anlayışı doğrultusunda oluşturulmuş eğitim kapsamında çeşitli atölyeler de giriş katı dediğimiz birinci katta yer almaktadır. Mardin Müzesi, kurduğu arkeopark ile nesne merkezli eğitimi uygulayarak ziyaretçilere aktif öğrenme bilincini benimseterek, müze eğitimi programları ile toplum ve müze arasında bir köprü oluşturmaktadır.

Eğitim salonları, müze ziyaretçilerinin sikke<sup>30</sup> basma, kök boya baskı, ebru, seramik, gölge oyunu gibi çeşitli atölye çalışmalarını yapabildikleri alanlardır. Müze eğitim salonlarından biri olan sikke basma atölyesi; parayı icat eden Lidyalılardan 1800'lü yıllara kadar devam eden darp tekniği, paranın günümüze kadar olan serüveninin anlatılmış olduğu afişler hakkında bu atölyede görevli olan kişiler aracılığı ile bilgi edinilebilecek bir birimdir (Fotoğraf: 7).

<sup>29</sup> Yeşilbaş, "Kentsel Korumada Müzelerin Rolü Üzerine" 350.

<sup>30</sup> Sikke: Ağırlığı önceden ayarlanmış, üzerinde darp edip tedavüle çıkararak ve istendiğinde geri almayı taahhüt eden devletin, hükümdarın ya da resmi otoritenin simge veya yazısının yer aldığı madeni para türüdür. Kelime Arapçadan gelmekte olup "damga veya nakış basmak için hazırlanmış kalıp, demir kalıp" demektir. Çoğulu olan meskûkât da "damga ile damgalanmış" manasını taşır. Bir ödeme aracı olarak sikkeden önce tahıl ürünleri, araç gereçler, değerli madeni parçalar vb. para kullanılırken sikkenin ortaya çıkışıyla bu çeşitlilik son bulmuş ve standart bir ödeme aracı ile işlem görme imkânı sağlanmıştır. Günümüzde kullanılan madeni bozuk paralar da özellikleri itibarıyla gerçekte birer sikkedir. Bkz. Oğuz Tekin, "Sikke", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türk Diyanet Vakfı), V, 37.



Sikkeler Antik Çağ'da argyrokopeion adı verilen darphanelerde basılmaktaydı. Kalıp hazırlamadan sikke darbına kadar her şey el ile yapılıyordu. Darphanede kullanılan araç gereçler şunlardır; üzerinde darp işleminin yapıldığı örs, sikke pullarını tartmak için tartı, sikke pulunu ısıtmak için ocak, ısıtılan pulu örs üzerindeki kalıba koymak için maşa, üst kalıp ıstampası, darp işlemini gerçekleştirmek için çekiç ile kalıp hazırlamada kullanılan hakkâk kalem gibi birtakım aletler. Tasarlanan sikke tipleri metal kalıpların üzerine ters ve içbükey olarak işlenirdi. Metal pul ısıtılıp örs üzerindeki kalıpların arasına koyulur ve ıstampa üzerine çekiçle sert bir şekilde vurulurdu.<sup>31</sup> Günümüzde çağdaş müzecilik faaliyeti kapsamında, Mardin Müzesi sikke basım atölyesinde sikke basma uygulaması yapılmaktadır (Fotoğraf: 8). Bu işlemi çeşitli okullardan gelen öğrenciler ve müze ziyaretçileri örs, sikkenin basıldığı kalıp, üst kalıp ıstampası ve çekiç gibi malzemeler aracılığı ile sikke basabilmekte, hem paranın serüveni hakkında bilgiye sahip olmakta hem de uygulama yaparak keyifli zaman geçirebilmektedirler.

Sikkeler, ülkeler arası ticari ve kültürel iş birliklerinin gerçekleştirilmesinde zorlandığımız dikkate alındığında, çift dilli sikke yazıtlarından yola çıkarak Hıristiyan- Müslüman ülkeler arasındaki kültürel ve ticari iş birlikleri açısından dikkate değerdir.<sup>32</sup> Sikke basım atölyesinin hemen yanında kök boya baskı ve basmacılık atölyesi yer almaktadır. Baskı-boyama, yüzyıllardır Mardin ve çevresindeki Süryanilerde görülen bir el sanatı türüdür. Süryaniler yüzyıllarca baskı-boyama el sanatı ile uğraşmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu zamanında bu sanatla uğraşan kişiler basmacı olarak adlandırılmıştır.<sup>33</sup>

Günümüzde hala basmacı soyadını kullanan birçok Süryani aile bulunmaktadır. Günümüzün ilerleyen teknolojisi, bütün alanlarda olduğu gibi basmacılığa olan ilgiyi de azaltmıştır ve bu zanaat, artık yok olmaya başlamıştır. Süryanice "hetmo" adı verilen baskı-boyama bir kalıp zanaatidir. Baskı-boyama tekniğinde, daha önceden hazırlanmış kalıbın yüzü boyaya batırılarak, kumaş veya şekil verilecek malzeme üzerine

<sup>31</sup> Aliye Erol Özdzibay, *Antik Numismatik*, 1.bs. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayını, 2018), 37.

<sup>32</sup> Osman, Aytekin, "Erzurum Müzesi'ndeki Gürcü Sikkelerinden Örnekler", *Türkiye Gürcüleri ve Lazları (Kartveller -Tarih ve Perspektifler 5. Uluslararası Bilimsel Konferans*, (Tiflis, Georgia: 2015), 5.

<sup>33</sup> Mehmet Ali Doğan, "Mardin'de Süryani Kumaş Baskı-Boyama Sanatı: Şimmeshundi Ailesi Örnekleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmalar Dergisi*, 15/2 (2020): 611624.

bastırılır ve birbirinden farklı veya benzer simetrik ya da tekrarlanan şekiller elde edilir. Bu boyanın özelliği uygulandığı yüzeyden bir daha hiç çıkmamasıdır.<sup>34</sup> Kök boya baskı geleneği 200 yıldan bu yana Süryani Şimmas Hindi ailesi<sup>35</sup> tarafından yapıldığı ve basmakalıp tekniğini son olarak devam ettiren, ailenin en yaşlı bireyi olan Nasra Hanım'ın hikâyesi de bu atölyede anlatılmaktadır. Baskı-boyama zanaatini babasından öğrenen ve günümüzün son temsilcisi olan Nasra Şimashindi baskı- boyama tekniği ile dini ve din dışı konulu bezemeler yapmaktadır<sup>36</sup>. Mardin Müzesi'nin bu atölyesinde gerekli bilgiler aktarıldıktan sonra genelde bez çantalar üzerine baskı işlemi yapılmaktadır.

Müzedeki yer alan bir diğer atölye Ebru Atölyesidir (Fotoğraf: 9). Ebru<sup>37</sup> sanatının uygulamalı olarak öğretildiği bir birimdir. Atölyede müzeye gelen öğrenciler ve tüm yaş gruplarından bireyler katılabilmektedirler. Ebrunun nasıl yapıldığına dair bütün sorulara uygulamalı cevaplar bulunan bu atölyede; hayal gücü ile yaratıcılığın geliştirilebileceği ebru kâğıtlarından maketler, kalemlik gibi nesnelere tasarlanabilecek bu anlamda zekâyı olumlu yönde destekleyecek interaktif çalışmalar yapılabilmektedir.

Mardin müzesi içerisinde yer alan atölyelerden bazıları ve çalışmaları; seramik atölyesinde çamura şekiller verme, gölge oyunu ve uçurtma atölyeleridir (Fotoğraf: 10). Müze içerisinde çocuğu sürecin içinde tutacak, onun objeler bağını kuracak, bütünleşmesini sağlayacak, objelerin dün, bugün ve gelecekteki yerini tartıştıracak etkinlikler planlanmaktadır.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Osman Ayağ, *Süryaniler ve Din*, (İstanbul: Karma Kitaplar, 2014).

<sup>35</sup> Süryani kökenli olan Şimmeshindi ailesi, Mardin'de iki yüz yıldır baskı-boyama, boyamacılık ve resim sanatını bir aile geleneği olarak sürdürmektedirler. 19. yüzyıl'ın ortalarında Mihayel Ahicen, Şimmeshindi ailesinden Nisro Şimmeshindi ile evlenmiştir. Daha sonra, doğan çocukları İskender, İshak ve İbrahim Şimmeshindi kardeşler dayıları Şimmeshindi'nin yanında uzun yıllar çırak olarak çalışmışlardır. Böylece, aslında dayılarının olan Şimmeshindi lakabı ile çağrılmışlardır. Günümüzde bu lakap ile tanınmaktadır. Ancak onlar Ahicen ailesindedir. Asıl Şimmeshindi ailesi ise bugün Halip lakabı ile anılmaktadır. İskender, İshak ve İbrahim Şimmeshindi baskı-boyama ve boyamacılık dışında ressamlığı, ürettikleri bitkisel boya ile kumaş ve ahşap üzerine uygulamışlardır. Bitkisel boya ile yapılan, birbirinden farklı dini konular içeren perdeler ve ikonaları Mezopotamya'da bütün kiliselerde görmek mümkündür. Bkz. Gabriel Akyüz, *Tüm Yönleriyle Süryaniler, Mardin*, 1.bs. (Mardin: Anadolu Ofset, 2005), 370-383.

<sup>36</sup> Mehmet Ali Doğan, "Mardin'de Kumaş Baskı- Boyama Sanatı: Şimmeshindi Ailesi Örnekleri", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 31-32.

<sup>37</sup> Tuz ve başka maddelerle yoğunlaştırılmış su üzerine damlatılan ya da serpilmiş özel boyalar üzerine bir tabaka kâğıda yatırarak gerçekleştirilen harelî bezeme. Hem Türkiye hem de Avrupa'da uygulanmıştır. Bkz. Metin Sözen, Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, 1.bs. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010): 94.

<sup>38</sup> Evindar Yeşilbaş, "Kentsel Korumada Müzelerin Rolü Üzerine, 348.

Mardin Müzesi'ndeki eğitimler aracılığı ile çocuklarda kültür varlıklarını koruma bilinci oluşmuş olup, tarihi çevreyi korumanın önemi benimsenmiştir. Müze idari binasında ihtisas kütüphanesi, sanat galerisi, konferans salonu, arşiv, uzman odaları ve müdüriyet birimleri bulunmaktadır. Müze Sanat Galerisi her yıl yirminin üzerinde geçici sergiye ev sahipliği yapmaktadır. Bu alan, çok amaçlı salon ve 150 kişilik konferans ve performans alanı olarak da hizmet vermektedir (Fotoğraf: 11).

Müze İhtisas Kütüphanesi 2010 yılında kurulmuş olup, koleksiyonundaki 8 bin kitap ve dijital yayın arşivi ile birlikte 20 bine yakın kaynağa sahiptir. Kütüphanede; arkeoloji, tarih, sanat tarihi, mimarlık, felsefe, mitoloji ve diğer birçok konuda çalışma yapacak araştırmacı ve öğrencilere yönelik donanımlı bir hizmet sunmaktadır. Bölgenin ihtisasa yönelik kaynak bulunduran kütüphanesi konumundadır (Fotoğraf: 12).<sup>39</sup> Konferans salonu yılda yirminin üzerinde geçici sergiye ev sahipliği yapmaktadır. Bu alan çok amaçlı salon ve 150 kişilik konferans ve performans alanı olarak da hizmet vermektedir. *Restorasyon Konservasyon ve Analiz Laboratuvarları*; müze binasının batısındaki mekânlar üzerinde yer almaktadır. Laboratuvarda gümüş, bakır, tunç, demir ve bronz gibi metal eserlerle birlikte seramik, taş, cam, mozaik, ahşap, kâğıt, deri, tekstil gibi tüm taşınabilir kültür varlıklarının restorasyon ve konservasyon işlemleri yapılabilmektedir. Müze koleksiyonunda bulunan yaklaşık 40 bin eserin restorasyon ve konservasyon işlemlerinin tamamlandığı laboratuvarda, her geçen gün ilerleyen bilimsel çalışmalar, teknolojik donanım ve yeni sistemler takip edilerek çalışmalar sürdürülmektedir. Ayrıca Mardin Müzesi, tematik teşhir salonlarında kırk beş binin üzerindeki koleksiyona sahiptir. Müze, bu koleksiyon ışığında bölgenin kültürel mirasını derinlemesine tanıtan, program ve atölye çalışmalarıyla eğitim çalışmalarını 7 yıldır sürdürmektedir. Mardin Müzesi, bu eğitimlerle çocukların doğal ilgi alanlarını, merak, yaratıcılık, eleştirel düşünme becerisi, hayal gücü ve keşif eğilimlerini geliştirerek, kültürel mirasını tanıyan, koruyan, yaşatan, farklılıklara saygı gösteren, paylaşımcı ve kendisiyle barışık ve bilime değer veren nesiller yetiştirmektedir.

Kültür, bireyin zekâsına ve yaratıcılığına bağlı olarak değişen süreci içeren alışkanlıkların öğrenildiği, öğrenme, problem çözme ve yeni kültüre uyum sağlama gibi davranış süreçleridir. Tolum içinde sosyalleşme

<sup>39</sup> Bu kütüphanenin, ihtisasa yönelik kaynak bulundurma bakımından Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin en büyük kütüphanesi olduğu ileri sürülmektedir (Bkz. Mardin Müzesi Tarihçesi 2018; Ağırman 2019).

sürecinin sonucu olarak, kültürel ve fiziksel çevrenin etkisi ile birey, toplumun kültürüyle bütünleşerek gelişme gösterir.<sup>40</sup> 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında ortaya çıkan ve ağırlıklı olarak arkeoloji ve etnografya odaklı kent müzeleri, günümüzde koleksiyonlarını ve faaliyetlerini geliştirerek kenti geçmişten günümüze kentlilere ve dışarıdan gelen ziyaretçilere anlatan hafıza mekânları haline gelmişlerdir.<sup>41</sup> Müzelerin ayakta kalması, büyümesi, fayda sağlaması adına, iyi yönetilmesi zorunludur. Tarihi Mardin şehrinin merkezinde bulunan Mardin Müzesi eserleri, tarihi binası, çağdaş müze uygulamaları ile kültür belleğini temsil etmektedir.

### Sonuç

Müzeler oluşturuldukları ilk dönemlerden bu yana, kültür değerlerini toplum yararına korumayı ve değerlendirmeyi, amaçlarken daha sonra çağdaş müzecilik uygulamaları ile bu hedefler, toplumun öğrenim ve eğitiminin arttırılması, toplumsal değişimlerin desteklenmesi, ziyaretçilerin eğlenerek, öğrenerek zamanını değerlendirmesine ve eğitimine dönüşmüştür.

Türkiye’de çok az müze çağdaş müzeciliğin gerektirdiği işlevlere sahiptir. Halka, araştırmacılara hitap eden ve çocuklar için yapılmış kitaplıklar, konferans salonları, slayt gösterimleri için toplantı odaları, dışarıdan gelen kişiler tarafında da kullanılan kafelere çok az müzede karşılaşırız. Çağdaş müzecilik kapsamında Türkiye’de müze eğitimi alanında örnek çalışmalar gerçekleştirmektedir. Mardin Müzesi Güneydoğu Anadolu bölgesinde yer alan bütün bu işlevlere sahip önemli müzelerden olup, Türkiye’de ilk müzecilik faaliyetleri ile birlikte kurulan müzelerde uygulanmış olan “tarihi eserlerin korunduğu ve sergilendiği yer” kimliğini aşarak kişiyi, aileyi, toplumu, düzenlediği etkinlikler kapsamına alan, toplumun her bireyine eğitim veren, öğrenme süreçlerine katkı sunan, sosyalleşmelerini sağlayan, sanatla buluşturan, bireyin gelişip tarihi ve kültürel bilince sahip olmasını sağlayan, gerçek anlamda bir eğitim, öğretim ve iletişim kurumu haline gelmiştir.

Ülkemizde çağdaş müzecilik uygulamalarının görüldüğü müzelerden biri olan Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi’nde kök boya

<sup>40</sup> Muna Silav, “Kültür-Bellek Etkileşimi ve Üniversite Müzeleri”, *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, 8/63, (2019): 1487-1493.

<sup>41</sup> Necat Keskin, “Kentlerde Yeni Bellek Mekânları: Kent Müzeleri”, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 20/79 (2014):34.

baskı, ebru sanatı ve geleneksel sanatlar üzerine atölyeler bulunmaktadır. Mardin Müzesi'nin daha geniş bir kitleye hitap etmesi ve daha sistematik, düzenli ve profesyonel çalışması çağdaş uygulamaların sürekliliği açısından faklılık arz etmektedir.

Oldukça geniş bir ziyaretçi kitlesine sahip olup, çağdaş müzecilik uygulamalarının yapıldığı müzelerden biri de, Anadolu Medeniyetleri Müzesi'dir. Müzede oluşturulmaya çalışılan eğitim programları kapsamında Anadolu uygarlıkları hakkında bilgi verilerek, gerçekleştirilmeye çalışılan eğitim ortamı ile özellikle çocukların ve gençlerin düş gücü ve yaratıcılığını arttırması, geçmiş ve günümüz kültürleri arasındaki fark ve benzerliklerden yola çıkarak yeni bilgiler üretmesi, soru sorması amaçlanmaktadır. Anadolu Medeniyetleri Müzesi, gerçekleştirmekte olduğu birçok etkinlik ile gerek örgün gerekse yaşam boyu eğitim sürecinde yer alan ziyaretçisi ile bir kez değil birkaç kez buluşma arzusundadır.<sup>42</sup> Anadolu Medeniyetler Müzesi'nde sikke atölyesi, Mardin Müzesi sikke basım atölyesi ile benzerlik göstermektedir (Fotoğraf: 13). Çağdaş müzecilik kapsamında uygulamalara sahip müzelerimizden biri olan Ankara Müzesi'nde restorasyon atölyesi olarak hizmet veren alanların durumu, müzenin geleceği hakkında umutsuz izlenimleri güçlendirici bir konumdadır. Her türlü teknik donanımdan uzak olduğu gibi, başka kurumlardan gelen talepleri karşılayıcı olmak bir yana, müzenin ihtiyaçlarına cevap verecek olanaklardan da uzaktır.<sup>43</sup> Buna karşın Mardin Müzesi koleksiyonunda bulunan eserlerin restorasyon ve konservasyon işlemleri ve bilimsel çalışmalar, teknolojik donanım ve yeni sistemler takip edilerek sürdürülmektedir. Restorasyon atölyesinin olduğu bir başka müze örneği de İstanbul Resim Heykel Müzesi'dir. Müzede restorasyon amaçlı hizmetler, bugün düne oranla özellikle teknik donanım açısından, belli bir düzeye ulaşmış olsa da çağdaş düzeye ulaşmış değildir.<sup>44</sup> Mardin Müzesi'nin komşu çevresinde bulunan illerde yer alan Diyarbakır, Batman, Şanlıurfa, Van ve Malatya Müzesi'ne nazaran, çağdaş müzecilik uygulamaları hususunda önemli aşamalar kaydettiği gözlenmektedir.

<sup>42</sup> Enver, Sağır, Halil Demirdelen, ve Asuman Alpogut. "Anadolu Medeniyetleri Müzesi eğitim etkinlikleri ve müze eğitim atölyesi," *Milli Eğitim Dergisi*, 46.214 (2017): 385-388.

<sup>43</sup> Ayfer Karabıyık, Atatürk Üniversitesi, "Çağdaş Sanat Müzeciliği Kapsamında Türkiye'deki Müzecilik Hareketlerine Bir Bakış", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim Anasanat Dalı, 2007), 106-107.

<sup>44</sup> Karabıyık, Atatürk Üniversitesi, "Çağdaş Sanat Müzeciliği Kapsamında Türkiye'deki Müzecilik Hareketlerine" (2007): 106-107.

Mardin Müzesi, çağdaş müzecilik uygulamalarının yapıldığı tarihi binası ile birçok ziyaretçiyi olumlu yönde etkilemektedir. Ayrıca; çağdaş yönetim biliminin esaslarına göre yönetilen, insanın merkez kabul edildiği, aydınlanmanın ve bilinçlenmenin gerçekleştiği, çok türlü araştırma ve uygulama olanaklarına sahip, özetle; geçmişin özümserenek bugünün kavrandığı ve geleceğin kurgulandığı bir kurum olarak hizmetlerine devam etmektedir. Mardin Müzesi'nde bulunan yüzlerce eser modern müzecilik anlayışına uygun koruma koşullarına göre düzenlenen modern müze depolarında muhafaza edilmektedir. Ülkemizde müze bünyesinde kurulan sınırlı sayıdaki analiz laboratuvarı olan "Mardin Müzesi Analiz Laboratuvarı'nda hemen hemen tüm Türkiye'den gelen kültür varlıklarına ait taş, sıva, harç, toprak, seramik gibi malzemeler analiz edilmekte ve restorasyonda kullanılacak yöntem ve malzemeler tespit edilerek çözüm önerileri sunulmaktadır. Ayrıca müze eğitimcileri eşliğinde müzeyi gezen çocuklar, kültür varlıklarını ve bölgenin somut olmayan kültürel miras öğelerini tanıma, koruma ve yaşatma farkındalığı kazanacakları eğitim atölyelerine katılabilmektedirler. Ebru ve sikke basım atölyelerinde, uygulama yaparak ve dokunarak öğrenmenin gerçekleştiği çağdaş müze etkinlikleri ile müze ziyaretçilerine farklı bakış açıları kazandırılmaktadır.

Müze bünyesinde gerçekleştirilen bu uygulamalar müzeyi ön plana çıkartırken ayrıca Mardin Müze Müdürlüğü başkanlığı tarafından, Mardin ve çevresinde bulunan antik yerleşimlerde yapılan arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan eserlerin sergilenmesi de müzenin önemini arttırmaktadır. Müze müdürlüğünün yürütmüş olduğu kazılar ve bu kazılardan çıkartılan eserlerin ait olduğu dönemler; Ilısu Barajı Projesi şantiye alanındaki kazılar (Boncuklu Tarla, Havuz Mevki, Ilısu Höyük, Kumru Tarlası, Zeviya Kavla, Tatika, Kilokki Rabiseki), Kerküşti Kazısı (Halaf Dönemi), Nusaybin Gimavaz Kazısı (Asur Dönemi), Dara Kazısı (Roma Dönemi), Midyat Aktaş Mevki Nekropol Kazısı (Roma Dönemi), Nusaybin Mor Yakup Kilisesi Kazısı (Roma-Artuklu Dönemi), Mardin Kale Kazısı (Artuklu-Akkoyunlu-Osmanlı Dönemi) olarak bilinmektedir.

Çalışmadaki asıl amacımız; müzede verilen eğitimler ile çocuklarımızın kültürel mirasla erken yaşta tanışmaları, kültürel mirasa dokunması, sahip çıkması ve özellikle çağdaş sanat uygulamalarının arttırılmasıdır. Çağdaş müzecilik anlayışı ile Mardin Müzesi'nde gerçekleştirilen etkinlikler, müzeyi Anadolu'daki diğer müzelere göre bir nebze daha ön plana çıkarmayı başarmıştır.

## Kaynakça

- Akyüz, Gabriel. Mardin İli'nin Merkezinde Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi.1.bs., Mardin: Truva Kitap, 1998.
- \_\_\_\_\_. Tüm Yönleriyle Süryaniler.1.bs., Mardin: Anadolu Ofset, 2005.
- Altun, Ara. Mardinde'ki Türk Devri Mimarisi. 1.bs., İstanbul: Mardin Valiliği Yayınları, 2011.
- Anonim, T. C., and Mardin Valiliği. "İlde Kültür ve Şehir Mardin, (İstanbul, Mardin Valiliği Yayınları, 2012), 81.
- Atagök, Tomur. Yeniden Müzeciliği Düşünmek, 1.bs., İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Basım- Yayın Merkezi Matbaası, 1999.
- Ayağ, Osman. Süryaniler ve Din. 1.bs., İstanbul: Karma Kitaplar, 2014.
- Aytekin, Osman ve Özbek Gülcan, "Anıtsal Kültür Varlıklarının Müze Olarak Kullanılması Çerçevesinde Mardin Müzesi ve Sakıp Sabancı Mardin Kent Müzesi". Arkeoloji ve Sanat Tarihi Araştırmaları: Yapılar, Buluntular, Müzeler, Çizim ve Fotoğraflar Eşliğinde, ed. Güler Yılmaz, Rafet Çavuşoğlu, Mehmet Kulaz, Hiperyayın, (İstanbul: 2019), 204-238.
- \_\_\_\_\_. "Erzurum Müzesi'ndeki Gürcü Sikkelerinden Örnekler". Türkiye Gürcüleri ve Lazları (Kartveller -Tarih Ve Perspektifler 5. Uluslararası Bilimsel Konferans, (Tiflis, Georgia: 2015), 5.
- Aytekin, Osman ve Razi, Ayhan. "Baksı Müzesi". Electronic Turkish Studies, (2018):13-18.
- Aytekin, Osman. "Osmanlı ve Cumhuriyet'in Eski Eser Politikaları". Tarih ve Medeniyet Dergisi, 43 (1997): 53-55.
- Baş, Gülsen. "Mardin Müzesi'ndeki Figürlü Mezar Taşları". Höyük Türk Tarih Kurumu, 6 (2013): 067-074.
- Çalış, Ercan. "Etnografik Madeni Takılar Üzerine Bir Analiz: Ahlat Müzesi Örneği". In Current Debates On Social Sciences, Human Studies, Archaeology and Arts, 2, (2019): 25-39.
- Doğan, Mehmet Ali. "Mardin'de Süryani Kumaş Baskı-Boyama Sanatı: Şimmeshındi Ailesi Örnekleri Üzerine Bir Değerlendirme". Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmalar Dergisi, 15/2 (2020): 611-624.
- \_\_\_\_\_. "Mardin'de Kumaş Baskı- Boyama Sanatı: Şimmeshındi Ailesi Örnekleri", Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2012.
- Erbay, Fethiye. Müze Yönetimini Kurumsallaştırma Çabası (1984-2009). 1.bs., İstanbul: Mimarlık Vakfı Enstitüsü, 2009.
- Everi, Nükhet. Mardin Güneşin Ülkesi. 1.bs. İstanbul: E yayınları, 2012.



- Karabıyık, Ayfer. "Çağdaş Sanat Müzeciliği Kapsamında Türkiye'deki Müzecilik Hareketlerine Bir Bakış", Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim Anasanat Dalı, Erzurum 2007.
- Keskin, Necat. "Kentlerde Yeni Bellek Mekânları: Kent Müzeleri". Folklor/Edebiyat Dergisi, 20/79 (2014):34.
- Korkut, Tahsin "Turabdin Bölgesi Hıristiyan Dini Mimarisinde Mıdyat (2017 Yılı Arkeolojik Yüzey Araştırması)". Atlas International Refereed Journal ın Social Sciences, 5/19 (2019):323-349.
- Korkut, Tahsin ve Elyiğit, Ufuk. "Günümüz Süryani Dini Mimarisi Araştırmaları". Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi 5/6 (ASEAD). (2018): 35-47.
- Korkut, Tahsin ve Karaca, Yalçın. "2017 Yılı Mardin ve Batman İllerinde (Turabdin Bölgesi), Hıristiyan Mimarisi Yüzey Araştırması". 40. Uluslararası Kazı, Araştırma ve Arkeometri Sempozyumu, 07-11 Mayıs 2018 Çanakkale, ed. Candaş Keskin, (Ankara:2019), 407.
- Küçük, Mehmet Alparslan. "Türkiye'nin Turistik Dini Mekânlarına Bir Örnek: Süryani Dini Merkezleri". Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 33 (2019): 496-97-98.
- Maccario Kuruoğlu Nihal, "Müzelerin Eğitim Ortamı Olarak Kullanımı". Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, XV/1, (2002): 275-285.
- Özdizbay, Aliye Erol. Antik Numismatik. 1.bs., İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2018.
- Sağır, Enver, Halil Demirdelen, ve Asuman Alpagut. "Anadolu Medeniyetleri Müzesi Eğitim Etkinlikleri ve Müze Eğitim Atölyesi." Milli Eğitim Dergisi 46.214 (2017): 385-388.
- Silav, Muna "Kültür-Bellek Etkileşimi ve Üniversite Müzeleri". İdil Sanat ve Dil Dergisi, 8/63, (2019): 1487-1493.
- Sözen Metin ve Tanyeli Uğur, Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Tekin, Oğuz. "Sikke", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı, 2000, V,37.
- Uluçam, Abdülselem. "İslami Dönem Mardin'i". Taşın Belleği Mardin. 1.bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Yeşilbaş, Evindar. "Kentsel Korumada Müzelerin Rolü Üzerine Bir Araştırma: Mardin Müzesi Örneği", International Journal of Social Science", 59(2017): 343-345.

#### Elektronik Kaynakça

- Ağırman, H. (2019). "47 Mardin", <https://www.oncevatan.com.tr/47-mardin-makale,46051.html>. (Erişim Tarihi: 20.12.2020).



[www.mardinmuseum.org.tr](http://www.mardinmuseum.org.tr).E.T.

[www.sabancimuzesimardin.gov.tr](http://www.sabancimuzesimardin.gov.tr). E.T.

[http://team - aow.dicuforum.info/t15934-  
Gizo.htm](http://team-aow.dicuforum.info/t15934-Gizo.htm).E.T. Mardinli-Mimarba-Lole-Serkiz-

## PLAN VE FOTOĞRAF LİSTESİ



**Plan 1:** Mardin Müzesi Planı (Mardin Müzesi Arşivi)



**Fotoğraf 1:** Mardin Müzesi Genel Görünümü Erişim:  
<https://www.kulturportali.gov.tr/portal/mardinmuzesi> (14.05.2021)



Fotoğraf 2: Müze İnanç Salonu



Fotoğraf 3: Yaşam Salonu



**Fotoğraf 4:** Kazılar Salonu



**Fotoğraf 5:** Arkeopark Alanı Erişim: <https://www.arkeolojikhaber.com/haber-mardin-muzesi-arkeolojik-kazi-egitimi-veriyor-14709/> (04.05. 2021).





**Fotoğraf 6:** Arkeopark Alanı Erişim: <https://www.arkeolojikhaber.com/haber-mardin-muzesi-arkeolojik-kazi-egitimi-veriyor-14709/> (04.05. 2021).



**Fotoğraf 7:** Sikke basımının yapıldığı atölye



**Fotoğraf 8:** Baskı ve ebru atölyesi



**Fotoğraf 9:** Arkeopark eğitim atölyesinde seramik atölyesi, çamura şekil verme



**Fotoğraf 10:** Müze Sanat Galerisi Erişim:  
<https://www.kulturportali.gov.tr/portal/mardinmuzesi>(14.05.21)



**Fotoğraf 11:** Müze İhtisas Kütüphanesi Erişim:  
<https://www.kulturportali.gov.tr/portal/mardinmuzesi> (14.05.2021)

 **Tahsin Korkut,**  **Gülcan Özbek**

### **An Evaluation of Mardin Museum in Terms of Contemporary Museology Norms**

**Citation/©:** Korkut, Tahsin, Özbek, Gülcan, An Evaluation of Mardin Museum in Terms of Contemporary Museology Norms, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 131-156.

#### **Extended Abstract**

Cities are the settlement regions with diverse historical and cultural backgrounds and have a dynamic structure, open to change, providing the opportunity to produce and explore genuine data through new perspectives. Mardin, one of these cities, is settled in a territory, where remarkable cultures and religions intersect, in the north of Mesopotamia Region. It is established in the west of the region called Tur Abdin in history, on the most convenient gateway linking the upper Tigris basin to the al- Jazeera plain. It dominates the ancient roads from Iran, Azerbaijan and Anatolia to Syria, al- Jazeera and Iraq. Considering its location and various religious beliefs in Mardin in the early periods and later on, it is seen that locals adopted Christianity and Islam and the existence of architectural works specific to these religions has enriched cultural identity of the city. Museums are among the important works of art that reflect cultural identity of a region, preserve and exhibit the art works it has. Hosting a diversity thanks to the historical and cultural background of the cities they are settled in and bearing updatable quality, museums provides opportunity for producing and exploring genuine data. Through museums, people can understand their relations with their political, cultural, social and economic environments of modern times and the past, by deducing from the artifacts existing in museums, and improve their own critical viewpoints . It is correct to define the culture as everything that mankind produces against nature in general. Cultural variables are known to cover categories such as natural environment, family, social relations and organization, population and settlement, religion and art. In recent years, as a result of developing intercommunal relations, societies have highlighted museums as institutions that serve people and contribute to their improvement, aiming to evolve and change towards an ideal environment where they can understand and accept each other. We can say that function of the museums are not limited to preserving cultural objects in their collections, but they also aim to make a difference in social life with the awareness of protecting societies' culture, traditions and lifestyle. Likewise, Mardin Museum is one of museums targeting this change. Mardin Museum appeals to people of almost every age group within the scope of contemporary museum activities, and provides a public education and sharing platform for visitors. Museums are the institutions that contribute to educatory qualifications of their visitors and encourage them for making research. Contemporary museums are the institutions enabling visitors to conduct research, presents guidance, encourage critical thinking, presenting narrative explanations for most parts of their exhibited collections and



providing crosslinks between the narrative and daily life, and revealing social worthiness of the subject artifacts. As per today's understanding of museology, museums contribute to the emergence and development of an observation, creative thinking, imagination and appreciation as an educational institution. The less theoretically the educational activities in a museum are carried out, the more successful the education becomes, on condition that the works seen are at the forefront. Successful activities conducted within training programs do not emerge for the sake of an independent goal, instead they should be seen as a way to understand wealth of a museum better. The goal for museum visitors is to be able to enjoy a work of art or an object when they see it. In this sense, collection, research, documentation and preservation functions of museums are aimed at cultural objects; whereas exhibition and educational functions are targeted for people. In the light of these data, the development of museology, the transition from classical to new contemporary museology, it is necessary to define collections as an environment that all segments of society can understand. In addition, museums, their collections and expert staff have to develop their own educational methods according to their financial resources. In this sense, museums should attach importance to needs and tastes of the society, corresponding to the fact that they appeal to the public. While preserving and exhibiting works in collection are main goals in contemporary museology, in fact, working and education for people also takes place at the forefront. In museum education, the museum's opening itself to the society, its conforming with the interests and expectations of the society, increases its importance. The function of education in contemporary museology is not to repeat the knowledge produced by previous generations, but to offer different perspectives by making new contributions to them. In this context, museums aim to raise creative, exploratory and supervisory individuals with different workshops within their educational programs. With the workshops, the creativity power of the people who interact by using all the sensory organs is developed and active education is ensured. In general, workshops should coincide with the topics in the museum collection. In the workshops based on museum collections, it is ensured that they make the objects they see in the museum themselves and they are expected to remember what they learn while developing their creative thoughts. Within the scope of these goals, exhibitions held in museums also play an active role in education. By bringing artistic, educational and entertaining exhibitions together with visitors; they fulfill their educational function in contemporary museology. In order to ensure these exhibitions to become successful; it is made possible by thinking and designing the exhibitions for the visitors, not because it is an exhibition. Museums, as institutions that preserve, exhibit and promote the cultural heritage of the society on behalf of the society, are the concrete data of the cultural heritage of the people and therefore they are in social and cultural interaction with the public. Mardin Museum is one of the museums where contemporary museum practices, education and workshops are seen. Mardin Museum stands out among the museums that make efforts to pursue contemporary museology activities and contemporary museology activities in Turkey. To this end, Mardin Museum arranged the area in front of the museum building as an

archeopark and generated a training hall in the museum. The museum education activities carried out in the archeopark are aimed at young people for enabling them to recognize and protect cultural assets and to develop awareness of conservation and it also aims that these achievements will be passed on to the next generations. The focus of our study is to deal with contemporary museum practices, archeopark practices and various educational programs available at Mardin Museum.

## الدراسات العلمية التي أجريت حول ابن الجزري في عهد الجمهورية (1923 – 2018)

 **Yakup Yüksel\***

### ملخص

عالم القراءة والحديث أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري (833-1429). أجريت دراسة حوله البارز في علم القراءات بكتاباتهِ وبطلابه الذين تتلمذوا عليه في مختلف البلاد الإسلامية، ابن الجزري الذي ترك مصر عام 1396 إلى الأناضول. نحن بصدد المعاصر للسُلطان يلدرم بيازيد في هذا التاريخ لقي اهتماماً من طرف الدولة ومعاشاً مرتفعاً لقاء تدريس الطلاب من بورصه والمدن الأخرى الكثير من الطلاب تعلموا منه القراءات السبع أو العشر. أهمية الدراسات حول هذا العالم تأتي من كونه السبب في بلوغ علمي القراءات والحديث إلى الأناضول. في دراستنا هذه سنتناول الدراسات التي أجريت في حقه في عصر الجمهورية 1923-1918. سنشير في دراستنا إلى ما هو متروك من دراسات لتكون حافزاً لإضافات جديدة. في عملنا هذا في تركيا بين 1923 – 1918 الأعمال حول ابن الجزري من كتاب أو ترجمة أو شرح أو أطروحة أو مقالة أو مادة في موسوعة أو في شكل ستقدم لملاحظة التطور في تلك الأعمال. وفي النهاية ستقيم هذه الأعمال.

**الكلمات المفتاحية:** ابن الجزري، القراءات، التجويد، دور الجمهورية، العمليات العلمية.

### **Cumhuriyet Döneminde (1923-2018) İbnü'l-Cezerî Hakkında Yapılan İlmî Çalışmalar: Tespit ve Tahliller**

**Atf/©:** Yüksel, Yakup, Cumhuriyet Döneminde (1923-2018) İbnü'l-Cezerî Hakkında Yapılan İlmî Çalışmalar: Tespit ve Tahliller, Artuklu Akademi, 2021/8 (1). 185-213.

**Öz:** Kıraât ve hadis âlimi olan Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yüsuf el-Cezerî (ö. 833/1429) hakkında birçok çalışma yapılmıştır. İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde kıraat alanında yazdığı eserlerle ve yetiştirdiği talebelerle dikkatleri çeken İbnü'l-Cezerî'nin 798/1396'da Mısır'dan ayrılıp Anadolu'ya geçmiş olması ülkemiz açısından önem arz etmektedir. Zira Türkiye'de kıraat ilminde korunan icâzet senedindeki zincirin İbnü'l-Cezerî'ye dayanması dolayısıyla Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sened zincirinin onda toplanması önemli bir konudur. Sultan Yıldırım Bâyezîd Hân (ö. 805/1403) dönemine rastlayan tarihte Bursa'ya yerleşen İbnü'l-Cezerî'ye talebe okutması için yüksek miktarda maaş bağlanmış ve iktidar tarafından büyük ilgi gösterilmiştir. Bursa ve diğer şehirlerden gelen birçok kimse ondan "Kıraat-i seb'a ve aşere"yi tahsil etmiştir. Kıraat ilminin Anadolu'ya girmesine vesile olan bu zat hakkında yapılan çalışmalar bu açıdan

\* Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, yyuksel@nku.edu.tr

önemlidir. Bu çalışmamızda biz Cumhuriyet Dönemi'nde (1923-2018) İbnü'l-Cezeri hakkında yapılan çalışmaları ve kıraat ilmine olan katkılarını tespit ve tahlil metoduyla ele alacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü'l-Cezeri, Kıraat, Tecvid, Cumhuriyet Dönemi, İlmî Çalışmalar.

#### **The Scholarly Studies About Ibn Al-Jazari in the Republic Period (1923-2018)**

**Citation/©:** Yüksel, Yakup, The Scholarly Studies About Ibn Al-Jazari in the Republic Period (1923-2018), Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 185-213.

**Abstract:** A number of studies have been made about Ibn al-Jazari (d. 833/1429) who was a scholar of qiraat and hadith. Having prominent treatise and an ecole within the sphere of qiraat, Al-Jazari's moving from Egypt to Anatolia in 798/1396 is important for our country. Al-Jazari settled in Bursa and high salary was given to him and he was supported by power to educate students. Many people visiting him from Bursa and other cities learnt al-qiraat al-sab'a (seven recitation forms of Qur'an) and al-qiraat al-ashar (ten recitation forms). The studies about al-Jazari who enabled the discipline of qiraat and hadith to gain momentum in Anatolia are important in this perspective. In this study, we will discuss the studies about al-Jazari and his contribution to the discipline of qiraat in the Republic period (1923-2018) through evaluation and analysis methods. In this paper; books, translations, elucidations, dissertations, articles and papers written during the timeline of 1923-2018 of Republic period, relating to al-Jazari are sorted out chronologically and these data are evaluated in brief.

**Keywords:** Ibn al-Jazari, Qiraat, Tajwid, Republic Period, Scientific Studies.

#### **التمهيد**

أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري المعروف بابن الجزري، هو شيخ القراء الإمام الحافظ. ولد بدمشق في شهر رمضان سنة 751 هجرية/ 1350 ميلادياً. نشأ الإمام في دمشق وأتم حفظ القرآن الكريم وأفرد القراءات وعمره خمس عشرة سنة. وجمعها وعمره سبعة عشر عاماً. وحج مرارا ورحل إلى مصر تكرارا وأخذ القراءة من القراء، وسمع الحديث ودرس الفقه. ثم جلس للإقراء تحت قبة النسرة من الجامع الأموي وولي مشيخة الإقراء الكبرى، وابتنى بدمشق مدرسة سماها دار القرآن الكريم. ولم يكن ابن الجزري عالماً في التجويد والقراءات فقط، بل كان عالماً في شتى العلوم من تفسير وحديث وفقه وأصول وتوحيد وبلاغة ولغة. عدد آثار ابن الجزري كثيرة جداً. ذكرت نحو مئة كتاب من كتب ابن الجزري<sup>1</sup> لكن هذه الأعمال حول كتبه قليلة من وجهة نظرنا فإن مصادر علم القراءات لم تدرس لعدم درس كتبه.

1. يوكسل، علي عثمان، ابن الجزري وطبيعة النشر، (إستانبول: منشورات إيفا ف، 2016)، 201-203.

تظهر لنا الأعمال التي اشتغلت غير حصرًا لكن لا تعد كافية في مجال علم القراءات بالنسبة لأهم شخصية علمية فيها وقياسًا بالأعمال المتروكة مثاله في مجال القراءات فإن أعظم الخسارة هو إهمال كتابه النشر دون دراسة وبمحت على الصعيد العلمي لأن هذا الكتاب هو عمل يجمع فيه ابن الجزري كل مواضع القراءات. هذا الكتاب المكون من مجلدين والمطبوع في العالم الإسلامي كتب في مقدمته معلومات واسعة عن فضائل القرآن وقارئيه.<sup>2</sup> وجمع القرآن<sup>3</sup> ونسخه<sup>4</sup> ومشايخ القراء في عهده الأول<sup>5</sup> وتاريخ القرآن شرح القراءات الشاذة والصحيحة أثناء كلامه حول علم القراءات.<sup>6</sup> درس ماهية القراءات السبعة والنقاشات حولها وفصل في حديث الأحرف السبعة<sup>7</sup> كما درس جمع القرآن في مصحف وأهمية مصحف عثمان.<sup>8</sup> عمل مهم آخر غاية النهاية في طبقات القراء حقق الكتاب على يد ج. برجس تراير وطبع في مجلدين.<sup>9</sup> رتب أسماءهم حسب ألف- باء العربية وذكرت بشكل موجز معلومات عن حياتهم هذا العمل ذو اللغة السهلة غير موجود في بلدنا.

كتابه الثالث المهم منجد المقرئين ومرشد الطالبين. حقق على يد محمد بن علي العمران في هذا العمل المؤلف من ستة أقسام رئيسة درس في القسم الأول القراءات - القارئ - المقرئ والمتعلقات بكليهما القارئ والمبتدئ والمنتهي والعلوم الضرورية للقارئ وشروط المقرئ ومسائل أخرى.<sup>10</sup> كما درست في القسم الثاني مواضع الصحيح والمتواتر والشاذ من القراءات وشروط قراءة المتواتر - أقسام الصحيح - التعريف بالشاذ وكيفية القراءة وصحة القراءة في الصلاة من عدمها ودرست آراء العلماء في هذا الخصوص.<sup>11</sup> في القسم الثالث درست تفصيلات القراءات العشر وخصص جزءًا للكتب المكتوبة في القراءات.<sup>12</sup> خصص جزءًا للمشهورين من الأئمة على خمس عشرة طبقة حتى عصره في القسم الرابع خصص جزءًا لقراء القراءات العشر والأئمة الذين تقدموه إلى عصره مرتبين بحسب الأمصار مقسمين إلى خمس عشرة طبقة.<sup>13</sup> في القسم الخامس ذكر أقوال وآراء العلماء الذين

2 ابن الجزري، الحافظ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي، النشر في القراءات العشر، (القاهرة: دار الفكر، دون تاريخ)، 1، 1-6.

3 ابن الجزري، النشر، 1، 7.

4 ابن الجزري، النشر، 1، 7.

5 ابن الجزري، النشر، 1، 8.

6 ابن الجزري، النشر، 1، 9-10.

7 ابن الجزري، النشر، 1، 13-32.

8 ابن الجزري، النشر، 1، 32-33.

9 ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج. برجس تراير، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1971).

10 ابن الجزري، منجد المقرئين، 49-78.

11 ابن الجزري، منجد المقرئين، 79-93.

12 ابن الجزري، منجد المقرئين، 101-111.

13 ابن الجزري، منجد المقرئين، 113-164.

وقف عليهم.<sup>14</sup> في القسم السادس نجد المواضيع المتعلقة بالأحرف السبعة إضافة تخصيص مكان للفرش وأصول القراءات المتواترة.<sup>15</sup>

العمل المهم الرابع جامع الأسانيد طبع وحقق من قبل أحمد بن حمود بن حميد الرويسي.<sup>16</sup> يحتوي على أوسع معلومات حول حياته بقلمه وأساتذته ومدارسه العلمية والأهم هي المصادر التي استفاد منها. عدم دراسة هذا العمل في بلدنا هو نقص عظيم بكل معنى الكلمة فقط كما أشرنا سابقا هناك عمل جامعي حوله تلك أجريت كتحقيق لذلك الكتاب.<sup>17</sup> أولاً هذه الدراسة في القسم الأول منها حياة ابن الجزري أفدنا بإعجابنا وبأنه عمل بها بشكل ممنهج غير أنه في القسم الثاني لا يفوتنا ما لاحظناه من التدقيقات الناقصة في موضوع تحقيق جامع الأسانيد والكتاب فقد أفاد بأنه يوجد نسختان منه فقط.<sup>18</sup> هل تكفي نسختان من أجل التحقيق لا شك أنه إنجاز لعمل رائع عبر مقارنة نسختين فقط أمر غير كاف ثانيا خصص للأحاديث الواردة في الكتاب تحت عناوين ضمت متون الأحاديث ودراستها ترجمت بعض الأحاديث ولم يترجم أغلبها كذلك وردت المتون العربية منقولة كما هي بلا نظر أو تقييم.<sup>19</sup>

هناك حقيقة معروفة بين رجال العلم وهي نقاشاتهم حول ترجمة الكتب الخالدة بمعنى آخر هناك بعض الأعمال يجب أن تبقى بلغتها الأصلية وألا تترجم إلى لغة أخرى والباحثون يجب أن يتعلموا اللغة ويحصلوا المعلومة من مصدرها الأصلي لا فائدة من ترجمة هكذا أعمال وغيرها من آراء نسمعها دائما.

