

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ
cilt XIX, sayı 2, 2017/2



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

D İ D

ULUSAL HAKEMLİ DERGİ

CİLT: XIX, SAYI: 2

2017/2

Baskı Tarihi

28.03.2019

DİYARBAKIR / 2019

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

D İ D

e-ISSN: 2667-6273

2017/2, Cilt: XIX, Sayı: 2

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi: Prof. Dr. Ali AKAY

Editör :Arş. Gör. Faruk EVRENK

Editör Yardımcısı : Üsame BOZKURT

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Nazım HASIRCI

Prof. Dr. Metin BOZAN

Doç. Dr. Cevat ERGİN

Doç. Dr. Davut IŞIKDOĞAN

Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Dr. Öğr. Üyesi Orhan CANPOLAT

Dr. Öğr. Üyesi M. Sait MERMUTLU

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TEMİZKAN

Dr. Öğr. Üyesi Esra ASLAN

Dr. Öğr. Gör. Abdusamet KAYA

Öğr. Gör. Abdulkерim ÖNER

Mizanpaj & Tasarım

Arş. Gör. Faruk EVRENK

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 42

e- ISSN **2667-6273**

BAHAR-2019

Basım Yeri ve İletişim

Diyarbakır / Tel: 0 412 248 80 27

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN
DANIŞMA KURULU**

Prof. Dr. Abdurrahman KURT (Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet KELEŞ (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali AKAY (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin BOZAN (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Aydın TAŞ (Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. M. Tayyip KILIÇ (Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Necmi DERİN (Dicle Üniversitesi)

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: XVII, Sayı: 2 HAKEMLERİ

Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Akbaş (Gaziantep Üniversitesi)

Doç. Dr. Hayrettin KIZIL (Dicle Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Bedri ASLAN (Batman Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÖNEN (Dicle Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi M. Hadi TEZOKUR (Dicle Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi M. Yusuf HAKLI (Dicle Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İhsan AKAY (Dicle Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi M. Selim ASLAN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Halil AKÇAY (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hamit YÜRTER (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi M.Nafi ASLAN (Siirt Üniversitesi)

Yayın ve Yazım İlkeleri dergimizin sonunda yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Doç. Dr. Canan SEYFELİ

SÜRYANİ KATOLİK PATRİKLİĞİ'NİN İDARESİ VE
OSMANLI DEVLET SALNAMELERİ (1847-1918).....1-73

The Administration of Catholic Patriarch of Syriac and The
Annals of Ottoman State

Dr. Öğr. Üyesi Mesut BAYAR

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA AKDE AİT
AYIPLAR.....74-107

The Defects Of The Contract In Islamic Debt Law

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhammed Naassan

HİNT ALTKITASINDA ARAPÇA SÖZLÜKLER (Klasik ve
Modern

Dönem).....109-150

Arabic Dictionaries in Subcontinent of Indian (Classical and
Modern)

Dr. Öğr. Üyesi Osman BAYRAKTUTAN

KİRÂATLERDE ÂHÂD KAVRAMINA OTANTİK ANLAM
ARAYIŞI..... 151-205

II | İÇİNDEKİLER

Authentic Seeking Of Ahad Concept in The Field of Reading (Kıraa)

Dr. İsmail KAYA

MISIR BÖLGESİNİN FETHİ..... 207-250

The Conquest of Egypt

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim Abdullah

**NİZAR KABBANİ'NİN ŞİİRİNDE ÇİRKİNLİK (İradesi Elinden
Alınmış Halklar Modeli)..... 251-276**

**Ugliness in The Poetry Of Nizar Qabbani (The Peoples
Whose will Taken Away From Them Model)**

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMELERİ

Haz. : Dr. Öğr. Üyesi Abdusamet KAYA

MODERN AVRUPADA DİN.....277-286

Haz.: Azize KAPLAN

YAHUDİLİK.....287-294

Süryani Katolik Patrikliği'nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri (1847-1918)

Canan SEYFELİ*

Özet

Makalenin konusu Süryani Katolik Patrikliği'nin idaresi ve 1847-1918 yılları arasındaki durumudur. Çalışmanın ana kaynağı bu tarihler arasında 68 sayı yayımlanmış olan Osmanlı Devlet Salnameleri, yani resmi devlet yıllıklarıdır. Amacı Osmanlı resmi yayın organlarında Süryani Katoliklere bakışı ortaya koymaktır. Ayrıca Süryani Katoliklerin Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin idari sistemi içerisindeki durumlarının resmi belgelerden hareketle anlaşılmasını kolaylaştırmaktır. Osmanlı, gayrimüslimleri *"fetihten önceki durumun korunması geleneği"* ile idare etmiştir. Süryani Kadimler arasında etkili şekilde Katolikleşme Osmanlı hakimiyeti altında iken gerçekleşmiştir. Osmanlı

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi, cseyfeli@yahoo.com

fetihten önceki durumu korumuş ve Katolikleşenleri Süryani Kadimlerden ayrılmamış kabul etmiştir. Bu nedenle 1831'e kadar Süryani Katolikler yine Süryani Kadim Patrikliği'ne bağlı kalmıştır. Kadim Süryaniler ise Kudüs merkezli hiyerarşide 1517'den beri, Mardin merkezli hiyerarşide ise 1783'ten beri Ermeni Patrikliği'ne tabi olmuşlardır. Böylece Katolik Süryanilerin de Ermeni Patrikliği'ne bağlı olması söz konusudur. Katolik hiyerarşiyi Sultan Mahmut 1830'da kabul etmiştir. İlk Katolik lider rahip Andon Nurican seçilmiştir. Roma, onu İstanbul başpiskoposu olarak onaylamıştır. Ancak hükümet, Osmanlı uyruklu olmadığı için kabul etmemiştir. Yerine Hagop Çukuryan seçilmiş ve 5 Ocak 1831'de ferman verilmiştir. Osmanlı hükümeti patrik unvanını ilk olarak 1835'te kabul etmiştir. Katolik Ermeni Hiyerarşisine diğer Katolik milletler (Süryani Katolik, Keldani, Maruni, Melkit, Bulgar Katolik) de bağlanmıştır. Süryani Katolik Patrikliği'nin bu hiyerarşiye bağlılığı Osmanlı'nın son dönemine kadar devam etmiştir. Ayrıca Süryani Katolikler, gayrimüslimlere yer verilen 2. Salnameden sonuncusuna kadar 48 sayıda kaydedilmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Hıristiyanlık, Süryaniler, Süryani Katolik Patrikliği, Osmanlı Devlet Salnameleri,

Gayrimüslimler, Fetihden Önceki Durumun Korunması
Geleneği

THE ADMINISTRATION OF CATHOLIC PATRIARCH OF SYRIAC AND THE ANNUALS OF OTTOMAN STATE

Abstract

The subject of the article is about the administration of the Syrian Catholic Patriarchate and its status in the Ottoman State Annuals (Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye) between 1847 and 1918. The main source of this study is the official state annuals, which were published 68 issues between these dates. The aim is to present the point of view to Syrian Catholics in Ottoman official publications. It is also to facilitate the understanding of the situation of Syrian Catholics in the administrative system of non-Muslims in the Ottoman Empire by means of official documents. The Ottoman administrated non-Muslims with the "tradition of preserving the situation before the conquest". Among the ancient Syriacs, the Catholicism was effectively under Ottoman rule. He kept them before the Ottoman conquest and accepted them from the Syriac Ancients. Ottoman, preserving the state before conquest it accepted them not separated from Syriac Ancients. Ottoman preserved the situation before the conquest and he

accepted the Catholics who were not separated from the Syriac Ancients. For this reason, until 1831, the administration remained attached to the Syrian Patriarchate. The ancient Syrians have been subject to the Armenian Patriarchate since 1517 in the Jerusalem-based hierarchy and since 1783 in the Mardin-based hierarchy. Thus, it is possible that the Syrian Catholics belonged to the Armenian Patriarchate. Ottoman Catholics are admitted as a different hierarchy (nation-millet) by Sultan Mahmut II (1830). Priest Andon Nurican was elected as the first leader of Ottoman Catholics. Pope approved him as the archbishop of İstanbul. But, Ottoman government didn't approve because of the fact that he wasn't a citizen of Ottoman. Hagop Chuqurian was elected in place of him. Ottoman government approved him as the leader of Ottoman Catholics on 5 January 1831. The second leader was entitled patriarch by Ottoman government in 1835. The other Ottoman Catholic Nations (Syrian Catholics, Chaldeans, Maronites, Melkites, Bulgarian Catholics) were subordinated to Armenian Catholic hierarchy. The Syriac Catholic Patriarchate's adherence to this hierarchy continued until the late Ottoman period. In addition, Syriac Catholics were recorded in 48 issues from the second session to the last, which included non-Muslims.

Keywords: Ottoman State, Christianity, Syrians, Patriarchate of Syrian Catholic, Ottoman State Annuals, non-muslims, tradition of preserving the situation before the conquest.

Giriş

Bu makalenin konusu Süryani Katolik Patrikliği'nin Osmanlı Devleti'ndeki idaresidir. Patrikliğin Osmanlı Devlet Salnamelerindeki durumu çalışmanın 1847-1918 yıllarına ait sürecini kapsamaktadır. Bu süreçte salnameler 68 sayı halinde çıkmıştır. Çalışmanın konusu Süryani Kadim Patrikliği'nin idaresi olduğu için konunun önemli bir yönü Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin idari yapısıyla ilgilidir.

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin idaresi içinde Süryani Katolik Patrikliği'nin idari yapısını ortaya koymak çalışmanın hedeflerinden birisidir. Bunun için öncelikli olarak Süryani Kadimlerin idare biçimini belirlemek önemlidir. Ancak çalışmanın kurgusal bir ön kabulü vardır. O da Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimleri idare ederken “fetihten önceki durumun korunması geleneği”ne uyduğudur. Gelenekçilik, Osmanlı Devleti'nin özellikle şariat dışı ama buna aykırı olmayan örf ve adetlerin düzenlendiği her türlü

idari ve hukuki mevzularda temel rol oynayan ilke niteliğindedir.¹ Gayrimüslimlerin idaresinde bu geleneğin işleyişi öncelikli olarak fetihten önceki durumun kabulü ve korunmasıdır. Bu, din ve mezhep değiştirmenin yasak olmasını, yani fetihten önceki durumu koruma ilkesini zorunlu olarak doğurur. Bu nedenle Osmanlı Tanzimat dönemine kadar bu koruma biçimini şiddetli şekilde sürdürmüştür. Ancak bu ısrarın yumuşatılması Katolikleri ayrı hiyerarşi olarak tanımayı doğurmuştur. Bununla birlikte koruma içgüdüsünü devam ettirmiştir. Çalışma bu hususları dikkate alarak Süryani Kadimlerin iki hiyerarşide, Kudüs ve Mardin merkezli olarak yapılandığını ortaya koymuştur. Buna göre Kudüs merkezli Süryani Katolik hiyerarşi 1517'de Yavuz tarafından fethedildiğinde Kudüs Ermeni Patrikliği'ne tabi olarak bulunduğu için Patrik Sarkis (III, 1507-1517)'e verilen fermanda Süryanilerin açık şekilde Ermeni Patrikliği'ne yamak olduğu belirtilmiştir. Yine Mardin merkezli hiyerarşinin yaşam alanlarının çoğunluğu Yavuz döneminde, Bağdat ise Kanuni döneminde fethedilmiş ve bu kilise fetih öncesinde olduğu gibi ruhani anlamda serbest bırakılmıştır. Sivil anlamda Osmanlı Devleti'ne bağlılığında

¹ Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, 11. bas., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014, ss. 59-60.

ise patriğin doğrudan arzını sunduğu bir yapı oluşturulmuştur. Bu durum 1783'te Mardin merkezli hiyerarşinin İstanbul Ermeni Patrikliği'nin aracılığıyla idare edilmek istemesiyle iki hiyerarşi de Ermeni Patrikliği'nin aracılığına tabi olmuşlardır. Yalnız Kudüs Ermeni Patrikliği sivil anlamda İstanbul Ermeni Patrikliği'ne bağlı olduğu için Süryaniler de dolaylı olarak İstanbul'a bağlı olmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar bu bağlılık devam etmiştir.

Süryani Katoliklerin durumuna gelince 5 Ocak 1831'e kadar Süryani Kadim kabul edildikleri için onlarla aynı tabiyete sahip olmuşlardır. Bu, Katoliklerin bu tarihe kadar ne ruhani anlamda ne de sivil anlamda bağımsız kabul edilmedikleri anlamına gelir. Sultan Mahmut bu tarihte Ermeni rahibi liderliğinde Katolik hiyerarşiyi kabul eden fermanı vermiştir. Hagop Çukuryan başpiskopos olarak Osmanlı Katoliklerinin ilk resmi ruhani lideri olmuştur. Beratta her ne kadar isimleri tek tek zikredilmese de Süryani Katolikler diğer Katolikler gibi bu hiyerarşiye bağlı kabul edilmiştir. Berattın hitap çevresi ve genel anlamlı açık ifadeler bütün Osmanlı Katoliklerini kapsadığını göstermektedir. 1834'te yeni lidere verilen beratta açık olarak Patrik unvanı geçmektedir. Süryani Katoliklerin bu hiyerarşiye bağlı

olduğunu 1848'de 2. Salnamede görmek mümkündür. Başka arşiv belgelerinin de desteklediği bu durum Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar devam etmiştir.

Çalışmanın temel kaynakları arasında Osmanlı Devlet Salnameleri yer almaktadır. Salnamelerde Süryani Katolik Patrikliği şeklinde tanımlanan bu hiyerarşiyi yaklaşık 70 yıllık süre için takip etmek mümkündür. Çalışmanın hedefi Süryani Kadim Patrikliği'nin salnamelerdeki durumunu ortaya koymak ve bu uzun süreçte Patrikliğin özellikle Osmanlı Devleti'ndeki durumunu takip etmede bir yol gösterici olarak açığa çıkarmaktır. Bununla özellikle Osmanlı arşiv belgelerini destekleyen, onları takip etmeyi kolaylaştıran veriler üretmek önemli bir husustur. Salnamelerde Süryani Katoliklere bu takibi kolaylaştıracak kadar yeterli veri olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada bu hususlar dikkate alınarak, önce Süryani Kadim Kilisesi'nin temel özellikleri ve tarihsel süreci, ardından Osmanlı dönemindeki Katolikleşme süreci "Süryani Kadim Kilisesi ve Katolikleşme" başlığı altında ele alınmıştır. Ardından Osmanlı Devleti'nin "fetihten önceki durumun korunması geleneği" üzerinden hem Süryani Kadimlerin hem de Süryani Katoliklerin gayrimüslimleri idare sistemindeki

yeri “Osmanlı Devleti’nde Süryani Katolik Patrikliği’nin İdaresi” başlığıyla işlenmiştir. Son olarak Süryani Katolik Patrikliği’nin Osmanlı Devlet Salnamelerindeki durumu bütün bilgilerin aktarımını sağlayacak şekilde ve zaman zaman tablo halinde verildiği “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryani Katolik Patrikliği” başlığı altında işlenmiştir.

I- Süryani Kadim Kilisesi ve Katolikleşme

Süryani Kadim Kilisesi, tarihte çok çeşitli isimlerle anılmıştır. Osmanlı belgelerine ve Osmanlı Devlet Salnamelerine bu isimlerin birçoğu yansımıştır. Salnamelerde Süryani Kadim nitelemesi yapılmıştır. Süryani Kilisesi, Süryani Ortodoks Kilise, Batı Süryani Kilisesi, Yakubi Kilisesi gibi isimler kullanılmıştır. Ancak hem salnamelerde hem de günümüz Süryanilerinin tercihinde Kadim Süryani Kilisesi son zamanlarda yaygınlaşan bir isim olmuştur.

Kadim Süryani tamlamasında Süryaniler hem kendilerinin halk olarak eski olduklarına hem de kiliselerinin eski, yani Antakya Elçisel Kilisesi’nden geldiğine vurgu yapmaktadırlar. Bu doğrultuda Aziz Petrus tarafından kurulan Antakya Kilisesi’nin oluşturduğu çizgide yer

aldıklarını söylerken² diğer tarafta Adday, Agay ve Mari vasıtasıyla Urfa'dan başlayan misyonun oluşturduğu Hristiyanlar olduklarına inanmaktadırlar.³

Süryani Kadim Kilisesi, IV.-V. Yüzyıllarda şiddetli şekilde süren Kristolojik ve Mariyolojik tartışmaların ortasında değillerdi, ancak uzağında da değillerdi. Ayrıca bu konsillere çoğunlukla doğulu piskoposlar katılmıştır. Doğu Kiliseleri içinde İskenderiye merkezli Kıptiler önemli rol oynuyordu. Tartışmaların merkezinde Oğul'un tanrılığı meselesi vardı. Bunu alevlendiren husus ise İsa'nın hem insan hem de tanrı kabul edilmesi idi ve bunun akla uygun bir açıklamasına, tanımlamasına ihtiyaç duyulmasıydı. Çünkü İsa'nın doğduğuna, yaşadığına, öldüğüne ve tekrar dirildiğine inanılıyordu ve bu durum hem insan hem tanrı olarak hükmedilmesini gerektiriyordu. Bu konuda konsilleri doğuran ilk tartışma Arius'un Oğul'un Baba'yla aynı değil, benzer özden olduğunu ileri sürerek sonradan olma olduğunu belirtmesiydi. 325'te İznik'te İsa'nın tanrılığı meselesi Oğul'un Baba'yla aynı özden olduğu, dolayısıyla

² Aziz S. Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, Çev.: Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul: Doz Yayınları, 2005, s. 272.

³ Abraham Yohannan, *Mezopotamya'nın Kayıp Halkı Nasturiler*, Ankara: Beybûn Yayınları, 2006, ss. 35-38.

onunla aynı şekilde Tanrı olduğuna karar verilerek çözülmüştür.⁴ Ancak tartışmalar, özellikle insan ve tanrı olan İsa'nın tanrılığının nasıl olacağı konusu uzun süre tartışılmış, birçok konsili doğurmuştur, ama herkesi memnun edecek kararlar alınamamıştır. Tartışmalar İsa'nın ilahi ve insani olmak üzere iki tabiatı olduğu yönünde görüşler ileri sürülerek tekrar gündeme taşınmıştır. İstanbul Patriği Nestorius Antakya ekolünün görüşlerini takip ederken ayrı tabiat (ilahi ve insani) ve Meryem'in insan doğuran olduğu görüşünü ileri sürmüştür.⁵ Nasturilerin diyofizitizmi İskenderiye ve kısmen Ortodoks geleneğe ters düşer biçimde birbirine karışmayan, kendi başlarına ve kendi sınırları içinde yeterince mükemmel, bundan dolayı da herhangi bir karışma veya ilişki imkanına girmeyecek şekilde sağlam ya da yekpare olan iki doğa görüşüydü.⁶ 431 Efes Konsili'nde bunun aksine iki, ama birleşmiş ayrı iki tabiat ve Meryem'in de tanrı doğuran olduğuna karar verilmiştir. Fakat bu karar meseleyi çözmemiştir. Tartışma tabiatlar meselesinde sürüp giderken

⁴ Bilal Baş, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2016, ss. 52-64.

⁵ Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, Fr. Çev.: Soeur Jean-Marie O. P., Türkçeye Çev.: Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s. 13.

⁶ Kürşat Demirci, *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018, s. 53.

İskenderiye ekolü tek tabiat fikrini geliştirmiş, hatta 449'da Efes'te bu fikri karara bağlamayı başarmıştır. Bu konsilde olup bitenleri kabul etmeyen Roma Kilisesi İmparatorun değişmesini de fırsat bilerek 451 Kadıköy Konsili'ni toplamışlardır. Konsilde 431 Efes kararları yinelenirken açıklamalı bir formül ileri sürülmüştür. Bu dogmatik formül "Hepimiz, ittifakla bir tek ve biricik oğul İsa'yı kabul ediyoruz. Ve yine O'nun, bir tek şahısta birleşmiş iki tabiatını kabul ediyoruz." şeklindeydi. Buna göre birleşmemiş, bölünmemiş, ayrılmamış ve değişikliğe uğramamış iki tabiat kabul edilmiştir.⁷ Böylece önceki bir karar, 431 Efes kararı yinelenmiş ve dolayısıyla tartışma dondurulmuştur.⁸ Ancak bu dondurma olayı özellikle monofizitlere kilisede birlik oluşturma hedefiyle henotikon, monothelitizm gibi yeni fikirlerle yakınlaşma ya da baskı ve zulüm olarak geri dönmüştür.⁹

⁷ Mehmet Aydın, *Hristiyan Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1991, s. 19.

⁸ Canan Seyfeli, *Ermeni Kilise Merkezi Ecmiatzin*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015, s. 74.

⁹ A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Cilt 1, Çev.: Arif Müfid Mansel, Ankara: Maarif Matbaası, 1943, ss. 187-190. Ayrıca bkz. Charles Diehl, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Çev.: Cevdet R. Yularkıran, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939, s. 38. Ayrıca bkz. Sebastian Brock, "The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532)", *Studies*

Süryani Kadim Kilisesi, özellikle Kadıköy Konsili'nden sonra Urfa piskoposluğu'nun Kalkedonculara geçtiği ve okullarının kapatılıp doğuya sürüldükleri bir süreç yaşamışlardır. Bununla birlikte Bizans'ın birlik çabasına sessiz kalmamakla¹⁰ beraber monofizit öğretiyi benimsediklerine dair bazı işaretler vardır.¹¹ Bugünkü Süryani Kilisesi'ni ayağa kaldıran, bilinçlendiren Yakup Baraday (500-575) olmuştur. O, imparatoriçe Theodora'nın monofizitleri, bu arada onu desteklemesinin de katkısıyla 15 yıl kadar kaldığı İstanbul'da muhtemelen teşkilatlama gücünü geliştiren bir süreç yaşamıştır. Merkezle elde ettiği güçle doğuya Urfa piskoposu olarak döndüğünde şehre hiç uğramadığı gibi Bizans'a da hizmet etmemiştir. Tek başına kiliseyi bilinçlendirerek adeta yeni bir kilise kurmuştur. Yanında iki piskoposla bütün cemaat olan yerleri gezerken 27 piskopos ve binlerce papaz

in Syriac Christianity History, Literature and Theology, XIII, Hampshire: Variorum, 1992, ss. 87-121.

¹⁰ Sebastian Brock, "A Monothelete Florilegium in Syriac", *Studies in Syriac Christianity History, Literature and Theology*, XIV, Hampshire: Variorum, 1992, ss. 35-45. Ayrıca bkz. Sebastian Brock, "Two sets of Monothelete Questions to the Maximianists", *Studies in Syriac Christianity History, Literature and Theology*, XV, Hampshire: Variorum, 1992, ss. 119-140.

¹¹ Sebastian Brock, "The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials", *Studies in Syriac Christianity History, Literature and Theology*, XII, Hampshire: Variorum, 1992, ss. 125-142.

takdisi ve ataması yapmıştır.¹² Yakub Baraday'ın Süryani Kilisesi'ne kazandırdığı bu ivme onun dikkat çekmesine sebep olduğu gibi Batılılar tarafından Kilisenin kurucusu olarak gösterilerek Süryani Kadim Kilisesi'nin elçisel olmadığını vurgulayarak küçümseyici tavır takınılmıştır. Süryanilerin bundan rahatsızlığı devam etmektedir.¹³

Süryani Kadim Kilisesi, zikri geçen süreçten hemen sonra İslam hakimiyeti altındaki topraklarda kalmıştır. Çalışmanın konusuna da açıklık kazandıracak bir husus Halife Ömer tarafından Kudüs'ün fethinden sonra yaşanmıştır. Kudüs, Doğu Hristiyanları üzerindeki Bizans baskısının etkili şekilde sürdüğü bir dönemde fethedilmiştir. Kudüs'teki manastırlardan kovulanlardan sonra geride kalan monofizitler (Ermeni, Yakubi-Süryani, Kıpti ve Habeş) Ermeni piskoposunun etrafında birlik oluşturmuşlardır. Rum Kudüs hiyerarşisi ise bütün diyofizitler üzerinde yetkiye

¹² Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, ss. 203-205. Ayrıca bkz. Turhan Kaçar, "Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu" *I. Uluslar arası Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu (28-30 Nisan 2006) Bildirileri*, Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006, ss. 116-117; Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır, 1970, s. 307.

¹³ Melki Ürek, "Süryaniler'in Tarihi ve Sosyolojik Yapısı", *Milel ve Nihal*, Cilt 10, Sayı 2, Mayıs-Ağustos 2013, s. 109.

sahip olan Grek Patrikliği'dir.¹⁴ 638'de Kudüs'ü fetheden Hz. Ömer Hristiyanların durumunu böyle bulmuştur. Bu durumu destekler bilgi veren Taberi, İslam hakimiyetini kabul etmeyen, yani zımmiliği reddeden Rumların şehri terkettiğini, kalanların ise, yani zımmiliği kabul edenlerin kendi inanç ve ayinleri üzere serbest bırakıldıklarını belirtmiştir.¹⁵ Sanjian ise Hz. Ömer'in piskopos Abraham'ı Kudüs Ermeni Patrikliği'nin ilk patriği olarak atadığını ve oluşturulan patrikliğin idaresini monofizit hiyerarşinin tümünün bağlı olduğunu, Rum Patrikliği'nin ise diyofizitler üzerinde yargılama hakkına devam ettiğini söylemiştir.¹⁶

Süryani Kadim Kilisesi müntesiplerinin bireysel olarak Katolikliği tercih etmeleri VIII. Yüzyıl başlarına kadar götürülürse de Süryanilerin Katoliklerle etkili karşılaşmaları Haçlı Seferleri vasıtasıyladır. Bu anlamda Antakya Süryani Kadim Patriği Süryani Mihail (1166-1199) Frankların dini

¹⁴ Avedis K. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Cambridge: Harvard Universty Press, 1965, s. 96.

¹⁵ İmam Ebi Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l Mülük*, cüz'ü salis, Kahire: Matbaatü'l İstikame, 1939, ss. 104-105.

¹⁶ Sanjian, *The Armenian Communities*, s. 97. Ormanyan Abraham'ı Kudüs Ermeni Patriklerinin ilki olarak kaydetmiştir ve neredeyse aralıksız bir patrikler listesi vermiştir. (Bkz. Mağakia Ormanean, *Azskabatum*, Hador III, Antilias-Lipanan, 2001, Yaveluatzk' IV. Ayrıca bkz. "Erusağemi Hayots Badriarkutyun" *Haygagan Sovedagan Hanrakidaran*, hador 3, Yerevan, 1977, ss. 643-644.

inanç konusunda hiç zorluk çıkarmadıklarını söylese¹⁷ de bir Süryani patriğinin dahil olduğu Katolikleşme hareketi XIII. Yüzyılda görülür. Onun haleflerinden II. Ignatius (1222-1252) ve onun Mafiryani Yuhanna Bar Maadani (Patrikliği, 1252-1263) 1237'de Kudüs'e gidip Dominiken taşra idarecisi aracılığıyla Roma'ya bağlılığını bildirmiştir. Ancak patrik istifa etmiş ve keşiş hayatı sürdürmüştür.¹⁸ Bu Süryani Kadim Kilisesi'ni bölen ilk Süryani Katolik cemaati kabul edilmiştir.¹⁹ Ancak benzer şekilde bireysel Katolikleşme ya da 1437'de Floransa Konsili'nde birleşme hedefiyle görüşmeler, hatta bazıları kısa süreli olarak Katolik piskopos olduğunu iddia etse de XVIII. Yüzyıl sonuna kadar bir Süryani Katolik hiyerarşisi oluşmamıştır.²⁰

Osmanlı Devleti'nde Doğu Hristiyanları arasında Katolikleşmenin yoğunlaştığı XVII. Yüzyılda Suriye'nin gözde kenti Halep'te de gelişmeler vardır. Halep Süryanilerin

¹⁷ Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche, (1166-1199)*, Tome III, Paris, 1905, s. 222.

¹⁸ G. Khouri-Sarkis, "Syrian Christianity", *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Vol. 13, Washington: The Catholic University of America Press, 2003, s. 706.

¹⁹ Philip K. Hitti, "Haçlı Seferlerinin Doğu Hristiyanlığı Üzerindeki Etkileri", Çev.: S. Haluk Kortel, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Cilt:16, Sayı: 61, 2010/1,, s. 230.

²⁰ Khouri-Sarkis, "Syrian Christianity", s. 706.

Katolikleşmesinde önemli rol oynayan bir şehir olmuştur. 1625 gibi buraya Cizvit ve Kapusen misyonerleri gelmişlerdir. Ancak burada misyon faaliyetlerinin asıl sıçrama yaşamasında 1652’de Fransa’nın konsolos olarak atadığı François Picquet’nin etkisi oldukça belirgindir. Konsolos, Süryanileri daha zayıf görünmeleri nedeniyle hedef kitle olarak görmüş ve bunda bir nebze olsun haklı da çıkmıştır.²¹ Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki Süryani Kadimler Osmanlı genelinde Katolikliğe ve Protestanlığa en fazla direniş gösteren gayrimüslim unsurlardan birisi olmuştur. Halep’te her ne kadar bu asırda Süryanilerde Katolikleşme gerçekleşiyse, hatta patrik olduğunu iddia eden bir ruhani varsa da bir Süryani Katolik Patrikliği ancak yaklaşık yüzyıl sonra konuşulabilecek duruma gelmiştir.

Halep’te misyonerler tarafından Katolikleştirilen bir Süryani, Abdulgal Ahican önce Lübnan’a kaçmış, sonra Roma Maruni Koleji’nde eğitim almış ve 1656’da tekrar Lübnan’a dönmüştür. Bunun üzerine Picquet’nin önerisiyle Maruni Patriği tarafından Andrea adıyla piskopos olarak kutsanan Ahican önce Süryani Patrikliği’nde kabul görme ümidiyle

²¹ Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, Çev.: Cemile Erdek, İstanbul: Küre Yayınları, 2009, ss. 163-166.

Mardin'e geçmiş, ama Maruni piskoposu dışında bir piskoposluğa sahip olamayacağı gerekçesiyle geri çevrildiğinde yaklaşık ikiyüzelli Süryani Katolik üyenin karşıladığı Halep'e gelmiştir.²² Kaynaklar Picquet'nin gayretleriyle Ahican'ın ülkedeki tüm Süryani Kadimlerin ruhani lideri olduğu yönünde bir ferman aldığını ileri sürerler. Papa IX. Clement'in bu atamayı onaylayan palliumu (Katolik Kilise'de piskoposluk işareti, boyna asılan mor renkte dört haçla süslenmiş beyaz şerit) 1667'de gönderdiği eklenir.²³ Ancak Osmanlı tarafından verildiği ileri sürülen fermanın Süryani Kadimler üzerinde yetki verdiği söylenmektedir. Bu yetkinin Katolik hiyerarşiyi tanıma şeklinde olması beklenemez. Çünkü Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin idaresinde mezhep değiştirme yasak olduğundan Papa'nın kabul edip etmediğine bakılmaz ve birey eskiden hangi kilise mensubuysa öyle kabul edilir. Bu 1831'e kadar böyle devam etmiştir. Bu durum Katolikleşenlerin zor durumda kalmalarına, vaftiz, evlilik, cenaze gibi uygulamalarda sıkıntı yaşamalarına yol açmıştır. Kaynaklar Süryani Kadim Patriklerinin Osmanlı'dan aldığı yetkiyle ve aldıkları yeni

²² Frazee, *Katolikler ve Sultanlar*, s. 166. Ayrıca bkz. Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, s. 240.

²³ Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, s. 240.

beratlarla Katolikleşenlere çok daha fazla baskı uyguladıklarını söylemektedir.

Bazı kaynakların ilk Süryani Katolik Patriği kabul ettikleri²⁴ Andrea'nın 1677'de ölümünden sonra Ignatius Peter Sahbadin (1677-1702)'in geçtiği, hatta Osmanlı'dan ferman almayı başardığı söylenen bu ruhaninin Süryanilerin devlet desteğiyle oluşturduğu baskı ortamında Adana'ya ağır bir yürüyüşten sonra 1671 sonlarında ölümüyle patriklik hiyerarşisinin kesildiği söylenmiştir.²⁵ Bundan sonraki süreçte Katolikleşmenin önüne geçen temel güç Süryani Kadimlerin devlet desteğini aldıkları baskıları olmuştur. Kadim Süryanilerin baskısı Süryani Katolik Kilisesi'nin neredeyse tamamen yıkılmasına yol açmış ve XVIII. Yüzyıl başlarından itibaren 1783'e kadar patriksiz kalmışlardır.²⁶ Bununla birlikte Süryani Kadim Kilisesi'ndeki Katolikleşmenin en etkili ve belirgin olanı XVIII. Yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşmiştir.²⁷ Yine Halep'ten başlayan bu harekette piskopos Mihail Carve Katolikliğe geçmiş ve 22 Haziran

²⁴ Yakup Bilge, *Süryaniler Anadolu'nun Solan Rengi*, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1996, s. 76.

²⁵ Khouri-Sarkis, "Syrian Christianity", s. 707. Ayrıca bkz. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar*, s. 167.

²⁶ Raymond Janin, *Les Églises Orientales et les Rites Orientaux*, Paris: Bonne Presse, (1922), s. 524.

²⁷ Frazee, *Katolikler ve Sultanlar*, ss. 253-254.

1776'da bir mektupla Papa IV. Piu tarafından tanınmıştır. Durum böyle olmakla birlikte Halep'i terkeden piskopos boş kalan Deyrüzzaferan merkezli Süryani Kadim Patrikliği'nin bu durumundan faydalanmak için Mardin'e gelerek açığa çıkmış ve 22 Ocak 1782'de patrik seçilmeyi, takdis edilmeyi ve atanmayı başarmıştır.²⁸ Ancak bu muhalifi kabul etmeyen asıl Süryani çizgi yeni bir patrik (Ignatius Matthew, 1783-1817) seçmiş ve onunla devam etmişlerdir. Bu arada patrik seçilen Carve önce Bağdat'a ve daha sonra Maruniler arasında güvenli bir yer bulduğu Lübnan'a kaçmıştır.²⁹ Cebel-i Lübnan'da Marunilerin desteğiyle bir manastırda yaşamıştır. Papa IV. Piu bir cübbeyle Süryani Katolik Patriği olduğunu onaylamıştır. 4 Eylül 1800'de öldüğünde cemaate katılmış olan birkaç piskopos bu hiyerarşinin yürümesini sağlamıştır.³⁰ Onun ölümünden sonra patriklik iki vekalet iki patrik dönemi yaşadıktan sonra onun yeğeni olan ve Osmanlı Devlet Salnamelerinde adı geçen ilk Süryani Katolik patrik Ignatius Butrus VII Carve (1820-1851) makama geçmiştir.³¹ Patrik Roma'dan makamını Sharfet'ten Halep'e taşıma konusunda

²⁸ Khouri-Sarkis, "Syrian Christianity", s. 707.

²⁹ Janin, *Les Églises Orientales et les Rites Orientaux*, s. 525.

³⁰ Khouri-Sarkis, "Syrian Christianity", s. 708. Ayrıca bkz. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar*, ss. 254-255; Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, s. 241.

³¹ Khouri-Sarkis, "Syrian Christianity", s. 708.

istediği izni alınca 28 Kasım 1830'da Halep'e gitmiştir.³² Patrikliğe Osmanlı Devlet Salnamelerinin ikincisinden sonuncusuna kadar, arada bazıları eksik olmakla beraber, yer verilmiştir.

II- Osmanlı Devleti'nde Süryani Katolik Patrikliği'nin İdaresi

Osmanlı Devleti'nde Süryani Katolik Patrikliği'nin idaresi, bir bütün olarak gayrimüslimlerin idari yapısıyla alakalı bir durumu ifade eder. Bu durumda onun hem Süryani hem de Katolik olması dikkat edilmesi gereken noktalar olup konunun açıklık kazanmasını sağlayacak husustur. Başka bir nokta konunun Tanzimat öncesi ve Tanzimat dönemi diye ikiye ayrılması, 1831 öncesi ve sonrası şeklinde ifade edilebilir. Bu tarih Osmanlı Katoliklerinin Osmanlı idaresinde yaşadıkları değişikliğin dönüm noktasıdır.

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin idaresinin "fetihten önceki durumun korunması geleneği"ne bağlı olarak yürüdüğü daha önceki bir çok çalışmada

³² Khouri-Sarkis, "Syrian Christianity", s. 709. Ayrıca bkz. Janin, *Les Églises Orientales et les Rites Orientaux*, s. 525.

vurgulanmıştır.³³ Bu durumda Süryani Kadim Kilisesi'nin ruhani yargı alanı, yani Süryanilerin yaşadıkları coğrafya Osmanlı hakimiyetine Yavuz döneminde geçmiştir. Bu hem Kudüs için hem de Suriye, Irak ve Anadolu toprakları için düşünüldüğünde Kanuni'nin 1534'te Bağdat'ı fethiyle³⁴ hemen tamamı ele geçirilerek tamamlanmıştır. Fetihten önceki durumun korunmasıyla ruhani anlamda serbest sivil anlamda ise Osmanlı hükümetine bağlı idari biçimlenmede Osmanlı'nın tanıdığı ruhani liderler cemaatlerinin sivil işlerini yürütmede bir Osmanlı memuru olarak aracı konumunda yer almışlardır.

Gayrimüslimlerin idari biçimlenmesinde fetih öncesi durum önemli etkileyici faktör olduğu için cemaatlerin, bu arada Süryani Kadimlerin sivil yapılanmaları bölgeye göre değişiklik arzedeabiliyordu. Bunun en açık örneği Süryani Kadim Kilisesi'nin biçimlenmesiydi. Bu yüzden konuyu

³³ Canan Seyfeli, "The Administrative Structure of the Syrian Al-Kadim Church during the Ottoman Empire", *IX. Symposium Syriacum du 20 au 23 Septembre 2004*, Universite Saint-Esprit de Kaslik, Jounieh-Liban, 2004. Sempozyumda sunulmuş bildiri. Canan Seyfeli, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Ermeniler Örneği", *Milel ve Nihal*, Cilt 1, Sayı 1, Aralık 2003, ss. 125-156. Ayrıca bkz. Canan Seyfeli, "Millet Sistemi ve Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryani Kadim Patrikliği (1847-1918)", *SBArD*, Yıl 15, Sayı 29, Bahar 2017, ss. 17-45.

³⁴ Bayram Kodaman, *Sultan Abdulhamid'in Doğu Anadolu Politikası*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1987, s. 95.

anlaşılır kılacak temel husus Süryanilerin Kudüs hiyerarşisiyle Deyrüzzaferan merkezli hiyerarşisinde fetihten önceki durumun korunması geleneğinin ayrı işlemesidir. Kudüs merkezli hiyerarşiyle ilgili olarak fetihten önceki durumu koruma geleneğinin ilk örneğini Kudüs'ü fetheden Hz. Ömer'in monofizit ve diyofizit Hıristiyanları ayrı yapılandırmasında³⁵ görmek mümkündür. Yavuz Sultan Selim ise bu yapılanmayı korurken Halife Ömer'in ve Selahaddin Eyyubi'nin geleneğini sürdürdüğünü ifade ettiği 1517'de Kudüs Ermeni Patriği Sarkis'e verdiği fermanda Süryanilerin, Kıptilerin ve Habeşlerin Ermenilere yamak oldukları, yani gelenekleri üzere Ermeni Patriğin liderliğine tabi oldukları ifade edilmektedir.³⁶ Kudüs fethedildiğinde bu halde bulunan Süryani Kadimlerin durumu bu haliyle serbest bırakılmıştır. Ancak Osmanlı Devleti, gayrimüslimleri başkentten idare ettiği için fetih öncesinde İstanbul'da bulunan hiyerarşilerin ruhani idarecileri gayrimüslimlerin idaresinde merkezi idareci ve aracı kabul edilmiştir.³⁷ Bu yüzden her ne kadar Kudüs Süryani hiyerarşisi Kudüs Ermeni

³⁵ Sanjian, *The Armenian Communities*, s. 96.

³⁶ Yavuz Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, Ankara: T.T.K. Bas., 1988, ss. 15-17.

³⁷ Canan Seyfeli, "İstanbul Ermeni Patrikliği'nin Kuruluşu", *Ermeni Araştırmaları 1. Türkiye Kongresi (20-21 Nisan 2002) Bildirileri, I. Cilt*, Ankara: ASAM-EREN, 2003, ss. 361-377.

Patrikliği'ne tabi ise de Kudüs Ermeni Patrikliği'nin aslında İstanbul Ermeni Patrikliği'ne tabi olması söz konusudur. Bu durumda Kudüs Süryani hiyerarşisinin dolaylı olarak İstanbul Ermeni Patrikliği'ne bağlı olduğu söylenmelidir.

Süryani Kadim Patriklik merkezi Mardin Deyrüzzaferan olup bu Süryani Kadim hiyerarşi bölge fethedildiğinde kendi bağımsızlığı içinde idaresi yürüyordu. Bu nedenle İstanbul'da fetih öncesinde ve sonrasında metropolitlik ya da piskoposluk gibi bir ruhani liderliği olmamasına rağmen ruhani idarelerinde serbest olmakla beraber sivil idarelerinde Osmanlı'ya tabi ve onunla kurduğu sivil ilişkilerinde kendi aracılığını kullanıyordu. Süryani Kadim hiyerarşiye tabi merkezler Osmanlı hakimiyetine geçtikten sonra ve 1783 öncesinde Mardin merkezli Süryani Kadim Patriğinin Babıali ile yazışmalarını doğrudan kendi aracılığıyla yaptığını gösteren belgeler vardır.³⁸ Bununla birlikte bazı Ermeni kaynaklarına göre Süryaniler kendi istekleriyle 1783 yılında İstanbul Ermeni Patrikliği'ne tabi olmayı seçmişlerdir.³⁹ Bu tarihten sonraki Osmanlı

³⁸ *Külliyat-ı Kavanin*, Cilt 1, No: 2792, Tarih: 28 Cemaziyelahir 1074 ; *Külliyat-ı Kavanin*, Cilt 1, No: 2793, Tarih: 3 Şaban 1074 ; *Külliyat-ı Kavanin*, Cilt 1, No: 2796, Tarih: 24 Şevval 1141.

³⁹ Kevork B. Bardakjian B., "The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople", *Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. I*,

belgelerinde Kudüs merkezli Süryani Kadimlerin Kudüs Ermeni Patrikliği'ne Mardin merkezli Süryani Kadimlerin ise İstanbul Ermeni Patrikliği'ne bağlılıkları zikredilmektedir.⁴⁰ XIX. Yüzyıla ait fermanlarda Süryani Kadimlerin Ermeni hiyerarşisine bağlı olduğu açık şekilde ifade edilmektedir.⁴¹ Ayrıca kutsal topraklardaki kutsal yerlerle alakalı tartışmalarda Kudüs Rum patriğine verilen fermanlarda da Süryani Kadimlerin Ermeni Patrikliği'ne tabi olduğu anlaşılmaktadır.⁴²

Osmanlı belgelerinde Süryani Kadimler “Yakubi Süryani” şeklinde tanımlanırlar. Bunu örnekleyen ve Patrikliğin Tanzimat dönemindeki durumunu gösteren fermanlar vardır.⁴³ Süryani Patriği Yakub Matran'a verilen 17/26 Nisan 1847 tarihli fermanla geçen “*Ermeni patrikliğine dahil Halep ve Şam ve Rakka ve Diyarbakır ve Mardin ve Musul ve kilise-i Deyru'z-Za'feran ve tevabi'i Yakubi-Süryani patriki olan*

Ed.: Benjamin Braude ve Bernard Lewis, New York, London: Holmes-Moyer Pub., 1982., s. 99, dpn. 40.