إذا نظرنا إلى ناحية كتب ابن الجزري نرى دخول كتابه النشر في هذه الآراء فيما عدا ذلك فنحن نرى أن كل الأعمال التي ترجمت إلى التركية مناسبة وضرورية بل نرى أن ترجمة النشر بتمامه سيكون مفيدا. غاية النهاية في طبقات القراء وجامع الأسانيد وغيرها من الكتب التي تتحدث عن الطبقات هي بلا شك تغني لغتنا وتسهل عمل المشتغلين بعلم القراءات.

## 1- الأعمال العلمية حول ابن الجزري

### أ- الكتب

14 ابن الجزري، منجد المقرئين، 165-179.

15 ابن الجزري، منجد المقرئين، 181-226.

16 ابن الجزري، جامع الأسانيد، تحقيق أحمد بن حمود بن حميد الرويسي، (بيروت: دار المأثور، 2015).

17 إسماعيل إشك، "ابن الجزري و كتابه المسمى جامع الأسانيد"، (رسالة ماجستير غير منشورة، موسسه، إستانبول، 2011).

18 مكتبة السلطانية، دار المتنوي، المسجل برقم: 11، المنسوخة من قبل شخص اسمه عبد الله بن المبارك المهتدي. النسخة الثانية، مكتبة الدكتوراة أمل أسين، المسجلة برقم 415، والمنسوخة من نسخة موجودة في السلطانية من قبل شخص اسمه عثمان بسيم. انظر: إشك، كتابه المسمى ابن الجزري وجامع الأسانيد، ص73.

19 إشك، "ابن الجزري وجامع الأسانيد"، 57-67.

١. ١. علي عثمان يوكسل، من مصادر علوم القرآن الجزري (وطنية) استانبول 1993 في المرة الأولى في عام 1993 في جامعة مرمرة يطبع. هذا الكتاب من أربعة أقسام في القسم الأول حياة الجزري و في القسم الثاني بعض آراء العلماء حول أثر الطيبة. في القسم الثالث طرائق القراءات: المسالك والسلاسل في القسم الرابع والأخير: خصائص الطيبة والدراسات حول الطيبة. في هذه الدراسة عرضت حياة الجزري بشكل مفصل إلا أن المواضيع مفرقة بين الأقسام بشكل ملحوظ.

٢. ١. علي عثمان يوكسل، ابن الجزري وطيبة النشر، استانبول 2016 الكتاب الثاني للمؤلف نفسه لا يختلف كثيراً عن العمل الأول بل هو أوسع منه. الكتاب ثلاثة أقسام في القسم الأول معلومات واسعة حول القراءات وفي القسم الثاني حياة ابن الجزري و في القسم الثالث قسما في الأول ترجمة الطيبة وشرحها و في القسم الثاني تناول مواضيع القراءات في الطيبة.

## ٢- الترجمة والشروحات

١. ٢. محمد روشو عاشق كوتلو، شرح وحاشية الطيبة.

سهولة الاستفادة من الألفاظ المتضادة والأضداد في الطيبة.

الآراء	ضد	تعبير	ضد	تعبير
1. كسفا <sup>20</sup> حركن عم نفس أما نافع وابن عامر وأبو جعفر <sup>21</sup> في الفتح والباقون في الإسكان.	كسرة	فتحة	تأنيث	تذكير
2. يعني من بقي منهم فيما عدا الفتح يكون في الإسكان				
3. يعني				

20 كلمة ((كسفا)) وردت في القرآن في خمسة مواضع الإسراء 92/17 ، الشعراء 187 /26 الروم 48/30 ، سبأ 9/34 ، الطور 44/52. عاشق كوتلو، أظهر في هذا الجدول بالرموز القراء الذين يقرؤون كسفا وكسفا وشرح الرموز الواردة في بيت الطيبة السابق بصيغة الشعر.

21 انظر. عاشق كوتلو، محمد روشو ، شرح الطيبة مع الحاشية ، دون ناشر، دون تاريخ، 11.



				مطلقا عندما علم الذين يقرؤون بالإسكان يكون الباقون في الفتح
تأنيث	تذكير	كسرة	فتحة	
تخفيف	تشديد	نصب	خفضة	
تشديد	تخفيف	حذف	إثبات	
		إثبات	حذف	
اختلاس	عكس حركة الإضمام لا يوجد	جزم	عكس الرفع لا يوجد يعني في قول الجزم يجوز ضده الرفع، وفي قول الرفع لا يكون ضده الجزم	
تغليظ/تفخيم	ترقيق	همز	عدم الهمز	
ترقيق	تغليظ/تفخيم	عدم الهمز	همز	
قطع	وصل	مد	كسر	
وصل	قطع	كسر	مد	
إهمال (بلا نقطة)	إعجام (ذو نقطة)	تحريك	تسكين	

إعجام (ذو نقطة)	إهمال (بلا نقطة)	تسكين	تحريك	
تجهيل	تسمية الفاعل	تنوين	عدم التنوين	
مطلق التحريك	ليس ضمة ولا فتحة ولا كسرة	نقل	عدم النقل	
مطلق التحريك	إسكان	عدم النقل	نقل	
مطلق الإسكان	فتحة	إمالة	فتح، لا يوجد عكس	
		إدغام	إظهار	
		إظهار	إدغام	
		جمع	توحيد	
		توحيد	جمع	

رسم جدولاً آخر يختلف عن السابق وهو بهذا الشكل

ألفاظ الضد

غا	خ	نون	ياء	نون نجمعكم zabâ كيعقوب وقالون الذين لم يقرؤوا بالنون قرؤوا بالياء
ثب	طاب	غيب	نون	أو سنؤتيهم fetâ كحمزة خلاف العاشر

الذين لم يقرؤوا بالياء قرؤوا بالنون				طاب
لا عكسا يعني ليست الضمة ضد الفتحة	فتح ة	ضم ة		
لا عكسا يعني ليس الرفع ضد النصب	نصب ب	رفع		

بعد هذه المعلومات وتحت عنوان شرح وحواشي الطيبة لخص الإمام الجزري<sup>22</sup> و تحدث عن تحصيله العلمي و اسانذته القراءات و أسفاره و طلابه وآثاره.<sup>23</sup>

عاشق كوتلو قدم شرحا وحواشي لمن يحتاج توضيحات عن الطيبة شرح أسماء وعلماء القراءات الذين ذكرهم ابن الجزري في أبياته ورموزهم نستطيع أن نقول إنه قام بترجمة وشرح بعض الكلمات في اعلى الصفحة أو في طرفها الأيمن مشيرا إليها ببعض النقاط.<sup>24</sup>

شرح الأفعال والضمائر في الأبيات واضعا الأرقام في الفراغ يسار الصفحة والشرح في الطرف الأيمن ما أمكن. أحيانا كان يكتب بعض الملاحظات في نهاية الصفحة. يكتب أحيانا اسم السورة دون رقم الآية أو ذكر متنها. نحو في قول الجزري بأنه أورثه من اصطفى في بيتها أورثه. عاشق كوتلو كتب في أعلى الصفحة إظهارا لإشارته إلى الآية ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا أيضا الأحاديث الواردة قد ذكر جزءا منها ولكن لم يشر إلى مصادر الحديث بل إلى الكتب التي ورد فيها.<sup>25</sup>

مثاله: في البيت وهو في الأخرى شافع مشفع قد أشار إلى الشافع الشفع المذكورة في القرآن جانب الكلمات والحديث اقرؤوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه.<sup>26</sup> أعطى المصادر المتعلقة بالمعلومات المهمة وأقام الصفحات والأسطر في أماكنها.<sup>27</sup> المعلومات التي شرحها سابقا ذكر أنها قد مرت من قبل أو يبنه إلى ورودها بقول انظروا صفحة كذا.<sup>28</sup>

22 عاشق كوتلو، شرح الطيبة مع الحاشية، 1.

23 عاشق كوتلو، شرح الطيبة مع الحاشية، 1-8.

24 انظر. عاشق كوتلو، شرح الطيبة مع الحاشية، 36-40، 42.

25 انظر. عاشق كوتلو، شرح الطيبة مع الحاشية، 21.

26 مسلم، مسافرين، 252.

27 عاشق كوتلو، شرح الطيبة مع الحاشية، 24.

28 عاشق كوتلو، شرح الطيبة مع الحاشية، 24، 43، 48، 78، 116.

أجرى شروحا لمقارنات المصادر عند إعطائه معلومات حول القراءات المتواترة والشاذة يقول في الطبية كل أوجه الصحيح والتواتر هي هذه، لا شيء من الشاذة في الإتحاف<sup>29</sup> الشاذ قد بين لكن نحن أثناء قراءتنا للوجوه العلمية لا نقرأ الروايات الشاذة بل قرأنا حسب قراءة الأئمة العشرة ومذاهبهم ، فيما يتعلق بالشاذ الأصل المتبع في إتحاف إذا وافقت إحدى القراءات الشاذة قراءة صحيحة ذكر كلمة وافق بعد الكلام حول القراءة المتواترة مستخدما جملة وافقهم الحسن إذا كانت القراءة الشاذة مخالفة للتواتر يذكر عن الحسن وفقا لهذه القاعدة يمكن التمييز بسهولة بين المتواتر والشاذ<sup>30</sup> أعطى مكانا للفروقات بين نسخ الطبية لكن لم يبين أي نسخة هذه.<sup>31</sup>

عند تحضير عاشق كوتلو هذا الشرح استفاد من هذه الكتب كالنشر و إتحاف<sup>32</sup> و الزبدة<sup>33</sup> و عمدة<sup>34</sup> و حاشية موسى جار الله<sup>35</sup> و إبراز المعاني.<sup>36</sup> ذكر المؤلف بعض الأماكن لكن لم يشرح من أي كتاب استفاد مثاله القراءات المختلفة للاستفادة أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم أعطى شكل القراءة مستخدما عبارة ونص عليه الداني.<sup>37</sup> إن عمل عاشق كوتلو حاشية وشرح الطبية واستيعاب مواضع الشارح في التجويد هو كتاب مفيد. مثاله: مخارج الحروف اشتغل في سبعة عشر مخرجا وتفصيلا لهم صمم جدولاً لمخارج الحروف مستوعبا صفاتها وأيضا شرح كل الصفات لغة واصطلاحا.<sup>38</sup>

٢٠٢. محمد رشتو عاشق كوتلو، معاني ألفاظ الطبية، دون دار نشر، دون تاريخ.<sup>39</sup>

29 الديمياطي البناء، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الغني، إتحاف الفضلاء البشر في قراءات الاربعة

العشر، (بيروت: عالم الكتب، 1987).

30 عاشق كوتلو، شرح الطبية مع الحاشية، 24.

31 عاشق كوتلو، شرح الطبية مع الحاشية، 26، 84، 122.

32 الديمياطي، إتحاف الفضلاء البشر في قراءات العشر.

33 الباليوي، حامد بن عبد الفتاح ، زبدة العرفان في وجوه القرآن، (إستانبول: منشورات الهلال، دون تاريخ).

34 عبد الله أفندي زادة، عمدة الخلان في إيضاح زبدة العرفان، (إستانبول، دون تاريخ).

35 انظر. عاشق كوتلو، شرح الطبية مع الحاشية، 25.

36 المقدسي، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان في القراءات السبع، تج. إبراهيم عظة عوض، (القاهرة: دار الكتب العلمية 1981).

37 انظر. عاشق كوتلو، شرح الطبية مع الحاشية، 102.

38 انظر. عاشق كوتلو، شرح الطبية مع الحاشية، 26، 84، 122.

39 عاشق كوتلو، معاني ألفاظ الطبية، دون دار نشر، دون تاريخ. ملاحظة: من غير هذين العملين المهمين لمحمد رشتو كوتلو فإنه سيكون من المفيد إعطاء فائدة بشأن العمل المسمى بعض القواعد من خلال الأوجه العشرة، وهي رسالة صغيرة تقع في ست وعشرين صفحة . بين ماهية عمله معلقا أسفل جدول كتب فيه أسماء القراء بالترتيب مع رموزهم. قراءات الأئمة السبعة المدونون بذلك الترتيب، يعرفون بالسبعة، وإذا أضيف إليهم ثلاثة يعرفون بالقراءات العشرة ، وبعد ذلك أفاد بشأن موضوع المدود تحت عنوان أربعة مراتب : بمد المد المنفصل من أول القرآن إلى نصفه (من سورة الفاتحة إلى سورة مريم ) بمقدار حركات 1، 2، 3، 4، 5، 3، 4 ومن منتصف القرآن إلى آخره بمد بمقدار حركات 1، 3، 5 . في المد المتصل إلى سورة مريم بمد 2، 3، 4، 5، 3، 4 ومن نصفه إلى آخره بمد 3، 5 حركات . وفي المد اللازم سواء إلى منتصف القرآن أو فإلى آخره جميع القراء

من لكونه طبع في كتاب مستقل رأينا أنه من المناسب أن يكون له عنوان يقول في بداية الكتاب هنا ينتهي قسم أصول طيبة لكونه جامعا لكثير من القواعد في قسم الأصول.

هذا السبب كتبنا في قسم الأصول معاني الألفاظ لفظا وكأنا في درس للطلاب وأعطينا التفضيلات الضرورية ولو أننا لم نعط معاني وألفاظ بشكل مستقل وأعطينا معانيها مجتمعة في آخر كل صفحة أو باب لظلت الغايات معماة بهذه الفكرة أعطينا القارئ معاني الألفاظ مفردة مستقلة لا مجتمعة.<sup>40</sup>

كما يفهم مما شرحه لنا عاشق كوتلو بأنه قام بشرح معاني الألفاظ كلمة ليسهل على القارئ الفهم.

٢. ٣. عبد الحميد أوكجو، ابن الجزري القرآن والقراءات منشورات أكو أرض روم 2001.

الكتاب يتألف من مقدمة وقسمين في المقدمة هناك مساحة لحياة الجزري مختصرة في القسم الأول ترجمة أول أربع وخمسين صفحة من الجزء الأول من كتاب ابن الجزري النشر في القراءات وسمي الكتاب القرآن والقراءات.<sup>41</sup>

في هذا العمل الذي عملت الترجمة الحرفي عرض لاستفادة القارئ لمسائل التي تناول ابن الجزري بدون عنوان الموضوع. الآيات المذكورة في النص قد أعطيت أسماء سورها أو أرقام آياتها أيضا قد قام بتخريج الأحاديث من وقت لآخر كانت تترجم الجمل بشكل مستقل غير مرتبطة بعضها ببعض.<sup>42</sup> قام بتعريف ببعض العلماء غير المشهورين والوارد ذكرهم في النص وأشار إلى تاريخ وفاة بعضهم.<sup>43</sup> كتب اسم كتاب ابن الجزري فقط<sup>44</sup> وفي المواقع التي لم يذكر فيها شيئا عن المؤلفين ذكر آثار المترجمين لم يعط مساحة لذكر سلسلة الأسانيد الطويلة بل ذكرت بعض الأسماء.<sup>45</sup>

أهم آثار ابن الجزري النشر وفي أول أربع وخمسين صفحة ترجمت لإفادة الباحثين هو عمل رائع ترجم بشكل مفهوم ومبسط. صنف هذا الاثر بعنوان رأسي و بعنوان ثانوي الذي أقترف مع مخلط في اصل المتن .

بمدون مع التطويل ، وأقل التطويل حركتان ونصف . وفي الغالب بمدون أربع حركات . في هذه الرسالة الكلمات التي تمال ، بدل مد الهزمة ، قراءات الوصل والوقف، تناول الموضوعات كمنوال القراءات حال كون في الكلمات التي تكون معرفة بألف ولام. أولا في هذا العمل عنوانا متعلقا بسورة الفاتحة وعلق تعليقا هكذا. الآيات الموجودة بين قوسين كونه من متن كتاب زبدة العرفان، وما لم يكن داخل قوسين شرح وتبيين. أيضا تطرق إلى اختلافات القراءات من خلال بعض الآيات بدءا من أول آية من سورة البقرة: تطرق إلى موضوعات كالسكتة ، الإدغام ، تبديل الهزمة ، نقل الهزمة ، إسكات الهزمة والروم. انظر: عاشق كوتلو، بعض القواعد من خلال القراءات العشر، مصر طريق شيخ عطاء الله مسلبي، دون دار نشر، دون تاريخ، 1-8.

40 انظر. عاشق كوتلو، معاني ألفاظ الطيبة، دون دار نشر، دون تاريخ، 1.

41 انظر. أ.د. عبد الحميد أوكجو، ابن الجزري قرآن وقراءات، (منشورات إك إف، أرض روم، 2001).

42 انظر. أوكجو، قرآن وقراءات، 10.

43 انظر. أوكجو، قرآن وقراءات، 13، 17، 28-30.

44 انظر. أوكجو، قرآن وقراءات، 10.

45 انظر: أوكجو، قرآن وقراءات، 11.

يلاحظ عدم تكافؤ بين القسم الأول والثاني من الكتاب. القسم الأول يشكل من تسعة إلى مئة وأربع وخمسين و القسم الثاني من 155 إلى 163. اذا نظر في القسم الأول الموضوعات المدروسة والمترجمة يرى الوقوف فجأة مع تخيل اتمام العمل في القسم الثاني. في الحال ابن الجزري لم ينه الموضوعات التي درسها في الأربع وخمسين صفحة بل أدام عمله إلى الصفحة الثامنة والتسعين بعد المئة أكملها. يلاحظ فيما يتعلق بالمترجم أنه بدأ بترجمة عناوين القسم الثاني لكن دون أن يكمل ما بدأه.

٤٠٢. م. سادي جوكانلي، مقدمة وترجمة الجزري هي ترجمة المقدمة والتي تحتوي خلاصة مواضيع ابن الجزري في التجويد. الترجمة عبارة عن أربع وعشرين صفحة مخارج الحروف وصفاتها وأهمية التجويد وحكم حرف الراء تزيقه وتفخيمه وغيره من المواضيع منتهيا بالروم والإشمام. قام المترجم بكتابه ملاحظات حول كلمات الآيات والصور وأرقام الآيات التي مرت في الأبيات.<sup>46</sup>

بعناية دقيقة طبع هذا الكتاب مع النصوص العربية دون ذكر المكان والتاريخ فقط بذكر الطبعة الأولى 2000. المقصود من هذا الرقم أهو عدد النسخ أم سنة الطباعة هذا غير واضح.

٥٠٢. حسين خربوط أوغلو، مقدمة الجزري مرشد لقارئ ومقرئ القرآن دار تركية، إستانبول 2013. هو ترجمة المقدمة لابن الجزري حول التجويد. في المقدمة خربوط أوغلو يفيد أنه في عام 1961 أثناء دراسته على يد محمد عاشق كوتلو كان يكتب الملاحظات حول الكتاب وينوي ترجمة هذه الرسالة. لا نعرف بالضبط أي سنة ترجم المقدمة. بعد المقدمة ذكر حياة ابن الجزري بشكل مختصر جدا.<sup>47</sup> بعدها ترجم الأبيات مئة وتسعة وفي آخر عمله أنشأ فهرست المؤلف أثناء ترجمة المقدمة كان بشرح المواضيع التي يراها مهمة. هذه الشروحات كانت تأتي مباشرة بعد الأبيات المترجمة بعد قوسين أحيانا كان يشرح في ملاحظات هامشية.<sup>48</sup>

تسبب إعطاء رسالة الجزري في البداية باختلاط في ذهن القارئ لأن هذا العمل معروف بالمقدمة لا يوجد نسخة بعنوان رسالة هناك أخطاء في الترجمة والإملاء لأن بعض الإفادات المرجحة في الترجمة كانت بعيدة عن الانتظام والمعقولة وأيضا لم تشرح بشكل واضح. بعض مخارج الحروف المترجمة في بعض الأبيات مثاله ما يتعلق بمخرج حرف الفاء (ف) سيتبين فيما سنشير إليه وما يشبهه من أخطاء أثناء ذكرنا ترجمة البيت.

من طرفيهما ومن بطن الشفة      فالفا مع أطراف الثنايا المشرفة

بكليهما يعني كما هو واضح فوق تلفظ من بطن الشفة وأطراف الثنايا. هذه الترجمة بهذا الشكل غير واضحة وكذلك لا تستقيم أيضا<sup>49</sup> عندما يعطى حرفي ذ-ث في حالة التزيق ستقرأ مفخمة وبذا تكون قد ذكرت معلومة خاطئة.<sup>50</sup>

46 انظر: جوكانلي، م. سادي، مقدمة الجزري وترجمته، دون دار نشر، دون تاريخ، 6 وما بعدها.

47 انظر: خربوط أوغلو، حسين، مقدمة الجزري مرشد لقارئ ومقرئ القرآن، (إستانبول: دار تركية، 2013)، 6-9.

48 انظر: خربوط أوغلو، مقدمة الجزري مرشد لقارئ ومقرئ القرآن، 11-12.

49 انظر: خربوط أوغلو، مقدمة الجزري مرشد لقارئ ومقرئ القرآن، 16.

فيما عدا ما ذكرنا من كتب أعلاه هناك عمل لعمر أورتلك انتشر في وسائل التواصل الاجتماعي<sup>51</sup> حول ابن الجزري طبعة 2012، الأولى ليست موجودة في السوق لذا أردت أن أوضح أننا لم نستطع الوصول إلى هذا العمل الذي سمعنا به من وسائل التواصل.<sup>52</sup> فيما يتعلق بهذا العمل فهو عبارة عن ترجمة إلى التركية لكتاب القراءات العشر لابن الجزري.<sup>53</sup> ونتيجة لبحثنا وجدنا أنه خطأ والصحيح هو أنه ترجم لكتاب المهذب.<sup>54</sup>

### ٣- الأطروحات

١/٣. مصطفى أوزتورك، التمهيد في علم التجويد رسالة دكتوراه جامعة أولوداغ كلية الإلهيات بورصه 1981. الأطروحة من قسمين في القسم الأول حياة ابن الجزري مختصرة اسمه ولقبه وكنيته وأسفاره واشتغاله بالعلم وأساتذته والوظائف التي اشتغل بها وأطفاله وطلابه وكتبه. في القسم الثاني قام بالتعريف بالنسخ الثلاثة للتمهيد في علم التجويد مقارنا ومنتقدا.<sup>55</sup> في هذا القسم كتب المؤلف بخط يده لعدم وجود الإمكانيات الملائمة. و تطرق الى مضمون الأثر و أشير الى المصادر التي يراجع في تحقيق هذا الأثر. في هذا القسم أجريت قائمة للمراجع وصمم فهرس للآيات والأحاديث الواردة وأيضا ترجمت العناوين العربية إلى التركية ورقمت الصفحات في آخر القسم.

٢/٣. محمد صوان، مقام ابن الجزري 1924 في علم الحديث أطروحة ماجستير قونية 2010. الأطروحة تتألف من قسمين. القسم الأول حياة الجزري و شخصيته العلمية و آثاره و كتبه ومواضيع التقييم. في القسم الثاني بعنوان رئيس تحت عنوان علم الحديث تعلمه الحديث و أساتذته و أصدقائه و طلبته و آثاره دراسات بعض آثاره بعض المواضيع التي تتعلق بأصول الحديث.

٣/٣. إسماعيل إشق، ابن الجزري وجامع الأسانيد أطروحة ماجستير استانبول 2011. الأطروحة من قسمين في القسم الأول حياة ابن الجزري و أسفاره و شخصيته العلمية و أساتذته و طلابه و كتبه. في القسم الثاني تعريف وتحقيق جامع الأسانيد.

50 خربوط أوغلو، مقدمة الجزري مرشد لقارئ ومقرئي القرآن، 16.

51 أورتلك، عمر، أوجه القراءات العشر في القراءات الكريمة، (إستانبول: دار كتاب حياة، 2012).

52 انظر: <https://www.milligazete.com.tr/haber/1089175/kiraat>

53 انظر: <https://www.milligazete.com.tr/haber/1089175/kiraat> كتاب ابن الجزري الأشهر في القراءات العشر ترجم إلى التركية أول مرة، واسم الجزري شمس الدين وكتابه الأشهر القراءات العشر ترجم إلى التركية لأول مرة من قبل عمر أورتلك. انظر كذلك: <https://tr.pinterest.com/pin/453878468674964169/> كتاب ابن الجزري الأشهر في القراءات العشر ترجم إلى التركية أول مرة، واسم الجزري محمد بن محمد شمس الدين ابن الجزري وهو الكتاب الأشهر القراءات العشر ترجم إلى التركية لأول مرة من قبل عمر أورتلك واسمه أوجه القراءات العشر في القرآن الكريم قدمه خدمة للقارئ من إصدار منشورات كتاب حياة.

54 محمد سالم محيسن، المهذب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، (القاهرة: المكتبة الأزهرية، 1997).

55 راشد أفندي، خلال تدقيق نسخ كيليج علي باشا وطوب كايي أخرجت طبعة محققة.

٤.٣. نهاد شاهين، محمد بن محمد الجزري سيرة النبي ديوسبسة، رسالة ماجستير، إزمير 2013. تتألف الأطروحة من أربعة أقسام في القسم الأول حياة ابن الجزري السير والمصادر المستخدمة. في القسم الثاني عهد مكة حسب كتاب ابن الجزري. القسم الثالث عهد الهجرة وعهد المدينة حسب كتاب الجزري. القسم الرابع شرح النص العربي من كتاب ابن الجزري.

#### ٤-المقالات

١.٤. رجب أكاكوش، من سلاطين علم القراءات الإمام الجزري وحفيده قاسم باشا ديد أنقرة 1990 المجلد 26 الرقم 4 , 3- 31. في هذه المقالة يفهم من اسمها الإمام الجزري وحفيده قاسم باشا درس موضوعان في الموضوع الأول حياة الجزري تحصيله العلمي و أسفاره و وظائفه الرسمية و تلاميذه و كتبه المتعلقة بالقراءات و فيما يتعلق ببناء ابن الجزري. هناك تناقض في المعلومات التي أعطاها أكاكوش ومعلومات يوكسل مثاله يقول أكاكوش أن أصغر أولاد ابن الجزري الخمسة هو محمد شلبي اسمه محمد شلبي وكنيته أبو الخير محمد.<sup>56</sup> كما ذكر هذا الاسم لا نجد بين الأسماء التي أعطاها يوكسل.<sup>57</sup> الابن الثاني للجزري أبو الخير محمد كما أفاد<sup>58</sup> يظهر خطأ المعلومة التي أعطاها أكاكوش في المصادر عدم وجود ابن للجزري. اسمه محمد شلبي أمر قطعي أيرونسال كاتب مادة قاسم باشا أخبر أن حفيد الجزري هو قاسم باشا.<sup>59</sup> أيضا فيما يتعلق بعدد أولاد الجزري وحسب المقالات فهم خمسة ذكور وثلاث إناث.<sup>60</sup> لكن ذكر اسم ثلاثة ذكور ولم يذكر البقية حسب إشك فهم خمسة أبناء وأربع بنات أي ذكر تسعة.<sup>61</sup>

56 أكاكوش، رجب، ” من أمة علم القراءات: الإمام الجزري وحفيده قاسم باشا“ ، أنقرة: المجلة الدينية العلمية، 4/26 (1990) 23:

57 لمعرفة أولاد الجزري انظر. أعثمان يوكسل، من مراجع علوم القرآن الجزري وطيبته، (إستانبول، 1993)، 35-36. 1. محمد أبو الفتح (ت1411/814) 2. محمد أبو الخير (لم يحدد ت1429/867) 3. أحمد أبو بكر (ت1451/859) 4. إسحاق أبو الفضل (لم تعرف وفاته) 5. إسماعيل أبو البقاء (لم تعرف وفاته) 6. فاطمة 7. عائشة 8. سلمى. 58 يوكسل، 17.

59 إسماعيل أبو. إرونسال، ”قاسم باشا“ ، ”الجزري“ ، أنقرة: المجلة الدينية العلمية، 24، (2001) 545-546.

60 ألي كولاج، طيار، ”ابن الجزري“ ، أنقرة: المجلة الدينية العلمية، 20، (1999) 551-557.

61 نفهم أن للجزري تسعة أولاد من خلال كونهم خمسة ذكور وأربع بنات. من هؤلاء الابن الكبير وهو أبو الفتح محمد الجزري الشافعي (1411/814)، الولد الثاني هو أبو الخير محمد بن محمد الجزري (1387/789) ، الولد الثالث هو أبو بكر أحمد بن محمد الجزري (1454/859). من غير هؤلاء يوجد اثناء آخرا أبو بكر إسماعيل الجزري وأبو الفضل إسحاق الجزري . وأما أسماء بناته فهن فاطمة وشيماء وسلمى وخديجة. حسب المعلومة الموجودة في طاش كيري زاده: جميع أولاده من حفظة القرآن والحديث. أما محمد معطي: فقط ذكر بأن غير هؤلاء يوجد ولد له باسم علي بن محمد بن محمد بن محمد بن الجزري. وهذا الولد ليس ولدا آخر بل نظن أنه أبو بكر محمد؛ لأنه كما في غاية وطاش كيري زاده كما نصادف ولدا بهذا الاسم في المصادر. انظر: إسماعيل إشك، ” كتابه المسمى ابن الجزري وجامع الأسانيد“، 8.



في العنوان الثاني درس حفيد الجزري قاسم باشا لكنه لم يعط معلومات مطمئنة تتعلق بحياة الجزري قاسم باشا. أضف إلى ذلك أنه تكلم عن أبيه محمد شلي أكثر من قاسم باشا. ذكرت في هذا العمل الخدمات التي قدمها قاسم باشا. خاصة الجوامع التي بناها في أيوب وجاغال أوغلو وأيضاً المدارس والمشارب و نحو خدمة الخيرية. في آخر عمره بسبب انتقاله إلى بورصه أنشأ المدارس والحمامات والمكاتب.<sup>62</sup> أيضاً تكلم عن شخصيات معروفة كما عرف قاسم باشا في التاريخ .

٢٠٤. علي عثمان يوكسل، ”ابن الجزري طيبة النشر وخصائصها“، جامعة مرمره مجلة كلية الإلهيات العدد 7 – 8 – 9 – 10، 1989 – 1990 – 1991 – 1992 استانبول 1995.

هذه المقالة المسماة ابن الجزري وطيبة النشر التي هي من عمل الكاتب سابقا والتي نشرها تبسيطا من الجزء الثالث من عمله. الكاتب أولا ذكر أقوال المداحين الشراح ل طيبة وشروحاتها وهكذا أشبع الكلام حول أهمية الطيبة والحاجة إلى شرحها.<sup>63</sup> ثانيا : درس المذهب والطرق الواردة في الطيبة، ضمن هذا السياق عرف كلمة طريق تعريفا فنيا من وجهة نظر علم القراءات.<sup>64</sup> بعد ذلك أيضا شرح الطرق كوتفا منهج علم القراءات.<sup>65</sup> وهكذا قام بتعريف فني لكلمة طريقة علاوة على ما في كتابه نرى في مقالته أنه أكثر مهنية وشمولية أيضا في هذه المقالة درس موضوع القراءات وبعدها حيز موقف الرواة و طرقائهم وأخيرا أوضح خصائص الطيبة وترجم ما فيها من شعر. نستطيع القول أنهما من أمثل الدراسات حول الطيبة في تركيا أضف إلى ذلك عرضه في مواضع كثيرة من المقالة اقتباسات من كتابه من إفادات خاطفة ونقص في أسلوب العرض.

٣٠٤. يشار آك أصلان، تقليدية القراءات العلمية طيبة النشر في القراءات العشر مجلة البحوث والعلوم الدينية الأكاديمية المجلد 17 العدد 3 – 2017 , 277 – 310.

أجرى تعريفا لأحد أعمال ابن الجزري طيبة النشر في القراءات العشر. في هذه المقالة بشكل جميل أشير إلى أن كتاب ابن الجزري النشر في القراءات العشر قد سهل للقارئ الحفظ وعدم النسيان. كونه نظم كلاما شعرا أك أصلان دقق محتوى الطيبة بأقسامها وصنعتها الأدبية تكلم في مواضع فنية كثيرة متعلقة بالخصائص الشعرية لعمله الأدبي. مثل تسكين المتحرك وحذف الحروف وحذف الحركات وتغييرات الممدود والمقصور والتشديد والتخفيف. للضرورة أيضا في هذه المقالة تكلم في الرموز والاصطلاحات المستخدمة فيا لكتابة وهدف إلى تبصير القارئ بالتفاصيل والأمثلة حول الإصطلاح والرمز من قبله درس يوكسل الموضوع في مقالة أخرى بالتفصيلات. في هذه المقالة لو كتبت عناوين شروحات الطيبة كان خيرا الشيء الذي يصعب مهمة تحت عناوين شروحات الطيبة التي ينبغي أن يراجع القارئ أكثرها كان يمكنه أن يصل إليها لو وجدت.

62 أكاكوش، من أئمة علم القراءات: الإمام الجزري وحفيده قاسم باشا، 25-36.

63 انظر: يوكسل، علي عثمان، ”ابن الجزري (طيبة النشر وخصائصها)“، جامعة مرمره، مجلة كلية الإلهيات، الأعداد: 7-8-10-9، 1989-1990-1991-1992، إستانبول، 1995، 277-286.

64 يوكسل، ”ابن الجزري (طيبة النشر وخصائصها)“، 277-286.

65 يوكسل، ”ابن الجزري (طيبة النشر وخصائصها)“، 277-286.

٤،٤ صلاح الدين أوز، ترجمة وتقييم منظومة محمد أمين نقاد لمقدمة ابن الجزري، جامعة هيتيت مجلة كلية الإلهيات 2015 المجلد 14 العدد 27 ص. 147 – 181.

في هذه المقالة أوز حقق وحول إلى اللاتينية شروحات مقدمة الجزري التي قام بها محمد أمين نقاد وأوضح الفروقات بين النسخ الأربعة. أثبت الفروقات بين النسخ في هذه المجالات في بعض النسخ بين استخدام الجمع بدل المفرد وصفة المجهول بدل المعلوم. ثانيا كحالة ثانية أشار إلى أخطاء في الكتابة أيضا. قال بخوضه بعض المواضيع غير الموجودة في مقدمة ابن الجزري مثاله معلومة السبعة عشر مخرجا التي أخذها الجزري من الخليل بن أحمد. لكن أوز ذكر أنه لم يستطع الوصول إلى هذه المعلومة وأفاد أن الصفات اللازمة هي سبعة عشر لكن في المقدمة يبين عدم ذكرها.<sup>66</sup>

بخصوص آخر فقد خصص مكانا للمواضيع التي لم تكن في نص المقدمة والتي لم يتطرق إليها أمين توكادي أيضا، مثاله في الشرح فيما يتعلق بحرف القاف يقول إنه لم يشير إلى كلمة فوق أثناء الشرح في هذه المقالة ترجم النظم الذي قام به أمين توكادي من شروح مقدمة ابن الجزري هو من أجود الشروح للمقدمة المعمولة إفيهاما.<sup>67</sup> ترجم الكتاب إلى اللاتينية لكن إذا دعت الحاجة إلى العربية والكلمات الفارسية لم تترجم إلى التركية اليوم. في الملاحظات شرحت بعض الكلمات بشكل غير كاف لم تكن الترجمة مفيدة للقارئ اليوم في الأساس الشيء الذي يصعب فهمه. هو أن المقدمة من حيث كونها بالتركية القديمة العثمانية هو شيء قيم بلا شك من الناحية العلمية لكن نستطيع القول بخصوص بلوغ الهدف كونه لم يعمل لجعلها بالتركية إنما ليست بالعمل الهادف المفيد. لكن نرى أنه لو كان قد شرح ما لا يفهم من المقدمة في بعض مواضعها أمر آخر لا يوجد ما يخص حياة أمين توكادي فقط تاريخ الولادة والوفاة لو أنه اختصر حياته لكان خيرا.

٤،٥. علاء الدين صالح، نظرة إلى مسألة الأحرف السبعة في إطار المنهج الاستقرائي عند ابن الجزري، جامعة سليمان ديمرال، مجلة معهد العلوم الاجتماعية، سنة 4 2017 العدد 29، 501-526. الدراسة باللغة العربية يمكن أن نقول هذا بداية أن عنوان المقالة والقسم العربي المختصر منها لم يترجم ترجمة صحيحة.<sup>68</sup> ولقد كانت الترجمة حرة ولم يستطع الكاتب تحقيق ما وضعه من مقاصد في قسم الموجز بل هناك جمل مترجمة مضافة غير موجودة في النص مثاله لا توجد هذه الترجمة في المتن الأصلي هدف ابن الجزري إلى شرح المشكلة المعقدة في علمي القراءات والأحاديث باستخدام طريقة الاستقراء مسائل الأحرف السبعة.<sup>69</sup>

66 أوز، صلاح الدين، "ترجمة وتقييم منظومة محمد أمين نقاد لمقدمة ابن الجزري"، جامعة هيتيت، مجلة كلية الإلهيات، 14/27، (2015/1):153.

67 أوز، "ترجمة وتقييم منظومة محمد أمين نقاد لمقدمة ابن الجزري"، 157-160.

68 عنوان المقالة الأساسي هكذا: المنهج الاستقرائي عند ابن الجزري في مسألة الأحرف السبعة دراسة تمثيلية تطبيقية.

69 علاء الدين صالح، "نظرة إلى مسألة الأحرف السبعة في إطار المنهج الاستقرائي عند ابن الجزري"، جامعة سليمان ديمرال، مجلة معهد العلوم الاجتماعية، سنة 4 2017 العدد 29، 501.

أعطى الكاتب في مقدمة هذه المقالة معلومات حول الأحرف السبعة في البداية بعد أن استعرض الكاتب آراء العلماء مثل الطبري ت 923/310 والقاسم بن سلام ت 838/224 وأبو حاتم السجستاني ت 869 /255 والزرکشي ت 1392 /794 والسيوطي ت 1505 /911. ذكر تعليق ابن الجزري حول الأحرف السبعة المقصودة من الأحرف السبعة<sup>70</sup> اختصر هؤلاء كما سيأتي:

أ- التغيير في الحرف. أفاد أن هناك أربعة أنواع للتغيير في الحرف

١. التوافق في شكل الكتابة مع تغير في المعنى لتغير في الأحرف الفرعية مثال كلمة ملك

٢. التوافق في شكل الكتابة مع تغير المعنى لتغير في الأحرف الأصلية مثال كلمة أذل - أزال

٣. التغير في كتابة ومعنى الأحرف الأصلية مثال فاسعوا - فامضوا

التوافق في المعنى والاختلاف في الكتابة مثال صراط - سراط

ب- التغيير في الحركات

بين أن هناك مجموعتان

١. تغير في الحركات وفي المعاني معاً مثال ولا تُسأل ولا تُسأل.<sup>71</sup>

٢. الكتابة والمعنى واحد لكن التغيير في الحركة بحسبهم بحسبهم.<sup>72</sup>

ج- التقديم والتأخير وجاءت سكرة الموت بالحق وجاءت سكرة الحق بالموت.<sup>73</sup>

د- الإنبات والحذف ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً / خيراً منها<sup>74</sup>. وقالوا اتخذ الله ولداً / قالوا اتخذ الله ولداً.<sup>75</sup>

## ٥- المواد الموسوعية

١٠٥. طبار ألتي كولاج، ابن الجزري، نشریات وقف الديانة، الموسوعات الإسلامية لوقف الديانة التركي، سنة 1999 المجلد 20 الصفحة 551 - 557.

نستطيع القول إنهما من أفضل وأنفع الأعمال التي أعطتنا معلومات متفق عليها حول ابن الجزري من ولادته إلى تاريخ وفاته اختصر حياته وتكلم في هذه المادة بشكل خاص عن أساتذة ابن الجزري تكلم عن أسفاره للعلم والحج. أفاد أنه في المرة الأولى لحجه أخذ أصول الجمع في القراءات عن إمام الحرم المدني الشريف أبو عبد الله محمد بن صالح وأنه ذهب إلى مصر لتحصيل العلم وأخذ مجدداً أصول الجمع في القراءات عن أبي بكر ابن

<sup>70</sup>صالح، "نظرة إلى مسألة الأحرف السبعة في إطار المنهج الاستقرائي عند ابن الجزري"، 505.

71 البقرة 119/2.

72 البقرة 273/2. ابن كثير ونافع وأبو عمرو والكسائي قرؤا بكسر السين بحسبهم، انظر: أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس

بن مجاهد التميمي، كتاب السبعة، (القاهرة: دار المعارف، 1972)، 191.

73 ق 19/50.

74 الكهف 36/18.

75 البقرة 116/2.

الجندي. ذكر هنا تحصيله للقراءات السبع، أفاد أنه بعد عودته إلى دمشق بعد مدة ولإكمال تحصيله للقراءات العشر ذهب إلى مصر ومن القراءات العشر من ابن الصائغ أبو محمد بن عبد الرحمن بن بغدادى مع قراءات ابن محيسن والأعمش والحسن البصري، في الحاصل يكون له أكثر من أربعين شيخا، ومع القراءات ذكر بأنه حصل الحديث والفقه وغيرهما من العلوم.<sup>76</sup>

فصل في الكتب التي تركها والطلاب الذين خرجهم والدروس التي أقامها ومراكز العلم التي فتحت باسمه والوظائف التي شغلها ابن الجزري ذكر ما قام به في مجال القراءات في بلدنا ومجيبه إلى الأناضول في هذه المادة الموسوعية أبرز دور ابن الجزري كعالم قراءات إضافة إلى خبرته في مجال علم الحديث. وأشار إلى كون ابن الجزري وسيلة تجمع السند في سلسلة علم القراءات الممتدة إلى النبي صلى الله عليه وسلم في العالم الإسلامي وتركيا خاصة. ذكر أن ابن الجزري قد حاز قصب السبق حتى يومنا في تحصيله القراءات العشر بين القراءات السبع المتواترة والثلاثة الصحيحة المضافة إليهن.

#### ٦- المحاضرات

١٠٦. علي عثمان يوكسل، عالم القراءات المشهور ابن الجزري، ندوة جزرة من زمن نوح عليه السلام إلى يومنا هذا 1999.

هي محاضرة لسعيد أوزرفالي والتي طبعت في مطبعة كوزال صناعات في استانبول 1999. في المحاضرة أعطيت معلومات قصيرة حول كتب وأسفار وتحصيل ابن الجزري العلمي يفهم من هذه المحاضرة استفادة المحاضر من أطروحته في الدكتوراه. ليس هناك معلومات قيمة في خارج الكتاب الذى طبع. في مقدمة المحاضرة ناشأ من نسبة الجزري حول مقال الى جزرى زاد قاسم باشا. هناك زيادة في المعلومات حول هذا الشخص لا يتعلق بموضوع في حين أن الموضوع الأصلي المتعلق بابن الجزري جاء مختصرا في المقدمة<sup>77</sup> في هذه الحالة تؤيد القول باستشهاده بشكل مبسط من أطروحة الدكتوراه.

#### ٧- دراسات أخرى

١٠٧. علي عثمان يوكسل، أستاذ ابن الجزري، مجلة ألتن أ لوك، حزيران 1987، العدد 16، الصفحة 43.

هو عمل من أربع صفحات اختصر فيه حياة ابن الجزري و ولادته وتعليمه و بعض كتبه وأسفاره حيث عمل على إنجازها. عندما ذكر أسفاره لم يغيب من النظر ذكر اسم آنتاليه باسم أنطاكيه.

76 ألتى كولاج، "ابن الجزري"، 551-557.

77 يوكسل، "علم القراءات المشهور: ابن الجزري"، ندوة بعنوان جزرة من زمن سيدنا نوح إلى يومنا، مقر القائم بالمقام في جزرة، 1999، 111-113.

تحت عنوان آخر أتم شرح بعض ما يتعلق بالتصوف نبه إلى الصلة بين ابن الجزري والتصوف عبر سلسلة من الأصحاب تصل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم قد ذكرها بنفسه.<sup>78</sup>

٢٠٧. يشار أك أصلان، ابن الجزري مجلى الأوقاف الشهرية نيسان 2007.

الكاتب في هذا العمل كتب صفتين في زاوية أصحاب الأثر الحسن في مجلة الأوقاف حول ابن الجزري. شغلت حياة المؤلف في هذا العمل قسما صغيرا بدأت من ولادته ومن ثم تابع قسم أسفاره ومجيمه إلى الأناضول بدعوة من يلدرم بيازيد بحث في تدريسه للطلاب في مجال القراءات في دار القراء في جامع أولو كما يعطي هذا العمل مساحة لحجه والحروب التي شارك فيها كان العمل عبارة عن تعريف قصير بحياة ابن الجزري.<sup>79</sup>

#### ٨- الكتب غير المدروسة

نستطيع أن نختصر أهم الأعمال غير المدروسة في مجال علم القراءات من مؤلفات ابن الجزري البيان في خط عثمان، البيان لمتشابه القرآن، بيان متشابه القرآن بما نزل المرید في ظلاله حيران الدرّة المضيئة، غاية المهرة في الزيادة على العشرة، هداية المهرة في تامة القراءات العشرة، منجد المقرئين ومرشد الطالبين التمهيد في علم التجويد، تحبير التيسير في القراءات العشر تقريب النشر في القراءات العشر، التقييد في الخلف بين الشاطبية والتجريد، التوجيهات على أصول القراءات، الاهتداء إلى معرفة الوقف والابتداء، الإعلام في أحكام الإدغام، تحاف المهرة في تامة العشرة، نهاية الدراية في أسماء رجال القراءات، رسالة في الوقف على الهمة لحمزة وهشام، شرح منهاج القاصدين، عقد الثمين في أربعين من المسائل المشككة في القراءات.

نحن على علم بوجود دراسات حول كتب ابن الجزري المسماة بالنشر<sup>80</sup> والطبية<sup>81</sup> والتمهيد<sup>82</sup> وجامع الأسانيد<sup>83</sup> والمقدمة<sup>84</sup> ومع هذا بقيت الأعمال حول المقدمة والطبية.

تبين حقيقة أن الدراسات التي أجريت في بلدنا حول أعماله إذا ما قورنت بعدد كتبه في مجال القراءات نستطيع القول إنه فيما عدا دراسة واحدة لا توجد دراسة مرتبطة بدراسة أخرى حول أفكار وتقنيات أصول

78 يوكسل، "أستاذ القراءات الكبير: ابن الجزري"، مجلة ألتن أولوك، 1987 حزيران، العدد 16، 43113.

79 أكسلان، يشار، "ابن الجزري"، مجلة شهرية دينية، نيسان، 2007، 54-55.

80 أوكجو، ابن الجزري قرآن وقراءات، (منشورات إك إف، أرض روم، 2001)

81 عاشق كوتلو، شرح الطبية مع الحاشية، دون دار نشر، دون تاريخ، محمد روشو عاشق كوتلو، معاني ألفاظ الطبية، يوكسل، "ابن الجزري طبية النشر وخائصها"، د.علي عثمان يوكسل، ابن الجزري وطبية النشر. يشار أكسلان، "كتاب علم القراءات التقليدي: طبية النشر في القراءات العشر"، مجلة البحث الأكاديمية للعلوم الدينية، 3/17، (2017): 277-310.

82 أوزتورك، مصطفى، "محمد ابن الجزري والتمهيد في علم التجويد"، (أطروحة دكتوراه، بورصة: جامعة أولوداغ، كلية الإلهيات، 1981).

83 إشق، إسماعيل، "كتابه المسمى ابن الجزري وجامع الأسانيد".

84 جوقانلي، مقدمة الجزري وترجمته، دون دار نشر، دون تاريخ، حسين خربوط وأغلو، مقدمة الجزري مرشد لقارئ ومقرئي القرآن، (استانبول: دار تركة، 2013).

القراءات وفكر ابن الجزري فيما يتعلق بعلم القراءات.<sup>85</sup> على رغم نتيجة بحثنا وصلنا الحاصل الذي لم ينتج عمل بحثية في مجال آثار القراءات لابن الجزري تماما. كما لم يبحث آثاره من الحديث و الطبقات و السير و في مجال آخر.

## ب- تقييم الدراسات

### ١. حول حياته وكتبه

لا توجد دراسة عن حياة ابن الجزري بشكل مستقل حيث تعطى المعلومات المتعلقة بحياته في القسم الأول من دراسة أثر من آثار ابن الجزري وهذه هي الدراسات الحجرية بالترتيب عاشق كوتلو، أوزتورك ، يوكسل ، أوكجو ، شاهين ، صوان ، إشق.

ذكرت معلومات خاصة جدا ومختصرة عن حياته في عمل عاشق كوتلو الهادف لترجمة أبيات الطبية من هذه الناحية لم تجد تفاصيل حياته مكانا في هذا العمل لهذا السبب نستطيع أن تستعرض أطروحة دكتوراه مصطفى أوزتورك محمد ابن الجزري و التمهيد في علم التجويد لتكون أول عمل يتضمن حياة ابن الجزري. القسم الأول من الأطروحة درس حياة ابن الجزري<sup>86</sup> أما في القسم الثاني أجري تحقيق إلى كتابه المسمى التمهيد وألف قسمه في داخل التحقيق مترجما عناوين الموضوعات إلى لغتنا.

و في مركز البحوث الوطني (*UTM*) وإيسام (*ISAM*) لا يوجد نسخة من هذه الأطروحة بل فقط توجد في المكتبة المركزية في جامعة أولوداغ. في ذلك الوقت كتب الى ورق رقيق ولهذا لم يكن ملائما من حيث الاستخدام بل قدمت للقارئ وقد أشير فوقها بإشارة خطأ (x). لا لإمكان لنسخ الدراسة إلا أنه أذن بـ 10% منها. لهذا السبب كانت الاستفادة من العمل محدودة في الوسط العلمي<sup>87</sup> مثلا رغم كون هذه الدراسة الأولى في بلدنا فنحن لا نرى استشهادات فيها لأعمال جاءت بعدها.<sup>88</sup>

فيما يتعلق بحياة ابن الجزري العمل الثاني ل علي عثمان يوكسل من مصادر علوم القرآن ابن الجزري وطبية النشر. كنا قد تكلمنا حول محتوى هذا العمل من قبل ونريد الآن أن نكلم عنه من جوانب أخرى . الكتاب من وجهة استفادته من مصدر غني جدا حول ابن الجزري. ومع هذا فعنوان الكتاب وترتيب المواضيع والأسلوب والقواعد اللغوية قد حوت مشاكل العمل. يبدو كأطروحة أكثر من كونه كتابا العنوان والمحتويات

85 صالح، نظرة إلى مسألة الأحرف السبعة في إطار المنهج الاستقرائي عند ابن الجزري ، 501-526.

86 أوزتورك، محمد بن الجزري والتمهيد في علم التجويد ، 1-14.

87 كاتب الرسالة أجرى تواسلا مع مصطفى أوزتورك وتمكن من الحصول على أغلب الكتاب، بالإضافة إلى أخذ معلومات شفهية من أجل الدراسة وأوصل إلى معلومة لم يعمل عمل جديد على شكل رسالة بعد أول عمل، هذه الرسالة التي أخذت منحنى النقد للكتاب والمسماة حياة ابن الجزري والتمهيد، كتبت من جديد بإمكانات العصر، فكتبت باللغة العربية في نسق آلي، علوة على ذلك، في قناعتنا سيكون مفيدا يقدم الفوائد للباحثين متضمنا تصحيح الأخطاء اللغوية والإملائية.

88 محمد صوان، "ابن الجزري (ت1429/833) مكانته في علم الحديث" ، (رسالة ماجستير، سوسيه، قونية، 2010

);إسماعيل إشلک، "كتابه المسمى ابن الجزري وجامع الأسانيد".

وعناوين الموضوعات والعناوين الأصلية والفرعية.<sup>89</sup> والملاحظات ليست على أصول تأليف الكتب هناك أخطاء نحوية لا تعد بداية في الطبعة الأولى هناك خطأ تقني في شكل العنوان.

لا شك أن ابن الجزري ليس من مصادر علوم القرآن وهكذا غير عنوان العمل إلى ابن الجزري وطيبة النشر في الطبعة الثالثة عام 2016. كونه قد أدرك خطأ العنوان. زيدت بعض الإضافات بشكل أوسع من الطبعة الأولى. في القسم الأول أضاف في قسم علم القراءات تحت عنوان عام حول مكانة علم القراءات بين العلوم وجمعه في مصحف وتدوين علم القراءات نحو مئة وثلاث وأربعين صفحة جديدة. في الحقيقة إن إعطاء مساحة لهذه المواضيع زاد في حجم الكتاب. وأبعده عن مقصده لو أنه اشتغل في الكتاب على شكل موضوعين أساسيين كما حياة ابن الجزري والطبية لحقق الهدف المنشود وقد صار الكتاب في الطبعة الثالثة إلى حال أفضل قياسا بالطبعة الأولى ومع هذا يلاحظ الابتعاد عن الهدف الرئيس لحساب موضوعات غير ضرورية أيضا كما في الطبعة الأولى. لم تصحح الأخطاء اللغوية في الطبعة الثالثة. فطبع الاختصارات والمقدمة بأخطاء عدة مثاله في قسم الاختصارات لم تكن معتادين على اختصارات كمثل اسم عبد الله ع-ب أو جلّ تعالى : ج-ت أو أفندي: أف أو محمود: مح أو محمد : مُح أو ابن: أ أو القرآن الكريم: ك-ك- و-س أو تنمة التتمة: و-د-د واختصارات أخرى لا داعي لها وغريبة تلفت الانتباه.<sup>90</sup>

نحن على قناعة أن هذا العمل الذي خرج نتيجة بذل جهد كبير سيكون مفيدا للتقاؤه مع الباحثين بتنسيق جديد من بدايته. إضافة إلى الأخطاء التي لا تعد فالمواضيع قد درست بشكل غير منظم وموضوعي أفسد تدفق المعلومات. بالنظر إلى الأخطاء الواضحة في الطبعة الأخيرة للكتاب الذي هو توسعة لأطروحة دكتوراه يفهم عدم خضوعه للتدقيق الجيد لأننا نلاحظ أنه لم يتخلى عن روح الأطروحة في شرحه في مدخل القسم الثالث للأطروحة.<sup>91</sup> نلاحظ اختلاط المعلومات بين الطبعة الأولى والأخيرة. مثاله يجري الكلام بصورة معاكسة في الطبعة الأخيرة عن المعلومات المكتوبة حول الطبية. في الطبعة الأولى يذكر النشر كتب قبل الطبية و في الأخير عكسه.<sup>92</sup> أيضا ما أعاق فهم الفكرة المرادة هو ضعف أسلوبه في الإفادة نريد أن ننقل جملته هذه مثلا على أسلوبه : العمل الثاني حول الطبية يعود إلى ابن الجزري بعد تأليف كتابه النشر في القراءات العشر في بورصه 769. اختصر في نظم كتابه الكبير طيبة النشر في القراءات العشر.<sup>93</sup>

إلى جانب الجوانب السلبية في الطبعة الثالثة هناك أشياء مفيدة وجوانب مثبتة ليست في الطبعة الأولى مثاله: من الطبعة الأولى بحث في أسفاره بشكل مختصر ومختلط لكن هنا كان أكثر استقراء أعطي موضوع أسفار

89 تشتت العناوين، مثلا في الطبعة الأولى تحت عناوين الأقسام من حياة الجزري مباشرة يضع عنوانا فرعيا كعلوم القرآن، الاستشراق والمستشرقون، ولم يضع عناوين لها بشكل مستقل.

90 يوكسل، ابن الجزري وطيبة النشر، 18-19.

91 يوكسل، ابن الجزري وطيبة النشر، 241.

92 يوكسل، من مصادر علوم القرآن الجزري والطبية، 104.

93 يوكسل، ابن الجزري وطيبة النشر، 251.

ابن الجزري مساحة.<sup>94</sup> المعلومات المعطاة حول كتبه أكثر تفصيلاً من الطبعة الأولى أهم شيء ترجمة وتعريف كتابه طيبة ابن الجزري بشكل مناسب ومضبوط. الكاتب ترجم أبيات الطيبة مستندا إلى واحد من أهم شروحات الطيبة للنويري. ورغم كونها ترجمة حرة في بعض المواضيع إلا أنها كانت عملاً مفيداً.<sup>95</sup> أيضاً كان العمل ميسراً لفهم القارئ بوضع عناوين للموضوعات المدروسة في الأبيات وأوضح المعلومات التي تتعلق بعلم القرآت و الوجوهات بشكل رسم تخطيطي و لوحة.

العمل الثالث حول حياة ابن الجزري أيضاً لم يكن مستقلاً وهو محمد صوان رسالة ماجستير بعنوان ابن الجزري ت 833-1429 مكانته في علم الحديث. نستطيع القول إن صوان قد درس حياة ابن الجزري في فصله الأول ضمن إطار جيد حيث يرى دقة وجودة في تصنيف ملاءمة العناوين الفرعية للأصلية.

العمل الرابع لإسماعيل إشق رسالة ماجستير ابن الجزري وجامع الأسانيد درس في قسمها الأول حياة ابن الجزري. واسم الكتاب الأصلي جامع الأسانيد في هذا العمل لم يشر إلى وجود فروق بين النسخ بل ذكر مباشرة جامع الأسانيد. يظهر لنا في هذا العمل اشتغاله بشكل منظم ومرتب في بيانات مؤلفي الأعمال السابقة لهذه الأطروحة التي استفاد منها دون أن يحوي معلومات جديدة. و قد استفاد كاتب الأطروحة من الاعمال التي عرضت قبل هذا العمل ولكنما هذا العمل لم يحتوي المعلومات المغايرة و مع هذا يرى عرض حياة المؤلف قد درس با العنوان الملائم.

العمل الخامس لشاهين محمد بن محمد الجزري سيرة النبي وتحليلها وهي رسالة ماجستير وقد درس فيها حياته بشكل مقتضب.<sup>96</sup> نرى حسب المعلومات السابقة لم يكن عملاً مستقلاً لحياة ابن الجزري بل اهتمت الأعمال إضافة إلى حياته بالمعلومات والبيانات المتعلقة بكتب ابن الجزري. أو قد درست حياته بشكل مختصر اعتماداً على أهمية درس موضوع القراءات العام. إذا من هذا المنطق هناك رغبة في عمل مستقل حول قصة الرائد الأول في منطقتنا الجغرافية في مجال على القراءات.<sup>97</sup> هناك عمل مهم لأوكجو وهو ترجمة أول أربع وخمسين صفحة من المجلد الأول لهذا الكتاب. هناك حاجة ماسة إلى دراسة جديدة لعدم وجود دراسة حول هذا الكتاب بأكمله.

## ٢. المواضيع التقنية

انضباط قراءات ابن الجزري تقليدية القراءات والتحديثات التي أجراها في هذا المجال من الموضوعات التقنية الممكن دراستها كموضوعات مستقلة. لفت انتباهنا كونه مجال مفقود في دنيا العلم عندما نشغل أنفسنا وأبحاثنا في هذا الموضوع نجد أننا في واقع نظر فيه إلى الدراسات في بلدنا على الأقل فيما يتعلق بالفكر التقنية

94 بوكسل، ابن الجزري وطيبة النشر، 157-152.

95 بوكسل، ابن الجزري وطيبة النشر، 423-253.

96 شاهين، اتحاد، "كتابه المسمى محمد بن محمد الجزري سيرة النبي وتحليلها"، (دوسبه، إزمير: رسالة ماجستير، 2013)، 3-

5.

97 لهذا الموضوع انظر: عبد الحميد بيراشك، علم القراءات وتاريخه، بورصة: منشورات أمين، 2014، 111-107.



لقراءات ابن الجزري. فنراه واقعا فقيرا قد يكون لهذا أسباب عدة من وجهة نظرا السبب الأهم كما أشار مشالي إلى أننا في بلدنا نستفيد في تعليمنا من مصادر قليلة لعلم القراءات ومصادر محدودة.<sup>98</sup>

وقد لفت الانتباه إلى النقطة ذاتها بشكل غير مباشر محمد داغ الذي أجرى دراسة مهمة في مجال القراءات.<sup>99</sup> باختصار كما أشرنا سابقا النشر فيه معلومات كافية حول المواضيع التقنية ينتظر من الباحثين أبحاثا مستقلة في هذا المجال نستطيع استعراض نظرة ابن الجزري إلى مصطلحات الشاذ والمتواتر وفهم القراءة الصحيحة ومجال القراءات الصحيحة ومواضيع مشابهة من الأهمية بمكان كونه قد أغنى مجال القراءات الصحيحة عن سببه من أعمال مثلا<sup>100</sup> وخصوصا فما دور ابن مجاهد والشاطبي والدايني في تقليدية القراءات؟ من هذه الآثار كم نسبة من استفاد من كتبهم؟<sup>101</sup> هل هناك أطروحات ورسائل تناقش أعمال هؤلاء الثلاثة عمالقة القراءات وغيرهم ممن استفاد منهم؟

من وجهة نظرا وبالطريقة نفسها طريقة القياس فالأعمال التي ستدرس ستعرفنا بابن الجزري أكثر. إن المشتهر عن الزمان الذي عاش فيه ابن الجزري كونه قد استطاع الوصول إلى جميع الكتب في مجال القراءات ودقق أولها إلى آخرها مثير شهرته الحقيقي. إن كون المصادر التي يستفيد منها محدودة هو علامة على أننا لن نتمكن من فهم تقليدية قراءات ابن الجزري بالضبط. لتحقيق هذا يلزمنا أن نقرأ الكتب التي وصل إليها ابن الجزري. وصوله إلى الكتب الضخم هذا والمأم كتابته في مجال القراءات جديدا لسبب تقليل الرغبة إلى علم القراءات يقف امامنا ايقاظا للهجسة.<sup>102</sup>

#### ٤ . نتيجة

هناك حقيقة معروفة وهي كون ابن الجزري عالما بالقراءات وبعلم أخرى مختلفة إذا نظرنا إلى الدراسات حول أعماله في بلدنا نفهم كونها غير كافية. فالأعمال التي قدمت قليلة بالنسبة لكتبه المئة والأعمال الموجودة والتي تعرف بحياته لا تفي بالغرض. لم تكن الدراسات التي أنتجت في بلدنا كافية حول أعمال ابن الجزري وكتبه في القراءات والتفسير والحديث والتاريخ والسير.

98 مشالي، م. أمين، "حال تركيا في كتابة وقراءات القرآن"، 8-14، ندوة القراءات الدولية الثانية، إستانبول، تشرين الثاني، 2017. انظر: محمد داغ، "الخصيلة الأكاديمية لعلم القراءات- على شكل وهيفة بحث"، مجلة أكاديمية إك إف، 2013، مجلد 16/56، 311-324.

99، إسماعيل إشك، "ابن الجزري و كتابه المسمى جامع الأسانيد"

100 ابن الجزري، النشر، 1، 36.

101 ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس التميمي. كتاب السبعة في القراءات، تحق. شوقي ضيف، (دار المعارف، 1972) أبو عمر عثمان بن سعيد بن عثمان الدايني، جامع البيان في القراءات السبعة المشهورة، تحق. محمد صدوق الجزائري، (بيروت : دار الكتب العلمية، 2005)، الدايني، التيسير في القراءات السبع، (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1996)، الشاطبي، أبو محمد قاسم بن فيره بن خلف، حرز الأمانى ووجه النهانى، (دار الهدى، المدينة، 2010).

102 ابن الجزري، النشر، 1، 54.

في مجال اختصاصنا إذا نظرنا إلى الموضوع من جانب علم القراءات فالوضع سيء. في قسم القراءات المجدد والمؤسس الأول لأنشطة القراءة والنشر الأسرع ابن الجزري لانجد عملا شاملا لأعماله التي تركها إنما الدراسات التي أجريت قد دارت في فلك بضعة كتب له حسب ما وصلنا إلى نتيجة في نهاية بحثنا. وفيما يتعلق بكتب ابن الجزري يوجد شرح وحاشية واحدة وثلاث ترجمات ورسالتا دكتوراه ورسالتا تخرج جامعي وأربع مقالات ومحاضرة حددنا تقييمنا لهذه الأعمال. ونستطيع القول أنه لا يوجد كتاب قوي حول حياته وكتبه إذا ما تجاهلنا رسائل الدكتوراه يتعين علينا إذا ما نظرنا إلى الأعمال أن نقول إن الجيل الأول الذي قام بهذه الأعمال قد تفرغ فيها.

يوجد عمل مترجم إلى لغتنا لأهم كتب ابن الجزري النشر فقط أربع وخمسين صفحة من المجلد الأول من المدخل في حين أن ابن الجزري لم يعط معلومات مطلقة عن القراءات في هذا الكتاب في البداية ومن نقطة انتهاء القراءات يبدأ بإعطاء معلومات واسعة عن المصادر التي اعتمدها. أهمها وجوه الحكمة لمقاصد الفروقات بين القراءات يبدأ من الاستفادة والبسمة موضحا بالمصادر الصحيحة فروق القراءات فيها ويربط الموضوع بالنتيجة عبر الأمثلة والتطبيقات التي مازالت إلى يومنا هذا. لم يكتب فقط بنقل المعلومات من الأئمة بل وضع العلم معطيا أولا الأهمية للرواية فيبدأ بإحضار أدلة من آيات القرآن للقراءة المختلفة بل والأحاديث التي تدعم هذه الطريقة. نحن نشهد كون ابن الجزري مدققا جيدا عندما نقد بعض علماء القراءات بل ونرى كيف صارت جملة أبو شامة آفة العلم التقليد شعارا له في موضوع القراءات فعدم وجود دراسة حول هذا وغيره من الأفكار المشابهة بالتفاصيل في بلدنا هو نقص وقصور كبير.

الأهم من هذا هو القصور الكبير في الأعمال المستقلة حول ما قام به ابن الجزري من تجديد في هذا المجال وتقليديته وانضباطه. لهذا نوصي نحن بالعمل من جديد على دراسات مستقلة حول حياة ابن الجزري سلطان القراءات. والألم منه ترجمة المناسب من كتبه إلى لغتنا. ينبغي لرئاسة الشؤون الدينية إجراء محاضرة مستقلة حول ابن الجزري فنحن نؤمن بأنها مدخل مبارك وجيد لموضوع مهم في علم القراءات يجب أن يشغل الرأي العام. بهذا سنكون مع هذه الإجراءات قد ملأنا الفراغ في هذا المجال بإدراك النقص في الأعمال حوله. المحاضرة ستكون الوسيلة لإبراز أعمال منتظرة حول ابن الجزري أو بداية أساس لأعمال أكبر.

وزارة الأوقاف قد أنتجت ما هو ضروري في ترجمة القرآن الكريم والتفسير والأحاديث النبوية الشريفة. لذا نرى ضرورة وأهمية البداية على العمل في إنتاج ما هو جديد حول ابن الجزري في مجال القراءات وإن لم يكن شاملا كل ما في هذا العلم بل أهم أعماله في عمل واحد وذلك ملء فراغ في علم القراءات.

تم بحمد الله

المراجع:

أدي جوزال، محمد، "الكتب التي ألفت في موضوع وطريق علم القراءات"، 16، (2001): 233-257.

- ألتى كولاج، طيار، "ابن الجزري"، أنقرة : المجلة الدينية العلمية، 20، (1999):551-557.
- إشك، إسماعيل، "ابن الجزري و كتابه المسمى جامع الأسانيد"، موسبه رسالة ماجستير، إستانبول، 2011.
- أوكجو، عبد الحميد، ابن الجزري قرآن وقراءات، منشورات إك إف، أرض روم، 2001.
- ابن الجزري، الحافظ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي، النشر في القراءات العشر، القاهرة: دار الفكر، دون تاريخ.
- ابن الجزري، الحافظ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دون ناشر، دون تاريخ.
- ابن الجزري، الحافظ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي، التمهيد في علم التجويد، دون ناشر، دون تاريخ.
- ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي، كتاب السبعة في القراءات، تح. شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، 1972.
- أوز، صلاح الدين، "ترجمة وتقييم منظومة محمد أمين تقاد لمقدمة ابن الجزري"، جامعة هيتيت مجلة كلية الإلهيات، 14 / 27 (2015): 147 - 181.
- البالوي، حامد بن عبد الفتاح، زبدة العرفان في وجوه القرآن، استانبول: منشورات الهلال، دون تاريخ.
- بير إشك، عبد الحميد، علم القراءات وتاريخه، بورصة: منشورات أمين، 2014.
- خربوط أوغلو، حسين، مقدمة الجزري مرشد لقارئ ومقرئي القرآن، إستانبول: دار تركة، 2013.
- داغ، محمد، "الحصيلة الأكاديمية لعلم القراءات- على شكل وهيئة بحث"، مجلة أكاديمية إك إف، 16/ 56، (2013):311-324.
- الداني، أبو عمر عثمان بن سعيد بن عثمان، التيسير في القراءات السبع، بيروت: دار الكتب العلمية 1996.
- الداني، أبو عمر عثمان بن سعيد بن عثمان، جامع البيان في القراءات السبعة المشهورة، تح. محمد صدوق الجزائري، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- الدمياطي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الغني، إنحاف الفضلاء البشر في قراءات العشر، البناء، بيروت: عالم الكتب، 1987.
- عبد الله أفندي زاده، عمدة الخلان في إيضاح زبدة العرفان، إستانبول، 1853.
- عاشق كوتلو، محمد روشنو، شرح الطيبة مع الحاشية، دون ناشر، دون تاريخ.

- عاشق كوتلو، معاني ألفاظ الطبية، دون دار نشر، دون تاريخ.
- عاشق كوتلو، بعض القواعد من خلال القراءات العشر، مصر طريق شيخ عطاء الله مسلكي، دون دار نشر، دون تاريخ.
- علاء الدين صالح، "نظرة إلى مسألة الأحرف السبعة في إطار المنهج الاستقرائي عند ابن الجزري"، جامعة سليمان ديميرال، مجلة معهد العلوم الاجتماعية، 29، (2017) : 501.
- مشالي، م. أمين، "حال تركيا في كتابة وقراءات القرآن، إستانبول، ص8-14، ندوة القراءات الدولية الثانية، إستانبول، تشرين الثاني، 2017.
- المقدسي، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأماي في القراءات السبع، تح. إبراهيم عطوة عوض، القاهرة: دار الكتب العلمية، 1981.
- محيسن، محمد سالم، المهذب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، القاهرة: المكتبة الأزهرية، 1997.
- مسلم، ابن الحجاج، الجامع الصحيح، إستانبول، 1981.
- شاهين، نهاد، "محمد بن محمد الجزري سيرة النبي كتابه وتحليله"، ديوسبى، رسالة ماجستير، إزمير 2013.
- الشاطبي، أبو محمد قاسم بن فيره بن خلف، حرز الأماي ووجه النهائي، المدينة: دار الهدى، 2010.
- ياووز، فرات، "علم القراءات وطرقه"، إيوفد، 13، (2011)، 37-55.
- يوكسل، علي عثمان، "ابن الجزري (طيبة النشر وخصائصها)"، جامعة مرمرة، مجلة كلية الإلهيات، الأعداد: 8-9-10، إستانبول، 1989-1990-1991-1992، 1995.
- يوكسل، علي عثمان، ابن الجزري وطيبة النشر، إستانبول، منشورات إيفاف، 2016.
- يوكسل، علي عثمان، "علم القراءات المشهور: ابن الجزري"، ندوة بعنوان جزرة من زمن سيدنا نوح إلى يومنا، يجهز للنشر، م. سعيد أوزر فالي، إستانبول.

## Kaynakça

Abdullah Efendizâde. Umdetü'l-hallân fi îdâhi zübdeti'l-'ırfân. İstanbul: y.y., 1853.

- Adıgüzel, Mehmet. "Kıraat İlminde Tarik-Senet Boyutu ve Konu ile İlgili Telif Edilen Eserler", AÜİFD, 16, (2001): 233-257.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, XX, 551-557.
- Âşıkkutlu, Mehmet Rüştü. Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe. y.y., tsz.
- \_\_\_\_\_. Tayyibe'nin Elfâz Ma'nası. y.y., tsz.
- \_\_\_\_\_. 'Aşere Vücuhatı Üzerine Bazı Kaideler Mısır Tariki Şeyh Atâullah Mesleki. y.y., tsz.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî. İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbaate 'aşer. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987.
- Birişık, Abdulhamit. Kıraat İlmi ve Tarihi. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine". EKEV Akademi Dergisi, XVII/56, (2013): 311-324.
- Dânî, Osman b. Saîd b. Osman b. Saîd Ebû Amr ed-Dânî. Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'î'l-meşhûre. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâiri. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2005.
- \_\_\_\_\_. et-Teyisr fi'l-kırâati's-seb'. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1996.
- Demir, Osman. "Cizreli Bir Âlimden Âhirette Kurtuluş Reçeteleri; İbnü'l-Cezerî ve ez-Zehrü'l-Fâih Adlı Eseri". Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, 14-16 Mayıs 2010.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm. İbrâzü'l-meânî min hırzî'l-emânî fi'l-kırâati's-seb'. thk. İbrâhîm Atve İvaz, Kahire :Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1981.
- Erünsal, İsmail. "Kasım Paşa, Cezerî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, XXIV, 545-546.
- Fırat, Yavuz. "Kıraat İlmi ve Tarikler", EÜİFD, 13, (2011): 37-55.
- Harputoğlu, Hüseyin. Kuran Okuyan ve Okutanlara Rehber Mukaddime-i Cezerî. İstanbul:Tereke Yayınevi, 2013.
- Işık, İsmail. "İbnü'l Cezerî ve Câmiu'l-Esânîd Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Hafız Ebî'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşki. en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr, Kahire: Daru'l-Fikr, tsz.
- \_\_\_\_\_. Müncidü'l-muqrîn ve mürşidü't-tâlibîn. y.y, tsz.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dârü'l-meârif, 1972.

- Maşalı, M. Emin. "Kur'an Kıraatında ve Kitabetinde Türkiye'nin Durumu", Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu, İstanbul: Kasım 2017.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. el-Mühezzeb fi'l-kıraati'l-'aşr ve tevcihâ min tarîkı tayyibeti'n-neşr. Kahire:Mektebetü'l-Ezheriyye, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmiu's-sahîh. İstanbul: y.y., 1981.
- Okçu, Abdülmecit. İbnü'l-Cezerî Kur'an ve Kırâat. Erzurum: Ekev Yayınları, 2001.
- Öz, Selahattin. "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmed Emin Tokâdî'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/27, (2015/1):147-181.
- Pâluvî, Abdulfettâh. Zübdetü'l-'ırfân. Hilâl Yayınları, İstanbul tsz.
- Saleh, Alaaddin. "İbnü'l-Cezerî'nin Tüme Varım Metodu Çerçevesinde Yedi Harf Meselesine Bakışı". Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 29, (2017/4):501-526.
- Şahin, Nihat. "Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'nin Siretü'n-Nebi Adlı Eseri ve Analizi". Yüksek Lisans Tezi, DEÜSBE, İzmir 2013.
- Şâtübî, Ebü Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef. Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî. Medine: Dârü'l-hüdâ, 2010.
- Yüksel, Ali Osman. İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- \_\_\_\_\_. "Meşhur Kıraat Âlimi: İbnü'l-Cezerî". Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu, 1999 İstanbul, haz. M. Sait Özerverli.
- \_\_\_\_\_. "İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetu'n-neşr'i ve Özellikleri". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7-8-9-10 (1995): 275-323.

 **Yakup Yüksel**

### **The Scholarly Studies About Ibn Al-Jazari in the Republic Period (1923-2018)**

**Citation/©:** Yüksel, Yakup, The Scholarly Studies About Ibn Al-Jazari in the Republic Period (1923-2018), Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 185-213.

#### **Extended Abstract**

Many studies have been done on Qiraat (Qur'an recitation) and hadith scholar Abu al- Khayr Shamsuddin Mohammad b. Mohammad b. Mohammad b. Mohammad b. Ali b. Yusuf al-Jazari (d. 833/1429). It is important for our country that Ibn al-Jazari, who drew attention with the works he wrote in the field of qiraat in various regions of the Islamic territories and with his students, left Egypt in 798/1396 and moved to Anatolia. Because the chain in the certificate of "ijazah", which is preserved and followed in the science of qiraat in Turkey, dates back to Ibn al- Jazari, it is an important issue that the chain of deeds that reached the Prophet is gathered in him. On this date, which coincided with the period of Sultan Yıldırım Bayezid Han (d. 805/1403), al-Jazari, who settled in Bursa, was paid a high amount of salary to teach the students, and Otoman administration showed great interest. Many people coming from Bursa and other cities learned "seven recitations" and "ten recitations" of Qur'an from him. The studies about this scholar who enabled the science of qiraat to enter Anatolia are important in this respect. In this study, we will deal with the studies made on Ibn al-Jazari in the Republic Period (1923-2018) and their contributions to the science of qiraat with the method of evaluation and analysis. Our aim is to make a classification of the scholarly studies on Ibn al-Jazari in chronological framework and to draw attention to the issues that needs further interest in this field. Thus, if there are any issues that are left incomplete, pointing them and making a contribution to the qiraat literature will be one of the goals of this paper. In the paper, a chronological breakdown of the books, translations and commentaries, theses, articles, and papers in relation to Ibn al- Jazari written in Turkey between 1923-2018 are presented, and a brief and concise evaluation is made as per these studies.

The fact that Ibn al- Jazari reached all the works that were common in his time and studied in full is an indication of his rightful reputation in the field of qiraat, as well as his building the basis of the qiraat tradition. Our application to limited resources is a sign that we will not fully understand Ibn al- Jazari's qiraat tradition. In order to achieve this, it is essential for us to read the works that he has reached. His claim that the reason for him to reach so many works and writing new resources in the field of qiraat stems from decreasing effort and attention in his time towards the science of qiraat may well be understood as a warning that should worry us. Ibn al- Jazari's qiraat discipline, qiraat tradition and the innovations that al- Jazari provided in this fields are technical subjects that can be treated as separate subjects. Passing his recitation tradition with just a few words between his life and the introduction of the book draws our attention as a missing field in related literature. When we intensified our research on this subject, we found that Ibn al- Jazari's thoughts on the technical

fields of Quran (at least when we look at the studies in our own country) have not been fully brought to light. For example, there is enough information about technical issues in Ibn al-Jazari's work titled "al- Nashr". These await further researchers under the title of individual topic. In this sense, we can show Ibn al-Jazari's view of the concepts of mutawatir and shaz qiraat, his understanding of sahih (proper) qiraat, the area of sahih qiraats and similar issues. For example, according to the previous studies, it is very important in terms of qiraat science that he expanded the area of sahih qiraat. It is known that by adding three qiraats in addition to the seven ways of recitation accepted as mutawatir, sahih qiraats reached ten qiraats with the efforts of Ibn al- Jazari and that he pioneered the preservation of this science until today. It is a known fact that Ibn al- Jazari is a versatile scholar in other sciences, especially in qiraat. When we look at the studies about him in our country, it is understood that these are very insufficient. Because the number of studies in the field of both the life and the works of the author who had nearly a hundred works is low, the existing studies seem to be efforts that do not go beyond the promotional phase. In our country, sufficient studies could not be done on the works of Ibn al- Jazari, who had works on kraat, exegesis, hadith, history and prophetic biography and also on social issues. When we look at the subject from the aspect of qiraat, which is our field, the situation is not heartwarming. An innovation in the sphere of qiraat (such as completing seven recitation ways to ten, deciding to abandon those who do not have ijma' while all qiraats with three conditions were accepted as sahih) and the practice of reading-spreading qiraat quicker (like adopting jem' (collection) method instead of infiraad method and the student who will read qiraat must memorize the picture of mushaf and a book on qiraat.) there is no comprehensive study about the works he left on the recitation. Studies have also revolved around only a few of his works.

According to the data we have reached as a result of our research, about the works of Ibn al- Jazari; there are one gloss and supplementary, three translations, two doctorate, two master's thesis, and four articles and two conference papers. We put forward our evaluations about these studies within the paper. However, if we do not count those produced from doctoral studies, we can say that there exists a systematic study neither about his life and nor his works. When we look at the results concluded in this study, it is inevitable to detect that important works were done by the first generation of academia in our country. Just like these studies, we believe that even if not all of them, conducting a corpus work on Ibn al-Jazari, especially on his most important traits, will fill an important gap in the field of qiraat science.





## Ahmet Hilmi Koğı'nın "er-Risâletu'l-Hilmiyye fî'l-Kavâ'idi'l-Vad'iyye" Adlı Risalesinin Haşiyesiyle Birlikte Edisyon Kritiği

 Ahmet Tekin\*

**Atıf/©:** Tekin, Ahmet, Ahmet Hilmi Koğı'nın "er-Risâletu'l-Hilmiyye fî'l-Kavâ'idi'l-Vad'iyye" Adlı Risalesinin Haşiyesiyle Birlikte Edisyon Kritiği, Artuklu Akademi, 2021/8 (1),215-264.

**Öz:** Ahmet Hilmi Koğı (ö. 1996), Şark medrese geleneğinden gelen önemli bir müelliftir. Koğı, gramer, fıkıh, tefsir, tecvit, münazara, mantık, itikat ve vad' gibi farklı ilim dallarında birçok eser kaleme aldı. Koğı'nın Arap diliyle alakalı birçok risalesi bulunmaktadır. Bu risalelerinden biri de *er-Risâletu'l-Hilmiyye fî'l-kavâ'idi'l-vad'iyye* adlı çalışmasıdır. Bu risâlede Arap dilinde vad' ilmiyle alakalı kurallar ele alınmıştır. Koğı, dile getirdiği vad' ilmine dair kuralların daha iyi anlaşılması için bu risâlesine bir haşiyeye kaleme almıştır. Elimizdeki nüsha müellifin kendi el yazısı olup metin üstte haşiyeye altta olacak şekilde yazılmıştır. Buna ilaveten hem metnin hem de haşiyenin kenarlarında yer yer ta'likler mevcuttur. Edisyon kritiğinden ibaret olan bu çalışmayla, Koğı'nın bu eserini ilgililerin istifadesine sunmak ve böylece ilim dünyasına bir katkıda bulunmak gaye edinilmiştir. Bu çerçevede çalışmanın girişinde ana hatlarıyla vad' ilmi ele alınmıştır. Ardından özet bir şekilde Koğı'nın hayatı ve eserlerine değinilmiş ve muhteva ve kaynakları açısından risâlenin tahlili yapılarak tahkiki gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Koğı, Medrese, Vad', Risâle.

**Edition Criticism of Ahmad Hilmi Koghi's Epistle Titled "ar-Risalat al-Hilmiyyah fi al-Qawaid al-Wad'iyyah" with Its Apostille**

**Citation/©:** Tekin, Ahmet, Edition Criticism of Ahmad Hilmi Koghi's Epistle Titled "ar-Risalat al-Hilmiyyah fi al-Qawaid al-Wad'iyyah" with Its Apostille, Artuklu Akademi, 2021/8 (1),215-264.

**Abstract:** Ahmad Hilmi Koghi (d. 1996) is an important author of the eastern madrasah tradition. Koghi wrote many works in various fields such as grammar, fiqh, gloss, tajweed, debate (ilm al-munazarah), logic, theology and ilm al-wad'. Koghi has many epistles related to Arabic language. One of these epistles is his work in name of ar-Risalat al-Hilmiyyah fi al-qawaid al-wad'iyyah. The rules related to wad' science in Arabic language were discussed in the relevant epistle. Koghi wrote an apostille for his epistle in order that the

\* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ahmettekin@artuklu.edu.tr

rules on wad' science that he mentioned can be understood better. The available copy is the author's manuscript and it was written in a way that the text is on the top and the apostille is at the bottom. Furthermore, there are adjournals on some parts of both text and apostille. This paper consisting of the edition criticism aims to present Koghî's work to the use of those who may concern and thus contribute to the subject literature. To this end, the wad' science was elaborated through its main themes within the introductory part of the paper. Then, Koghî's biography and works are briefly mentioned, and the epistle's analysis is carried out paying regard to its contentwise and bibliographical features.

**Keywords:** Arabic Language, Kogi, Madrasah, Vad', Epistle.

## Giriş

Sülâsî mücerredin üçüncü babının masdarı olan vad' kelimesi sözlükte "bir şeyi belli bir yere koymak, zelil kılmak, bırakmak, alacağının bir kısmından vaz geçmek ve bir şeyin değerini düşürmek" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Bu kelimenin terim anlamı için farklı tanımlar yapılmıştır. Nitekim dilbilimciler, vad' yoluyla manaya delalet eden unsurlar için devâlli hamse (lafız, işaret, sayı, çizgi ve tabela) tabirini kullanmış ve bunları kendi arasında lafzî ve gayri lafzî olmak üzere iki kategoride ele almışlar.<sup>2</sup> Bu bakımdan dilciler arasında vad' kelimesinin terim anlamı için iki farklı tanım söz konusu olmuştur. Birincisi beş göstergeli de kapsayacak olan "Zikredildiği veya hissedildiği zaman kendisinden ikinci bir şeyin anlaşılması ve bir şeyin diğer bir şey için tayin ve tahsis edilmesi" şeklindeki genel tanımdır. Diğeri ise sadece lafzî vad' için geçerli olan "Lafzın anlam için belirlenmesi" şeklindeki özel tanımdır.<sup>3</sup> Dilbilimciler, lafzî vad' için de iki farklı tanım geliştirmişlerdir. Birincisi yukarıdaki tanımda "Lafzın anlam için belirlenmesi" olduğu gibi hakikat-mecaz ayırımı yapmadan bütün lafızları kapsayan 'âmm tanımdır. İkincisi ise sadece hakikat türü lafızları

<sup>1</sup> Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, thk. 'Amr Ahmed Haydar, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1994), 8/396; Muhibbuddin b. Fayd ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Hidâye, tsz.) 22/335-346; Muhammed Rahmî b. Ahmed Nâzif el-Eğîni (ö.1855-1909), *el-'ucâletu'r-rahmiyye şerhu'r-risâleti'l-vad'iyye*, (Mecmû'atu'l-vad'iyye), (İstanbul: y.y., tsz.) 15-16; Molla Ebu Bekir Mir Rüstem es-Sûri (ö.1350/1931), *el-Luma' fi 'ilmi'l-Vad'*; (Mecmû'atun Teştemilu 'alâ Hamsi Resâil), (Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2018), 60; 'Abdulhamid 'Anter, *'İlmu'l-vad'*, (Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2017), 10; Ahmet Hilmi Koğî (ö.1996), *er-Risâletu'l-Hilmiyye fi'l-kavâ'idil-vad'iyye*, (Ahmet Tekin Kitaplığı), vr. 2.

<sup>2</sup> Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Câhiz (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1423), 1/82; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Haneî (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983) 252; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayınçılık, 2006), 48-49; Mustafa Öncü "Molla Halil es-Si'irdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili Ve 'Adududdîn el-İcî'nin Risalesi İle Karşılaştırılması" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, (2013): 367.

<sup>3</sup> Cürçânî el-Haneî, *Hâşiyetu's-suğrâ li's-Seyyid eş-Şerîf 'ala'l-Kutb*, (İstanbul: y.y., 1318), 43; İbrahim Hakkı b. Halil el-Eğîni (ö.1311/1894), *Metnun fi'l-vad'*, (Mecmû'atu'l-Vad'iyye), (İstanbul: y.y., tsz.), 73.

kapsayan "Lafzın kendi başına/karine olmaksızın bir anlam için belirlenmesi" şeklindeki hâss tanımdır.<sup>4</sup>

Lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi konu edinen vad' ilmi için vadî', mevdû' ve mevdû'un leh unsurları söz konusu olmuş ve vad' olgusu bu unsurlar açısından kısımlara ayrılmıştır.<sup>5</sup> Vad' olgusu, vadî' açısından lugavî, şer'î, örfî ve ıstılâhî kısımlarına ayrılırken mevdû' açısından şahsî ve nev'î kısımlarına ayrılmıştır.<sup>6</sup> Şahsî/özel vad' "Lafzın maddesi ve cevheriyle (harfleri ve yapısıyla) mülâhaza edilip hâss veya 'âmm bir mana için tayin edilmesi" şeklinde tanımlanmışken, nev'î/türsel vad' ise "Müfred ve mürekkebe lafızların ifrâdî ve terkibî heyetleriyle tasavvur edilip 'âmm veya hâss bir mana için tayin edilmesi" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>7</sup> Bunların her biri mevdû'un leh ve mülâhaza aletinin hâss veya 'âmm olması açısından şu dört kısma ayrılmaktadır: Hâss mevdû'un leh için hâss vad', 'âmm mevdû'un leh için 'âmm vad', 'âmm mevdû'un leh için hâss vad' ve hâss mevdû'un leh için 'âmm vad'.<sup>8</sup> Vad' olgusu, mevdû'un leh açısından ise küllî ve cüz'î kısımlarına ayrılmıştır.<sup>9</sup> Bunun yanı sıra mürekkep kelimelerin vad'ı, lafız mana ilişkisi, vad' ve isti'mâl kavramları arasındaki farklar, vad' ve delalet kavramları arasındaki ilişki, eş sesli ve eş anlamlı terimlerin ortaya çıkması, her manaya bir lafzın konulup konulamayacağı meselesi, örneklerin çokça kullanılması da vad' ilminde işlenen konulardandır. Ayrıca lafzın mana için vad'ının yanında lafzın lafız için vad'ının söz konusu olabileceği, lafız mana ilişkisinde iradenin önemi vb. daha birçok husus vad' ilminin ilgi alanına giren konular arasında yer almaktadır.<sup>10</sup>

Vad' ilminin ortaya çıkması ve süreç içerisinde sistematik bir bilgi kuramı haline gelerek müstakil bir ilim haline gelmesi, diğer İslamî ilimlerde olduğu gibi tarihi bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Vad' ilmine dair malumat diğer İslami ilimler içerisinde dağınık bir şekilde yer almaktaydı. Dolayısıyla diğer İslami ilimler, bu ilmin ortaya çıkmasını ve gelişmesini

<sup>4</sup> Abdulkahim b. Şemsiddin Muhammed es-Siyâlkütî (ö. 1067/1657), *Hâşiyetu's-Siyâlkütî 'ala't-tasavvurât*, (İstanbul: Matba'atu el-Hâc Muharrem Efendi, 1309), 95-96; Ebu İshâk 'İsâmüddin İbrâhîm b. Muhammed b. 'Arabşâh el-İsferâyîni (ö. 945/1538), *Hâşiyetu 'İsâm 'ala't-tasavvurât*, (İstanbul: Matba'atu Şeriketi's-Sahafiyeti'l-Osmaniyye, 1307), 127-128; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 49-50.

<sup>5</sup> İbrahim el-Eğîni, *Metnun fi'l-vad'*, 74; Rahmî el-Eğîni, *el-'Ucâletu'r-rahmiyye şerhu'r-risâleti'l-vad'iyye*, 24.

<sup>6</sup> İbrahim el-Eğîni, *Metnun fi'l-vad'*, 74-75; Kemâlüddin İbrâhîm b. Bahşi b. İbrâhîm Dede Cöngî (ö. 975/1567), *Risâletu'l-vad'*, (Mecmû'atun Teştemilü 'alâ Hamsi Resâil), (Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2018), 71-72.

<sup>7</sup> Abdulkadir b. Muhammed Selîm el-Kilânî el-İskenderânî (ö.1362/1941), *Sefâu'n-nab' fi 'ilmi'l-vad'* (Mecmû'atun Teştemilü 'alâ Hamsi Resâil), (Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2018), 78; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 78-79.

<sup>8</sup> İbrahim el-Eğîni, *Metnun fi'l-vad'*, 74-77;

<sup>9</sup> İbrahim el-Eğîni, *Metnun fi'l-vad'*, 78; Rahmî el-Eğîni, *el-'Ucâletu'r-rahmiyye*, 65.

<sup>10</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 49-50; Öncü, Molla Halil es-Si'irdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili, 368.

sağlamıştır. İslamî ilimler içerisinde vad' ilminin ortaya çıkmasına ve gelişimine katkı sağlayan ilimler; nahiv, belâgat, mantık ve usul ilimleridir.<sup>11</sup>

Vad' ilmi de diğer ilimler gibi tarihi gelişiminde farklı dönemlerden geçmiştir. Vad' ilminin tarihi gelişimi, genellikle üç ana dönemde değerlendirilir. Birincisi vad' ilminin konuları, nahiv, belâgat, mantık ve usul tarzındaki eserlerin içeriğinde dağınık bir şekilde mevcuttur ki bu döneme 'Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) öncesi ve mutekaddimûn dönemi denir. Vad' ilminin bu ilk merhalesinde vad' ilmiyle ilgili meseleler diğer ilmi meselelerle karışık olup, henüz baplara ayrılmamış ve terminolojisi oluşmamıştır.<sup>12</sup>

İkinci döneminde vad' ilminin kendine has ilmi problemleri, metotları ve müstakil konuları oluşmuş ve günümüze kadar varlığını koruyan kendine has kitap ve telifleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla vad' ilmi bu dönemde sistematik bir ilim haline getirilmeye çalışılmıştır. Îcî, *Risâletü'l-Vad'* adlı eserini kaleme alarak ilk defa vad' ilmini müstakil olarak ele almış ve bu ilme istiklalini kazandırmıştır. Bu dönemin en belirgin özelliği vad' konularının daha derli toplu olup özel çalışmalarda yer edinmesidir. Bu döneme 'Adududdîn el-Îcî dönemi denilmiştir.<sup>13</sup>

Vad' ilminin üçüncü dönemi, Îcî'nin, *Risâletü'l-vad'* adlı eseriyle başlamış ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Teftâzânî (ö. 792/1390), Curcânî (ö. 816/1413), Ebû'l-Kâsım el-Leysî es-Semerkindî (ö. 888/1483), Câmî (ö. 898/1492), 'İsâmuddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538), Taşköprizâde (ö. 968/1561), Yasin el-'Uleymî (ö. 1061/1651), Müftizâde Abdürrahim Efendi (ö. 1252/1837), İbrahim Hakkı b. Halîl el-Eğîmî (ö.1311/1894), Hacerzâde Muhammed Recep el-Hayrî b. Muhammed Ali el-Ferecîkî el-Gelibolî (ö. 1311/1893) Molla Ebû Bekir es-Sûrî (ö.1350/ 1931), Abdulkadir b. Muhammed Selîm el-Kîlânî el-İskenderânî (ö.1362/1941) vb. âlimlerin çalışmalarıyla zirveye çıkmıştır. Bu döneme 'Adududdîn el-Îcî sonrası ve muteahhirûn dönemi denir.<sup>14</sup>

Vad' ilminin tarihi gelişiminden bu ilmin İslam coğrafyasının Doğu Bölgesinde bulunan ve genellikle Meşârika grubu diye bilinen âlimler

<sup>11</sup> 'Anter, 'İlmu'l-Vad', 20; Şükran Fazhoğlu, "Vaz' ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2012), XLII, 576-578.