⁴⁰ *Külliyat-ı Kavanin*, Cilt 2, No: 2955, Tarih: 8 Ramazan 1196.

⁴¹ Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, ss. 17 vd ; Ayrıca bkz. M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi, Mit ve Gerçek*, 1. bas., İstanbul: Klasik Yay., 2004, ss. 112-119.

⁴² *BOA*, A.DVN. KLS, Kilise Deft. 9, s. 73-77.

⁴³ *BOA*, Gay. Müs. Cem. Deft., No. 15, s. 20, Süryani Kadim Yakubi Defteri 1329.

İlyas Matran rahibin vefatı vukû'una mebni"⁴⁴ ifadeleri Mardin merkezli hiyerarşinin durumunu ortaya koymaktadır ve ayrıca Kudüs'ün zikredilmemesi de dikkat çekicidir.

Süryani Kadimlerin Ermeni Patrikliklerine tabiyetleri her ne kadar Osmanlı'nın son dönemine kadar devam ettiyse de Süryani Katolik Patrikliği'nin kaderi 1831'de Süryani Kadimlerden ayrılmıştır. Bu tarih Osmanlı Katoliklerinin idari anlamda, Osmanlı ile ilişkilerinde ve gayrimüslimlerin idari yapılanmasında bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Bu nedenle konunun anlaşılır hale gelmesi için Süryani Katoliklerin durumunu bu tarihten öncesi ve sonrası şeklinde ayırmak uygun olur.

5 Ocak 1831 öncesinde Süryani Katolikler yaklaşık elli yıldır düzenli bir patrikliğe tabiydiler. Ancak öncesinde de cemaati olmayan idareciler ve idarecisi olmayan cemaatler zaman zaman var olmuştur. Frazee, eserinin XVIII. Yüzyılı incelediği bölümünde Süryani Katoliklerin aslen Süryani Kadim oldukları için Osmanlı hukukunda hala Ermeni milleti

⁴⁴ Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, s. 46; Ayrıca bkz. Kemal Beydilli, *II. Mahmut Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilise'nin Tanınması (1830)*, Türkçe Yayınlayanlar: Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1995, ss. 111-115.

olarak kabul edildiğini söylemiştir. Konuyu bu açıklığıyla anlayan nadir eserlerden olan bu çalışma bu yüzyılda Katolik Süryanilere şiddetli baskının hala Süryani Patrikliği'ne, yani dolayısıyla Ermeni Patrikliği'ne tabi olmalarından kaynaklandığını vurgulamaktadır.⁴⁵ Rum ve Ermeni patriklerinin fetihten önceki durumun korunması geleneğine matuf olarak din ve mezhep değiştirmenin yasak olmasından faydalanarak Osmanlı hükümetlerinin desteğini almaları ve böylece Katolikleşen cemaat üyelerine baskı uygulamalarının da örnekleri çoktur.⁴⁶ Zaman zaman Katolikliği yasaklayan fermanlar çıkarılmıştır.⁴⁷ Bu nedenle Osmanlı Katolik hiyerarşiyi 5 Ocak 1831'de kabul edip başpiskoposluk fermanı verinceye kadar Süryani Katolikler ayrıldıkları Süryani Kadim Kilisesi'nin üyesi kabul edilmişlerdir.

Katoliklerin çoğalması, önceki süreçte sürekli problemler yaşanması, Fransa gibi devletlerin baskısı ve Osmanlı'da yenileşme hareketleri Sultan Mahmut'un Katolik

⁴⁵ Frazee, *Katolikler ve Sultanlar*, s. 253.

⁴⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 6, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983, s. 2642.

⁴⁷ Ahmet Refik, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988, ss. 21-22, 32-33, 35, 160-163. Patrikler, bu yasaklamanın ayrıntılarını içeren, ceza nitelikli olarak evlilik, cenaze gibi işlerinin yapılmayacağına dair izin anlamı taşıyan belgeler almayı başarmışlardır. (Bkz. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, ss. 120-121.)

hiyerarşiye izin vermesini sağlayan temel etmenlerdi. Fakat Sultan gözetim sağlayabileceği bir yapılanma istiyordu ve Katolik nüfusun ve baskısının çok olduğu Ermeni Katoliklerden bir ruhani liderle problemi çözmeye yeltendi. Tayin ettiği bir nazırla, Edhem Efendi'yle bu işi yürüterek vekillik ihdas etme hedeflendi.⁴⁸ 6 Ocak 1830'da bir beratla izin verildi ve hemen ardından Şubat ayında rahip Andon Nurican oluşturulan ilk cemaat meclisi tarafından seçildi. 6 Eylül 1830'da Roma'nın gönderdiği palliumla Nurican, İstanbul Katolik başepiskoposu yapıldı.⁴⁹ Ancak Osmanlı hükümeti Rahip Andon Nurican'ın seçimi, takdisi ve atamasını Osmanlı uyruklu olmadığı gerekçesiyle onaylamadı. Onun yerine rahip Hagop Çukuryan seçildi (18/31 Aralık 1830). Babıali'nin onayı ve ataması anlamına gelen ferman 5 Ocak 1831 tarihlidir.⁵⁰ Hagop Çukuryan başepiskopos olarak atanmıştır. Ancak sonraki ruhani lider 1835'te seçildiğinde belgesinde açıkça patrik olduğu yazılıydı.⁵¹

⁴⁸ Beydilli, *II. Mahmut Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati*, s. 29.

⁴⁹ Hovhannes J. Tcholakian, *L'eglise Armenienne Catholique En Turquie*, İstanbul: Ohan Mat., 1998, ss. 16-18.

⁵⁰ Beydilli, *II. Mahmut Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati*, s. 33, berat için bkz. ss. 259-261.

⁵¹ Beydilli, *II. Mahmut Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati*, s. 35, belgeler için bkz. ss. 273-276.

1831’de kurulan Katolik hiyerarşinin lideri sonraki süreçte de, hatta Osmanlı Devlet Salnamelerinde de her ne kadar Ermeni rahiplerden idiyse de diğer Osmanlı Katoliklerinin de lideri olarak tayin edilmişti. İlk fermanda hangi Katoliklerin bağlı olacağı açıkça ifade edilmiyorsa da bazı genel ifadeler hepsini kapsadığını göstermektedir. Bu Katolik unsurlar Ermeni, Süryani Katolik, Keldani, Maruni ve Melkitlerdir.⁵² Osmanlı nezdinde Bulgar Katoliklerin de Katolik patrikliğe tabi olduğunu gösteren belgeler vardır.⁵³ Osmanlı hükümetleri tek çatı altında toplamak ve bütün Katolikleri İstanbul Ermeni Katolik Patrikliği’ne tabi kılmak istedikleri için Latinlerin idaresini de patrikliğe bağladıkları en azından Osmanlı Devlet Salnamelerinden anlaşılmaktadır. Osmanlı Devlet Salnamelerinin ilkinde bunlardan Melkitler, Rum Melkit Patrikliği ayrı şekilde kaydedilmiştir. Maruniler hiç kaydedilmemiştir. Ancak Süryaniler, Keldaniler ve bir müddet Latinler Ermeni Katolik Patrikliği’ne tabi olarak kaydedilmişlerdir.

⁵² Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, ss. 122-129 ; Ayrıca bkz. Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, Çev.: Ali Reşad, İstanbul: Kaknüs, 1999, ss. 60-5.

⁵³ Ahmet Refik, “Osmanlı İmparatorluğunda Fener Patrikhanesi ve Bulgar Kilisesi”, *Türk Tarihi Encümeni Mecmuası*, On Beşinci Sene, Numara: 8(85), İstanbul, 1341, ss. 73-84.

Süryani Katolik Patrikliği'nin "Memalik-i Mahruse-i Şahane'de Bulunan Süryani Katolik Taifesi Patriği Circis Şelha Efendi, 1. Mecidi" başlığı altında ilk defa 37. Sayıdan (1299/1882) itibaren ayrı yazılması söz konusudur. Bununla birlikte Ermeni Katoliklerden ayrıldıklarını ve ayrı hiyerarşi oluşturdıklarını gösterir herhangi bir belge yoktur.

Patrik, 1264 (1848) tarihli 2. Sayıdan itibaren Halep'te, 24. Def'adan (1286/1869) itibaren Mardin'de, 36. Salnamede (1298/1881) Şam-ı Şerif'te, 37. Sayıda (1299/1882) Memalik-i Mahruse-i Şahane'de ikamet eder şekilde kaydedilmiştir. Salnamelerde patrik tanımlanırken Süryani Patriği, Süryani Katolik Milletinin Mardin'de mütemekkin Antakya Patriği, Süryani Katolik Patriği, Süryani Katolik Murahhasası, Süryani Katolik Taifesi Patriği ve Süryani Katolik Milleti Antakya Patriği şeklinde farklı ifadeler kullanılmıştır.

Bir salnamede (32. Sayı, 1294/1877) en fazla 21 merkez kaydedilmiştir. Ancak en azından bir yılda ismi geçen merkezler şunlardır: Adana, Adıyaman, Bağdat, Beyrut, Ceziretü'l-Ömer, Dara, Dersaadet, Deyr-i Zor, Deyrüş-Şurfa, Diyarbakır, El-Karyeteyn, Halep, Hama, Hat-i Mısriye, Humus, İskenderiye, İskenderun, Kal'a Mera, Karakuş, Kıbrıs, Kuds-i Şerif, Ma'muretü'l-Aziz, Mardin, Mersin, Mısır,

Midyat, Musul, Nebek, Raşya, Siverek, Şam-ı Şerif, Tigris, Trablus, Urfa, Yafa ve Beyrut, Zahle.

Salnamelerin ilk sayısında sadece ruhani reislerin adı verilirken sonraki sayılarda daha detaylı bilgiler, merkezler ve ruhani liderleri kaydedilmiştir. Süryani Katolik Patrikliği'ne Salnamelerden 1264 (1848) tarihli 2. Sayıdan itibaren yer verilmiştir. Bundan sonra gayrimüslimlerin kaydedilmediği 3.-11. Sayılar (9 sayı) haricinde, 26. (1288/1871) Sayıdan 31. Sayıya (1293/1876) kadar toplam 6 salnamede, 40. (1302/1885), 41. (1303/1886), 42. (1304/1887) ve 44. (1306/1889) yıla ait, toplam 10 salnamede Süryani Katolik Patrikliği'ne hiç yer verilmemiştir.

Salnameler Osmanlı Devleti'nin resmi yıllıklarıdır. Yıllık olduğu için geçen yılların bilgileriyle sene başında çıkar. Bu sebeple önceki yılların bilgileri kayıtlıdır. Bu bilgiler salnameye yansırken çoğunlukla ilk yılda kaydedilir, birazı iki yıl sonra, azıysa üç ya da daha fazla yıl sonra kaydedilir. Salnamelerdeki veriler tarihi vermekten çok, tarihsel süreci takip etmede yol işaretleri mesabesindedir. Bilgilerin özellikle Osmanlı belgeleriyle desteklenerek kullanılması daha sağlıklı olacaktır. Süryani Katolik Patrikliği'ni Osmanlı döneminin

hemen sonuna kadar yaklaşık 70 yıllık sürecin salnamelerden takibini yapmak mümkündür.

III- Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryani Katolik Patrikliği

Osmanlı Devlet Salnamelerinin ilkinde, Sene 1263 (1847), *“Ruesay-ı Milel-i Hamse”* başlığı altında gayrimüslimlere toplu şekilde yer verilirken beş millet kaydedilmiştir. Ancak sadece ruhani liderlerin ismi verilmiştir. Bu milletlerden Süryani Katolikleri ilgilendireni *“Ermeni Katolik Milleti Patriği Andon”* ifadesiyle kaydedilen Osmanlı Katolikleridir. Bu nedenle Süryani Katolikler ayrı bir millet olarak kaydedilmemiştir. Sonraki sayıda sadece *“Katolik Patriği Andon”* şeklindeki tanımlamanın da gösterdiği gibi bütün Katolikler tek millet olarak kabul edilmektedir ve bu yüzden Süryani Katolikler de bu başlık altında yer almaktadırlar.

1264 (1848) tarihli 2. Sayıda yine *“Katolik Patriği Andon”* başlığı altında *“Ermeni ve Süryani ve Keldani Katolikleri mesalihi patrik-i muma ileyh marifetiyle tesviye olunduğundan cümlesinin murahhasaları bir cedvele derc olunmuştur.”* ifadesiyle Katolik Patriklik tablo halinde verilirken Süryani Katolikler

de ayrıca belirtilmiştir. Burada sadece Süryani Katolik merkezleri verilmiştir.

Tablo 1: Süryani Katolik Patrikliği (1264, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Unvanı	Esamisi	Sınıfları	Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
Diyarbakır	Süryani Murahhasası Anton	Episkopos	Diyarbakır ve Musul Eyaletleri
Urfa	Süryani Murahhasası Timoteus	Episkopos	Rakka Livası
<i>Halep</i>	<i>Süryani Patriği</i> <i>Cerve</i> (Ignatius VII. Peter Jarweh, 1820- 1851)	Episkopos	Halep ve Sayda ve Mısır Eyaletleri
Şam-ı Şerif	Süryani Murahhasası Yakub	Episkopos	Şam Eyaleti

Unvanı	Esamisi	Sınıfları	Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
Bağdat	Süryani Murahhasası Grigor	Episkopos	Bağdat Eyaleti

Tabloya göre Süryani Katolik Patrikliği merkezi Halep'tir ve bugünkü Türkiye, Kuzey Irak ve Suriye topraklarında patriklikle beraber 5 merkez kaydedilmiştir.

1265 (1849) tarihli 3. Sayı ile 1273 (1857) tarihli 11. Sayı arasındaki dokuz sayıda “*Ruesay-ı Milel-i Hamse*” kaydına yer verilmemiştir.

12. Defa (1274/1858) yayınlanan salnamede Osmanlı Katolikleri “*Katolik Patriği Nigoğos*” başlığı altında verilmiştir. İkinci sayıdaki (1264/1848) açıklama aynen korunmuştur. Tabloda Süryani Katolik Patrikliği'nde 2. Salnameye göre bir farklılık yoktur.

13. Salnamede (1275/1859) Süryani Katolik Patrikliğindeki tek farklılık patriğin değişmesi ve “*Süryani Patriği Anton Zemheri* (Ignatius I. Antony Samhiri, 1853-

1864), *Piskopos, Halep ve Sayda ve Mısır Eyaletleri*” şeklinde kaydedilmesidir.

14. (1276/1860) Salnameden 20. (1282/1865) Salnameye kadar 6 sayıda Süryani Katolik Patrikliği’yle ilgili olarak bir önceki sayıya göre herhangi bir değişiklik yoktur.

21. (1283/1866), 22. (1284/1867) ve 23. (1285/1868) Salnamelerde *“Katolik Patriği ... Efendi”* başlığı altında *“Ermeni ve Süryani ve Keldani Katolikleri mesalihi patrik-i muma ileyh marifetiyle tesviye olunduğundan cümlesinin murahhasaları bir cedvele derc olunmuştur.”* şeklindeki açıklamaya yer verilmiştir. Ancak Süryani Katolik Patrikliği merkezleri kaydedilmemiştir.

24. Def’a (1286/1869) yayımlanan salnamede ise iki Ermeni Katolik hiyerarşi Andon Efendi liderliğinde birleştirilmiştir. *“Asitane’de mütemekkin Ermeni Katolik milletinin Kilikya Patriği Dokuzuncu Bedros Andon Efendi”* başlığı altında diğer Katolıklara ayrı ayrı yer verilirken bu hiyerarşilerin İstanbul merkeze bağlı olduğunu gösteren şu ifadeler kaydedilmiştir: *“Süryani ve Keldani Patrikleri ve piskoposları mesalihi patrik-i muma ileyh Andon Efendi marifetiyle tesviye olunur ve esamisi bunlardır.”* açıklamasıyla Süryani Katolik, Keldani ve Latin hiyerarşi ayrı başlıklar altında

verilmiştir. *“Süryani Katolik Milletin Mardin’de mütemekkin Antakya Patriği İknadiyos Harkusi Filibosi* (Ignatius I. Philip Arqous, 1866-1874) *Efendi”* başlığı altında Süryani Katolik Patrikliği'nin Murahhasalıkları aşağıdaki gibi tablo halinde verilmektedir. Patrikle birlikte 8 merkez kaydedilmiştir.

Bu sayıda dikkaç çeken en önemli konu Süryani Katolik Milleti ifadesindeki millet şeklindeki tanımlamadır. Süryani Katolikler salnamelerde ilk defa böyle tanımlanmaktadır.

Tablo 2: Süryani Katolik Patrikliği (1286, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Murahhasalar	Esamisi	Sınıfları	Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
Halep	Circis Şuhut	Serpiskopos	Halep’de
Musul	Krilloş Benna	Serpiskopos	Musul’da
Bağdat	Rafael Corci	Serpiskopos	Bağdad’da
Cizre	Bedros Metah	Serpiskopos	Cizre’de

Murahhasalar	Esamisi	Sınıfları	Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
Şam-ı Şerif	Yakub Halyani	Serpiskopos	Şam-ı Şerif'de
Nebek	Maritos Nekkar	Serpiskopos	Nabk'da
Midyat	Grigor Zeytun	Piskopos	Midyat'ta

25. Sayıda (1287/1870) önceki yıla göre bir değişiklik yoktur.

26. (1288/1871) Sayıdan 31. Sayıya (1293/1876) kadar toplam 6 salnamede ne bir açıklamada ne de tabloda Süryani Katolik Patrikliğine yer verilmemiştir.

32. (1294/1877) Yılda Süryani Katolik Patrikliği *"Beriyyetü'ş-Şam ve Sair Memalik-i Mahruse-i Süryani Katolik Patriği İgnatıyos Circis Şelhot* (Ignatius V. George Chelhot, (1874-1891) *Efendi, Birinci Mecidi"* başlığı altında tablo halinde verilmiştir. Tabloda patriklikle beraber 22 merkez kaydı vardır.

**Tablo 3: Süryani Katolik Patrikliği (1294, Osmanlı
Devlet Salnamesi)**

Esami-i Episkopos	Esami-i Rahip Vekili ve Murahhasa	Unvan ve Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
İsrafil		Bağdat
	Butrus	Halep
Behnam		Musul ve Tevabii
	Bolis	Şam-ı Şerif
	Yusuf	Mısır
	Hanna	İskenderiye
	Butrus	Diyarbakır
Efrem		Diyarbakır Vilayeti Dahilinde Adıyaman
	Hanna	Beyrut
	Butrus	Urfa
Circis		Humus
	İlyas	Hama
	Süleyman	Zor
	Şemun	Cizre
	Matta	Mardin

Esami-i Episkopos	Esami-i Rahip Vekili ve Murahhasa	Unvan ve Dahil-i daire-i idaresi olan mallaller
	Yakub	Musul Sancağı Dahilinde Karakuş Kazası
	İbrahim	Hama Sancağı Dahilinde El-Karyeteyn
	Hanna	Raşya Kazası Suriye Vilayeti Dahilinde
	Hanna	Nebek Kazası Keza (Suriye'de)
	İbrahim	Mandin Sancağı Dahilinde Kal'a Mera
	Mihayil	Cebel-i Lübnan'da Deyrü'ş-Şurfa

33. (1295/1878), 34. (1296/1879) ve 35. (1297/1880) Sayıda Süryani Katolik Patrikliği yukardaki tabloda olduğu gibi, yani önceki yıla göre bir değişiklik olmadan kaydedilmiştir.

36. Salnamede (1298/1881) Süryani Katolik Patrikliğine sadece bir yerde o da İstanbul Ermeni Patrikliği'ne ait tabloda

“Şam-ı Şerif’de Bulunan Süryani Katolik Murahhasası, İklimi Rahip” şeklinde yer verilmiştir.

37. Sayıda (1299/1882) patrik değişmiş ve Patriklik *“Memalik-i Mahruse-i Şahane’de Bulunan Süryani Katolik Taifesi Patriği Circis Şelha Efendi, 1. Mecidi”* şeklinde başlıklandırılmıştır. Patriklikle beraber 16 merkez kaydedilmiştir.

Tablo 4: Süryani Katolik Patrikliği (1299, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	M.	O’.
<i>Memalik-i Mahruse-i Şahane’de Bulunan Süryani Katolik Taifesi Patriği</i>	<i>Circis Şelha Efendi</i>	1.	-
Dersaadet’te Bulunan Patrik Vekili	Elhori Yuhanna Muammarbaşı	-	-
Mardin ve Tevabii Patrik Naibi	Nusaybin Serpiskoposu Matta	-	-
Musul Serpiskoposu	Behnam Benna	2.	-
Bağdat Serpiskoposu	Rufail	3.	-
Şam-ı Şerif Serpiskoposu	Yusuf Davut	4.	-

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
Humus ve Hama ve Nik Serpiskoposu	Circis Şahin	3.	-
Mamuretülaziz ve Bucak ve Hısnımansur SP.	Efrem	-	-
Mısır ve İskenderiye Patrik Vekili	Elhori Yuhanna Rahip	4.	-
Beyrut Patrik Vekili	Musa Serkis Rahip	-	-
Diyarbakır Patrik Vekili	Hori Butrus Rahip	-	-
Urfa Patrik Vekili	Butrus Rahip	-	-
Adana ve Tevabii Patrik Vekili	Filipos Şekkal Rahip	-	-
Siverek Patrik Vekili	Behnam	-	-
Cizre Serpiskopos Vekili	Şemun	-	-
Deyr-i Zor Patrik Vekili	İgnatios	-	-

38. Sayıda (1300/1883) bir önceki sayıya göre tek değişiklik “Urfa Patrik Vekili’nin Bersah’ın olmasıdır. Patrikle beraber 16 görevli kaydedilmiştir.

39. Sayıda (1301/1884) önceki yıla göre herhangi bir farklılık yoktur.

40. (1302/1885), 41. (1303/1886) ve 42. (1304/1887) yıla ait salnamelerde Süryani Katolik Patrikliği'ne hiç yer verilmemiştir.

43. Sayıda (1305/1888) 39. Yıla ait salnamedeki verilere göre bazı farklılıklar vardır. Dersaadet Patrik Vekiline hiç yer verilmemiştir. Yeni merkez ise *“Midyat Patrik Vekili, İgnatios Rahip”* şeklinde kaydedilmiştir. Ruhanisi değişen 5 merkez ise şöyledir: *“Beyrut ve Tevabii Patrik Naibi, Trablus Piskoposu Anton Efendi, 3. Mecidi”*, *“Humus ve Hama ve Tevabii Patrik Vekili, Süleyman Rahip”*, *“Diyarbakır Patrik Vekili, Elhori Yuhanna Rahip, 4. Mecidi”*, *“Urfa Patrik Vekili, Elhori Butrus Rahip”* ve son olarak *“Deyr-i Zor Patrik Vekili, İliya Rahip”* şeklindedir. Son değişiklik Mardin Patrik Naibi Matta'ya 3. Mecidi nişanı eklenmesidir.

44. Sayıda (1306/1889) Süryani Katolik Patrikliği'ne hiç yer verilmemiştir.

45. Sayıda (1307/1889) önceki yıllara göre değişiklikler vardır. Bunlar arasında ruhanilerin ikinci ya da üçüncü isimlerinin de kaydedilmesi söz konusudur. Takibi kolaylaştırmak amacıyla tablonun tamamı verilmiştir. Bu sayıda Süryani Katolik Patrikliği şeklindeki başlık

atılmaksızın direk memuriyet ve esamisi yanında nişanlar tablosu verilmiştir. 12 memuriyet kaydedilmiştir.

Tablo 5: Süryani Katolik Patrikliği (1307, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
<i>Süryani Katolik Milleti</i> <i>Antakya Patriği</i>	<i>İgnatios Circis Şelha</i> <i>Efendi</i>	1.	-
Musul ve Tevabii Serpiskoposu	Kirillos Behnam Benna Efendi	2.	2.
Bağdat Serpiskoposu	Atanasyos Rufail Çerha Efendi	3.	-
Şam Serpiskoposu	İklimos Yusuf Davut Efendi	4.	-
Halep'te Kıbrıs Piskoposu ve Patrik Vekili	Anton Kandaleft Efendi	2.	-
Diyarbakır'da Meyyafarikin Piskoposu ve Patrik Vekili	Marusa Tovpal Efendi	-	-
Ceziretü'l-Ömer Piskoposu	Yakub Matta Ahmer Dekna	3.	-
Urfa Piskoposu ve Musul Serpiskoposu Muavini	Efrem Levis Rahmani Efendi	3.	-

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
Mısır'da Patrik Vekili	Rahip Elhori Yuhanna Tavat Efendi	4.	-
Beyrut'ta Patrik Vekili	Rahip Elhori Rufail Berdegani Efendi	-	-
Humus ve Hama'da Patrik Vekili	Rahip Elhori Süleyman Kapuni Efendi	-	-
Urfa'da Patrik Vekili	Rahip Elhori Butrus el-Amidi Efendi	-	-

46. Sayıda (1308/1890) önceki yıla göre meydana gelen değişiklikler Bağdat ve Şam serpiskoposluklarının münhal olmasıdır. 12 görevli kaydı yapılmıştır.

47. Sayıda (1309/1891) önceki yıla göre şu değişiklikler olmuştur: Urfa Piskoposu ve Musul Serpiskoposu muavini hiç kaydedilmemiştir. Ruhanisi değişenler ise “*Bağdat Serpiskoposu, Efrem Levis Rahmani Efendi, 3. Mecidi*” şeklindedir. Halep'te Kıbrıs Piskoposu ve Patrik Vekili'nin nişanı silinmiş ve Diyarbakır'da Meyyafarikin Piskoposu ve Patrik Vekili'ne 2. Mecidi nişanı yeni yazılmıştır. 11 görevli kaydedilmiştir.

48. Sayıda (1310/1892) önceki yıla göre herhangi bir değişiklik yoktur ve 11 görevli kaydedilmiştir.

49. Sayıda (1311/1893) önceki yıl meydana gelen tek değişiklik nişandadır ve Ceziretü'l-Ömer Piskoposu'nun 3. Mecidi nişanı silinmiştir.

50. Sayıda (1312/1894) önceki yıla göre herhangi bir değişiklik yoktur ve 11 görevli kaydedilmiştir.

51. Sayıda (1313/1895) önceki yıla göre farklılıkların başında "*Süryani Katolik Cemaati*" başlığı ve yeni patriğin kaydı gelir. Patrik değiştiği için patriklikteki görevlerde ciddi bir farklılık meydana gelmiştir. Süryani Katolik Cemaati başlığı altında kaydedilen görevlilerde önceki yıla göre yeniler ve farklılıklar söz konusudur. Toplam 15 memuriyet kaydı vardır. Bu nedenle tabloyu olduğu gibi vermek uygun olur.

Tablo 6: Süryani Katolik Patrikliği (1313, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
<i>SÜRYANİ KATOLİK CEMAATİ</i>			

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
<i>Süryani Katolik Milleti</i> <i>Antakya Patriği</i>	<i>İgnatios Behnam</i> <i>Benna</i> (Ignatius II. Behnam Benni, 1893- 1897) <i>Efendi</i>	1.	1.
Dersaadet Patrik Vekili Rahip	Elhori Hanna Efendi	4.	-
Mısır'da Reis-i Ruhani Yafa Piskoposu	Bolyos Basil Kandleft Efendi	3.	3.
Şam-ı Şerif'de Reis-i Ruhani Rahip	Elhori Efrem Ebyaz Efendi	-	-
Bağdat Serpiskoposu	Atanasyos İgnatios Lori Efendi	-	-
Halep Serpiskoposu	Dionisyos Efrem Rahmani Efendi	3.	-
Musul'da Reis-i Ruhani Dara Piskoposu	Kirillos Bolis Danyal Efendi	3.	-
Beyrut'ta Reis-i Ruhani Trablus Piskoposu	Savfilis Anton Kandaleft Efendi	2.	2.
Diyarbakır'da Reis-i Ruhani Meyyafarikin Piskoposu	Marusa Butrus Topal Efendi	2.	-

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
Mardin'de Reis-i Ruhani Tigrit Serpiskoposu	İklimos Yuhanna Muammarbaşı Efendi	3.	3.
Humus ve Hama Reis-i Ruhani	--	-	-
Ceziretü'l-Ömer Piskoposu	Yakub Matta Ahmer Dekna Efendi	-	-
Urfa'da Reis-i Ruhani Rahip	Elhori Butrus Amidi Efendi	-	-
Adana'da Reis-i Ruhani Rahip	Elhori Filyos Şekkal Efendi	-	-
Deyrü'l-Zor'da Reis-i Ruhani Rahip	Elhori Yakub Melkon Efendi	-	-

52. Sayıda (1314/1896) önceki yıla göre herhangi bir değişiklik yoktur.

53. Sayıda (1315/1897) bir önceki yıla göre meydana gelen değişiklikler arasında ruhanisi değişen görevler “Mısır'da Reis-i Ruhani, Rahip Elhori Efrem Ebyaz Efendi” ve “Şam-ı Şerif'de Reis-i Ruhani Yafa Piskoposu, Bolyos Basil Kandleft Efendi, 3. Mecidi, 3. Osmani” şeklindeki kayıtlardır.

Aslında iki ruhani yer değiştirmişlerdir. 15 görev kaydedilmiştir.

54. Sayıda (1316/1898) patrik kayıttan düşülmüş ve yerine *“Süryani Katolik Milleti Kaymakamı, Tigris Serpiskoposu Yuhanna Muammarbaşı Efendi, 3. Mecidi, 3. Osmani”* kaydıyla kaymakam geçmiştir. Mardin ruhanisi kaymakam olunca onun yerine *“Mardin’de Reis-i Ruhani, Elhori Efrem Ahmer Dekna Efendi”* kaydedilmiştir. Memuriyet sayısı 15’tir.

55. Salnamede (1317/1899) ve 56. Seneye (1318/1900) ait salnamede 54. Salnamedeki Süryani Katolik Patrikliği kayıtlarına göre herhangi bir değişiklik yoktur. Yine ikisinde de 15 görevli kaydı vardır.

57. Seneye (1319/1901) ait salnamede yeni patrik kaydedilmiş ve önceki yılda Halep Serpiskoposu patrik olmuştur. Bu değişim Süryani Katolik Patrikliği görevlerinin yeniden dizayn edilmesine yol açmıştır. 15 görevden 11’inde yeni görevliler, ruhaniler ve nişanlarda değişiklikler olmuştur. Bu sebeple tobloyu olduğu gibi vermek daha uygundur.

Tablo 7: Süryani Katolik Patrikliği (1319, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
SÜRYANİ KATOLİK CEMAATİ			
<i>Süryani Katolik Patriği</i>	<i>Efrem Rahmani</i> (Ignatius II. Ephrem Rahmani, 1898-1929) <i>Efendi</i> Altın Liyakat Madalyası	1.	1.
Dersaadet Patrik Vekili Rahip	Elhori Hanna Efendi	4.	3.
Mısır'da Reis-i Ruhani Vekili	Elhori Efrem Ebyaz Efendi	-	-
Şam-ı Şerif Serpiskoposu	İklimi Mihayıl Neccaş Efendi	-	-
Bağdat Serpiskoposu	Atanasyos İgnatios Lori Efendi	3.	-
Halep Reis-i Ruhani Vekili	Elhori Cebrail Şekir Efendi	-	-
Yafa ve Beyrut Reis-i Ruhani Serpiskoposu	Bolyos Basil Kandeleft Efendi	2.	-
Musul Reis-i Ruhani Dara Serpiskoposu	Kirillos Bolis Danyal Efendi	3.	-

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
Diyarbakır'da Reis-i Ruhani ve Meyyafarikin Serpiskoposu	Marusa Butrus Topal Efendi	2.	-
Mardin'de Reis-i Ruhani ve Tigris Serp.	Yuhanna Muammarbaşı Efendi	3.	3.
Humus ve Hama'da Reis- i Ruhani Vekili	Elmatran Abdah Efendi	2.	-
Ceziretü'l-Ömer Serpiskoposu	Yakub Matta Ahmer Dekna Efendi	-	3.
Urfa Reis-i Ruhani Vekili	Elhori Butrus Amidi Efendi	-	-
Adana Reis-i Ruhani Vekili	Elhori Filyos Şekkal Efendi	3.	-
Deyrû'l-Zor Reis-i Ruhani Vekili	Elhori Yakub Melkon Efendi	-	3.

58. Salnamede (1320/1902) önceki salnamedeki Süryani Katolik Patrikliği kayıtlarına göre herhangi bir değişiklik yoktur. Yine 15 görevli kaydı vardır.

59. Sayıda (1321/1903) önceki yıla göre meydana gelen değişikliklerden birisi Yafa ve Beyrut Reis-i Ruhani

Serpiskoposluğuna yer verilmemiş olmasıdır. Ruhanişi değişen “*Dersaadet Patrik Vekili Rahip, Rahip Cebrail Efendi, 3. Osmani*” ve “*Musul Reis-i Ruhani Dara Serpiskoposu, Butrus Hebra Efendi, 2. Mecidi*” şeklindeki iki kayıttır. Nişanı değişen ise Şam-ı Şerif Serpiskoposu’na 2. Mecidi nişanının yeni yazılmasıdır. 14 görevli kaydedilmiştir.

60. (1322/1904), 61. (1323/1905) ve 62. (1324/1906) salnamelerde 59. Salnamedeki Süryani Katolik Patrikliği kayıtlarına göre herhangi bir değişiklik yoktur. Yine 14 görevli kaydı vardır.

63. Seneye (1325/1907) ait salnamede ise önceki yıla göre bir değişiklik olmuştur. O da Zor Reis-i Ruhani Vekili Elhori Yakub Melkon Efendi’nin nişanının 1. Osmaniye yükseltilmesidir.

64. Sayıda (Hicri 1326/1908) önceki yıla ait salnamedeki Süryani Katolik Patrikliği kayıtlarına göre herhangi bir değişiklik yoktur. Yine 14 görevli kaydı vardır.

65. Sayı ve Mali 1326/1910 yılına ait salnamede önceki yıla ait salnamedeki Süryani Katolik Patrikliği kayıtlarına göre meydana gelen değişiklikler bütün tabloyu kaydetmeyi gerektirecek boyuttadır. Takibi de kolaylaştırma amacıyla tablo halinde verilmiştir. 16 görevli kaydı vardır.

Tablo 8: Süryani Katolik Patrikliği (Mali 1326, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
SÜRYANİ KATOLİK CEMAATİ			
<i>Süryani Katolik Patriği</i>	<i>Efrem Rahmani Efendi</i>	<i>Mu Ras sa</i>	<i>1.</i>
Dersaadet Patrik Vekili	Elhori Fiskofos Cebrail Fahir Efendi	-	3.
Şam-ı Şerif Serpiskoposu	Elmatran İklimis Neccaş Efendi	2.	-
Halep Serpiskoposu	Elmatran Efrem Nekkâş Efendi	2.	-
Musul Serpiskoposu	Elmatran Butrus Bolis Hebra Efendi	2.	-
Diyarbakır ve Meyyafarikin Piskoposu	Marusa Butrus Topal Efendi	2.	-
Mardin Serpiskoposu Vekili Tigris Serpiskopo	İklimis Yuhanna Muammarbaşı Efendi	3.	3.
Bağdat Serpiskoposu Vekili	Elhori Abdülehad Circi Efendi	-	-

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
Beyrut Serpiskoposu Vekili	Elhori Yusuf İstambuli Efendi	-	-
Humus ve Hama	---	-	-
Urfa Piskopos Vekili	Elhori Butrus Amidi Efendi	-	-
Adana Piskopos Vekili	Elhori Filyos Şekkal Efendi	-	-
Deyrû'l-Zor Piskopos Vekili	Elhori Yakub Melkon Efendi	-	-
Hat-i Mısriye'de el-Kahire Reis-i Ruhani	Elmatran Atanasyos İknadiyos Nuri Ef.	3.	-
Hat-i Mısriye'de İskenderiye Reis-i Ruhani Patrik Vekili	Elhori Rafael Cibri Efendi	-	-
Ceziretü'l-Ömer	---	-	-

66. Sayıda (Mali 1327/1911) bir önceki yıla göre tek değişiklik geçen yıl münhal olan Ceziretü'l-Ömer'in kaydının silinmesidir. Böylece 15 memuriyet kaydı yapılmıştır.

67. Salname (Mali 1328/1912-1913) I. Dünya Savaşı öncesindeki son salnamedir. Bu sayıda önceki yıla ait

salnamedeki Süryani Katolik Patrikliği kayıtlarına göre herhangi bir değişiklik yoktur. Yine 15 görevli kaydı vardır.

68. Sayı (Mali 1333-1334/1917-1918) Osmanlı Devlet Salnamelerinin Gayrimüslimlere yer verilen son salnamesidir. Süryani Katolik Patrikliğine ait kayıtlar arasında en uzun kayıt I. Dünya Savaşı sonlarına denk gelen 68. Sayıda yer almaktadır. *“Süryani Katolik Patrikliği”* başlığı altında patrikle beraber 18 görevli kaydı yapılmıştır. Tabloyu olduğu gibi vermek uygun olur.

Tablo 9: Süryani Katolik Patrikliği (Mali 1333-1334, Osmanlı Devlet Salnamesi)

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
SÜRYANİ KATOLİK PATRİKLİĞİ			
<i>Süryani Katolik Patriği</i>	<i>İknadiyos Efrem Rahmani Efendi</i> Altın Liyakat Madalyası	1.	1.
Dersaadet Patrik Vekili	Elkas Behnam Renca Efendi	-	-
Hat-i Mısriye Patrik Vekili	Elhori Rafael Cibri Efendi	-	3.

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
Beyrut Serpiskoposu Vekili	Elkas Mihayil İlyan Serkis Efendi	-	-
Şam-ı Şerif Serpiskoposu	İklimis Mihayil Neccaş Efendi	2.	-
Bağdat Serpiskoposu Vekili	Atanasyos Circis Delal Efendi	-	-
Musul ve Tevabii Serpiskopos Vekili	Grigoryos Butrus Hebra Efendi	2.	-
Halep Serpiskopos Vekili	Dionisyos Efrem Nekkase Efendi	-	-
Humus ve Hama Serpiskopos Vekili	Matran Östatiyos Musa Delal Efendi	-	-
Ceziretü'l-Ömer Serpiskopos Vekili	---	-	-
Urfa Murahhasa Vekili	Elhori Hanna Şahin Efendi	-	-
Adana Murahhasa Vekili	Elhori Filyos Şekkal Efendi	-	-
Zor Murahhasa Vekili	Elhori İlyas Salim Efendi	-	-
İskenderun Murahhasa Vekili	Elkas Evcin Delal Efendi	-	-

Memuriyeti	Esamii	M.	O'.
Mersin Murahhasa Vekili	Elkas Cibi Hayyut Efendi	-	-
Kuds-i Şerif Murahhasa Vekili	Elhori Yakub Melkon Efendi	-	-
Zahle Murahhasa Vekili	Elkas Numa Denho Efendi	-	-
Ma'muretü'l-Aziz Murahhasa Vekili	Elkas Cebrail Ahmer Dekna Efendi	-	-

Sonuç

Sonuç olarak Süryani Kadim Kilisesi'nde Katolikleşme, Ermeniler ve Nasturiler arasındakilere göre daha yavaş ve etkisiz olmuştur. Papalığın kabul ettiği düzenli ve kendi çizgisini oluşturmuş bir Süryani Katolik hiyerarşi ancak 1783 itibariyle ortaya çıkmıştır. Bunda her şeyden önce Süryanilerin kendi geleneklerine Frazee'nin ifadesiyle cahilce bağlılıkları ve devletlerine olan sadakatleri önemli bir etken olmuştur. Bunun için Katolikleşenlere tepkileri oldukça sert olmuştur.

Süryani Katolik Patrikliği'nin idaresi öncelikli olarak Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimleri idare biçiminde yer alan

temel kuralla, yani “fetihten önceki durumun korunması geleneği” ile idare edilmiştir. Bu yüzden Süryani Kadim Patrikliği’nin mensubu olmaları ve ondan kopmaları dolayısıyla Tanzimat öncesinde Süryani Kadimlerin şartlarıyla bu idare biçiminde yer almışlardır. Başka bir ifadeyle Osmanlı Devleti öncelikli olarak fetih öncesindeki durumu koruduğu, en önemli kuralı fetihten önceki din ve mezheplerini korumaları ve değiştirmenin yasak olması nedeniyle Katolikleşenlerin bu değişimini kabul etmemiş, dolayısıyla asıl cemaatlerine bağlı saymıştır.

Süryani Kadim Kilisesi’nin bu idare biçimindeki yeri ise Mardin ve Kudüs merkezli hiyerarşiye göre değişiklik arz etmiştir. Kudüs’de, Yavuz Sultan Selim, verdiği fermanla fetih öncesi durumu koruyarak monofizitleri (Süryanileri, Kibtleri ve Habeşleri) Kudüs Ermeni Patrikliği’ne tabi kılmıştır. Mardin ve çevresi ele geçtiğindeyse diğer kiliselerden bağımsız olan Süryani Kadim Patrikliği’ni ruhani idaresinde serbest ve bağımsız, sivil idaresinde doğrudan müracaatla Osmanlı hükümetine bağlamıştır. Mardin’deki hiyerarşi kendi isteğiyle 1783’te İstanbul Ermeni Patrikliği’ne bağlanmıştır. Bu bağlılık Osmanlı’nın son dönemine kadar devam etmiştir. Bu hiyerarşiden Katolikleşerek ayrılanlar 1831 yılına kadar Süryani Kadim Patrikliği’ne ya doğrudan ya

da dolaylı olarak İstanbul Ermeni Patrikliği'ne tabi olmuşlardır.

5 Ocak 1831'de Sultan Mahmut, Osmanlı Katoliklerini ayrı hiyerarşi kabul eden fermanı verdiğinde Süryani Katolikler de bu hiyerarşie bağlanmıştır. Ancak Katolik Ermeniler, etkili ve nüfus bakımından çok olmaları ve bu hiyerarşinin ruhani liderinin onlardan seçilmesinin etkisiyle Süryani Katoliklerin İstanbul Ermeni Katolik Patrikliği'ne tabi olduğu izlenimini oluşturmuştur. Oysa ruhani anlamda serbest olup sivil konularda bu patrikliğe tabi olmaları söz konusudur. Bu bağıllık Osmanlı Devlet Salnamelerinde ilerleyen yıllarda ayrı kaydedilmiş olsalar da bağımsızlaştığını gösteren her hangi bir belgeye ulaşamamıştır.