<sup>12</sup> Öncü, *Molla Halil es-Si'irdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili*, 369; Tahsin Görgün, "Adudüddin İcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2000), XXI, 410-414.

<sup>13</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 178-195; Öncü, *Molla Halil es-Si'irdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili*, 368.

<sup>14</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 137-203; Öncü, *Molla Halil es-Si'irdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili*, 368.

tarafından geliştirildiği ve ilk bayraktarlığının Âcî, Teftâzânî, Curcânî ve İsferyânî gibi dilciler tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>15</sup> Osmanlı dönemindeki medreselerde yetişen dilcilerin de bu ilmin sistematik bir bilgi kuramı haline gelip müstakil bir ilim haline gelmesinde ciddi katkıları olmuştur.<sup>16</sup> Söz konusu medreselerin devamı mahiyetinde olan şark medrese geleneğinde de bu ilme merak salınmış ve bu ilimle ilgili çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların başında Molla Halil Si'irdî (ö.1843), Molla Fahrettin Arnâsî (ö.1972) ve Molla Ahmet Hilmi Koğî'nin (ö.1996) risâleleri gelmektedir. Bu makalede Ahmet Hilmi Koğî'nin vad' ilmi ile ilgili kaleme aldığı bu risale incelenecektir. Edisyon kritiğinden ibaret olan bu çalışmayla, Koğî'nin bu eserini ilgililerin istifadesine sunmak ve böylece ilim dünyasına bir katkıda bulunmak gaye edinilmiştir.

### I. Ahmet Hilmi Koğî'nin Hayatı ve Eserleri

Şark medrese geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Ahmet Hilmi Koğî, 1942 senesinde Bismil'in Koğuk (eski adıyla Koğî) Köyünde dünyaya gelmiştir. Koğî, çocukluk ve gençlik yıllarını ilim tedrisatı için bölgesindeki ünlü âlimlerin medreselerinde geçirmiştir. İlim tahsiliyle birlikte hat sanatına da eğilimi olan Koğî, başkasından herhangi bir hat eğitimi almadan kendi çabasıyla usta bir hattat olmayı becermiştir. Koğî, medrese eğitiminden sonra farklı yerlerde din görevlisi olarak çalışmış ve bunun yanında onlarca talebenin yetişmesine katkı sunmuştur. Osmanlı döneminden kalma şark medrese geleneğinde okutulan ilimlerin hepsine karşı ilgisi olan Koğî, hattatlığını bu doğrultuda değerlendirmiş ve tarihin tozlu raflarında kalmış onlarca eseri yazıp tashih, tahkik ve tahlil etmiştir. Bunun yanı sıra Koğî, gramer, fıkıh, tefsir, tecvit, münazara, mantık, itikat ve vad' gibi farklı ilim şubelerinde metin, şerh, haşiye ve ta'lik tarzı birçok eser kaleme almıştır. Bahsi geçen ilim dallarında yaklaşık kırk adet çalışması bulunan Koğî, 54 yaşında iken 16 Mayıs 1996 senesinde Bismil'de ardında zengin bir ilim mirası bırakarak vefat etmiştir.<sup>17</sup>

Hayatını ilim hizmetine vakfeden Ahmet Hilmi Koğî, elli dört senelik gibi çok kısa bir ömre birçok eser sığdırmıştır. Koğî, klasik medrese

<sup>15</sup> 'Anter, 'İlmu'l-vad', 20.

<sup>16</sup> Abdullah Yıldırım, *Vaz' İlmi (İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015), 425-551.

<sup>17</sup> Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Tekin, "Molla Ahmet Hilmi Koğî, Hayatı ve Eserleri", Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı, 7-10 Aralık 2017, (Mardin: 2017), 1-9; Tekin, 'Avâmil-i Birgivi ile 'Avâmil-i Hilmiyye'nin Mukayesesi, *Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 14/2, (2019), 769-783.

geleneğinde okutulan gramer, fıkıh, tefsir, tecvit, münazara, mantık, itikat ve vad' gibi farklı ilim şubelerinde büyük kısmı Arapça bazıları da Kürtçe olmak üzere birçok eser kaleme almıştır. Bunun yanı sıra o, hattat olması hasebiyle tarihin tozlu raflarında kalmış onlarca eseri de tashih, tahkik ve tahlil etmiştir. Koğî'nin hattı gayet açık ve okunaklı olduğu için şimdiye kadar baskısı yapılmış bütün eserleri kendi el yazısı ile istinsah edilmiş nüshalardan ibarettir.<sup>18</sup>

## II. Risâle Hakkında Genel Bilgiler

Ahmet Hilmi Koğî, risâlesinin ilk varakında kendi el yazısıyla risâlesinin ismini “er-Risâletu'l-Hilmiyye fi'l-kavâ'idi'l-vad'iyye” şeklinde vermektedir. Müellif, risâlesinin sonunda da “el-Hilmiyyetu'l-vad'iyye” adını kullanmaktadır.<sup>19</sup> Risâlenin Ahmet Hilmi Koğî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüphe yoktur. Zira isminden de anlaşılacağı üzere müellif hem başında hem de sonunda bizzat bu risaleyi kendisine nisbet etmektedir. Ayrıca bu risale onun hattıyla yazılmış ve diğer birçok çalışması gibi basılmamış olup ailesinin özel arşivinde muhafaza edilmektedir. Bu risalesinde vad' ilminin temel konularını öğretmek amacıyla olan Koğî, risalesini açıklamak için kaleme aldığı haşiyesinin son kısmında yazılış tarihini 17 Şaban 1409/25 Mart 1989 şeklinde vermektedir.

Koğî, risalesine besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Sonrasında اَعْلَمُ “Bil ki” diyerek vad' sözcüğünün sözlük ve ıstılâh anlamını verdikten sonra vad' ilmini hem konusu hem de gayesi açısından tanıtır.<sup>20</sup> Koğî, vad'ı vad'ı açısından lugavî, örfî, ıstılâhî ve şer'î olmak üzere dört kısma ayırıp bu kısımların her biri için birer örnek zikreder.<sup>21</sup> Koğî, risalesinin planlamasını yaparken vad'ı mevdû' açısından manevî ve lafzî kısımlarına ayırdıktan sonra lafzî vad'ı şahsî ve nev'î olacak şekilde ikili bir taksime tabi tutmaktadır.<sup>22</sup> Koğî, vad'ı mevdû'un leh ve mülâhaza aleti açısından ise cüz'î ve küllî kısımlarına ayırmaktadır.<sup>23</sup> Koğî, cüz'î vad'ı iki kısma ayırmaktadır:

<sup>18</sup> Eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Tekin, “Molla Ahmet Hilmi Koğî, Hayatı ve Eserleri”, 1-9; Tekin, 'Avâmil-i Birgivi' ile 'Avâmil-i Hilmiyye'nin Mukayesesi, 769-783.

<sup>19</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.23.

<sup>20</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.2.

<sup>21</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.3.

<sup>22</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.3-4.

<sup>23</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.6.

Birincisi kendi özel yapısıyla zihni veya harici bir şekilde mülâhaza edilip sonrasında karşısına bir lafız konulan vad' türüdür. Koği, cüz'î vad'ın bu türünde hâss mevdû'un leh için hâss vad'ın söz konusu olduğunu belirtmekte ve bunun özel isimler ve sayı isimlerinin vad'ında olduğu gibi ya şahsî olacağını veya mizanın mevzun için vad'ında olduğu gibi nev'î olacağını belirtmektedir.<sup>24</sup>

İkincisi ise cüz'î anlamlar arasında ortak bir payda olan genel bir hususla mülâhaza edilip sonrasında bu cüz'î anlamların her birinin karşısına ona özgü bir şekilde lafzın bir defada konulduğu vad' türüdür. Koği, cüz'î vad'ın bu türünde ise hâss mevdû'un leh için 'âmm vad'ın söz konusu olduğunu belirtmektedir. Koği, bunun zamir, işaret ismi, mevsûl ve harflerin vad'ında olduğu gibi ya şahsî olacağını veya türemiş isimler, fiillerin hey'etleri (nisbet-zaman), olumsuz nekreler, isim ve sıfat tamlamaları, tam mürekkep ifadeler, elif-lâm takısıyla marife olan isimler, 'ahd şeklinde müzaf olmuş sözcükler, izafetten dolayı istiğrak manasını almış çoğullar ve mecazî anlamların vad'ında olduğu gibi nev'idir. Koği, bahsi geçen ifadelerin vad'ın bu türüne dâhil olmasının muteahhirûn dâhil olanların görüşü olduğunu belirtir.<sup>25</sup>

Koği, küllî vad'ı da iki kısma ayırmaktadır:

Birincisi kendi genel yapısıyla mülâhaza edilip sonrasında karşısına bir lafız konulan vad' türüdür. Koği, küllî vad'ın bu türünde 'âmm mevdû'un leh için 'âmm vad'ın söz konusu olduğunu belirtmektedir. Koği, bu türü de kendi içinde şahsî ve nev'î olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>26</sup> Koği, ismu'l-cins, masdar, harflerin isimleri, müştak lafızlar ve fiillerin kalıp yönünden söz konusu olan vad'ını küllî vad'ın şahsî kısmının kategorisine almaktadır. Koği, zamir, işaret ismi, mevsûl, harf ve el takılı sözcüklerin de mutekaddimûn dâhil olanların görüşünde küllî vad'ın şahsî kısmına dâhil olduğunu belirtmektedir.<sup>27</sup> Koği, fiilde yer alan nispetin iki tarafı, türemiş isimde yer alan nispetin fail tarafı, nekre münada, ikil ve çoğul isimler, musağğar ve mensup isimler, elif-lam takısı ile marife olan isimler, nekre çoğullar ve tamlananın tamlayanın cinsinden olan izafetlerin vad'ını da küllî vad'ın nev'î kısmına almaktadır.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Koği, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr. 7-8.

<sup>25</sup> Koği, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr. 8-12.

<sup>26</sup> Koği, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr. 13-14.

<sup>27</sup> Koği, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr. 14.

<sup>28</sup> Koği, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr. 15-16.



İkincisi ise bazı fertlerinin özel yapısıyla mülhaza edilen küllî vad'dır. Koğî, küllî vad'ın bu türünde 'âmm mevdû'un leh için hâss vad'ın söz konusu olduğunu ve böyle bir kısmın pratikte bulunmadığını belirtmektedir.<sup>29</sup>

Müellif, daha sonra vad' ilmi ile ilgili, bazı hususları, altı madde halinde *تنبيهات/ikazlar* başlığı altında kısaca açıklar ve risâlesini bitirir.<sup>30</sup> Koğî, birinci ikazda; küllî lafzı zat, hedes ve bu ikisi arasındaki nispet kısımlarına ayırmakta ve zâtın ism-i cins, hadesin masdar nisbetin ise müştak ve fiil olduğunu bildirmektedir.<sup>31</sup> Koğî, ikinci ikazda ism-i mevsûl ile harf arasındaki farka değinmektedir.<sup>32</sup> Koğî, üçüncü ve dördüncü ikazları fiil ile harf kısımlarına ayırmaktadır. Üçüncü ikazda bunların mahkûmun 'aleyh olamayacağını söylerken dördüncü ikazda bu ikisinden sadece fiilin mahkûmun bih olabileceğini belirtmektedir. Koğî, beşinci ikazda gâib zamirin vad'ının cüz'î olmasının gerekçelerini izah eder. Koğî, altıncı ikazda sözcüklerin küllîyet ve cüz'îyetlerinde kullanımın değil vad'ın geçerli olduğunu söylemektedir. Ona göre فوق "Üst" ve ذو "Sahip" gibi sürekli müzaf olarak kullanılan sözcükler küllîdir. Bunların izafetten dolayı cüz'î manalar için kullanılmalrı küllî olmalarına engel değildir.<sup>33</sup>

Koğî, risâlesini izah etmek için kaleme aldığı haşiyesinde önceki varaklarda yer verilmeyen dildiler arasındaki vad' ilmi ile ilgili bazı ihtilafları *الاختلافات/ihtilaflar* başlığı altında zikreder.<sup>34</sup> Müellif, *خاتمة/sonuç* kısmında ise cem', ismu'l-cem' ve ismu'l-cins el-cem'î arasındaki farklara değinip haşiyesini bitirir.<sup>35</sup>

### III. Risale ve Haşiyesinde Başvurduğu Kaynaklar

Koğî, vad' ile ilgili kendisinden önce yazılmış olan kaynakların büyük kısmına ulaşmıştır. Bunların eksik ve fazlalıklarını tespit etmiş ve kendisine göre açıklanması gereken yerleri açıklamıştır. Onun bu risale ve haşiyesinde başvurduğu kaynakları kitaplar ve âlimler olmak üzere iki gruba ayırabiliriz:

<sup>29</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr. 17-18.

<sup>30</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.18.

<sup>31</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.18.

<sup>32</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.19.

<sup>33</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.20.

<sup>34</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.23-38.

<sup>35</sup> Koğî, *er-Risâletu'l-Hilmiyye*, vr.39-40.

## A. Kitaplar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ahmet Hilmi Koğı, çalışmasında yirmi dört kaynağın adını zikretmektedir. Söz konusu kaynaklar şunlardır:

1. *şerhu'l-Adudîyye* (vr.18); Eb'l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkandî'nin (. 888/1483) Eb'l-Fadl 'Adududdîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdilgaffâr el-Îcî'nin (. 756/1355), *Risâletu'l-Vad'* adlı eserini şerh etmek için kaleme aldığı *şerhu'r-Risâleti'l-Adudîyye* isimli eseri.

2. *'Unkudu'z-Zevâhir* (vr.18); 'Alauddin Ali b. Muhammed Kuşçu'nun (. 879/1474), *'Unkûdu'z-zevâhir fî Nazmi'l-Cevâhir* adlı eseri.

3. *şerhu'l-'Unkûd* (vr. 25); Müftizâde Abdürrahim Efendi b. Ysuf el-Menteşevî'nin (. 1252/1837), Ali Kuşçu'nun *'Unkûdu'z-zevâhir fî Nazmi'l-Cevâhir* adlı eserini şerh etmek için kaleme aldığı *şerhu 'Unkûdu'z-Zevâhir fî Nazmi'l-Cevâhir* isimli çalışması.

4. *şerhu's-Sirozî 'alâ Burhâni'l-Gelenbevî* (vr.18); Mustafa es-Sirozî'nin (.1222/1807), İsmail b. Mustafa Gelenbevî'nin (. 1205/1791) *el-Burhân fî İlmi'l-Mantık ve Fenni'l-Mîzân* adlı eseri için kaleme aldığı çalışması.

5. "*el-Luma'* (vr. 25); Molla Eb Bekir Mîr Rüstem es-Srî'nin (.1350/1931), *el-Luma' fî İlmi'l-Vad'* adlı eseri.

6. "*el-İdâh*" (vr. 27); İbnu'l-Hâcib'in (. 646/1249) Zemahşerî'nin (. 538/1144) *el-Mufasssal* adlı eserini şerh etmek için kaleme aldığı *el-İdâh fî şerhi'l-Mufasssal* adlı eseri.

7- *şerhu'l- Kâfiye* (vr. 27); İbnu'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sini şerh etmek için kaleme aldığı *şerhu'l- Kâfiye* adlı eseri.

8. *el-Mutavvel* (vr. 36); Sa'duddîn Teftâzânî'nin (. 792/1390) Hatîb el-Kazvîni (. 739/1338) tarafından kaleme alınan *Telhîsu'l-Miftâh* için yazdığı *el-Mutavvel* adlı şerhi.

9. *şerhu's-Sa'd li'l-Miftâh* (vr. 32); Sa'duddîn Teftâzânî tarafından (. 792/1390) Sekkâkî'nin (. 626/1229) *el-Miftâh* adlı eserinin belagatle ilgili kısmını açıklamak için kaleme alınan *şerhu'l-Kismi's-Sâlis min Miftâhi'l-'Ulûm* adlı eseri.

10. *Hâşiyetu'l-Mutavvel* (vr. 37); Seyyid eş-şerîf el-Curcânî tarafından (. 816/1413), Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* adlı eserinin açıklaması için kaleme alınan haşiyeye.

11. *Seylekûtî* (vr. 33); Abdülhakim b. Şemsiddîn Muhammed es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) tarafından Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* isimli eseri için kaleme alınan *Hâşiyetu's-Siyâlkûtî 'alâ Kitâbi'l- Mutavvel* adlı çalışması.

12. *Sefâu'n-Nab' fî 'İlmi'l-Vad'* (vr. 25); Abdülkadir b. Muhammed Selim el-Kilânî el-İskenderânî'nin (ö.1362/1941) vad' ilmiyle alakalı kaleme aldığı risalesi.

13. *Şerhu's- Şâfiye li'l-Çarperdî* (vr. 29); Ebû'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasan b. Yûsuf Çarperdî'nin (ö. 746/1346), İbnu'l-Hâcib'in eş-Şâfiye'sini şerh etmek için kaleme aldığı *Şerhu's- Şâfiye* adlı eseri.

14. *Şerhu's- Şâfiye li'l-İsâm* (vr. 29); Ebû İshâk 'İsâmuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. 'Arabşâh el-İsferâyînî'nin (ö. 945/1538), İbnu'l-Hâcib'in eş-Şâfiye'sini şerh etmek için kaleme aldığı *Şerhu's- Şâfiye* adlı eseri.

15. *Şerhu'l-'İsâm 'ale'l-Ferîde* (vr. 32); 'İsâmuddîn el-İsferâyînî'nin Ebû'l-Kâsım el-Leysî'nin (ö. 888/1483) *er-Risâletu's-Semerkandiyye* adlı eserini şerh etmek için kaleme aldığı *Şerhu Risâleti'l-isti'âre* adlı çalışması.

16. *Elfîyye* (vr. 34); Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî'nin (ö. 672/1274) Arap gramerine dair manzum eseri.

17. *Şerhu't-Teshîl* (vr. 34); İbn Mâlik'in *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmîlu'l-Makâsîd* adlı eserini şerh etmek için kaleme aldığı *Şerhu't-Teshîl li İbn Mâlik* isimli çalışması.

18. *el-Unmûzec* (vr. 30); Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufassal fî Sinâ'ati'l-İ'râb* adlı eserinden ihtisar edilmiş *el-Unmûzec* adlı çalışması.

19. *Şerhu'l-Mufassal* (vr. 29); Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî b. Ya'îş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî'nin (ö. 643/1245), Zemahşerî'nin *el-Mufassal fî Sinâ'ati'l-İ'râb* adlı eserini şerh etmek için kaleme aldığı çalışma.

20. *Sabbân* (vr. 36); Nûruddîn Alî b. Muhammed b. 'Îsâ b. Yûsuf el-Uşmûnî'nin (ö. 918/1513) *Menhecu's-Sâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik* adlı eserini açıklamak için Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Misrî (ö. 1206/1792), tarafından kaleme alınan *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî* adlı çalışma.

21. *Şerhu'l-Miftâh* (vr. 32); Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413) tarafından Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *el-Miftâh* adlı eserinin belagatle ilgili kısmını açıklamak için kaleme alınan *el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh* adlı eseri.

22. *et-Ta'rîfât* (vr. 30); Seyyid Şerîf el-Curcânî'nin kaleme aldığı terimler sözlüğü tarzındaki çalışmasıdır.

23. *Hâşiyetu'l-Vad'iyye* (vr. 21); Seyyid Şerîf el-Curcânî'nin 'Adududdîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355), *er-Risâletu'l-Vad'iyye* adlı eserini açıklamak için kaleme aldığı *Hâşiyetu'l-Vad'iyye li's-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî* isimli eseri.

24. *Desûkî* (vr. 37); Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî (ö. 1230/1815), tarafından Ebû'l-Kâsım el-Leysî'nin (ö. 888/1483) *Şerhu Risâleti'l Vad'iyye* adıyla bilinen eserini açıklamak için kaleme aldığı *Hâşîye 'alâ Şerhi'r-Risâleti'l-Vad'iyye adlı* haşiyesidir.

## B. Risale ve Haşiyesinde Görüşlerinden İstifade Ettiği Âlimler

Ahmet Hilmi Koği, bazen de alıntı yaptığı eserin adını vermeden âlim gruplarının veya tek âlimlerin görüşlerine yer vermektedir:

### 1. Görüşleri nakledilen âlim grupları:

"Kelamcılardan bir grup" (vr. 23), "Önceki dönem âlimleri" (vr. 15), "Sanat erbabı" (vr. 4), "Bazı fazilet ehli âlimler" (vr. 15), "Son dönem âlimleri" (vr. 13), "İmamlar" (vr. 35), "Öncekiler" (vr. 35), "Hakikat ehli âlimler" (vr. 29), "Bir topluluk" (vr. 24), "Nahivcilerden bir grup" (vr. 34), "Cumhurun görüşü" (vr. 21)

### 2. Görüşleri nakledilen âlimler:

Sîbeveyh (ö. 180/796)<sup>36</sup> (vr. 33), Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933)<sup>37</sup> (vr. 23), Eş'arî (ö. 324/935-36)<sup>38</sup> (vr. 23), Bâkîllânî (ö. 403/1013)<sup>39</sup> (vr. 24),

<sup>36</sup> Ebu Bişr Sîbeveyh Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuhât*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 2/229; Ebu'l-Felâh 'Abdullhay b. Ahmed b. Muhammed b. 'Îmâd es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679), *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhârî men zeheb*, thk. 'Abdulkadir Arnavût, Mahmûd Arnavût, (Drmaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), II/278-280; Mehmet Reşit Özbalkıç, "Sîbeveyhi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayımları, 2009), XXXVII, 130-134.

<sup>37</sup> Ebu Hâşim 'Abdusselâm b. Muhammed b. 'Abdülvehhâb el-Cubbâî (ö. 321/933), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ebu Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, (ö. 748/1348), *el-İber fî haberi men ğabar*, thk. Said ez-Zağlul, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.) II/12; İbnu'l-Îmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, IV/106; Avni İlhan, "Ebu Hâşim el-Cubbâî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayımları, 1994), X, 146-147.

<sup>38</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî (ö. 324/935-36), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-İber*, 2/29; İbn Kâdi Şuhbe Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed, (ö. 851/1448), *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, thk. 'Abdulhalim Han, (Beyrut: 'Alemu'l-Kutub, 1407), 1/113; İrfan Abdulhamid Fettâh, "Ebû'l-Hasan Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayımları, 1995), XI, 444-447.

<sup>39</sup> Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İsmail Paşa el-Bağdadî (1839-1920), *Hediyetu'l-ârifin esmâ'u'l-muellifin ve âsârü'l-musannifin*, thk.

İsferâyîni (ö. 418/1027)<sup>40</sup> (vr. 24), Zemahşerî (ö. 538/1144)<sup>41</sup> (vr. 30), Cezûlî (ö. 607/1210)<sup>42</sup> (vr. 27), Âmidî (ö. 631/1233)<sup>43</sup> (vr. 39), İbn Ya'îş (ö. 643/1245)<sup>44</sup> (vr. 28), İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249)<sup>45</sup> (vr. 39), İbn Mâlik (ö. 672/1274)<sup>46</sup> (vr. 27), Esterâbâdî (ö. 688/1289)<sup>47</sup> (vr. 33), Çârperdî (ö. 746/1346)<sup>48</sup> (vr. 29), İcî (ö. 756/1355)<sup>49</sup> (vr. 12), Endelüsî (ö. 771/1370)<sup>50</sup> (vr. 27), Teftâzânî, (ö. 792/1390)<sup>51</sup> (vr. 15), Çelebi, (ö. 891/1486)<sup>52</sup> (vr. 38), Curcânî

Komisyon, (İstanbul: y.y., 1951), 2/59; Şerafettin Gölcük, "Bâkîllânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1991), IV, 531-535.

<sup>40</sup> Ebu İshâk Ruknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyîni (ö. 418/1027), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ebu Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Komisyon, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 17/353; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 5/90; Salih Sabri Yavuz, "İsferâyîni" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2000), XXII, 515-516.

<sup>41</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ebu'l-Hasan Cemâluddîn Ali b. Yûsuf b. Kiftî (ö. 646/1248), *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Ebu'l-Fadl Muhammed, (Beyrût: Daru'l-Fikri'l-'Arabî, 1982), 3/265-272; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, VI/194; Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2013), XLIV, 235-238.

<sup>42</sup> Ebu Mûsâ İsâ b. Abdilazîz b. Yelbelbaht el-Cezûlî (ö. 607/1210), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7/49; Fuat Günel, "el-Cezûlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1993), VII, 514-515.

<sup>43</sup> Ebu'l-Hasan (Ebu'l-Kâsım) Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî (ö. 631/1233), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1370), *Tabakâtu's-şâfiyye el-kubrâ*, thk. M. Muhammed et-Tanâhî-Abdulfeţâh Muhammed el-Hulv, (Beyrût: y.y., 1992), 8/306-307; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7/253; Emrullah Yüksel, "Âmidî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1991), III, 57-58.

<sup>44</sup> Ebu'l-Bekâ Muva'ffakuddîn Ya'îş b. Alî b. Ya'îş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebna'i'z-zamân*, nşr. İhsan Abbâs, (Beyrût: Dâru Sadr, 1994), 7/46-53; İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/45-50; Mustafa Çuhadar, "İbn Ya'îş" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1999), XX, 445-446.

<sup>45</sup> Ebu Amr Cemâluddîn Os mân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7/405-407; Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2000), XXI, 55-58.

<sup>46</sup> Ebu Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7/590-592; Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1999), XX, 69-171.

<sup>47</sup> Necmu'l-eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî) (ö. 688/1289), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1/567-568; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, VII, 691; Sadreddin Gümüş, "Radî el-Esterâbâdî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2007), XXXIV, 387-388.

<sup>48</sup> Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasan b. Yûsuf (ö. 746/1346), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Subkî, *Tabakâtu's-şâfiyye el-kubrâ*, 9/8-9; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 8/256; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/371-372; Hayreddin ez-Ziriklî (ö. 1893-1976), *el-A'lâm kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-müstâ'rebîn ve'l-musteşrikîn*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/111; Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifîn*, I, 108; Ömer Rıza Kahhâle, *Mu'cemu'l-muallifîn*, (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1376/1957), 1/4-5; Mehmet Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1993), VIII, 231. Ahmet Tekin, "Çârperdî'nin el-Muğnî fi 'İlmî'n-Nahv Adlı Eseri" II. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, (Mardin:15-17 Şubat 2019, Mardin, 284-286.

<sup>49</sup> Ebu'l-Fadl 'Adududdîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdilgaffâr el-İcî (ö. 756/1355), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Subkî, *Tabakâtu's-şâfiyye'l-kubrâ*, 10/46-52; Tahsin Görgün, "Adudüddîn İcî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2000), XXI, 410-414.

<sup>50</sup> Seriyuddîn Ebu'l-Velid İsmail b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Abdillâh b. Hânî el-Girnâti el-Endelüsî (ö. 771/1370), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1/456; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 8/378.

<sup>51</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390) Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 2/285; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/219; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları 2011), XL, 299-308.

(ö. 816/1413)<sup>53</sup> (vr. 12), Ali Kuşçu (ö. 879/1474)<sup>54</sup> (vr. 30), Semerkandî (ö. 888/1483)<sup>55</sup> (vr. 18), Câmî (ö. 898/1492)<sup>56</sup> (vr. 38), Devvânî (ö. 908/1502)<sup>57</sup> (vr. 26), Uşmûnî (ö. 918/1513)<sup>58</sup> (vr. 39), 'İsâmuddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538)<sup>59</sup> (vr. 29), Taşköprizâde (ö. 968/1561)<sup>60</sup> (vr. 8), Ebû İshâk el-Lekânî (ö. 1041/1632)<sup>61</sup> (vr. 33), Yasin (ö. 1061/1651)<sup>62</sup> (vr. 32), Hifnî(el-Hefnâvî) (ö. 1181/1767)<sup>63</sup> (vr. 38), Gelenbevî (ö. 1205/1791)<sup>64</sup> (vr. 18), Sabbân (ö. 1206/1792)<sup>65</sup> (vr. 36), Sirozî (ö.1222/1807)<sup>66</sup> (vr. 18), Desûkî (ö.

<sup>52</sup> Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 2/216-217; Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1997), XVI, 313-315.

<sup>53</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Curcânî el-Hanefî (ö. 816/1413) Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Suyûtî, *Buğyetu'l-ou'ât*, 2/197-198; Zirikli, *el-A'lâm*, 5/7-8; Sadreddin Gümüş, "es-Seyyid eş-Şerif el-Curcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1993), VIII, 134-136.

<sup>54</sup> 'Alauddin Ali b. Muhammed Kuşçu (ö. 879/1474), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/9-10; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 7/226-227; Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1989), II, 408-410.

<sup>55</sup> Ebu'l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkandî (ö. 888/1483), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, V, 173; İsmail Durmuş, "Semerkandî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2009), XXXVI, 472-473.

<sup>56</sup> Nûruddin Abdurrahmân b. Nizâmüddin Ahmed b. Muhammed el-Câmî (ö. 898/1492), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 9/543; Zirikli, *el-A'lâm*, 3/296; Ömer Okumus, "Câmî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1993), VII, 94-99.

<sup>57</sup> Ebu Abdillâh Celâluddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî es-Siddikî (ö. 908/1502), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 10/221; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/32; Harun Anay, "Devvânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1994), IX, 257-262.

<sup>58</sup> Ebu'l-Hasan Nûruddin Ali b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf el-Uşmûnî (ö. 918/1513) Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/10; Halit Zavalsız, "el-Uşmûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2012), XLII, 399-400.

<sup>59</sup> Ebu İshâk 'İsâmuddin İbrâhîm b. Muhammed b. 'Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 10/417; Zirikli, *el-A'lâm*, 1/66; İsmail Durmuş, "İsferâyînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2000), XXII, 516-517.

<sup>60</sup> Ebu'l-Hayr Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa b. Halil (ö. 968/1561), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 1/257; Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2011), XL, 151-152.

<sup>61</sup> Ebu İshâk (Ebu'l-İmdâd) Burhânuddin İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasan el-Lekânî (ö. 1041/1632), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1/30; Zirikli, *el-A'lâm*, 1/28; Metin Yurdagür, "Lekânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 2003, XXVII, 130-131.

<sup>62</sup> Yasin b. Zeyniddin b. Ebî Bekr b. 'Alim el-Himsî el-'Uleymî (ö. 1061/1651), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 8/130.

<sup>63</sup> Ebu'l-Mekârim Şemsuddin (Necmeddin) Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Hifnî (ö. 1181/1767), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 6/134-135; Cengiz Kallek, "el-Hifnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1998), XVII, 478.

<sup>64</sup> İsmail b. Mustafa Gelenbevî (ö. 1205/1791), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 1/327; Şerafettin Gölcük-Metin Yurdagür, "Gelenbevî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1996), XII, 552-555.

<sup>65</sup> Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân el-Misrî (ö. 1206/1792), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 6/297; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 11/17-18; Zülfişkar Tüccar, "Sabbân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2008), XXXV, 335-336.

<sup>66</sup> Mustafa el-Kutub er-Rîzevî es-Sirozî (ö.1222/1807), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen Meral, (İstanbul: 1972), 1/436.



1230/1815)<sup>67</sup> (vr. 21), Müftüzâde Abdürrahim Efendi (ö. 1252/1837),<sup>68</sup> (vr. 25), Hudarî (ö. 1287/1870)<sup>69</sup> (vr. 39), Eğînî (ö.1311/1894)<sup>70</sup> (vr. 15), Hacerzâde (ö. 1311/1893)<sup>71</sup> (vr. 28), Molla Ebû Bekir es-Sûrî (ö.1350/ 1931)<sup>72</sup> (vr. 25), İskenderânî (ö.1362/1941)<sup>73</sup> (vr. 25)

#### IV. Risalenin Haşiyesi

Koğî, diğer birçok risalesinde olduğu gibi vad' ilmi ile ilgili bu risâlesi için de bir haşiyeye kaleme almıştır. Müellif, bu haşiyesinde vad' ilmiyle alakalı kaleme alınmış eserlerin hemen hemen hepsinden istifade etmiştir.

#### V. Risalenin Nüshaları

Koğî'nin, *er-Risâletü'l-Hilmiyye fi'l-kavâ'idü'l-vad'iyye* adlı risalesi, şimdiye kadar basılmamıştır. Elimizdeki nüsha eserin müellif hattıyla olan yazma nüshasıdır. Bu nüsha müellifin ailesinden temin edilmiş olup başka bir nüshası yoktur. Aynı zamanda iyi bir hattat olan müellif, diğer eserlerinde olduğu gibi eldeki imkânlarıyla bu eserin de sayfa düzenini yapmıştır. Koğî, metin üstte haşiyeye altta ve etrafında ise yer yer ta'likler olacak şekilde bu eserini istinsah etmiştir.

#### VI. Edisyon Kritik Metodumuz

<sup>67</sup> Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî (ö. 1230/1815), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/17; Cengiz Kallek, "ed-Desûkî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), IX, 214.

<sup>68</sup> Müftüzâde Abdürrahim Efendi (ö. 1252/1837), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 5/215; Cevat İzgi, "Müftüzâde Abdürrahim Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), XXXI, 507.

<sup>69</sup> Muhammed el-Hudarî ed-Dimyâtî (ö. 1287/1870), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/100-101; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 12/27.

<sup>70</sup> İbrahim Hakkı b. Halîl el-Eğînî (ö.1311/1894), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Musa Alak, "Meşihat Müsteşarı Eğînî İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risâlesi", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 11/12, (2011): 192-205; a. mlf., "Meşihat Müsteşarı Eğînî İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risâlesinin Tahkik ve Tahlili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, (2011): 29-76; Ramazan Demir, "Eğînî İbrahim Hakkı Efendi ve Metnun Fi'l-Vaz' Adlı Risalesi", *Şarkiyat Mecmuası*, 13, (2011): 39-42; Muhammed Salih Sürücü, "Eğînî Mehmed Rahmi Efendi'nin El-'Ucâletü'r-Rahmiyye fi Şerhi'r-Risâleti'l-Vaz'iyye Adlı Eseri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 9-11.

<sup>71</sup> Hacerzâde Muhammed Recep el-Hayrî b. Muhammed Ali el-Ferecikî el-Gelibolî (ö. 1311/1893), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* 1/430.

<sup>72</sup> Molla Ebu Bekir Mîr Rüstem es-Sûrî (ö.1350/ 1931), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Abdülkerîm Muhammed b. el-Müderriş (ö. 2005), *Ulemauna fi hidmeti'l-ilmî ve'd-din*, (Bağdat: Daru'l-Hurriyet, 1983), 33-34; Nusrettin Boelleli, "XVIII.-XX. Yüzyıllarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Arapça Öğretimi", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Sempozyumu tam metin kitabı*: 2013, Bingöl Üniversitesi Yayınları, (Bingöl: 2007), 627.

<sup>73</sup> Abdulkadir b. Muhammed Selîm el-Kilânî el-İskenderânî (ö.1362/1941), Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 5/299.

Makalemizin tahkikli metin kısmında uyguladığımız edisyon kritik metodumuzu şöyle özetleyebiliriz:

1-Elimizde sadece eserin müellif hattıyla olan yazma nüshası bulunduğundan bu nüsha esas alındı.

2- İlk önce risalenin metni sonrasında ise haşiyesine yer verildi. Haşiyede içindeki metinlere müellifin de yaptığı gibi parantez içinde yer verildi.

3- Müellifin gerek risalenin metni gerekse de haşiyenin kenarlarında düştüğü talik tarzındaki notlara ilgili yerlerde köşeli parantez içinde yer verildi.

4- Metin içinde yer alan yazım yanlışlarının doğrusu dipnotta (صوابه:) şeklinde verildi.

5- Gerek risalede gerekse de haşiyesinde adı geçen şahısların vefat tarihleri, tam adları ve biyografilerinin bulunduğu bazı kaynaklar dipnotta zikredildi.

6- Müellifin risale ve haşiyesinde başvurduğu kaynaklar tespit edilip tam künyeleriyle birlikte aktarıldı.

## Sonuç

Ahmet Hilmi Koği tarafından kaleme alınan bu risâle İc' nin *Risâletu'l-vad'ı* başta olmak üzere daha önce vad' ilmiyle alakalı yazılmış diğer çalışmalardan esinlenerek hazırlanmıştır. Koği, risalesinde önceki dilcilerin vad' ilmiyle ilgili yöntemlerini geliştirmiş, özgün bir çalışma ortaya koymayı başarmış ve kendinden sonra telif edilecek vad' eserleri için örnek bir çalışma ortaya koymuştur. Risalenin vad' ilmiyle alakalı diğer risaleler gibi aşırı veciz olması sonucunda metinde bazı kapalı yerler kalmıştır. Koği, risalesini açıklayıp bu kapalılıkları gidermek için bir haşiyede kaleme almış ve uygun gördüğü yerde hem metin hem de haşiyede için kısa notlar şeklinde ta'likler yazmıştır. Koği, risalesinde vad' ilminin temel konularını, ağıdalı bir dil ile ifade etmek yerine sade, basit ve akıcı bir dil kullanmayı tercih etmiş ve mümkün olduğunca tartışmalı konulardan uzak durmaya çalışmıştır. Koği'nin metnin altında yer verdiği haşiyesi ise metinde yer almayan birçok tartışma ve konuyu barındırmıştır. Koği'nin bu haşiyesi vad' ilmiyle alakalı incelikleri ve birçok ihtilafı barındırdığı için Arap vad'ı ile ilgilenen araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağıdır.



## Risâlenin Tahkiki Metni

## الرِّسَالَةُ الحَلْمِيَّةُ

## في القواعد الوضعية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد: فاعلم؛ إن الوضع في اللغة جعل الشيء في حيز معين. وعرفا: تعيين شيء لشيء بحيث متى أدرك الأول فهم الثاني للعالم به. وفن الوضع باعتبار الموضوع: علم يبحث فيه عن أحوال اللفظ من حيث الوضع، وباعتبار الغاية: آلة قانونية يعرف بها تمييز بعض الموضوعات وأقسامها عن بعض وتمييز الأمارات عن القرائن. وهو لغوي: كالأسد للحيوان المفترس، وعرفي: كالحادثة للمصيبة، واصطلاحي: كالفاعل للمرفوع، وشرعي: كالصلاة للأفعال، والأقوال المخصوصة.

ثم الوضع باعتبار الموضوع معنوي، كالخطوط والإشارات والعقد والنصب؛ ولفظي، وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى ليدل عليه بنفسه أو مطلقا. ولكونه نسبة بينهما لا بد من تصورهما قبله وهو ضربان: شخصي: إن لوحظ بخصوصه، وهو تعيين اللفظ بمداته لمعنى أو لما صدق هو عليه. ونوعي: إن لوحظ بعمومه، وهو تعيين هيئة افرادية أو تركيبية لمعنى بحكم كلي؛ بأن يقال: كل لفظ بصفة كذا عينته للدلالة بنفسه على كذا، فيخرج المجاز. أو للدلالة على كذا، فيدخل.

وباعتبار الموضوع له وآلة ملاحظته أربعة: لأنه لو جزئيا؛ فقد يعقل خارجا أو ذهنيا بخصوصه، ثم يوضع اللفظ بإزائه، فالوضع خاص لموضوع له خاص، شخصيا؛ كالأعلام واسماء العدد. ونوعيا؛ كالأوزان لجنس ما يوزن بما يعينه. وقد يعقل بأمر عام مشترك بين الجزئيات، ثم يوضع اللفظ بإزاء كل بخصوصه دفعة فالوضع عام لموضوع له خاص، شخصيا؛ كالمضمرات والموصولات واسماء الإشارة والحروف. ونوعيا؛ كهيئات الأفعال بإزاء النسب والمركبات التامة والإضافية والتوصيفية بإزاء نسبها والمعرف بلام العهد أو الإستغراق والمضاف العهدي والجمع المستغراق<sup>74</sup> بالإضافة والنكرة المنفية والمجازات كان يقال كل ما دل على معنى فهو عند القرينة موضوع لما يتعلق به ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بالقرينة لا بالتعيين. ولكون الوضع دفاعيا؛ جاز تعدد معان للفظ واحد بلا اشتراك. فهذه الألفاظ موضوعة لواحد واحد من أفراد المفهومات الكلية التي صارت ملحوظة إجمالا والمفهومات آلات لملاحظة الموضوع لها، فهي تشبه المشترك اللفظي إلا أنه بأوضاع متعددة فلا بد من قرينة؛ وهي في المضمر التكلم والخطاب وسبق الذكر، وفي اسم الإشارة الحس، وفي الموصول العقل، وفي الحرف المتعلق، وفي الفعل الفاعل، وفي المعرف سبق المعهودية. هذا رأي المتأخرين.

ولو كليًا؛ فقد يعقل بكليته، إما بنفسه أو بمفهوم كلي آخر ثم يوضع اللفظ بإزائه، فهما عامان؛ شخصيا: كاسماء الأجناس، والمصادر، وأسماء حروف المباني، ومواد الأفعال والمشتقات. ومنه المضمر، والمبهم، والحرف، والمعرف باللام عند القدماء. فإنها وضعت لمعان كلية بشرط استعمالها في الجزئيات. وَأَعْتَرِضَ عَلَيْهِم بَلْزوم مجازات لا حقائق لها وخلو الوضع عن الفائدة واستقلال الحرف، ولها أجوبة.

ونوعيًا: كهيئات الأفعال للزمان والنسبة إلى فاعل ما، كما هو الشائع، والمشتقات للذات، والمصغر، والمنسوب، والمتنى، والمجموع، والمنادى النكرة، والإضافة الجنسية، والجمع المنكور. والمعرف بلام الجنس أو العهد الذهني. هذا هو المشهور. وأما غير المشهور؛ فالمعتبر من النوعي العام للخاص وأخواه داخلان فيه. وقد يعقل بخصوصية بعض أفرادها، فالوضع خاص لعام وهذا لم يوجد.

#### تنبيهات:

**الأول:** الكلي إما ذات؛ فاسم جنس كرجل، أو حدث؛ فمصدر كعلم وضرب، أو نسبة بينهما اعتبرت من طرف الذات؛ وهو المشتق أو الحدث وهو الفعل.

**الثاني:** الموصول، يحتاج إلى الغير في التحصل دون الدلالة، والحرف يحتاج إليه فيهما.

**الثالث:** مدلول الفعل والحرف غير ثابت في نفسه، فلا يثبت له الغير.

**الرابع:** الفعل جزء مدلوله كلي يصلح لأن ينسب إلى كل من الذوات المتعددة دون الحرف. فأن مدلوله إنما يتحصل بما يتحصل له.

**الخامس:** إنما عد ضمير الغائب جزئيا، إذ عدوا المضمرات من المعارف واعتبروا فيها الجزئية، حيث عرفوا المعرفة بما وضع لشيء بعينه، وإلا فليس جزئيا ولا كليا.

**السادس:** تعاور الألفاظ لا يؤثر؛ كما أن ذو وفوق مفهومها كلي، ولا يستعملان إلا في جزئيين، إذ المعتبر الوضع.

تمت الحلمية الوضعية بعون الله خالق البرية وصلى الله على سيدنا محمد وآله

## حاشية قوغي على "الرسالة الحليمية" في القواعد الوضعية"

بسم الله الرحمن الرحيم

(عرفاً) أي اصطلاحاً. وهو اتفاق قوم على استعمال لفظ في معنى معين غير اللغوي لمناسبة بينهما. (علم يبحث الخ) يفيد أن موضوع علم الوضع هو اللفظ من حيث الوضع، أي من حيث تعيينه لمعناه. وقال الأكيبي<sup>75</sup>: هو الوضع العرفي أي تعيين شيء الخ.<sup>76</sup> فإن هذا الفن يبحث عن أحوال ذلك التعيين لكنها في الحقيقة أحوال اللفظ، لتوقف تصور الوضع على تصور اللفظ والمعنى. والمعاني يفهم بالألفاظ. (آلة قانونية الخ) يفيد أن غاية علم الوضع معرفة؛ تمييز موضوعات الفنون: كاللغة والصرف والنحو وغيرها عن بعض، كمعرفة؛ إن الماضي والمصدر من الموضوعات الصرفية، وإن المبتدأ والفاعل من النحوية، وإن الصلاة والصوم من الشرعية، وهكذا. ومعرفة تمييز بعض أقسام الموضوعات عن الآخر: كمعرفة تمييز مدلول المبتدأ عن الخبر، ومدلول الصلاة عن الزكاة مثلاً. ومعرفة تمييز أمارات الحقيقة عن قرائن المجاز. (تعيين اللفظ الخ) يعني أن الوضع العربي اللفظي؛ مشترك لفظي بين معنيين: أحدهما: تعيين اللفظ بإزاء المعنى، ليدل عليه بنفسه. وعلى هذا لا وضع للمجاز، أي لا يكون اللفظ موضوعاً لمعناه المجازي. لإحتياجه في دلالاته عليه إلى قرينة.

وثانيهما: تعيين اللفظ بإزاء معنى، ليدل عليه مطلقاً. أي سواء كان بنفسه أو بقرينة. وعلى هذا فاللفظ موضوع لمعناه المجازي، فدخل وضع المجاز في التعريف. والمعنى الأول هو الأخص المتبادر الفارق بين الألفاظ الحقيقية والمجازية. إذ به يعرف أن لا وضع للمجاز المعتبر في اصطلاحات أرباب الفنون. فهو المعتبر في الترادف والإشتراك والدلالات الثلاث الوضعية. أي المطابقة والتضمنية والألترامية. إذ به يعرف أن الألفاظ مترادفة أولاً، مشتركة أولاً، دلالاتها وضعية أولاً. فإن تقسيم الدلالة الوضعية يدور عليه. وأما المجاز فدلالته عليه إما مطابقة، وذلك عند من أثبت فيه الوضع النوعي، أو عقلية عند من لم يثبت فيه.

(وهو تعيين الخ) فالمراد بالوضع الشخصي أن يحيل الواضع لفظاً خاصاً بخصوصه أو ألفاظاً مخصوصة بخصوصها. ويتصور معنى معنا إما جزئياً؛ كمعنى العلم، أو كلياً؛ كمعنى اسم الجنس والنكرات. ويعين ذلك اللفظ المخيل والألفاظ المخيلة لعين ذلك المعنى المتصور، أو يعينه لكل واحد مما صدق عليه المعنى الكلي لا لنفسه. كما في نحو المضمرات فالمعنى المتصور فيها آلة الملاحظة.