Osmanlı Devlet Salnamelerinin ikincisinden itibaren kaydedilen Süryani Katolik Patrikliği'ne yirmiye yakın ruhani merkez yazılmıştır. Gayrimüslimlerin kaydedildiği on salnamede patrikliğe yer verilmemiştir. 48 salnamede yer verilmiştir ve yaklaşık yetmiş yıllık süreci takip etmeyi kolaylaştıracak yeterli veriye sahiptir. Ancak bilgilerin sonraki yıllara ait sayılara kaydedilmesi nedeniyle salnameler dikkat edilmesi, sağlaması yapılması gereken veriler sunar.

**Ek: Osmanlı Devlet Salnameleri ve Gayrimüslimlerle
İlgili Bölümler**

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1263 (1847), 1.

Def'a, (İstanbul), (1263/1847) Numarasız.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1264 (1848), 2.

Def'a, (İstanbul), (1264/1848), ss. 78-108.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1274 (1858), 12.

Def'a, İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1274 (1858), ss.
146-161.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1275 (1859), 13.

Def'a, İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1275 (1859),
numarasız.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1276 (1860), 14.

Def'a, İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1276 (1860), ss.
Numarasız.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1277 (1861), 15.

Def'a, İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1277 (1861), ss.
86-101.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1278 (1861), 16.

Def'a, İstanbul: Darü't-Tıbaat'ül-Amire, (1278/1861), ss.
86-101.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1279 (1862), 17.

Def'a, İstanbul: Darü't-Tıbaat'ül-Amire, 1279 (1862), ss.
88-104.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1280 (1863), 18.

Def'a, İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1280 (1863), ss.
99-115.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1281 (1864), 19.

Def'a, İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1281 (1864), ss.
100-117.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1282 (1865), 20.

Def'a, İstanbul: Matbaa-i Amire, (1282/1865), ss. 90-106.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1283 (1866), 21.

Def'a, İstanbul: Matbaa-i Amire, (1283/1866), ss. 101-
117.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1284 (1867), 22.

Def'a, İstanbul: Darü't-Tıbaat'ül-Amire, (1284/1867), ss.
121-137.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1285 (1868), 23.

Def'a, İstanbul: Darü't-Tıbaat'ül-Amire, 1285 (1868), ss.
126-142.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1286 (1869), 24.

Def'a, İstanbul: Darü't-Tıbaat'ül-Amire, (1286/1869), ss.
154-170.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1287 (1870), 25.

Def'a, İstanbul: Darü't-Tıbaat'ül-Amire, (1287/1870), ss. 172-187.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1288 (1871), 26.

Def'a, İstanbul: Darü't-Tıbaat'ül-Amire, (1288/1871), ss. 190-205.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1289 (1872), 27.

Def'a, İstanbul: Darü't-Tıbaat'ül-Amire, (1289/1872), ss. 178-193.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1290 (1873), 28.

Def'a, İstanbul: Darü't-Tıbaat'ül-Amire, (1290/1873), ss. 172-188.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1291 (1874), 29.

Def'a, İstanbul: Matbuat-ı Maarif, (1291/1874), ss. 182-194.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1292 (1875), 30.

Def'a, İstanbul: Matbuat-ı Maarif, (1292/1875), ss. 207-218.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1293 (1876), 31.

Def'a, İstanbul: Matbuat-ı Maarif, (1293/1876), ss. 207-219.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1294 (1877), 32.

Def'a, İstanbul: Halil Efendi Matbaası, (1294/1877), ss.
584-599.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1295 (1878), 33.

Def'a, İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, (1295/1878), ss.
475-490.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1296 (1879), 34.

Def'a, İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası,
(1296/1879), ss. 254-264.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1297 (1880), 35.

Def'a, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1297 (1880), ss. 280-
292.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1298 (1881), 36.

Def'a, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1298 (1880), ss.
305-314.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, Sene 1299 (1882), 37.

Def'a, İstanbul: Matbuaat-ı Maarif, 1299 (1882), ss. 374-
382.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1300 (1883) Sene-i

Hicriyesine Mahsus, 38. Sene, Tertib Eden: Maarif
Nezaretî, İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1299 (1882), ss.
346-356.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1301 (1884) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 39. Sene, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1301 (1884), ss. 557-570.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1302 (1885) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 40. Def'a, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302 (1885), ss. 568-581.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1303 (1886) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 41. Def'a, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1303 (1886), ss. 479-487.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1304 (1887) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 42. Sene, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1304 (1887), ss. 434-441.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1305 (1888) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 43. Def'a, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1305 (1888), ss. 345-355.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1306 (1889) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 44. Sene, Tertib Eden: Sicill-i

Ahval Komisyon-ı Umumisi, İstanbul: Mahmut Bey
Matbaası, 1306 (1889), ss. 746-755.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1307 (1889) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 45. Sene, Tertib Eden: Sicill-i
Ahval Komisyon-ı Umumisi, İstanbul: Matbaa-i Amire,
(1307/1889), ss. 842-854.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1308 (1890), 46. Sene,
Tertib Eden: Sicill-i Ahval Komisyon-ı Umumisi,
İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308 (1890), ss. 834-846.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1309 (1891), 47. Sene,
Tertib Eden: Sicill-i Ahval Komisyon-ı Umumisi,
İstanbul: Matbaa-i Amire, 1309 (1891), ss. 866-878.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1310 (1892), 48. Sene,
Tertib Eden: Sicill-i Ahval Komisyon-ı Umumisi,
İstanbul: Matbaa-i Amire, 1310 (1892), ss. 878-891.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1311 (1893), 49. Sene,
Tertib Eden: Sicill-i Ahval Daire-i Umumisi, İstanbul:
Matbaa-i Amire, 1311 (1893), ss. 904-917.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1312 (1894), 50. Sene,
Tertib Eden: Sicill-i Ahval Daire-i Umumisi, İstanbul:
Matbaa-i Amire, 1312 (1894), ss. 922-935.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1313 (1895), 51. Sene,
Tertib Eden: Sicill-i Ahval Daire-i Umumisi, İstanbul:
Matbaa-i Amire, (1313/1895), ss. 962-976.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1314 (1896), 52. Sene,
Tertib Eden: Sicill-i Ahval Daire-i Umumisi, İstanbul:
Matbaa-i Osmaniye, (1314/1896), ss. 968-982.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1315 (1897) Senesine
Mahsus, 53. Sene, İstanbul: Alem Matbaası Ahmet
İhsan ve Şurekası, (1315/1897), ss. 604-615.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1316 (1898) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 54. Sene, İstanbul: Alem Matbaası
Ahmet İhsan ve Şurekası ve Mahmut Bey Matbaası,
1314 (1898), ss. 733-746.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1317 (1899) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 55. Sene, İstanbul: Daru'l-
Hilafeti'l-Aliye Matbaa-i Amire, 1315 (1899), ss. 701-
712.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1318 (1900) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 56. Sene, İstanbul: Mahmut Bey
Matbaası-Serviçen Matbaası, 1316 (1900), ss. 741-753.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1319 (1901) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 57. Sene, İstanbul: Daru'l-

Hilafeti'l-Aliye Malumat-Tahir Bey Matbaası, 1317
(1901), ss. 805-817.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1320 (1902) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 58. Sene, İstanbul: Darü't-
Tıbaatü'l-Amire, 1318 (1902), ss. 820-833.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1321 (1903) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 59. Sene, İstanbul: Alem Matbaası
Ahmet İhsan ve Şurekası, 1319 (1903), ss. 880-894.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1322 (1904) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 60. Sene, İstanbul: Matbaa-i
Ahmet İhsan ve Şurekası, 1320 (1904), ss. 900-914.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1323 (1905) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 61. Sene, İstanbul: Matbaa-i
Ahmet İhsan, 1321 (1905), ss. 974-988.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1324 (1906) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 62. Sene, İstanbul: Matbaa-i
Ahmet İhsan, 1322 (1906), ss. 1038-1052.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1325 (1907) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 63. Sene, İstanbul: Matbaa-i
Ahmet İhsan, 1322 (1907), ss. 1034-1048.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1326 (1908) Sene-i
Hicriyesine Mahsus, 64. Sene, İstanbul: Matbaa-i
Ahmet İhsan, 1323 (1908), ss. 1034-1048.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1326 (1910) Sene-i Maliyesi, 65. Sene, İstanbul: Selanik Matbaası, (1326/1910), ss. 132-151.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1327 (1911) Sene-i Maliyesi, 66. Sene, İstanbul: Selanik Matbaası, 1327 (1911), ss. 146-165.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1328 (1912) Sene-i Maliyesi, 67. Sene, İstanbul: Selanik Matbaası, 1328 (1912), ss. 142-160.

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1333-1334 (1918) Sene-i Maliyesi, 68. Sene, İstanbul: Hilal Matbaası, 1334 (1918), ss. 174-184.

Diğer Kaynaklar

“Erusağemi Hayots Badriarkutyun” *Haygagan Sovedagan Hanrakidaran*, hador 3, Yerevan, 1977, ss. 643-644.

ATİYA, Aziz S., *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, Çev.: Nurettin Hiçyılmaz, İstanbul: Doz Yayınları, 2005.

AYDIN, Mehmet, *Hristiyan Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1991.

BARDAKJIAN, Kevork B., “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. I*, Ed.: Benjamin Braude ve

Bernard Lewis, New York, London: Holmes-Moyer
Pub., 1982., ss. 89-100.

BAŞ, Bilal, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük*,
İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2016.

BEYDİLLİ, Kemal, *II. Mahmut Devri'nde Katolik Ermeni
Cemaati ve Kilise'nin Tanınması (1830)*, Türkçe
Yayınlayanlar: Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin,
Harvard Üniversitesi Yakınođu Dilleri ve
Medeniyetleri Bölümü, 1995.

BİLGE, Yakup, *Süryaniler Anadolu'nun Solan Rengi*, İstanbul:
Yeryüzü Yayınları, 1996.

BOA, A.DVN. KLS, Kilise Deft. 9, s. 73-77.

BOA, Gay. Müs. Cem. Deft., No. 15, s. 20, Süryani Kadim
Yakubi Defteri 1329.

BROCK, Sebastian, "A Monothelete Florilegium in Syriac",
*Studies in Syriac Christianity History, Literature and
Theology*, XIV, Hampshire: Variorum, 1992, ss. 35-45.

BROCK, Sebastian, "The Christology of the Church of the East
in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries:
Preliminary Considerations and Materials", *Studies in
Syriac Christianity History, Literature and Theology*,
XII, Hampshire: Variorum, 1992, ss. 125-142.

BROCK, Sebastian, "The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532)", *Studies in Syriac Christianity History, Literature and Theology*, XIII, Hampshire: Variorum, 1992, ss. 87-121.

BROCK, Sebastian, "Two sets of Monothelete Questions to the Maximianists", *Studies in Syriac Christianity History, Literature and Theology*, XV, Hampshire: Variorum, 1992, ss. 119-140.

CEVDET PAŞA, Ahmet, *Tarih-i Cevdet*, Cilt 6, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983.

DEMİRCİ, Kürşat, *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018.

DIEHL, Charles, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Çev.: Cevdet R. Yularkıran, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939.

DVORNIK, Francis, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, Fr. Çev.: Soeur Jean-Marie O. P., Türkçeye Çev.: Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

ENGELHARDT, *Tanzimat ve Türkiye*, Çev.: Ali Reşad, İstanbul: Kaknüs, 1999.

ERCAN, Yavuz, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, Ankara: T.T.K. Bas., 1988.

FRAZEE, Charles A., *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, Çev.: Cemile Erdek, İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

GENÇ, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, 11. bas., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.

GÜNEL, Aziz, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır, 1970.

HİTTİ, Philip K., "Haçlı Seferlerinin Doğu Hristiyanlığı Üzerindeki Etkileri", Çev.: S. Haluk Kortel, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Cilt:16, Sayı: 61, 2010/1, ss. 227-232.

JANIN, Raymond, *Les Églises Orientales et les Rites Orientaux*, Paris: Bonne Presse, (1922).

KAÇAR, Turhan, "Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu" *I. Uluslar arası Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu (28-30 Nisan 2006) Bildirileri*, Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006, ss. 107-119.

KENANOĞLU, M. Macit, *Osmanlı Millet Sistemi, Mit ve Gerçek*, 1. bas., İstanbul: Klasik Yay., 2004.

KHOURI-SARKIS, G., "Syrian Christianity", *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Vol. 13, Washington: The Catholic University of America Press, 2003, ss. 703-710.

- KODAMAN, Bayram, *Sultan Abdulhamid'in Doğu Anadolu Politikası*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1987.
- Külliyat-ı Kavanin*, Cilt 1, No: 2792, Tarih: 28 Cemaziyelahir 1074; No: 2793, Tarih: 3 Şaban 1074; No: 2796, Tarih: 24 Şevval 1141. Cilt 2, No: 2955, Tarih: 8 Ramazan 1196.
- MICHEL le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche, (1166-1199)*, Tome III, Paris, 1905.
- ORMANEAN, Mağakia, *Azkabadum*, Hador III, Antilias-Lipanan, 2001.
- REFİK, Ahmet, "Osmanlı İmparatorluğunda Fener Patrikhanesi ve Bulgar Kilisesi", *Türk Tarihi Encümeni Mecmuası*, On Beşinci Sene, Numara: 8(85), İstanbul, 1341, ss. 73-84.
- REFİK, Ahmet, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988.
- SANJIAN, Avedis K., *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Cambridge: Harvard Universty Press, 1965.
- SEYFELİ, Canan, "İstanbul Ermeni Patrikliği'nin Kuruluşu", *Ermeni Araştırmaları 1. Türkiye Kongresi (20-21 Nisan 2002) Bildirileri, I. Cilt*, Ankara: ASAM-EREN, 2003, ss. 361-377.

SEYFELİ, Canan, "Millet Sistemi ve Osmanlı Devlet
Salnamelerinde Süryani Kadim Patrikliği (1847-1918)",
SBArD, Yıl 15, Sayı 29, Bahar 2017, ss. 17-45.

SEYFELİ, Canan, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin
İdari Yapısı: Ermeniler Örneği", *Milel ve Nihal*, Cilt 1,
Sayı 1, Aralık 2003, ss. 125-156.

SEYFELİ, Canan, "The Administrative Structure of the Syrian
Al-Kadim Church during the Ottoman Empire", *IX.
Symposium Syriacum du 20 au 23 Septembre 2004*,
Universite Saint-Esprit de Kaslik, Jounieh-Liban, 2004.
Sempozyumda sunulmuş bildiri.

SEYFELİ, Canan, *Ermeni Kilise Merkezi Ecmiatzin*, Konya:
Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015.

et-TABERİ, İmam Ebi Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l
Umem ve'l Mülük*, cüz'ü salis, Kahire: Matbaatü'l
İstikame, 1939.

TCHOLAKIAN, Hovhannes J., *L'eglise Armenienne
Catholique En Turquie*, İstanbul: Ohan Mat., 1998.

ÜREK, Melki, "Süryaniler'in Tarihi ve Sosyolojik Yapısı",
Milel ve Nihal, Cilt 10, Sayı 2, Mayıs-Ağustos 2013, ss.
95-112.

VASILIEV, A. A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Cilt 1, Çev.:
Arif Müfid Mansel, Ankara: Maarif Matbaası, 1943.

YOHANNAN, Abraham, *Mezopotamya'nın Kayıp Halkı
Nasturiler*, Ankara: Beybûn Yayınları, 2006.

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNA GÖRE AKDİN AYIPLARI

Mesut Bayar¹

Özet

Akdin hukukî sonuçlarını doğurabilmesi için kuruluşundan itibaren bazı unsur ve şartları haiz olması gerekir. Şart ve unsurları eksik olan bir akit, ayıplıdır. Akitlerde ayıplar, tarafların irade beyanlarında ve akde konu olan malda veya hizmette meydana gelir. Söz konusu ayıpların ortaya çıkış süreci birbirinden farklıdır. Bir kısmı, akit sırasında, diğer kısmı ise akit tamamlandıktan sonra meydana gelmektedir. Ayıp, tarafların iradelerine yönelik arandığında irade ayıpları olan ikrâh, hata ve hile gibi durumların akitlere etkisine bakılır. Bu ayıpların iradeye etkilerinin derecesine göre akde hüküm bağlanır. Ayıp, akdin

¹ Dr. Öğr. Üyesi Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
(mesalem6@hotmail.com)

Bu makale "İslam Hukukunda İkrâh ve Hukuki Sonuçları" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

konusu olan mal ve hizmette ortaya çıkan kusurlar olarak arandığında ise sözkonusu mal ve hizmetin iradeye uygun teslim edilip edilmediklerine bakılır. Bu makalede, hem tarafların iradelerinde hem de akdin konusu olan mal ve hizmetteki ayıpların akde olan etkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Akit, Ayıp, İrade, Rıza, Mal.

The Defects Of The Contract In Islamic Debt Law

Abstract

In order for the contract to have legal consequences, it must have some elements and conditions from its establishment. A contract that does not bear the terms and elements is flawed. In fiqh literature, defamation is used instead of defect. In contracts, defamation occurs in the declarations of the will of the parties and in the goods or services subject to the contract. The emergence of contractual disparities is different from each other. Some of them occur during the contract and the other part after the contract. Defect, when the parties are searched for the will of the will to be coercion, mistakes and fraud, such as situations are

investigated. According to the degree of the impact of these defamation, will be attributed to the act. If the defect is investigated as defects occurring in the goods and services subject to the contract, the goods and services are checked for their will. In this article, the effects of the defect arising in the goods and services that occur both in the parties' declarations of will and in the goods and services subject to the contract will be discussed.

Key words: İslamic Law, Contract, Defect, Will, Consent, Property

Giriş

İnsanların yaşamları, kendi aralarında tesis ettikleri hukukî muamelelerin bir karışımıdır. Bu karşılıklı hukukî muameleler, tarafların aleyhine sorumluluklar yüklerken, diğer yandan lehlerine haklar doğurur. Örneğin bir satım akdinde satıcı, paraya hak elde ederken satış konusunu teslim borcu altına girmektedir. Müşteri ise satış konusuna hak elde ederken parayı teslim borcu altına girmektedir.

Sorumluluk, suç sayılan bir fiilin işlenmesi sonucu oluşursa cezaî sorumluluk, bir kişinin başkasına verdiği zarar sonucu vücûd bulursa hukukî /medenî sorumluluk adını alır. Sözkonusu zarar, taraflar arasında akit ilişkisi bulunmaksızın veya olsa bile akitten tamamen bağımsız bir şekilde meydana gelirse haksız fiil yahut akit dışı sorumluluk, akdin yükümlüklerinin ifa edilmemesi gibi sebeplerle karşı taraf zarara uğratılırsa akit kaynaklı sorumluluklar meydana gelir.²

Medenî sorumluluk, kusurlu sorumluluk ve kusursuz sorumluluk olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Sorumlu sayılmak için kusurun bir kıstas kabul edildiği hallerde kusurlu sorumluluk, kusurun sorumluluk için şart olmadığı hallerde ise kusursuz sorumluluk meydana gelir. Bu durumda hataen de olsa başkasına zarar veren bunu telafi etmek zorundadır. Çünkü fiilin kusurlu(taksirli) olması değil, zararın meydana gelmesi ölçü alınmaktadır.³

Kusurlu sorumluluk doğuran fiillerden akdin önemli bir yeri vardır. Çünkü insan ilişkilerinin güvenceye alınması ancak akit gibi tarafları bağlayan bir anlaşma ile

² Zuhaylî, Vehbe, *Nazariyyetü'd-Damân*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1982, s. 15; Tuncî, Abdüsselâm, *Müessesetü'l-Mes'uliyye fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Menşûrât-ü Cem'iyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Trablus, 1994, s. 266.

³ Geniş bilgi için bkz. Tuncî, *Müessesetü'l-Mes'uliyye*, s. 249.

sağlanabilmektedir. Sözlükte, bağlamak, düğümlemek,⁴ anlamlarına gelen akdin, terim anlamı ile ilgili farklı tanımlar yapılmıştır. Çağdaş İslam hukukçularının tercih ettiği tanım şudur: “*İcâp ve kabûlün (akdi yapanların irâde beyanlarının) akdin mahallinde (akdin konusu olan mal veya menfaatte) birbirleriyle uyumlu bir şekilde buluşmasıdır.*”⁵

Akdin tarafları, bu tarafların irade beyanları (îcâp ve kabûl) ve akdin konusu olmak üzere akdin üç tane kurucu unsuru vardır. Bunlara akdin rükünleri denir.⁶ Hanefî mezhebi ise bu üç unsuru in’ikad şartı olarak nitelemekte ve sadece irade beyanını akdin rüknü olarak kabul etmektedir. Çünkü irâde beyanı, akdin tüm unsurlarını kapsamaktadır.⁷

⁴ Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (I-XL), Thk: Abdülkerim el- Azbavî, Matbaatü Hükümeti'l-Küveyt, Kuveyt, 1994, VIII, 394.

⁵ Dureynî, İbrahim Neş’et, *et-Terâdî fî'l-Ukûdi'l-Mübadelati'l-Maliyye*, Dârü's-Şürûk, Cidde, 1982, s. 37; Bahrülulûm, Muhammed, *Uyûbü'l-İrâde fi's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Dâru'z-Zehra, Beyrut, 1984, s. 54; Hafîf, Ali, *Ahkâmu Muâmelâtî's-Şer'îyye*, **Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire**, 2008, s. 170.

⁶Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebi li's-Şîrâzî*, Thk: Muhammed Necîb el-Mutiî, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, t.y. IX, 174; Hattâb, Ebû Abdillâh Semseddin Muhammed, *Mevâhibu'l-Celîl li Şerh-i Muhtasari'l Halîl*, (I-VIII), Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad, t.y., VI, 12; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfu'l-Kina' an Metni'l-İkna'*, Vizâretü'l-Adl, y.y., 2006, VII, 297.

⁷Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, I-VII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 1986, V, 133.

Taraflar, akdi yaptıkları zaman, akdin gereği olan sorumlulukları yerine getirmekle mükelleftirler. Mesela satım akdinde, malın müşteriye, bedelinin ise satıcıya teslimi gereklidir. Akitlere bağlı kalmak, Allah'ın emridir. Kur'an'da Allah, şöyle buyurmuştur: *“Ey iman edenler, yaptığınız akitlerin gereğini yerine getirin.”*⁸

Akdin unsurlarından birinin veya bu unsurlara ait herhangi bir şartın eksik olması ile akit kusurlu olur. Fıkıh literatüründe bu kusurlara ayıp denilmektedir. Kusurluluk ve ayıp akdin kuruluşunda meydana gelirse akit kurulmaz veya kurulsu bile bağlayıcı olmaz. Akit tamamlandıktan sonra farkına varılırsa, akdin bağlayıcılığı ortadan kalkar. Ayıp sebebiyle zarar gören taraf, akdi feshetme ve akde devam etme arasında muhayyerdir.

Çalışmamızda ayıp kavramının teorik çerçevesini belirttikten sonra akitlerde ortaya çıkan ayıpları ve bunların hukukî sonuçlarını ele almaya çalışacağız.

I. Ayıbın Tanımı

⁸ Maide, 5/1.

Ayıp, kelime olarak kişinin söz ve davranışlarında meydana gelen eksiklik ve kusur⁹ anlamlarına gelmektedir. Fıkıh terimi olarak ise ayıp, geniş ve dar anlamda olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Geniş anlamda ayıbın tanımını, Nevevî (ö.676/1277), şu şekilde vermiştir:

”Ayıp, her alanda farklı bir anlama gelmektedir. Ayıp muhayyerliği hakkını veren satılan maldaki ayıp, sözkonusu eşyanın malî değerinde, insanların mala rağbetinde veya bu malın kendisinde meydana gelen eksikliklerdir. Kefâret cezası sebebiyle sahibi tarafından azat edilecek köledeki ayıp, çalışma sebebiyle gözle görülür bir şekilde yıpranmış olmasıdır. Udhiye, hedy ve akika gibi niyetlerle kesilen kurbanlık hayvanlardaki ayıp, hayvan etinin az olmasıdır. Nikâhta ayıp, cinsel ilişkiden nefret ettiren ve şehveti kıran şeylerdir. Kira akdinde ayıp,

⁹ İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Dâru Sâdır, Beyrut t.y., I, 633; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, I, 402-403; Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir, *Muhtâru's-Sihâh*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1986; Cevherî, Ebu Mansur İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa*, Thk. Muhammed Tamir vd., Dâru'l-Hadis, Kahire, 2009, s. 829.

kiralık malda menfaatten yararlanmaya engel olan bir etkenin bulunmasıdır.”¹⁰

Dar anlamda ayıp ise, akitlerde görülen ve mal ve hizmetteki ayıplardır. Nitekim bazı hadislerde ayıp kavramı, daha çok ayıplı malın satışının haramlığı ile ilgili kullanılmıştır.¹¹ Aşağıdaki hadiste, malda bulunan bir kusur ayıp olarak nitelendirilmiştir: “Müslüman Müslümanın kardeşidir. Müslümanın, kardeşine bir malında ayıp varsa onu açıklamadan kardeşine satması helal olmaz.” Klasik fıkıh kitaplarında da ayıbın tanımı dar anlamıyla verilmiştir. Mesela Hanefî ve Hanbelîlere göre ayıp, tüccar örfünde malın değerini düşüren her şeydir.¹² Hanefilerin bu tanımlarını dikkate alan Mecelle: “Ayb diye, ehil ve erbabı arasında malın değerine noksanlık getiren kusurlara derler”¹³ şeklindeki tanımı kanunlaştırmıştır.

¹⁰ Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügat*, (I-IV), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., IV, 53.

¹¹ İbn Mâce, Ebû Abdullah, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, y.y., t.y., Kitabu-t-Ticârât, II, 45/2246.

¹² İbn Kudâme, Muvaffaküddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, (I-XV), Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdül Fettah Muhammed el-Hulv, Dâru Alemlî'l-Kütüb, Riyad, 1997, IV, 168; İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Nşr. Zekerîyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997; VI, 41-46.

¹³ 338. madde

82 | İslam Borçlar Hukukuna Göre Akdin Ayıpları

Şafîilere göre ayıp; satılanı eksilten, kıymetini düşüren, kendisinden bekleneni vermeyen ve satılanın benzerlerinde genelde olmayan her şeydir.¹⁴

Malikîlere göre ayıp; normalde olmaması gereken, malın değerini düşüren, malı veya onda tasarruf yapmayı zedeleyen veya bunlara sebep olunmasından korkulan her şeydir.¹⁵

Yapılan tanımlara bakıldığında mal ve hizmette ortaya çıkan ve onları değersiz hale getiren, onlardan yararlanmayı zora sokan veya imkânsız hale getiren şeylerin ayıp olarak tarif edildiği görülmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse ayıp, mal ve hizmetin taşınması gereken niteliği ile mevcut niteliğinin farklı olmasıdır.

II. Akitlerde Meydana Gelen Ayıplar

Akitlerde meydana gelen ayıplar ile ya akdî iradenin akit kurulurken veya kurulduktan sonra bozulması ya da

¹⁴ Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müttakîn*, Thk. Muhammed Tahir Şa'ban, Beyrut, 2005, s. 222.

¹⁵ Desûkî, Muhammed Urfe, *Haşiyetu'd-Düsûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, (I-IV), Thk. İsa el-Bâbi el-Halebî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.y.y., III, 112.

akdin konusu olan mal ve hizmette ortaya çıkan ve ilgili maldan yararlanmayı zora sokan veya hizmeti engelleyen kusurlar kastedilir.

Yukarıdaki tanımlarda da görüldüğü gibi klasik dönem eserlerinde ayıp, mal ve hizmette ortaya çıkan kusurlar ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu eserlerde ayıplar; satım, icâre ve nikâh akdi gibi akit türlerinin ele alındığı bölümlerde birbirlerinden tamamen bağımsız bir şekilde verilmiştir. Ayıp kavramının akdin kuruluşu yönünden ve irade ile ilişkili olarak ele alınması ise modern dönem çalışmalarında görülmektedir.

Pozitif Türk hukukunda borçlar hukuku ve tüketici hukukuna ait genel hükümlerinin ele alındığı kanun bölümlerinde ayıp ile ilgili hükümler bulunmaktadır. Tüketicinin korunması hakkında kanunda ayıplı malın ve ayıplı hizmetin niteliği belirtilmiş, Türk Borçlar kanununda ise ayıp kavramı ve ayıptan sorumluluk, farklı sözleşme türleri temel alınarak düzenlenmiştir. İrade ayıpları ise irade bozukluğu başlığıyla verilmiş yanılma, aldatma ve korkutma gibi haller irade bozuklukları olarak gösterilmiştir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında akitlerdeki ayıpları, akit sırasında meydana gelen irade ayıpları ve akit

tamamlandıktan sonra mal ve hizmette ortaya çıkan ayıplar olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür.

A. İrade Ayıpları

İrade; sözlükte, dilemek, emretmek, ilgilenmek, kast etmek, kurmak, tasarlamak, sevk etmek, kıskırtmak, biri için hayır dilemek, kasıt ve padişah veya sadrazam buyrukları manalarına gelmektedir.¹⁶ Fıkıh terimi olarak iradenin değişik tanımları yapılmıştır. Senhûrî'ye göre irade, muayyen bir şey hususunda karar verme olarak gerçekleşen sübjektif bir eylemdir.¹⁷

İrade, günümüz İslam hukukçuları tarafından *iç irade* ve *dış irade* olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir.¹⁸ Klasik fıkıh doktrininde iç irade daha çok *rızâ* ve *ihtiyar* kavramlarıyla, dış irâde ise *sîgatü'l-akd* veya *îcab-kabûl* terimleriyle ifade edilmektedir. Çağdaş İslam hukukçularından

¹⁶ Zebîdî, *Tâcî'l-'Arûs*, VIII, 121-122.

¹⁷ Senhûrî, Abdurezzak Ahmed, *el-Vasît fi Şerhi'l -Kanûni'l- Medeni'l-Cedîd*, (I-IV), Beyrut, 1970, I, 174.

¹⁸ Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âmm*, (I-II), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1988, I, 435-436.

Zerkâ, birincisini iç irâde veya gerçek irâde, ikincisini de dış irâde olarak nitelendirmektedir.¹⁹

Hanefi hukukçulara göre ihtiyar ve rıza birbirine çok yakın olmakla beraber farklı kavramlardır. Bu hukukçulara göre ihtiyar bir şeyde ya yapmak veya yapmamaktan birini tercih ile o şeye kalbin yönelmesinden ibarettir. Eğer kalbin bu yönelişi kuvvetli ve sağlam olursa buna rızâ denir.²⁰ Cumhura göre rızâ ve ihtiyar aynı anlama gelmektedir. Eserlerinin konu ile ilgili bölümlerinde böyle bir ayrıma gitmedikleri görülmektedir.

Bir akitte, iç irade ile dış irade arasındaki uyumsuzluk varsa irade ayıbı mevcuttur. Çağdaş İslam hukukçuları, akitlerde ortaya çıkan bu ayıplar için *irade ayıpları*,²¹ *akdi rızaya ait ayıplar*,²² *rızanın ayıpları*,²³ *akdin ayıpları*²⁴ gibi ifadeler kullanmaktadırlar. İrade ayıplarının rızâ ayıbından farklı olup olmadığı çağdaş islam hukukçuları arasında

¹⁹ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 435; Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed, *Mesâdirü'l Hakk fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, (I-VI), Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kahire, 1971, I, 66.

²⁰ Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr An Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (I-IV), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, t.y., IV, 383.

²¹ Senhûrî, *Mesâdirü'l Hakk*, II, 70; Bahrülulûm, *Uyûbü'l-İrâde*, s. 137.

²² Bardakoğlu, Ali, "Ayıp", *İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul, 1991. IV, 246-247, s.246.

²³ Zerkâ, *Medhal*, I, 449.

²⁴ Ebû Zehre, Muhammed, *el-Milkiyye ve Nazariyyatü'l-Akd fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y., t.y., s. 453.

tartışmalıdır. Zerkâ, irade ayıbının hukukî işlemin teşebbüs anına, rızâ ayıbının ise teşebbüsün sürecine veya gerçekleşen sonuca ilişkin olduğu söyleyerek irâde ayıbı ile rızâ ayıbını birbirinden ayrı tutmuş ise de²⁵ çağdaş literatürde bunlar eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanılmaktadır.²⁶

İrâde ayıplarının tespitinde çağdaş İslam hukukçularının iki farklı yaklaşımı bulunmaktadır. Birinci yaklaşıma göre irâde ayıpları *ikrâh, hile ve hata* olmak üzere üç çeşittir. Senhûrî, bunu tercih etmiş, Bardakoğlu da Diyanet İslam Ansiklopedisi ayıp maddesinde bu üçünü irade ayıplarından saymıştır.²⁷ İkinci yaklaşım ise Zerkâ'ya aittir. Zerkâ, irade ayıplarını *ikrâh, hile, hata ve ihtilâlü't-tenfîz* olarak sıralamakta ve ilk üçünü akdin kuruluşu esnasındaki ayıplar, sonuncusunu; akdin kurulmasından sonra umulmadık bir şekilde karşılaşılan bir sebepten kaynaklanan ayıp olarak nitelendirmektedir.²⁸ Zerkâ gibi hukukçuların akit bittikten sonra beklenmedik bir şekilde mal ve hizmette ortaya çıkan şaibeli halleri akdin ayıplarından saymalarının sebebi, akdin ifa edilmemesi ve akitten beklenen fayda azaldığı için zarar

²⁵ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 449.

²⁶ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Apaydın, H.Yunus, "İrade", *İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul, 2000, XXIII, 384-387. s. 385.

²⁷ Senhûrî, *Mesâdirü'l Hakk*, I, 66.

²⁸ Zerkâ, *Medhal*, I, 435.

gören tarafın akde rızasının başlangıçtan itibaren yok kabul edilmesidir.²⁹

Akitlerde esas olan karşılıklı rızâdır. Akitlerde rızânın gerekli olduğu konusunda fukahâ arasında ittifak vardır. Çünkü bu konuda nasslar mevcuttur.³⁰ Ancak açığa vurulmamış rızâyâ hüküm bağlanması mümkün olmadığından akdin tarafları iradelerini açıklamak durumundadırlar. Taraflar arasındaki her karşılıklı rıza şer'i bakımından yeterli değildir. Ayrıca şer'î sınırlar içinde bulunması icap eder. Kendisinde karşılıksız fazlalık bulunan bir alışverişten alınan faiz ve kumar üzerinde her iki taraf anlaşmış olsa da akitleri batıldır.

Gerçek irade iç irade (rızâ)olduğundan iç iradeleri olmayan çocuk, deli ve uyuyan kimsenin irade beyanı geçersizdir. İrade ayıplarında ise irade beyanı geçerli olmasına karşın iç irade ile uyumsuz gerçekleştiği için sakattır. Hanefîlerin ayıplı akitleri batıl değil de fasit olarak nitelendirmeleri bu bakış açılarının bir sonucudur. Çağdaş İslam hukukçularından Senhûrî'ye göre ayıplı irade ile

²⁹ Bardakoğlu, "Ayıp" *İslam Ansiklopedisi*, IV, 246.

³⁰ *Ey iman edenler, karşılıklı rızaya dayanan ticaret hali müstesna, mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin* Nisa,4/ 29; "Alışveriş ancak karşılıklı rıza ile olur." İbn Mâce, *Ticarât*, 13.

kastedilen, iradenin mevcut olmaması değil, irade beyanı ile çatıştığı için kusurlu olmasıdır.³¹ Bahrülulûm da ayıplı iradeyi, mevcut olan fakat sağlam olmayan iradelerden biri olarak nitelendirmektedir.³² Nitekim modern hukukta da bunlara irade sakatlıkları denilmektedir. İrade ayıplarında kusurlu, sakat ve zarar görmüş bir irade mevcuttur. Cumhur ise, rıza ve ihtiyar gibi bir ayrıma gitmedikleri için, rızası olmayan kişilerin iradelerinin de olmadığı görüşünü benimsemektedir.

İrade ayıpları, akit kurulurken veya akit tamamlandıktan sonra ortaya çıkabilir. Akdin kuruluş aşamasında ortaya çıkan ayıplar, akdin unsurlarından biri olan tarafların irade beyanları ile ilişkili olduklarından ayıbın derecesine göre sonuçları olmaktadır. Hanefilerin tam ikrâh ile nakıs ikrâhın sonuçları arasında ayrıma gitmeleri, ayıpların akitler üzerinde farklı etkileri olduğuna dair önemli bir delil teşkil etmektedir. Hanefîlere göre gayr-i mülci ikrâh, rızânın bozulduğu ama kişinin seçim hürriyetinin devam ettiği bir zorlama türüdür. Mülci ikrâh ise kişinin rızâsının

³¹Senhûrî, *Mesâdirü'l Hakk*, II, 70; Karaman, Hayreddin, "Akid", *İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul, 1989, II, 251-256, s. 253.

³² Bahrülulûm, *Uyûbü'l-İrâde*, s. 150-153.

kalmadığı ve seçme hürriyetinin de sakatlandığı zorlamaya verilen addır.³³

Kişinin iradesi olmadan işlediği fiiller, cezaî sorumluluğunu etkilediği gibi medenî sorumluluğun bir türü olan akdî sorumluluğunu da etkiler. Hz. Peygamber (s.a.v), hata ve ikrâh ile birlikte unutmanın da sorumluluğu ortadan kaldırdığını şöyle beyan etmiştir: *“Allah ümmetimden hata, unutma ve zorlandıkları şey(le sorumlu tutmaktan) vazgeçmiştir.”*

³⁴ Bu hükme binaen akitlerde meydana gelen ayıplar, ayıbın sebebi olan tarafa sorumluluklar yüklerken ayıba maruz kalan tarafın sorumluluğunu düşürmektedir. Ayıbın sebep olduğu sorumluluklara *ayıp sorumluluğu* denilmektedir.³⁵

Hanefîlerin rızâyı akitlerde sıhhat şartı, cumhurun ise in'ikad şartı ve rüknü saymaları rızanın akitlerdeki etkisi konusunda Hanefîler ile cumhur arasında görüş farklılığının oluşmasına sebep olmuştur. Hanefîler, irade ayıplarından

³³ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 383.

³⁴ Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucem'ül-Kebir*, (I-XXV), Thk. Hamdi Abdülmecîd es-Silefî, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kahire, 1974, 172/1430.

³⁵ Ayıp sorumluluğu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hecahic, Cabir İsmail, *“Şurûtu Damani'l-Uyûb fi'l-Fıkhi'l-İslâmî,” el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, C: 6. Sayı: 1, s.1-22.,2010. Pozitif Türk hukukunda da 6502 sayılı tüketicinin korunması hakkında kanunun 9.maddesi ayıplı maldan sorumluluğu içermektedir.

özellikle ikrâhın feshedilen akitlerle feshedilemeyen akitler üzerindeki etkilerini farklı hükümlere bağlamışlardır. İrade ayıpları içinde rızânın zıttı olması sebebiyle ikrâh diğerlerinden farklı bir öneme sahip görülmüş ve zaman içinde ikrâh nazariyesi oluşmuştur. İkrâh, akit kurulurken meydana gelen bir irade ayıbıdır. Hanefî mezhebine göre ikrâh, eğer nikâh, talak gibi feshedilemeyen akitlerde meydana gelirse herhangi bir sonuç doğurmaz. Çünkü bu tür akitler, feshedilemez oldukları için ikrâh ile de fesholunmazlar. Ayrıca bu tür akitlerde önemli olan rızâ değil, ihtiyardır. İkrâhta rıza yoksa da ihtiyar vardır.³⁶

Diğer yandan Hz. Peygamber, "*Üç şey vardır ki ciddisi de şakası da ciddidir. Nikâh, Talak ve Rec'at.*" buyurmuştur.³⁷ Bu hadise göre nikâhın ciddi ile şakadan olması arasında fark bulunmamaktadır. Ciddi olması ile şakadan olması arasında fark olmadığına göre, kişinin rızâsı ile meydana gelmesi ile ikrâhın etkisiyle vuku bulması arasında da fark yoktur. Çünkü şakacı da mükreh de akde razı olmadıkları halde akdi hükme bağlamayı kastetmektedirler.

³⁶Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (I-XXX), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., XXIV,40-42; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'* VII, 182.

³⁷İbn Mâce, *Talak*, 13/2039.

Hanefîler, ikrâhın satım ve icâre gibi feshedilebilen akitleri ise fasit yaptığı kanaatindedirler. Çünkü bu tür akitlerde ayıplar, rızâyı ortadan kaldırmaktadır. Fakat feshedilebilen akitlerde rızâ, akdin in'ikad şartı değil, sıhhat şartıdır. Sıhhat şartının eksikliği ise butlan değil, fesadı gerektirir.³⁸ Ancak Hanefîlerden Züfer, rızanın olmadığı bu tür akitleri mevkuf olarak nitelendirmiştir.³⁹

Şafiî ve Hanbelîler, herhangi bir ayırım yapmaksızın mükrehin tüm akitlerini batıl kabul etmektedir. Çünkü karşılıklı rızânın şart olduğunu belirleyen nasslar açıktır.⁴⁰ Onlara göre ikrâh, bir kimseyi ehliyeti olmayan çocuk ve deli gibi kişilerin kategorisine dâhil eder. Bu sebebe binaen akit, baştan kurulmadığı için ayıp muhayyerliği gibi sonuçları da olmaz.

Malikîler, mükrehin feshedilebilen akitlerini gayr-ı لازم olarak nitelendirmektedir. Onlara göre akit, sahih

³⁸Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr*, (I-IV), Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, Beyrut, 2009, II, 261.

³⁹Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (I-VI), Matbaatü'l-Emiriyye, Kahire, 1310, V, 182.

⁴⁰Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fi Fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, (I-VI), Thk: Muhammed Zuhaylî, Darü'l-Kalem, Dîmeşk, 1996, II, 79; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 260; Kurtubî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (I-XXIV), Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, XII, 438-441.

92 | İslam Borçlar Hukukuna Göre Akdin Ayıpları

olarak kurulur ancak rızası bozulan mükreh, onay verene kadar bu akit hukuki sonuç doğurmaz. Mükreh dilerse akdi bozar dilerse onay vererek devamına hükmeder.⁴¹

Hata ve hile gibi durumların akitlere etkisi ile ilgili klasik fıkıh sistematüğinde ikrâh gibi bir nazariye oluşmuş değildir. Ancak doktrinde bu ikisinin hükmü ile ilgili görüşler mevcuttur. Kısaca onlardan da bahsedelim.

Hata, akit kurulurken meydana gelen ancak tamamlandıktan sonra farkına varılan bir irade ayıbıdır. Kişinin rızâsı olmadan meydana geldiği için rızânın ayıplarından sayılmıştır. Hata, akde konu olan malda meydana gelirse bakılır. Eğer malın kendisinde ise genel eğilim akdin batıl olduğu yönündedir. Sözelimi satılan buğdayın arpa çıkması buna örnektir. Ancak buğdayın satıcı tarafından bir kilo olduğu söylendiği halde iki kilo çıkması gibi malın kendisinde değil de vasfında hata meydana gelirse Hanefîler feshedilebilen akitlerde meydana gelirse gayrı lazım, feshedilemeyen akitleri sahih kabul ederler.⁴² Hanbelîler, vasıfta hatanın evlenme akdinde de akdi

⁴¹ Desûkî, , *Haşiyetu'd-Desûkî*, III, 6.