<sup>75</sup> إبراهيم حقي بن خليل الأكيبي، (ت. 1894/1311)، انظر: موسى آراك، رسالة وكيل المشيخات إبراهيم حقي الأكيبي في علم الوضع، المجلة العلمية لمعهد العلوم الاجتماعية، آراشان (2011)، العدد: 11، ص. 192-205؛ تحقيق وتحليل رسالة وكيل المشيخات إبراهيم حقي الأكيبي في علم الوضع، مجلة كلية الإلهيات بجامعة اسطنبول، (2011)، العدد: 25، ص. 29-76؛ رمضان ديمير، إبراهيم حقي الأكيبي ورسائله المسماة بـ"مقن في الوضع"، مجلة الشريعات، (2011)، العدد: 13، ص. 39-42؛ محمد صالح سوروجو، المجلة الرسمية في شرح الرسالة الوضعية، محمد رحيم الأكيبي، معهد جامعة مرمره للعلوم الاجتماعية، (رسالة ماجستير غير منشورة)، (2017)، 9-11.

<sup>76</sup> انظر: إبراهيم حقي بن خليل الأكيبي، مقن في الوضع، (مجموعة الوضعية) اسطنبول، د. ت. 73.

(إن لوحظ) اللفظ الذي من شأنه أن يوضع (بعمومه) ونوعه، أي بأمر عام يعم المادة والهيئة. وبعنوان كلي شامل له ولغيره. (هيئة) وهي الصورة الحاصلة من نظم الحروف مع ترتيب الحركات والسكنات. فهي غير مستقلة. وأما الحروف فمادتها (فردية) هي: ما يحصل من مقارنة الحروف، بعضها لبعض. وهي المبحوث عنها في الصرف كما في الأفعال والمشتقات. (أو تركيبية) وهي: ما يحصل من مقارنة كلمتين فصاعداً. وهي المبحوث عنها في النحو. كما في المركبات كلامية، أو غيرها خبرية أو إنشائية. (لمعنى) كلي أو جزئي أو لمعان متعددة غير محصورة. (بحكم كلي) إجمالي كان يقول الواضع: «كل ما كان على - فاعل - وضعته لكل واحد ممن قام به الحدث.»

(فيخرج المجاز) عن أن يكون موضوعاً بالوضع النوعي. كما خرج عن الشخصي لتقيده بقولنا «بنفسه». أي من غير قرينة تنضم إليه فلا يكون للمجاز وضع أصلاً (أو للدلالة على كذا) أي بحذف ذلك القيد (ف) لذلك (يدخل) المجاز في الوضع النوعي المعرف بالمعنى الأعم، و سيأتي ذلك. والمراد بالوضع النوعي أن يلاحظ الواضع ألفاظاً، أي هيئاتها غير محصورة أمر عام أي مفهوم كلي شامل لكل منها ويتصور معنى واحداً معيناً جزئياً كما في الأوزان للموازين أو كلياً كما في هيئة الفعل للزمان أو طائفة من المعاني مشتملة على أفراد غير متناهية بمفهوم إجمالي كلي كما في غيرها ويعين جميع تلك الهيئات بحكم إجمالي لذلك المعنى الجزئي أو الكلي أو لتلك الأفراد الغير المحصورة أي عين لكل منها تلك الهيئات التي يصدق عليها ذلك الأمر العام أولاً وبالذات. ثم الأمر العام ثانياً وبالتبع، أي بواسطة ما صدق هو عليه فإنه آلة الملاحظة في تعيينها. وهذا التعيين دفعي على سبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد وذلك لمقابلة العام بالعام كما في ركب القوم دواجم بأن يوضع لفظ لفرد آخر لفرد آخر وثالث لثالث وهكذا.

فظهر أن الأفراد الملحوظة في جانب الموضوع له بالوضع النوعي كل منها في نفسه قد يكون واحداً جزئياً وقد يكون واحداً كلياً فيكون كل من الألفاظ قد وضع لمعنى واحد، وقد يكون طائفة مشتملة على آحاد غير متناهية كما في وضع هيئات الأفعال بإزاء النسب الجزئية المعينة الغير المحصورة.

فالأول: كان يقول الواضع كل ما يطرأ على تركيب فعل وضعته لنوع ما يوزن به من نصر وضرب ونحوهما.

والثاني: كان يقول كل ما كان على هيئة فعل وضعته للدلالة على الزمان الماضي.

والثالث: كان يقول كل ما كان على هيئة فعل وضعته لنسبة مدلول مصدره إلى فاعل معين فوضع ضرب لنسب حدث الضرب إلى فواعل معينة غير محصورة كما في ضرب زيد، وضرب عمرو، وضرب بكر وهكذا. وظهر أيضاً أن أقسام الوضع الثلاثة كما تجري في الوضع الشخصي كذلك تجري في النوعي وعليه تقسيم رسالتنا ولكن قد حقق خلافه كما سيأتي.

(و) الوضع اللفظي المنقسم إلى الشخصي النوعي (باعتبار) خصوص المعنى (الموضوع له) اللفظ وعمومه أي باعتبار كونه خاصاً أو عاماً. (و) باعتبار خصوص (آلة ملاحظته) وعمومها (أربعة) أقساماً بالتقسيم العقلي: الوضع والموضوع له الخاصان والعامان والوضع العام لموضوع خاص وبالعكس. و أما بالإستقراء فثلاثة، خلافاً لبعض.

ومعنى آلة ملاحظته: آلة هي ملاحظة المعنى الموضوع له حين الوضع، وهي آلة الوضع. والمراد بها العنوان الذي به يتصور المعنى وهي قد تكون نفس الموضوع له كما في الأعلام وقد تكون غيره كما في المضمرات وعلامتها دخول الباء المتعلقة بتصور أو لاحظ أو نحوها عليها فيقال تصور الواضع المعنى الفلاني بأمر عام أو بمفهوم كذا أو بعنوان كذا. وسيائتك زيادة معرفة بما عند الكلام على جزئيات كل من الأقسام الثلاثة للوضع الشخصي والنوعي. (لأنه) أي المعنى الموضوع له إما جزئي مشخص يمتنع حمله على متعدد أو كلي عام يمكن حمله عليه. (فلو) أي إن كان (جزئياً) فهو أي المعنى الجزئي (قد يعقل) ويتصور من طرف الواضع (خارجاً) أي تعقلاً خارجياً. إشارة إلى وضع علم الشخص. (أو ذهنياً) إشارة إلى وضع علم الجنس. (بخصوصه) أي بعينه بالتفصيل أو الإجمال. وهذا التعميم ليدخل فيه تسمية الغائب كأن يتصور الأب ابنه الغائب بأنه كذا ووضع له اسماً فإنه لم يتصوره بعينه تفصيلاً بل إجمالاً بمفهوم كلي يحتمل الكثرة. إذ يشمل الموضوع له وغيره بحسب الذهن لكنه منحصر في الخارج في شخص واحد، ومن هذا القبيل وضع لفظة الله للذات الواجب الوجود، بملاحظة أنه المعبود بالحق.

(ثم يوضع اللفظ) الملحوظ بخصوصه لو الوضع شخصياً أو بعمومه لو نوعياً. (بإزائه) بأن يقول الواضع وضعت هذا اللفظ المخصوص لهذا المعنى الجزئي، (فالوضع خاص) لكونه بملاحظة أمر خاص. فإن خصوص الوضع وعمومه باعتبار آلة الوضع سواء اتحدت هي والموضوع له أو غايرته لا باعتبار نفس الوضع فإنه عبارة عن التعيين الجزئي فلا يكون إلا مشخصاً في كل قسم، وفي ما اتحداً فيه يتغايران اعتباراً، فذات زيد مثلاً من حيث إنه صورة ذاتية آلة الملاحظة ومن حيث إنه صورة خارجية موضوع له، (كالأعلام) أي كوضع الأعلام بإزاء معانيها المعينة بتعيين خارجي كعلم الشخص بإزاء الأشخاص المعينة، أو ذهني كعلم الجنس بإزاء الأجناس والحقائق المعينة، فيكون كلياً. ودخوله تحت هذا القسم لخصوص آلة الوضع. بيان ذلك أن الواضع إذا أراد وضع علم الشخص كزيد مثلاً، لاحظ ذاته بخصوصه المعينة بالتعيين الخارجي الحقيقي من حيث كونه متميزاً عن غيره بطول أو قصر وسواد أو بياض أو غيرها وتصور لفظه المخصوص بخصوصه ثم وضعه بإزاء تلك الذات.

وإذا أراد وضع علم الجنس كأسامة مثلاً تصور الجنس المعين من الحيوان المفترس الذي هو حقيقة الأسد بعينه بحسب الذهن من حيث كونه متميزاً عن غيره بجنسه وحقيقته، ومعلومًا عند السامع من حيث كونه متلبداً عظيم الرأس طويل الذنب، ولاحظ لفظه بخصوصه ثم وضعه بهذا التصور بإزاء ذلك الجنس المعين.

(و) كوضع (أسماء العدد) بإزاء الكميات المعينة بتعيين خارجي اعتباري، أي حاصل من اعتبار الاجتماع الخاص بين الآحاد المعتبرة في الأعداد كالثلاثة والعشرة والمائة مثلاً. ويعبر عنه بالكثرة المحصورة كما قاله طاشكيري زاده<sup>77</sup> فالموضوع له شيء معين خاص.

(كالأوزان) التي هي أعلام أجناس للصبغ جمع وزن بمعنى الميزان كفعل يفعل، أي كوضع هيئات الأوزان بإزاء الموازين جمع موزون بمعنى الصبغ الموزونة بما، فإن الواضع تصور أولاً هيئاتها الغير المتناهية مثل كل ما يطرأ على

<sup>77</sup> أحمد بن مصطفى بن خليل: أبو الخير، عصام الدين طاشكيري زاده، (ت. 1561/968)، انظر: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الرزكلي دمشقي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، ج. 1، 257؛ يوسف شوقي يابوز، "طاشكيري زاده"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، منشورات وقف الديانة التركية، (استنبول: 2011) ج. 40، 151-152.

تركيب ف ع ل، أي على مادة مركبة من الفاء والعين واللام، من الهيمات التي يمكن طريحتها عليه كهيئة فعل ويفعل وفاعل ومفعول وفعال وفعيل وفعال إلى غير ذلك، ثم وضعها علما جنسيا. (جنس) المراد به اللغوي ولذا يقال لنوع (بعينه) أي لوحظ ذلك الجنس بعينه وشخصه. لكونه معنى جزئيا معينا بحسب الذهن من حيث كونه متميزا عن غيره بجنسه وحقيقته كصيغة نصرو ينصر وضارب ومكتوب وأمثال ورجيل وأحسن الموزونة بالأوزان المذكورة (وقد يعقل) ويلاحظ ذلك المعنى الجزئي الموضوع له تعقلا إجماليا لا تفصيليا فيكون عبارة عن أمور متعددة غير متناهية ملحوظ كل واحد منها (باعتبار (أمر عام) ومفهوم كلي شامل لجميع الجزئيات كالمفرد المتكلم والمشار إليه بالإشارة الحسية وما علم بصلة وعائد أعنى المشار إليه بالإشارة العقلية وغير ذلك. وهذا الأمر العام ملحوظ باعتبار أنه مرآة ومآلة لملاحظة المسميات الموضوع لها اللفظ.

(مشارك بين الجزئيات) أي المعاني الجزئية الغير المتناهية وهي الأفراد المندرجة تحت ذلك المفهوم الكلي (بإزاء كل) من الجزئيات لا بإزاء المفهوم الكلي الذي هو القدر المشترك فإنه من عوارض الموضوع له خارج عنه. (دفعه) أي تعيينا دفعا أو في دفعة واحدة. جواب لاعتراض المتقدمين بأن اللفظ لو كان موضوعا لكل من الجزئيات، لزم أن يوضع بأوضاع متعددة فيكون مشتركا كالعين. حاصله: لا نسلم الإشتراك لجواز أن يوضع له بوضع واحد دفعة واحدة.

(فالوضع عام) إن قلت: هذا هو القسم الثاني من الوضع الجاري في الشخصي والنوعي، فكيف يحكم عليه بالعموم المنافي للتشخص؟ قيل: لك المراد بشخصية الوضع كون الموضوع لفظا مشخصا، وبعمومه عموم سببه. أعني آلة الوضع، فالتشخص بالنسبة إلى شيء، والعموم بالنسبة إلى شيء آخر. (كالمضمرات الخ) فالأمر العام في أنا وأنت وهو من يحكى عن نفسه ومن يتوجه إليه الخطاب وما تقدم ذكره، وفي الموصول ما له صلة وعائد، وفي اسم الإشارة المشار إليه حسا، وفي الحرف مطلق الإلصاق للباء ومطلق الظرفية لفي. وهكذا والمعاني الجزئيات كل فرد معين ممن يتكلم، أي يحكى عن نفسه ومن يخاطب أي يتوجه إليه الخطاب، وما تقدم ذكره وما له صلة وعائد وما يشار إليه ومن الإبتداءات والإلصاقات والظرفيات الجزئيات وهكذا (هيمات الأفعال) التركيبية الحاصلة من مقارنتها للفاعل وسياقي وضع هياتها الإفرادية للزمان في القسم الثالث.

(بإزاء النسب) فإن الواضع تصور هيمات غير محصورة إجمالا بأمر عام كعنوان كل ما كان على هيئة فعل أو يفعل أو أفعل أو غيرها، ولاحظ معاني جزئية غير محصورة بأمر عام يشمل كلا منها كمطلق نسبة حدث الضرب إلى فاعل معين في أحد الأزمنة. ووضع كلا من الأولى لكل من الثانية بخصوصها دفعة على سبيل انقسام الأحاد إلى الأحاد ففي ضمن هذا الطريق، أي بهذا الحكم الإجمالي وضع ضرب لنسبة حدث الضرب الجزئية إلى فواعل معينة غير متناهية في الماضي كضرب زيد وضرب عمرو وضرب بكر وهكذا، وينصر لنسب<sup>78</sup> حدث النصر إليها في المستقبل كينصر زيد وينصر عمرو وينصر بكر مثلا، وإعلم لنسب<sup>79</sup> حدث العلم إليها في الحال كاعلم يا زيد أو يا عمرو أو يا بكر، وقس النفي والنهي وغيرها (بإزاء) كل من (نسبها) الجزئية، كأن يقال: كل ما كان على هيئة

78 صوابه: لنسبة

79 صوابه: لنسبة

زيد ضارب فهو موضوع لكل واحدة من النسب الإسنادية الجزئية الغير المتناهية أي كل إسناد المسند إلى المسند إليه ففي ضمن هذا الطريق وضع زيد قائم لهذه النسبة الجزئية أي نسبة القيام إلى زيد، وعمرو ذاهب لتلك النسب<sup>80</sup> الجزئية أي نسبة الذهاب إلى عمرو وهكذا، وكل ما كان على هيئة غلام زيد فهو موضوع لكل واحدة من النسب الإضافية الجزئية أي كل نسبة الأول بالثاني نسبة تقييدية مفيدة للتعريف أو التخصيص فهذا وضع دار زيد لهذه النسبة الجزئية مفيدة للتعريف، وغلام رجل لتلك النسبة الجزئية مفيدة للتخصيص، وكل ما كان على هيئة رجل عالم أو زيد العالم فهو موضوع لكل واحدة من النسب التوصيفية الجزئية أي كل نسبة الصفة إلى الموصوف وتعلقها به فهذا وضع رجل كاتب لهذه النسبة التوصيفية الجزئية وزيد الكاتب لتلك النسبة الجزئية.

(و) كوضع (المعرف) مفرداً أو جمعاً أو اسم جمع كالركب والرهط، (بلام العهد) الخارجي، نحو وَئَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأُنْثَى<sup>81</sup>، فإنه إشارة إلى لفظ أنثى المار<sup>82</sup> قبله. (أو) بلام (الاستغراق) نحو عَالِمُ الْعَيْبِ<sup>83</sup>، أي كل غيب والله يحب المحسنين<sup>84</sup>، أي كل محسن وَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ<sup>85</sup>. تصور الواضع كل واحد من المعرفات بلام العهد بعنوان: كل ما دخله لام العهد وتقدم ذكره لفظاً أو تقديراً من حيث المجموع، ولاحظ كل واحد من الأفراد المعهودة بعنوان حصة معينة بين المتكلم والمخاطب من مفهوم مدخولها، ووضع الأول للثاني، دفعاً بأن قال كل ما دخله لام العهد الخ وضعته لفرد معين من مفهوم مدخولها وكل ما عرف بلام الاستغراق مفرداً أو جمعاً وضعت له لكل واحد من مفهوم مدخولها.

إن قلت: الاستغراق هو تناول على سبيل الشمول لا البديل فالموضوع له للمعرف بلامه عام، فكيف اندرج في هذا القسم؟ قيل لك: إذا عرف المفرد بلام الجنس وحمل على الاستغراق كأن استغراقه بشموله لأفراد مسماه، وهي الآحاد، فإذا نسب إليه حكم كأن الظاهر انتسابه إلى كل واحد، فوضعه عام واستعماله فيه على سبيل التناوب، فالمستعمل فيه أي الموضوع له خاص. وأما الجمع فلدلالته مع الجمعية على الاستغراق يستلزم تكراراً فلذا فسره الأئمة في أكثر الاستعمالات، بكل واحد واحد، فيكون كالمفرد في استغراقه، كأنه بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية. هذا معظم الجواب من حاشية السيد<sup>86</sup> علي المطول.

(والمضاف العهدي) أي المضاف بإضافة العهد الخارجي، فالمعاني الأربعة للام تجري في المضاف إلى المعرفة وفي الموصول على ما صر جوابه.

<sup>80</sup> صوايه: النسبة

<sup>81</sup> سورة آل عمران، 36/3.

<sup>82</sup> صوايه: ماز.

<sup>83</sup> سورة الرعد، 9/13.

<sup>84</sup> سورة آل عمران، 134/3.

<sup>85</sup> سورة العصر، 2/103.

<sup>86</sup> علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف. من كبار العلماء بالعربية، (ت. 1413/816)، انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية - لبنان / صيدا، د. ت. ج. 2، 196-197؛ الزركلي، الأعلام، ج. 5، 7-8؛ صدر الدين كوموش، "السيد الشريف الجرجاني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1993)، ج. 8، 134-136.

(والجمع المستغرق بالإضافة) يعني أن إضافة الجمع تفيد الاستغراق، نحو جاء رجال القرية إلا الراعي، كأن يقال كل ما أضيف بإضافة العهد أو الاستغراق فهو موضوع لكل من أفراد مفهومه الملحوظ، بوجه كلي.  
(والنكرة المنفية) نحو ما من أحد خير منك، كأن يقال كل نكرة وقعت في سياق النفي فهي موضوعة للعموم أي لنفي الحكم عن كل فرد، فهي قد تخصصت إذ لا تعدد في جميع الأفراد بل هو أمر واحد للموضوع له خاص ولذا جاز أن يكون مسندا إليه.

(ولكون الوضع دفعياً) أي لكون اللفظ موضوعاً ومعيناً لكل من الجزئيات الملحوظة إجمالاً، بمفهوم كلي تعييناً دفعياً.

(فهذه الألفاظ) المذكورة من المضمر والمبهم والفعل والحرف وغيرها مما في هذا القسم الثاني (موضوعة) على ما قاله القاضي عضد الدين<sup>87</sup>، ومن تبعه كالسيد وغيره. (لواحد واحد) تأكيد أو صفة للأول، والمراد الاستغراق، أي لكل واحد (من أفراد المفهومات الكلية التي الخ - بما صارت الخ) لا مطلقاً، بل من حيث إن الأفراد متصفة بتلك المفهومات كمفهوم المفرد المذكر المشار إليه لهذا، وكمطلق الإلصاق والابتداء والانتهاه للباء ومن وإلى وكنسبة الضرب إلى الفاعل المعين لطبيعة ضرب، وكالحصص المعهودة للمعرف بلام العهد فكل من هذه المفهومات الكلية لاحظ الواضع أفرادها الغير المتناهية كزيد وعمرو وبكر المشار إليهم وابتداء السير والأكل والشرب، وكذا انتهاؤها، وكنسبة الضرب إلى زيد وعمرو وبكر، وكرجل معين أو حجر معين فكل من هذه الألفاظ موضوع لكل من هذه الجزئيات.

(تشبه المشترك) من جهة تعدد الموضوع له في كل منهما بل تشبه الأعلام المشتركة كزيد وعمرو وخالد من جهة أن كلا منهما موضوع لمعان شخصية. (إلا) أن الفارق بينهما هو (أنه) أي المشترك اللفظي موضوع (بأوضاع متعددة) لمعان متعددة، فلفظ العين وضع للذهب مرة وللباصرة أخرى وللجارية مرة ثالثة، وأما هذه الألفاظ فموضوعة لها بوضع واحد إجمالي، فلفظ هذا مثلاً وضع لكل مفرد مذكر مشار إليه.

(في المضمر) على ثلاثة أنحاء، فإنما في ضمير المتكلم (التكلم) أي كون الكلام صادراً من المتكلم، ويقال مخاطبياً أي توجيه الكلام نحو الغير. وفي ضمير المخاطب (الخطاب) ويقال مخاطبياً، وهو كون الشخص موجهاً نحوه الكلام.

(العقل) أي الإشارة العقلية، أعني معهودية الصلة للموصول، ويقال ذكر الصلة. (هذا) القسم الثاني من الوضع وهو كون هذه الألفاظ موضوعة لجزئيات المفهوم الكلي بوضع عام الخاص. (رأي المتأخرين) اخترعه عضد الدين وتبعه من بعده وأما رأي المتقدمين فيها فيأتي في القسم الثالث.

(شخصياً) أي كما إذا تصور الواضع معنى كلياً إما بنفسه كمفهوم الإنسان الملحوظ بذاته الموضوع له لفظه أو بمفهوم ليساويه كوضع الإنسان لمفهوم الحيوان الناطق الملحوظ بمفهوم الضاحك. (كأسماء الأجناس) أي كوضع

<sup>87</sup> أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الشوزاري الإيجي، (ت. 1355 / 756)، انظر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ج. 10، 46-52؛ تحسين كركن، "عضد الدين الإيجي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (استنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 2000)، ج. 21، 410-414.



كل من الأسماء بإزاء كل من الأجناس والحقائق التي هي المفهومات الكلية، كرجل وإنسان وأسد وضرب لوحظ كل منها بخصوصه ثم وضع بإزاء معنى كلي ملحوظ بكليته. فرجل بإزاء المذكر البالغ الملحوظ بأنه المذكر البالغ، وإنسان بإزاء الحيوان الناطق الملحوظ بأنه الحيوان الناطق، وأسد بإزاء الحيوان المفترس، وضرب بإزاء الحدث المعين أي الإيلام مطلقاً بلا اعتبار نسبته إلى فاعل ولا تعلقه بمفعول. ومنه الجنس والنوع والفصل في التعريفات ويدخل فيه النكرة مفردة كانت أو اسم جمع كركب ورهط وصحب.

(والمصادر) بإزاء مفهوم كلي، وهو الحدث كمفهوم الدق لفظ الضرب، من عطف الخاص على العام لدخول المصدر في اسم الجنس، إلا أن يراد به ما يقابل الذات، أي الأمر القائم بالغير، ومثله اسم المصدر كالسلام والكلام والعطاء وسبحان وخيرة وطيرة والقبلة والعبرة بمعنى التسليم والتكليم والإعطاء والتسبيح والخير والطيوان والتقبيل والاعتبار. ويفترق عن المصدر بأن مدلوله لفظ المصدر.

(وأسماء حروف المباني) كالألف والباء والتاء بإزاء مسمياتها التي هي مفهومات كلية وهي ما يطلق عليه الألف مثل ا أو الباء مثل ب أو التاء مثل ت وهكذا.

(و) مواد (المشتقات) أي من الأسماء فإنها في هذا الفن شائع في غير الأفعال وقيد المواد لإخراج الهيئات، فإن وضعها نوعي، ومادة الكلمة جوهر حروفها بقطع النظر عن الهيئة، وهي هنا حروف المصادر. فالمراد بوضعها وضع المصادر للأحداث المعينة. بيان ذلك أن معنى الفعل ثلاثة أجزاء، أحدها: الحدث، كالضرب والقتل وغيرها مما يدل عليه بالمصادر وهذا الجزء يستفاد من مادته التي في هيئته، وهي جواهر الحروف<sup>88</sup> الفعل الأصلية التي وضع الفعل باعتبارها وضعا شخصيا لذلك الحدث، مثل ضرب و ق ت ل في قتل. والثاني والثالث الزمان والنسبة الموضوع لهما الهيئة. فظهر أن وضع المادة للحدث مشروط بمقارنة هيئة من الهيئات المستعملة. ووضع الهيئة للزمان والنسبة مشروط بمقارنة مادة من المواد فمن قال لا دخل لأحدهما في وضع الآخر. فمراده أنه لا يكون كل منهما جزءاً للآخر في وضعهما. كذا في الأكيبي والحاشية الجديدة على عصام<sup>89</sup> الفريدة.

(القدماء) من علماء العربية، فإنهم لا يثبتون القسم الثاني كما مر واختاره من المتأخرين السعد<sup>90</sup> رحمه الله ورضي عنه. قال بعض الفضلاء: لا خفاء في مائة دعواهم، حيث تلايم القول بأن الواضع هو الله تعالى، وفيها تقليل أقسام الوضع بحصرها في اثنين، لكن يشكل أمر الاستعارة التبعية في الحروف بل يحتل تعريف الحرف. أكيبي.

(لمعان كلية) أي وضع كل منها لنفس ذلك المفهوم الكلي الذي جعله المتأخرون آلة لملاحظة الجزئيات المندرجة تحته لا لنفسها. (بشرط الخ) دفع، لما يرد عليهم من أنها لو وضعت للمفهوم الكلية لجاز ان تستعمل فيها مع أنه لا يجوز ذلك بل شرط الواضع؛ أن تستعمل في كل من جزئيات ذلك المفهوم العام فالغرض من وضعها له

<sup>88</sup> صوابه: حروف.

<sup>89</sup> عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب شاه من ذرية أبي إسحاق الإسفراييني، (ت. 1538/945)، انظر: الزركلي، الأعلام، ج. 1، 66؛ عبد الحفي بن أحمد بن محمد ابن العماد الفكري الحنبلي، أبو الفلاح، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت (1986)، ج. 10، 417؛ إسماعيل دورموش، "إسفرابيني" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 200)، ج. 22، 516-517.

<sup>90</sup> مشغود بن عمر بن عبد الله الشَّيخ سعد الدين الشُّقْرَانِي، (ت. 1390/792)، انظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج. 2، 285؛ الزركلي، الأعلام، ج. 7، 219؛ شكري أوزن، "فتقازاني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 2011)، ج. 40، 299-308.

استعمالها، في أفرادها، فلفظ هذا مثلا موضوع لمفهوم المفرد المذكر المشار إليه، لكن بشرط أن يستعمل في واحد مما يصدق عليه ذلك المفهوم الكلي من هذا المشار إليه أو ذاك أو ذاك وعليه فقس.

(وخلو الخ) إذ لا حاجة إلى وضع تلك الأمور للمفاهيم الكلية بعد ما شرط استعمالها أبداً في الجزئيات، بل الأولى أن تكون من أول الأمر موضوعة للأفراد. (واستقلال الحرف) بالمفهومية، لو كان موضوعاً للمعنى الكلي فيكون اسماً بالنظر للوضع حرفاً بالنظر للاستعمال، وهو بعيد ومحل بتعريف الحرف.

(و) وضعاً (نوعياً) عطف على شخصياً، وذلك بأن يلاحظ الواضع هيئات غير محصورة بأمر يعمها ويلاحظ معنى كلياً بنفسه لا بمفهوم كلي ثم يعين له كلا منها بحكم إجمالي. (للزمان) فإذا أريد وضع هيئة أكل مثلاً، يلاحظ المعنى الكلي أعني الزمان السابق بكليته ثم يوضع كل من الهيئات مما كان على هيئة فَعَلَ الملحوظ بعمومه بإزاء ذلك المعنى ففي ضمن هذا الحكم الإجمالي وضع هيئة أكل وشرب وغيرهما من الجزئيات للزمان السابق.

(و) كذا وضع هيئاتها التركيبية الناشئة من مقارنتها للفاعل (للمنسبة إلى فاعل ما) غير معين (كما هو الشايع) قيد للنسبة فقط، فإنه قد شاع وضع الفعل لها هكذا فيما بين الجمهور فيكون الموضوع له كلياً كما في وضعه للزمان لكن التحقيق وضعه للنسبة الجزئية كما مر. (و) كوضع هيئات (المشتقات للذات) بأن يلاحظ هيئات كما مر آنفاً ومعان كلية بمفهوم كلي آخر غير الذي لوحظت به الهيئات ثم يوضع الأولى للثانية على طريق انقسام الأحاد إلى الأحاد بحكم إجمالي كوضع هيئات ضارب وكاتب وقارئ إلى ما لا يتناهى الملحوظة بمفهوم كل ما كان على هيئة فاعل من الثلاثي بإزاء المعاني الكلية من نحو من قام به الضرب [أي ذات ثبت له الضرب] أو الكتابة أو القراءة الملحوظة بمفهوم من قام به مدلول مأخوذ اشتقاقه بمعنى الحدوث على سبيل انقسام الخ، فهذا الحكم الإجمالي وضع هيئة ضارب لمن قام به الضرب وكاتب لمن قام به الكتابة وقارئ لمن قام به القراءة بمعنى الحدوث إلى ما لا يتناهى. وجميع المشتقات على هذا المنوال إلا أن الموضوع في الصفة المشبهة، وهو كل ما كان على هيئة حسن أو عظيم أو رحمن لمن قام به مدلول المصدر بمعنى الثبوت. وفي اسم المفعول كل ما كان على هيئة مفعول لمن وقع عليه مدلول مصدره كمنكوب لمن وقع عليه الكتابة. وفي اسم التفضيل كل ما كان على هيئة أفعل لمن قام به مدلول مصدره على وصف الزيادة على غيره كأفضل لمن قام به الفضل على وصف الزيادة على الغير. وفي اسم الزمان والمكان كل ما كان على هيئة مَفْعَل لما أي لزمان أو مكان وقع فيه مدلول المصدر كمضرب لزمان أو مكان وقع فيه الضرب. وفي اسم الآلة كل ما كان على هيئة مَفْعَلٍ لما كان آلة لحصول مدلول مصدره كمنقب لما كان آلة لحصول الثقب ومفتاح لما كان آلة لحصول الفتح.

(والمصغر) فوضع كل اسم ثلاثي غير إلى وزن فعيل للدلالة على تصغير معنى أصله وهو مكبره، كرجيل التصغير منى الرجل.

(والمنسوب) فوضع كل اسم ألحق بآخره ياء مشددة للنسبة إلى معنى الملحق به أي المنسوب إليه المجرد عن الياء كبصري للنسبة إلى معنى البصرة.

(والمثنى) فوضع كل اسم ألحق بآخره الف أو ياء ونون لكل فردين من أفراد معنى الملحق به كرجلان ورجلين لإثنين من مدلول رجل.

(والمجموع) فوضع كل اسم دل على آحاد مقصودة بحروف مفردة لأكثر من اثنين من مدلول مفرد كالزبدون، ومسلمين، ومسلمات لجمع من مدلول زيد ومسلم ومسلمة ورجال وسحرة وعوامل لجمع من مدلول رجل وساحر وعاملة.

(والمعرف بلام الجنس) نحو الحمد لله والكلمة لفظ الخ... والرجل خير من المرأة، فكل ما دخله لام الجنس موضوع للماهية المعارة عن الأفراد من مدلول مدخولها ولذا تعذر الاستثناء، وإن وجد إلا فبمعنى غير وأما إذا وجد قرينة الاستغراق كصحة الاستثناء نحو إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا<sup>91</sup> أو العهد الخارجي كسبق المعهودية فلاأحدهما.

(أو) بلام (العهد الذهني) فإنه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن الموجودة في ضمن فرد غير معين فالموضوع له كلي لأنه الماهية (العام للخاص) لأن تحقق القسم الأول في النوعي إنما يكون بأن يلاحظ معنى مشخص وحده ويعين له ألفاظاً غير محصورة بحكم إجمالي. والثاني إنما يكون بأن يلاحظ معنى كلي وحده ويعين له ألفاظ كذلك وكل منهما وإن كان ممكناً عقلاً لكن وقوع شيء منهما ليس بمعلوم كذ قال عبد الرحيم<sup>92</sup> في شرح عنقود الزواهر لعل قوشي<sup>93</sup> وقد بسط الكلام في تحقيق هذا المقام وتكلم فيه حجر زاده (داخلان فيه) تقليلاً للأقسام وتسهيلاً للضبط قال عبد الرحيم وأما المنكرن<sup>94</sup> للوضع العام لموضوع له خاص فإنما أنكره<sup>95</sup> في الشخصي استبعاداً منهم لكون اللفظ الواحد موضوعاً لمعان غير متناهية دفعة ولم ينكره في النوعي لما لمن يكن كثير استبعاد لكون الألفاظ الغير المتناية موضوعاً لمعان غير متناهية دفعة على انقسام الآحاد إلى الآحاد لأن كل معنى منها بالنسبة إلى لفظه صار بمنزلة الملحوظ بخصوصه اه (وهذا لم يوجد) خلافاً للسيروزي<sup>96</sup> حيث أثبتته في شرحه على برهان الكلنوبي<sup>97</sup> وأثبتته أيضاً القاسم<sup>98</sup> الليثي<sup>99</sup> في شرح العضدية (الأول) في الفرق بين اسم الجنس والمصدر ويتفرع عنه الفرق بين المشتق والفعل (كرجل) إن قلت هو نكرة ومدلوله الفرد المنتشر واسم الجنس مدلوله الماهية قيل لك إن لوحظ وضعه للماهية فاسم جنس أو للفرد المنتشر فنكرة (فمصدر) جعله قسيماً لاسم الجنس مع أنه قسم منه فإن

<sup>91</sup> سورة العصر، 103/2-3.

<sup>92</sup> مفتي زاده عبد الرحيم أفندي، (ت. 1837/1252)، انظر: عمر بن رضا بن محمد راعب بن عبد الغني كحالة الدمشق، معجم المؤلفين، الناشر: مكتبة المفتي - بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت. ج. 5، 215؛ جواد إزغي، "مفتي زاده عبد الرحيم أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 2006)، ج. 31، 57.

<sup>93</sup> علي بن محمد القوشجي، علاء الدين، (ت. 1474/879)، انظر: كحالة، معجم المؤلفين، ج. 7، ص. 226-227، الزركلي، الأعلام، ج. 9-10؛ جنكيز آيدن، "علي قوشجي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1989)، ج. 2، 408-410.

<sup>94</sup> صوايه: المنكرون.

<sup>95</sup> صوايه: أنكره.

<sup>96</sup> مصطفى القطب الريزي السروززي، (ت. 1807/1222)، انظر: بورسلي محمد طاهر، مؤلفون عثمانيون، إعداد: آ. فكري يابوز-إسماعيل أوزن مرال، اسطنبول، (1972)، ج. 1، 436.

<sup>97</sup> إسماعيل بن مصطفى بن محمود، أبو الفتح الكلنوبي الرومي، ويعرف بشيخ زاده، (ت. 1791/1205)، انظر: الزركلي، الأعلام، ج. 1، 327؛ شرف الدين كلجك-ستين يورداكر، "كلنوبي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1996)، ج. 13، 552-555.

<sup>98</sup> صوايه: فمعناه.

<sup>99</sup> صوايه: أبو القاسم

<sup>99</sup> أبو القاسم بن أبي بكر الليثي السمرقندي، (ت. 1483/888)، انظر: الزركلي، الأعلام، ج. 5، 173؛ إسماعيل دورموش، "سمرقندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 2009)، ج. 36، 472-473.

مدلوله الماهية سواء ماهية ذات أو ماهية حدث ليبتنى التقسيم إلى الفعل والمشتق على إخراج منه بإرجاع ضمير بينهما إلى الذات والحدث وللذات معان: ما يقوم بذاته الماهية المستقل بالمفهومية والمراد هنا الثالث مقيدا بكونه غير الحدث والمركب منه ومن غيره [أي الفعل والمشتق] ليشمل الألوان كالسواد والبياض فإنها أسماء أجناس والمراد بالحدث المعنى المصدرى لا القائم بغيره فقط فيخرج الألوان لأنها تكون من قبيل الذات إذ ليست مصادر وإن كانت أعراضا (أو نسبة بينهما) لم يقل أو مركب منهما مع أنه المراد إذ لا يفيد اعتبار التركيب بلا اعتبارها فهي السبب في وضع لفظ الفعل والمشتق لذلك المركب قيل الأولى أن يقال فهي السبب في إفادة ذلك المركب فإن وضع المشتق للذات والحدث مسلم بخلاف الفعل فإنه وضع للحدث والنسبة والزمان لا للذات وأجيب بأنه قد علم ما هو المراد به فيشمل الزمان وكما ينسب الفعل للفاعل من حيث قيامه به ينسب للزمان من حيث حصوله فيه (وهو المشتق) فلاحظ الواضع فيه أولا الذات ثم نسب إليها الحدث (أو) من طرف (الحدث وهو الفعل) فلاحظ فيه أولا الحدث ثم نسبه للذات ولم يعكس إذ الذات داخل في مفهوم المشتق دون الفعل فطرفا النسبة فيه حدث داخل في مفهومه وذات خارجة عنه وفي المشتق ذات وحدث داخلان في مفهومه فاستقل هو دون الفعل وإنما يستقل باعتبار معناه التضميني فامعناه<sup>100</sup> مركب من ثلاثة أجزاء أول ما لوحظ منها الحدث ثم نسبه إلى الفاعل في أحد الأزمنة والحدث مستقل والنسبة غير مستقلة والمركب منهما غير مستقل (الموصول) مبهم عند السامع لاشتراك الوضع وإما عند الواضع فغير مبهم لأنه وضعه للجزئيات (إلى الغير) أي إلى الصلة أي مفهومها الذي هو معنى في الموصول (دون الدلالة) فلا يحتاج في الدلالة على المعنى إلى الغير لأنه يدل على معنى في نفسه (فيهما) في التحصل والدلالة جمعا فإنه يدل على معنى في غيره فيكون تحصله وتعقله بذلك الغير (غير ثابت في نفسه) بل ثابت لغيره أي معرف لحال الغير فليس مستقلا بالمفهومية فإن معنى من مثلا هو الابتداء الخاص الذي يكون حالة بين السير والبصرة ومعنى ضرب هو نسبة الحدث إلى فاعل معين فهي آلة ملاحظة طرفيها أي الحدث والفاعل (فلا يثبت له الغير) أي لا يحكم على مدلول كل منهما ولا يخبر عنه فإن صحة الحكم على شيء والإخبار عنه موقوفة على ثبوته في نفسه أي استقلاله بالمفهومية (جزء مدلوله) وهو الملحوظ أولا أعني الحدث الذي اعتبرت النسبة أولا من طرفه (كلي) فإن الفعل باعتبار مادته موضوع للحدث وضعا نوعيا وهو ما يكون الموضوع له أمورا متعددة والحدث لكليته مستقل بالمفهومية ويتحقق جزئياته في ذوات متعددة (فيخبر به) أي بالفعل باعتبار الحدث عن شيء من تلك الذوات فهو بهذا الاعتبار مسند دائما فإن ذلك الإسناد الدائم قد اعتبر في مفهومه بحسب الوضع فلا يمكن جعله مسندا إليه (له) أي لأجل تعرف حال المتعلق وإفادته فالخرف يلاحظ لا لذاته بل لغيره فلا يكون مخبرا به (عد ضمير الغائب جزئيا) لينخرط في سلك أخويه إذ الضمير مطلقا متكلا أو مخاطبا أو غائبا موضوع لكل من الشخصيات مع أنه يخالفهما حيث يرجع إلى الكلي كثيرا كالإنسان والرجل (إذ عدوا المضمرة من المعارف) يعني أنه جعل الضمير الغائب جزئيا نظرا إلى أن أكثر أئمة اللغة عد المضمرة مطلقا من المعارف لا إلى أنه الحق في الواقع (بعينه) أي متلبس بتعيينه وتشخصه تعينا ذهنيا أو خارجيا

والمراد لشيء معين عند المتكلم والمخاطب معهود بينهما وبهذا القيد يصير المعرفة جزئية (فليس جزئيا) أي لا يحكم عليه بالجزئية فهم إنما حكموا بما بناء على تعريفهم المعرفة بما ذكر وهذا البناء غير سديد فإن معنى لشيء بعينه لشيء معين كليا كان أو جزئيا وعلله الدسوقي بأن التعيين في المعارف أعم من الشخصي والنوعي ألا ترى أن المعرفة بلام العهد الخارجي معين بالشخص والمعرف بلام العهد الذهني معين بالنوع نحو ادخل السوق إذا كان في البلد أسواق فتأمل اهـ (ولا كليا) أي لا يحكم عليه بالكلية بناء على توهم أن كل واحد من أفرادها وضع لمفهوم كلي كالمفرد المذكور الغائب والتوهم باب واسع يتأتى في الموصول والحرف ولا منشأ له إلا كثرة كلية مرجعه مع جزئيته أيضا كثير ولذا يبعد الحكم بأنه في أحدهما مجازا ذا الكثرة بأباه فلا يجزم بكليته كما هو مذهب بعض ولا جزئية كما هو مذهب الجمهور والسيد على ما في حاشية الوضعية واختلافا فيما إذا استعمل في الكلي أي رجع إليه فعند الجمهور يكون المرجح مجازا بتنزيله منزلة المشخص في التعيين وعند السيد يكون مؤلا بأن يراد به المذكور بذكر جزئي واختاره عبد الرحيم في شرح العنقود والحق كما ذهب إليه القاضي عضد الدين أن ضمير الغائب تارة يكون جزئيا إذا كان مرجعه جزئيا في نحو جائني زيد فأكرمه وتارة يكون كليا إذا كان مرجعه كليا كالإنسان في نحو رأيت إنسا فكلمته (السادس) في الفرق بين الحرف والأسماء اللازمة الإضافة (تعاور الألفاظ) أي تناوبا بأن يستعمل بعضها مكان بعض ككتابة ذو أو الذي عن زيد إذا قلت جاء ذو مال أو الذي حفظ القرآن وأردت زيدا حيث لا غني في القرية ولا حافظ سواه (لا يؤثر) في الكلية والجزئية لأن ذلك استعمال واستعمال اللفظ في الجزئي وإن احتمل توهم الجزئية منه لكنه غير معتبر بل المعتبر الوضع فكل من ذو والذي كلي لأنه موضوع للجزئيات بأمر كلي وهو المفرد المذكور وقد استعملا في زيد الموضوع لجزئي معين بقرينة الانحصار فأحد المراد منهما ومن زيد فيتوهم أنهما علمان مثله وليس كذلك بل كليان بحسب الوضع وزيد جزئي (كما أن ذو وفوق إلخ) أي عدم تأثير التناوب ثابت مثل عدم تأثيره في كونهما كليين أي في كليتهما فلا يؤثر استعمال كل منهما في الجزئي أي لا يصيران جزئيين بسببه بل هما باقيا على كليتهما لأنهما بمعنى صاحب وعلو وهما كليان والمعتبر في الكلية المعنى الموضوع له (ولا يستعملان إلا في) معنيين (جزئيين) إضافيين نحو الإنسان ذو نطق أو فوق السطح فصاحب النطق وصاحب العلو الذي هو الإنسان أخص من مطلق الصاحب ومطلق العلو وهو جزئي إضافي لاندرجاه تحت الحيوان وإن كان في ذاته كليا وقيدنا بالإضافيين ليشمل كلا قسمي الجزئي الحقيقي نحو زيد ذو نطق وزيد فوق السطح والإضافي كما مر في نحو الإنسان إلخ فإن كل جزئي حقيقي فهو إضافي بلا عكس ولو قيد بالحقيقي كما هو المتبادر من المقابلة بالكلي لم يشمل الإضافي الذي هو كله مع كثرة استعمالها فيها في التركيب الإضافي فذو وفوق وأمثالهما كليات وضعا جزئيات استعمالا وهذا الاستعمال لأجل الإضافة العارضة

فليس مجازيا بل هو وضعي بالوضع التركيبي الحمد لله

تمت الحلمية الوضعية بعون الله خالق البرية وصلى الله على سيدنا محمد وآله

## الاختلافات

ولنذكر لك عددا مما اختلف فيه علماء العربية من مواد هذا الفن

الأول الواضع اعلم أنه لابد لدلالة اللفظ على المعنى من مناسبة بينهما مرتبة على تخصيص مخصص وهو ينقسم بالاستقراء إلى خمسة أقسام

1 - ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري<sup>101</sup> وكثير من المحققين كالسعد والآمدی<sup>102</sup> إلى أن دلالة جميع الألفاظ اللغوية على معانيها بتعيين الله تعالى وتوقيفه عليه فالواضع لكلها هو الله بدليل قوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ ومعنى التوقيف أن الله تعالى جعل واحدا من الناس أو جماعة منهم واقفا ومطلعا على التعيين ثم علم ذلك الواحد أو تلك الجماعة سائر الناس وذلك التوقيف إما بالوحي إلى الأنبياء وإما بخلق علم ضريري في الواحد أو الجماعة وهو علم يلزم العبد بحيث لا ينفك عنه نحو الواحد نصف الاثنين وإما بخلق أصوات دالة على الأوضاع وأسماعها له أو لهم ومآل الكل العلم الضروري ويسمى هذا المذهب توقيفا

2 - ذهب أبو هاشم المعتزلي<sup>103</sup> وأتباعه وجماعة من المتكلمين إلى أن دلالة الألفاظ كلها بتعيين طائفة من البشر ثم إنهم عرفوه غيرهم كما يعلم الآباء والأمهات أطفالهم اللغات فالواضع عندهم البشر أولهم آدم عليه السلام ودليلهم قوله تعالى ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ أي بلغتهم وهذا يسمى مذهب الاصطلاح لحصول الأوضاع عندهم باصطلاح جماعة من البشر أي اتفاقهم

3 - ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني<sup>104</sup> إلى أن الواضع هو الله تعالى لبعض الألفاظ أعني مقدار ما يتوقف عليه تعريف الوضع والاصطلاح [وهو القدر المحتاج إليه الذي يدعو به الإنسان إلى المواضع] أي أن يعرف بعض البشر بعضا ما يتعلق بوضع الألفاظ للمعاني واصطلاحها فيها [أي أموراً يتعلق بإخ كذوات الألفاظ والمعاني ووضعها لها وإرادة الوضع] كأن يقال هذه الألفاظ فوضع هذا القول لمعناه توقيفي يعلمه العبد بتوفيق الله إياه عليه وما سوى ذلك المقدار على الاحتمال أي يحتمل أن يكون واضعه الله تعالى ويحتمل أن يكون البشر بالطريق المذكورة من الوحي إلخ

<sup>101</sup> غلن بن إسحاق بن إسحاق بن سالم بن إسحاق بن عبد الله بن موسى ابن لئال بن أبي بردة بن أبي موسى الشئخ أبو الحسن الأشعري البصري إمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الثن والمصح لعقائد المسلمين، (ت. 935/324)، انظر: الذهبي، العبر في خبر من غير، حققه: أبو هاجر محمد السعيد بن بسويو زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، د. ت. ج. 2، 29؛ أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهيي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، حققه: د. الحافظ عبد العظيم خان، الناشر: عالم الكتب - بيروت، 1407، ج. 1، 114؛ عرفان عبد الحميد فتاح، "أبو الحسن الأشعري" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1995)، ج. 11، 444-447.