⁴² Zeylaî, *Tebyinu'l-Hakâik*, IV,52.

feshedebileceğini söylemektedirler.⁴³ Şafiî ve Malikî ekollerinde ise bir görüşe göre, bu çeşit bir hata meydana geldiğinde akit sahih olmakla birlikte, özel vasfın bulunmayışı sebebiyle bağlayıcı olmadığından karşı tarafa muhayyerlik hakkı doğmaktadır.⁴⁴

Hile, iç irade ile dış iradenin uyumsuz olduğu irade ayıplarından biridir. Akit esnasında meydana gelen bir ayıp olup ya sözle kandırma veya mevcut ayıbı gizleme şeklinde olur. Ayıbı gizlemeye *tedlis*, direk aldatmaya ise *gabn* denilmektedir. Eğer satıcı sattığı maldaki ayıbı müşteriye haber vermezse gizleme yoluyla hile olur. Küçük bir nesneyi şişirerek büyükmüş gibi göstermek fiilî hileye, fiyatı farklı söylemek suretiyle kandırmak ise sözlü hileye örnektir. Hilenin tüm çeşitleri haramdır. Miktarı az olan hilenin akde etkisi olmadığından zarar gören tarafa akdi feshetme gibi hakları vermemektedir. Bilindiği üzere ticarette sabit değer fiyat mümkün değildir. Buna bağlı olarak komisyonun belirlediği fiyatların çok az altında malın satılması mümkündür. Ayrıca taraflar da taraflar buna razıdır. Ancak büyük hile dediğimiz *fahiş gabin* (*fahiş ayıp*) ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Malikî ve Hanbelîler fahiş bir hile ile

⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 26.

⁴⁴ , III, 42; Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, VI, 397.

94 | İslam Borçlar Hukukuna Göre Akdin Ayıpları

ayıplı akdi gayr-ı lazım olarak nitelerken,⁴⁵ Şafîî ve Hanefîler⁴⁶ akde etkisinin olmadığı görüşünü tercih etmektedir. Fahîş ayıp, malın iade sebeplerinden biri iken ayb-ı yesîr malın iadesini gerekmez.⁴⁷

B. Mal ve Hizmette Ortaya Çıkan Ayıplar

Akit yapıldıktan sonra fakat akdin konusu olan malın veya hizmetin karşı tarafa tesliminden önce ortaya çıkan ayıplar, akitlere ait ayıplar kategorisine girer. Zerkâ, bunu umulmadık bir anda meydana gelen ve akdin yürürlük kazanmasını engelleyen bir durum olarak nitelendirmektedir.⁴⁸ İrade beyanı bitmeden mal teslimi ve tesellümü mümkün olmadığından bu kısımdaki ayıplar, akdin kuruluşunda ortaya çıkan ayıplardan sonra meydana gelmekte ve farkına varılmaktadır.

⁴⁵ Desûkî, , *Haşiyetu'd-Desûkî*, III, 7; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 26.

⁴⁶ Haskefî Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürr'ül-Muhtâr alâ Tenvîr'il-Ebsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2002,, 410; Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza, *Nihâyetü'l- Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, (I-VIII), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, II, 85.

⁴⁷ Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, (I-XLV), Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1983-2006, XXXI, 109.

⁴⁸ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 435.

Akdin konusu, bir akdin kurucu unsurlarından olduğu için zatındaki bir ayıp, akdi ortadan kaldırır. Araç satın alan bir kişinin bilgisayarı teslim alması buna örnektir. Burada olmayan şeyin(madumun) satışı gerçekleştiğinden akit batıl kabul edilir. Ancak akde konu olan eşyanın sıfatlarındaki ayıp farklı hükümlere tabidir. Ayıp ile ilgili çalışmalarda sıfatlardaki ayıbın ön planda olduğu görülmektedir. Nitekim ayıp çeşitlerinin ele alındığı eserlerde hayvanın zayıf oluşu, kitabın yırtık oluşu gibi örnekler verilmektedir.

İslam hukukunda tüketicinin korunması esastır. Bu sebeple satılan malın değerini düşüren, kendisinden beklenen faydayı olumsuz etkileyen, maldan gereği gibi yararlanmayı engelleyen durumlar ayıp olarak nitelendirilmiş ve farklı hükümlere bağlanmıştır.

Mallara ait ayıplar, malda bulunan ayıbın oranına göre *fahiş ayıp* ve *yesîr ayıp* olmak üzere iki kısma ayrılır. Fahiş ayıp, fiyat komisyonunun ve işin uzmanlarının tespit ettiği değer içerisine dâhil olan, yesîr ayıp ise işin uzmanlarının belirlediği değer sınırlarını aşmayan fiyatlandırma şeklinde tarif

edilmiştir.⁴⁹ Bir aracın kasko değerinin tespiti böyle yapılmaktadır.

Diğer yandan, mallarda açıklığına göre açık ve gizli olmak üzere iki tür ayıp vardır. Kitap, elbise, hayvan ve arazi gibi eşyalarda gözle görülen ayıplara *ayb-ı zahiri*(açık ayıp) denilmektedir. Ama sözgelimi satılacak hayvanın karnında olan gizli ayıplara *ayb-ı hafi* denilmektedir.⁵⁰

Ayıp, satıcının malında mevcut olup malın teslimi öncesi ortaya çıkarsa -ister akit esnasında isterse akitten sonra olsun- buna *ayb-ı kadîm*, akitten sonra vücut bulup müşterinin malı almasına kadarki sürede farkına varılsa buna da *ayb-ı hadis* denir. Bu tasnifte ayıbın ne zaman ortaya çıktığı değil, ne zamandan beri mevcut olduğu önemlidir.⁵¹ Akit bittikten sonra ama malın tesliminden önce meydana gelen ayıplar ile teslim yapıldıktan sonra farkına varılan ayıpların hukuki sonuçları da farklıdır. Satıcının malındaki ayıbını bildirip bildirmemesine göre de hükümler değişmektedir

⁴⁹ Cürçânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Tâ'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s.135.

⁵⁰ Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, XXXI, 93-95.

⁵¹ Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, XX, 119.

Müşterinin malı almadan önce satıcının elindeki malda bir kusur bulması veya teslim aldıktan sonra kusurun farkına varılması ile mal ayıplı hale gelir. Müşterinin ayıp hakkında bilgilendirilmesi vaciptir. Gizli ayıplarda satıcı bizzat ayıbın varlığını ikrar edebilir. İki tarafın da göremediği ayıplarda bilirkişinin raporu ölçüdür. Arabayı satan ve satın alanların expertize aracı götürüp bilemedikleri ayıpları tespit etmeleri buna örnektir.

İradeye yönelik ayıplar akdin kurulması aşamasında meydana geldikleri için sorumluluk genel olarak baştan akde hüküm bağlanmamasıdır. Cumhurun genel görüşü bu yöndedir. Mal ve hizmette ortaya çıkan ayıplara ise genelde akit bittikten sonra muttali olunmaktadır. Bu sebeple bunlara akdin feshi yanında başka sonuçlar da doğurmaktadır.

Akdin konusuna görülen bu tür ayıpların akit esnasında farkına varılırsa ortadan kaldırılması ve zararın giderilmesi yolu tercih edilir. Çünkü tarafların batıl bir yolla ticaret yapmamaları ve karşılıklı rızayı bildiren ayete göre ayıbı bildirme sorumluluğu vardır. Aksi takdirde günaha girer. Hz. Peygamber: *“Müslüman Müslümanın kardeşidir. Müslümanın, kardeşine bir malında ayıp varsa onu açıklamadan*

kardeşine satması helal olmaz.” buyurmuştur.⁵² Bunu bildirmeyen şahıs günahkâr olur.

Bunun ilk yolu zarar görenin zararının telafisi için mağdura ayıp muhayyerliği hakkının verilmesidir. Bu tür ayıplar müşteriye ayıp muhayyerliği hakkını verir. Ebu Zehre, ayıp muhayyerliği için, *“Satım için belirlenmiş olan şeyde akit sırasında farkına varılmayıp sonradan farkına varılan ayıptan dolayı tarafla birinin akdi bozma hakkına sahip olmasıdır.”*⁵³ şeklinde bir açıklama getirir. Klasik fıkıhta buna *hiyârü’l-ayb* denir. Zarar gören müşteri, akde şartsız devam etmek, kısmen tazminat istemek veya malın iadesini istemek gibi seçenekler arasında muhayyerdir.

Malın geri verilmesi talebine fıkıh ıstılahında *istirdad* denilmektedir. Malın iade edilmesi sonucunu doğuran ayıplar, genelde açık ayıplardır. Hayvan ise kulağının kesik veya total veya zayıf olması, ev ise dökük ve bakımsız olması, kitap ise yırtık ve yanık olması gibi. Gizli ayıplardan sözgelimi hayvanın karnında bulunan ayıplar da farkına varıldığı takdirde iade edilmesi gerekir. Hz. Peygamber *“Kim sütü memesinde biriktirilmiş bir davar satın almış ise (isterse) o*

⁵² İbn Mâce, Kitabu-t-Ticârât, II, 45/2246.

⁵³ Ebû Zehre, *Nazariyyatü’l-Akd*, s. 380.

davan geri versin ve onunla beraber (sût bedeli olarak) bir sâ' da bir şey versin."⁵⁴ buyurmuştur. Bu hadis ayıplı malın iade edilmesine hakkı için delil olmuştur ve birçok ayıp ile ilgili hüküm verilirken bu hadise kıyas yapılmıştır. Malın iade edilebilmesi için ayıbın kadim olması yani akdin hangi aşamasında ortaya çıkarsa çıksın henüz satıcının yanında iken teslim edilmeden ortaya çıkan bir ayıp olması gerekir. Malın geri alınması, fesih sonucu elde edilen bir haktır.

Malın iade edilmesinin ikinci bir şartı da satıcının ayıplardan beri olduğunu şart koşturmasıdır. Bu çoğunluğun görüşüdür. Hanbelîler ve bir kısım Şafîîler bunu kabul etmez. Müşteri dilerse iade yerine fiyat düşürme talebinde de bulunabilir.⁵⁵ Cumhura göre müşterinin ayıbı hemen satıcıya bildirmesi şart değildir.⁵⁶

Cumhura göre kabızdan önce veya sonra olması arasında herhangi bir fark yoktur.⁵⁷ Eğer müşteri ayıba razı ise herhangi bir hak ve sorumluluk meydana gelmez. Hanefîler

⁵⁴ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*; (I -IV), Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Muhibuddin el-Hatib, Kusayy Muhibuddin el-Hatib el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1979, *Buyu*, 2148/64.

⁵⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1, 425; İbn Kudame, *el-Muğni*, VI, 30.

⁵⁶ İbn Kudame, *el-Muğni*, 6, 238; Haskefî, *ed-Dürr'ül-Muhtâr*, V, 32.

⁵⁷ Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, XXXI, 93.

ise kabızdan önce ayıp tespit edildiği takdirde müşterinin akdi feshedebileceğini söylemişlerdir. Müşteri dilerse bu ayıba razı olur. Kabızdan önce farkına varılan ayıp için hâkimin kararı gerekmez ancak kabızdan sonra bu şarttır. Ayıp gizli ve satıcı bunun farkında ise müşteriye durumu haber vermek zorundadır. Aksi takdirde günahkâr olur.⁵⁸

Ayıp muhayyerliğinin diğer bir şartı ise kabızdan önce müşterinin fiiliyle bu ayıbın meydana gelmemesidir. Müşterinin eliyle meydana gelmesi durumunda ayıp muhayyerliği hakkı düşer.⁵⁹

Sonuç

İslam borçlar hukuku literatürüne bakıldığında akitlere ait ayıpların, akdin kuruluş aşamasında ortaya çıkan hata, hile ve ikrâh gibi hallerden oluştuğu düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir. Fakat görüldüğü üzere, akitleme devam ettiği sürece akdin temel unsurlarında meydana gelen tüm kusurları kapsamaktadır. Akdin

⁵⁸ Haskefî, *ed-Dürr'ül-Muhtâr*, 5, 47.

⁵⁹ Nevevî, *Mecmû'*, XII, 126.

unsurları olan irade beyanı, taraflar ve akdin konusunda ortaya çıkabilir.

İrade ayıplarının, akdi ortadan kaldırıp kaldırmadığı konusu ihtilaflıdır. Cumhur, akdin kuruluş aşamasında ortaya çıkan ayıpların akdi hükümsüz hale getirdiği görüşünü tercih ederken Hanefîler iradenin mevcut ancak ayıplı olduğundan yola çıkarak ayıplı ticari akitlerin fasit, nikâh gibi feshedilemeyen akitlerin sahih olduğuna kanaat getirmişlerdir. Çağdaş İslam hukukçularının yaklaşımı ise Hanefîlerden Züfer gibi akitlerin mevkuf olduğu yönündedir. Onlara göre irade ayıpları, rızayı bozdukları için akde etki etmektedir. Zarar gören tarafın belirli bir süre sonra tazminat ve diğer haklarını kullanmaması, akde razı olduğu anlamına gelir.

Akit bittikten sonra malın tesliminden önce ortaya çıkan mal ve hizmetteki ayıpları fakihler olmayan şeyin satışı olarak görmüş ve bunun sonucu olarak akdin batıl olduğu hükmünü benimsemişlerdir.

Ayıp malın kusurlu olması veya hizmetin eksik ifası gibi mahiyetinde değil de vafında ise akit bağlayıcı olmayacağından zarar gören tarafın muhayyerlik hakkı doğar. Muhayyerlik, zarar gören tarafa akdi onama veya

102 | İslam Borçlar Hukukuna Göre Akdin Ayıpları

malın geri verilmesini talep etmek suretiyle feshetme hakkını vermektedir. Tüm mezhepler kabızdan önce müşterinin ayıp muhayyerliği hakkını kullanabileceği yönünde görüş belirtir. Ancak kabız sonrası bu muhayyerlik cumhurun yanında farklı bir hüküm arz etmez iken Hanefiler, hâkim kararını gerekli görmüşlerdir.

Doktrindeki kısmî görüş farklılıklarının, fakihlerin akitte veya malda ortaya çıkan kusur miktarına ve telafi edilip edilmemesi imkânına yönelik farklı bakış açılarından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Çünkü birçok konuda olduğu gibi ayıp ve kusur oranının tespitinde de örf muhakkemdir. Bazı ayıp türlerinin tespitinin işin uzmanları tarafından yapılmasının gerekli görülmesi, örfün hüküm kaynağı olabileceğini gösterecek niteliktedir.

Günümüzde mal ve hizmetlerin mahiyeti değişmiş ve iradeyi etkileyen kusurlar farklı bir şekil almıştır. Akde resmi bir nitelik kazandırılarak tarafların muhtemel zararlarının önüne geçilmesi imkânı artmış ise de insanların en zayıf yönlerinden biri olan mala düşkünlük, insanların ticari ilişkilerinde kusurların bundan sonra da müşahade edileceğini göstermektedir. Akitlerdeki kusurları en aza indirmenin yolu, önce ticaret ahlakını ardından fikhî açıdan

sonuçlarını öğretmektir. Bu ise akdın sıhhati ile ilgili teorik ve pratik çalışmalar yapmakla mümkündür.

KAYNAKÇA

Apaydın, H.Yunus, "İrade", *İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul, 2000, XXIII, 384-387.

Bahrülulûm, Muhammed. *Uyûbü'l-Îrâde fi's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Dâru'z-Zehra, Beyrut, 1984.

Bardakoğlu, Ali, "Ayıp", *İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul, 1991. IV, 246-247.

Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (I-IV), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, t.y.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*; (I -IV), Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Muhibuddin el-Hatib, Kusayy Muhibuddin el-Hatib el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1979.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfu'l-Kina' an Metni'l-İkna'*, Vizâretü'l- Adl, y.y., 2006.

Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Tâ'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.

Cevherî, Ebu Mansur İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa*, Thk: Muhammed Tamir vd., Daru'l-Hadis, Kahire, 2009.

Desûkî, Muhammed Urfe, *Haşiyetu'd-Düsûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, (I-IV), Thk. İsa el-Bâbi el-Halebî, Dâr u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.,y.y.

Dureynî, İbrahim Neş'et, *et-Terâdî fi'l-Ukûdi'l-Mübadelati'l-Maliyye*, Dârü's-Şürûk, Cidde, 1982.

Ebû Zehre, Muhammed, *el-Milkiyye ve Nazariyyatü'l-Akd fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y., t.y.

Hafîf, Ali, *Ahkâmu Muâmelâti's-Şer'îyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 2008.

Haskefî Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürr'ül-Muhtâr alâ Tenvîr'il-Ebsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2002.

Hattâb, Ebû Abdillâh Semseddin Muhammed, *Mevâhibu'l-Celîl li Şerh-i Muhtasari'l Halîl*, (I-VIII), Dâr-u Alemlî'l-Kütüb, Riyad, t.y.

Hecahic, Cabir İsmail, “Şurûtu Damani'l-Uyûb fi'l-Fıkhî'l-İslâmî”, *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, C: 6. Sayı: 1, s.1-22., 2010.

Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye*, (I-XLV), Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1983–2006.

İbn Kudâme, Muvaffaküddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, (I-XV), Thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Alemlî'l-Kütüb, Riyad, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullah, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Thk., Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâr-u İhyâ-i Kütübî'l- Arabiyye, y.y.,t.y.

İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Dar-u Sâdır, Beyrut, t.y.

İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Nşr. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Karaman, Hayreddin, "Akid", *İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul, 1989.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, I-VII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 1986.

Kurtubî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (I-XXIV), Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr*, (I-IV), Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, Beyrut, 2009.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Kitâbu'l-Mecmû'* Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî, Thk: Muhammed Necîb el-Mutiî, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, t.y.

....., *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügat*, (I-IV), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

....., *Minhâcü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müttakîn*, Thk. Muhammed Tahir Şa'ban, Beyrut, 2005.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir, *Muhtâru's-Sihâh*, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut, 1986.

Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza, *Nihâyetü'l- Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, (I-VIII), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (I-XXX), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed, *Mesâdirü'l Hakk fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (I-VI), Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kahire, 1971.

....., *el-Vasît fi Şerhi'l -Kanûni'l- Medeni'l-Cedîd*, (I-IV), Beyrut, 1970.

Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fi Fıkhi'l-İmâmî'ş-Şâfiî*, (I-VI), Thk: Muhammed Zuhaylî, Darü'l-Kalem, Dımeşk, 1996.

Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucem'ül-Kebir*, (I-XXV), Thk. Hamdi Abdülmecîd es-Silefî, Mektebet-ü İbn-i Teymiyye, Kahire, 1974.

Tuncî, Abdüsselâm, *Müessesetü'l-Mes'uliyye fi Şer'îati'l-İslâmiyye*, Menşûrât-ü Cem'iiyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Trablus, 1994.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (I-XL), Thk: Abdülkerim el-Azbavî, Matbaat-ü Hükümeti'l-Küveyt, Kuveyt, 1994.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu'l-Fıkhiyyu'l-Âmm*, (I-II), Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1988.

Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyinu'l-Hakâik Şerh u Kenzi'd-Dekâik*, (I-VI), Matbaatü'l-Emiriyye, Kahire, 1310.

Zuhaylî, Vehbe, *Nazariyyetü'd-Damân ev Ahkâmü'l-Mes'uliyyeti'l-Medeniyye fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1982.

المعاجم اللغوية العربية في شبه القارة الهندية (قديمًا و حديثًا)

الملخص

تمثل اللغة العربية وآدابها في شبه القارة الهندية عنصرا مهما في النهضة العلمية والثقافة العربية لدى المسلمين وكان من فروع اللغة المعاجم اللغوية التي كانت تعد من أهم العربية وسائل الاتصال بين المثقفين والدارسين في تلك البلاد وبدأت تتطور بتقديم اللغة وازدهارها وذلك بفضل العلماء .

وبناء على هذه الأهمية للمعاجم في شبه القارة ودورها البالغ في الحياة العلمية قمت بكتابة هذه المقالة حول المعاجم ومفهومها الدلالي وأهميتها وأسبابها في تلك الأماكن. كما أوردت أشهر المعاجم ومؤلفيها بشرح محتواها وبيان سيرة مصنفها مع ذكر أنواعها التي كان لعلماء شبه القارة شأن في تنويعها والتقنن في طريقتها عبر القرون. وقد لوحظ في أعمالهم العلمية الإنتاج والإبداع والسعي والنشاط وتلك الأعمال لعبت دورا بارزا في تنمية اللغة العربية وتطوير آدابها وهذا العمل في المقالة يتناول جانبا من هذا النشاط للعلماء هناك .

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية آدابها، المعاجم اللغوية، شبه القارة الهندية، دور العلماء وتراجمهم .

Özet

Hint Altkıtasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

Hint Altkıtasındaki Arap dili ve edebiyatı, Müslümanlar arasındaki bilimsel gelişmelerde ve Arap kültüründe önemli

110 | Hint Altkıtasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

bir unsurudur. Söz konusu bölgede dilbilimin alt dallarından biri, entelektüellerle akademisyenler arasındaki iletişimin en mühim araçlarından biri sayılan sözlüklerdir. Bu sözlükler, âlimlerin üstün çabaları sayesinde Arap dilinin ilerlemesiyle birlikte gelişmeye başladı. Bu çalışmada Hint altkıtasındaki sözlüklerin mezkûr önemine ve bilimsel yaşamdaki büyük rolüne dayanarak söz konusu bölgedeki sözlükler ve anlamsal kavramları, önemi ve nedenleri üzerinde duruldu. Ayrıca muhtevalarını açıklamak ve biyografilerini beyan etmek suretiyle en meşhur sözlükler ve müellifleri yanı sıra tarih boyunca Hint alt kıtasında sözlük türlerin belirlenmesi ve metot olarak gelişmesini gösteren tüm sözlük çeşitlerini zikrederek ortaya kondu.

Anahtar kelimeler: Arapça Dili ve Edebiyatı, Sözlükler, Hint Altkıtası, Bilim İnsanlarının Rolü, Biyografi.

منذ تأسيس أول حكومة إسلامية مستقلة في السند⁽¹⁾ بقيادة محمد بن قاسم الثقفي (ت 96هـ) في نهاية القرن الأول الهجري بدأ دور جديد في تاريخ اللغة العربية وآدابها ، ففي هذا العهد العربي الإسلامي (92- 387هـ) توسعت دائرة الإسلام وانتشر صيته في بلاد السند والهند ، وتوافد إليهما عدد كبير من العلماء العرب وأدباؤهم ورّحّالهم بذلوا جهداً بالغاً ونشاطاً مكثفاً لنشر العلوم الإسلامية واللغة العربية وفنونها و بذلك انتشرت العربية في ربوع تلك البلاد مع انتشار الإسلام وذلك بفضل أولئك المسلمين العرب وغيرهم الذين تشرفت الأرض بقدمهم ونزلوا فيها واستوطنوها ، وبجهود المخلصين الدعاة فقاموا بالدعوة إلى الله ونشر رسالته الخالدة .

وهكذا بذل العلماء الأفاضل ، والرجال الطبيون أقصى مساعيهم لبث بذور التعاليم الإسلامية في أرجاء شبه القارة الهندية⁽²⁾ وفي الوقت نفسه ركزوا عنايتهم على تعلم اللغة

- بالسين المشددة المكسورة والنون الساكنة ، وهي إقليم من أقاليم باكستان الآن ، وفي الماضي كانت مقاطعة من الهند في ولاية بمبئي يحدها شمالاً بلوجستان وبنجاب ، وشرقاً بلاد راجيوتانه ، وجنوباً الأوقيانوس الهندي ، وغرباً الأوقيانوس الهند وبلوجستان ، وقاعدة بلادها كرانجي. وقيل : إنها ممتدة إلى أرض أفغانستان حتى نهر ((هلمند)) . وكان العرب في القديم يطلقون اسم السند على كل منطقة واقعة في غربي نهر السند بما فيه البنجاب الجنوبية ومقاطعة بلوجستان ، ويطلقون على البلاد الفسيحة العريضة الواقعة في شرقيها اسم الهند ، كما أشار إليه الدكتور محمد إرشاد في كتابه : إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة والتاريخ والتراجم بالعربية (دراسة نقدية وتحليلية) ، جامعة بنجاب - لاهور ، الكلية الشرقية ، باكستان ، 2006 م ، (رسالة دكتوراه ، غير منشورة) ، ص 127 ، ومعين الدين الندوي ، معجم الأمكنة التي لها ذكر في نزّهة الخواطر ، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن [الهند] - د . ط . - 1353 هـ ، ص 33 .

- شبه القارة الهندية يقع في جنوب آسيا ، ويحيط به شمالاً سلسلة جبال الهمالايا الحصينة² ، ومن الجهات الأخرى يحيط به البحار ، ويمتد جنوباً في المحيط الهندي ما بين بحر العرب في الجنوب الغربي ، وخليج البنغال ، وبحساب الطول والعرض فيمتد شبه القارة في جنوب آسيا ما بين خطي العرض 8- 37 / شمالاً ، وخطي الطول 61- 98 / شرقاً ، ويضم كلاً من الهند ، وباكستان ، وبنغلاديش ، وسريلانكا ، وجزر المالديف ، وبورما ، وأفغانستان ، ونيبال. ينظر : إسهامات علماء شبه القارة الهندية ص 15 ، وإسماعيل

112 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

العربية وتعليمها ونشرها وتطويرها والمحافظة عليها لكونها لغة القرآن الكريم والسنة الشريفة ، فسرعان ما أثمرت نشاطاتهم مساعيهم وأينعت، فظهرت نخبة طيبة من كبار العلماء والأدباء واللغويين في شبه القارة الهندية فقاموا بإسهامات جليلة وإضافات رائعة في إثراء اللغة العربية وآدابها ، والكتابة في العلوم الإسلامية وغيرها، وتركوا ذخيرة ضخمة من كتب التراث العربي الأصيل في كل فن ولون ، حتى بلغت مؤلفاتهم في العلوم العقلية والنقلية عامة والعربية خاصة كثرة لا تحصى ، ولعل جولة في كتاب ((الثقافة الإسلامية في الهند)) للعلامة عبد الحي الحسني ، ومشاهدة لتاريخ العلماء في كتاب ((نزهة خواطر)) للمؤلف السابق تدل على مركز شبه القارة الهندي العلمي وخاصة الهند وباكستان ، و قسط علمائها ومؤلفيها في حركة التأليف والنشر .

وكان من تلك الكتب العلمية و الآثار الرائعة التي أسهم في كتابتها والإبداع فيها علماء شبه القارة المعاجم اللغوية العربية التي تخطت شهرة بعضها حدود البلاد وسارت بها الركبان وطارت بها العنقاء ، واحتفى بها علماء العرب والعجم ، وأخص منها ما ألف باللغة العربية كأمثال : ((العباب الزاخر)) للصغاني اللاهوري (ت650هـ) ، وهو أول من يدين له علماء اللغة في تلك البلاد بالفضل والتقدم والسبق، و((تاج العروس في شرح القاموس)) للزبيدي البلكرامي (ت 1205 هـ) وغيرهما كثيرون ، فبعض تلك المعاجم قد وُجدت وحقت وطُبعت ، وبعضها الآخر مازالت مطمورة في مراكز المخطوطات، والمكتبات الخاصة للآثار القديمة تحتاج إلى من يزيل عنها الغبار، ويكشف عنها الستار، فهؤلاء العلماء اللغويون أصحاب المعاجم اللغوية العربية قد قاموا فيها بدراسات دقيقة وجهود فائقة خدمت اللغة العربية وفنونها بشرح الكلمات ، وبيان الدلالات ، وتوضيح المصطلحات والفنون ، وكيفية النطق والأداء للمفردات ونحوها مما تقتضيه دراسة المعاجم ، وتحليل موادها ، والتصنيف في أبوابها وأنواعها ، ولا تزال تلك المناطق في

العربي ، الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية ، الدار العربية للكتاب ، [تونس - ليبيا] . د ط . - 1985 م ، ص 11.

الهند وباكستان وغيرهما من الدول بشبه القارة تلعب دوراً بارزاً في تطور اللغة العربية وآدابها وتنمية مهاراتها وتنشئة نثرها ، وتقوم بسعي جاد ، وإنتاج علمي رائع في ميادين اللغة العربية يشهد بتضلع علمائها في اللغة وقدرتهم الفائقة على البيان ، وإحاطتهم العميقة بالفهم .

وتُعد الهند وباكستان اليوم من أهم المراكز العلمية للثقافة الإسلامية واللغة العربية في العالم الإسلامي؛ إذ تضمّان آلاف المدارس الدينية والمعاهد الشرعية التي تقوم بتعليم اللغة العربية وآدابها بالإضافة إلى مئات الجامعات الحكومية والخاصة ، والمؤسسات الرسمية العديدة التي تعتني بالبحوث العلمية ومؤلفاتها وطباعتها في شتى جوانبها ، وتشكّل اللغة العربية وآدابها من أهم المواد في المناهج الدراسية الإسلامية بتلك المؤسسات العلمية رغم أن العربية ليست لغة البلاد الأصلية ، فكان المسلمون في شبه القارة ولا يزالون بحاجة إلى تعلم هذه اللغة من أجل فهم القرآن والسنة الشريفة ، وما زالت الجهود تبذل لتطويرها وإزدهارها في مجال الثقافة العربية والإسلامية لتبقى رساله الإسلام خالدة في كل البلاد .

وسأتناول في هذه المقالة دراسة النقاط التالية :

- مفهوم المعاجم اللغوية العربية ودلالاتها .
- أهمية المعاجم اللغوية العربية في شبه القارة وأسبابها .
- أشهر المعاجم اللغوية العربية ومؤلفيها في شبه القارة الهندية .
- أنواع المعاجم اللغوية العربية في شبه القارة الهندية .
- الخاتمة .

مفهوم المعاجم اللغوية العربية ودلالاتها

المعاجم في اللغة :

114 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

المَعَاجِمُ جمعٌ مفردُها : مُعْجَمٌ ، وهو يجمع على (مَعَاجِم) جمع تكسير ، كما يجمع على (مُعْجَمَات) جمع مؤنث سالم .

وكلمة (مُعْجَم) على صيغة اسم مفعول من الفعل الماضي الرباعي (أَفْعَلَ) هي مشتقة من مادة (عَجَم) ومعناها في اللغة : الإبهام والخفاء والغموض ضد الإيضاح والبيان ، فيقال : أعجمتُ الكتابَ : ذهبْتُ به إلى العجمة بخلاف قولك : أعربتُه ، وأعجمتُ : أبهمتُ ، والأعجم : الأخرس ، والعجماءُ : البهيمة سميت بذلك لأنها لا تتكلم ، وكل من لا يقدر على الكلام فهو أعجم و مستعجم ، واستعجمَ الرجلُ : سكت ، واستعجمت عليه قراءته : انقطعت فلم يقدر على القراءة ، ويقال : العُجْمُ جمع الأعجم هو الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان عربي النسب أو في لسانه عجمة ، والأنثى عجماء ، أما العَجَمِي فهو الذي من جنس العجم سواء أفصح أم لم يفصح ، والعُجْمُ والعَجْمُ خلاف العُرب والعُرب ، ويطلق أيضاً على البلاد التي لها لغة غير مفهومة ، فيقال : بلاد العجم⁽³⁾.

ويلاحظ من هذه المعاني التي أوردها اللغويون ، كصاحب لسان العرب والجوهري والزيدي ، والفيروز آبادي ، وغيرهم لمادة (عَجَم) لا تساير المقصود من المعجم بمعناه المشهور ؛ إذ تدور كلها حول الإبهام والغموض والإخفاء في حين أن المعاجم تستعمل لإزالة غموض الكلمات والعبارات وتبيان مدلولاتها، ومعرفة طريقة كتابتها والنطق بها.

ويُجاب على هذا الإشكال : بأن إدخال الهمزة على الفعل (عجم) فيصير (أعجم) ، وحينئذٍ يأخذ معنى جديداً وهو السلب والإزالة - كما يقول علماء الصرف - فتسلب عن المفعول ما اشتق منه ، ويقلب معنى (عجم) إلى ضده ، وذلك نحو قولك : أشكيتُ زيداً ، أي : أزلتُ شكايته ، وأشكلتُ الكتابَ : أزلتُ عنه إشكاله ، وبذلك يصير معنى (أعجم) (أزال العجمة أو الإبهام أو الغموض ، ومن هنا أطلق على نطق الحروف لفظ (الإعجام) ؛ لأنه يزيل ما يكتنفه من غموض ، وإعجام الكتاب : يعني نطقه وإزالة استعجامة ، والإعجام : هو تنقيط الحروف للتمييز بين المتشابهة منها في الشكل.

- ينظر معاني (عجم) في : لسان العرب 67/9 وما بعدها ، وتاج العروس 36/33³ وما بعدها ، وترتيب القاموس المحيط 165/3 - 166 ، والصاحح 1980/5 .

ومن هذه الدلالة جاءت تسمية الحروف الهجائية ب : ((حروف المعجم)) نظراً لكون النقط الموجود في كثير منها يزيل التباسها ، كما سُمّي الكتاب الذي يزيل التباس معاني الكلمات بعضها ببعض وغموضها ، ويجمع كلمات لغة ما يشرحها ويوضح معناها ويرتبها بشكل معين : ((المعجم)) إما لأنه مرتب على حروف المعجم (الحروف الهجائية) وإما لأنه قد أزيل عنه الإبهام أو الغموض، فهو مُعْجَم بمعنى مُزال ما فيه من إشكال أو بُس (4) .

وثمة كلمة أخرى ترادف كلمة ((المعجم)) في العصر الحديث و هي كلمة ((القاموس)) فأول من استعملها في تسمية كتابه ، وجعلها علماً له هو الفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط ، ومعناه : البحر الاعظم ، أو البحر ، أو أبعد نقطة فيه(5) ، ولما اشتهر أمره بين دارسي اللغة وشاع استخدامه صار مرادفاً لكلمة ((المعجم)) وينصرف لفظ ((القاموس)) عند الإطلاق إلى كل كتاب لغوي يجمع في طيه مجموعة من الكلمات وشرحها وبيان دلالاتها ، ثم أقر مجمع اللغة العربية في جمهورية مصر بالقاهرة استعمال المعجم والقاموس بمعنى واحد اعتباراً من قبيل المجاز أو التوسع في الاستخدام(6) .

وكلمة (القاموس) اليوم تغطي كلمة (المعجم) في الشهرة، إذ أخذ كثير من مؤلفي المعاجم اللغوية العربية أو ثنائية اللغة منها وخاصة الأخيرة يطلقون على معاجمهم كلمة (القاموس)(7) .

- وللوقوف على هذه الإشكالات اللغوية لمادة (عجم) ينظر : المعاجم العربية قديماً⁴ وحديثاً / للدكتور زين كامل الخويسكي ص 31-31، والمعاجم اللغوية العربية / للدكتور إميل يعقوب ص 11-12 ، ومعاجم العربية ومصادرها ص 9 ، والمعاجم العربية دراسة وصفية تحليلية / للدكتور علي حسن مزيان ص 15-16 ، والمعاجم العربية بين الابتكار والتقليد ص 7-9 .

- ينظر مادة (قمس) في : لسان العرب 302/11 ، وتاج العروس 205/16 - 207⁵ ، وترتيب القاموس المحيط 688/3 .

- ينظر : المعجم الوسيط مادة (قمس) .⁶

- وللإطلاع على الفرق بين المعجم والقاموس ينظر : المعجم العربي المعاصر ص 23⁷ ، والمعاجم العربية بين الابتكار والتقليد ص 10 ، والمعاجم العربية قديماً وحديثاً ص 39 ، والمعاجم اللغوية العربية ص 13-15 .

وفي الاصطلاح :

عُرِّفَ المعجم في الاصطلاح بتعريفات عدة ، وهي في مجملها متفقة في معناها وإن كان بعضها يتسم بالايجاز وبعضها الآخر بالإسهاب ، ولعل أشملها وأدقها ما قام بتحديدده أحمد عبد الغفور عطار في مقدمة الصحاح بقوله : المعجم أو القاموس هو ((كتاب يضم أكبر عدد من مفردات اللغة مقرونة بشرحها وتفسير معانيها على أن تكون المواد مرتبة ترتيباً خاصاً ، إما على حروف الهجاء أو الموضوع ، والمعجم الكامل هو الذي يضم كل كلمه في اللغة مصحوبة بشرح معناها واشتقاقها، وطريقة نطقها ، وشواهد تبين مواضع استعمالها))⁽⁸⁾ .

ويلاحظ في هذا التعريف الاصطلاحي ثلاثة ملامح وهي : -

المحتوى ، أي : مفردات اللغة ، والترتيب ، والشرح ولم يشترط صاحبه ذكر المقابل بلغة أخرى وهو ما يكون في المعاجم الثنائية أو متعددة اللغات عادة في حين أننا وجدنا في ضمن المعاجم اللغوية من يشترط هذا الشرط لدى تعريفهم بها ، كما هو الحال في المعجم الأساسي ؛ حيث قال معرفاً به هو : ((كتاب يضم مفردات لغوية مرتبة ترتيباً معيناً وشرحاً لهذه المفردات ، أو ذكر ما يقابلها بلغة أخرى))⁽⁹⁾ علاوة على الملامح الثلاثة السابقة أضاف ((ذكر ما يقابلها بلغة أخرى)) .

وبناء عليه بشكل عام ، فإن اللغويين يقصدون بالمعجم أو القاموس الكتاب الذي يضم مفردات لغة ما، ويثبت هجاءها، وكيفيه نطقها، وأصل اشتقاقها، ودلالاتها، واستعمالاتها في التراكيب المختلفة ومرادفها وضدها ، بالإضافة إلى معلومات أخرى ذات علاقة بها

8 - مقدمة الصحاح ص 38 .

وللمزيد من التعريفات للمعجم أو القاموس والحديث عنه ينظر : المعاجم اللغوية العربية بداءتها وتطورها ص 9 ، والمعجم العربي المعاصر ص 23- 24 ، ومقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي ص 14- 15 ، والمعاجم العربية دراسة وصفية تحليلية ص 38 ، والمعاجم العربية بين الابتكار والتقليد ص 7 ، والمعجم الوسيط ، مادة (عجم) .

9 - المعجم الأساسي مادة (عجم) ص 9 .

مع ترتيب هذه المفردات بصورة من صور الترتيب المعمول بها عند اللغويين وغالباً ما تكون هجائية.

أهمية المعاجم اللغوية العربية في شبه القارة وأسبابها

أ - أهميتها :

لا تخفى أهمية المعاجم في شبه القارة على أحد سواء أكانت تلك المعاجم أحادية اللغة أم ثنائيتها ، ولها مكانة خاصة ، وقيمة علمية مميزة في أثناء تعليم اللغة العربية وتعلمها ، ولنقل النص الأصلي

من اللغة المصدر إلى اللغة المستهدفة في تلك البلاد .

ولما كانت المعاجم هي إحدى الوسائل للتعريف بالعلوم وحلقة وصل بين الفنون أسهم في كتابتها علماء شبه القارة ، واعتنوا بدراساتها والتعليق عليها بالشرح والبيان ، والنقد والتحليل ، والاستدراك والتصنيف ، والإيجاز والإسهاب ، ونالت من أقلامهم حذوة وافرة ، ورعاية تامة، ومن جهودهم نشاطاً واسعاً ، وإنتاجاً مبدعاً ، وذلك إدراكاً منهم بأن تلك المعاجم العربية تعد مصدراً ثرياً للعلوم كافة ، ومركزاً رئيساً للدراسات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية مشفوعة بشواهد كثيرة من القرآن والحديث وأقوال الفصحاء ، والأمثال ، والحكم ، والشعر العربي ، والنثر الفني ، ووقائع تاريخية عديدة ، فضلاً عن كون تلك المعاجم تشكل موسوعة علمية لأنواع من الدواء والأدوية ، والنبات والحيوانات وأصنافها وجغرافية العالم ودراسة مدنها ، والمصطلحات العلمية والفنية بأنواعها في كافة العلوم.

وبناء على هذه الأهمية للمعاجم ودورها الريادي في الفكر اللغوي والثقافي ومسيب الحاجة إليها جاءت الاستعانة بها والاعتماد عليها من قبل طلاب العلم والدارسين ، والباحثين والمفكرين ، والمترجمين والراغبين في شرح الكلمات وبيان معانيها ، وتحديد وظائفها الصرفية والنحوية والدلالية، وكيفية كتابتها ونطقها وهجائها ، وتطوراتها ، واشقاقاتها بالبيان والتحليل ، ودراسة الاستدلال ، واستطاعوا بذلك أن يحققوا الغاية

المرجوة ، والهدف المنشود من التعريف الدقيق للكلمة والوقوف على أسرارها وأدوارها تاريخياً ووصفياً بالتفصيل.

وكما تمكنوا من فهم المؤلفات في العلوم الإسلامية والعربية والفنون الأخرى عامة ، والمقررات الدراسية في المدارس الدينية والجامعات الإسلامية في شبه القارة خاصة ، حيث كان الطلاب والباحثون يواجهون أحياناً عبارات معقدة ، وكلمات صعبة ، وتارة أخرى يلاقون مفردات دخيلة أو معربة مستحدثة يتعذر فهمها ، فيرجعون إلى المعاجم اللغوية أثناء الدراسة والمطالعة ويخوضون في غمارها بحثاً عن الكلمة ، ورغبة في تحقيقها والوقوف على أطرافها.

من خلال دراستنا لهذا الفن ، وتتبع أدواره التاريخية وتطوره الفني الذي واكب العصور المختلفة للغة العربية وآدابها وجدنا أن المعاجم ثنائية اللغة أو ثلاثيتها قد رأت بين الناطقين بغير العربية إقبالاً شديداً ورغبة متزايدة نحوها ، ولا سيما أن بيئة شبه القارة الهندية غير عربية ولسانها عجمي والإسلام إليها وافد مما اقتضت الحاجة إلى توفير عقلية خصبة ، وغرس نواة طيبة لبنى عليها ما يطلب تحقيقه ، وهو ما كان ذلك بإيجاد قواميس مزدوجة وإخراجها إلى الساحة العلمية ومراكز البحث ، وحلقات الدروس وإنجاز أعمال رائعة في هذا الصدد ، فترجمت الكلمات العربية إلى الأردية والفارسية وغيرها ، ونقلت مدلولاتها إلى غير الناطقين بها مع مراعاة الدقة في التعبير ، والحرص الشديد في تأدية المعنى ، والنقل الدقيق من اللغة المصدر - العربية - إلى اللغة المترجم إليها - الأردية أو الفارسية أو الهندية أو غيرها ؛ لذلك جاء تأليف بعض المعاجم الثنائية بناء على طلب بعض التلاميذ والأساتذة لمسيب الحاجة إليها وكثرة التعامل معها في الأوساط العلمية والثقافية، وتلبية لهذه المطالب دُوِّنت معاجم ضخمة، وموسوعات كبيرة في المفردات العربية وشرح معانيها وما يقابلها من اللغات الأخرى، واستوعبت كميات هائلة من الكلمات تخطت شهرتها العالم ، وعلى وجه الخصوص بين طلاب اللغة العربية في شبه القارة، وأصبحت من أهم الوسائل بين مثقفيه ودارسيه .