<sup>102</sup> النيف الأمدي أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الحنبلي ثم الشافعي المتكلم العلامة، صاحب التصانيف العقلية، (ت. 1233/631)، انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج. 8، 306-307؛ ابن العماد شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 7، 253-254؛ أمرالله بوكسل، "الأمدي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، منشورات وقف الديانة التركية، اسطنبول، 1991، ج. 3، 57-58.

<sup>103</sup> أبو هاشم الجبائي، شيخ المعتزلة وابن شيوخهم (ت. 933/321)، انظر: الذهبي، العبر في خبر من غير، ج. 2، 12؛ عوني إغان، "أبو هاشم الجبائي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1994)، ج. 10، 146-147.

<sup>104</sup> الإمام، العلامة الأوحد، الأستاذ، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مؤثران الإسفراييني، الأصولي، الشافعي، الملقب بكنز الدين، (ت. 1027/418)، انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قنماز الذهبي، سير اعلام النبلاء، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ج. 17، 353؛ عبد الحى بن أحمد بن محمد ابن العماد العفري الحنبلي، أبو الفلاح، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1986، ج. 5، 91-90؛ صالح صوري يابوز، "إسفراييني" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، منشورات وقف الديانة التركية، اسطنبول، 2000، ج. 22، 515-516.

4 - ذهب القاضي أبو بكر الباقلائي<sup>105</sup> إلى التوقيف بين هذا المذاهب الثلاثة بناء على أن دلائلها لا تفيد القطع بل غايتها الظن واعترض بأن أصحابها لا يدعون القطع فلا يكون هذا المذهب مقابلاً لها فالحق ما ذهب إليه الأشعري ويؤيده أنه يكفي في مباحث الألفاظ بالظواهر ولكن الجمهور على القطع بناء على أن البسمة علمية فالمطلوب فيها القطع ولذا حكم العضد بأن مذهب الباقلائي هو الصحيح

5 - ذهب شردمة إلى أن المخصص ذات اللفظ بأن يقتضي ذات اللفظ مناسبة خاصة لمعنى دون معنى فدلالة الألفاظ على معانيها لمناسبة بينهما فعلى هذا المذهب لا حاجة إلى الوضع لكنه ظاهر البطلان

الثاني اجتماع الأوضاع الأربعة في لفظ واحد بالنظر إلى معان متعددة لا خلاف في جوازه وأما بالنظر إلى معنى واحد فقد جوزوه السعد ونفاه السيد قال السعد لما استعمل أهل الشرع والعرف والاصطلاح لفظ الأسد مثلاً في معناه الموضوع له لغة وهو الحيوان المفترس ولم يوجد منهم النقل إلى معنى آخر فكأنهم اتفقوا على وضعه لذلك المعنى حقيقة وقال السيد إذن يخلو الوضع عن الفائدة

الثالث علم الجنس كعلم الشخص وضعاً في المشهور واختاره حجر زاده وإبراهيم الأكيبي وذكر عبد الرحيم في شرح العنقود وأبو بكر<sup>106</sup> في اللمع والإسكندراني<sup>107</sup> في صفاء النبع النبع أنه من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص وضعاً شخصياً وذلك بأن يلاحظ الواضع الماهية العامة من حيث إنَّها معينة وهي الحيوان المفترس ويضع لفظ أسامة بإزائها

الرابع أسماء العلوم هي أعلام أشخاص أو أعلام أجناس قولان اختار السعد الأول

الخامس أسماء الكتب كالكافية والألفية وأسماء أجزائها من الفصول والأبواب وسائر التراجم كالخاتمة والتذنيب مثلاً إما عبارة عن الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة تقول قرأت الكافية 2 - أو عن المعاني المخصوصة الدالة عليها الألفاظ المخصوصة تقول فهمت الكافية 3 - أو عن النقوش الدالة على الألفاظ المذكورة تقول كتبت الكافية 4 - أو عن الألفاظ والمعاني معا تقول علمت الكافية وتعلمتها 5 - أو عن الألفاظ والنقوش معا 6 - أو عن النقوش والمعاني معا 7 - أو عن مجموع الثلاثة والدليل على هذه الثلاثة الأخيرة قولك صححت الكافية 8 - أو عن الأوراق المنقوشة تقول جلدت الكافية أو اشتريتها والمختار عند المحققين الأول وعلى كل فهي أعلام أشخاص عند جمهور علماء العربية لأن ألفاظ الكتاب ومعانيه ونقوشه من أوله شخص واحد وضع له اسم وأسماء أجناس عند بعض منهم أمير أبو الفتح لأن كلان من الثلاثة من قبيل الأعراس وهي أجناس لتعددتها بتعدد محالها وإنما تتحد بالنوع ويؤيده إدخال لام التعريف عليها وأعلام أجناس عند بعض المحققين منهم

<sup>105</sup> محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري القاضي أبو بكر الباقلائي المتكلم الأشعري، (ت. 1013/403)، انظر: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباقلائي البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية اسطنبول، 1951، ج. 2، 59؛ شرافتين كلجك، "باقلائي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1991)، ج. 4، 531-535.

<sup>106</sup> ملا أبو بكر مير رستم الصوري، (ت. 1931/1350)، انظر: عبد الكريم محمد بن المدرس، علمانا في خدمة العلم والدين، (بغداد: دار الحرية، 1983)، 33-34؛ نصرالدين بولبي، تعليم اللغة العربية في شرق وجنوب شرق الأناضول في القرنين الثامن عشر والعشرين، ندوة العلوم الإسلامية عند مفترق طرق المدرسة والإحياء، كتاب نص كامل، منشورات جامعة بينغول، 627.

<sup>107</sup> عبد القادر بن محمد سليم الكيلاني الإسكندراني، (ت. 1941/1362)، كحالة، معجم المؤلفين، ج. 5، 299.

الجلال الدواني<sup>108</sup> واختاره الكلبوني وقال بعضهم منهم السيد أمَّا أعلام أجناس على تقدير كونها عبارة عن الألفاظ والنقوش وأعلام أشخاص على تقدير كونها عبارة عن المعاني  
السادس المثني والمجموع: المثني عند الجمهور ما لحق آخره الف او ياء ونون مكسور ليدل على أن معه مثله من جنسه قولهم ليدل، لبيان الغرض وليس من الحد معه، أي مع مفرده، مثله أي واحد مثله إشارة إلى اشتراط موافقة اللفظين من جنسه أي الكائن ذلك المثل من جنس مفرده إشارة إلى اشتراط موافقة المعنيين فلا يجوز تثنية المشترك باعتبار معنيين مختلفين نحو قرآن للطهر والحيض وإنما يجوز إذا أريد طهران أو حيضان ويجوز عينان للجاريتين أو الباصرتين لا لجارية وباصرة وكذا لا يجوز تثنية ماله معنيان مجازيان أو أحدهما مجازي نحو اليدان للنعمة والقدرة والأسدان للمفترس والرجل الشجاع وقد أجاز ابن الحاجب<sup>109</sup> في الإيضاح تثنية المشترك بمذ الاعتبار على الشذوذ ولكن اختار عدم جوازه في شرح الكافية للبس. ومثل المثني في الشرائط المجموع فإنه ما دل على آحاد مقصوده مجزوف مفرده ليدل على أن معه أكثر من جنسه. فعلم أنه يشترط أن يكون الواحد في المثني والآحاد في المجموع موافقا لمفردهما في اللفظ والمعنى وأن يكونا من جنسه والجنس شامل لكثيرين فلا يثنى العلم باقيا على تعريفه العلمي إذ ليس له جنس شامل فإذا أريد تثنية زيد مثلا أول بالمسمى يزيد فيحصل جنس شامل له وغيره من المشاركات له في ذلك الاسم فزال تعريفه وصار نكرة فأوجبوا تعريفه باللام العهدي جبرا لما فاتته من التعريف العلمي فصار الزيدان والزيدون وخالفهم ابن يعيش<sup>110</sup> ومن تبعه حيث لا يجيبون جبر التعريف بل يجوزون التنكير والوصف بالنكرة نحو زيدان عالمان.

وذهب الجزولي<sup>111</sup> والأندلسي<sup>112</sup> وابن مالك<sup>113</sup> ومن تبعهم إلى أن اللازم في المثني والمجموع هو الاتفاق في اللفظ دون المعنى ولا يقبلون التأويل بالمسمى إلا في ما اختلفت الأسماء كاقمرين والعمرين والأبوين ودليلهم مجيء تثنية الأعلام المشتركة وجمعها نحو الزيدان والزيدون مع الاختلاف في المعنى فإن نسبة العلم إلى مسمياته كنسبة المشترك إلى معانيه إذ يجوز عندهم العينان للباصرة والجارية فهم يجذفون لفظ «من جنسه» من تعريف المثني والمجموع لاكتفائهم بمجرد الاتفاق في اللفظ لا في الجنس والحقيقة قال أبو البقاء هذا الاكتفاء إنما هو في الأعلام لكثرة

<sup>108</sup> جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، (ت.1502/908)، انظر: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 10، ص. 1221، الرزكلي، الأعلام، ج. 6، 32؛ هارون آتاي، "الدواني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1994)، ج. 9، 257-262.

<sup>109</sup> ابن الحاجب العلامة أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي الأستائي، (ت. 1249/646)، انظر: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 7، 405-407؛ خلوصي قلع، "ابن الحاجب"، منشورات وقف الديانة التركية، (اسطنبول: الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، 2000)، ج. 21، 55-58.

<sup>110</sup> أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش بن أبي السرايا بن محمد بن محمد بن علي بن المفضل بن عبد الكريم بن محمد بن يحيى بن حبان القاضي بن بشر بن حبان الأسدي، الموصلية الأصل، الحلبي المولد والمنشأ، الملقب موفق الدين النحوي ويعرف بابن الصائغ، (ت. 1245/643)، انظر: جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، (1982)، ج. 4، 45-50؛ أبو العباس خمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان الرمكي الإزيلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، (1994)، ج. 7، 46-53؛ مصطفى جوهادار، "ابن يعيش"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1999)، ج. 20، 445-446.

<sup>111</sup> أبو موسى الجزولي عيسى بن عبد العزيز بن بليخت البربري المراكشي النحوي العلامة، (ت. 1210/607)، انظر: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 7، 49-50؛ فواد كويل، "الجزولي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1993)، ج. 7، 514-515.

<sup>112</sup> سري الدين أبو الوليد إسماعيل بن محمد بن محمد بن علي بن عبد الله بن هاني الغرناطي المالكي، (ت. 1370/771)، انظر: السيوطي، بغية الرواة في طبقات اللغويين والنحاة، ج. 1، 456؛ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 8، 378.

<sup>113</sup> العلامة حجة العرب جمال الدين أبو عبد الله محمد ابن عبد الله بن مالك الطائي الجبائي، (ت. 1274/672)، انظر: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 171-169، 590-592؛ عبد الباقى توران، "ابن مالك"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1999)، ج. 20، 169-171.



استعمالها أو لكون الخفة مطلوبة فيها بخلاف أسماء الأجناس وعلى كلا المذهبين وضعهما نوعي لكنه على الأول خاص لخاص وعلى الثاني عام لعام

السابع بعض الظروف كمن وما ومتى وحيث وأين وأنى استفهما أو شرطاً وضعها عام لخاص شخصياً فمتى للسؤال الجزئي وحيث للمكان الجزئي الملحوظ كل منهما في ضمن مطلقهما المشترك بين أفرادهما وذكر حجرزاده<sup>114</sup>: أن وضعها عام لعام شخصياً وكذا لفظ كل وجميع ومجموع

الثامن أسماء الأفعال هي إما من القسم الثاني من الشخصي عند من قال إنها أسماء لمعاني الأفعال فهيات مثلًا موضوع لكل واحد من أفراد الاستبعاد المندرجة تحت المفهوم الكلي الملحوظ بمطلق الاستبعاد الذي هو آلة الملاحظة. وإما من القسم الثالث منه عند من قال إنها أسماء لألفاظ الأفعال كأسماء المصادر.

التاسع الكنايات هي إما مستعملة في المعنى الموضوع له من غير أن يكون مقصوداً بل لينتقل منه إلى غيره الذي يتعلق به النفي والإثبات فيصح الكلام وإن فقد المعنى الحقيقي فيكون وضعها وضع الحقيقة. وإما مستعملة في غيره فيكون وضعها وضع المجاز إلا أنه لا يذكر قيد المانعية في تعريفها فتكون واسطة بين الحقيقة والمجاز وهذا الأخير هو المشهور.

العاشر أسماء الزمان والمكان والآلة ما ذكرنا في الرسالة من الكلام على وضعها هو ما اشتهر من مذهب بعضهم ويفهم من ظاهره أنها صفات كما<sup>115</sup> قبلها لكن ذهب المحققون إلى أنها أسماء لا تعمل قال الأكيوني وهو الحق واستدل بما مفاده مع ما في الكليات أنها تدل على خصوصيات الزمان والمكان والآلة فإن المقام مثلاً زمان أو مكان وقع فيه القيام لا شيء ما أو ذات ما وقع فيه هو ولذا صح أن توصف ولا يوصف بها فلا يجوز مكان مقتل وجاز مكان مقتول فيه اه وكان هذا مأخوذ من شرح المفصل وخالصة ما فيه مع ما في شرح الشافية للعصام أن هذه الأسماء وإن كان فيها الحدث لكنها لكونها أسماء الأجسام والذوات المقصود منها الذات كان حدثها متطفلاً لا يقبل التقييد بالمعمولات فلا تجري مجرى الفعل حتى تعمل، بخلاف المصدر فإنه اسم لمعنى هو الحدث وبخلاف الصفة كاسم الفاعل والمفعول المقصود منهما المعنى الذي يقبل التقييد بالمعمولات والذات فيها متطفل له فجرت مجرى الفعل فعملت.

وقال الجاربردي<sup>116</sup> في شرح الشافية لم يعملوها في مفعول ولا ظرف فلا يقولون مقتلٌ زيداً ولا مخرجٌ اليومٌ لثلاً يخرج من الإطلاق إلى التقييد لأنها موضوعة للزمان والمكان باعتبار وقوع الفعل مطلقاً أي بغير تقييد بزمان أو مكان اه.

<sup>114</sup> حجرزاده محمد رجب الخيزري بن محمد علي الفرعجي الكلبيني، (ت. 1893/1311) انظر: بورسلي محمد طاهر، مؤلفون عثمانيون، ج. 1، 430.

<sup>115</sup> صوابه: لما

<sup>116</sup> أبو المكارم فخرالدين أحمد بن حسن بن يوسف الجاربردي، (ت. 1346/746)، انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج. 9، 8-9؛ السيوبي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج. 2، ص. 371-372؛ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي، الأعلام، ج. 1، 111؛ البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج. 108، 108، كحالة: معجم المؤلفين، ج. 1، ص. 4-5، محمد شتر، "جاربردي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1993)، ج. 8، 231؛ أحمد نكين، المعنى في علم النحو للجاربردي، مؤتمر أطلس الدولي الثاني للعلوم الاجتماعية، 17/15 فبراير (ماردين: 2019)، 284-286.

الحادي عشر الوضع القصدي وغير القصدي: فالقصدي هو المنقسم إلى الشخصي والنوعي والخاص والعام كما ذكر في الرسالة مستوفى، وغير القصدي هو أن يوضع كل لفظ موضوع لمعناه لنفسه ويجعل علما له أي لنفسه، اخترع هذا الوضع العلامة السعد حيث قال: كل لفظ وضع لمعنى فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالاته على ذلك المعنى ففي قولنا خرج زيد من البصرة، خرج فعل وزيد اسم ومن حرف فيجعل كل من الثلاثة محكوماً عليه وأنكره السيد آتيا بشيء من الدلائل مع علاوة رد جميعها العلامة القوشي في عنقود الزواهر.

الثاني عشر اسم الجنس وعلم الجنس أما اسم الجنس ففيه مذهبان الأول أنه موضوع للماهية من حيث وجودها في ضمن فرد ما أي للماهية المحققة في واحد لا بعينه ويسمى بهذا المعنى الفرد المنتشر والفرد المبهم. هذا مذهب المتقدمين واختاره السعد رحمه الله وابن الحاجب والزحشري<sup>117</sup> والرضي<sup>118</sup> فهو عندهم مرادف للنكرة أي في الاستعمال وأما مفهوماها فمتغايران حيث عرفه الزحشري في أمودجه بما علق على شيء وعلى كل ما أشبهه في الحقيقة وأورد مثله السيد في تعريفاته بناء على هذا المذهب وقال كالرجل فإنه موضوع لكل فرد خارجي على سبيل البدل من غير اعتبار تعينه. والنكرة ما وضع لشيء لا بعينه كرجل وفرس اه فهو الفرد المنتشر أي الشائع في أمته أي في أفراده وجماعته

وتوضيح الفرق بينهما بحسب المفهوم أن الوقوع على شيء إلخ عبارة عن التناول عند الإطلاق لجميع الأفراد على سبيل البدل لا على سبيل الشمول والعموم فإن ذلك إنما يكون في موضوع الاستغراق بالأداة نحو كل رجل جائني أو بالوقوع في سياق النفي نحو ما جائني رجل فالملحوظ في اسم الجنس أولاً وقصداً هو التناول أما عدم التعيين فلازم لمفهومه خارج عنه وفي النكرة عدم التعيين وأما التناول فخارج عن مفهومه لازم له فموضوع اسم الجنس التناول وموضوع النكرة عدم التعيين فمثل رجل بملاحظة التناول اسم جنس وبملاحظة عدم التعيين نكرة فافترا بمسبب الموضوع وأما في الاستعمال فلا فرق بينهما إذ يتناولان كل ما يشاركهما في الحقيقة فيكون الفرق اعتبارياً وعلى كل حال فوضعه عندهم عام لموضوع له خاص.

الثاني أنه موضوع للماهية من حيث هي هي هذا مذهب المتأخرين كالعضد واختاره السيد أي الماهية المطلقة بلا اعتبار قيدٍ معها أصلاً لا قيد تحققها في فرد ولا قيد التعيين فلا تنقيد بقلة ولا بكثرة فلفظ الرجل على المذهب الأول موضوع لحقيقة من بلغ حد الكبر من الإنسان من غير اعتبار شيء معها من الوحدة والكثرة وعلى الثاني لتلك الحقيقة مع وحدة ما أي الفرد المنتشر من الرجال. هذا الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين إنما يكون بين اسم الجنس الذي لا يطلق إلا على الواحد كرجل وفرس وأما الذي يطلق على القليل والكثير كماء وتمر وعسل

<sup>117</sup> أبو القاسم الزحشري، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي النحوي اللغوي المفسر المعتزلي، (ت. 1144/538). انظر: جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على إنباه النحاة، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، (1982). ج. 3، 265-272؛ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 6، 194/195؛ مصطفى أوزترك/ م. صوات مرت أوزلو، "زحشري" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 2013)، ج. 44، 325-238.

<sup>118</sup> نجم الأئمة رضي الدين محمد بن حسن الاسترابادي السمناني، (ت. 1289/688)، انظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والحماة، ج. 1، 567؛ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 7، 692/691؛ صدرالدين كوموش، "رضي الاسترابادي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 2007)، ج. 34، 387-388.

والمصادر فموضوع بالاتفاق للماهية من حيث هي هي شرح العقنود [هذا اللفظ (من حيث هي هي) في تعريف اسم الجنس يراد به عدم اعتبار التعيين فيه وفي تعريف أل الجنسية يراد به الفرد بالكلية معها. صبان<sup>119</sup>] فلمذهب الأول يعتبره مع التنوين والثاني يعتبره دونه ويقول أن الوحدة يأتي منه ولذا تزول بزواله لأنه إذا دخل اللام على اسم الجنس تجرد عن معنى الوحدة فالخلاف لفظي كما قال العصام ولهذا الملاحظة قال في شرحه على الفريدة: اسم الجنس في عرف النحاة يساوق النكرة فيتناول المشتقات المنكرة ولا يتناول أسامة والأسد ونظائرها أي من سائر المعارف والمراد بمهما كل علم جنس وذو اللام الجنسية ومعنى يساوق النكرة: يفيد معناها. إذ المساوقة: اتحاد شيئين في الماصدق أي الأفراد سواء اتحدا في الأفراد والمفهوم فيكونان مترادفين كالإنسان والبشر، وكان النكرة واسم الجنس بالمعنى الأول. أو في الأفراد فقط أو يكونان متساويين كالضاحك والمتعجب، وكان النكرة واسم الجنس بالمعنى الثاني واعترضه يس<sup>120</sup> بأن بينهما عند النحاة عموما وخصوصا وجهها فإن النكرة عندهم ما شاع في أفراد جنس وخاصتها ما يقبل "أل" لا فرق في ذلك بين اسم الجنس واسم الجمع، والجمع فهو ما قابلهما ويكون فراديا وجمعيًا وكل منهما يكون معرفة ونكرة، نعم مساوقته لها مقتضى كلام أهل المعاني إذ عرفه السعد والسيد في شرحيهما للمفتاح بأنه اسم دال على مفهوم كلي غير مشتمل على معنى بذات فدخل نحو أسد ورجل من الأعيان وقيام وقعود من المعاني وخرج جميع المشتقات وشمل التعريف المعرف والمنكر وعلم الجنس لأنه كلي وشمل الضمير والمبهمات عند الجمهور لكليتها عندهم وأجاب الصبان بأن ما ذكره عنهم هو النكرة المقابلة للمعرفة واسم الجنس المقابل للجمع واسم الجمع، ولهم فيهما اصطلاح آخر نهوا عليه في باب العلم في الفرق بين علم الجنس واسمه والنكرة وهذا الأخير هو ما أشار إليه العصام.

ثم إن اسم الجنس ثلاثة أقسام: فرادي وهو ما دل على الماهية بلا قيد قلة أو كثرة فيطلق على القليل والكثير كماء وتراب ولبن وعسل وضرب. وجمعي وهو ما دل على ثلاثة فأكرث وفُرِّقَ بينه وبينه واحده بالتاء كتمر وتمرّة. وآحادي وهو غيرها كأسد وهذا الأخير زاده بعض المحققين والمشهور الأولان وذكر الصبان عن اللقاني<sup>121</sup> أن كونه جمعيًا مناف لوضعه للماهية من حيث هي قال وجوابه ما في الرضي من أنه اسم جنس وضعًا جمعيًا استعمالًا أي وضع للماهية واستعمل في الجمع فيكون مجازًا ولا ثلم فيه. وأقول غلب استعماله في ثلاثة فأكثر حتى صار حقيقة عرفية في ذلك ولا يبعد حمل كلام الرضي على هذا فاندفع التجوز اهـ

<sup>119</sup> محمد بن علي الصبان، أبو العرفان: عالم بالعربية والأدب، (ت. 1792/1206)، انظر: الزركلي، الأعلام، ج. 6، 297؛ البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج. 1، 108؛ كماله، معجم المؤلفين، ج. 11، 17-18؛ ذو الفقار نجار، "صبان" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 2008)، ج. 35، 336-335.

<sup>120</sup> ياسين بن زين الدين بن أبي بكر ابن علم الحمصي، الشهير بالعليني: شيخ عصره في علوم العربية، (ت. 1651/1061)، انظر: الزركلي، الأعلام، ج. 8، 130.

<sup>121</sup> إبراهيم بن إبراهيم بن الحسن بن علي بن علي ابن علي بن عبد القموس اللقاني، (ت. 1632/1041)، انظر: البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج. 1، 30-31؛ الزركلي، الأعلام، ج. 1، 28؛ متين يورداكور، "لقان" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 2003)، ج. 27، 130-131.

وأما علم الجنس ففيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه موضوع للماهية باعتبار حضورها وهو مذهب سيبويه<sup>122</sup> بل الجمهور أي للماهية المتحدة [أي الموصوفة بالوحدة إذ لا تعدد لها في الذهن وإنما يلحقها التعدد بحسب الوجود فالوحدة خارجة عن الموضوع له. سيلكوتي] المعينة في الذهن من حيث تعيينها أي من حيث يتميز عند المخاطب عن غيرها من المفهومات فحضورها نوع تشخص لها في الذهن ويقطع النظر عن أفرادها في أصل الوضع ولكن يستعمل باعتبار اشتماله على تلك الماهية وفي واحد سواء كان مبهما نحو إن لقيت أسامة ففر منه أو معينا نحو هذا أسامة مقبلا فلا يطلق على الواحد حقيقة أو مجازا إلا باعتبار إطلاقه على الماهية المعينة الموجودة في ضمن ذلك الواحد.

ثانيها أنه موضوع للماهية من حيث هي أي الماهية المطلقة بلا قيد التعيين كاسم الجنس وهو مذهب الرضي، ونقل عن شارح للرسالة الوضعية أنه مذهب كثير من النحاة فلا فرق بينهما عنده حيث قال وإذا كان لنا تأنيث لفظي كيشري وغرفة ونسبة لفظية ككرسي فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي إما باللام نحو اشتر اللحم وأن يأكله الذئب<sup>123</sup> وأما بالعلمية كما في أسامة فليس لنا داع إلى إيراد العلم الجنسي إلا مجرد التوسعة في اللغة. ثالثها أنه موضوع للماهية باعتبار تحققها في ضمي فرد ما فيكون شائعا في أمته أي جماعته وأفراده لا يختص بواحد دون آخر كالنكرة، وهو مذهب قوم من النحاة واختاره ابن مالك في الألفية وشرح التسهيل حيث قال: إن نحو أسامة نكرة معنى معرفة لفظا وإنه في الشياخ كأسد. يريد أنه في الأحكام اللفظية كعلم الشخص وفي المعنى كاسم الجنس النكرة. وضعفوا هذا الثالث بأن تفرقة الواضع بين أسد وأسامة في اللفظ تؤذن بالفرق في المعنى أيضا وإلا لزم التحكم.

وعلى كل فعلم الجنس يدل وضعاً على الماهية معهودة كانت كالمعنى الأول أو لا كالأخيرين. وأما علم الشخص فيدل على الذات المعين خارجا فافتقا. هذا على القول بأن الماهية لا توجد في الخارج أصلا قيل وهو التحقيق وأما على القول بوجودها في الخارج في ضمن الفرد فيفتقان على المعنى الأول بأن علم الشخص موضوع للماهية المشخصة ذهنا وخارجا وعلم الجنس للماهية المشخصة ذهنا فقط. [وكعلم الشخص المعرفة بلام العهد وكعلم الجنس المعرفة بلام الجنس والحقيقة إلا أن العلم يدل على التعيين بجوهره وذا اللام بقريبتها]

وأما على الأخيرين فالفرق ظاهر إذ ليس في معنى علم الجنس تعيين تحقيق وإنما فيه تعريف تقديري كالعدل في عمر [يعني ليس المعنى أن لا تعريف فيه أصلا وأن الأحكام اللفظية حملهم على اعتبار التعرifi اللفظي فإنه خلاف مذهب القوم وإنما ذهب إليه الشيخ الرضي قياسا على التأنيث اللفظي والنسبة اللفظية، بل اضطرحم إلى أن يحكموا بكون نحو أسامة علما وكون ذي اللام العهدية معرفة فلذلك تكلفوا ما تكلفوا حيث قالوا: إن اللام

<sup>122</sup> إمام التحو غثرو بن عثمان بن قنبر إمام البصريين سيبويه أبو بشر، (ت 796/180)، انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية - لبنان / صيدا، د. ت. ج. 2، 229، ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 2، 279، محمد رشيد أوزبالكجي، "سيبويه"، منشورات وقف الديانة التركية، (استنبول: الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، 2009)، ج. 37، 130-134.

<sup>123</sup> سورة يوسف، 13/12.

فيه للإشارة إلى نفس المفهوم والفردية إنما جاءت من خارج وإن العلم الجنسي موضوع للماهية المتحدة المعهودة في الذهن بخلاف اسم الجنس. مطول وسيلكوتي]

ويدل على تقديره إجراء الأحكام اللفظية التي في المعارف عليه كوقوعه مبتدأ وذا حال وصفة للمعرفة وغيرها ومثل علم الجنس في التعريف التقديري المعروف بلام العهد الذهني نحو ادخل السوق حيث لا عهد في الخارج لأنه في المعنى كالنكرة فإنه وإن كان موضوعاً للحقيقة المتخذة في الذهن بلا اعتبار ما صدقت هيه عليه من الأفراد [أي فيخالف النكرة] لكنه يطلق على فرد ما إذا قامت فرينة تدل على وجودها في ضمنه [كالدخول مثل في دخول السوق] وعلى أن ليس المراد نفسها فيشبه النكرة وليس تعريفه لفظياً لأن اللام للإشارة إلى نفس الحقيقة وأن الفردية جاءت من تلك الفرينة وحاصل الفرق أن الفردية في النكرة مستفادة من نفس اللفظ وفي المعرفة المذكور من الفرينة الخارجية.

والفرق بين علم الجنس واسم الجنس أما على مذهب المتقدمين فظاهر لما في المطول من أن علم الجنس كأسامة موضوع للماهية المعلومة المتحدة في الذهن واسم الجنس كأسد موضوع لواحد غير معين من آحاد جنسه بإطلاقه عليه يكون جارياً على أصل وضعه [أي على أصل هو وضعه] وأما إذا طلقت أسامة على الواحد [نحو رأيت أسامة مقبلة ومثله المعرفة بلام الحقيقة نحو ادخل السوق] فإنما أردت الحقيقة [فيكون إطلاق علم الجنس على الواحد المبهم أو المعين إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً إذ لم يستعمل إلا في ما وضع له لأن معنى استعمال الكلمة في المعنى أن يكون الغرض الأصلي طلب دلالتها على ذلك المعنى وقصداً لإرادته منها] ولزم من ذلك التعدد [أي تعدد معنى أسامة تعدداً بدلياً] ضمناً [أي تبعاً لاعتبار الوجود لا قصداً من لفظه بحسب الوضع. سيلكوتي. أي لزوماً من الإطلاق والاستعمال إذ يلزم التعدد من إطلاقه على الحقيقة التي توجد في ضمن أفراد متعددة. صبان] بسبب اعتبار وجودها في ضمن الأفراد اه وبمثل هذا افترق النكرة وذو اللام العهدي كما مر

قال الصبان هذا الذي قاله السعد في الفرق يؤيد كلام سيبويه ويوضحه فإن محصول كلامه على ما بينه أن أعلام الأجناس موضوعة للحقائق المتحدة في الذهن التي كالمعهود بين المتكلم والمخاطب فكما صح أن تعرف باللام التي هي أخصر طرق التعريف كذلك صح أن يوضع لها علم أي تعرف بالعلمية التي هي أيضاً أحد الطرق مثل "أل" وقال وانظر هل يقول سيبويه بأن اسم الجنس للحقيقة المتحدة ذهناً فيكون الفرق اعتبار التعيين في علم الجنس لا في اسمه كما هو المشهور أو للفرد المنتشر فيكون الفرق ظاهراً لعل هذا الأخير أقرب إلى كلامه اه واختاره في الكلبيات حيث قال علم الجنس للماهية واسم الجنس للفرد المبهم لفظاً بأسامة لإفادة ذات كل من أشخاص الأسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي، ولفظ أسد لإفادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الأشخاص من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين اه

وأما على مذهب المتأخرين من أن كلا منهما موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن فيفترقان بما أشار إليه سيبويه من أن علم الجنس موضوع للماهية باعتبار حضورها أي تشخصها في الذهن بمعنى أنه جزء من الموضوع له كما هو المتبادر أو شرط له قيل وهو الصحيح واسم الجنس للماهية بلا قيد أصلاً من حضور أو غيره بمعنى أن الحضور فيه لم يقصد ولم يعتبر [وبمثل هذا أوجب عما ورد على تعريف العلم بما وضع لمعين إلخ أن النكرة وضع لمعن أيضاً إذ

الواضع إنما يضع لمعين فأجيب بأن النكرة وإن وضعت لمعين لكن لم يعتبر تعيينه فخرجت [لا أنه ليس فيه حضور أصلاً إذ ح يكون مجهولاً والوضع للمجهول متعذر كذا ذكر الخضري<sup>124</sup> عن النكت. وقد علم من هذا أن مذهب سيبويه في اسم الجنس مخالف لمذهب المتقدمين وموافق لمذهب المتأخرين لكن الصبان قال بالعكس كما مر وقال السيد في حاشية المطول [تبع في هذا الفرق عضد الدين] إن علم الجنس يدل بجوهره [أي بذاته لا بواسطة أمر خارج كاللام مثلاً والمراد بالجواهر هنا الحروف مع الهيغة لا ما هو المتعارف من أن جوهر الكلمة هو الحروف فقط دسوقي<sup>125</sup>]. على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهوده عنده كما أن الأعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون الأشخاص معهود له وأما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهرها بل يدل بالآلة إن كانت اه وهي اللام أو الإضافة. فحاصل الفرق أن الواضع تعين اعتبار الحقيقة وحضورها في الذهن في علم الجنس وعدم اعتبارها فيه في اسم الجنس وذكر الصبان فرقا آخر خلاصته: أن علم الجنس للماهية بقيد الحضور لا بقيد الصدق على كثيرين، واسم الجنس بالعكس وسماه فرقا نفيساً قال: ولكون التعيين غير مقصود في وضعه كان نكرة عند تجرده من "أل" والإضافة وقال مولانا الجامي<sup>126</sup> قدس سره: إذا تصور الواضع مفهوم الأسد وهو الحيوان المفترس ووضع بإزائه من حيث معلوميته ومعهوديته لفظ أسامة فهذا اللفظ بهذا الاعتبار علم لهذا المعنى الجنسي ومعرفة، وإذا وضع بإزائه لفظ الأسد مع قطع النظر عن معلوميته ومعهوديته فإنه بهذا الاعتبار نكرة اه قال چلي<sup>127</sup>: وهذا فرق دقيق بين اسم الجنس وعلمه اه

وقال العصام عن بعض المحققين: إن اسم الجنس موضوع للماهية الكلية وعلم الجنس للماهية الجزئية الحاضرة في نفس الواضع حين وضعه فإذا استحضر الواضع الماهية في نفسه فإن وضع اللفظ لتلك الجزئية كان علم جنس وإن وضعه للكلمة التي تلك الجزئية فرد من أفرادها كان اسم جنس وهو فرق حقيق بالاعتماد عليه اه حفناوي<sup>128</sup>. وعلى كل ما ذكر من مذهب المتأخرين فاسم الجنس [أي الغير المعرف باللام أما المعرف بها فوجود الإشارة فيه إلى نفس الحقيقة لا يحتاج إلى التعرض للفرق بينه وبين النكرة لبداهته] يغاير النكرة مفهومها لأنها وضعت للفرد المنتشر أي للحقيقة باعتبار وجودها في فرد ما وإن وافقها في الماصد فكل من أسد ورجل إن اعتبر دلالاته على الماهية بلا قيد سمي اسم جنس ومطلقاً عند الأصوليين أو بقيد الوحدة الشائعة سمي نكرة، وعند الأمدي وابن الحاجب أمهما شيء واحد وهو ما وضع للفرد المنتشر وهو ظاهر عبارات كثير من النحاة فالفرق بين اسم الجنس

<sup>124</sup> محمد بن مصطفى بن حسن الخضري الديلماني، (ت. 1870/1287)، انظر: الزركلي، الأعلام، ج. 7، 100-101؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج. 12، 27.

<sup>125</sup> محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، (ت: 1815/1230)، انظر: الزركلي، الأعلام، ج. 6، 17؛ جنكيز كالك، "الدسوقي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1994)، ج. 9، 214.

<sup>126</sup> نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي، (ت. 1492/898)، انظر: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج. 9، 543؛ الزركلي، الأعلام، ج. 3، 296؛ عمر أوفوموش، "جامي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1993)، ج. 7، 99-94.

<sup>127</sup> حسن بن محمد شاه بن محمد شمس الدين بن حرة القناري، من علماء الدولة العثمانية يقال له: ملا حسن شلي، (ت. 1486/891)، انظر: الزركلي، الأعلام، ج. 2، 216-217؛ جميل آقبنار، "حسن شلي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1997)، ج. 16، 313-315.

<sup>128</sup> أبو المكارم شمس الدين محمد بن سالم بن أحمد الحفني (أو الحفناوي)، (ت. 1767/1181)، انظر: الزركلي، الأعلام، ج. 6، 134-135؛ جنكيز كالك، "الحفني" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 1998)، ج. 17، 487.

وعلمه ح ظاهر وعلى كل فالفرق بينهما محض اعتبار لا يظهر أثره في المعنى [قال الأندلسي: مسألة الفرق مشكلة. الأشموني] إذ كل من أسامة وأسد صالح لكل واحد من الأفراد بلا فرق فتأمل كذا في الحضري.

#### تنبيهه

عدم التعيين في اسم الجنس إنما هو بالنسبة إلى ذهن المخاطب لا الواضع لأنه لا يضع لفظاً لشيء إلا بعد تعيينه عنده إذ لا يتأتى الوضع لغير معنيين لكن التعيين عنده فيه ليس معتبراً على أنه جزء من مفهومه أو قيد له كما في علم الجنس بل هو معنى فيه أي وصف قائم به يتوصل به إلى وضع اللفظ للمعنى

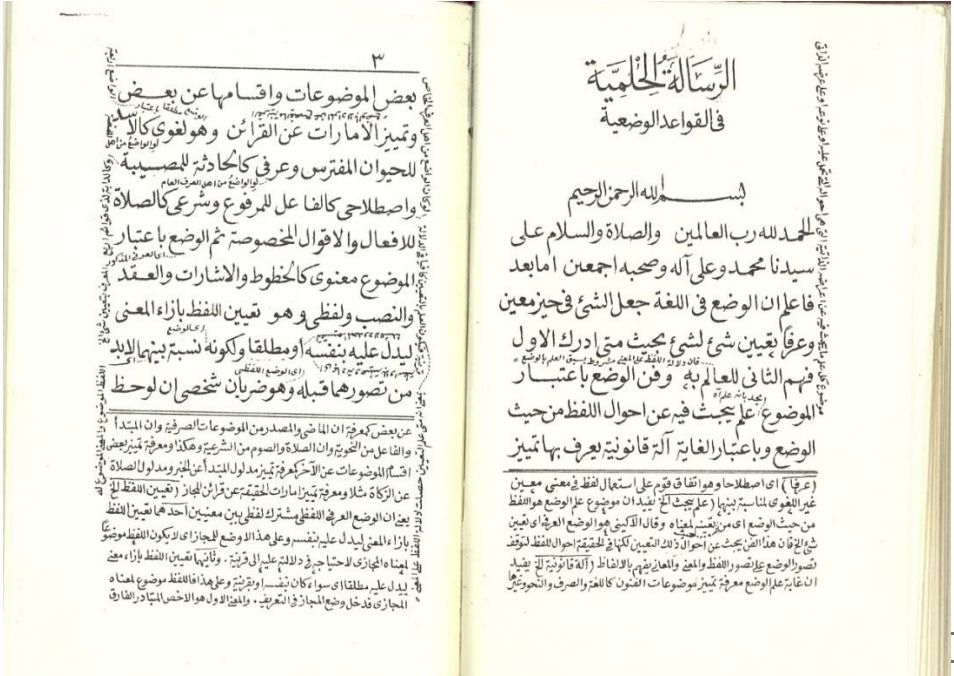
#### خاتمة

الجمع ما دل على آحاده دلالة تكرر الواحد بالعطف سواء كان له واحد من لفظه كرجال وجنود أم لا كأبائيل وعبايد وعبايد، واسم الجمع ما دل على آحاده دلالة الكل على أجزائه أي كدلالة المفرد على جملة أجزاء مسماه سواء كان له واحد [لكنه مخالف لأوزان الجمع أو غير مخالف لكنه مساو لواحد في التذكير والنسبة إليه نحو غزي فإنه مساو لغاز في التذكير وركاب فإنه مساو في النسبة إليه لركوبة فيقال ركابي أي بلا رد إلى واحده] من لفظه كركب وصحب أو لا كقوم ورهط وإبل. واسم الجنس الجمعي ما وضع للماهية ملغى فيه اعتبار الفردية واستعمل في ثلثة [أي فاعتبار دلالاته على كثير من اثنين إنما هو بحسب الاستعمال لا الوضع] فأكثر وفرق بينه وبين واحده بالتاء ولم يلتزم تأنيثه [فإن ميز بما ذكر والتزم تأنيثه فهو جمع نحو تحم وتحم حكم سبويه بتأنيثهما إذ العرب التزمت تأنيثهما تمت] كتمر وقمر وكلمة ولين ولينة أو بالياء كروم ورومي وزنج وزنجي هذه خلاصة ما في الأشموني<sup>129</sup> والصبان والتفصيل فيهما.

الحمد لله الذي أكمل تبييض هذه الرسالة على يد المؤلف أحمد حلمي القوغي وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم 17 شعبان 1409 هـ. 25 مارت 1989 م.

<sup>129</sup> على بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأشموني، (ت. 1513/918)، انظر: الزركلي، الأعلام، ج. 5، 10-11، خالد زوالسز، "الأشموني" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (اسطنبول: منشورات وقف الديانة التركية، 2012)، ج. 42، 399-400.

### Tahkikte Kullanılan Nüşanın İlk ve Son Varakları



Risâlenin ilk varakı



٤٠

على أجزاءه اى كدلالة المفرد على جملة اجزاء مسماه سواء  
كان له واحد من لفظه كركب وصحب او لا تقوم ورهط  
وابل . واسم الجنس الجمعي ما وضع للماهية ملفيها اعتبا  
الفردية واستعمل في ثلثة فاكثروفرق بيته وبين واحده  
بالتاء ولم يلتزم تأنيثه كتمر وتمره ، وكلم وكلمة ، ولبن ولبنه  
او بالياء كروم ورومي ، وزنج ورنجي . هذه خلاصة  
ما في الاشئوني والصبان والتفصيل فيهما

الحمد لله الذي اكمل تبييض هذه الرسالة على يد المؤلف احمد حلمي القوي  
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم شعبان ١٤٠٩ هـ ٢٥ مايو ١٩٨٩

له واحد الخ ككنه مخالف لاوزان الجمع او غير مخالف ككنه مسا ولواحد في التذكير  
والنسبة اليه نحو غرعة فانه مسا ولعاز في التذكير ، وركاب فانه مسا  
في النسبة اليه لركوبته فيقال ركابي اى بلارد الى واحده (واستعمل) اى  
فاعتبار دلالة على اكثر من اثنين انما هو بحسب الاستعمال لاالوضع  
(ولم يلتزم تأنيثه) فان ميز بما ذكر والتزم تأنيثه فهو جمع نحو تختم  
وتهم حكم سيبويه بتأنيثها اذ العرب التزمت تأنيثهما . بت

## Kaynakça

- Akpınar, Cemil. "Hasan Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, XVI, 313-315.
- Alak, Musa. Meşihat Müsteşarı Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risâlesi. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 11/12 (2011): 192-205.
- \_\_\_\_\_. Meşihat Müsteşarı Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risâlesinin Tahkik ve Tahlili. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2011): 29-76.
- Anay, Harun. "Devvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, IX, 257-262.
- Anter, Abdulhamid. *'İlmu'l-vad'*. Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2017.
- Aydın, Cengiz, "Ali Kuşçu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, II, 408-410.
- el-Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyetu'l-ârifin esmâ'u'l-muellifin ve âsârü'l-musannifin*. thk. Komisyon. İstanbul: y.y., 1951.
- Bolelli, Nusrettin, "XVIII.-XX. Yüzyıllarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Arapça Öğretimi". *Medrese ve İlahiyat Kavşasında İslâmî İlimler Sempozyumu tam metin kitabı*. 2013 Bingöl. Bingöl Üniversitesi Yayınları, (Bingöl: 2013), 627.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen Meral, İstanbul: Meral Matbaacılık, 1972.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Hâşiyetu's-suğrâ li's-Seyyid eş-Şerîf 'ala'l-Kutb*. İstanbul: y.y., 1318,
- Çuhadar, Mustafa. "İbn Yâiş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, XX, 445-446.

Dede Cöngî, Kemâlüddîn İbrâhîm b. Bahşî b. İbrâhîm. *Risâletü'l-vad'* (Mecmû'atun teştemilu 'alâ hamsi resâil). Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2018.

Demir, Ramazan. "Eğimli İbrahim Hakkı Efendi ve Metnun Fî'l-Vaz' Adlı Risalesi". *Şarkiyat Mecmuası*, 13 (2011): 39-42.

Durmuş, İsmail. "İsferâyîni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, XXII, 516-517.

\_\_\_\_\_. "Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, XXXVI, 472-473.

Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz'" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, XLII, s.576-578.

el-Eğini, İbrahim Hakkı b. Halîl. *Metnun fî'l-vad'* (Mecmû'atu'l-vad'ıyye). İstanbul: y.y., tsz.

el-Eğini, Muhammed Rahmî b. Ahmed Nâzif. *el-'Ucâletü'r-rahmiyye şerhu'r-Risâleti'l-Vad'ıyye* (Mecmû'atu'l-vad'ıyye). İstanbul: y.y., tsz.

Fettâh, İrfan Abdulhamid. "Ebü'l-Hasan Eş'arî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, XI, 444-447.

Gölcük, Şerafettin. "Bâkıllânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, IV, 531-535.

Gölcük, Şerafettin-Yurdağür, Metin. "Gelenbevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, XIII, 552-555.

Görgün, Tahsin. "Adudüddin İcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, XXI, 410-414.

Gümüş, Sadreddin. "es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, VIII, 134-136.

Gümüş, Sadreddin. "Radî el-Esterâbâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, XXXIV, 387-388.

Günel, Fuat. "el-Cezûlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, VII, 514-515.

- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru Sadr, 1994.
- İbn Kâdi Şuhbe, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed. *Tabakâtu'ş-şâfi'iyye*. thk. Abdulhalim Han. Beyrut: 'Alemü'l-Kutub, 1407.
- İbnu'l-'İmâd, Ebû'l-Felâh 'Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. 'Abdulkadir Arnavût, Mahmûd Arnavût. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnu'l-Kiftî, Ebû'l-Hasan Cemâluddîn Ali b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ ebnâhi'n-nûhât*. thk. Ebû'l-Fadl Muhammed. Beyrût-Kâhire: Daru'l-Fikri'l-'Arabî, 1982.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. 'Amr Ahmed Haydar. Beyrût: Dâru Sâdir, 1994.
- İlhan, Avni. "Ebû Hâşim el-Cübbâi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, X, 146-147.
- el-İsferâyînî, Ebû İshâk 'İsâmuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. 'Arabşâh. *Hâşiyetu 'İsâm 'ala't-tasavvurât*. İstanbul: Matba'atu Şeriketi's-Sahafiyeti'l-Osmaniyye, 1307.
- el-İskenderânî, Abdulkadir b. Muhammed Selîm el-Kilânî. *Sefâu'n-nab' fî ilmi'l-vad' (Mecmû'atun teştemilu 'alâ hamsi resâil)*. Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2018.
- İzgi, Cevat. "Müftizâde Abdürrahim Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, XXXI, 507.
- Kallek, Cengiz. "el-Hifnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, XVII, 478.
- \_\_\_\_\_. "ed-Desûkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, IX, 214.
- Kâtip Çelebi, Hâci Hâlîfe. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. Nşr. Mektebetu'l-Musennâ. Bağdat: y.y., 1941.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-muellifîn terâcimu musannifi'l-kutubi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ, tsz.