أسبابها : ب -

من تتبع تاريخ دخول الإسلام إلى شبه القارة الهندية منذ اللحظة الأولى وتمسك المسلمين به يدرك الأسباب التي دفعت علماء شبه القارة إلى تصنيف المعاجم والكتابة في أنواعها ، وهي تتلخص في الأسباب التالية :

1- السبب الديني :

ولما دخل الإسلام بلاد الهند والسند وآمن به المسلمون فبدأوا يدرسون القرآن الكريم ويفسرون أحكامه ، محاولين في ذلك فهم معانيه ، وإدراك أسرار ه ، ونتيجة لهذه المحاولة نبت في تلك البلاد كثير من العلوم خدمة لكتاب الله ، وتطبيقاً لأوامره ، وكان من جملة تلك العلوم التي نشأت لهذه الغاية الدينية علم المعاجم ، وأول من حمل رايته في بلاد الهند والسند الصَّغاني (ت 650 هـ) الذي يُعد المؤسس الأول لبنائها، وكان الغرض من المعجم كونه علماً يُعنى بجمع ألفاظ اللغة العربية ويقوم بشرح معانيها وضبطها وبيان طريقة نطقها وأصلها الاشتقاقي والدلالي ، واستعمالاتها المختلفة ، وبذلك تُحفظ اللغة العربية وهي لغة القرآن وسنة الرسول ويحفظ بحفظها ويصون من اللحن والتحريف بالحفاظ عليها ، فكان الهدف الديني من أهم الأسباب لتصنيف المعاجم العربية.

2 - السبب الثقافي :

بعد ما انتشر الإسلام في ربوع شبه القارة وعم صيته في البلاد ،دخلوا إلى دين الله أفواجا ، واختلط السكان الأصليون غير العرب بالمجاهدين العرب والفاثحين لتلك الديار والوافدين إليها و هم أصحاب اللغة العربية النقية والروايات الصحيحة والألفاظ البليغة ، فبدأ التمازج الثقافي ، وتلاقح الأفكار ، وازداد وعي البيئة الجديدة ، واتسع إدراك الناس ، وظهرت طائفة من العلماء فشعروا بأهمية العمل المعجى نظراً لحاجة الناس إلى فهم هذا الدين ومعرفة أحكامه ولا يمكن ذلك إلا بتصنيف معاجم لغوية لتكون أداة للتفاهم ، ووسيلة للتواصل ، ومدخلاً لفهم الدين ، فاستطاع هؤلاء العلماء اللغويون أن يشكلوا أعمالاً معجمية جادة ، ومصنفات رائعة ساهمت في توفير المناخ الثقافي الملائم ، وزيادة الوعي ، والإنتاج العلمي ما جعل ميدان اللغة العربية سهل البحث ، سريع الإدراك ، قريب المنال.

السبب الاجتماعي : 3-

نتيجة لهذه الفتوحات الإسلامية في شبه القارة الهندية ، واختلاط الشعوب بعضها ببعض ، سواء أكانوا مسلمين أم غيرهم حدثت تغييرات كثيرة في المجتمع الإنساني ، فتغيرت حياتهم على مر الزمان ، وخرجت الناس من حياه الهندوكية والعبودية وتقديس البشر والجاهلية إلى نور التوحيد وخالص العبودية و عدالة السماء ، وانتقلت البشرية من ضيق المعاش إلى رفاهية السعادة ورغد الحياة ، وتدرجوا من طور البداوة إلى طور الحضارة ، وهذه الأجواء الاجتماعية والظروف المتغيرة تركت صداها على لغة أولئك الساكنين في تلك البلدان المسلمين والهندوكيين معاً ، وبدأت اللغات يتأثر بعضها ببعض ، ولا سيما اللغة العربية التي بدأت الخطورة تلوح في سمائها والتهديد يحرق بها في الأفق ، فضعت العربية الفصحى ، وكثر المولّدون فيها ، ودخلت اللفظة والحن إليها مما دفع علماء اللغة العربية ، والمفكرين المسلمين إلى التعجيل بجمع اللغة العربية وتدوينها وحفظها خشية أن يتطرق إليها اللفظ والضياع ، ويستشري فيها الفساد والتحريف من الجيل العجمي ، وناشئة العرب الجدد الذين ولدوا في أرض الهند والسند ، ونشأوا على اعوجاج ألسنتهم العربية وكادت تفسد اللغة العربية على أفواههم⁽¹⁰⁾ .

أشهر المعاجم اللغوية العربية ومؤلفيها في شبه القارة الهندية

1- العُباب الزاخر واللُّباب الفاخر / للصَّغاني (ت 650هـ).

المؤلف : هو رضي الدين , أبو الفضل الحسن بن محمد العمري الصَّغاني⁽¹¹⁾ اللاهوري ، الشيخ والإمام الكبير ، اللغوي ، الأديب ، المحدث ، الفقيه المشارك في الفنون، حامل لواء العربية في زمانه , وهو أول مَنْ صنف من أهل الهند في المعاجم

- وللوقوف على جانب من الأسباب ينظر : معاجم العربية ومصادرها ص 31-32،¹⁰ والمعاجم العربية ص 17-19 .

- - بفتح الصاد المهملة وتخفيف العين المعجمة - ، ويقال : الصاغاني - نسبة إلى¹¹ صاغان مُعَرَّب (جاغان) قرية بِمَرُؤ ، ولكن المؤلف كان يكتب لنفسه الصَّغاني . ينظر : نزهة الخواطر 91/1 .

اللغوية العربية ، ولد بمدينة لاهور سنة 577هـ /⁽¹²⁾ ، وقيل : 557 هـ / فلما ترعرع وبلغ أشده أخذ العلم عن والده ونشأ بغزنة ، ثم سافر إلى عدة بلدان طلباً للعلم ، من مصنفاته الأدبية واللغوية : التكملة والذيل والصلة ، ومجمع البحرين في اللغة ، والنوادر ، والأضداد ، وأسماء الذب ، وأسماء الأسد ، وأسماء الفأر ، وأسماء الذهب ، والعُباب الزاخر السابق توفي عام / 650 هـ / ببغداد ثم نقل إلى مكة ودفن بها⁽¹³⁾.

وكتاب : ((العُباب الزاخر)) أحد المعاجم اللغوية الكبيرة، الذي اعتنى به أئمة اللغة قديماً وحديثاً ، واعترفوا له بالدقة والإتقان ، وغزارة المادة ، وجودة التركيب ، وهو بذلك يُعدّ مرجعاً هاماً من مراجع اللغة العربية ومعاجمها الأكثر شهرة في العالم ، والأوفر خطأً في ميادين اللغة إلا أن رحلة مؤلفه العلمية لم تُتَوَّج بالإننتاج الكامل والجمع والتصحيح الشامل ؛ حيث وافاه الأجل قبل إكماله وقد بلغ به جهده إلى حرف (الميم) ، وتوقف عمله عند مادة (بكم) ، فأصبح ولا يزال - وهو يحتوي على عشرين جلدًا - يمتاز بين سائر كتب المعاجم اللغوية العربية في فن اللغة ودلائلها التركيبية ومعانيها الدقيقة ، وباستقلال عمل الصَّغاني في العرض ، وتحرره من القيود ، ويتميزه في التحليل⁽¹⁴⁾ ، وقد التزم في تأليف كتابه ((العُباب الزاخر)) من حيث التصنيف العام منهج الصحاح للجوهري في الباب للحرف الأخير ، والفصل للحرف الأول .

- ذكرت كتب الطبقات العربية بأنه ولد سنة 577 هـ/ أما صاحب نزهة الخواطر فقد¹²

قال : إنه ولد عام 557 هـ/ في لاهور . ينظر : الهامش 3 .

- ينظر : نزهة الخواطر 91/1 - 93 ، والأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 394¹³ .

- وللوقوف على هذا المعجم ودراسته الأدبية والمنهجية مفصلاً ينظر : المفصل في¹⁴ المعاجم العربية ص 158 - 159 ، ومعاجم العربية ومصادرها ص 160 - 161 ، والمعجم العربي نشأته وتطوره ص 209 ومابعداها ، والأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 115 ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 35 ، والآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 209 .

ومن الجدير بالذكر أن كتاب ((العُباب الزاخر)) قد حقق بعض أجزاءه منه الشيخ محمد حسن آل ياسين ، وقام بنشر حرف الهمزة عام 1977م / ، ثم حرف الطاء عام 1979م / ، ثم حرف الغين عام 1980م / .

122 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

وقد حقق المعجم المذكور الشيخ محمد حسين آل ياسين وطبع طبعاً شبيه كاملاً ، وقامت بنشره وزارة الثقافة والإعلام بالعراق ، ودار الرشيد ، - ط 1 . - 1400 هـ . 1979 م .

2- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري / للمؤلف السابق.

وكتاب: ((التكملة والذيل والصلة)) يُعد من المعاجم اللغوية العربية المفيدة التي تجدر بها الشهرة في عالم المعاجم العربية لإكمالها الفراغ الهائل الذي تركه الجوهري صاحب الصحاح وإضافتها النقدية على مادته العلمية ، وألفاظه اللغوية وجاء عمل الصَّغاني في هذا المعجم - كما يفهم من اسمه - مكملاً لعمل الجوهري ، ومستندراً لكثير مما فات ، وقد تمثل أهم ذلك فيمالي : إيراد مواد كاملة فاتت الجوهري ، واستكمال الصيغ والألفاظ والمعاني التي أهملها ، وتصحيح الأخطاء المتعلقة بالتصريف أو التفسير ، واتباع منهجه في وضع الكلمة تحت حرفها الأصلي الأخير باباً ، والحرف الأول فصلاً⁽¹⁵⁾ .

والمعجم المذكور يقع في ستة أجزاء وقد قام بتحقيقه مجموعة من العلماء منهم محمد أبو الفضل إبراهيم ما بين عامي 1970 - 1979 م وطبع بمطبعة دار الكتب في القاهرة .

3- مجمع البحرين / للمؤلف السابق .

هذا الكتاب إنتاج معجمي يمثل جمعاً مختصراً لصحاح الجوهري وما احتواه الكتاب : التكملة والذيل والصلة للصَّغاني من إضافات وانتقادات عليه ، ولذلك سُمي بـ : ((مجمع

- وقد طبع هذا المعجم مجمع اللغة العربية بالقاهرة .¹⁵
وللمزيد من المعلومات عن الكتاب المذكور ومنهجه وخطته ونماجه ينظر : معاجم العربية ومصادرها ص 159 ، والأدب العربية في شبه القارة الهندية ص 210 ، والمعجم العربي نشأته وتطوره ص 403- 407 ، والمفصل في المعاجم العربية ص 152- 153.

البحرين)) أي : ملتقى البحرين، فيقصد بالأول صحاح الجوهري الذي ضمّن فيه أقواله ، وبالثاني : كتاب ((الصلة)) الجامع لتعليقاته هو في حواشيه عليه ، وهو يعني بذلك الجمع بين الأصل وحاشيته ، ويفصل بينهما برمز .

وقد حافظ الصَّغاني في كتابه ((مجمع البحرين))⁽¹⁶⁾ على عبارة الصحاح غير أنه حاول الاختصار أحياناً ، فحذف من الشواهد الشعرية ما لا شاهد فيه، والعبارات المكررة التي لا داعي لها ، ولم يغير من ((التكملة)) غير الأماكن التي يردّ فيها على الجوهري ، فلم يوردها بأكملها ، وختم الكتاب بما جعله للتكملة مع ذكر المصادر المعتمدة ، وهو يتكون من اثني عشر مجلداً⁽¹⁷⁾.

4- ما أهمل الجوهري من اللغة / للمؤلف السابق .

هذا الكتاب صنّفه الصَّغاني بعد كتاب ((التكملة)) ، وأراد به إيراد ما غفل عنه أو أهمله فيها وليس في صحاح الجوهري ؛ ولذلك ألحقت موادّه بهوامش التكملة مع الإشارة إلى موضع في كل حالة ، وتمييزها بالحرف (ح) بوضع في أولها دائماً ، وهذا الكتاب يقتصر على ذكر بعض المواد والألفاظ التي أهملها الجوهري ولم ترد في ((التكملة)) ، ولا يتعدى إلى النقد ، وليس لهذه الحواشي في الكتاب مقدمة ولا خاتمة ، وإنما تبدأ بالمواد مباشرة ، وهذا المعجم بالموازنة مع المعاجم الأخرى للصَّغاني لا يوازئها في الحجم ولا في الأهمية⁽¹⁸⁾ .

5 - كتاب الذنب / للمؤلف السابق .

- وكتاب : ((مجمع البحرين)) تقنّتي دار الكتب المصرية نسخة مصورة منه ، وهي ¹⁶ مأخوذة عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة كوبرلي بالأستانة في تركيا . ينظر : المعجم العربي نشأته وتطوره ص 409 .

- ولمزيد الاطلاع على المعجم ((مجمع البحرين)) ينظر : المعجم العربي نشأته ¹⁷ وتطوره ص 408-409 ، ومعجم العربية ومصادرّها ص 159 ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 35 .

- ينظر هذا الكتاب بشكل أوسع في : المعجم العربي نشأته وتطوره ص 407-408 . ¹⁸

124 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

وهذا الكتاب أيضاً أحد كتب الصَّغاني اللغوية القيمة ، فقد ألفه في معاني الكلمات ودلالاتها ، وهو يحتوي على كل الكلمات الخاصة بالذنب في اللغة العربية ، كما أن من مميزات هذا المعجم العناية بالمتراذفات والاهتمام بإيرادها في محتواه مما يدل على قدرة المؤلف الفائقة ، وتمكنه من نواحيها ، والغوص في دقائقها، والوقوف على أسرارها ، فمثلاً : يُوردُ لكلمة (النور) واحداً وعشرين مرادفاً ، ولكلمة (ظلمة) اثنتين وخمسين مرادفاً ، ولكلمة (الحسن) ثمانية وثمانين ، ولكلمة (الأسد) أو (النمر) ثلاثمائة وخمسين ، ولكلمة (الناقة) مائتين وخمسة وخمسين ، ولكلمة (الشمس) تسعة وعشرين ، ولكلمة (الجمل) مائة مرادف(19) .

6 - تاج العروس في شرح جواهر القاموس المحيط للإمام مجد الدين الفيروز

أبادي / للزبيدي (ت 1205 هـ) .

المؤلف : مرتضى بن محمد الحسيني الواسطي البلكرامي ، المشهور بالزبيدي ، أبو الفيض ، الشيخ العالم الكبير ، اللغوي ، الأديب ، النحوي ، المحدث الأصولي ، المؤرخ النسابة ، ولد في مدينة بلكرام بالهند سنة / 1145 هـ / ، واشتغل بالعلم على أساتذة بلدته زماناً ، ثم انتقل إلى الحجاز فمصر ، ونال من شيوخهما إجازات علمية ، ثم ذهب إلى فلسطين ، ثم انتهى به المطاف في مصر واختار العزلة والاعتكاف فيها ، فأمه الناس من كل مكان ، وعلا صيته في البلدان . من مصنفاته الأدبية واللغوية : تاج العروس السابق ، وتكملة القاموس مما فاتته من اللغة ، وله أشعار كثيرة . توفي عام / 1205 هـ / في مصر ودفن بها(20) .

وكتاب: ((تاج العروس في شرح القاموس)) من المعاجم اللغوية العلمية العظيمة بمادته ، الدقيقة بشرحه ، الغنية بمفرداته ، العميقة بفنونه ، وهذا المعجم هو شرح للقاموس

- ينظر : الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 210-211 ، والثقافة الإسلامية 19 في الهند ص 35.

- ينظر : نزهة الخواطر 1108/7-1112 ، والأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 20 420-421 ، ومقدمة المحقق لتاج العروس 22/1 وما بعدها .

المحيط للفيروز آبادي كان يرمي مؤلفه من ورائه تحقيق مادته تحقيقاً علمياً ، وشرحه شرحاً وافياً وهو ما جعل اللغويين أن يعتبروه كتاباً مستقلاً ومعجماً قائماً بذاته ، وبدأت إضافاته واضحة ، وجهوده مشتملة على مايلي :

- استدراك ما أغفل صاحب القاموس من مواد وكلمات ومعانٍ واضعاً تحت عنوان : ((ما يستدرك عليه)) .

- ذكر الشواهد التي أغفلها القاموس وحذفت منه اختصاراً وهي كثيرة ومتنوعة .

- رد بعض الاقتباسات إلى أصولها أو مصادرها الأولى .

- امتيازه بكثرة المواد والأعلام والفوائد الطبية والمصطلحات .

- العناية بالمجاز والالتفات إلى اللهجات العامية ودلالات التراكيب والضبط .

- الاعتماد على الروايات المتعددة في الشرح والتوضيح وذكر خلافاً للغويين فيها .

كما أن الزبيدي قد اتبع في كتابه نظام القافية ، فرتب الأبواب والفصول على حروف الهجاء ، وجعل الحرف الأخير الأصلي باباً ، والحرف الأول الأصلي فصلاً ، وراعى في ترتيب المواد الحرف الثاني والثالث والرابع ، وبذلك قد سار على نظام القاموس المحيط ، واستمر مع الحروف جميعاً كأصله⁽²¹⁾ .

- ينظر الحديث عن ((تاج العروس)) مطولاً في : المعاجم العربية قديماً وحديثاً ص 21
87 ، ومعجم المعاجم العربية ص 205-206 ، والمفصل في المعاجم العربية ص 174 -
175 ، والمعاجم العربية بين الابتكار والتقليد ص 163-167 ، والمعجم العربي نشأته
وتطوره ص 508 وما بعدها ، والآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 211 ، والثقافة
الإسلامية في الهند ص 36 .

هذا وقد طبع تاج العروس في عشرة أجزاء بالمطبعة الخيرية سنة 1307 هـ / بالقاهرة ، كما طبع في الكويت بتحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرين سنة 1965 م / في خمسين مجلداً ، وفي بيروت ، دار الفكر بتحقيق علي شيري سنة 1994 م / .

126 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

وقد حقق المعجم السابق مجموعة من العلماء وطبع في الكويت وهو يقع في خمسين مجلداً .

7- القول المأنوس في صفات القاموس / للمفتي سعد الله المراد آبادي (ت 1294هـ) .

المؤلف : هو سعد الله بن نظام الدين المراد آبادي ، الشيخ الفاضل ، والمفتي الكبير ، أحد العلماء المشهورين في النحو واللغة ، ولد سنة /1219 هـ / بمراد آباد ، ثم سافر إلى مدن هندية طلباً للعلم وقرأ الكتب على علمائها الكبار ، ثم ولي التدريس في المدرسة السلطانية فدرس فيها مدة ثم ولي نظارة التأليف ، ومنصب الإفتاء ، كما أنه زار بلاد الحرمين ، واشتغل بالإفتاء والتدريس ، ثم ولي الإفتاء والقضاء في بلده فاستقل بهما مدة حياته . من مصنفاته الأدبية واللغوية : القول المأنوس السابق ، والقول الفصل في تحقيق همزة الوصل ، ومحصل العروض مع شرحه ، وميزان الأفكار في شرح معيار الأشعار ، ورسالة في التشبيه والاستعارة . توفي عام /1294 هـ / (22) .

وكتاب : ((القول المأنوس)) يتضمن وصفاً وتقويماً للقاموس المحيط للفيروز آبادي ، ودراسة نقدية لمحتواه الذي بلغت عناوين كتابه خمسة وثلاثين فصلاً ، وكان مما تعرّض لذكره المفتي سعد الله وأورده في معجمه من الموضوعات عدد الكلمات والأفعال الواردة في القاموس ، وجعل لذلك قوائم من كل نوع فيقول في الموضوع نفسه : إن القاموس يعالج /10406/ كلمة منها /5777/ موجودة في الصحاح في حين أن بقية الكلمات زائدة عنه ، كما أشار إلى معاني الكلمات وهي موجودة في الصحاح ولكنها غير موجودة في القاموس، وإلى التكرار الذي لا ضرورة له في الأخير، مستخدماً في ذلك

- ينظر : نزهة الخواطر 982/7، والآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 211-22
212، و((علم اللغة واللغويون في الهند)) مقالة أعدها السيد محمد الثاني حسني ، ونشرها في مجلة ثقافة الهند الصادرة في عام /1965 م/ شهر أكتوبر ص 44 ثم نشرها أيضاً تاريخ // nidaulhind . blogspotin . http : // في صفحة الشبكة العنكبوتية الدخول 2018/7/18 م .

النقد العلمي ، والعبارات اللطيفة التي تزيل الإبهام وتوضح المراد من الجمل والألفاظ بالإضافة إلى استدراكات أهلها صاحب القاموس وحوارها الصحاح ، وهذا المعجم يشتمل على سبع مجلدات ، ويبدو بأن صاحبه اتبع في تأليفه منهج القاموس ، وذلك باتخاذ الحرف الأول باباً و الأول فصلاً⁽²³⁾.

8 - منتهى الأرب في العرب / لمولانا عبد الرحيم الصفي بوري (ت 1267 هـ).

المؤلف : هو عبد الرحيم بن عبد الكريم الصفي بوري ، الشيخ الفاضل ، أحد العلماء المبرزين في النحو واللغة والصرف ، والأدباء البارعين في كثرة التأليف ، وجودة العرض . من مصنفاته اللغوية والأدبية : المسالك البهية في القواعد النحوية ، وشرح المعلقات السبع ، مختصر من شرح الإمام الزوزني ، ومنتهى الأرب السابق في اللغة ، وغاية البيان في علم اللسان في التصريف . توفي سنة 1267/ هـ /⁽²⁴⁾ بكلكتة دفن بها⁽²⁵⁾.

وكتاب ((منتهى الأرب في لغة العرب)) من الكتب المقبولة والمتداولة في شبه القارة الهندية، وإنه مغنٍ عن الأسفار الكبار في هذا العلم كما قال عبد الحي الحسني⁽²⁶⁾ ، وهو بذلك معجم مفيد ونافع في اللغة مادته تغني الطالب عن كثير من الكتب اللغوية والمصادر الأصلية في باب المعاجم ، وتكفيه عن البحث والمطالعة في غيره ، وقد استقى مؤلفه مادة اللغة من أمهات المصادر في اللغة كالصحاح ، والقاموس ، والمزهر ، والمهذب ، وشمس العلوم ، والنهاية ، وديوان العرب ، والمغرب وغيره كثير من الكتب تعد من

- ولم أقف على طباعته ولمزيد الاطلاع على المعجم ينظر : المعجم العربي نشأته²³ وتطوره ص 408-409 ، ومعجم العربية ومصادر ها ص 159 ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 35.

- هذا التاريخ لوفاته ذكره عبد الحي الحسني في كتابه نزهة الخواطر 1009/7 ،²⁴ وقال الزركلي : إنه توفي سنة 1257/ هـ / كما في الأعلام 346/3 وقال رحمن علي - على ما نقله الدكتور أحمد إدريس - إنه لا يعرف تاريخ وفاته ، ثم نقل عن عبد الحي تاريخ وفاته المذكور.

ينظر : الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 404 .

- ينظر : نزهة الخواطر 1009/7، والأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 404²⁵ ، والأعلام / للزركلي 346/3.

- ينظر : الثقافة الإسلامية في الهند ص 36 .²⁶

128 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

مأخذه اللغوي ، وروافده العلمية . وهو يقع في اربعة مجلدات كبار⁽²⁷⁾ ، ولم أقف على المزيد من المعلومات عنه⁽²⁸⁾ .

9 - نور الإصباح في أغلاط الصراح / للمفتي سعد الله المرادي آبادي (ت

1294هـ) السابق .

وكتاب: ((نور الإصباح)) قد صنفه المؤلف وجعله جدول الخطأ والصواب لكتاب اللغة المسمى بـ: ((الصراح)) وهو يتناول- كما يفهم من اسمه- الأخطاء الذي وقع فيها صاحب الصراح ، ويوضّح الصواب من خلال ذاك الجدول الذي يقرب إلى الفهم موافقة اللغة وإصابة الكلمة⁽²⁹⁾ .

10 - تاج اللغات/ للمفتي سعد الله المراد آبادي (ت 1294 هـ) وغيره من العلماء

المؤلفون : اشترك في تصنيف هذا المعجم نخبة من العلماء الأفاضل في فترات متعاقبة من الزمن ، وهم :

- المفتي سعد الله بن نظام الدين المراد آبادي صاحب القول المأنوس السابق .

- وأوحد الدين بن علي أحمد العثماني البلكرامي ، الشيخ الفاضل ، الأديب ، اللغوي ، كان من كبار العلماء ، ولد ونشأ ببلدة ((بلكرام)) ، وسافر للعلم ، وقرأ على كبار العلماء في وقته وأخذ عنه خلق كثيرون. من مصنفاته اللغوية والأدبية : مفتاح اللسان في الأساليب والأمثال العربية ، وتذكيرة شعراء العرب ، وشرح على قصيدة ((بانث سعاد

- وقد طبع هذا الكتاب بكلكتة وغيرها في الهند ، وقال الدكتور أحمد إدريس في كتابه²⁷ : الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 404 بانه رآه مطبوعاً منذ زمن طويل في بلاد الهند .

- ينظر الحديث عن الكتاب في : الثقافة الإسلامية في الهند ص 36 ، وعلم اللغة²⁸ واللغويون في الهند ص 44 .

- ينظر : نزهة الخواطر 982/7 ، وعلم اللغة واللغويون في الهند 43- 44 ، والثقافة²⁹ الإسلامية في الهند ص 36 .

((، وشرح على ديوان المتنبّي ، وشرح على مقامات الحريري ، وله مجموع في مراسيله بالعربية والفارسية ، وتاج اللغات السابق . توفي سنة / 1250 هـ / (30).

- وإسماعيل ابن المفتي وجيه الدين المراد آبادي المشهور باللندني ، الشيخ الفاضل ، العلامة ، كان من العلماء المشهورين في الفنون الحكيمة وغيرها ، درس العلوم العربية والإسلامية على أيدي شيوخ لکنهؤ في صباه ، وعاش بها ، ثم ولي رئاسة القضاء والعدل بها فاستقل بها زماناً ، حتى بُعث سفيراً إلى بريطانيا فأقام بها فترة ، ولُقّب باللنداني واتهم في عقيدته . من مصنفات اللغوية والأدبية : شرح على مقامات الحريري بالفارسي ، وله مشاركة في تصنيف تاج اللغات السابق . ولم يذكر صاحب نزهة الخواطر تاريخ وفاته ولا مولده لكنه ذكره في رجال القرن الثالث عشر الهجري (31) .

وغني نقي الحسيني الرضوي الزيد بوري ثم اللكنوي ، الشيخ الفاضل ، أحد - العلماء المبرزين في النحو واللغة ، ولد ونشأ بزيد بور ، ودخل لکنهؤ في صباه ، وقرأ العلم على مشائخها الكبار ولازمهم مدة من الزمن . من مصنفات اللغوية : الرسالة الفرقيّة ، جمع فيها اللغات المتقاربة في المعاني ، وشارك العلماء في تأليف تاج اللغات السابق ، وله أبيات شعرية بالعربية . توفي سنة / 1257 هـ / بلكنهؤ ودفن في زيد بور (32).

وكتاب ((تاج اللغات)) هو أحد المعاجم القيمة والمشهورة في بلاد شبه القارة ، وقد اشترك في تأليفه مجموعة من العلماء البارزين ، وهو معجم ضخم يتكون من سبعة مجلدات كبار ، أوله : ((سبحان الذي علم آدم الأسماء بحذاقيرها ، وألهمه لغات الأشياء بنقيرها وقطميرها ...)) ، وكتب له الخطبة المفتي إسماعيل ابن المفتي وجيه الدين المراد آبادي اللندني ، فطرّزه بمدايح نصير الدين الحيدر في الخطبة - وهو الذي صُنّف له هذا المعجم في عهده - و هي طويلة أورد بعضها صاحب نزهة الخواطر (33) ، وآخر من ألّف في

- ينظر : نزهة الخواطر 7 / 929 - 930 ، والأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 388 .

- ينظر : نزهة الخواطر 7 / 916 - 919 ، والأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 36 . 385 ، والثقافة الإسلامية في الهند ص والثقافة الإسلامية في الهند ص 36 .

- ينظر : نزهة الخواطر 7 / 1059 . 32.

- ينظر : نزهة الخواطر 7 / 917 - 919 . 33.

130 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

كتاب ((تاج اللغات)) وأكمّله هو الشيخ إسماعيل المراد آبادي . هذا ولم أقف على غيره من الدراسات والمعلومات التي كتبت عنه⁽³⁴⁾.

11 - الرسالة الفرقية / للسيد غني نقي الزيد بوري (ت 1257هـ) .

مؤلفه : سبق الحديث عنه.

وكتاب : ((الرسالة الفرقية)) ألفه المؤلف السابق ، وجمع فيه اللغات المتقاربة في المعاني ، وله قيمته العلمية في ميدان البحث عن معاني الكلمات وموضوعاتها لدى علماء اللغة العربية في المكتبة الثقافية اللغوية ، ولم أتحصل على معلومات كافية عن الكتاب المذكور⁽³⁵⁾ .

12 - فقه اللسان / لكرامت حسين الكنتوري (ت 1335 هـ) .

مؤلفه : هو كرامت حسين بن سراج حسين الحسيني الكنتوري ، الشيخ الفاضل ، أحد العلماء المشهورين في العلوم الأدبية واللغوية، ولد في سنة / 1269هـ/ ببلدة ((جهانسي)) واشتغل بالعلم على والده وعلى غيره من علماء زمانه ، ثم أقام بلكهنؤ بعد رجوعه من الحج ، وقرأ الكتب الدراسية كلها على فضلائها ، ولازمهم مدة ، ثم سافر إلى ((جركهاري)) وتعلم الإنجليزية وولى التدريس بكلية راجكمار ، ثم قلّد عدة مناصب في المدن الهندية ، كالإنشاء ، والنيابة والنظارة ، ثم سافر إلى لندن عاصمة بريطانيا لدراسة الحقوق وبعدها رجع إلى ((إله آباد)) وولى القضاء فاستقل به إلى أن أحيل إلى التقاعد ، فقدم إلى ((لكهنؤ)) وسكن بها ، وأسس مدرسة لتعليم البنات وأوقف عليها كل

- ينظر : نزهة الخواطر 916/7- 919 ، والأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 34
385، والثقافة الإسلامية في الهند ص 36 ، وعلم اللغة واللغويون في الهند ص 44 -
45 .

- ينظر : نزهة الخواطر 1059/7، والثقافة الإسلامية في الهند ص 36 ، وعلم اللغة³⁵
واللغويون في الهند ص 46.

ماله من عروض وعقار. من مصنفاته اللغوية: فقه اللسان السابق ، وله غير ذلك من الكتب والرسائل بالعربية والأردية والفارسية ، توفي سنة / 1335 هـ / بلكهنؤ⁽³⁶⁾.

وكتاب ((فقه اللسان)) من أعظم الكتب التي صُنِّفت في هذا الفن، ومن أدق المباحث وأروع المسائل المتناولة لعلوم اللغة العربية، وصاحبه قد جاء في معجمه بدراسات عميقة ، ومناقشات جادة حول اللغة ومفرداتها ودلالاتها عامة ، والمصادر الصوتية خاصة ؛ ولذلك قال عنه عبد الحي الحسني: ((ومن أحسن الكتب في هذا الفن فقه اللسان بالعربية للمولوي كرامت حسين الكنتوري ... لعله متفرد في علماء الهند لهذا الصنف))⁽³⁷⁾ ، ((ويبدو أن المؤلف قد استفاد من إقامته في بريطانيا عدة سنوات في الاطلاع على أبحاث لغوية وصوتية جعلت بحثه يتصدر القمة فيما كتب في هذا الموضوع في شبه القارة))⁽³⁸⁾.

ومحتوى الكتاب يتضمن عدة قضايا لغوية ولا يقتصر على دلالة الألفاظ ، ولا على كيفية التراكيب والاشتقاقات النحوية والصرفية كما كانت الحال عند أصحاب المعاجم الأخرى فحسب ، وإنما يناقش موضوعات تتصل باللغات الأخرى غير العربية وأسباب كثرة البدل في العربية ، ونشأة الألفاظ وتقدم الأسماء في الظهور على الأفعال ، والنظريات المختلفة في نشأة اللغة ، والربط بين ذلك وبين الإدراك و المدركات المتباينة وغير ذلك من القضايا .

كما يبحث المؤلف في كتابه ((فقه اللسان)) عن الأصوات الأصلية والمصادر الأصلية وما طرأ عليها بعد ذلك من تغييرات بالاشتقاق اللغوي والصرفي وأصول العلاقات والمناسبات التي ينتقل بها اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، وما لا بد منه لمن يقوم بجمع الالفاظ والمفردات ، والفرق بين طريقة ، والفرق بين طريقة القدماء في الاهتمام بالظاهر والمحدثين في الاعتناء بالباطن ، ثم أفرد الكنتوري فصلاً للغة والمعلول في

- ينظر : نزهة الخواطر 1331/8- 1332 ، والأدب العربي في شبه القارة الهندية 36

ص 414- 415 ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 31 .

- الثقافة الإسلامية في الهند ص 31 ، وينظر : الأدب العربي في شبه القارة الهندية 37

ص 95، 104.

- الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 95 . 38

132 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

اللغة ، واشتقاق المادة وفصل الحواس ، وفصلاً آخر في التجريد والتعقل⁽³⁹⁾ ، وهو في ذلك كله يدعم مذهبه الفكري واللغوي بما توصلت إليه العلوم العقلية والنفسية ، وما استفاد من الحجج القانونية والاستدلال العقلي على ما أراد إثباته وهو يناقش قضايا اللغة العربية نتيجةً لخبرته الطويلة في القضاء وتعمقه في اللغات والنظريات العقلية التي وهبته إياها في الغرب ، وبذلك يتضح أن الكتاب يشير إلى سعة اطلاع المؤلف ، وعمق أفكاره في العلوم العقلية والفلسفية اليونانية علاوة على العلوم اللغوية⁽⁴⁰⁾ ، والكتاب ((فقه اللسان)) يقع في ثلاثة مجلدات يدور حول المصادر الصوتية في اللغة العربية .

وقد طبع الكتاب في الهند بمطبعة نولكشوربريس في لكهنو عام / 1915 م / وهي طبعة قديمة ولكنها مقروءة .

13 - أنوار اللغة / للمولوي وحيد الزمان بن مسيح الزمان اللكهنوي (ت 1338هـ).

مؤلفه : هو وحيد الزمان بن مسيح الزمان بن نور محمد العمري الملتاني ثم الحيدر آبادي ، المعروف بنواب وقار نواز جنك بهادر ، الشيخ العالم ، والمحدث الكبير ، كان من العلماء المشهورين و كبار المؤلفين ، ولد بكانبور سنة 1267 هـ / وقرأ الكتب الدراسية على كبار العلماء في بلده ، ثم سافر إلى الحج واستفاد من شيوخه الحديث وغيره ، ثم رجع إلى الهند وتسلك طريقة التصوف ونال الإجازة فيها ، ثم سكن بحيدر آباد وخدم الدولة الأصفية حتى صار معتمداً للوزير ولُقّب باللقب المذكور ، وصار عضواً في مجلس مالية الدولة وقضياً في المحكمة ، ثم أحيل إلى المعاش ، واعتزل في بيته عاكفاً على المطالعة و التأليف والترجمة ، ثم سافر إلى عدة بلدان عربية منها الحجاز وبعد

- ينظر : فقه اللسان ص 3/1 وما بعدها ، والأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 39 96 وما بعدها .

وللاطلاع على نماذج منه ينظر : 50/1، 120، 209، 138/2، 99، 175، 296، 202 .

- ينظر : الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 96 . 40 .

رجوعه إلى حيدر آباد ، ومكث في وقار آباد حتى وافاه الأجل . من مصنفاته : وحيد اللغة في غريب الحديث ومفرداته، وتذكره وحيد . توفي عام /1338 هـ / في آصف نكر ودفن في وقار آباد⁽⁴¹⁾ .

وكتاب ((أنوار اللغة)) يحتوي على أربع مجلدات ضخمة ، ولم أهد إليه في مصادر الترجمة للمؤلف وكتب الطبقات والمصنفات سوى ما سلف⁽⁴²⁾.

14- تلخيص الصراح / للسيد محمد حكم البريلوي (ت 1150 هـ).

مؤلفه : هو محمد حكم بن محمد الحسني البريلوي ، السيد العلامة ، أحد العلماء العاملين ، ولد ونشأ ببلدة ((راني بريلي)) ولازم أباه ملازمة طويلة ، ثم سافر إلى مدن أخرى وتلقى عن مشائخها العلوم ، ثم رجع إلى بلده وتصدر للإفتاء. من مصنفاته اللغوية : تلخيص الصراح السابق في اللغة ، وملخص البلاغة في المعاني ، ولآلي النحو رساله في النحو ، توفي سنة / 1150 هـ /⁽⁴³⁾ .

وكتاب ((تلخيص الصراح)) قد قام بتأليفه السيد محمد حكم في اللغة العربية ومفرداتها ولكنه مع الأسف اختفى عن الأنظار ولم يسعد بالطبع وما زال مصيره مجهولاً⁽⁴⁴⁾.

15- منتخب اللغات / لمولانا عبد الرشيد التتوي (كان حياً سنة / 1064 هـ /)

مؤلفه : هو عبد الرشيد بن عبد الغفور الحسيني المدني التتوي السندي ، الشيخ اللغوي الكبير ، وأحد الرجال المعروفين بالفضل والإحسان ، ولد ونشأ بمدينة ((تته)) من بلاد

- ينظر : نزهة الخواطر 1398/8-1399.41

- ينظر : الثقافة الإسلامية في الهند ص 36، وعلم اللغة واللغويون في الهند ص 46.42

- ينظر : نزهة الخواطر 814/6-815.43

- ينظر : الثقافة الإسلامية في الهند ص 36، وعلم اللغة واللغويون في الهند ص 44.44

134 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

السند ، و قدم أكبر آباد فسكن بها . من مصنفاته اللغوية : منتخب اللغات السابق ، و فرهناك رشيدى باللغة الفارسية كان حياً في سنة / 1064 هـ / (45).

وكتاب ((**منتخب اللغات**)) من المعاجم المزدوجة أو الثنائية اللغة ، فقد ألفه عبد الرشيد التتوي بأمر شاهجهان السلطان المغولي معجماً للكلمات العربية ، واستعمل فيه الفارسية أداة للشرح والتفسير للمفردات والجمل ، وهذا المعجم قد استخدم كثيراً في شبه القارة الهندية وخاصة في الهند ، وتم تداوله في مراكز البحث وميادين الثقافة واللغة عند القراء والباحثين معاً ، وإليه أشار صاحب النزاهة بقوله ((كتاب بسيط في اللغة العربية بلسان الفرس سهل التناول كبير الفائدة)) (46) ، وكان صاحبه يستمد مادته العلمية ودلالته اللغوية من المصادر الأصلية ، كالقاموس والصاح ، والمهذب ، والصراح ، والكنز ، وغيره من المصادر التي كان يعتمد عليها في كتابة ذلك المعجم ، ويتخذها مأخذاً له ، وللكتاب مقدمة كتبها الأستاذ ليدن بالإنكليزية - على ما قال الدكتور زبيد - ولم أقف عليها ولم أطلع على المعجم المذكور (47).

16- كوهر منظوم / لمولانا محمد علي الصدر بوري (ت 1289 هـ) .

مؤلفه : هو محمد علي بن رمضان علي الصدر بوري المليح آبادي ، الشيخ الجليل ، أحد العلماء الصالحين ، ولد في سنة / 1200 هـ /، وقرأ العلم على العلماء ، ثم أخذ الطريقة الصوفية ، ثم رحل إلى ((طوك)) وتقرّب إلى وزير الدولة ، له مصنفات منها : كوهر منظوم السابق ، وأثار محشر وهي منظمة في أثار القيامة ، توفي عام / 1289 هـ / (48).

- ينظر : نزاهة الخواطر 562/5 ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 35 . 45.

- نزاهة الخواطر 562/5 . 46.

- ينظر : الثقافة الإسلامية في الهند ص 35 ، والآداب العربية في شبه القارة الهندية 47 ص 211 ، وعلم اللغة واللغويون في الهند ص 47 والكتاب مطبوع في الهند بكلكتة ولم اهتد إلى معلومات النشر .

- ينظر : نزاهة الخواطر 1102/7 . 48.

وكتاب ((كوهر منظوم)) صُنف في لغات العرب ، ومفردات كلماتهم من الدلالة والمشتقات والأفعال ونحوها مما يرجع إلى محتوى المعاجم العامة ومفاهيمها . وموضوع الكتاب - كما سبق - يدور حول لغات العرب ومعانيها وألفاظها على عكس ما يبدو من اسمه العجمي ولسانه الفارسي . وهذا ايضا مما لم أطلع عليه لا مطبوعاً ولا مخطوطاً⁽⁴⁹⁾.

17 - غياث اللغات / لمولانا غياث الدين الرامبوري (ت 1261 هـ) .

مؤلفه : هو غياث الدين بن جلال الدين الصديقي الرامبوري ، الشيخ الحكيم ، أحد الأفاضل المشهورين ، ولد برامبور ، وقرأ العلم على علماء زمانه ، وانتفع بوالده ، وتفنن في الفضائل عليه ، حتى صار من أكابر العلماء في حياه شيوخه . من مصنفاته اللغوية : غياث اللغات السابق وهو أشهرها ، وخلاصة الإنشاء ، ورسالة في العروض والقافية ، وله شرح وتعليقات على الدواوين الفارسية . توفي سنة 1261/ هـ /⁽⁵⁰⁾ .

وكتاب : ((غياث اللغات)) من المعاجم المخلوطة باللغة العربية والفارسية وغيرها ، وله سمعة في بلاد الهند ، ويقع في مجلد ضخم ، كما قال عبد الحي الحسني ، ولم أقف عليه⁽⁵¹⁾ .

18- أشهر اللغات / للشيخ غلام الله الهانسوي (ت ؟) .

مؤلفه : هو غلام الله الصديقي الهانسوي ، الشيخ الجليل كان غزنوي الأصل ، له أشهر اللغات السابق صنفه في سنة 1113 هـ / في أيام عالمكير لم يذكره علماء الترجمة سنة ولادته ولا وفاته إلا أنه كان من علماء القرن الثاني عشر الهجري⁽⁵²⁾ .

49. ينظر : علم اللغة واللغويون في الهند ص 48 .

50. ينظر : نزهة الخواطر 1059/7 ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 38 .

51. ينظر : نزهة الخواطر 1059/7 ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 38 .

52. ينظر : نزهة الخواطر 774/6 .

136 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

وكتاب ((أشهر اللغات)) معجم لغوي وهو يُعد من الكتب المخطوطة جمع فيه صاحبه اللغات العربية والفارسية والتركية ، وصنفه - كما سبق - في أيام السلطان المغولي عالمكير سنة 1113 هـ / (53) .

19- منتخب صحاح الجوهري / لمولانا غلام حسين الصمدني (ت 1237 هـ) .

مؤلفه : هو غلام حسين بن نور علي الرضوي الصمدني الفرخ آبادي ، الشيخ الفاضل ، أحد العلماء المبرزين في العلم ، ولد ونشأ بقرية ((صَمَدَن)) - وهي من أعمال فرخ آباد - وقرأ بعض الكتب الدراسية على أساتذة قَنُوج و فرخ آباد ، ثم سافر إلى لکنهؤ ودهلي وأخذ من شيوخهما العلوم الإسلامية ، ثم سافر إلى بنكاله فدرس وأفاد بها مدة . من مصنفاته اللغوية : منتخب صحاح الجوهري السابق ، وديوان الشعر العربي . توفي سنة / 1237 هـ / بدهاكه(54) .

وكتاب ((منتخب الصحاح)) صنفه في المعجم العربي، ويبدو من اسمه بأنه قد اختار من الصحاح للجوهري ما يراه مناسباً للإيجاز والإفادة، ولم أعثَر عليه في المصادر الأخرى سوى كتاب النزهة(55) .

20 - جامع اللغات / للمفتي غلام سرور اللاهوري (ت ؟) .

21- زبدة اللغات / للمؤلف المذكور .

ولم أقف عليهما في المصادر سوى اسمي المعاجم المذكورين ومؤلفهما مختصراً عند عبد الحي الحسني ، وهما قد صُنِّفا عندَه في قائمة المعاجم ثنائية اللغة أو المخطوطة كما سماها المؤلف السابق(56) .

- ينظر : نزهة الخواطر 774/6، والثقافة الإسلامية في الهند ص 38 .53

- ينظر : نزهة الخواطر 1052/7-1053.54

- ينظر : نزهة الخواطر 1053 / 7.55

- ينظر : الثقافة الإسلامية في الهند ص 38 .56

22- مصباح اللغات / لأبي الفضل عبد الحفيظ البلباوي (ت 1391 هـ) .

مؤلفه : هو عبد الحفيظ البلباوي أبو الفضل الأستاذ الكبير، والمحقق الجليل ، أحد خريجي دار العلوم القاسمية ، وكان أستاذاً للأدب العربي بدار العلوم التابعة لندوة العلماء في الهند ، منحت له الحكومة الهندية جائزةً على هذا الكتاب اعترافاً لخدمته العلمية وتقديراً لجهوده في هذا الصدد ، وقد درس مدرسة مصباح العلوم بمدينة بريلي - في اترابرايش في الهند - من مصنفاته اللغوية : مصباح اللغات السابق ، وكتاب الفروق ولم يكمله . توفي سنة / 1391 هـ / في بلدة ((بليا))⁽⁵⁷⁾.

وكتاب ((مصباح اللغات)) من المعاجم الثنائية الشهيرة في الهند من العربية إلى الأردية ، وله أهمية كبيرة ، وحظوة بالغة من بين المعاجم العربية المتداولة لدى طلاب العربية وأساتذتها في المدارس الدينية والجامعات الإسلامية في شبه القارة الهندية.

وهو بمادته العلمية ، ومفرداته اللفظية ، ودلالته اللغوية يساعد كثيراً طلاب العلم والمترجمين في فهم المؤلفات ، وشرح الألفاظ العربية ، وتوضيح معاني المصطلحات ، حتى اعتبر بعضهم⁽⁵⁸⁾ بأنه المعجم الثنائي الأول ((العربي - الأردني)) في الهند ، و لذلك جاء في طليعة المعاجم كثيرة الطباعة والانتشار في تلك البلاد بفضل إفادته الواسعة وطريقته السهلة في تأدية المعنى ، وحسن الأسلوب ، وسلامة العرض ، واستيعابه المتضمن كمية هائلة من المفردات العربي ، وشرح معانيها وبيان مدلولاتها اللغوية التي يزيد عددها خمسين ألف كلمة ، وقد تعرض المؤلف عبد الحفيظ البلباوي لمجموعة من القضايا اللغوية في معجمه ، مراعيًا في ذلك دقة التعبير في الترجمة والنقل من العربية

- ينظر : علم اللغة واللغويون في الهند ص 49 ، ((العلامة أبو الفضل عبد الحفيظ البلباوي ومعجمه : مصباح اللغات)) مقالة أعدها اختار علي أحمد ونشرها في مجلة ثقافة الهند ، المجلد 67 ، العدد 2 ، عام 2016 / شهر / أبريل - يونيو ص 54 ، 56 وتم نشرها ، تاريخ الدخول / www.nidaulhind.com/ أيضاً في صفحة الشبكة العنكبوتية ، 2018/7/25.

- ينظر : العلامة أبو الفضل عبد الحفيظ البلباوي ومعجمه : مصباح اللغات ص 54 ⁵⁸ ، 56 .

138 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

المصدر إلى الأردية المترجم إليها ، والحرص على الشمولية والوضوح مع الأمانة العلمية والحفاظ عليها في أثناء البحث .

وكان من الموضوعات التي تناولها شرح المفردات العربية وإثبات معانيها ومفاهيمها ، ورد الكلمات إلى أصلها الثلاثي وتجريدها من الحشو و الزوائد ثم يذكر الأفعال من الأصل فيبدأ بالثلاثي والرباعي والخماسي بالترتيب ، مع ذكر المواد الصرفية بجميع وجوها وبيانها والإشارة إلى التذكير والتأنيث للكلمة السماعية ، وتوضيح المعاني المتغيرة باختلاف هذه المسائل الصرفية وغيرها ، كما أن المعجم لم يكتف بإيراد كلمة أردية واحدة ، وإنما كان يأتي مؤلفه أحياناً بالعديد من المترادفات الموازية لهذه الكلمة في الأردية مع الشرح والبيان وذكر الجمل ، بالإضافة إلى الكلمات العلمية والأدبية التي شاع استخدامها ووردت كثيراً في الكتب العربية للمقررات الدراسية من العلوم النقلية والعقلية على حد سواء ، وفي ختام كتابه جعل له ذيلاً لغوياً على الترتيب الأبجائي، حيث اقتبس من كتاب ((المنجد)) ، و((القاموس العصري)) ألفي كلمة ومصطلح مع شرح الألفاظ والمصطلحات في اللغة الأردية مما يضيف إلى الكتاب صبغة علمية ، وإفادة رائعة .

ورتب المعجم على الترتيب الأبجائي من الحرف الأول برد الكلمة إلى المادة الأصلية وتجريدها من الزوائد ، وذلك على الطريقة التي صنف بها المعجم الوسيط ، والمنجد وغيرهما من المعاجم ، يقع هذا المعجم في/ 1054 / صفحة ، وقد صدرت له عدة طبعات منها الطبعة التاسعة في مكتبة برهان بدلهي في الهند باعتناء عميد الرحمن العثماني عام / 1992 م / ، ولم أطلع عليه سوى المقالة المطولة التي كتبها صاحبها الآتي ذكرها في الهامش(59) .

- وقد طبع الكتاب ، وصدرت له الطبعة الأولى من مكتبة برهان ندوة المصنفين في 59 دلهي بعناية مديرها المفتي عتيق الرحمن العثماني في الخمسينيات ، كما صدرت له فيما بعد عدة طبعات متتالية في ديوبند وغيرها من مكتبات هندية مختلفة . وللوقوف على هذا المعجم مطولاً ينظر : العلامة أبو الفضل عبد الحفيظ البلاوي ومعجمه : مصباح اللغات ص 54 ، وعلم اللغة واللغويون في الهند ص 49.

23 - اللغات الجديدة / للسيد سليمان الندوي (ت 1373 هـ) .

مؤلفه : هو سليمان بن أبي الحسين بن محمد شير الحسيني الندوي ، السيد العلامة ، شيخ الندويين ، وأمير العلماء في الهند ، ولد في سنة 1302 هـ / بقرية ((سنه)) ونشأ في بيئة علمية و أدبية ، وقرأ دراسته الأولية في قريته على شيوخها ومنهم والده ، ثم سافر إلى قرية ((فلوراي)) بولاية بهار طلباً للعلم ، وتلقى فيها بعض المقررات الدراسية ، ثم التحق بالمدرسة الإمدادية في درينكة واشتغل فيها بالعلوم ، ثم تحصل على الشهادة الدراسية من دار العلوم لندوة العلماء ، وتعلم اللغات العربية والفارسية والأردية والإنكليزية ، قام بالتدريس في دار العلوم أستاذاً ، وتولى عمادة الشؤون العلمية لدار المصنفين ، وله إصلاحات في ندوة العلماء ، ومشاركة في الصحافة الإسلامية ورئاسة تحريرها ، ومساهمة في بعض المجالات العلمية، وإلقاء المحاضرات وعقد الندوات في الهند وخارجها ، اختير أستاذاً للألسنة الشرقية في كلية ((بون)) وعضو مراسل لمجمع اللغة العربية في مصر ، منحت له الدكتوراه الفخرية من جامعة عليكره ، كما تولى منصب قاضي القضاة في بوفال قبل هجرته إلى باكستان ، له نشاطات سياسية ودينية واجتماعية بارزة. من مؤلفاته : الخيام وهو عرض ونقد للشاعر عمر الخيام ، والصلوات بين العرب والهند ، ورحلة أفغانستان، والكتاب السابق ، توفي عام / 1373 هـ /⁽⁶⁰⁾ .

وكتاب : ((اللغات الجديدة)) من المعاجم اللغوية المتداولة في مدارس الهند الدينية خاصة ، والمراكز العلمية ولدى رواد العربية ومترجميها عامة ، وقد جمع فيه مؤلفه القديم والجديد من الكلمات العربية ومعانيها ما لا يسهل عده ، ومن المعرّب والدخيل ما يصعب وإحصاءه ، وبذلك أضيف إلى المكتبة العلمية اللغوية ما يعود بالنفع إلى طلاب العلم في المدارس الدينية ، والجامعات الإسلامية ، والمراكز الثقافية ، وهذا المعجم يحتوي

- ينظر : أعلام إسلامية من شبه القارة الهندية ص 341 وما بعدها ، وعلم اللغة 60
واللغويون في الهند ص 47- 48 .

140 | Hint Altkıtasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

على شرح أربعة آلاف كلمة جديدة ، وتحقيقها تحقيقاً علمياً في اللغة العربية ، ولم يتيسر لي الاطلاع عليه⁽⁶¹⁾.

24- معجم العربية / للسيد طلحة الحسني الطونكي (ت ؟) .

مؤلفه : هو طلحة الحسني الطونكي ، الأستاذ السيد ، العالم المفكر ، عمل في جامعة بنجاب بباكستان أستاذاً في قسم العلوم الشرقية ، ثم أحيل منه ، وكان يقيم في كراتشي عام 1965م/⁽⁶²⁾.

وكتاب : ((معجم العربية)) هو معجم ضخم يحتوي عدداً كبيراً من الكلمات والمفردات في علم اللغة العربية ، وجاء تأليفه بناء على طلب من جامعة بنجاب ، وفي كل صفحة من صفحاته جمع المؤلف كلمات عربية على طرف ، ومعانيها على طرف آخر ، وهو يتكون من مجلدين ، غير أنني لم أتمكن من الاطلاع عليه⁽⁶³⁾.

25 - بيان اللسان / للقاضي زين العابدين سجاد الميرتهبي (ت ؟) .

مؤلفه : هو زين العابدين سجا ، الأستاذ القاضي ، والعالم الجليل أحد خريجي دار العلوم القاسمية بديوبند وهو من أهلي ((ميرت)) بالهند⁽⁶⁴⁾.

- وهو مطبوع في بلاد الهند ومتداول ولم أقف على طبعاته . وللوقوف على الكتاب⁶¹ ينظر : علم اللغة واللغويون في الهند ص 47- 48 ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 36 ، وتطور اللغة العربية وآدابها في ولاية بيهار ، مقالة أعدها الدكتور محمد حبيب الرحمن ، وترجمها أبو محمد ، بنشرها في مجلة ثقافة الهند ، المجلد 56 ، العدد 1 ، عام 2005 م ص 169 ، تاريخ الدخول 2018/7/23 م.

- ينظر : علم اللغة واللغويون في الهند ص 48.⁶²

- ينظر : علم اللغة واللغويون في الهند ص 48.⁶³

- ينظر : علم اللغة واللغويون في الهند ص 48.⁶⁴

وكتاب : ((بيان اللسان)) معجم مفيد جداً لطلبة اللغة العربية والدراسات الإسلامية ، وهو ثنائي اللغة من العربية إلى الأردية ، وقد بذل فيه مصنفه جهوداً كبيرة لتأليفه وبيان معانيه باللغتين معاً⁽⁶⁵⁾.

يقع هذا المعجم في / 898 / صفحة وقد طبع في المكتبة العلمية في ميرت بالولاية الشمالية في الهند عام / 1970 م / .

26- معين اللغات / للشيخ معين الدين الندوي البتھريايوي (ت 1944 م) .

مؤلفه : هو الشيخ معين الدين السابق .

وكتاب : ((معين اللغات)) هو أيضاً من المعاجم اللغوية صنفه صاحبه لشرح الكلمات وبيان معانيها ، ودراسة أحوالها من حيث الاشتقاق والأصل ، وغير ذلك من المسائل المتعلقة باللغة العربية ودلالاتها في التراكيب والمفردات⁽⁶⁶⁾ ، ولم أتوصل على المعلومات الكافية حول المعجم السابق ومؤلفه .

وهذه جملة من المعاجم العربية اللغوية التي أسهم فيها علماء شبه القارة الهندية ، وأنتجوها في ديارهم البعيدة ، وثمة جهود مبذولة ، ونشاطات طائلة بذلت في هذا الصدد خدمة للمكتبة العلمية واللغة العربية في شتى بلاد القارة ، ولكنها مع الأسف لم تكن على عيون الباحثين بها ، ولم تشرب أعلامهم منها ، وبقيت منطوية في زوايا الدور ، والمكتبات القديمة لو سئح لنا الاطلاع عليها لكانت الاستفادة منها أعم ، والنقد أدق ، والدراسة أوسع ، والفهم أعمق .

أنواع المعاجم اللغوية العربية في شبه القارة الهندية

ولقد تنوعت المعاجم في تلك البلاد إلى أنواع، و لم يلتزم مصنفوها بنوع واحد منها ، فكان لكل منها منهجها في التبويب والتصنيف، وطريقتها في التوظيف والعرض حسب

⁶⁵ - ينظر : علم اللغة واللغويون في الهند ص 48 .

⁶⁶ - ينظر : علم اللغة واللغويون في الهند ص 47- 48 ، والثقافة الإسلامية في الهند ص 36، وتطور اللغة العربية وآدابها في ولاية بيهار ص 171 .

142 | Hint Altkıtasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

مادتها اللغوية وقيمتها العلمية ، ومما ساعد على هذا التنوع والتعدد في المعاجم اللغوية العربية في شبه القارة هو التطور الدلالي والعلمي للكلمة ، وتوسع دلالاتها ، وكثرة التعريب والدخيل والتوليد فيها ، بالإضافة إلى تقدم المناهج التي كانت تعتمد عليها المعاجم في ترتيب المادة، وتنظيم مفرداتها ، وتوفير وسائل الإيضاح وأساليب العرض وتقنيات النشر، وخاصة في الوقت الحاضر((الامر الذي حوّل المعجم إلى مجال من أكثر مجالات التأليف التي يتعاقب فيها العلم والفن ، العلم في الانضباط والدقة ، والفن في الجمال والرفقة .((67)

وتلك الأنواع من المعاجم تلخّصت في الأقسام الثلاثة ، وإليك بيانها :

الأول - معاجم الألفاظ :

((وهي صنف من المعاجم و يركز على جمع مفردات ، أو ألفاظ لغة معينة ، ثم يقوم بتصنيف هذه المفردات وفق منهج معين))(68).

وهذا النوع يأتي على ثلاثة أشكال وفقاً لترتيب المعاجم ، وهي :-

1- الترتيب الألفبائي ، وينقسم بدوره إلى :-

أ - الترتيب بحسب أوائل الكلمات بعد تجريدتها من الزوائد ، وهذه الطريقة تعرف بمدرسة الأبجدية العادية ؛ حيث يقوم نظامها على تقسيم المعجم إلى أبواب بحسب الأبجدية المعتادة ، ووضع المواد في الأبواب بالنظر إلى الحرف الأول باباً ، والثاني فصلاً ،

67. - المعاجم العربية ومصادرها ص 12- 13 .

68 - المعاجم العربية ومصادرها ص 13 ، وينظر : المعجم العربي - تطور وتاريخ - ص 20 .

وكان رائد هذه المدرسة الزمخشري صاحب أساس البلاغة وتبعه في تصنيف المعاجم على هذه الطريقة المعجم الوسيط والمنجد وغيرهما من ذوي القواميس العربية⁽⁶⁹⁾.

وكذلك كان لعلماء شبه القارة نصيب منها ومشاركة فيها ، كأمثال أبي الفضل عبد الحفيظ البلياوي صاحب مصباح اللغات ، والسيد سليمان الندوي صاحب اللغات الجديدة ، والسيد طلحة الحسني الطونكي صاحب معجم العربية وغيرهم .

ب - الترتيب بحسب أواخر الكلمات بعد تجريدها من الزوائد ، وهذه الطريقة تشتهر بمدرسة القافية ويقوم نظامها على تقسيم المعجم إلى أبواب حسب الأبجدية المعروفة ، ووضع المواد في الأبواب والفصول باعتبار الحرف الأخير الأصلي باباً ، والحرف الأول الأصلي فصلاً مع المراعاة في ترتيب المواد للحرف الثاني والثالث والرابع ، ورائد هذه المدرسة الجوهري صاحب تاج اللغة وصحاح العربية ، وتبعه طائفة من اللغويين ، كالفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط ، وغيره⁽⁷⁰⁾.

وكان ممن تبعهم في هذا المنهج من علماء شبه القارة الصَّغاني صاحب العباب الزاخر ، والتكملة ، ومجمع البحرين ، والزبيدي البلكرامي صاحب تاج العروس ، والمفتي سعد الله المراد آبادي صاحب القول المأثور ، وسواهم .

ج - الترتيب بحسب أوائل الكلمات دون تجريدها من الزوائد ، مثل : معجم الرائد لجبران مسعود، ولم أجد هذا الترتيب عند علماء شبه القارة بعد البحث والمطالعة في المصادر المتوفرة لدي.

الترتيب الصوتي 2-

- ينظر هذه الطريقة وترتيبها في : المعاجم العربية قديماً وحديثاً ص 45، 57 وما بعدها ، ومعاجم العربية ومصادر ها ص 125، والمعاجم العربية بين الابتكار والتقليد ص 29-30، والمعجم العربي المعاصر ص 26-27.

- ينظر هذه الطريقة ونظامها في الترتيب في : المعاجم العربية بين الابتكار والتقليد⁷⁰ ص 29-30 ، والمعجم العربي المعاصر ص 26-27 .

144 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

وفي هذا الترتيب يراعى التشابه الصوتي للأحرف ، وتدرج مخارجها من الجهاز الصوتي للإنسان ، وهذه الطريقة تعرف بمدرسة الترتيب الصوتي ، أو التقليلات الصوتية ، أو الترتيب المخرجي، فيتمثل نظامها في ترتيب المواد اللغوية وفق مخارج الحروف - كما سبق - وجمع الكلمات المكونة من حروف واحدة في موضع واحد ، ورصدها تحت أبعد حروفها مخرجاً .

ورائدها الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتابه العين الذي كان أشهر ترتيب معروف في ذلك الوقت ، وهذا الرائد يُعد ألمع شخصية في تاريخ الدراسة اللغوية العربية⁽⁷¹⁾ .

وهذه المدرسة لم تجد صداها في شبه القارة عند العلماء أصحاب المعاجم سوى شخصيه فذة ، وعالم بارع هو كرامت حسين الكنتوري صاحب فقه اللسان ، فقد اتبع في تأليفه هذا منهج الفراهيدي في الترتيب الصوتي، ولم أف على غيره ممن كتب في هذا النظام.

3 - الترتيب الأبجدي :

وهذا النظام أقدم ترتيب عرفه العرب ، وهو ترتيب فينيقي - على ما قاله الدكتور زين كامل الخويسكي⁽⁷²⁾ - والعرب لم يستعملوا الترتيب الأبجدي وعلماء شبه القارة تبعاً لهم ، وإنما استعملوا الترتيب الصوتي والألفبائي⁽⁷³⁾ .

الثاني - معاجم المعاني :

وهذا النوع ويسمى أيضاً بمعاجم الموضوعات ((وهو نوع من المعاجم يختلف في ترتيب المفردات ونوعها وكمّها ؛ إذ يرتب المفردات وفق الموضوع ، أو المعاني

- ينظر هذه المدرسة وترتيبها ومؤسسها في : المعاجم العربية بين الابتكار والتقليد⁷¹ ص 29، والمعجم العربي المعاصر ص 26 ، والمعاجم العربية قديماً وحديثاً ص 46 ، ومعاجم العربية ومصادرها ص 40 .

- ينظر : المعاجم العربية قديماً وحديثاً ص 45 .⁷²

- وللحديث عن هذا الترتيب ينظر : المعاجم العربية قديماً وحديثاً ص 45 .⁷³

التي تتصل به ، أي : أنه يلتزم بوضع المفردات المتصلة بموضوع واحد في مكان واحد ، الألفاظ الخاصة بأعضاء الإنسان...، أو الألوان ، أو الطعام ، أو الشراب..))⁽⁷⁴⁾ ، وكان من المعاجم العربية الموضوعية القديمة المحكم والمخصص لابن سيده الأندلسي ويعد رائد هذه الطريقة ، وهو بذلك لا يرتب الكلمات التي جمعها وشرحها ويبيّن أحوالها بحسب ألفاظها واشتقاقاتها ، وإنما ينظمها بحسب معانيها، ففي مادة (أسد) مثلاً يضع كل مسميات الأسد وما يتعلق به، وفي مادة (لون) نجد في معجمه كل ما تضمنته اللغة العربية من أسماء الألوان وأشكالها بدرجاتها المختلفة⁽⁷⁵⁾ .

وإذا تصفّحنا تاريخ المعاجم في شبه القارة ، وتطور كتابتها عند العلماء اللغويين ، والأدباء البلغاء لوجدنا لهم أثراً في هذا الصدد - وإن كانت قليلة بالمقارنة مع معاجم الألفاظ - ، ونشاطاً ملحوظاً ، ويُعد اللغوي الأديب الصّغاني أول من أبدع في معاجم المعاني في كتابه : الذنب وأسماء الفأر، وأسماء الأسد، ثم تبعه في الطريقة السيد غني نقي الزيد بوري صاحب معجم: الرسالة الفرقية.

الثالث : المعاجم المزدوجة أو ثنائية اللغة :

وهذا نوع آخر من المعاجم ((التي تشرح مفردات لغتين كل لغة بالأخرى ، فتجمع ألفاظ لغة أجنبية لتشرحها ، وذلك بوضع أمام كل لفظ أجنبي ما يعادله في المعنى من ألفاظ اللغة الأخرى وتعابيرها))⁽⁷⁶⁾ ، يلاحظ في هذا النوع من المعاجم ثنائية اللغة أن كلمات اللغة المعينة أو دلالاتها لا ترتب ولا تجمع ، ولا تؤلف الموضوعات فيها ، وإنما هي ترتيب ألفاظ لغة تقابل ألفاظاً مقصودة بلغة أخرى لتشرحها واحده تلو الأخرى، وذلك مثل : معجم المورد لمنير البعلبكي في اللغة الإنجليزية والعربية ، وبالعكس ، وغيره من

74. - مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي ص 16.

75. - وللحديث عن هذا النوع من المعاجم وزيادة التعاريف ينظر : مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي ص 16 ، والمعاجم العربية قديماً وحديثاً ص 101 ، والمعاجم اللغوية العربية ص 17 ، والمعجم العربي - تطور وتاريخ ص 20 ، ومعاجم العربية ومصادر ص 14 .

76. - المعجم العربي - تطور وتاريخ ص 23- 24.

وللمزيد من التعاريف لهذا النوع ينظر : ومعاجم العربية ومصادر ص 19، ومقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي ص 15 ، والمعاجم اللغوية العربية ص 15.

146 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

المعاجم التي أُلِّفت في الغرض نفسه بمختلف اللغات ، ويلحق بالمعاجم المزدوجة المعاجم متعددة اللغات التي تعطي المعنى الواحد بألفاظ عدة لغات في آن واحد .

وهذا الصنف من المعاجم لقي رواجاً في شبه القارة الهندية ، وإقبالاً شديداً ؛ حيث قام كثير من اللغويين بتأليف معاجم ثنائية اللغة أحياناً ، وبأكثر من لغة أحياناً أخرى وهي التي سمّاها عبد الحي الحسني بالمعاجم المخلوطة ، أي في اللغات المختلفة من العربية والأوردية والفارسية في وقت واحد ، كأمثال : منتخب اللغات لمولانا عبد الرشيد التتوي في العربية والفارسية ، ومصباح اللغات لأبي الفضل عبد الحفيظ البلياوي في العربية والأوردية ، وتاج اللغات للمفتي سعد الله المراد آبادي وآخرين ، وغيث اللغات لمولانا غياث الدين الرامبوري في العربية والفارسية وغيرها ، وسوى هذه المعاجم ثنائية اللغة أو ثلاثيتها كثيرة أبدع فيها علماء شبه القارة الهندية بالترجمة والنقل بغية التيسير على طلاب العلم والباحثين والمترجمين الراغبين في معرفة اللغات وتعلّمها.

الخاتمة

وفي ختام هذه المقالة نستنتج أن أرض شبه القارة الهندية أنتجت منذ دخول الإسلام إليه عقولاً خصبة ، وأفكاراً راقية ، ونشاطات مبدعة شاركت في بناء النهضة الثقافية والحركة العلمية وازدهار العربية بفنونها المتعددة في كافة المدن ، وخاصة في الهند وباكستان ، وبما أن اللغة العربية هي لغة ديانة المسلمين وشعار عقيدتهم المقدسة ولسان نبيهم المصطفى فيها نزل القرآن الكريم ، ودونت الأحاديث الشريفة ، وسطرت الكنوز الثمينة من التراث العربي الأصيل الشامل للعلوم الإسلامية والعربية والعقلية ، فإن مسلمي تلك الديار ينظرون إليها بنظرة عالية ومكانة سامية ويكونون لها كل الاحترام والتقدير مما جعلهم ألا يألوا أي جهد في سبيل تنميتها وتطويرها ونشرها في كافة شبه القارة وحمايتها وصونها من التحريف واللحن والعبث .

كان المسلمون في شبه القارة وعلمائهم أوفياء لدينهم الإسلامي وثقافتهم العلمية والروحية لا يتشاغلون عن خدمة التقدم به في ميادين المعرفة ، ولا يتخلفون عن ركبتها ومسيرتها ، وتراهم أحياناً عبر القرون المختلفة في مقدمة القافلة ومأخذ الزمام

جودة تلك المعاجم اللغوية العربية ، وجزالة مادتها ، وكثرة فوائدها ، ودقة تحليلها ، وسعة أفقها خطت شبه القارة وتجاوزت إلى العالم العربي والإسلامي ، ومازالت أعمالها العلمية ، ودراساتها الفنية تدل على امتلاك أصحابها قدرات فائقة ، وإمكانات لغوية رائعة في اللغات المتعددة ، وخاصة اللغة العربية ؛ حيث قام هؤلاء اللغويون بشرح معاني الكلمات ، وتدقيق أسرارها ، وتوضيح دلالتها مما يضيف إلى المكتبة الإسلامية اللغوية ثروة هائلة من المواد ، ومصادر قيمة يجد فيها القارئ بغيته المنشودة ، ومقصده المطلوب .

وأخيراً الحمد لله الذي وفقني إلى إنجاز هذا البحث وله الحمد والشكر .

قائمة المصادر والمراجع

- 1- إبراهيم مصطفى وآخرون ، المعجم الوسيط ، دار الدعوة، اسطنبول . - ط 2 . - 1989 م.
- 2- لابن منظور ، محمد بن مكرم أبو الفضل ، لسان العرب ، اعتنى بتصحيحه أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي ، دار إحياء التراث العربي ، ومؤسسة التاريخ العربي - بيروت - لبنان . - ط 3 . - (طبعة جديدة ومصححة) د ت .
- 3- أحمد إدريس ، الأدب العربي في شبه القارة الهندية حتى أواخر القرن العشرين ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، [القاهرة] . - ط 1 . - 1418 هـ . - 1998 م .
- 4- أحمد طه حسانين سلطان ، المعاجم العربية بين الابتكار والتقليد ، د م . - ط 2 . - 1426 هـ - 2005 م .
- 5- إسماعيل العربي ، الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية ، الدار العربية للكتاب ، [تونس - ليبيا] . - د ط . - 1985 م .
- 6 - إسماعيل بن حماد الجوهري ، تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت . - ط 2 . - 1979 م .

148 | Hint Altkitasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

- 7 - إميل يعقوب ، المعاجم اللغوية العربية بداءتها وتطورها ، دار العلم للملايين ، بيروت . - ط 2 . - 1985 م .
- 8- البدر اوي زهران ، المعجم العربي تطور وتاريخ في ضوء نظريات علم الدلالة لدى المحدثين ، دار الآفاق العربية ، القاهرة . - ط 1 . - 1430 هـ - 2009 م .
- 9 - جماعة من كبار اللغويين العرب ، المعجم الأساسي ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، طبعة لاروس . - ط 1 . - 1989 م .
- 10 - حسين نصار ، المعجم العربي نشأته وتطوره ، دار مصر للطباعة ، [القاهرة] . - ط 4 . - 1408 هـ - 1988 م . (نسخة منقحة ومزودة)
- 11 - حلمي خليل ، مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي ، دار المعرفة الجامعية ، [القاهرة] ، 2006 م ، ودار النهضة العربية ، بيروت . - ط 1 . - 1997 م .
- 12 - حمدي بخيت عمران ، المفصل في المعاجم العربية ، مكتبة زهراء الشرق ، القاهرة . - ط 1 . - 2005 م .
- 13 - خالد سالم السدّاني ، أعلام إسلامية من شبه القارة الهندية تقديم : مهنا محمد المهنا ، المكتبة العامرية ، الكويت . - ط 1 . - 1435 هـ - 2014 م .
- 14 - الزبيدي ، السيد محمد مرتضى الحسيني البكرامي ، تاج العروس من جواهر القاموس ، اعتنى به ووضع حواشيه عبد المنعم خليل إبراهيم وكريم سيد محمد محمود ، دار الكتب العلمية ، بيروت . - ط 2 . - 2012 م - 1433 هـ .
- 15- زبيد أحمد ، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ، ترجمه وعلق عليه الدكتور عبد المقصود محمد شلقامي ، منشورات وزارة الثقافة والفنون ، العراق . - ط 1 . - 1978م .
- 16- زين كامل الخويسكي ، المعاجم العربية قديماً وحديثاً ، دار المعرفة الجامعية ، [القاهرة] . - ط 1 . - 2007 م .

- 17- الطاهر أحمد الزاوي ، ترتيب القاموس المحيط للفيروز آبادي ، الدار العربية للكتاب [ليبيا - تونس] . . ط 3 . - 1980م .
 - 18- عبد الحي الحسني ، الثقافة الإسلامية في الهند، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة. - د ط . - 2012 م .
 - 19- عبد الحي الحسني ، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر = الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام ، دار ابن حزم ، بيروت ، . . ط 1 . - 1420 هـ - 1999 م .
 - 20- علي حسن مزبان ، المعاجم العربية دراسة وصفية تحليلية ، دار شموع الثقافة طرابلس - ليبيا . - ط 1 . - 2002 م .
 - 21 - عمر مذكور، المعجم العربي المعاصر ، دار البصائر ، القاهرة . - ط 1 . - 1429 هـ - 2008 م .
 - 22- محمد يوسف حبص ، معاجم العربية ومصادرها ، دار الثقافة العربية ، [القاهرة] . - د ط . - 1415 هـ - 1994 م .
 - 23- محمد إرشاد ، إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة والتاريخ والتراجم بالعربية (دراسة نقدية وتحليلية) ، جامعة بنجاب - لاهور ، الكلية الشرقية ، باكستان ، 2006 م ، (رسالة دكتوراه ، غير منشورة) .
 - 24 - معين الدين الندوي ، معجم الأمكنة التي لها ذكر في نزهة الخواطر ، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن [الهند] . - د ط . - 1353 هـ .
 - 25 - يسرى عبد الغني عبد الله ، معجم المعاجم العربية ، دار الجيل ، بيروت . - ط 1 . - 1411 هـ - 1991 م .
- المجلات والشبكة العنكبوتية**

150 | Hint Altkıtasında Arapça Sözlükler (Klasik ve Modern Dönem)

- 1- تطور اللغة العربية وآدابها في ولاية بيهار ، مقالة أعدها الدكتور محمد حبيب الرحمن ، وترجمها أبو محمد ، ونشرها في مجلة ثقافة الهند ، المجلد 56، العدد 1، عام 2005 م ، تاريخ الدخول 2018/7/23 م .
- 2- علم اللغة واللغويون في الهند ، مقالة أعدها السيد محمد الثاني حسني ، ونشرها في مجلة ثقافة الهند الصادرة في عام 1965/م/ شهر اكتوبر ، ثم تم نشرها أيضاً في تاريخ // / nidaulhind . blogspotin : http://صفحة الشبكة العنكبوتية الدخول 2018/7/18 م .
- 3- العلامة أبو الفضل عبد الحفيظ البلاوي ومعجمه : مصباح اللغات ، مقالة أعدها اختار علي أحمد ونشرها في مجلة ثقافة الهند ، المجلد 67، العدد 2 ، عام 2016 / شهر //www. أبريل - يونيو وتم نشرها أيضاً في صفحة الشبكة العنكبوتية ، تاريخ الدخول 2018/7/25 . nidaulhind .com/

KİRÂATLERDE ÂHÂD KAVRAMININA OTANTİK ANLAM ARAYIŞI

Osman Bayraktutan¹

Özet

Hadis ilminde olduğu gibi kırâat ilmi bağlamında da haber-i vâhid büyük bir öneme sahiptir. Zira hadis ilminde olduğu gibi kırâat ilmi de rivâyetleri senetlerle aktarmakta, râvîler aracılığıyla haberleri bir nesilden diğer nesle intikal ettirmektedir. Bu aktarımı yapanlar aynı lafzı farklı kırâat lafızları çerçevesinde aktardıkları da bir vakıadır. Âhâd kavramının kırâat ilminde kullanılmaya başlanması diğer ilmî disiplinlerden sonradır. Kavramın diğer ilimlerdeki kavramsal anlamı ile kırâat ilminde kullanılması, bu kullanımın da zamanla anlam değişimine uğraması altından kalkılamayacak birçok probleme neden olmuştur. Başka alana ait kavramların kırâat alanında kullanılması doğal karşılanabilir. Ama kavramın anlam çerçevesini göz önüne almak şartıyla bu mümkündür. Anlam çerçevesi dikkate

¹ Dr. Öğr. Üye, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir/Kur'an'ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi ABD, osmanbayraktutan@hotmail.com, Gsm: 05373202869

alınmadan kullanılan kavramlar sadece kargaşaya neden olmaktadır. Bu bağlamda girift hale sokulmuş, anlaşılabilirliğini kaybetmiş, kavramların yerinde kullanılmayışı sebebiyle anlam kargaşasına yenik düşecek hale gelmiş olan kırâat alanı, yeniden düzenlenmeye ihtiyaç duymaktadır. Kargaşaya neden olan âhâd kavramının otantik anlamının tespiti, hem kavrama hak ettiği değeri verecek hem de kavramla birlikte yanlış algılanan kırâatlere hak ettiği saygınlığı tekrar kazandıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kırâat, Âhâd, Şâz, Haber-i Vâhid, Kargaşa.

AUTHENTIC SEEKING OF AHAD CONCEPT IN THE FIELD OF READING (KIRAA)

Abstract

In the context of enlightenment, science of Hadith as with kırâat a people know about a great importance. Because the science of the Quran and narrations in the Hadith science as it is transferring all the stocks in the news more than a generation to other generation through the narrators has been transferred. Different phrasing within the framework of this transfer, who recorded the same differences in frequent a fact. The concept of the science of the Quran Ahad more prevalent

in other scientific disciplines. Other sciences use the concept in conceptual change in science of the Quran with meaning meaning usage over time this has caused problems for many unbearable to undergo. The concept of the field used in another field it can be natural for them to frequent. But it is possible that the frame provided to consider the meaning of the concept. A framework of the concepts that are used regardless of meaning leads only to confusion. In this context, become intricately tucked, clarity lost, to fall victim to ambiguity because the terms kullanılmayis has become that frequent the area, to be re-arranged needs. The determination of the authentic meaning of the concept of ahad causing havoc and giving the value it deserves with the concept and the concept that Allah will bring you back to respectability for the perceived wrong to deserve it.

Key Words: Quran, Reading, Ahad, Instrumental, Vahid News, Mayhem.

Giriş

Bilgiye ulaşmak, insanlara doğru bilgileri vermek için akıl ve duyuların yeterli olmadığını, geçmişin bilgisini elde etmek için haberin, özellikle de doğru haberin önemli

olduğunu bilen İslâm düşünürleri, âhâd kavramına epistemik açıdan büyük önem vermişlerdir.² Âhâd olgusu, kırâatlerde kullanılmadan önce kelâm, fıkıh usûlü ve hadis ilimlerinde kullanılmış bir kavramdır. Âhâd kavramını anlamlandırmaya çalışanlar, bu kavramın ilk başlardaki anlamıyla günümüzdeki anlamı arasındaki farklılıkları göz önüne sermeden; anlam değişmelerini, anlam kaymalarını ve anlam genişlemelerini görmeden yaptıkları tanımlamalar, diğer ilmi disiplinlerde probleme neden olduğu gibi, kırâat ilminde de büyük problemlere yol açmıştır. İlk başlarda makbul kırâat şartlarını taşıyan kırâatler arasında kendine yer bulan “âhâd” kavramının, sonraları anlam değişmesine uğrayarak makbul olmayan kırâatler başlığı altında geçmesinin ortaya çıkardığı problemleri göz önüne sermek, kavramı bu şekliyle, yani, anlam değişmesinden sonra kullanmanın doğruluğunu sorgulamak ve değerlendirmek zarûrî hale gelmiştir.

² Bkz. İlyas Altuner, Gazali'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, sayı: 1, (ss. 45-58), s. 53 vd; İlyas Altuner, Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, Sayı: 2, (ss. 31-48), s. 33 vd.

.1.1. Âhâd Kelimesinin Sözlük Anlamı

Âhâd lügatte 'bir' manasına gelen ve bir şeyin sayısına delâlet eden 'ehad' veya 'vâhid'in çoğuludur. Kur'an'ı Kerim'in bazı âyetlerinde "ehed" bazı âyetlerinde de "ve-he-de" şeklinde "elif" harfinin "ve" harfine kalbedildiği şekliyle geçmektedir.³ Cahilliye şiirlerinde de geçen âhâd kavramı "birçok kişi" anlamında kullanılmaktadır. Kavramı kullananlardan birisi Lebîd'dir. O câhiliyenin ileri gelen saygın şairlerinden biri sayılmıştır. Tüm râvîlerin ittifakıyla Muallaka yazarlardan biridir. Çünkü bu konuda eser yazanlar, Muallakâtî's-Seb'a'nın yazarları arasında onu da saymışlardır.⁴

لَمْ تُبَيِّنْ عَنْ أَهْلِهَا الْأَطْلَالُ

قَدْ أَتَى دُونَ عَهْدِهَا أَحْوَالُ

وَالْعَوَاطِي الْأَدْمُ السَّوَائِكُنُ بِالْ

سَلَانِ مِنْهَا الْأَحَادُ وَالْأَجَالُ

لَيْسَ فِيهَا مَا إِنَّ يُبَيِّنُ لِلْسَا

³ Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1968, "vhd" mad., c. 3, s. 446; Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebîbekr Muhammed b. 'Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (thk. Na'îm Zerzûr), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 166 vd.; Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *DÎA*, Ali Rıza Başkan Güzel Sanatlar Matbaası AŞ, İstanbul 1996, c. 14, s. 349 vd.

⁴ Ebû Bekir Muhammed b. El-Kâsım el-Enbârî (öl. 328), *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, Dâru'l- Meârif, Kâhire 1963, s. 517-597.

نُيْ إِلَّا جَادِرٌ وَرُنَالُ

"Şüphesiz üzerinden yıllar geçtiği için,

Onun halkı hakkında bilgi verecek herhangi bir harabe kalıntısı yoktur.

Aynı zamanda yaban ineği yavrusu, deve kuşu ve ecelleriyle ölen

birçok kişinin olduğu Sulan denilen yerdeki

Esmer geyikler dışında,

Durumu açıklayacak herhangi

bir şey de yoktur."⁵

Miladî 973 yılında 'Ma'arretü'n-Nu'man'da⁶ doğmuş olan el-Ma'arri'nin divanında ise şöyle geçmektedir; ⁷

إِلَهِنَا اللَّهُ، مَلِكٌ أَوَّلٌ، أَحَدٌ،

تَطِيعُهُ، مِنْ صُنُوفِ النَّاسِ، أَحَادٌ

"Rabbimiz Allah'tır, ilk Melik ve Birdir/Tektir,

⁵ Ebû Akîl Lebîd b. Rabîa el-Âmirî, *Divân-ı Lebîd b. Rabîa el-Âmirî*, D'aru's-Sadr, Beyrut 2003, s. 67.

⁶ Halep ile Humus yolu üzerinde bulunan ve Haleb'e 84 km, Humus'a ise 60 km uzaklıkta olan bir kasabadır.

⁷ Bu şiir kavramın hem tekil hem çoğul kullanım örneklerini beraber barındırdığı için tercih edilmiştir.

Ona insan tabakaları arasında birçok kişi veya en seçkinleri itaat eder."⁸

"Vâhid" veya "âhâd", sözlükte, sayıların ilki olan "bir" manasında kullanılmaktadır. Buna göre haber-i vahide de "birin haberi" demek doğru olur."⁹ denilmektedir. "Bir" anlamındaki "vâhid"in haber kelimesine mahzuf kılınmasıyla "haberu'l-vâhid" ortaya çıkmıştır. Haber-i vâhid, 'bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber',¹⁰ haberu'l-âhâd ise 'birden fazla kişinin rivâyet ettiği haber' anlamı taşımaktadır.¹¹ Ancak bu kavram sadece bir veya birkaç kişinin tarikiyle nakledilen haber için kullanılmamaktadır. Hadisçiler, usûlcüler ve fakihler tevâtüre ulaşmayan tüm haberler için âhâd kavramını kullanmışlardır.¹²

Askerî (öl. 260) ve Suyûtî'nin (öl. 911) eserlerinde âhâd haberden ilk bahseden kişinin Vasıl b. Ata (öl.131/748) olduğu vurgulanmaktadır. "Âhâd haberin bir kişinin rivâyet ettiği haber anlamında kullanılmasına ilk olarak Mûtezili

⁸ Ebu'l-Alâ Ahmed b. Abdullah b. Süleymân el-Maarî, *Dîvanu Lüzûm-i ma-Yelzem*, (Şrh., Thk., Kemal Yazıcı), Daru'l-Cîl, Beyrut 2001, s. 294.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 3, s. 446.