- Koğı, Ahmet Hilmi. *er-Risâletu'l-Hilmiyye fi'l-kavâ'idî'l-vad'ıyye*. Ahmet Tekin Kitaplığı.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, XXI, 55-58.
- Metin Yurdagür. "Lekâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, XXVII, 130.
- el-Müderriş, Abdulkerim b. Muhammed b. Fettâh b. Süleyman. *Ulemauna fi hidmeti'l-ilmi ve'd-din*. Bağdat: Daru'l-Hurriyet, 1983.
- Okumuş, Ömer. "Câmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, VII, 94-99.
- Öncü, Mustafa, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili Ve 'Adududdin el-İcî'nin Risalesi İle Karşılaştırılması". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/ 2, (2013): 365-391.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Sibeveyhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, XXXVII, 130-134.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, XL, 299-308.
- Öztürk, Mustafa, Suat Mertoğlu. "Zemahşeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, XLIV, 235-238.
- es-Siyâlkûtî, Abdulhakim b. Şemsiddin Muhammed. *Hâşiyetu's-Siyâlkûtî 'ala't-tasavvurât*. İstanbul: Matba'atu el-Hâc Muharrem Efendi, 1309.
- es-Subkî, Tâcuddin. *Tabakâtu's-şâfiyye el-kubrâ*. thk. M. Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Beyrut: y.y., 1992.
- es-Sûrî, Molla Ebû Bekir Mîr Rüstem. *el-Luma' fi 'ilmi'l-vad' (Mecmû'atun teştemilu 'alâ hamsi resâil)*. Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2018.
- es-Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.

- Sürücü, Muhammed Salih. "Eğinli Mehmed Rahmi Efendi'nin El-'Ucâletü'r-Rahmiyye fî Şerhi'r-Risâleti'l-Vaz'iyye Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.
- Şener, Mehmet. "Çârperdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, VIII, 230-231.
- Tekin, Ahmet. "Çârperdi'nin el-Muğnî fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri" II. *Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 15-17 Şubat 2019 Mardin*, (Mardin: 2019), 284-286.
- \_\_\_\_\_. "Molla Ahmet Hilmi Koği, Hayatı ve Eserleri" I. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı, 7-10 Aralık 2017 Mardin*, (Mardin: 2017), 1-9.
- \_\_\_\_\_. " 'Avâmil-i Birgivî ile 'Avâmil-i Hilmiyye'nin Mukayesesi". *Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, XIV/ 2, (2019)769-783.
- Turan, Abdülbaki. "İbn Mâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, XX, 169-171.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprizâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, XL, 151-152.
- Yıldırım, Abdullah. *Vaz' İlmi (İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015.
- Yüksel, Emrullah. "Âmidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, III, 57-58.
- Zavalsız, Halit. "el-Üşmûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, XLII, 399-400.
- ez-Zebîdî, Muhibbuddîn b. Fayd. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l kâmûs*. thk. Komisyon, Beyrut: Dâru'l-Hidâye, tsz.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *el-'İber fî haberi men ğabar*. thk. Said ez-Zağlul. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, tsz.

\_\_\_\_\_. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Komisyon. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1985.

Ziriklî Hayreddin. *el-A 'lâm kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Zülfikar, Tüccar. "Sabbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, XXXV, 335-336.

 Ahmet Tekin

### Edition Criticism of Ahmad Hilmi Koghi's Epistle Titled "ar-Risalat al-Hilmiyyah fi al-Qawaid al-Wad'iyyah" with Its Apostille

**Citation/©:** Tekin, Ahmet, Edition Criticism of Ahmad Hilmi Koghi's Epistle Titled "ar-Risalat al-Hilmiyyah fi al-Qawaid al-Wad'iyyah" with Its Apostille, Artuklu Akademi, 2021/8 (1), 215-264.

#### Extended Abstract

The word Wad' lexically means "to put something in a certain place, to leave it, to give up a part of assets and to decrease the value of something". Different definitions have been made for the term meaning of this word. As a matter of fact, linguists used the term dewaal-i hamsa (word, sign, number, line and signboard) for the elements that signify meaning through wad' and treated them in two categories as literal and non-literal. In this regard, there have been two different definitions for the term meaning of wad' among linguists. The first is the general definition that covers all five equivalents: "When it is mentioned or felt, something second is understood from itself and one thing is assigned for another". The other is the specific definition of "determining the word for meaning", which is valid only for literal wad'. Linguists have also developed two different definitions for literal wad'. The first one is the definition that includes all words without making a distinction between truth and metaphor, as is "determining the word for meaning" in the above definition. The second is the precise definition of "determining the word for a meaning without presumption", which includes only truth-type phrases.

Wad' science, like other sciences, has gone through different periods in its historical development. The historical development of wad' science is generally evaluated in three main periods. The first is that the subjects of the knowledge of the wad' are scattered in the content of works in the style of syntax, rhetoric, logic and method, which is called the pre-'Adud al-Din al-Iji (d. 756/1355) period and the period of mutaqaddimun (classical). In this first stage of the knowledge of wad', the issues related to the science of wad' are mixed with other linguistic issues, and the terminology has not been divided into chapters yet.

In its second period, sui generis scholarly problems, methods and genuine topics of the science of wad' emerged and its hallmark texts and copyrights that have survived until today ensued. Hence, the science of wad' was tried to be turned into a systematic science in this period. Al-Iji wrote his work named Risalat al-Wad' for the first time and handled the lore of the wad' independently for the first time and enabled this science to get an independent status. The most distinctive feature of this period is that the wad' issues are more compact and take place in specific studies. This period is called Adud al-Din al-Iji period.

The third period of the scholarship of Wad' started with the work named Risalat al-Wad' by Iji and peaked with the work of scholars such as Ali Qushji



(d.879 / 1474), al-Taftazani(d.792/1390), al- Jurjani (d.816/1413), Abu al- Qasim al-Layt as-Samarkandi (d.888/1483), Jami (d.898 / 1492), 'Isam al- Din al-Isfarayini (d.945/1538), Tashkubri'zadah (d.968/1561), Yasin al -Ulaymi (d. 1061/1651), Muftizadah Abdarrahim Efendi (d. 1252/1837), Ibrahim Haqqi b. Halil al-Eghini (d. 1311/1894), Hajerzadah Muhammad Rajab el-Hayri b. Muhammad Ali al-Ferejiki al-Geliboli (d. 1311/1893) Molla Abu Bakr as-Suri (d. 1350/1931), Abdulkadir b. Muhammad Saleem el-Keelani al-Iskenderani (d.1362 / 1941) etc. This period is called post- 'Adud al-din al- Iji and mutaahhirun (post-classical) period.

From the historical development of the knowledge of Wad', it is understood that this science was developed by scholars who are generally known as the Masharikah group in the Eastern region of the Islamic geography and that the first flagship was made by linguists such as Iji, al-Taftazani, al-Jurjani and al-Isferayini. The linguists who grew up in madrasahs in the Ottoman period also contributed significantly to this science' becoming a systematic theory of knowledge and becoming an independent science. In the Oriental madrasah tradition, which is a continuation of the madrasahs in question, curiosity has risen to this science and studies have been conducted on this science. The most one important of these studies are the treatises of Molla Halil Si'irdi (d.1843), Molla Fakhr ad- Din Arnasi (d.1972) and Molla Ahmad Hilmi Koghi (d.1996). Among the mentioned treatises, Koghi's treatise is not well known within the related literature. This study, which consists of an edition critique, aims to present this work of Koghi to the use of those concerned and thus to contribute to the subject scholarship.

Koghi wrote his treatise, inspired by other works previously written on the science of wad', especially Risalat al- Wad' by Iji. In his treatise, Koghi enhanced the methods of previous linguists on the science of wad', and succeeded in presenting an original work, and presented an exemplary treatise for the wad' works to be written after him. As the treatise is extremely epigrammatic like other treatises related to the science of wad', some veiled places are left in the text. Koghi explains his treatise and wrote a hash in order to eliminate these vagueness and wrote annotation in the form of short notes for both the text and the apostille wherever he deemed appropriate. In his treatise, Koghi prefers to use a plain, simple and fluent language instead of expressing the basic topics of the science of wad' bombastically and tries to stay away from controversial issues as much as possible. Koghi's apostille, which is included under the text, covers many discussions and issues that are not included in the text. This apostille of Koghi is an important reference source for researchers interested in the Arab wad', as it contains the subtitles of the wad' science and many of related conflicts. In this context, the wad' science is discussed in the introduction of the study. Afterwards, Koghi's life and works are mentioned briefly and the treatise is analyzed in terms of content and resources. We can summarize the edition critical method applied in the edited text of the article as follows: 1-Since we only have a manuscript with the author's line of the work, this copy is taken as basis. 2- First, text of the treatise and then its apostille is included. The texts in the apostille are given in parentheses as the author did. 3-

The adjournment-style notes that the author wrote on both the text of the treatise and the apostille are included in square brackets in the relevant places. 4- The corrections on spelling mistakes available in the text are given in the footnote as (صوابه: / Actually). 5- Some sources, including the dates of death, full names and biographies of the persons mentioned in both of the treatise and its apostille, are included in the footnotes. 6- The sources that the author referred to in his treatise and apostille are assigned and cited in tandem with their full tags.





# Kitap Tanıtımı | Book Reviews





**Shabbir Akhtar**, *The New Testament in Muslim Eyes: Paul's Letter to the Galatians*, Routledge, London, 2018, 292 p.

Credibility and authenticity of the Bible and composition process of its content has long been a controversial topic within both mainstream Islamic thought and other Muslim strands outcropping at the periphery. In contrast with the manifoldness of the kindred religious terms embraced by believers of the Judeo-Christianity and Islam - like angelological and apocalyptic doctrines, the belief in afterlife and so on- the nature and trait of revelation, degree of non-celestial interference in due course of recording the Scripture remarkably differentiates for the two monotheistic traditions. And this variety portrays a junction for exegesis traditions pertaining to Islam and Christianity.

It is fair to say that Muslim mind is a Gentile when the case is biblical commentary. Commentary of the Qur'an by non-Muslims and New Testament criticism of Muslims has presented mostly polemical and apologetic feature as the two parties belong to two different and highly polarized theological premises. Thus, it is not surprising for the each religion's believers to embrace an endeavor targeted for justifying its own Scripture, accompanied with a pugilistic perspective on the other "rival" religion's corpus. When Qur'anic scholarship in the West is reviewed critically, it is inevitable to detect that non-Muslim researchers unwaveringly applied textual criticism method that can be easily defined as an *haute couture* methodology for the Bible itself, whereas canonization process of the two Scriptures, the Bible and the Qur'an, seem to nullify the functionality of the relevant method on the Qur'an. In other words, bearing various genres and a dialectical relationship with the first target community, the Qur'an depicts highly seminal content and stylistic features, though there exist apparent intertextual characteristics with the Bible particularly in narratives, and prevailing references to biblical content within the Qur'an.

Contrary to the usual apologetic and offensive rhetorics applied by Muslim thinkers when the case is Biblical commentary, Akhtar's work provides the reader with a non-pugilistic analysis of Paul's non-celestial authority over the Scripture. His work consists of nine chapters. In the

very beginning of his work, Akhtar explains his grounds for opting Paul's Letter to Galatians with some reasons. Accordingly, Letter to Galatians embodies answers to some key questions on Paul's personality despite its being reticent about some pivotal subjects. In addition, the Letter reveals fundamental aspects of Paul's, who used to be a Pharisee, volatile personality that ended with his conversion to a Christian Saint. At this point, Akhtar makes an intriguing comparison between the Letter to Galatians and the Qur'an's portrayal of Muhammed and remarks that this Letter enables us to know Paul's religious biography much more than the entire Qur'an does the same about Muhammed, apart from Surah as-Sajdah (p.3).

A turbulent and normative epistle, Galatians is the earliest and probably the most revolutionary Epistle of Paul explicating declaration of his apostleship, ensuring that Jesus movement would turn decisively outwards in the *ekkleasia*, inclusive of Gentiles. In the second chapter of his work, Akhtar states that Paul established assemblies of Gentile Christians who were exempted of Jewish rituals and law on his first journey, and Paul seems to be striving for eradicating a confusion created by Jerusalem apostles Peter and James after their visit to Galatian neophytes. Jerusalem apostles insisting on practising the Law, in particular circumcision of the believer men, were seen false teachers by Paul who preached a salvific efficacy without obedience to the whole law. This is why his opposition to supporters of the Law is acutely defined as "the battle of the baptised versus circumcised" by Akhtar (p.3). In other words, for Paul, righteous-being lays on the ground of accepting the grace of Jesus as a gift, instead of bounding to Mosaic Law.

In the second chapter titled "There is no Gospel except the only Gospel" the writer records his detailed comments on 1.1-12 verses of Letter to Galatians. Implied in the opening verses of the Letter and of the exordium, a brief analysis is made on Paul's discourse and Akhtar concludes that Letter to Galatians could be the first written declaration of Paul's own apostleship. In this chapter, writer also makes quite valuable philological inferences as to preposition usage in the verses, its Greek version *koine* and particular particles in comparison to Qur'an's philology.

The Letter to the Galatians' verses 1.6-9 portrays a shift in Paul's discourse. According to Akhtar, Paul's focus on thanksgiving (i.e.1 Cor. 1.4-9) is replaced by threat and curse utterances in these verses. There also exist an accent on the one-being of the true gospel as per the singular usage of the

Greek world *evangellion* although there are four canonical Gospels. As to Pauline thought, the sole Gospel was “the criterion” that is similar to *furkân* definition of Qur’an (p.61). Paul’s preaching the singularity of the evangel is compared by *i’jâz* of Qur’an by Akhtar. Although Qur’anic verses endorsing challenge (*at-tahaddî*) matter states inimitability of the Qur’an, there also exist a confrontation for opponents and the context of subject ayahs gives us highly different background compared to Paul’s.

On the verses 1.10-12, Akhtar presents the reader another intertextual deduction between Paul’s rhetoric and muslim liturgical tradition. Accordingly, Paul’s hyperbolic view that can be characterized as pleasing both man and God may be sensed as *takîyya* principle of Shiite doctrine. In addition, the verse 12 gives implications on the dual-nature of Paul’s attainment of apostleship. While, Muslim thought is mainly based on the doctrine concurring that prophets are chosen only by God, Paul present himself as an apostle rectified by Jesus Christ and God (pp.53-56). Notion of prophets in the Old Testament and New Testament seem to vary. In other words, Christians retained the older robust notion of prophet for the prophets of ancient Israel, but also adopted, for New Testament times, a broader notion of the the prophetic office which could cover older seminal personalities like Elijah and Elisha (p.87).

In the second chapter “The Apostle’s Apologia and Gospel”, Akhtar expands his work around Paul’s apologia, his confrontation with Peter. Gal 1.16 encloses the first intimation of Pauline mysticism, namely Christians’ dwelling in Christ. The verses to be commented in this chapter also consists some implications about pre-apostolic Paul and his visit to Arabia. These visits are described “mysterious” by Akhtar as Paul leaves unspecified the duration and purpose of this visits (pp.74-75). The Apostle’s sentences in vv.2.7 “..But on the contrary, seeing that I have been entrusted with the Gospel of the ‘uncircumcision’, just as Peter (was entrusted) with that of the circumcision” shows us the Apostle’s maintenance of independent authority. His tone is “defensive”, he manages to proclaim explicitly that God alone knows the truth. But, Akhtar notes that Paul’s visit to Jerusalem indicates his desire to get an external validation as well (p.79).

In vv.7-9, the term ‘circumscision’ is defined as a double metonymy that implies the whole of Mosaic law and Israelite nation according to the writer. Akhtar grounds this idea by philological evidence that is remarkable in order to understand Paul’s irreversible evolution within Christion



tradition. At this point, it comes out that the New Testament covers two opposed views within the framework of the addressed community of the Christian belief. Luke and John gospels retracts Messianic message to the Jews, not Gentiles, Matthew and Mark welcomed Gentiles' eager seek out Jesus, though (p.81). This reflection provides us with the clues of biblical abrogation. It is fair to say that abrogation in New Testament tradition ensues in a significantly distinct way in comparison to its equivalent in the Qur'an as abrogation (*nash*) in the Qur'anic terms is not exclusively based on apostolic articulations. Instead, the proof of abrogation's truthness is inferred from some specific verses of Qur'an and a methodology stipulating binding terms for a genuine abrogation was developed as per the methodology of Islamic law. This is why, apostolic interference over the legal content of the Bible does not have a fully equivalent form within Qur'anic abrogation principles.

Within the same chapter, liberation theology that is hallmarked with an eager for support for the socio-economically poor layer of the community, is another theme handled comparatively between Christianity and Islam, as well as Judaism. Accordingly, all of the three monotheistic religions have been manifesting a compassionate encouragement for charitable duty to the poor. This duty is inherited from Jewish ethics while in Qur'an and prophet's life, abject poverty is a theme that gives responsibility on believers' shoulders. With regard to the verses Gal: 2.11-15, Akhtar highlights the city of Antioch and the conflict between Peter and Paul in Antioch about table fellowship with Gentiles as an anticipation of the crisis to occur later about abrogation in the whole law. Antioch is defined as the "premier Gentile church" and the epicentre of gentile Christianity by Akhtar (pp. 82-84).

In the fourth chapter, the writer focuses on Paul's articulations on Abraham as a model for Gentile Christians in an interfaith context among three Semitic religions. In view of circumcision in flesh, Paul regards this ritual as a seal of righteousness based on faith and takes the risk of arguing that faithfulness of pre-Mosaic Abraham is not based on faithfulness to the covenant of circumcision, he was bounded by faith, though. Akhtar asserts that the difference between Judaism and Christianity hinges on a distinction between faith, which means a personal trust in God, and faithfulness that connotes the legal duty derived from contractual fidelity to God's covenant. Paul is deemed to have recognised this divergence and he calls

Abraham both the father of the circumscised Jews and equally as the father of uncircumscised Gentiles. Akhtar's reflections on this point are as follows:

"...He (Paul) quotes Gen.15.6 at Gal.3.6 to link Abraham to the believer to Jesus the Christ, and thus the "old" testament to the emerging "new" testament, understood both as scriptures and covenants. Paul asserts with force and clarity that all those wgho have faith qualify henceforth with salvation, solely by virtue of their faith, regardless of ethnicity and the scrupulously precise performance of the Works of the Mosaic Law. Slaves of the Law to be freedby Christ to become sons and inheritors of Abraham and of God." (p.117)

In the following chapters, Paul's deployment of a covenant of the spirit annulling covenant of Mosaic Law has a large coverage and Akhtar argues that Paul's endevaour can be defined " spiritually liberating and liberatingly spiritual and therefore anti-Sinaitic, anti-Torah and anti-Mosaic". In other words, this new covenant enforced by Paul takes morality and spirituality as its basic impulse, not legal as per its content. In Gal. 4.21-23, Paul uses an apocaliypitic allegory for finding a basis affirming that geniune descendants of Abraham are the ones who frees themselves from wordly enslavement to the law, flesh sin and therefore death (p.179). It is fair to say that cardinal tenets of Pauline theology is summarized in relevant verses, as follows:

---

271

"Tell me, you who are winhing to be under law, do you not hear the law? For it has been written that Abraham has two sons, one from the maidservant and one from the free woman. But the son of the maidservant has been born according to the flesh and the son by the free woman through promise. Tghese matters may be allegorised: for these (women) are two covenants, one from Mount Sinaibringing forth to slavery: She is Hagar. Now, this Hagar is Mount Sinai in Arabia and corresponds to the Present Jerusalem fors he serves as a slave along with her children. But the Jerusalem above is free; she is our mother." (Gal 4. 21-27)

Paul consults to figurative reading of these verses as literal meanings does not gives any hint about justification of a law-free Christianity and Akhtar sees this problematic and indefensible. This is why, Paul's exegesis on the Old Testament can be easily classified an *eisegesis* as the old testament's verses are explicit, not figuerative in their own nature. Namely, Paul prefers the allegory for the sake of reaching a mystic hint about the sterility of the Law.


Apart from his grounded reflections on Galatians Epistle within main chapters of his work, Akhtar also highlights some key doctrinal currents that run throughout the New Testament. To this end, a reader can easily find a

succinct appraisal of the trinity doctrine in the conclusion part of his work. For Paul, God's essence and nature become evident only via faith that is trust in God himself whereas Old Testament's God is seen as sterile and inert by Christian thinkers, despite being noble. Namely, in contrast to deity notion in Judaism, New Testament's deity portrays himself as the numerically one, but seeking relationship with his created ones in a Trinitarian monotheism instead of a "unitary and juridical" one (p.256). In addition, the theme of "justification by grace" that is abundant in Pauline Letters does not pervades in pre-Paul Gospels, while giving prerogative of Saviourness to Jesus is available in both. This is why, it is noted that Paul's account of faith that is based on salvifically urgent question of Jesus and the cross, and this is dubbed as "Crosstianity" by the author. Lastly, in the epilogue section, Akhtar recommends Muslims to engage with Paul's discourse beyond the Islamic paradigm of distortion (*tahrif*) so as to eliminate the ancient and stale deadlock. He notes that neutral reading of any text or Scripture is impossible by virtue of juxtaposition of sacred texts, still, it is possible to detain from desultory observations of them.

To sum up, Dr. Shabbir Akhtar's work comes to the fore as a highly critically contemplated and manifested form of Muslim thought over the non-celestial authority over the Scripture through major themes such as salvation modals for a sinner, abrogation of the law and prophetic authority over the scripture. And the writer richens his insights on these themes with comparative philological evidences elicited from the New Testament and the Qur'an. As Paul's Letter to the Galatians is defined as the most personal epistle of him, Akhtar's work reveals some key points in the Christian thought embolden as per St. Paul's insights, and it boldly accentuates pillars of Paul's authority over the Scripture and Muslim reflections on this authority.

However, as Akhtar employs a methodology based on a higher biblical criticism genre inspired from analytical philosophy of the religion, his work lacks veins of the exegetical method that is usually applied in the Bible and Qur'an commentaries. This is why the subject work may not be classified as an exegesis work, albeit being an outstanding sample of analysis of Pauline discourse. And philological comparisons recorded occasionally omits pertaining contexts of Qur'an verses paving the way for

overlooking semantic shifts on the subject word or phrase. All in all, it is undeniable that the work embodies valuable appraisals shedding light for further researches in fields of Philosophy of Religion, Biblical Studies and Interfaith Studies.

 **Arş. Gör. Merve Palancı**

Mardin Artuklu Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı



**Süleyman Turan, *Kutsal ve Hayvan: Dinlerin Hayvanlara Bakışı*,  
Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2020, 470 sayfa**

Hayvanlar, yabani, evcil ve sürüngen gibi farklı türlerde yaratılan varlıklardır. Bu varlıklar denizde, karada ve havada yaşamış ve tıpkı insan toplulukları gibi ait oldukları familyalarda varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ayrıca tarihsel süreç içerisinde hayvanlar birçok amaç için kullanılmış, yünlerinden eşyalar yapılmış, üzerlerindeki değerli şeyler değerlendirilmiş ve insanın hizmetine sunulmuştur. Hayvanların insana pek çok faydasının olmasının yanı sıra, insanların inandıkları dinin, hayvanlara bakışı açısı da önemli bir yer tutmaktadır. Bu minvalde hayvanların insanların mensup olduğu dini gelenekler tarafından nasıl algılandığı, sosyal hayatta nasıl karşılık bulunduğu güncelliğini korumaktadır. *Kutsal ve Hayvan: Dinlerin Hayvanlara Bakışı* başlıklı çalışma, din çalışmalarında aşına olduğumuz “*kutsal/sacred*” kavramını hayvan kavramıyla birlikte ele alması konuya farklı ve ilgi çekici bir özellik kazandırmıştır.

Yeni dini hareketler ve dinlerin misyonerlik faaliyetleri alanlarında araştırmalarının yanı sıra editöryel çalışmalarıyla da tanınan Süleyman Turan, “*Kutsal ve Hayvan*” isimli kitabın editörlüğünü üstlenmiştir. Dünya dinlerinin hayvanlara bakışı geniş bir çerçevede irdelenmiştir. Kitap genel olarak hayvanlara bakışı Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hint Yarımadasındaki ve Uzak Doğu’daki hatırı sayılır mensubu olan dinler üzerinden değerlendirmiştir. Bilindiği gibi çoğu dini öğreti, evrensel bir değer olarak özelde hayvan âlemine, genelde ise tüm canlılara saygı duyma ilkesine sahiptir. Hayvanların hukuk sistemlerindeki yerine bakıldığında, Süleyman Kandemir ve Hasan Örucü tarafından yazılan “*Modern hukukta Hayvanlar*” bölümü, hayvan hakları konusuna ülkelerin hayvan hakları ile ilgili uyguladıkları müeyyidelere değinerek açıklanmaya çalışıldığı görülür. Hayvan hakları ile ilgili yasal düzenlemelerin işe yaramadığına, hayvanlara yönelik muameleler konusunda caydırıcılığın ancak insanların kalbine merhameti yerleştirmekle gerçekleşeceğine değinilmektedir (s.83). Devletlerin bu minvalde tedbirler alması gerektiği, çarpıcı bir şekilde gözler önüne serilmektedir. Yasin Meral tarafından yazılan “*Yahudilik’te Hayvanlar*” bölümünde, köklü bir geleneğe sahip olan Yahudilerin ilahi

emir çerçevesinde insanların ruhani yönünün açığa çıkarılması gerektiği ön plandadır. Yahudilerin kutsal metni Tanah'ta ise sembolik anlamda konuşan hayvanlara yer verildiğinden bahsetmektedir. Dursun Ali Aykıt tarafından kaleme alınan "Hıristiyanlıkta hayvanlar" bölümünde ise, Hıristiyanlık inancının hayvanlara bakışında Yahudilik dininin devamı bir dini geleneğin olduğunu, ancak birbirinden ayrışan noktaların da mevcut olduğu görülmektedir. Hıristiyanlık metinlerinde hâkim olan sevgi dilinin hayvanlar için de kullandıkları görülmektedir. Nitekim Hıristiyanların, Yahudilerin kutsal kitabı Tanah'ta yer alan hayvanlara bakışına farklı yorumlar getirdikleri de görülmektedir. "İslam'da Hayvanlar" bölümünü Kur'an-ı Kerim üzerinden değerlendiren Muhammet Yılmaz, İslam dininin hayvanlara bakışının kendinden önceki semitik (Yahudilik, Hıristiyanlık) dinlere benzer olduğuna değinmektedir. İslam'da hayvanların Allah'ın emaneti olduğu algısı belirgin olmasının yanı sıra Kur'an-ı Kerim'in hayvanlarla ilgili ayetlerde merhamet vurgusu ön plana çıkmaktadır.

Cemil Kutlutürk ve Zehra Yılmaz'ın kaleme aldığı "Hinduizm'de Hayvanlar" bölümünde Hint bölgesindeki dinlerin hayvanlara bakış açıları genel anlamda hayvanlara değer vermeye, sevgi ve şefkat beslemeye yönelik olduğu görülmektedir. Hinduizm dininde karma çarkı önemlidir ve bir sonraki yaşam ona göre belirlenmektedir. Nitekim bu inanca göre kişinin bir sonraki hayatına bir hayvan olarak gelmesi de söz konusudur. Dolayısıyla Hinduizm'de ölüm, bir yok oluş değil yeni bir başlangıçtır. Bu da hayvanlara karşı münasebetsiz davranışları önlemekte etkili olmaktadır. Dinlerin hayvan algılarında farklı hayvan figürlerinin ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Mesela Hinduizm için "üreten" olduğuna inanılan, bu anlamda evrenle aynı özelliklere sahip olduğu düşünülen ineğe, özel bir kutsallık atfedilmekte ve ineklere zarar vermeme hususunda caydırıcı kurallar konulmuştur. Diğer Hint dinlerine de bakıldığında Budizm, Sihizm, Caynizm gibi dinlerin hayvanlara şefkat ve sevgi dili geliştirdikleri görülmektedir.

Cuma Özkan'ın yazdığı "Konfüçyanizm (Ruizm) ve Daoizm'de Hayvanlar" bölümünde ise Çin dinlerinde hayvanların ikinci planda olduğuna değinilmiştir. Bu husus dinin öğretilerinde hayvanlara sevgi dili besleme ve şefkat gösterme gibi söylemlerin olmamasından da anlaşılmaktadır. İnsan yararına olan durumlarda hayvanlardan istifade edilebileceği düşüncesi hâkimdir. Dolayısıyla Çin dinlerinde hayvanları önemli kılacak kutsallık atfedilmemiştir. Halil İbrahim Şenavcu'nun yazdığı

“Şintoizm’de Hayvanlar” bölümünde ise Japon dinlerinin hayvanlara bakışını anlamak için öncelikle Japon dinin önemli kavramı olan *kami* inancını bilmek gerektiği belirtilmektedir. *Kami* felsefesinde temelde “ruhsal öz” nedeniyle her varlığın özünün olduğu inancı hâkimdir. Bu sebeple, hayvanların da insanlar ve diğer canlılar gibi korunması gereken varlıklar olduğu inancı hâkimdir. Bu noktada din mensubu toplulukların hayvana bakışını anlamlandırmak en nihayetinde dinlerinin temel felsefesini bilmekle mümkündür. Nitekim din olgusu sosyal, ekonomik ve mimari gibi pek çok faktörü etkileyen bir üst yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu geleneklerin yanında Yunan tanrılarının da mitsel düşünceler çerçevesinde hayvan benzetmelerinden yola çıkılarak tanrılarına güç aşıladığını görmekteyiz. Bahsi geçen dinlerden farklı olarak Afrika yerel dinlerinde insan, hayvan ve bitki âlemlerinin iç içe ve bir anlamda dini-ahlaki sistemi bir arada barındırdıkları görülmektedir. Afrika yerlileri gerçek hayatı biyo-ekolojik çoğulculuğu içine alan bir anlayışla değerlendirmektedir.

Genel anlamda dinlerin hayvanlara bakışını değerlendirecek olursak, hayvanların içgüdüsel yaşamlarından ötürü insanlardan farklı olarak bir sorumluluk yüklenilmemektedir. Kitapta dinlerin önemli bir ögesi olan “kurban” kavramının derinlemesine incelenmemesi dikkat çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinlerin kurban eylemine verdiği önem incelenebilecek bir konuydu. “Kutsal ve Hayvan” başlığını taşıyan bir çalışmada, doğrudan kutsal ve hayvan ile ilişkili olan kurban kavramına ve uygulamalarına yer verilmemesi, kanaatimizce eksiklik olarak ön plana çıkmaktadır. Bölümlerin kendi içlerinde işlenmesi, çalışmanın genelinde bir düzenin hâkim olmasının yanı sıra konuların da tutarlı bir bütünlükle işlendiği göstermektedir. Teknik anlamda da kitabın akademik dilde sıklıkla görülen, dil sınırlılıklarını aşmış olduğunu görmekteyiz. Kitap muhteva açısından Türkiye’de din alanında yapılan çalışmalarda eksikliği hissedilen bir konuya değinmiştir. Konuyla ilgili alan çalışmaları yapacak olan araştırmacılar için başvurulacak kaynak türündendir.

**Ayten BAYRAM**

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Dinler Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi





**Martin Lings (Ebubekir Siraceddin), *Tasavvuf Nedir?*** Çev.: Veysel Sezigen,  
Vural Yayıncılık, İstanbul, 2007, 256 sayfa

Tasavvuf çok geniş tanımlara, açıklamalara ve yollara sahip, kendisine has disiplini ve belli yöntemleri olan bir ilim dalıdır. Dini ilimlerin arasında meşruiyetini kazandıktan sonra zaman içerisinde tasavvufun ne olduğu hususunda pek çok tanım yapılmış, bilhassa İslâm düşünce tarihi ve İslâm tasavvufu ile ilgilenen mütefekkirler, tasavvufun tanımı ve mahiyeti üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu düşünürlerden biri de Martin Lings'tir ve düşünürün ifadesiyle "*Tasavvuf Nedir*" kitabı bir ihtiyaca binaen yazılmıştır. Buna göre Batı dünyasında sûfilğin ne olduğu hususundaki sorular çoğalmış, insanların tasavvufun mahiyetine ilişkin merakı artmış ve düşünür bu ihtiyacı karşılamak adına söz konusu eseri kaleme almıştır.

"*Tasavvuf Nedir*" kitabı önsöz, on bir bölüm ve dua kısımlarından oluşmaktadır. Bu bölümlerden her biri tasavvufun farklı bir yönüne işaret etmekte ve her bölümde farklı bir konu işlenmektedir. Söz konusu bölümleri şöyle sıralamak mümkündür; "*Sûfîzmin Özgünlüğü, Tasavvufun Evrenselliği, Kitap, Elçi, Kalp, Doktrin, Yöntem, Sûfîzmin Hususiliği, Asırlar Boyunca Tasavvuf, Tasavvufun Tabiatı ve Menşei, Bediüzzaman'ın Mektubat'ından 29. Mektup ve Dua.*"

Yazar önsöz kısmında yukarıda da belirtildiği üzere kitabı yazma amacına değinmekte, ardından kitabın birinci bölümü olan *Sûfîzmin Özgünlüğü* kısmına geçiş yapmaktadır. Yazarın bu bölüme Endülüslü büyük sûfi Muhyiddin Arabî'nin "Ey Rabbim, beni senin sonsuz vahdet deryana daldır" duası ile başlaması dikkat çekicidir. Nitekim bu bölümde Lings, kendine özgü bir tasavvuf tanımı yaparken derya kelimesi üzerinde durur ve yazar bu çerçevede sembolik bir anlatımla klasik tanımdan farklı olarak yeni bir tasavvuf tanımı ortaya koyar. Buna göre tasavvuf, med-cezir dalgalarından birine dalma ve bu cezir dalgası ile birlikte dalganın ezeli ve ebedî kaynağına geri çekilme sanatı, disiplini ve ilmidir (s. 9). Bu tanımın devamında eserde nefis kavramı üzerinde durulur ve nefsin ölümsüz olduğu fakat fani dünyada bedeninin ölümüne kadar, nefsin bedene hapsediği ifade edilir. Burada sûfinin, nefsi henüz ölmeden cezir dalgalarına açılarak öldürdüğü ve bunun da bilinç ile alakalı olduğu izah edilir. Bu bağlamda derya, cezir, nefis ve bilinç kavramları arasındaki irtibat ele alınır (s. 12). Ayrıca nefis kelimesinin fidan kavramı üzerinden sembolik bir anlatımla izah edilmesi dikkat çekicidir. Buna göre nefisler fidanlara benzetilir, hepsinin

kökü aynı kaynağa dayanır. Fakat yalnızca bu kaynaktan beslenenler soylu bir ağaca dönüşebilir. Ling'e göre, söz konusu kaynaktan beslenenler Hinduların da ifade ettiği gibi "hayatta iken kurtuluşa ermiş olanlardır" ve bu kimseler de bizzat sûfilerdir. Zira sûfi, beşerî ve ilâhi olmak üzere iki bilinç merkezine sahiptir ve bu bilinç merkezleri onun varlığın bilincine sahip olduğunu gösterir (s. 13). Yazar son olarak bu bölümü neden sûfizmin özgünlüğü şeklinde başlıklandığını anlatır. Bu bağlamda özgünlüğü ilham, vahiy ve ruh terimleri ile açıklar ve bu doğrultuda "sûfizmin özgünlüğünü" temellendirmiş olur (s. 15-17).

*Tasavvufun Evrenselliği* şeklinde isimlendirilen ikinci bölüme gelinecek olursa, yazar burada "kutsal sanat bağlamında tasavvuf anlayışından" söz eder (s. 20). Yazarın bu ifade doğrultusunda sanat, tasavvuf ve velâyet kavramları arasında kurduğu ilişki bir hayli ilginçtir. Buna göre yazar durumu şöyle ifade eder; İslâm doktrininde kemâl, cemâl (güzellik) ve celâl (heybet) niteliklerinin bir araya gelmesidir. Tasavvuf ise, pek çok sûfinin ifade ettiği şekilde söz konusu ilâhi niteliklerle donanmıştır. Nitekim bazı tarikatların giriş ritüelinde özel bir giysinin yer alması da bu anlayışla alakalıdır. Lings kutsal sanat kavramını ise, kendisinde kutsiyetin ve cemâlin billurlaştığı şey olarak tarif etmektedir. Dolayısıyla yazara göre, hem kutsal sanat olarak nitelendirilen İslâm sanatında, hem de bir velinin kutsal bir abide gibi vücut bulmasında ilâhi tezahürler söz konusudur. Bu ilâhi tezahür, ilâhi bir lütuftur ve nefsin ulaşabileceği en yüce mertebe olarak nitelenir (s. 21). Yazar bu bölümde son olarak evrensellik kavramından söz eder ve evrenselliği büyük evrensellik ve küçük evrensellik olmak üzere ikiye ayırır. Büyük evrensellikte tüm mistik düşüncelerin aynı seviyede olduğunu ve hepsinin hakikate ulaştığını söyler. Fakat tasavvuf küçük evrensellik alanına dâhil olur ve özgünlüğü de bu yönde ortaya çıkar. Tasavvufun küçük evrensellik olarak nitelendirilen alanda var olması ise, vahiy doktrini ile ilişkilidir ve bu ilişki tasavvuf düşüncesinin özgün olmasını sağlar (s. 27-29).

*Kitap* olarak isimlendirilen üçüncü bölümde yazar sembolik anlatımı kullanmaya devam eder. Bu bölümün merkezinde 'fenâ' kavramı yer alır. Fenâ, sûfilerin lügatinde büyük önemi haiz olan ve bilhassa her türlü manevi yoğunlaşmanın özünü teşkil eden bir kavramdır (s. 32). Ayrıca kitapta, Kur'an'da geçen bazı ayetler zikredilerek dünya hayatının geçici olduğu ve her şeyin sonunda Allah'a döneceği hususu üzerinde durulmuş ve bu ayetler tasavvuftaki 'fenâ' kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Bu kısımda

dikkat çeken nokta yazarın insanları avâm ve havâs olmak üzere ikiye ayırmasıdır. Ayrıca yazar, manevi hiyerarşi bakımından üç ana katman olduğunu, en üst kamanda sûfilerin, alt katmanda muayyen bir kararda olmakla beraber imanlarına tasavvufun kokusu sinmiş olanların, en alt katmanda ise zâhiri çoğunluğun yer aldığını ifade eder (s. 41).

*Elçi* olarak isimlendirilen dördüncü bölümde yazar, İslâm düşüncesindeki Hz. Muhammed algısından ve onun hakikatle bütünleşen yaşantısından söz eder. Yazarın bu yaşantıyı Resûl, Melek ve Ruh kavramlarının beşerî bir tecessümü olarak tanımlaması dikkate şayandır (s. 43). Hz. Peygamber'in hakikatle özdeşleşen yaşantısı ve ashabına din ve dünya işlerinde rehber olması bağlamında, tasavvufta yer alan sâlik, şeyh, mürid kavramlarını ele alır. Bazı tarikat müntesiplerinin şeyhe intisabından söz eder. Ayrıca yazar, Hz. Peygamber'e Akabe'de yapılan biatin, sûfilerin tarikata girişte yerine getirmeleri gereken biat uygulamasına referans olduğunu ifade eder (s. 56-57).

Martin Lings, *Kalp* olarak adlandırdığı beşinci bölümde, öncelikle sûfi kelimesinin anlamları, ardından tasavvufun öznel anlamda neyi ifade ettiği problemi üzerinde durur (s. 61-63). Ayrıca yazar, sûfi kavramı bağlamında fakr kelimesini ele alır ve fakr ile kulluk arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu iddia eder. Bu ilişkiyi çeşitli Kur'an ayetlerini referans alarak açıklayan yazar, sûfilerin birbirlerine "fakirullah" şeklindeki hitabından söz eder (s. 64). Ayrıca yazara göre tasavvuf, esasında -öznel anlamda- kalp uyanıklığından başka bir şey değildir (s. 65). Dolayısıyla sûfi de kalbi daima uyanık olan ve varlığın bilincinde olan kimse demektir. Ayrıca Lings bu kısımda, beden ve kalp arasında bir kıyaslama yapar ve şöyle der: "beden kendi var oluş düzleminde yatay bir ilişkiye sahiptir, oysa kalp için varlığın bilincinde dikey bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla dikey bir yapıya sahip olan kalp, tüm seviyelerin merkezini aşır Yararıya ulaşabilir" (s. 66). Son olarak yazar bir yöntem olarak tasavvuftan bahseder ve sûfinin tarikata intisap ederken kabul etmesi gereken bazı doktrinleri ele alır. Bu doktrinler nefis, fenâ, zikir, yâkinin amelleri ve kalp olarak sıralanabilir. Yazar söz konusu kavramları çeşitli sembolik anlatımlar ile izah ederek bu bölüme son verir (s. 70-86).

*Doktrin* olarak isimlendirilen altıncı bölümde yazar, her doktrin zihinle alakalı olduğunu söyler ve bu bağlamda tüm hakikatlerin sentezi olarak Allah ismini ele alır (s. 87). Bunun yanında doktrin temel amacını, zihni aşmak ve zihin sınırını geçmek için harekete geçmek olarak ifade eder.

Bu bağlamda yazar, ilâhi isimlerden sonra sûfi doktrini üzerinde durur ve her mistik doktrininin aynı kabilden olup zihni aşmak amacıyla olduğunu söyler (s. 94-95).

Yedinci bölüme gelinecek olursa burada Lings, tasavvufun yöntemi üzerinde durup, bu bağlamda çeşitli tasavvufi istilahların manasını izah eder. Yazar tasavvufun yöntemini kulun yapması gereken farz ibadetler ile kulun kendi rızasıyla yaptığı nafil ibadetler üzerinden ele alır. Tasavvufun yöntemsel olarak aslında kulun iradi ve icbari olarak yerine getirdiği ibadetlere dayandığını söyler (s. 103). Bu bağlamda yazar, sûfizmin asıl vechesi sayılan bazı kavramları ibadetlerle olan irtibatları doğrultusunda ele alır. Örneğin, kabz (daralma, sıkılma) ile bast (genişleme) kavramlarını oruç ibadeti ile ilişkilendirir (s. 117-118). Buna göre halvet kabz'ı teşkil eden temel unsurdur ve halvet kavramının bast'ı ise celvet kavramıdır. Lings, celvetin açık örneğinin ise tarikatlarda toplu vird ve zikirler okumada kendisini gösterdiğini söyler (s. 119-124). Son fasılda ise sûfizmin özüne değinir ve bu özü "korku (mehafet), sevgi (muhabbet) ve bilgi (mârifet) olmak üzere üç kelimedede toplar. Akabinde bu üç kelimenin mana ve işaretlerini detaylandırarak bu bölüme son verir (s. 125-129).

*Sûfizmin Hususiliği* olarak isimlendirilen sekizinci bölümde ise yazar, tasavvufun kapsamlılığını ve sûfizmin hakikatini ortaya koymaya çalışır. Martin Lings, bu kısımda özetle tasavvufu "merkezi, yüceltilmiş, derin ve gizemli" olarak tanımlar. Burada yazar tasavvufu "amansız, titiz, gayret gerektiren, güçlü, tehlikeli, ulaşılması zor ve zorunlu olan" şeklinde tarif ederken, bu yönlerin tasavvufun kapsamlılığına işaret ettiğini söyler (s. 131). Ayrıca tasavvufun zâhiriliği dışladığına dair iddialara cevap verir (s. 132-133). Bunun devamında yukarı ifade edildiği gibi yazar, tasavvufun kapsamlılığına işaret eden yönleri detaylandırır ve sûfi, nefis, şehadet, zâhir, bâtin kavramlarına da değinerek söz konusu hususları açıklar (s. 134- 142).

*Asırlar Boyunca Tasavvuf* şeklinde isimlendirilen dokuzuncu bölümde, adından da anlaşıldığı üzere tasavvuf tarihine ve tasavvufun süreç içerisinde geçirdiği düşünsel evrelere değinilmektedir. Lings, Hz. Peygamber döneminden başlayarak, sahabe ve tabiîn döneminden tasavvufi yaşantıya dair aktarımlarda bulunur. Daha sonra tasavvufun fikri gelişim seyrini bazı önemli isimler üzerinden ele alır. Bunları sırasıyla şöyle zikretmek mümkündür; "Hasan el-Basrî, Râbia el-Adeviyye, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sekatî, Ebu Yezid el-Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Gazâlî, Abdulkâdir Geylânî, Muhyiddin ibn Arâbî ve Şeyh ed-Darkavî". Yazar her

bir şahsın özelinde bazı tasavvuf ıstılahlarına değinir. Tasavvuf düşüncesinin öncü şahısları niteliğinde olan söz konusu isimlerin, birbirleriyle irtibatlarını da kısaca ele alarak ilgili bölüme son verir (s. 143-184).

Onuncu bölümde Lings, *Tasavvufun Tabiatı ve Menşei* konusunu ele alır. Düşünür ilk olarak İslâm düşüncesinin zahir ve bâtn olmak üzere ikiye ayrıldığını ve bâtni düşüncenin tasavvufun tabiatına uygun olduğunu söyler. Bu bâtni manalara, ebrâr ve mukarrebun olarak nitelenen kimselerin, yani hakikatte tam sûfi olanların erişebildiğini ve bunun tasavvufun özü olduğunu belirtir. Ayrıca yazar, bâtnî düşüncüyü bir hatırlatıcı mesabesinde gördüğünden, bu düşüncüyü zikir kavramı ile ilişkilendirir (s. 185-186). Lings, hakikati zâhir ve bâtn yönleriyle ele aldığı gibi, kulluk ve yakınlık şeklinde manevi bir ayrıma da işaret eder (s. 189). Bu yakınlığın izafi ve mutlak olarak gerçekleşebileceğini ifade eden düşünür, velâyetin de bu iki vecheye işaret ettiğini belirtir (s. 190-192). Tasavvuf yolunun en asli vechelerinden birinin inziva olduğunu ifade eden yazar, inzivanın zikir ile ilişkili olduğunu ve aralarında ayrılmaz bir bağ olduğunu söyler (s. 193). Ayrıca yazarın tasavvufun vechelerinin, bilhassa inziva ve zikrin, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren var olduğunu iddia etmesi ve bu iddiayı Hz. Peygamber'in yaşantısıyla temellendirmesi dikkat çekicidir.