¹⁰ Alî b. Muhammed Şerîf Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2007, s. 161.

¹¹ Ertürk, "Haber-i Vâhid", c. 14, s. 349; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 22.

¹² Abdulaziz el-Buharî, *Kesfu'l Esrar*, c. 3, s. 379; Cezairi, *Tevcihu'n Nazar*, s. 33; Salim Ögüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, Ocak Yayınları, İstanbul 2003, s. 18.

bilgin Vâsıl b. Ata'nın anlatımlarında rastlanılır. O, gerçeğin ancak dört şekilde bilineceğini savunarak bunların akıl, kitap, mütevâtir haber ve icmâ olduğunu söyler. Vasil b. Ata, insanı gerçeğe ulaştıran bu dört şeyin dışında kalanların dinde delil teşkil etmeyeceğini söyler. Onun kullanım biçiminde haber, "hass" ve "amm" olmak üzere ikiye ayrılır. Üzerinde icmâ edilen haber mütevâtir haber, üzerinde icmâ edilmeyen haber ise haber-i vâhid olup bunun diğer bir ismi de haber-i hass'dır."¹³ Vasil'in haber-i vahidle kastının, üzerine icmâ edilmeyen haber olduğu anlaşılmaktadır.

Tedvin döneminin ilk başlarında haberler mütevâtir ve âhâd olarak taksim edilmiştir. Daha sonraki zamanlarda mütevâtirin azlığı, âhâd haberin çokluğu nedeniyle âhâd haber zamanla meşhûr, azîz ve garîb gibi kısımlara ayrılmıştır. İlk dört asırda haberler yaygınlığı bakımından mütevâtir-âhâd diye ikiye ayrılıyorken, bundan sonraki zaman diliminde mütevâtir-meşhûr-âhâd diye üçe ayrılmıştır.¹⁴ Haber-i vâhid veya âhâd haber, tarih içerisinde birçok kez anlam değişikliğine uğramış; ilk başlarda birçok

¹³ el-Askerî, Ebû Hilal, *Evâil*, (Thk. Muhammed el-Misrî), Dimaşk 1975, s. 255; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, **el-Vesâil ilâ Musâmereti'l-Evâil**, (Nşr. Esed Teles), Bağdâd 1950, s. 116

¹⁴ Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 53-54.

kişinin haberi olarak açıklanan kavram, ardından bir veya birkaç kişinin haberi anlamına gelmiş, sonraları mütevâtir olmayan tüm haberleri kapsar hale gelmiştir. Ardından değişik ilim dallarına göre bir anlam değişikliğine daha uğramış; senedi sahih olmayan, zayıf olan, ihtilafı olan, makbul haberin şartlarından birini veya tamamını taşımayan haber olarak tanımlanmaya başlamıştır.¹⁵ Bu da, kavrama yapılan haksız bir anlam yüklemesi olmuştur.

1.2. Âhâd Kelimesinin Terminolojik Anlamı

Âhâd kavramı, mütevâtir olmayan haberlere verilmiş bir isim olarak kullanılır. Haber-i vâhid tanımını ilk yapanlardan birisi olan İmam Şafiî; "tek kişinin tek kişiden rivâyet ettiği haber" diye tarif yapmıştır.¹⁶ Seyyid Şerif el-Cürçânî (öl. 816); "bir, iki veya daha çok kişinin rivâyet ettiği hadis-i şerif" diye tarif yapmıştır.¹⁷ Pezdevî âhâd haberi şöyle tanımlamıştır; "Bir, iki veya daha çok kişinin rivâyet ettiği, fakat meşhûr ve mütevâtir mertebesine ulaşamayan her haber

¹⁵ Kavramın anlam değişikliklerine, hem yakın anlamlıları ve zıt anlamlıları anlatılırken hem de diğer ilimler ve kırâat ilmindeki anlam olaylarından bahsedilirken değinilecektir.

¹⁶ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, (Şerh ve Thk. Abdurrahman Umayrâ), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1989, s. 205.

¹⁷ Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, s. 66 vd.

âhâd haberdır."¹⁸ Dilciler ve usûlcüler tarafından haber-i vâhid, “doğru ya da yalan olma ihtimali bulunan söz” diye tarif edilmiştir.¹⁹ "Hadisçiler ve fıkıh usûlcülerinin genel olarak kabul ettikleri âhâd tanımı ise; “mütevâtir haber seviyesine ulaşmayan her haber âhâd haberdır”. Yaptıkları bu tanımın, mezhep imamlarının yaşadıkları dönemde bilinen bir tanım olmadığı ifade edilmiştir."²⁰ İslam Ansiklopedisinde âhâd maddesini yazan Wensinck; Haber-i vâhid âhâdın cemidir. Hadis ilminde haberi'l-vâhidin cem'i için kullanılan bu tabir, mütevâtir tabirinin zıddı olarak, itimada şayan ashaptan birçokları tarafından değil, yalnız bir tek kimse tarafından nakledilen hadis ve haberler için kullanılır"²¹ demiştir. Onun yaptığı bu tariftten tek kişinin haberi manasında, ilk asırlardaki âlimlerin ıstılahlarını kullandığı çıkarılmaktadır. Râvî sayılarına göre ve haberin şuyûuna göre yapılan sınıflandırmalarda, ilk grubu mütevâtirler oluştururken, onun dışında kalan meşhûr, müstefîz, garîb,

¹⁸ Pezdevî, c. 2, s. 370.

¹⁹ Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 161; Ali ibn Muhammed Âmidî, *İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, Riyad, 2003, c. 2, s. 2, Fahreddin Râzî, *el-Maḥsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkḥ*, Müessesetü'l Risâle, trz., c. 4, s. 215-226.

²⁰ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Semih Ofset Matbaacılık, Ankara 1994, s. 134.

²¹ Wensinck, A.J., “*Haber-i Vâhid*” Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988, c. 1, s. 155 vd.

azîz, ferd gibi kısımlar ise haber-i vâhidin kapsamı içerisinde gösterilmektedir.²²

Kırâat ilminde âhâd haber/kırâat; "Sika bir râvî kanalı ile, sahabeden tabiine, oradan da bir sonrakine olmak üzere muttasıl senetle şâzz ve illetten uzak olarak nakledilen kırâat rivâyetleri."²³ olarak tanımlanmıştır.

1.3. Âhâd Kavramının Kırâat İlmine Geçiş Serencamı

"Âhad kırâat" kavramı Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437) ile kırâat literatürüne girmiştir. Ondan önce, "âhâd" kelimesi terimsel anlamıyla değil de bazen sözlük anlamıyla geçmekle birlikte, terim anlamıyla, yani mütevâtir dışında kalan tüm haberleri kapsayan anlamında sistematik olarak geçmemektedir. Fakat âhâd kavramı ikili sınıflandırmada sahih-şâz ayrımında -ki ikisi de makbul kırâat kapsamında ve namazda da namaz dışında da okunan kırâat içerisinde yer almaktadır- şâzzın içerisinde eritildiği müşahede edilmektedir. Bunu, şâz kırâat anlamlandırılmasından ve

²² Suyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî*, c. 1, s. 368.

²³ Dağ, *Kırâat Tasnifleri*, s. 16 vd; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1998, s. 50 vd.; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 59.

kavrama yükledikleri nadir olma, tek kalma, bölgesel olma manalarından çıkarıyoruz. İlk tedvîn faaliyetini yapan âlimlerin eserlerinde ve ilk tefsirlerde de bunu net bir şekilde görmekteyiz. Yani hem Ferrâ, Ahfeş gibi dil âlimlerinin, hem Kasım b. Sellâm gibi kırâatlerde ilk tedvîn faaliyetini yapan âlimin, hem de Taberî'nin eserlerinde yirmi-yirmi beş civarında kırâatten bahsedilmektedir. Bunlardan şâz/âhâd olan kırâatler için onların makbul olmadıklarını belirtmemişlerdir. Bunu, bu kırâatler için; dil açısından tercih edilmediklerini, dilsel açıdan nadir olmakla birlikte bunları takip edenlerin bulunduğunu söylemelerinden, âhâd kırâatlerin nakli temellerinin olduğunu vurgulamalarından ve mushafa uygun oldukları için de hüccet olabilecek nitelikte onları kullanmalarından çıkarıyoruz.

İlk tedvin eserlerindeki kullanımlarında âhad kırâatin anlamı şudur; “sika bir râvî kanalı ile, sahabeden tabiine, oradan da bir sonraki nesle olmak üzere muttasıl senetle şâz ve illetten uzak olarak nakledilen kırâat rivâyetleri” ifade etmekte veya “*sikâ bir râvî/sahabe tarafından tabiine, oradan da etbau... muttasıl senedle rivâyet edilen, kendisinde “şüzûz ve illet” bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i mushafa uygun olan kırâatlere*” verilen isim olarak tanımlanmaktadır. Sahih-şâz ayrımında âhâd kavramı, şâz kırâatler içerisinde eritiliyorken

ve şâz denilme sebebi olarak kriterlere uymaması değil, dilsel açıdan nadir kullanımı olması veya takipçisinin az olması görülüyorken, sonraları anlam değişmesine uğramış ve "senedi sahih olmakla birlikte resm-i Osmânîye veya Arap dili gramerine uygun düşmeyen veya imamlar arasında şöhret bulmayan kırâatler" diye tarif edilmeye başlanmıştır. Hatta sonraları bazıları, senedi de sahih olmayan, makbul kırâat şartlarının hiçbirine uymayan kırâat olarak da görmüştür.

Âhâd kırâat anlamlandırması yaparken âlimlerin içerisine düştüğü çıkmaz için bir örneklendirme yaparak başlamak konunun ehemmiyetini göz önüne serecektir. Taberî'nin şâz²⁴ dediğine Mekkî âhâd demektedir.²⁵ Suyûtî'ye göre "sahih bir senet taşımayan her kırâat şâzdır." Bu tarife göre senedi sahih olsa da resmü'l-mushafî'l-Osmani'ye ya da Arap gramerine uymayan yahut ümmet tarafından benimsenip meşhur derecesine varmayan kırâat âhâd kırâat kabul edilir ve okunması da caiz olmaz denilmektedir.²⁶ "İbn Dakik el-Îd (ö.702/1302) şöyle söyler: "Şâz kırâatlar Hz. Peygamber'den âhâd yolla nakledilmiştir. Dolayısıyla hangileri olduğu belirlenemese de bundan Hz. Peygamber'in

²⁴ Taberî, c. 1, s. 108.

²⁵ Mekkî, *İbâne*, s. 52 vd.

²⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, c. 1, s. 215-216

şâz kırâatlerden bazısını okuduğu zorunlu olarak anlaşılır."²⁷ Yine; "Bennânî'nin "*senedlerinin âhâd olmasının tevâtüre zarar vermeyeceğini*" şeklinde bir ifade sarf etmesi,²⁸ Zerkânî'nin mütevâtir'i temellendirmek için bir çok şey söyledikten sonra vardığı nokta olarak; "*bir kırâatın, senedi sahîh, Arapça'ya ve hatt-ı mushafa uyuyorsa bu durumda [mütevâtir ve meşhûr olması bir yana] âhâd bile olsa katı ilim ifade eder.*"²⁹ demesi; Zerkeşî'nin önce; "*Cumhura göre kırâat-ı seb'a, mütevâtirdir.*" şeklindeki görüşüne "*ve fihi nazar*" çekincesini koyarak; "*Yedi kırâatın isnadlarının kırâat kitaplarında bulunduğunu ve bunların vâhid'in vâhide nakli şeklinde rivâyet edildiğini ve tevâtür şartlarını taşımadığını*" söyledikten sonra İbn Hacib'in görüşlerini değerlendirirken de; "*bu kırâatlerin mütevâtir olduğunu*" söylemesi³⁰ bu karmaşıklığa verilebilecek birkaç örnektir. Aslında Zerkeşî'nin söylediği "*vâhidin vâhide nakli*" de bir vakıadır... Şaban İsmail de "Envâu'l-Kırâat min Haysu's-Sened" başlığı altında Suyûtî'nin altılı taksimini bir farkla (*mütevâtir, meşhûr, sahîh, şâzz, mevzû', müdrec*) aynen almıştır. Suyûtî'nin "*âhâd*" dediği kırâat çeşidine o, "*sahîh*" ismini

²⁷ İbnû'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn*, s. 92.

²⁸ İbn Sübkî, Tacuddin Abdulvehhâb, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Mektebetü Ahmed b. Sa'd, Endenozya, ts., c. 1, s. 228; Bennânî, c. 1, s. 228.

²⁹ Zerkânî, c. 1, s. 427.

³⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, s. 318-319.

vermiş, bu çeşidin içini âhâdın tarifi ile doldurmuştur. ³¹ Bütün bu tespitler, âhâd kavramıyla ilgili ortada büyük bir problemin olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Öncelikle âhâd kırâat tanımlarından bahsetmek kavram olarak âhâdın ne anlama geldiği hakkında âlimlerin görüşlerini sunmak yararlı olacaktır. Bazılarının âhâd kırâat tanımına göre âhâd, sahih/makbul kırâat kategorisi içerisine girerken diğerlerinin âhâd tanımlarına göre, ya zayıf ya da sakîm kırâat sınıfına dahil olmaktadır.

İlk başlarda sahih-şâz ayrımında sahihin alt dalına da girebilecek şâz kırâatin içersine de girebilecek şekilde bir anlam sahasına sahip olan ancak her iki şekilde de makbul kırâat şartlarını içerisinde barındıran âhâd kavramı, sonraları hem şâz kavramının anlam alanının kayması hem de âhâd kavramını aynı düzeyde etkilemesi bağlamında değişmiş ve ilk asırlardaki anlam alanından uzaklaşmış, hatta ilk anlamından tamamen uzaklaşmıştır. İlk başlarda âhâd; “Sika bir râvî kanalı ile, sahabeden tabiine, oradan da bir sonraki nesle olmak üzere muttasıl senetle şâz ve illetten uzak olarak nakledilen kırâat rivâyetleri.” tanımını karşılarken ve sahih kırâatten eksik tarafının sadece; yaygın olmayışı, taraftarının

³¹ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 36.

az oluşu, nadir bulunuşu, kırâat imamları arasında yeterli şöhrete ulaşmamış olmasıdır. Sonraları (V. asırdan sonra) kavram nasıl tanımlanmış ve şâz kavramı ile bağlantısı nasıl oluşmuştur? Âhâd kırâatin anlamlandırılmasıyla ilgili tanımları ard arda görmek, vahameti gözler önüne sermek için yeterlidir.

Mekkî b. Ebî Tâlib; "Âhâd kırâatler: Âhâd tarikiyle nakledilen, Arapça'nın kaidelerine uyan ve mushafın hattına uymayanlardır ki, bu kısmın "*Kur'âniyyeti*" tecviz edilmez; dolayısıyla inkar eden, tekfir edilmez." demektedir.³²

İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'de; Âhâd kırâat; âhâd olarak nakli sabit, Arapça gramerine de uygun olan kırâattir. Ancak lafzı Hz. Osman mushafı hattına uygun değildir. Bu tür kırâatlerin, şer'i hükümlerde hüccet olabilmesi hususunda âlimler ihtilaf etmiştir.³³

Suyûtî âhâd kırâati: "Sahih bir senedi olmakla birlikte resm-i mushafa veya Arap diline aykırı olan ya da kurrâ katında yeterince şöhret bulmayan kıraatler."³⁴ diye tanımlamıştır.

³² Mekkî, *el-İbâne*, s. 51-52.

³³ İbn Cezerî, *Neşr*, c. 1, s. 11; Ziyad Alrawashdeh, *El-Mushaf Eş-Şerif fi Zaman Ed-Devleti'l Osmaniyye, İslâmî İlimler Dergisi*, 2013, Cilt: 8, Sayı: 2, (ss. 35-50).

³⁴ Suyûtî, *el-İtkan*, c. 1, s. 241-243.

ez-Zerkânî âhâd kırâati şöyle tanımlar: "Arapçaya veya mushaf hattına aykırı olan kırâate âhâd kırâat"³⁵ denir.

Aliyyül-İmam'a göre âhâd kırâat; sahih bir senedle nakledilmekle beraber, Arapça ve Mesâhif-i Osman'dan birinin imlasına uygun olmayan kırâattir. Bu tür kırâatlerin okunmaları caiz değildir.³⁶

Çetin'e göre; Senedi sahih olan fakat Hz. Osman Mushaflarına veya Arap gramerine uymayan kırâat çeşididir. Bu tür kırâatler Kur'ân olarak okunmaz ve bunlara inanılması gerekmez.³⁷

Karaçam'a göre; "Âhâd kırâatler senedi sahih olsa da, resm-i hatt-ı Osmânî'ye uymayan ya da belli bir şöhret derecesine ulaşmayan kırâatlerdir."³⁸

³⁵ ez-Zerkânî, s 297; Naif Yaşar, Tâberî'nin Kırâatlere Bakışı, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1, 2016, (ss. 59-85), s. 69.

³⁶ Aliyyül-İmam, Ahmed, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında "Kur'ân'ın 10 Kırâati"*, İnkılab Basım Yayım, trc. Süleyman Gündüz, 2010, s. 176.

³⁷ Abdurrahman Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001, s. 94; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 2. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 232.

³⁸ İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996, s. 266.

"Âhad kıraat; senedi sahih olmakla beraber ya Hatt-ı Osmânî mushafa uygun düşmeyen veya Arap gramerine uymayan kıraattir."³⁹

Öztürk'e göre; "senedi sahih olmakla birlikte Hz. Osman mushafına veya Arap dili gramerine uygun olmayan yahut mütevatir ve meşhur kıraatler gibi şöhret bulup yaygınlaş(a)mayan kıraatler âhâd"⁴⁰ kırâatlerdir. Bu tanımın yahut'dan sonraki ikinci kısmı, doğru âhâd tanımını kapsarken, ilk kısmı zayıf veya mevzu kırâat kısmını karşılamaktadır.

Genel anlamda âhâd kırâat; senedi sahîh olmakla beraber yazısı hatt-ı Osmânî ile uyuşmayan veya Arap nahiv kaidelerine uymayan yahut kırâat imamları arasında yeterince şöhrete ulaşmayan kırâatlerdir. Bu kırâatler Kur'ân olarak okunmaz ve bunlara inanmak vacip de değildir denilmiştir.⁴¹

Bu kavrama olumlu yaklaşan ve ilk asıllardaki anlamına paralel bir anlamlandırma yapan Muhaysin'e göre; "Hatt-ı Osmânî mushafa ve Arap gramerine uygun olan, âhâd

³⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 1, s. 77; Zürkânî, *Menâhil*, c. 1, s. 349; Karaçam, *Kıraat*, s. 88; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 60.

⁴⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış*, Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2003, (ss. 201-224), s. 203.

⁴¹ Zerkânî, *Menâhil*, c. 1, s. 428; Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 232.

tarîkiyle nakledilen ancak kırâat imamları arasında istenilen şöhrete ulaşamayan kırâate denir."⁴²

Başka bir görüşe göre ise âhâd kırâat; "sikâ bir râvî kanalı ile sahâbeden tâbiîne, oradan da bir sonrakine olmak üzere muttasıl senetle, şâzz ve illetten uzak olarak nakledilen kıraat rivâyetleridir."⁴³ Bu tanıma göre âhâd bu yönüyle sahih kategorisi içerisinde yer almaktadır. Yine müellife göre bir de zayıf âhâd bulunmaktadır ve onun tanımı yukarıdaki olumsuz tanımlara benzemektedir. Yani zayıf âhâd kırâati; ya Hatt-ı Osmânî mushafa uygun düşmeyen veya Arap gramerine uymayan kıraat olarak görmektedir. Bu ikilemin sebebini anlamakta güçlük çekiyoruz.

Ebu Şâme kırâatler için sahih/âhâd nitelemesi yapmış ve bunu şöyle açıklamıştır; "Bana göre, bunda tevatürün şart koşulması gerekli değildir. Rivâyetin, yaygınlık kazanması, (istifâza) mushafa uygun olması ve hem naklen hem de tevcihen dil bakımından reddedilmemesi ile birlikte sahih-âhâd olması yeterlidir." demektedir.⁴⁴

⁴² Muhaysin, *Fî rihâb*, c. 1, s. 432.

⁴³ Dağ, *Kırâat Tasnifleri*, s. 16 vd; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 50 vd.

⁴⁴ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 145

Taberî ve Zeccâc, kırâatleri rivâyet yönüyle mütevâtir kabul etmeyip haber-i vâhid olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁵ Nitekim Ebû Şâme, Hz. Peygamber'den kırâat imamlarına kadar kırâat naklinin –pek azı dışında- âhâd rivâyet olduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Burada üzerinde icmâ olunan kırâatin, her bir imam tarafından âhâd haberle nakledilenlerin ittifakıyla oluştuğunu ifade etmeye de gerek yoktur diye açıklama yapılmaktadır.⁴⁷ Zerkeşî de (ö. 794/1392) yedi kırâatin Hz. Peygamber'den bu imamlara kadar haber-i vâhidle nakledildiği hususuna katılır.⁴⁸

Dil bilginleri, dil kurallarının nakli konusunda âhâd rivâyetlerin yeterliliğinde ittifak etmişlerdir.⁴⁹ Yani âhâd kavramı aslında ilk başlarda problemli bir kavram değildir. Hem dil bilginleri hem diğer ilimler, âhâd kavramını bir şekilde kullanmışlar ve hem vâhid'in haberiyle amel etmişler hem de itikâdî konularda dikkate almışlardır. Her ne kadar itikâdî konularda zan olmaz denilse de şer'i konularda âhâd rivâyetlerden faydalanılmıştır.

⁴⁵ Taberî, c. 5, s. 435; Zeccâc, c. 1, s. 374.

⁴⁶ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 133-137.

⁴⁷ Necattin Hanay, *Kur'ân Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2015, s. 97.

⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, s.466.

⁴⁹ Önder, "Şâz Kırâatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri", s. 175.

Yukarıdaki tanımların menfi yönde etkilenmelerinin bir sebebi de, şâz kavramı ile âhâd kavramının aynı manada kullanılması yönünde yapılan tariflerdir. İbn Cezerî öyle bir şâz kırâat açıklaması yapmıştır ki, yaptığı bu tarif, sonraki asırlarda revaç bulacak olan âhâd kavramının anlam içeriği ile birebir örtüşmektedir. İbn Cezerî'ye göre şâz kırâat; Âhaddan, nakli sahih olarak sabit olan kırâatlerdir. Ona göre, bir vecihle bile olsa Arap gramerine uygun olan, fakat lafızları Mushaf hattına muhalif olan kırâatlere şâz kırâat denir.⁵⁰ Bu tarifte âhâd kırâat tariflerinin ekserisi aynıdır. Muhaysin şâz kırâatleri sınıflandırıp ona; “âhâd, müdrec ve mevzû” alt başlıkları açıp ve âhâd kırâati; “senedi sahîh fakat âhâd tarikiyle nakledilen, meşhûr derecesine ulaşmayan; Arap gramerine ve hatt-ı mushafa uygun olan, kırâattır.” diye tarif etmektedir.⁵¹ Burada âhâd ile şâz eşitlenmiştir. Şâz kırâatin alt başlıklarından âhâd için sanki sahih kırâatin tanımını yapar gibi tarif yapmıştır. Burada kavramların ve içeriklerin iyi bir şekilde doldurulmadığı, bu nedenle de birçok soruna neden olduğu gözlemlenmektedir. Şâz kırâati, âhâd kırâatle eşdeğer görmek mümkün olsa da, şâz kırâatin altına müdrec ve mevzû kırâati yerleştirmek doğru bir yaklaşım olmamıştır.

⁵⁰ İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 9, 17, 32.

⁵¹ Muhaysin, c. 1, s. 444-485.

Şâz kavramı da âhâd kavramı gibi ilk başlarda olumlu anlamda kullanılmakta ve makbul kırâat şartlarını içerisinde barındıran kırâatleri kapsamaktadır.

Bazıları sahîh kıraatleri; mütevâtir kıraatler ve meşhûr kıraatler, sahih olmayanları ise; ahad, şâzz, mevzû ve müdrec kıraatler olarak sınıflandırmışlardır.⁵² Örnek verecek olursak, Akman'a göre; Âhâd kırâat: Senedi sahih olup, imlaya veya Arapça'ya muhalif olan veya meşhur olmayan kırâattir. Kur'ân bununla okunmaz demektir.⁵³ Sahih olmayan kırâatler arasında âhâd ve şâz kavramlarının olmaması gerekmektedir. "*Kırâat uyulması gereken sünnettir*" denip, sahih olmayan kırâatler başlığı açıp, ardından senedi sahih olunca imlaya veya Arapça'ya uygunluğa ne gerek var da dememişlerdir.

"İbn Âşûr'un şâzz kavramı, "mütevâtir olmayan veya sahih kıraat şartlarını taşımayan kıraatleri" içine almaktadır. Bu şâzz kırâat kavramının içine; senedi sahih olmayan kırâat veya âhâd, müdrec ve mevzû kırâat girmektedir."⁵⁴ Müellife

⁵² Akkuş, s. 192 vd.

⁵³ Şule Akman, *Keşşaf'ta Mütevâtir Olmayan Kırâatler ve Tefsir İlişkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010, s. 32.

⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 54; Murat Akkuş, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü: "Et-Tahrîr ve't-Tenvîr" Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Rize 2014, s. 60.

göre şâz içerisine yerleştirilen âhâd kavramı, anlam çerçevesinden tamamen uzaklaşmıştır.

Bazıları âhâd kırâat için uydurma kırâat tarifi bile yapmıştır. Bunu yaparken bazen âlimlerin hiç söylemediği ve dile getirmediği tarifleri sanki onlar söylemiş gibi dile getirenlere bile şahit olunmuştur. Âhad kırâat iki kısımdır. Birinci kısma göre âhâd kırâat; "Arap diline uygun düşen ve Hz. Osman mushafına uyan ama senedi sahih olmayan kırâatlardır... Bu tür kırâatlar ise zayıf kabul edilip reddolunmuştur. Nitekim Suyûti, bu tür kırâatı "mevzu (uydurma)" diye isimlendirmiştir."⁵⁵ Uydurma diye isimlendirilmiş ise neden âhâd kırâat tanımının altında bunu verdiğinden bahsedilmemiştir. Mevzû kırâat denilmesinde mahzur yok, ama âhâd kırâat denip tarifinin mevzû kırâat tanımı verilmesi problemlidir. İkinci kısma göre ise; Âhâd yolla senedi sahih olan, Arap diline bir şekilde uygun düşen ama Hz. Osman mushaflarına muhalif olan her kırâat şâzdır demiş,⁵⁶ devamında şu açıklamayı destek babında vermiştir: "Bu kırâatlar, üzerinde icmâ' edilen Hz. Osman mushafının dışında kaldığından senedleri sahih dahi olsa günümüzde şâz

⁵⁵ Suyûti, *el-İtkân*, c. 1, s. 214; Mehmet Kılıç, *Şâz Kiraatlar Bağlamında Hasan Basrî Kiraatı ve Özellikleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova 2017, s. 42.

⁵⁶ Kılıç, s. 42.

diye isimlendirilmekte ve onların ne namazda ne de namaz dışında okunmaları caiz görülmemektedir"⁵⁷ diyerek âhâd kırâatle şâz kırâati birbiriyle aynı görmüştür. Kaldı ki şâz kırâat için bile anlam değişmesi yaşanmış ve ilk asırlardaki anlam alanından tamamen çıkarılmıştır. İlk asırlarda namazda ve namaz dışında okunagelen bir kırâattir. Bu yetmemiş gibi, âhâd kırâat, şâz kırâatle eşdeğer görülmeye başlanmış ve aynı kaderi paylaşmalarını sağlamak için el birliği ile çalışılmıştır denebilir.

Âhâd kavramı ile şâz kavramının birbirlerinin anlam alanına girme konusu girift bir hal alınca kısa kısa da olsa âhâd-şâz ilişkisine değinme zarureti doğmuştur.

1.4. Âhâd-Şâz İlişkisi ve Kavramların Yanlış Anlamlandırmasının Sebepleri

Şâz kelimesi lügat olarak, cumhurdan/çoğunluktan ayrılmak, münferit, tek başına kalmak, demektir. Araplar, kavminden ayrılan ve onların cemaatinden uzaklaşan kimseye "şezze'r-racul" demektedirler.⁵⁸ Bu bağlamda şâz, âhâd gibi yani âhâd kelimesinin ilk anlamındaki "tek kişinin

⁵⁷ İbnû'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn*, s. 82; Kılıç, s. 42 vd.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 3, s. 494-495; Cevherî, c. 2, s. 565; Zebidî, c. 2, s. 566.

tek kişiden rivâyeti" anlamıyla bağdaştırılmaktadır. Halil b. Ahmed (öl. 175) şâzz kavramını “topluluktan ayrı kalan”⁵⁹ ve “yaygın kullanıma muhalefet”⁶⁰ şeklinde tarif ederek, tek kalan her şeyin şâzz olduğunu söylemektedir. Sîbeveyh’in (ö.180) ise; Halil b. Ahmed'den farklı olarak, kavramı, sonraki dönemlerde sistematize edilmesine ışık tutacak⁶¹ şekilde geniş bir yelpazede ele aldığı görülmektedir. Sîbeveyh, ‘el-Kitâb’da, otuz dört yerde geçen kavramı, hocası gibi az, nadir, yaygın olmayan anlamında kullanmaktadır.⁶² Tek kalma, nadir rastlanma, yaygın olmama ifadesi bir zaman sonra âhâd ile şâz kavramını bir noktada buluşturduğunu söylemek mümkündür. Âhâd haberlerle ilgili ülkemizde Ali Osman Koçkuzu'nun kaleme aldığı yegane çalışma olan “*Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*,

⁵⁹Ferâhidî, Halîl b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî, ts., c. 6, s. 215.

⁶⁰ Ferâhidî, *Ayn*, c. 1, s. 137.

⁶¹ Sîbeveyh, takipçilerinin yaptıkları şâz taksiminin ilham kaynağı olmuştur. Mesela vakıftaki أدر لا kelimesinin Araplarda kullanımının çok olduğu ancak bunun şâz olarak değerlendirildiğini söylemesi, “istimalde muttarid, kıyasta şâz” veya “bu şâzzdır, ancak o birinci muttarid için benzerdir” ifadesi “istimalde şâz, kıyasta muttarid” kategorilerinin isimsiz şeklidir. (Krş., Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr, *el-Kitâb*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır, 1317, c. 2, s. 288; Rummânî, *Sîbeveyh*, s. 215; İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 97-98.); Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 5 vd.

⁶² Örnekler için bkz., Sîbeveyh, *Kitâb*, c. 1, s. 16, 148, 273, 294, 398; c. 2, s. 71, 74, 113, 149, 162, 163, 227, 256, 264, 275, 288, 328, 361, 372, 388, 400, 462.

adlı çalışmada aynen şu ifade geçmektedir; "*Kur'an'ı Kerim'in mütevâtir kırâatleri yanında âhâd kırâatler olarak tespit olunan kısım, şâz olarak nitelendirilmekte, onlarla bir âyetin Kur'an-ı Kerim'den bir parça oluşunun tespiti yani, âyet olduğu iddia edilen cümlelerin Kur'anîyeti ispatlamamaktadır. Namazlarda okunmayan bu nevi kırâatlerin, gereği ile amel; yani onun mucibiyle tatbikat meselesinde de çeşitli fikirler ortaya atılmıştır.*"⁶³ Müellif âhâd kırâatlerle şâz kırâatleri birbirine eşitlemiştir. Algının da bu yönde olduğunu paylaşmıştır.

Şâz kırâatlerin âhâd yolla nakledilmesinden yola çıkılarak hem şâz kırâatleri hem de âhâd kırâatleri değersizleştirme anlayışı ortadadır. Yedi veya on kırâati öncelemek veya takip edilen kırâate karşı aşırı hassasiyet gösterenler, karşısındaki kırâatleri de eleştirme ve değersizleştirme yoluna gitmişlerdir. Bunu yaparken kendi kırâatlerinin Kur'an vasfı taşıdığını diğerlerinin Kur'an olarak değerlendirilemeyeceğini dahi düşünmüşlerdir. Örneğin; "*Şâz kırâatler Kur'ân'dan kabul edilmez. Zira Kur'ân naklinde mütevâtirlik söz konusudur. Şâz kırâatler ise âhâd yoluyla nakledilmişlerdir.*"⁶⁴ denip hem âhâd kırâati hem de şâz

⁶³ Koçkuzu, s. 248.

⁶⁴ Zerkânî, *Menâhil*, c. 1, s. 429; Kattân, *Mebâhis*, 169; Abdulgafûr, *el-Kur'ân'u ve'l-Kırâatu ve'l-Ahrufu's-Seb'a*, c. 2, s. 474; Önder, "Şâz Kırâatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri", s. 177; Kılıç, s. 52.

kırâati zan altında bırakmışlardır. Bunu yaparken de Kur'an kırâat ayrımı noktasında bir temellendirme de söz konusu olmamıştır. Çoğu âlime göre Kur'ân ve kırâat birbirine sıkı sıkıya bağlı ama iki ayrı hakikattir.⁶⁵

"Hadis ilminde şâz kavramının âhâd haberi karşılayıp karşılamadığı tartışmalı bir konudur. Bazılarına göre diğer rivâyetlere muhalif olsun veya olmasın, sikanın teferrüdü ile şâzlık meydana gelir. Çoğunluğa göre ise sikanın teferrüdü yeterli değildir, muhalefetin de olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu şekliyle kavram, âhâd haberi karşılamamaktadır. Meseleye kırâat açısından bakıldığında ise teferrüd ve muhalefet şeklindeki belirlemenin kırâat vakıası ile daha çok uyduğu görülmektedir; çünkü farklı okumalarda râvînin azlığı ile beraber genele aykırılık da vardır."⁶⁶

Kırâat ilminde şâz kavramının, âhâd kavramını karşıladığı düşünülebilir. Çünkü hem tek kişinin tek kişiye

⁶⁵ İbn Bedrân, Abdülkadir Dimeşkî, *el-Medhâl ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Thk. Abdullah b. Andülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, s. 196; Cezâirî, Tâhir ed-Dimeşkî, *et-Tibyân li Mebâhisi'l-Mutaallikati bi'l-Kur'an*, (Nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbaati'l-İslamiyye, Halep tsz., s. 141-142; Tûfî, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkâvî, *Şerhu Muhtasâri'r-Ravza*, (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987, c. 2, s. 23-24.

⁶⁶ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 19 vd.

rivâyeti bağlamında tek kalma durumu mevcut hem de diğer okuyuşlara muhalefet de söz konusudur. Ancak yine belirtmeliyiz ki, rivâyet eden kişinin az olması veya genele aykırı okuyuş beyan etmesi bir problem değildir. Makbul kırâat şartlarını taşıdığı araştırma ve inceleme sonucu ortaya çıkan bütün kırâatler âhâd da olsa şâz da olsa değerlidir. Namazda da namaz dışında da okunur, onunla amel de edilir. Yeter ki tespit kriterlerine uysun. Âhâd ile şâz kırâatin birbirine eşitlenmesi bu bağlamda problemli değildir. Problem, her iki kavrama da bu günün değer yargıları ile yaklaşmaktır. İlk anlamları ve kullanımları problemler içermeyen bu kavramlar, sonraları anlam kaymasına uğramış ve ilk anlamlarını tamamen yitirmişlerdir.

Âhâd kavramını da şâz kavramını da anlamlandırırken düşülen hatanın nedenlerinden söz etmek gerekirse şunlar söylenebilir;

1.4.1. Bütüncül Bakamama Problemi

Her kırâat âliminin kendi düşünce ve tercihinine bağlı olarak kavramı anlamlandırması yaşanan bu karmaşanın önemli nedenlerinden biri olmuştur. Taberî kendine göre bir sistematik belirlemekte ve bu sistematığe göre kavrama anlam yüklemekte; aynı dönemde yaşayan İbn Mücâhid de kendince

tercih yapmakta ve bu tercihe uygun olarak kavramları anlamlandırmaktadır. Zeccâc kendi müktesebatına göre, Mekkî kendi bilgi birikimine göre kırâatlere yaklaşmış ve kendilerince tarifler yapmışlardır. Suyûtî de yine iyi bir niyetle tasnif yapmış hadis ilmindeki bilgi birikimini de kullanarak kırâatleri sınıflandırmıştır. Her alim kendine göre farklı açılardan ve ayrı ayrı pencerelerden bakınca bölünmüş, parçalanmış ve gerçeği tam olarak ifade etmeyen, bütün hakkında fikir vermeyen bir kaosla karşı karşıya bırakılmışız. Süreç boyunca da hiçbir zaman bu kopuk zincir halkalarını birleştirme ve öylece bütüne ulaşma imkanı olmamıştır.

Bu kavramın anlamlandırılmasına bütüncül bakılmasının ve aşağıdaki soruların cevabı verilmeden anlam ve ıstılah hakkında görüş beyan etmenin yersiz olduğu kanaatindeyiz. Aşağıdaki soru ve sorunlar hem şâz kavramı hem de âhâd kavramı için ortak sorunlardır. "Şâz/Âhâd kavramı ne zaman ortaya çıkmıştır? İlk olarak Arap dilinde mi, yoksa hadis ilminde mi kullanılmıştır? Kırâat ile birlikte ilk ne zaman kullanılmıştır? Kırâat ilminde tercih olgusunun başlamasıyla birlikte şâzz/âhâd kavramı, "*killet-kalîl-hata*" kelimeleri gibi tercih edilmeyen okumaları mı nitelemektedir, yoksa merdûd veya Kur'âniyyet vasfı taşımayıp, sahihin dışında kalan okumaları isimlendirmede mi

kullanılmaktadır? Kırâat ilmine hadisten mi, Arap dilinden mi, yoksa her ikisinden mi geçmiştir? Kırâattaki içerik belirlemede Arap dilinin etkisi var mıdır? Hadis ilmi kırâatlerin şekillenmesinde nerede durmaktadır? Dönemlere göre anlam kayması/sapması yaşanmış mıdır? Kavramın içi nasıl doldurulmaktadır? Kavram Arap diline muhalefeti mi, resm-i mushafa aykırılığı mı, tek kalmayı mı, bu üçünden birine uygunsuzluğu mu, senedi sahih olmamayı mı veya yedi ve onun dışında kalmayı mı karşılamaktadır? Eğer kavramın tarihsel anlam alanı içerisinde bunlar kendine yer buluyorsa, o zaman kavramın otantik anlamı hangisidir? Kavram, yukarda sayılan -ve birbirinden farklı nesnelere tekabül eden- maddeleri karşılıyorsa, bu anlam kargaşasının temel amilleri nelerdir? Kavramın içi doldurulurken âlimlerin yakın oldukları bilim dallarının etkisi var mıdır? Sahih birikim içerisinde belirlenen ve resmi otorite tarafından desteklenen yedi kırâatın dışında kalanların, şâzz/âhâd sayılmaları bu yediyi koruma aşırılığından mı kaynaklanmaktadır? Âlimlerin ekol mantığıyla meseleye bakıp, bazı okumaları sübjektif değerlendirmelerinin bu isimlendirmede bir etkisi var mıdır? Kavramın bu hale gelmesinde kişisel kriterler ve yüklemelerin rolü nedir? Anakronizm söz konusu mudur? Değişik durumlar için

kavram üretmek yerine, birçok konu tek kavramla mı ifade edilmiştir? Süreç içerisinde bu kadar karmaşık bir hal alan kavram için, pratik birikimle de ters düşmeyen otantik bir anlam tespiti yapılabilir mi?"⁶⁷

Bu bağlamda semantik tahliller yapılmış, kavramın ilk kullanıldığı anlamı ile şu anki anlamı arasındaki farklar ortaya konmuş olunsaydı, belki bu kadar problem yaşanmayabilirdi. Diyakronik incelemeler sonucunda kavramın tamamen anlam kaymasına uğradığı ve hatta bazı tariflere göre tamamen anlamını değiştirdiği müşahade edilmektedir.

Sonuç olarak şâzz/âhâd kavramının ister sayısal azınlıktan, ister az takip edilmekten, ister tek kalmadan, ister tercih edilmemeden ve ister mütevâtir olmamadan dolayı olsun, makbul kırâat birikim içerisinde yaygın olmayan okumaları karşıladığı rahatlıkla söylenebilir. Bu, hem kırâat gerçeği ile uyuşmakta hem de anlam bakımından şâzz/âhâd kırâatta otantisitenin temelini oluşturmaktadır.⁶⁸ Kavrama bu perspektiften bütüncül bakıldığı, tüm resim görüldüğü, çelişkiler hesaba katıldığı zaman, anlam kaymaları net bir

⁶⁷ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 2.

⁶⁸ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 45 vd.

şekilde görülecek ve hem şâz kavramına hem de âhâd kavramına hak ettiği konum yeniden verilecektir kanaatindeyiz.

1.4.2. Anakronizm

Kronolojik ilişkinin isteyerek ya da bilmeden dikkate alınmaması ya da değiştirilmesi olarak tanımlanmaktadır. Yaygın anlamı itibariyle ise anakronizm; "bir şahıs veya olay ya da olgunun gerçek devrinden başka bir tarihte gösterilmesi"⁶⁹ demektir. Genel anlamda geçmişi bugünün değerleri ve çerçevesi içinde kalarak değerlendirmek veya analiz etmek gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.⁷⁰ Anakroni, tarihi kronolojik olanın dışında düşünmektir. Zamansal ve mekânsal olanı kendi gerçekliğinin dışında algılamaktır.⁷¹

Dağ, kırâat kavramlarını değerlendirenlerin geçmişi, mevcut dönemin kavramsal birikimiyle okumaya

⁶⁹ Erdinç Ahatlı, Rivayetler İle Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselelerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sorunu Sempozyum Bildiri Kitabı*, Bursa 2004, (ss. 253-259), s. 253.

⁷⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 45; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000, s. 63; Ahatlı, s. 253 vd.

⁷¹ Erş, s. 1.

çalıştıklarına dikkat çekmekte ve bunun birçok probleme kapı araladığını vurgulamaktadır. "Anakronizm, tarihe, içinde yaşanılan zaman merkezli yaklaşım biçiminde kendisini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, tarihi olay ya da olguların ilgili olay ya da olgunun ait olduğu dönemin şartları ve değer yargıları dikkate alınmadan, başka bir dönemin şartları ve değer yargıları, özellikle de değerlendirmenin yapıldığı dönemin şartları ve değer yargıları ile değerlendirilmesidir. Bu tarihsel yanılğı, şâzz ve âhâd kırâat kavramlarında açıkça görülmektedir.