Bunun haricinde yazar, tasavvufun tabiatı gereği zahiri olandan bâtni olana, yani küçük cihattan büyük cihada meylettığını söyler (s. 198). Fenâ, bekâ, aşk, şehadet kavramları da bu bölümde izahı yapılan meseleler arasında yer alır. Son olarak sûfilere karşı gösterilen düşmanca tavırlara cevap mahiyetinde bir açıklama yapılır. Lings'e göre sûfiler yukarıdan gelen etkilere itaat ederek, aşağıdan gelenlere karşı kayıtsız kalmış ve hak-bâtl arasında furkânî bir misyonu temsil etmişlerdir. Bunun yanında sûfiler daima, "çağ acaba kendisine itaat edilmeyi hak ediyor mu?" yaklaşımında bulunarak hakikati koruma çabasında olmuşlardır (s.216). Martin Lings sûfilerin İslâm dünyasında modernizme karşı direnişin son kalesi olduğunu ifade ederek, ilgili bölüme bu iddia ile son verir (s. 216).

Martin Lings, on birinci bölümde Bediüzzaman'ın *Mektubat* eserinden tarikat ve tasavvuf düşüncesi ile alakalı kısımlardan iktibaslarla bulunur. Burada tarikatı Bediüzzaman'ın nazarıyla ele alır. *Mektubat*'ın 29. *Mektubu* Telvihat-ı Tis'â olarak isimlendirilmiş ve velâyet yolları hakkında dokuz telvih ele alınmıştır. Birinci telvih, tarikat nedir sorusunu açıklar. İkinci telvih seyr-i sülûk'un miftahları olan ilâhi zikir ve tefekkür, üçüncü telvih ise


velâyetin hüccet-i risalet, tarikatın ise burhan-ı şariat olma hususlarıyla alakalıdır. Dördüncü telvihte, tarikatın afaki ve enfüsi meşrepleri ele alınır. Beşinci telvih "vahdet-i vücud" ve "vahdet-i şühud" bahisleri ile alakalıdır. Altıncı telvihte velâyet yollarının esaslarına değinilir. Burada söz konusu yollar; Sünnet-i seniyye'ye ittiba etmek, ihlas ve hizmetlerin bedelini dünyadan beklememektir. Yedinci telvih şariat, tarikat/hakikat, sünnet-i seniyye/ahkam-ı şariat'ın haricinde tarikat düşüncesinin imkânı ve bir kısım zatların ümmet nazarındaki konumu olmak üzere toplam dört nükteden oluşur. Her bir nükte tarikat ve velâyetin farklı vechelerine işaret edilir. Sekizinci telvih, tasavvufta şatahât olarak nitelendirilen düşüncelerle alakalıdır. Burada Bediüzzaman şatahât yerine, varta kavramını kullanır ve bunun üzerinden sûfilerin hataya düştükleri konuları beyan eder. Dokuzuncu telvihte ise tarikatın semerâtından ve faydalarından söz edilir. Fakat eserin hacmini aşacağından burada yalnızca dokuz tanesi zikredilmiştir (s. 217-254). Martin Lings eserine yine Bediüzzaman'dan iktibas ettiği iki sayfalık dua bölümüyle son verir.

Martin Lings'in *Tasavvuf Nedir* kitabı hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa kısaca şöyle ifade edilebilir. Eserde tasavvuf düşüncesinin mahiyeti problemi üzerinde durulduğu ve eserin daha ziyade tasavvufun ne olduğunu ortaya koyma çabasıyla ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda kitapta söz konusu problemi çözümlmek için, klasik dönem tasavvuf kitaplarından farklı olarak sembolik bir anlatım tarzı benimsenmiştir. Yazar kitabında, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçen ayetleri detaylı bir şekilde ele alarak bilhassa ayetlerde kullanılan imgesel ifadeler üzerinde durmaktadır.

Yazarın sembolik ve temsili bir üslup kullanarak özgünlüğü yakaladığı söylenebilir. Fakat bununla beraber kitabın çok akıcı bir dili yoktur. Bu durum tercümeden kaynaklı bir sorun olarak da görülebilir. Ayrıca eserde muğlak bir anlatımın var olduğu da söylenebilir. Bunun haricinde eserde ele alınan konular sistematik bir tarzla ve bütüncül bir yaklaşımla aktarılmamıştır. Örneğin *sûfizm*in özgünlüğü olarak isimlendirilen birinci bölümde tasavvufun tanımı üzerinde durulurken, *sûfizm*in hususiliği bölümünde de aynı problemin ele alındığı görülür. Bu türden geçişlere eser içerisinde sıklıkla rastlanabilir. Okuyucu açısından bu durum eserdeki sistematik anlatımı ve konu bütünlüğünü bozacak niteliktedir.

Bunun haricinde kitapta güçlü bir özgünlüğün ve özgür bir bakış açısının var olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim yazar semboller ve

imgeler üzerinden tasavvuf düşüncesine ve s fi kavramına ilişkin aliŐilageldik tanımların haricinde tanımlar yapmıştır. Bilhassa vel yet kavramına ilişkin ileri sürdüğü görüşler ve vel yetin farklı disiplin alanlarındaki kavramlarla iliŐkilendirilmesi bu niteliktedir. SonuÇ olarak denilebilir ki; yazarın veya çevirmenin anlatım tarzından kaynaklı bazı eksiklikler olsa da *Tasavvuf Nedir* kitabı, tasavvuf sahasındaki araştırmacıların mutlaka edinmesi ve tasavvuf araştırmalarında faydalanması gereken, derin anlatımlı, farklı yaklaşım ve iddialar  ne süren, tasavvuf ıstılahları arasındaki ilişkiyi net bir Şekilde ortaya koyan, kısa fakat zengin içeriğe sahip bir eserdir.

 **Atike  iŐek**

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora  Ğrencisi





**Mustafa Ağâh**, *Cahiliyye Arap Şiirinde Hikmet Zühayr b. Ebi Sulma Örneği*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2020, 136 sayfa

Bu çalışmada Prof. Dr. Mustafa Ağâh'ın önceki çalışmalarından esinlenerek kaleme aldığı "Cahiliyye Arap Şiirinde Hikmet Zühayr b. Ebi Sulmâ Örneği" adlı kitabı değerlendirilecektir. Nahiv, belagat, Arap edebiyatı, dilbilim ve İslam tarihi Ağâh'ın ilgilendiği ve eser verdiği alanların başında gelmektedir. Yazar kitapta "Hikmet şairi" diye ünlenen Zühayr'in (ö. 609 [?]) yaşadığı dönemi, hayatını ve divanını ele almaktadır. Eser önsöz ve kaynakça dışında giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Tarih içerisinde insanoğlu duygu ve düşüncelerini ifade etmek için çeşitli araçlara başvurmuştur. Bu bazen sözlü hitap ile bazen de kitabet yoluyla gerçekleşmiştir. Bunların arasında şiir hem hitabî hem de kitâbî olma özelliğiyle temayüz etmektedir. Bu yüzden duygu ve düşüncelerimizi ifade etme şekillerinden birisi de şiirdir. İçinde bulunulan toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel birtakım olayların aktarımı konusunda şiir önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Cahiliye dönemi diye adlandırılan periyotta ise şiirin üstlendiği rol azımsanmayacak derecede büyüktür. Şiir bu devrin insanları için hayatın zorlukları karşısında bir teselli kaynağı ve itibar sebebidir. Cahiliye döneminin siyasi-kabileci yapısını, toplum içerisindeki sosyal statüleri, inanç sistemini ve kültürel özelliklerini şiirde bulmak mümkündür. Cahiliye döneminde bir kabilenin güçlü bir şaire sahip olması bir gurur kaynağıdır. Dolayısıyla bu dönemde şiire ve şaire büyük bir önem atfedilmiştir. Ağâh da bu çalışmasıyla dönemin şiir anlayışına ve özel olarak hikmet içerikli şiirleriyle tanınan Zühayr'i ele almayı amaçlamaktadır.

Şiir ve şairliğin toplum nezdinde karşılık görmesi bu dönemde önemli şairlerin yetişmesini de sağlamıştır. Nitekim bu dönemde yedi veya on şairin güzide kasidelerinin bir araya getirildiği "Muallaka" diye isimlendirilen koleksiyonlar da oluşturulmuştur. Muallakalar genellikle Ukâz panayırı gibi mekânlarda düzenlenen şiir yarışmaları sonucunda belirlenmiştir. Bu dönemde tanınan veya tanınmayan birçok şair yetişmiştir. Bilinen şairlerin en meşhurları ise "Muallakâ'i-Seb'a" (Yedi askı) şairleridir. Bu isimlerin hangileri olduğuna dair kitap içerisinde her ne kadar farklı görüşler zikredilmişse de yaygın kanaat bunların; İmru'l-Kays (ö. 540

dolayları), Züheyr, Nâbiğa (ö. 604 [?]), el-A'şa (ö. 7/629 [?]), Lebid (ö. 40 veya 41/660 veya 661), Amr b. Külsûm (ö. 584 veya 600), Tarafe (ö. 564 [?]) olduğudur. Hangisinin daha iyi olduğu konusunda da çeşitli görüşler bulunmakla beraber her birinin toplumun bir yönünü yansıttığı söylenebilir. Bu isimlerden hikmet yönü ağır basan şair ise Züheyr b. Ebi Sülmâ'dır. Dile getirdiği çoğu şiirinde insanları hikmetli eylemlere, barışa, dostluğa, dürüstlüğe, başarıya, hayatın ve ölümün farkındalığına ve güzel ahlaka davet etmiştir. Bu sebeple çoğu edebiyatçı nezdinde "Hikmet şairi" olarak tanınmıştır. Kitap, genel olarak cahiliye döneminin en etkili silahlarından biri kabul edilen şiirin toplum içerisindeki rolünü göstermeyi amaçlamaktadır. Özel olarak ise Züheyr'in şiirlerindeki hikmet içerikli pasajları aktarmayı hedeflemektedir. Zira şiir, o dönemin yaşantısına dair bir izlenim oluşturmuştur. Bu sebeple dönemin şairleri toplumun sorunlarını ele almışlardır.

Mustafa Ağâh, kitabın önsözünde çalışmanın amacını, önemini, içeriğini ve sınırlılıklarını zikretmektedir. Yazar giriş bölümünde cahiliye döneminin genel yapısını ele almakla okuyucunun döneme dair coğrafi, siyasi, toplumsal ve kültürel kazanımlar edinmesini sağlamıştır. Nitekim her dönemin kendine özgü örf, âdet ve kuralları vardır. Yazarın cahiliye toplum yapısı ve kabile anlayışını aktarması şiire verilen önemin anlaşılmasını da sağlamıştır. Çünkü şiir hayatın zorluklarına göğüs geren cahiliye toplumunun en büyük destekçisidir. Şair ise onlar için teselli kaynağı, umut ve arz-ı lisanıdır. Dolayısıyla giriş bölümü kitabın diğer bölümlerini yorumlamaya katkı sağlamaktadır. Ancak yazar bu kısım içerisinde tatvile gitmiştir. Yani kitabın giriş kısmında gereksiz tekrarın fazla olduğu görülmektedir. Ayrıca giriş bölümü genellikle aynı kaynaklar üzerinden yazılmıştır. Bu da kaynak çeşitliği bakımından eksik bir durumdur.

Yazar birinci bölümde Züheyr b. Ebi Sulma'nın hayatını geniş bir şekilde ele almıştır. Buna göre Züheyr yaklaşık 520 yılında Haciz 'de doğmuştur. Hangi kabileye mensup olduğu konusunda ihtilaf bulunsa da yaygın görüş onun Müzenî kabilesinden olduğudur. Bu bölümde Ağâh, Züheyr'in soy şeceresini tablo şeklinde vermiştir (s. 38). Bu tablo Züheyr'in aile yapısını ve dönemin soy ilişkilerini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bölümde onun hangi inanca sahip olduğu, Peygambere yetişip yetişmediği, şairliği ve yedi askı şairleri arasındaki konumu gibi konular işlenmiştir. Bu hususlar doğrudan veya dolaylı olarak Züheyr'in şiirlerine etki etmiştir.

Muallaka şairleri arasında önemli bir konumda bulunan Züheyr, şiirlerinde daha çok hikmeti ön plana çıkarmıştır. Bu şairlerin hiçbirinin birbirine üstünlüğü söz konusu olmayıp her biri bir alanda temayüz etmiştir. Örneğin korkutmada Nâbiğa, coşturmada el-A'şa, kızgınlıkta Antere (ö. 614 [?]) ve teşvik etme konusunda da Züheyr'in en iyi şair olduğu nakledilmiştir. Özel olarak Züheyr, şiirlerinde yabancı kelime kullanmayan, kişiyi hak ettiği için öven ve yalan bir söz karıştırmayan bir şair olarak tanınmaktadır. Züheyr'i diğer şairlerden ayıran husus, güzel bir ahlaka sahip olmasının yanı sıra şiir geleneğine sahip bir ailenin içerisinde yetişmiş olmasıdır. Nitekim Züheyr' den sonra oğulları Ka'b (ö. 24/645 [?]) ve Buceyr (ö. ?) de önemli birer şair olmuşlardır.

Kitaba teknik açıdan bakıldığında ise genelinde noktalama-yazım hataları ile eksik unsurlar göze çarpmaktadır. Kitabın hemen hemen geneline yansımış olan bu durum kitabın okunmasını zorlaştırmıştır (yazım yanlışları için s.8, 12, 19, 31, 37, 42, 43...vd.). İlk baskı olması nedeniyle eserde çokça yazım hatasının olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra kısaltmalar bölümündeki ile kitabın özellikle dipnot kısmındaki kısaltmalar arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Yazarın kısaltmalar konusunda tek ve belirli bir kullanımı benimsemediği görülmektedir. Örneğin "trc" kullanması gereken yerde "trs", "thk" yerine "tahk ve tah" ve "tal" yerine "tel" kısaltmalarını kullanmıştır. Bu hususlar her ne kadar mana itibariyle büyük bir etkide bırakmasa da şekilsel ve simetri açısından hatalı kullanımlardır. Yine bu durum okuyucunun kitabın özüne yoğunlaşmasına engel teşkil edebilmektedir. Dipnot kısımlarında da aynı problem söz konusudur. Yazım yanlışlarının yanı sıra künye bilgilerinde de eksiklikler göze çarpmaktadır. Mesela yazarın zikredilip eserinin zikredilmemesi veya eserin zikredilip yazarın olmaması gibi hatalar bulunmaktadır (s.14-15). Teknik açıdan bu denli hataların varlığı ana temaya odaklanmayı güçleştirmiştir.

Giriş bölümünde karşılaşılan yazım hataları ile dipnotlardaki sıkıntılar birinci bölümde de görülmektedir (s. 31, 32, 37, 39, 42, 43, 44, 45, 49...vd.). Bu hataların fazlalığı kitabın düzenini ve akıcılığını zedelemiştir. Ayrıca Ağâh, Züheyr'in hayatını ele alırken çokça tekrara düşmüştür. Aynı rivayetlerin aynı bağlamda herhangi bir fayda gözetilmeksizin zikredilmesi bölümün kalitesini düşürmüştür. Züheyr'in divanında övgü, yergi, gazel ve av vasfı gibi ana konular yer alırken hikmet ana konu olarak yer almamaktadır. Tam da bu noktada hikmet içerikli şiir ile hikmet şiiri

arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir şiir söylenirken veya kaleme alınırken de bir hikmet gözetilebilir. O yüzden Zühre'yi öne çıkaran husus divanında bu tür şiirlerin fazla olmasıdır. Zühre şiirlerinde genel olarak savaş nedeniyle toplum arasında yayılan fitne ve fesadı yok etme uğraşındadır. Bölümün başlığına bakıldığında ise bir orantının gözetilmediği görülmektedir. Yazar, "Zühre b. Ebi Sulmâ ve Divanı" başlığındaki "Divanı" kısmını bir-iki sayfada geçirmiştir. Hâlbuki bölüm içindeki oranın sağlanması ve divanın içeriği hakkında kapsamlı bilgi verilmesi, üçüncü bölümün daha iyi yorumlanması adına önem arz etmektedir.

Agâh, kitabın ikinci bölümüne hikmet kavramının lügavî ve istilâhî tanımlarının yanı sıra bu kelimenin tarih içerisindeki gelişimini ele alarak başlamaktadır. Sonrasında ise kitabın ana konusunu teşkil eden Zühre'in şiirleri hikmet açısından incelenmiştir. Buna göre hikmet "Yüce Allah tarafından verilen üstün yeteneklerle varlıkları tam anlamıyla bilmek, onları düzgün bir şekilde değerlendirmek ve her şeyi yerli yerine oturtmaktır". Hikmet kavramının amelî ve nazarî yönü birçok farklı disiplin esas alınarak değerlendirilmiştir. Yazar da Zühre'in şiirlerini teorik ve pratik hikmet ayrımı üzerinden değerlendirmiştir. Bu bağlamda hikmetin dönemlere göre kazandığı manalar ortaya konulmuştur. İslam öncesi dönem ile İslam sonrası dönemde İslami ilimlerin de teşekkülüyle birlikte bu kavramın içeriğinde yaşanan gelişmeler incelenmiştir. Nitekim Agâh, Kur'an, tefsir, hadis, kelim, tasavvuf ve felsefe sahalarında hikmetin ne anlama geldiğini ayet ve hadislerle ortaya koymaya çalışmıştır. Hikmetin bu açılardan değerlendirilmesi faydalı bir işlem gibi görünse de çalışmanın genel başlığıyla içerik arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. İslam sonrası dönemdeki hikmet kavramının ele alınması çalışmanın kapsamını genişletmiştir. Zira benzerlikler görülsede her dönemin kavramları o dönem içerisinde değerlendirilmelidir. Çalışmanın ana teması, hikmet kavramının cahiliye şiirindeki konumu ve önemidir. Bu nedenle İslami dönemin bu kapsama alınması okuyucuya kıyaslama yapma imkânı tanınması sebebiyle önem arz etmekle birlikte kitabın başlığına, içeriğine ve sistematığına aykırıdır.

Yazar bu bölümde kapsam dışına çıkmasından dolayı yine tekrara düşmüştür. Bu yüzden asıl konuya geçme konusunda sıkıntılar yaşanmıştır. Nitekim Agâh, kitabın can alıcı noktası "Zühre'in şiirlerinin hikmet açısından tahlili" bölümüne 83. Sayfadan itibaren yer vermiştir. Bu durum

kitabın genelinde bölümler arasındaki orantısızlığı göstermektedir. Başka bir deyişle giriş başta olmak üzere diğer bölümlerde gereksiz tekrar yapılmıştır. Yine ikinci bölümde yazım ve noktalama yanlışları ile dipnotlarda eksiklikler dikkat çekmektedir (s. 61, 64, 65, 67, 76, 78, 79, 91, 95, 98, 106, 112...vd.).

Ağâh, kuran, hadis, sahabe kavli ve Shakespeare, Goethe ve Montaigne gibi Batılı düşünürlerin bazı sözlerini zikretmek suretiyle Zühreir'in şiirlerindeki hikmet anlayışını pekiştirmektedir. Bu her ne kadar çalışma dâhilinde olmasa da Zühreir'in ahiret inancı, ölüm ve ahlakî yönünün İslami değerlerle ne denli örtüştüğünü görmek açısından önemlidir. Mesela ölüm hakkındaki bir şiirde:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب  
تمته ومن تخطئ يعمر فيهم

*“Ölümlerin rastgele geldiğini gördüm. Kime isabet ederse onu öldürür. Kime isabet etmezse o kişi yaşayıp ihtiyar olacaktır”*

Bu şiirde hem ahiret inancına hem de ölümün hak olduğuna işaretler vardır. Zühreir, ölümün ansızın gelebileceğini ve insanın yaşasa bile hayatın aşamalarından geçip ihtiyarlaşacağını hikmetli bir dille ifade etmektedir. Bu şiiri pekiştirme adına Ağâh şu ayeti getirmektedir:

وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّأَدَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

*“Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez; hiç kimse nerede öleceğini bilemez; ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.”<sup>1</sup>*

Yine bu konuda Goethe'nin “Ölüm hiçbir zaman iyi karşılanan bir misafir değildir.” sözü şiiri pekiştirmektedir.

Sonuç bölümünde yazar, kitabın içeriğini kısa bir şekilde tekrarlamaktadır. O, önsözde zikrettiği hususları bu kısımda da dile getirmiştir. Nitekim kitabın genelinde tekrar unsuru hâkimdir. Eser içindeki yazım ve noktalama yanlışları ile dipnotlardaki düzensizlikler kitaptaki maksadın önüne geçmiştir. Kitap, simetri ve ahenk bakımından kötü bir görüntü vermektedir. Mesela kitabın başında belirtilen kısaltmalar ile kitap içerisinde kullanılan bazı kısaltmalarda arasında bir uygunluk bulunmamaktadır. Eseri yayına hazırlayan yayınevi 'nin veya yazarın bu

<sup>1</sup> Lokman Suresi, 34. ayet

konuda daha titiz davranması gerekirdi. Kitabın ikinci baskısı yapılacak olursa bu hususun dikkate alınması önem arz etmektedir. Agâh bölümler arasındaki orantıyı da sağlayamamıştır. Bu bağlamda giriş bölümünün kısa ve öz tutulması ve diğer bölümlerde de tekrarın azaltılması kitabın derli toplu bir şekil almasını sağlayacaktır. Kaynak kıtlığından yakının yazarın klasik ve modern çalışmaları detaylı bir şekilde gözden geçirmesi beklenirdi. Zira bu alanda yapılmış modern çalışmalar vardır. Daha da önemlisi yazar aşına olduğu ve hakkında çalışma ortaya koyduğu bu konuyu geliştirmek adına çaba sarf etmemiştir. Ayrıca yazar eserde adı geçen şairlerin vefat tarihlerini zikretmemiştir. Hâlbuki Agâh'ın vefat tarihlerini vermesi, okuyucuda cahiliye döneminin şairleri hakkında bir izlenim oluşması açısından önemlidir. Yine hikmet kavramının uzun uzadıya ele alınması asıl konuya geçişi geciktirmiştir. Öte yandan bu durum başlığın genişletilmesini de gerektirmektedir. Dolayısıyla başlık ile içerik arasında bir uyumsuzluk oluşmuştur. Dolayısıyla başlığın veya içeriğin değişmesi çalışmanın gayesi bakımından önem arz etmektedir. Tüm eksiklikleriyle birlikte bu çalışma, istifade edilebilir muhtevayı içinde barındırmaktadır.

## İslam Dünyasında Üniversiteler ve İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu (28- 30 Mayıs 2021)

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından 28, 29 ve 30 Mayıs tarihlerinde İslam Dünyasında Üniversiteler ve İslami İlimler Sempozyumu düzenlendi. Katılımcıların online olarak bağlandığı sempozyum, Mardin Artuklu Üniversitesi youtube kanalından canlı olarak yayınlandı. Üç gün süren sempozyum programında Türkiye'deki üniversitelerin yanı sıra Orta Asya'dan Kuzey Afrika'ya, Hint alt kıtasından Arabistan Yarımadasına, Rusya'dan Endonezya'ya birçok ülkedeki üniversite ve fakültelerin kurumsal yapıları, öğretim programları, strateji, yöntem ve teknikleri, öğretim kadrosu, öğrenci profili gibi konularda çalışmalar sunuldu, değerlendirmeler yapıldı.

Sempozyum, cuma günü Öğr. Gör. Ömer Yakan'ın Kur'an-ı Kerim tilavetiyle başladı ve sempozyum koordinatörü Dr. Öğr. Üyesi Fikret Özçelik'in takdim konuşmasıyla devam etti. Özçelik, İslam dünyasındaki tedrisat sürecindeki dönüşümlere vurgu yaparak sempozyumun temel amacının, yüksek öğretim kurumlarındaki İslami ilimler tedrisatının düşünsel zeminleri, vizyon ve amaçları, eğitim ve öğretimdeki metotları, araştırma alanları, siyasi ve sosyal ilişkileri, teknolojik alt yapıları gibi birçok yönden incelenmesi ve böylece İslami ilimler alanında etkileşim ve iş birliğinin artırılması olduğunu belirtti. Oturumda daha sonra Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. İbrahim Özcoşar'ın açılış konuşması yer aldı. Özcoşar, üniversite fikrinin akademik bilginin metalaşması, öğrenci bursları hatta alternatif üniversite deneyimleri de dahil olmak üzere üniversite ile ilgili tüm tartışmaların Batı tipi üniversitelerle ilişkisi olduğunu ve İslam dünyasında üniversitelerin özgün, özgür ve öznel bir konumlandırmaya ihtiyacı olduğunu ifade etti. Eleştiren ve alternatifler sunan çalışmalara dair beklentisini dile getiren Özcoşar, Mardin Artuklu Üniversitesinde benimsenen ahlak, bilgi ve üretim merkezli eğitim modelinin bu çabalardan biri olduğunu belirtti. Oturumda daha sonra Dünya Âlimler Birliği Genel Sekreteri Prof. Dr. Ali el-Karadaği ve İslam Düşünce Enstitüsü Kurucu Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez'in açılış konferansları yer aldı. Karadaği "Oku" emrinin müteaddi bir fiil olduğu ve



bunun da umum ifade ettiğini belirterek şeri ilimler tanımlamasının doğru olmadığını, ilimlerin teklifi ve tabii ilimler olarak paralel bir şekilde sürdürülmesi gerektiğini vurguladı. İslam dünyasının akıl, duyu ve tecrübenin yanı sıra bunların tümünü de kapsayan bir de vahiy gibi bir kaynağı olduğunu, fakat bu kaynağın rububiyet ve insana saygı eksenli bir okumaya ihtiyacı olduğunu ifade etti. Görmez ise konuşmasında külli yaklaşımın ihmal edilmesi ve metodoloji sorununa dikkat çekerek İslam dünyasında medreseden üniversiteye geçiş sürecinde dört farklı tecrübenin söz konusu olduğunu belirtti. Bu tecrübeleri, (1) kadim medreselerin üniversitelere dönüşümü, (2) üniversiteler bünyesinde açılan İlahiyat ve benzeri fakülteler, (3) İslam ülkelerinin çoğunda İslami ilimlerin her biri için kurulan müstakil fakülteler hatta üniversiteler ve (4) İslam üniversiteleri tecrübesi olarak sıraladı. Bunların her birine örnekler vererek olumlu ve olumsuz yönlerine dikkat çeken Görmez, yeni bir tecrübeye ihtiyaç olduğunu belirtti.

Sempozyum, açılış konferanslarının ardından Doç. Dr. Abdurrahman Ensari başkanlığındaki ilk oturumla devam etti. Oturumda Hadis ilmindeki tenkit çalışmalarının günümüzde bilimsel metodolojinin gelişimine etkilerine, bu metodolojideki eleştiri kriterlerinin evrensel bilgiye ulaşmada vazgeçilmezliğine dikkat çekildi. Dr. Öğretim Üyesi Abdul Jawad Hamam, Hadis ilimleri öğretimindeki eğitim öğretim becerileri konusunu ele alırken Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Saylan, Medine İslam Üniversitesi Hadis Fakültesi'nde uygulanan müfredat ve hazırlanan tez konularına dair incelemelerini paylaştı.

Doç. Dr. Taha Nas başkanlığındaki ikinci oturumda üniversite öğrencilerinin fıkhi yönelimlerini araştıran bir anket çalışmasının sonuçları değerlendirildi, Tefsir ve Kur'an ilimleri alanında yüksek lisans ve doktora programlarında uygulanmakta olan yöntemlere dair Yalova Üniversitesi özelinde bir çalışma sunuldu. Medreseden üniversiteye geçiş sürecinde İslami ilimlerde meydana gelen farklılaşmalar ve bunun sonucunda ortaya çıkan sorunlar epistemolojik ve kuramsal düzeyde tartışıldı. Oturumda ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yüksek İhtisas Merkezlerindeki fıkıh alan derslerini inceleyen ve Rusya Üniversite ve enstitülerindeki İslami ilimler eğitimi kurumsal yapı ve işleyişi ile öğretimi bakımından ele alan araştırmalar sunuldu.

Sempozyumun cuma günü son oturumu ise Dr. Öğr. Üyesi Hacer Şahinalp başkanlığında yapıldı. Oturumda Prof. Dr. Recep Ardoğan, üniversite programlarında interdisipliner çalışmaların önemine dikkat

çekerek Sistematik Kelamın temel konularının psikiyatri, genetik, nörobilim gibi güncel bilimsel çalışmaların ışığında yeniden ele alınması üzerinde durdu ve yeni bir alan olarak İctimai Kelam ilminin inşa edilmesine ihtiyaç olduğunu belirtti. Prof. Dr. Hasan Al-Khattaf da üniversitelerde ihtisaslaşmayı intihal edilmiş bir metodolojinin ürünü olarak değerlendirip, şeri ilimlerin tabii ilimlerden ayrılmasının mümkün olmadığına, durum böyle iken farklı ülkelerde İslami ilimlerin sadece bir alanına yönelik üniversite ve fakültelerin açılmasının bir tezat oluşturduğuna dikkat çekti. Oturumda Pakistan üniversitelerindeki oryantalist yaklaşımlar, kelam araştırmalarında mantık ve felsefenin sağladığı imkânlar ve yükseköğretim kurumlarının felsefe programlarında İslâm düşüncesiyle ilgili lisans dersleri konuşmacılar tarafından ele alınan diğer konular oldu.

Sempozyumun ikinci günü olan 29 Mayıs Cumartesi günü toplamda beş oturum gerçekleştirildi. Birinci oturumun başkanlığını Doç. Dr. Halil Akçay yaptı ve medreselerde Kürt müellifler tarafından yazılan dilbilim kitapları, Eyyubi Kürt kadınlarının ilim ve kültür hayatına katkıları, Duhok ve çevresindeki mescitlerdeki eğitim faaliyetleri, radikal görüşlerle mücadelede İslami ilimler, Eyyübîler Dönemi Mısır medreselerinde Sünnilik olgusu ve bu dönemdeki ilmi geleneğin Tasavvuf'la ilişkisi konuşmacılar tarafından ele alındı.

İkinci oturum Doç. Dr. Kutbettin Ekinci başkanlığında yapıldı. Oturumda betimsel olarak Tefsir ilmindeki modern teoriler, modern teknolojiler, teknolojik gelişmeler sonrasında ortaya çıkan bilimsel tefsir ekolü, Kur'an-ı Kerim ve Tecvit derslerinde öğretim metotları, Dini Yüksek İhtisas Merkezlerinde tefsir dersleri konuşmacıların üzerinde durduğu konular oldu.

Üçüncü oturumun başkanlığını Doç. Dr. Veysi Ünverdi yaptı. Oturumda Türkiye'de Din Eğitimi Bilimi, islamofobi konusundaki lisansüstü tezler, Hadis ve Tarih örneği üzerinden üniversitelerde İslami ilimler arasında disiplinler arası çalışmalar ele alındı. Doç. Dr. İbrahim Aldibou kendisinin de bir süre görev yaptığı Halep Şeriat Fakültesi Müfredatını tanıttı ve buradaki müfredatın bütüncül ve esnek oluşu gibi birçok yönden diğer üniversiteler için model teşkil edebileceğini belirtti.

Dr. Öğr. Üyesi Hamit Salihoglu başkanlığındaki dördüncü oturumda İstanbul ve Marmara üniversiteleri lisansüstü tefsir programları, Mısır'daki eğitim sistemi ve el-Ezher Üniversitesi Daru'l-Ulum Fakültesi'nin kuruluşu

buradaki eğitimin muhtevası, İran'da İlahiyat Fakülteleri ve Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde eğitim öğretim, Kuzey Afrika'da yüksek öğretimin gelişimi ve Zeytune Üniversitesinin bölgenin ilim ve kültür hayatındaki rolü ele alındı. Türkiye, İran, Mısır ve Tunus'un önde gelen üniversiteleri hakkında verilen bilgiler oturumu takip edenlerin karşılaştırma yapabilmesine olanak sağlaması açısından önemliydi.

Cumartesi günü son oturumda Dr. Öğr. Üyesi Maşallah Turan başkanlık yaptı ve Malezya Uluslararası İslam Üniversitesinin oluşumunda katkısı olan Müslüman gençler hareketi ve el-Attas ve Farukî'nin savunduğu, aynı zamanda da üniversitenin temel misyonunu oluşturan bilginin İslamleştirilmesi teorisine dair bir sunum yapıldı. Selçuklular ve Zengiler döneminde ortaya çıkan düşünce akımları karşısında İslam üniversitelerinin kuruluşu, Sünnî ve Şîî müfredatların bir arada uygulanmakta olduğu Aligarh İlahiyat Fakültesi ele alındı. Eğitimde değerler ve İslami ilimler ile İslami ilimlerin gelişiminde modern metodolojilerin kullanımının bir örneği olarak İslam iktisadı da konuşmacıların çalışma yaptıkları diğer alanlar oldu.

296

Pazar günü üç oturum ve bir de kapanış oturumu yapıldı. Dr. Öğr. Üyesi Hakime Reyyan Yaşar başkanlığındaki ilk oturumda kültür, sanat ve sosyal hayatla iç içe bir üniversite örneği olarak Endonezya İslam Üniversitesi'ne dair bir çalışma sunuldu. Oturumda daha sonra İslam sanatlarının İlahiyat ve Şeriat Fakültelerindeki durumu, geleceğin davetçi kişiliğinin inşasında akademik personelin rolü ve Pakistan üniversitelerindeki çağdaş hareketlerin topluma yansımalarına dair sunumlar yapıldı.

İkinci oturumun başkanlığını Dr. Öğr. Üyesi Fikret Özçelik yaptı. Oturumda konuşmacılar, Türkiye'deki üniversitelerde Dinler Tarihine dair araştırmalarda temel problemler, Kur'an ilimlerinin Arapçayla ilişkisi, Siyer araştırmalarının interdisipliner bir yaklaşımla yapılmasına yönelik bir öneri olarak Psikososyotarih yaklaşım ve İslami ilimler eğitiminde beklentiler ve karşılaşılan sorunlar üzerinde durdu. Kırgızistan'da uzun süre görev yapmış olan Doç. Dr. Ferhat Gökçe de Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesini incelediği tebliği sundu.

Üçüncü oturumun başkanlığını Dr. Öğr. Üyesi M. Ata Deniz yaptı ve oturumda Suudi Arabistan Medine İslam Üniversitesi Hadis Fakültesindeki Hadis dersleri müfredatına, İslami ilimlerin çağdaş dini hareketlerle

mücadeledeki rolüne, Pakistan Diyûbend Medreselerinde Tasavvuf eğitimine, Kırgızistan'da İlahiyat Fakültelerinin güncel durumuna ve burada İslami ilimler geleneğinin oluşumuna ve Katar Üniversitesi'ndeki İslam'a Davet Bölümü'ne dair değerlendirmeler yapıldı.

Dr. Öğr. Üyesi Fikret Özçelik başkanlığındaki kapanış oturumunda ise üç gün boyunca yapılan sunumlar değerlendirildi. Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ömer Bozkurt, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Recep Ardoğan, Duhok Üniversitesi Beşerî İlimler Fakültesinden Prof. Dr. Noori Abduraman İbrahim ve Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami İlimler Fakültesinden Prof. Dr. Hasan Al-Khattaf yapılan sunumları değerlendirerek yapılabilecek çalışmalara dair önerilerde bulundular.

Farklı üniversitelerden çok sayıda akademisyenin katılımıyla gerçekleşen ve üç gün süren programda 52 tebliğ sunuldu. Türkçe ve Arapçanın yanı sıra İngilizce ve Kürtçe sunumlar da yapıldı. Tüm oturumlarda ayrıca soru cevap faslı açılıp canlı sohbet aktif tutularak katılımcıların ve programı takip edenlerin de soru ve katkılarına imkân sağlandı.

Sempozyum farklı tarihsel, kültürel, sosyal şartlarda ortaya çıkmış özgün birer yapı arz eden üniversitelerde İslami ilimleri, tarihsel gelişim süreci, kurumsal yapı içindeki yeri, bu yapıların işleyişi, vizyonları, programları, öğretim stratejileri, akademik personel ve öğrencileri gibi birçok yönden ele alması yönüyle ilgi çekiciydi. Organizasyon, İslami ilimlerin üniversite çatısı altındaki gelişim ve dönüşümünü karşılaştırmalı olarak sunma ve asırların tecrübesini içerisinde barındıran kurumların ve bilimsel disiplinlerin yanında genç kurumsal yapılar ve akademik disiplinleri bir arada değerlendirebilme imkânı verme açısından da farklı bir deneyim sağladı.



**Arş. Gör. Elif Atlı**

Mardin Artuklu Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Din Eğitimi Bilim Dalı



## Artuklu Akademi Dergisi

### Yazım ve Yayın İlkeleri

#### A. Yayın İlkeleri:

1. *Artuklu Akademi Dergisi*, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan, hakemli, akademik bir dergidir.
2. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde, başta ilahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimler sahasında, kaleme alınan akademik çalışmalara yer verilir.
3. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde telif veya tercüme makalelerin yanı sıra, araştırma notu, çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik, kitap tanıtımı ve kritiği gibi çalışmalar yayımlanır. Çeviri ve sadeleştirmelerin, metinlerin orijinalleriyle birlikte sunulması gerekmektedir.
4. *Artuklu Akademi Dergisi'*ne gönderilecek çalışmaların, daha önce başka herhangi bir bilimsel yayın organında yayımlanmamış olması veya değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. Artuklu Akdemi Dergisi Türkçe, İngilizce ve Arapça yayınlara yer vermektedir.
6. Yazarlara yazılarının yayımlandığı *Artuklu Akademi Dergisi* sayısından iki adet gönderilir. Yazarlara *Artuklu Akademi Dergisi'*nde yayımlanan yazıları için herhangi bir telif ücreti ödenmez.

7. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Başvurular aşağıda linki verilen dergipark adresi üzerinden yapılmaktadır: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

## **B. Yazım İlkeleri**

1. Artuklu Akademi dergisine gönderilen yazılar, Word formatında Times New Roman fontu ile 12 puntoda ve iki yana yaslı olarak 1.5 satır aralıklı yazılmalıdır. Başlıklar kalın/bold olarak yazılmalı ve başlıktan önceki aralık 18 nk. olmalıdır, dipnotlar ise 10 puntoda iki yana yaslı ve 0,5 oranında asılı olacak şekilde yazılmalıdır.
2. Sayfa düzeni; A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları soldan, sağdan, üstten ve alttan 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Makalelerin kelime sayısı en az 5.000 en çok 8.000 olmalıdır. Araştırma notları 2.500, diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
4. Makaleler Türkçe ve İngilizce olmak üzere başlık, öz ve anahtar kelimeler içermelidir. Öz ve İngilizce özün (abstract) her biri 100-150 kelime arasında olmalı ve her birinde 5 anahtar sözcüğe yer verilmelidir. Öz/abstract 10 punto, tek satır aralığıyla ve ana metne göre iki kenardan 1,25 cm daraltılarak yazılmalıdır.

5. Makaleler gönderilirken İngilizce ve Türkçe olmak üzere 700-900 kelime arası genişletilmiş özet bulunmalıdır.
6. Makalenin kabulü durumunda Benzerlik Raporu (Ithenticate) gönderilmelidir.
7. Artuklu Akademi Dergisi, makale değerlendirmelerinde “Kör Hakem Uygulaması”nı benimsemektedir. Bu sebeple yazarın adı veya yazarın kimliğini açık edecek şekilde dipnotlarda yer alacak herhangi bir bilgiye yer verilmemelidir.
8. Makalelerin başlıklandırılmasında aşağıdaki gibi Roma rakamı, büyük harf ve sayı düzeni (I. A. 1. (a).) esas alınmalıdır.

\* I.

\* A.

\* 1.

\* (a).

9. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra kullanılmalıdır.
10. Metinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntıların asıl metinden ayrı olarak kenarlardan 1,5 cm daraltılarak verilmesi gerekmektedir.
11. Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde [artukluakademi@gmail.com](mailto:artukluakademi@gmail.com) adresine e-posta yoluyla ulaştırılmalıdır.
12. Makalelerde dipnot ve kaynakça gösteriminde Chicago dipnot sistemi kullanılır.



13. Kutsal metinlere atflar dipnotta, sûre adı, sûre numarası ve ayet numarası sırasına göre verilmelidir. (örnek: el-Bakara, 2/10)
14. Arapça eser ve müellif isimlerinde, Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin yazım kuralları esas alınmalıdır. Diğer yabancı dillerde ve Osmanlı Türkçesiyle yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
15. Yazma eserlerde yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, numarası (no: “..” şeklinde), varak numarası (örnek: vr. 10b), Hadis eserlerinde ise varsa hadis numarası belirtilmelidir.
16. Makalede kullanılan kısaltmalar için aşağıdaki tablo esas alınmalıdır.

<b>bkz.</b>	Bakınız
<b>bs.</b>	Baskı
<b>çev.</b>	Çevirmen
<b>ed.</b>	Editör
<b>h.</b>	Hicri
<b>h.ş.</b>	Hicrî-Şemsî
<b>haz.</b>	Yayına Hazırlayan
<b>m.</b>	Miladi
<b>ö.</b>	Ölüm Tarihi
<b>sad.</b>	Sadeleştiren
<b>thk.</b>	Muhakkik
<b>tsz.</b>	Tarihsiz
<b>vr.</b>	Varak Numarası
<b>y.y.</b>	Yayın Yeri Yok

## **Dipnot ve Kaynakça İle İlgili Örnekler:**

### **Kitap**

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılmalıdır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

#### **Tek Yazar**

##### İlk Dipnot:

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 18. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 35-54.

##### İkinci atıf

Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 38.

##### Kaynakça:

Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. 18. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

#### **İki ve Üç Yazar**

##### İlk Dipnot:

İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, Mehmet Özdemir, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 45.

##### İkinci atıf

Sarıçam, Erşahin ve Özdemir, *Hz. Muhammed Tasavvuru*, 38.

##### Kaynakça:

Sarıçam, İbrahim ve Erşahin, Seyfettin ve Özdemir, Mehmet. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.

## **Tahkik**

### İlk Dipnot:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö.319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, (İstanbul: Kuramer, Amman: Daru'l-Feth, 1439/2018), 55.

### İkinci atıf

Mahmûd el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 80.

### Kaynakça:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö.319/931). *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, İstanbul: Kuramer, Amman: Daru'l-Feth, 1439/2018.

## **Derleme**

### İlk Dipnot:

Hüsamettin Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (İstanbul: Paradigma, 2005), 61.

### İkinci atıf

Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, 65.

### Kaynakça:

Arslan Hüsamettin, ed. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. İstanbul: Paradigma, 2005.

## **Çeviri**

### İlk Dipnot:

Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 113.

İkinci atıf

Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 113.

Kaynakça:

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

**Makale**

*Dergi içinde makale*

İlk Dipnot:

İsmail Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", *Divan*, 16/31 (2011): 165.

İkinci atıf

Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", 170.

Kaynakça:

Kara, İsmail. "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları". *Divan*, 16/31 (2011): 157-174.

**Derleme kitap içinde makale**

İlk Dipnot:

İbrahim Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 50.

İkinci atıf

Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", 48.

Kaynakça:

Kalın, İbrahim. "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi". *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit

Özkan, Nurullah Ardıç, 47-56. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

### **Çeviri Makale**

#### İlk Dipnot:

Muhammed Âbid el-Câbirî, “Niçin İbn Haldun?”, çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006), 11.

#### İkinci atf

el-Câbirî, “Niçin İbn Haldun?”, 12.

#### Kaynakça:

el-Câbirî, Muhammed Âbid. “Niçin İbn Haldun?”. Çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006): 9-16.

### **Sempozyum, Konferans, Panel Bildirisi**

#### İlk Dipnot:

Ali Bakkal, “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”, *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008*, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 429.

#### İkinci atf

Bakkal, “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”, 444.

#### Kaynakça:

Bakkal, Ali. “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”. *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008*, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 425-454.

## **Ansiklopedi Maddesi**

### İlk Dipnot:

Mustafa Fayda, “Bedevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), V, 312.

### İkinci atıf

Fayda, “Bedevî”, 313.

### Kaynakça:

Fayda, Mustafa. “Bedevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, V, 311-317.

## **Tez**

### İlk Dipnot:

Âdem Çalışkan, “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002), 101.

### İkinci atıf

Çalışkan, “*Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)*”, 55.

### Kaynakça:

Çalışkan, Âdem. “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.

## **İnternet Kaynakları**

### İlk Dipnot:

Coşkun Alptekin, “Artuklular”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

### İkinci atıf

Alptekin, "Artuklular", <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular>.

### Kaynakça:

Alptekin, Coşkun. "Artuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

### **C. Teklif Edilen Çalışmaya İlişkin Değerlendirme Kriterleri:**

1. *Artuklu Akademi Dergisi* yazım ilkelerinde bulunan yazım kurallarına azami ölçüde dikkat edilmelidir. Kurallara uygun olmayan makaleler için ön değerlendirme aşamasında yazardan düzeltme istenir.
2. Gönderilen çalışmanın araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmasına özen gösterilmelidir.
3. Teklif edilen çalışma, bilimsel niteliği haiz, ilgili sahaya terminolojik veya metodolojik katkıda bulunabilecek, özgün bir yapıda olmalıdır.
4. Alanla ilgili terminolojinin genel kabule uygun olarak doğru ve yerinde kullanılmasına özen gösterilmeli ve akademik dil ve üslûba dikkat edilmelidir.
5. Makalelerde ele alınan konu, temel kaynaklara dayanmalı ve alana ilişkin literatür gözden geçirilmiş olmalıdır.
6. Makale ortaya koyduğu problematiği destekleyecek argümanlar içermelidir. Aynı zamanda bu araştırma konusunun alana katkısı açık bir şekilde ifade edilmelidir.

### **D. Yayın Sürecinin İşleyişi:**

1. Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, bilimsel etiğe, dergi yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu bakımından öncelikle dergi sekreteryasınca biçimsel değerlendirmeye alınır. Ardından dergi editörleri tarafından

yazının konu, içerik ve yazım kuralları açısından değerlendirilmesi yapılır.

2. Makale, kitap tanıtımı ve kritiği haricindeki çalışmalar, dergi sekreteryası ve editörler tarafından yapılacak biçim ve içerik değerlendirmesi neticesinde yayıma alınır. Eğer bu konularda herhangi bir revizyon kararı alınmışsa, düzeltmelerin yapılması için ilgili çalışma yazara iade edilir.

3. Makaleler, kitap tanıtımı ve kritiğinde ise editöryal ön değerlendirme neticesinde çalışmanın hakemlere gönderilip gönderilmeyeceği hususunda karar alınır.

4. Ön değerlendirme neticesinde hakemlenmesi uygun görülen makaleler, "Kör Hakemlik" sistemi uyarınca iki hakeme gönderilir. İki hakemden de olumlu rapor alınması halinde ilgili makale yayım sürecine alınır.

5. Yazar hakemlerin ve editörlerin eleştiri, öneri ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadır. Yazarın bu konudaki hassasiyeti, editör kurulu tarafından yayım sürecinde değerlendirilir.

6. Hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına editör kurulunca karar verilir.

7. Hakemlerden en az ikisinin "gerekli düzeltmeler sonrası yayımlanabilir" görüşünde olması halinde, yazardan gerekli düzeltmeleri yapması talep edilir. İstenen değişiklikler yapıldıktan sonra çalışma, editör kurulunca yeniden değerlendirilir.

8. Yayıma karar verilen yazılar, derginin yayımlanmasının ardından dergipark sayfasında pdf olarak erişime açılır.