Dağ konuyla ilgili bir yorumunda; Taberî'nin, şâzz kırâatı, râvîlerin sayısal azınlığına göre şekillendirdiği; daha sonra bu gruplandırmanın, tercih edilen birey/imam üzerinden yapıldığı, böylece seçilmeyen imamların okuyuşlarının şâzz olarak değerlendirildiği ve süreç içerisinde meşhûr hatta sahih kırâatların yedi veya on kırâat, şâzz kırâatın ise bunların dışında kalanlar şeklinde formüle edildiği belirtilen bir metinden bahsetmiştir. Bazı araştırmacılar daha sonra oluşan bu formüle göre Taberî'yi okuyarak, onun on kırâat imamını sahih, diğerlerini de şâzz kabul ettiğini iddia etmektedirler.⁷² Oysa Taberî'de böyle bir

⁷² Okçu, *Taberî*, s. 135 vd.; 141 vd.

sınırlamanın olmamasının yanında, bu sisteme göre sahih/meşhûr kabul edilen bazı imamlar onda şâzz konumundadır. Nitekim mevzu bahis araştırmacıların ‘Taberî’nin sahih kabul ettiği şâzz kırâatlar’ ve ‘Şâzz kabul ettiği sahih kırâatlar’⁷³ şeklindeki başlıkları da iddialarını olumsuzlamakta, Taberî’nin meşhur-şâzz gruplamasını belirli kişilere göre değil, kırâattaki râvî çoğunluğuna göre yaptığını ortaya koymaktadır... Taberî, şâzz kavramını sahihin değil, ittifâk, icmâ gibi kavramların zıddı olarak kullanmaktadır. Eğer sahihin karşısında olsa, bugün sahih olarak okunan ve Taberî’nin şâzz dediği Âsım’ın “*ticareten*” kırâatı gibi bazı okumaların Taberî’ye göre sahih olmaması gerekirdi. Bazı araştırmacılar da yine üç kritere göre anlamlandırılan şâzz kavramından hareketle resm-i mushafa muhalif okumaları Taberî’nin şâzz kabul ettiğini ileri sürmektedirler.⁷⁴ Oysa Taberî’nin şâzz kavramını kullandığı yerler incelendiğinde bu okumaların bulunmadığı açıkça görülmektedir.”⁷⁵

Yukarıda verilen örneklerde de görülmüştür ki; Suyûtî, Taberî, Kasım b. Sellâm, Mekkî, İbn Cinnî, İbn Mücâhid, İbn Cezerî vb. birçok âlim için, onların hiç söylemediği veya başka

⁷³ Okçu, *Taberî*, s. 231, 235.

⁷⁴ Sağır, *el-Kırâatü’ş-Şâzze*, s. 90.

⁷⁵ Taberî, *Câmi’*, c. 1, s. 198, 549, 623, 724, 771; c.4, s. 2613, 3103, 3308, 3403; c. 5, s. 3879, 3894; c. 6, s. 4867 vd.Bkz.; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 43 vd.

mevzu hakkında verdikleri tarihi bilgileri yanlış okuyup yanlış değerlendirdikleri için anakronizme düşülmüştür. İbn Cezerî'nin mevzû kırâati anlatan pasajının bizlere âhâd olarak sunulması çok vahimdir. İlk başlarda makbul kırâat şartlarını taşıyan ancak yaygın kullanılmayan veya dilde nadir rastlanan şâz kırâatler sonraları tarihi bir yanlışlığa düşülerek makbul olmayan kırâatler arasında gösterilmesi de bir başka vahim durumdur. Bugünün değer yargılarıyla tarihi okumak elbetteki yanlışlığa düşüren en büyük etmenler arasında yer alacaktır. Tarihi seyri içerisinde kavramları ve olguları değerlendirmek, onları günümüze taşıırken hassas davranmak hem kavrama hem tarihe hak ettiği değeri vermek anlamına gelecektir.

1.4.3. Kur'an Kırâat Ayrımı Yapamama Problemi

Âhâd veya şâz kırâat tanımı yapanların bunları değersizleştirme çabalarının altında genellikle Kur'an'a karşı aşırı hassasiyet yatmaktadır. Bu iyi niyetli bir yaklaşım görülebilir. Ancak karşısındakini değersizleştirmek ve hakkını teslim etmemek doğru bir yaklaşım olmaz. Kur'an ile kırâati bir görmelerinden kaynaklanan bu düşünce sistemi, kırâat eleştirilerinin ve ihtilaflarının yoğun olduğu bir

zeminde ister istemez bazı savunma mekanizmaları geliştirecektir. Âhâd ve şâz kavramının başına gelenler, genel dilde nadir kullanımları sebebiyledir denebilir. Dilde nadir görülüp, toplumsal destek bazında çok yaygın olmamaları onları değersizleştirmez. Tek kişinin tek kişiye verdiği nice haberin ne kadar değerli olduğu vakıadır. Âhâd'in, mütevâtir dışında kalan bütün haberlere verilen ortak manası düşünüldüğünde ve kırâatlerin de mütevâtir olmadığı, gün gibi ortada dururken âhâd veya şâz kavramını değersizleştirmenin fayda sağlamadığı gibi birçok problemi de beraberinde getirecektir. Kırâatleri eleştirmek veya hatalı bulmak Kur'an'ı eleştirmek veya hatalı bulmak anlamına gelmemelidir. Kaldı ki, Kur'an'la kırâatin aynı şey olmadığı görüşünü destekleyen birçok âlimin görüşü vardır. Örneğin; Zerkeşî der ki: "Kur'an ve kırâatler birbirinden farklıdır. Kur'an Hz. Peygamber'e beyân ve i'caz için indirilen vahiydir. Kırâatler ise mezkûr vahyin lafızlarının harfler konusunda, ayrıca onların tahfif, teşdîd ve diğer yönlerinden keyfiyetleri konusundaki ihtilaflardır."⁷⁶ Ünal ise bu konuya şöyle dikkat çekmiştir: Kur'ân'ın sübûtu konusunda 'tevâtür'lüğün şart

⁷⁶ Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâti), Dâru'l-Hadis, Kahire 2006, c. 1, s. 318-319

koşulması, Kur'ân'ı Kerim'in tümü/geneli itibariyledir.⁷⁷ Ayrıca Kur'ân'ın tevâtürlüğü ile kırâatlerin tevâtürlüğü birbirinden farklıdır. Kur'ân'ın mütevâtir olduğunda bütün Müslümanlar icmâ ettikleri halde, kırâatlerin tevâtürlüğünde ise ihtilâf etmişlerdir. İslâm âlimlerinin bazıları, bu kırâatler için mütevâtir derken; bazıları ise "mütevâtir değildir, âhâddır" demişlerdir.⁷⁸ Kur'an'ı yüceltmek ve koruma refleksiyle kırâatleri de sınıflandıran bazı âlimler, âhâd veya şâz kırâat için Kur'an vasfının bulunmadığını iddia etmişlerdir. "Çünkü bunlar, râvîleri güvenilir de olsa âhâd yolla sabit olmuştur. Böyle bir yolla Kur'ân sabit olmaz." demişlerdir.⁷⁹ Bâkılânî, Kur'ân'ın ve Kur'ân kırââtlerinin istifâza (şöhret) olmaksızın âhâd nakiller ile ispatının ilmen caiz olmadığını belirtmiş,⁸⁰ Ebû Şâme ise makbul kırââtlerin naklinde tevâtüre gerek olmadığını, şöhret bulmuş sahih âhâd nakillerin yeterli olduğunu ifade etmiştir.⁸¹

Yedili veya onlu sisteme dahil olanların Kur'an vasfı olduğunu, bunun dışında kalan kırâatlerin Kur'an vasfı taşıyamayacağı görüşünü bazıları beyan etmektedirler.

⁷⁷ Bkz. Bâzemûl, *Kırâat*, c. 1, s. 169; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 57-58.

⁷⁸ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 57-58

⁷⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 139.

⁸⁰ el-Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, c. 1, s. 69

⁸¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 145, 171.

"Kriterlere uygun olan her kırâat sahihtir ve bu tanıma giren her kırâat Kur'âniyyet vâfına haizdir ve kendisiyle namaz kılmak da caizdir. Bu tanıma uymayıp, senedi sahih olmayan, dolayısıyla kırâat olmayan (ki bunlar da şâzz/âhâd kavramıyla açıklanmaktadır) okumalarla namaz caiz değildir. Şâzz/âhâd kırâatla ile namazın caiz olması konusunda ise müellifler, senedin sahihliğini değil, tevâtürü veya icmâ olgusunu ön plana çıkarmaktadırlar. Dolayısıyla burada da senedi sahih olup, yaygın olmayanlar değil, sadece tevâtür ve icmâ özelliği olduğu iddia edilen, yedili veya onlu sisteme dahil olan okumalarla namazın caiz olacağı, bunların dışında kalan şâzzlarla namazın geçerli olamayacağı vurgulanmaktadır.⁸² Ancak problem âhâd/şâz kırâati tanımlarken veya kategori dışı ilan ederken onlara yüklenen anlamlardan kaynaklanmaktadır. Yoksa makbul kırâat şartlarını taşıyan bütün kırâatler Kur'an olarak okunabilir, namaz ve namaz dışında okunmasında bir beis yoktur. Şuna da dikkat çekmek gerekir ki, yedinin de onun da sahih birikim içerisinde bir tercih olduğu ve buna bağlı olarak tevâtür dayanaklarının tartışmalı olduğu unutulmamalıdır.⁸³ Çünkü onlu sistem şöhret bulmadan önce yediye eklenen üç kırâatın

⁸² Kırş., Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 171-172, 181-185; İbn Cezerî, *Neşr*, c. 1, s. 9, 14-15; İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94-95, 98 vd.

⁸³ Zerkeşî, *Burhân*, c. 1, s. 318-319.

şâzz kırâatların içinde değerlendirilmesi, yine İbn Amir'in yerine A'meş'in alınması gerektiği iddiası,⁸⁴ senedi sahih kırâatların, aşağı yukarı aynı değerde olduklarını ortaya koymaktadır. Ancak tarihsel anlamıyla çelişerek, şâzz/âhâd kavramının sahih senedin karşısında kullanılması (İbn Cezerî ve Suyûtî örneğinde olduğu gibi), yaygın olmayanı da uydurma olanı da şâzz kavramının içeriğine dahil etmiştir. Bu da onlu sistemin dışında kalan sahih birikimi, merdûd konumuna düşürmüştür. Nitekim âhâd/şâz kırâatlerin senet bakımından mütevâtir/meşhûr kabul edilen okumalardan geri kalmadığı; bazılarına göre dilsel açıdan onlardan ileride olduğu; ancak toplumsal tabanı olmadığı ileri sürülen okumalar için,⁸⁵ bugün Kur'âniyeti ve kırâat oluşu reddedilir hale gelmiştir.⁸⁶ Bu da yanlış bir uygulama ve kavrama olmuştur. Doğru olan, tespit kriterlerine uyan bütün kırâatler değerlidir, sahihtir, makbuldür, namazda da namaz dışında da, geçmişte okunduğu gibi günümüzde de okunabilir yaklaşımıdır.

⁸⁴ İbn Cezerî, *Neşr*, c. 1, s. 36-39.

⁸⁵ Bir çok imamın kendisinden kırâat aldığı veya bir çok imamın râvîleri arasında yer alan şöhrat bulmamış ve kırâatı halk tarafından takip edilmeyen imamların listesi için bkz., Muhaysin, *Rihâb*, c. 1, s. 442-481.

⁸⁶ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 33 vd.

1.4.5. Kavramları Yerli Yerinde Kullanmama

İlk asırlarda kullanılan kavramlar sade ve külfetsiz bir yapıdadır. Daha sonra gelişen terminolojide zaman zaman birliğin temin edilemediği, meselelerin çok farklı anlaşıldığı devirler olmuştur ve olacaktır. Aynı konuda bir meseleyi konuşanlar, ayrı ıstılahlar kullanmakta ve değişik ölçütlere göre problemleri değerlendirmeye kalkışmaktadırlar. Bu nedenle de sonuç hiçbir zaman alınamamaktadır.⁸⁷ Taberî'nin şâz⁸⁸ dediğine Mekkî âhâd demektedir.⁸⁹ İbn Mücâhid, tercih ettiği okumalar için icmâ kavramını kullanırken; karşısında ise rivâyette tek kalmış, icmâya/avama dâhil olmayan anlamında şâzz kavramını kullanmaktadır. Yine Taberî, şâzz kavramını, tüm sahih birikim içerisinde üzerinde bir, iki, üç veya dört kişinin birleştiği, yani rivayeti nicelik itibariyle azınlıkta kalan okumalar için kullanırken; İbn Mücâhid ise şâzz kavramını, belirlediği yedi okumanın dışındaki tüm okumalar için kullanmaktadır.⁹⁰ Suyûtî'ye (ö.911/1505) göre “sahih bir senet taşımayan her kırâat şâzdır.”⁹¹ Yine Suyûtî de

⁸⁷ Koçkuzu, s. 128.

⁸⁸ Taberî, c. 1, s. 108.

⁸⁹ Mekkî, *İbâne*, s. 52 vd.

⁹⁰ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 9 vd.

⁹¹ Suyûtî, *el-İtkân*, c. 1, s. 215-216

şâzz için “*senedi sahih, ancak Arap diline muhalefet eden*”⁹² şeklinde benzer tanım yapmaktadır. Suyûtî, başka bir eserinde ise şâzz diye tanımladığı bu tür okumaları âhâd altında değerlendirmektedir.⁹³ Şaban İsmail de “Envâu’l-kırâat min Haysu’s-Sened” başlığı altında Suyûtî’nin altılı taksimini bir farkla (*mütevâtir, meşhûr, sahîh, şâzz, mevzû’, müdrec*) aynen almıştır. Suyûtî’nin “âhâd” dediği kırâat çeşidine o, “*sahîh*” ismini vermiş, bu çeşidin içini âhâdın tarifi ile doldurmuştur.⁹⁴ Bütün bu tespitler de kavramların yerli yerinde kullanılmaması nedeniyle büyük bir problemin olduğu gerçeğini ortaya koymuştur.

Tercih alanına ait kavramlarla, tespit alanını, tespit alanına ait kavramlarla da tercih alanını anlamlandırma çabası, tercih malzemesi olan Arap dilini, tespitin ana malzemeleri olan isnat ve resm-i mushaf ile aynı konuma getirmiştir.⁹⁵ Kırâatleri tanımlarken, sınıflandırırken veya belli bir kategori içerisine dahil edilmek istenildiğinde ya tespit kriterleri tercih kriterleriyle karıştırılmış ya da kavramlara bağlamından kopuk anlamlandırmalar yapılmıştır. Kavramlar yerli yerinde kullanılmayınca da her devirde yeni

⁹² Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142

⁹³ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

⁹⁴ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 36.

⁹⁵ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 105.

bir kargaşaya kapı aralanmıştır. Terminolog olarak kavram tahlilleri yapabilecek, kavramların ilk anlamları ile son anlamları arasında mukayese yapabilecek ve kavrama hak ettiği yeri verebilecek âlimlere ihtiyaç var kanaatindeyiz. Bu tanımları yapan terminologlar da, tanımları, yerli yerinde kullanır, yani; "efradını câmi ağyârını mâni'" şekli ile ifade edilen tarzda anlamlandırırılar ise, bu problemlere bir nebze olsun çare bulunmuş olunur.

1.4.6. Alimin İlk Eserleri İle Sonraki Eserlerinin Mukayesesini Yapamamak

Âlimlerin bilgi birikim veya müktesebatına göre ilk düşüncelerinden veya görüşlerinden dönmeleri doğal karşılanmalıdır. Eldeki verilere göre düşünce üreten her âlim, yeni kaynaklara ulaştığı, yeni olgularla karşılaştığı veya düşüncesindeki tutarsızlığı fark ettiği zaman o düşüncesinden vazgeçmesi bir olgunlaşma sürecinin devamıdır. İlk eserinde bazı kavramlara yükledikleri anlam sonraları değişebilmektedir. Âlimin ilk eseriyle sonki eseri arasında mukayese yapamayan veya ikisini aynı anda göremeyen araştırmacılar tarafından bazen kavramlara yanlış anlamlar yüklenebilmekte ve bu, âlimin yegane görüşü olarak sunulmaktadır. Tabi sonki eserinde kullandığı kavram

yüklemesinin doğru olup olmamasının kriteri sonradan sorgulandığında ortaya çıkacaktır. Örneğin; İbn Cezerî için de aynı problemten bahsetmiştik. İlk gençlik eseri olan *Müncîd*'de, kırâatin kabulü için tevâtürü olmazsa olmaz şart görürken, son eserlerinden biri olan *en-Neşr*'de bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Ancak bazı araştırmacılar halen ilk eserindeki görüşlerini vermekte ve bu düşüncesinden vazgeçmesine rağmen tevâtür şartını ortaya atarken İbn Cezerî'den atıf yapmaktadırlar.

Suyûtî'nin eserleri incelendiğinde âhâd-şâz ayrımının iyi bir şekilde yapılmadığı bu kavramları birbirlerinin yerine kullandığı müşahede edilecektir. Her eserinde yeni bir kavram anlamlandırması yaptığı görülecektir. Suyûtî, '*el-İşârât fi Şevâzzi'l-Kırâat*' adlı eserinde kırâatları üçe taksim etmektedir. 1) İmamlar arasında kendisiyle namazın geçerliliğinde görüş ayrılığı olmayan kuvvetli kırâatlar. Bu da meşhur yedi kırâatı karşılamaktadır. 2) Zayıflık ile kuvvetlilik arasında orta bir dereceye sahip olan kırâatlar. Bu okumalardaki sıkıntı âhâd yolla rivâyet edilmeleridir. Bunlar da yediye eklenen üç ile, ona eklenen dört kırâatı karşılamaktadır. 3) Bunlardan daha zayıf olan kırâatlar. Bunlar da şâzz kırâatı karşılamaktadır. Suyûtî bu şâzz okumaların insanlar arasında meşhur olduğunu; birçok

kitapta yer aldığını ve kendilerine göre namazda okunmasının sahih olmadığını belirtmektedir.⁹⁶

Suyûtî'nin diğer bir eseri olan *'et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsîr'* de ise kırâat rivâyetlerinin mütevâtir, âhâd, şâzz, münker, mevzû ve müdrec olmak üzere altı tür olduğunu belirterek, şâzzı şöyle tanımlamaktadır: “Şâzz, senedi sahih olan, ancak ya resm-i mushafa veya Arapçaya uygun olmayan yada kırâat imamlarına göre meşhur olmayan kırâatlardır”. Suyûtî, bu taksimin hadis terminolojisine uygun güzel bir taksim olduğunu; hadisçilere uyararak son iki kısmı (münker-mevzû) şâzz diye isimlendirmedğini, çünkü hadisçilere göre şâzzın senedi sahih, çoğunluğa aykırı anlamı taşıdığını; senedi sahih olmayana şâzz değil, zayıf veya münker ismi verdiklerini; dolayısıyla kırâat âlimlerinin de şâzzı bu anlamda kullanmaktan imtina ettiklerini belirtmektedir.⁹⁷ “Suyûtî de şâzz için *“senedi sahih, ancak Arap diline muhalefet eden”*⁹⁸ şeklinde benzer tanım yapmaktadır. Suyûtî, başka bir eserinde ise şâzz diye tanımladığı bu tür okumaları **âhâd** başlığı altında değerlendirmektedir.⁹⁹... Suyûtî'nin bir eserinde kurrâya göre meşhur olmayan okumaların şâzz

⁹⁶ Suyûtî, Celaluddîn, *el-İşârât fi Şevazi'l-Kırâat*, Tah: Abdülkerim el-Enis, Mecelletü'l-Ahmediyye, sayı: 17, 2004, s. 40-41.

⁹⁷ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

⁹⁸ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

⁹⁹ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

olduğunu,¹⁰⁰ diğer eserinde de âhâd olduğunu söylemesi¹⁰¹ çelişkili bir ifade olarak karşımızda durmaktadır.

Kavramlar yerli yerinde kullanılır ve bir yerde söylenilen diğer yerlerde de aynı şekilde süreklilik arz ederse doğru bir yaklaşım olur. Âlimlerin yaptıkları tasnif ve anlamlandırmaları kronolojik olarak görmek ve kavramların tarihsel arka planını irdelemek hem kavrama hem de tasnif yapan âlime hak ettiği değeri verme anlamına gelmelidir. Bir âlimin söylemediği veya ilk başlarda söyleyip sonra terk ettiği düşüncesine yapılan atıflardan kendisinin de rahatsızlık duyacağı aşıkardır.

Sonuç

Âhâd kavramı İslam öncesi "birden çok kişiyi" karşılayacak bir şekilde kullanılmıştır. Daha sonra kavram anlam daralmasına uğramış ve tek kişinin rivâyeti olarak görülmeye başlanmıştır. İlk dört asırda tek kişinin tek kişiden rivâyeti şeklinde anlamlandırılmıştır. Sonrasında anlam, yani ilk dört asırdan sonra mütevâtir dışındaki tüm haberleri kapsayacak şekilde genişlemiştir. Günümüzde ise mecrasından tamamen uzaklaştırılmış ve sahih olmayan,

¹⁰⁰ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

¹⁰¹ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

makbul olmayan, zayıf olan, sıhhat şartlarının tamamını veya bazısını taşımayan haberler olarak algılanır hale gelmiştir.

Âhâd kırâat ve şâz kırâat tanımlarının birbirine eşlenme sebebinin her iki kavramın da; nadir olma, tek kalma, dilde yaygın olana muhalefet, bölgesel kalma gibi vasıflarından kaynaklandığı gözlemlenmiştir. İlk başlarda âhâd kavramının şâz kavramının anlam sahası içerisinde olduğu, âhâd kırâatin şâz kırâat içerisinde eritildiği müşahede edilmiştir. Sonraları hem şâz hem de âhâd kavramının anlam kaymasına uğradığı gözlemlenmektedir. İlk başlarda tespit kriterleri olan senet ve resm-i Osmanîye mutabakatları yönüyle sahih kategorisinde olması gerekirken şâz kategorisinde değerlendirilmiştir. Her iki kavramın da yanlış algılanması ve aktarılması kavram kargaşasına neden olmuştur.

Âhâd kırâat; “sikâ bir râvî/sahabe tarafından tabiine, oradan da etbau tabiine ve sonrakilere muttasıl senedle rivâyet edilen, kendisinde “şüzûz ve illet” bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i mushafa uygun olan kırâatlere” denilirken anlam kaymasına uğramasının sebepleri olarak birkaç nedenden bahsedilebilir. Birincisi; en büyük etken kavramlara bütüncül bakamama problemi olarak karşımıza çıkmıştır. Tespit kriterleri ile tercih kriterlerini birbirinden

ayıramama ve her âlimin kendi düşünce ve tercihine bağlı olarak kavramı anlamlandırması yaşanan bu karmaşanın önemli nedenlerinden biridir. Kendi ekollerini öncelemek isteyen, kendi bilgi birikimine göre sınıflandırmalar yapan, kavramları kullanırken içeriğini başka ilimlerdeki kullanımlarına bakarak oluşturan, kırâat içerik belirlenmesinde Arap dilinin etkisinin ne oranda olması gerektiğinin hesabını yapamayan, kavramın tarihteki kullanımlarını araştırmayan ve orijinal anlamından uzaklaştıranlar nedeniyle kavram kargaşaları yaşanmaktadır. İkincisi; Anakronizmdir. Mevcut dönemin kavramsal birikimiyle kırâat kavramlarını okumaya çalışmak birçok probleme kapı aralamıştır. Önceki eserlerde geçen kavramları bugünün algısı ile bilgi birikimi ile değerlendirmek büyük bir hata olmuştur. İlk dönemlerdeki şâz veya âhâd kavramının anlamı ile şu anki anlamı tamamen farklıdır. İlk başlarda makbul kırâat şartlarını taşıyan ve yaygın olmama veya dilde nadir olmayı karşılar mana verilen kavramlar, bugünün algısı ile bakıldığında mevzû kavramının içeriğini oluşturmaktadır. Bunu fark edip yanılgıya düşmemek önemlidir. Üçüncüsü; Kur'an kırâat ayırımına gitmeyenlerin sebep oldukları çıkmazdır. Kur'an ancak mütevâtir kırâatle sabit olur diyenler, ardından mütevâtir dedikleri kırâatleri dilsel

yönden eleştirmekten kendilerini alamamışlardır. Mütevâtir kavramını da yerli yerinde kullanmamaları birçok probleme neden olmuştur. Kur'an ve kırâat iki ayrı hakikattir. Kur'ân'ın mütevâtir olduğunda bütün Müslümanlar icmâ ettikleri halde, kırâatlerin tevâtürlüğünde ise ihtilâf etmişlerdir. İslâm âlimlerinin bazıları, bu kırâatler için mütevâtir derken; bazıları ise “mütevâtir değildir, âhâddır” demişlerdir. Kriterlere uygun olan her kırâat sahihtir ve bu tanıma giren her kırâat Kur'âniyyet vafına haizdir ve kendisiyle namaz da caizdir denilmelidir. Bu kriterlere uymayıp, dolayısıyla kırâat olmayan kırâatlerle âhâd/şâz demek doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Dördüncüsü; Kavramların yerli yerinde kullanılmamasıdır. İlk asırlarda kullanılan kavramlar sade ve külfetsiz bir yapıdayken, daha sonra gelişen terminolojide zaman zaman birlik temin edilemediği, meselelerin çok farklı anlaşıldığı, aynı konudan bahsederken farklı ıstılahlar kullanımı, birinin ak dediğine diğerinin kara demesi gibi problemlere kapı aralamıştır. Tespit alanına ait kavramları tercih alanına ait kavramlarla karıştırmak ve bunları yerinde kullanmamak kavram kargaşasının oluşmasındaki bir başka etken olarak karşımıza çıkmıştır. Son olarak beşinci neden ise; Alimin ilk eserleri ile sonraki eserlerinin mukayesesini yapamamak ve ıstılah yapıcı problemi olarak kendini

göstermektedir. Çoğu âlim ilk zamanlar yazdığı düşüncesini veya iddiasını, yeni kaynaklara ulaştığı, yeni olgularla karşılaştığı veya düşüncesindeki tutarsızlığı fark ettiği zaman, o düşüncesinden vazgeçmiş ve bunu sonraki eserlerinde dile getirmiştir. Ancak geçmişi okuyan bazı araştırmacılar, âlimin bu düşünce mukayesesine bir vesileyle ulaşamadığı zaman çeşitli problemler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda araştırmanın ciddi bir şekilde yapılmaması, hem o düşünce sahibine hem de ilgili kavrama haksızlık olacaktır. Bir terminolog olarak kavramların tarihi seyri incelenmeli ve hak ettikleri değer tekrar kazandırılmalıdır. Bu çalışmada ortaya konulan çaba, âhâd ve şâz okumaların, yedili-onlu sisteme dâhil olan okumalardan daha kuvvetli olduğunu ortaya koymak veya on kırâatın şöhretine gölge düşürmek değildir. Amaç, makbul olup da namaz ve namaz dışında okunan kırâatlerin, süreç içerisinde de tamamen olumsuzlanan bu okumaları, otantik tanımıyla aslına döndürmektir.

KAYNAKÇA

Ahatlı, Erdinç, Rivayetler İle Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselelerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu,

Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sorunu Sempozyum Bildiri Kitabı, Bursa 2004, (ss. 253-259).

Akkuş, Murat, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü: "Et-Tahrîr ve't-Tenvîr" Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Rize 2014.

Akman, Şule, *Keşşaf'ta Mütevâtir Olmayan Kırâatler ve Tefsir İlişkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010.

Aliyyü'l-İmam, Ahmed, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında "Kur'ân'ın 10 Kıraati"*, İnkılab Basım Yayım, trc. Süleyman Gündüz, 2010.

Alrawashdeh, Ziyad, *El-Mushaf Eş-Şerif fi Zaman Ed-Devleti'l Osmaniyye, İslâmî İlimler Dergisi*, 2013, Cilt: 8, Sayı: 2, (ss. 35-50).

Âmidî, Ali ibn Muhammed, *İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, Riyad, 2003.

el-Askerî, Ebû Hilal, *Evâil*, (Thk. Muhammed el-Mısırî), Dimaşk 1975.

Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları istanbul 1999.

Cezâirî, Tâhir ed-Dimeşkî, *et-Tibyân li Mebâhisi'l-Mutaallikati bi'l-Kur'an*, (Nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbaati'l-İslamiyye, Halep tsz.

Cezairî, *Tevcihu'n Nazar*, s. 33; Salim Ögüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, Ocak Yayınları, İstanbul 2003.

Curcânî, Alî b. Muhammed Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2007.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 2. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.

_____, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001.

Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.

Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1998.

Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1968.

el-Âmirî, Ebû Akîl Lebîd b. Rabîa, *Divân-ı Lebîd b. Rabîa el-Âmirî*, D'aru's-Sadr, Beyrut 2003

el-Enbârî (öl. 328), Ebû Bekir Muhammed b. El-Kâsım, *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1963

el-Maarrî, Ebu'l-Alâ Ahmed b. Abdullah b. Süleymân, *Dîvanu Lüzzûm-i ma-Yelzem*, (Şrh., Thk., Kemal Yazıcı), Daru'l-Cîl, Beyrut 2001.

Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA*, Ali Rıza Başkan Güzel Sanatlar Matbaası AŞ, İstanbul 1996

Ferâhidî, Halîll b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî, ts.

Hanay, Necattin, *Kur'ân Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2015.

Itr, Nureddin, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1992.

İbn Bedrân, Abdülkadir Dimeşkî, *el-Medhâl ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Thk. Abdullah b. Andülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.

İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr I-II*, (Thk. Ali Muahmmmed Dabbağ), Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

_____, *Müncidü'l-Mukriîn ve Müridü't-Tâlibîn*, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1980.

_____, *Takrîbu'n-Neşr fi Kırâati'l-Aşr*, (Thk. İbrahim Atve), Kahire 1961.

_____, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ I-II*, (Nşr. G. Bergstraesser), Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1932.

_____, *Tayyibetu'n-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, (Thk. Ali Muahmmmed Dabbağ), Mısır 1950.

İbn Sübkî, Tacuddin Abdulvehhab, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Mektebetü Ahmed b. Sa'd, Endenozya, ts.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, (Şerh ve Thk. Abdurrahman Umayrâ), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1989.

Karaçam, İsmail, *Kur'ân'ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, 3. Bsk., M.Ü. İfav Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996.

Kılıç, Mehmet, *Şâz Kırâatlar Bağlamında Hasan Basrî Kırâatı ve Özellikleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova 2017.

Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

Nisaburî, Muhammed b. Abdullah, *Kitabü Ma'rifeti Ulumi'l-Hadis*, Tah: Mü'zam Hüseyin, Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, 1977.

Okcu, Abdulmecit, *İbnü'l Cezerî (Kur'an ve Kırâat)*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001.

Öztürk, Mustafa, Kur'an Kırâatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış, Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2003, (ss. 201-224).

Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'l Risâle, trz.

Sâlih, Suphi, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, çev. Yaşar Kandemir, DİB. Yayınları, Ankara 1981.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebîbekr Muhammed b. 'Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (thk. Na'îm Zerzûr), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr, *el-Kitâb*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır, 1317.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (I-II), (Thk. Abdülvehhab Abdüllatîf), Beyrut 1979.

-----, *el-İşârât fî Şevazi'l-Kırâat*, Tah: Abdulkerim el-Enis, Mecelletü'l-Ahmediyye, sayı: 17, 2004.

-----, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (I-II), Dâru İbn Kesir, Beyrut 1993.

-----, *el-Vesâil ilâ Musâmereti'l-Evâil*, (Nşr. Esed Teles), Bağdâd 1950.

Taşköprü Zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, Çev: Kemaleddin Mehmed Efendi, Dersâadet, İstanbul 1895.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkâvî, *Şerhu Muhtasârî'r-Ravza*, (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Semih Ofset Matbaacılık, Ankara 1994.

Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.

Wensinck, A.J., *"Haber-i Vâhid"* Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988.

Yaşar, Naif, Tâberî'nin Kırâatlere Bakışı, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1, 2016, (ss. 59-85).

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el- Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâti), Dâru'l-Hadis, Kahire 2006.

MISIR BÖLGESİNİN FETHİ

Dr. İsmail KAYA

ÖZET

Hız. Peygamber ile başlayan tebliğ ve fetih hareketi onun vefatından sonra Raşid halifeleri tarafından kesintisiz devam etti ve kısa zamanda bir çok bölge İslâm sancağı altına girdi. Dönemin en büyük devletleri olan Bizans ve Sasani imparatorlukları gün be gün hakimiyetleri altındaki toprakları kaybedip tarih sahnesinden silinmeye başladılar. O dönemde Bizans'a bağlı stratejik öneme sahip Suriye bölgesi de artık İslâm ordularının hakimiyetine boyun eğmişti. Suriye bölgesinin fetihleri tamamlanınca Mısır'a doğru sefere başlama zamanı gelmişti.

Rumların, fethedilen Şam toraklarına ve Arabistana güneyden ve batıdan saldırmalarını engellemek ve bu bölgelerin güvenliğini sağlamak için Mısır ve Kuzey Afrika'nın fethedilmesi zorunlu bir durumdu. Aynı şekilde düşmanın Mısır'dan, İskenderiye'den, Trablustan ve batıdan

Şam topraklarına saldırmamaları için bu toprakların fethedilmesi gerekiyordu. Hz. Ömer'den aldığı emir üzere harekete geçen Amr b. el-As, beraberindeki askerlerle kısa bir zaman içerisinde Mısır'ın İslâm hakimiyetine girmesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Sahâbe, Amr b. As, Tebliğ, Cihat

THE CONQUEST OF EGYPT

Abstract:

The tabligh and conquest movement started with Prophet Mohammad (ASM) went on after him in the period of Rashid Caliphs. Soon many lands became the regions of Islam. Byzantine and Sassanid empires, the greatest states of the period lost the earth under their command day by day and started to be erased from the history. Syria region, which has a strategic importance for Byzantine, surrendered to Islam armies. After the conquest of Syria, the time for Egypt came.

It was imperious to conquer Egypt and North Africa to prevent Greeks attack Syria and Arabistan from south and west and to provide the security of these regions. Also

conquering Egypt, Alexandria, Tripoli and West regions was necessary not to get attack from these lands to Syria. A short time after getting order from Caliph Omar (ra), Amr b. As (ra) conquered Egypt with the soldiers.

Keywords: Egypt, Sahâbe, Amr b. As, Manifesto, Jihad

GİRİŞ

İslâm dini de diğer ilahi dinler gibi yeryüzünün dört bir tarafına kendisine bağlanan fedakar insanların gayretleri sonucu yayılmıştır. Hz. Peygamber'in (sas) döneminden başlayarak değişik bölgelere dağılan Sahabe gittikleri her yere İslâm'ın birer davetçisi olarak gitmişlerdir. Fetihlerle birlikte değişik bölgelere dağılan Sahabe bir yandan İslâm'ın hakimiyetinin sağlanması için gayret ederken diğer taraftan da insanlara İslâm'ı tebliğde bulunmuşlardır. Sahâbenin bu üstün gayretleri neticesinde Suriye, Irak ve Mısır gibi fethedilen bölgelerde İslâm dini, kısa sürede yayılmış ve bölge halkları tarafından kabul edilerek buralar kalıcı olarak İslâm yurdu haline gelmişlerdir.

Hz. Ömer, Suriye diyarının büyük bir bölümünün fethedilmesinden sonra hicri H.18/M.639 yılında Cabiye'de bütün ordu komutanlarıyla bir toplantı düzenledi. Toplantıya

katılan Amr b. el-Âs, Hz. Ömer'den Mısır'ın fethi için izin istedi.¹ İlk başlarda Müslümanlara zarar geleceği endişesi ile Mısır üzerine yürütmesine karşı çıkan Hz. Ömer'i, Amr b. el-Âs Mısır'ın stratejik açıdan çok önemli olduğunu ve Bizansın burayı koruyacak durumda olmadığını ve fethedildiği takdirde Müslümanlar için güç ve moral olacağını ve ayrıca bir çok zenginliğe sahip olduğunu söyleyerek ikna etmeyi başardı. Amr b. el-Âs'ın teşvikleri ile ikna olan Hz. Ömer onun emrine dört bin asker verip şöyle dedi: "Allah yolunda savaşmaya koyul. Ben de Allah'tan senin için hayır dileyeceğim. Tez elden sana mektubum ulaşacak. Mektubum sen daha Mısır topraklarına girmemişken eline geçtiğinde şayet ben sana dönmeni emredersem dön. Mısır topraklarına girdikten sonra mektubum eline ulaşırsa o zaman Allah'ın adıyla yoluna devam et ve ondan zafer dile."²

¹ İbn Haldun, Abdurrahman, **Târîh**, Dâru'l-fikir, Beyrut 2000, c. 2, s. 554; İbn Zahire, **el-Fedailü'l-Bahire fî Fedaili Mısır ve'l-Kâhire**, (thk. Mustafa es-Saka, Kâmil Mühendis), Dâru'l-Kütüb, Riyad 1969, s. 94,95; El-Hudarî, Muhammed, **İtmamu'l-Vefa**, El-Mektebetü's-Sekafiyye, Beyrut 1982, s. 104.

² Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb (292/904), **Târîh**, I-II, Dârus-Sadr, Beyrut 2010, c. I, s. 147,148; **Suyûtî**, Celalüddün Abdurrahman B. Ebî Bekr, **Husnu'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire**, ③-③③, (thk. Muhammed Ebûl-Fadl İbrahîm), Dâru'lhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır 1967, s. 106-107; Ömer el-İskenderî, **Târîhu'l-Mısır İla Fethi'l-Osmanî**, Mektebetü'l-Medbûli, Kâhire 1996, s. 175; Cengiz Tomar, "Mısır" **DİA**, c. XXIX, İstanbul 2004, s. 559.

Amr b. el-Âs'ın ısrarları karşısında izin veren halife Medine'ye döndükten sonra Amr'ın bu isteğini ashâb ile istişare etti. Yapılan istişarede Hz. Osman, halife Hz. Ömer'e Amr'ın çok cüretkâr ve cesaretli bir adam olduğunu söyleyerek, onun lider olma hevesi ve emirlik arzusu taşıdığını, bundan dolayı tedbirsiz davranarak Müslümanlar'ı tehlikeye sürükleyebileceğini söyledi³. Ashâbın ileri gelenleri de bu konuda Hz. Osman ile aynı görüşte olduklarını ifade ettiler ve halifeden Amr'a engel olmasını istediler.⁴ İstişare heyetinin sefer hakkındaki menfî tavrını gören halife, derhal Amr'a bir mektup gönderdi, mektubunda ona Mısır'a girmemiş ise geri dönmesini, sınırı geçmiş ise yoluna devam etmesini emretti, bu durumda arkasından takviye asker göndereceğini bildirdi.⁵

Halifenin bu mektubu, Amr henüz Filistin-Mısır sınırını aşmazdan önce kendisine ulaşmış, ancak zaten aşırı ısrarları neticesinde gönülsüz olarak Mısır seferi için izin veren

³ İbn Abdilhakem, Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillah, **Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib**, (thk. Charles Torrey), Kâhire 1991, c. I, s. 83-84; Şiblî, Mahmud. **Hayatu Ömer**, s. 311; Akkâd, Abbas Mahmud, el-'Abkariyyetü'l-İslâmiyye, IV. 66; Hasan Hasan İbrahim, **Târîhu Amr b. el-Âs**, s. 104

⁴ Hitti, **Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi**, s. 227-228.

⁵ İbn Abdilhakem, **Fütûh**, c.1, s. 86-87; Belâzurî, **Fütûhu'l-Buldân**, s. 303-304; Ya'kûbî **Târîh**, c. II, s. 148; Makrîzî, **Hıtat**, c. I, s. 289; İbn Tagrîberdî, **Nücûm**, c. I, s. 10-11; Hitti, **İslâm Tarihi**, s. 243-244

halifenin, bu mektupta kendisine geri dönme emrini vermiş olacağını düşünen Amr, haberci Ukbe b. Nafi el-Cühenî'den mektubu almadı.⁶ Ordu Ariş denilen şehre geldiğinde, buranın Mısır toprağı olduğunu yanındakilere doğrulattıktan sonra mektubu teslim aldı ve askerlere okudu. Mektupta şayet Mısır topraklarına girilmişse yollarına devam etmeleri emrediliyordu. Amr'da bu emir gereğince sefere devam edeceklerini duyurdu⁷.

A. Ariş ve Ferma'nın Fethi

Amr b. el-As, ordusuyla birlikte Mısır sınırını geçerek Sina çölüne vardı. Sina çölünü aşarak Ariş'e ulaşan Amr, diğer

⁶kanatimizce Amr b. As'ın Mısır fethine girişmesinin Halife Hz. Ömer'in bizzat emri ile gerçekleşmiştir. Hz. Ömer'in askeri dehası ve yönetiminde bulunan valilerine karşı tutumunun bilinmesi bize Amr b. As'ın ondan izin almadan böyle bir girişime bulunamayacağını göstermektedir. Halife Ömer'in elçisinin Amr b. As'ın Mısır topraklarına girmeden mektubu kendisine ulaştırdığını biliyoruz ki böyle bir durumda ona rağmen Amr b. As'ın bu haberi erteleyip geciktireceğine ihtimal vermiyoruz. Ayrıca İbn Abdilhakem bunun Hz. Ömer'in bizzat emri ile gerçekleştiğini bildirmektedir; İbn Abdilhakem, *fütûh*, s. 48; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zahire*, c. I, s. 28; Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl, *Cevletün Tarîhiyetün fî Asri'l-Hulefai'r-Raşidîn*, Dâru'l-Müctema', Cidde 2002, s. 209,210; İsrail Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, Ankara Okulu yy. Ankara 2006, s. 409.

⁷ İbn Abdilhakem, *Fütûh*, c.I s. 87; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 148; Makrîzî, *Hıtat*, c. I, s. 288; İbn Tağriberdî, *Nücûm*, c. I, s. 10; Mevlüt Ferligül, *Hulefâ-i Raşidîn Döneminde Meşhur Komutanlar*, İzmir 1990, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 161-163; Mahmud Şiblî, *Hayatu Ömer*, s. 313; Özkuyumcu, Nadir, *Mısır ve Kuzey Afrika*, s. 20.

bölgelerde Müslümanlarla savaştıkları için Mısır'da yeteri sayıda Bizans askerinin olmadığını farkındaydı. Surlarının çok eski ve dayanıksız olmasının yanında burada yeteri sayıda Bizans kuvvetinin olmamasından dolayı herhangi bir direnişle karşılaşmadan 18/639 yılında Ariş'i fethetti.⁸ Amr b. As, Ariş'i fethettikten sonra askerleri ile Ferma'ya⁹ hareket etti. İslâm fetih birliklerinin 640 yılının ocak ayı ortalarında çarpıştıkları ilk müstahkem yer, Mısır'ın doğu kesiminin anahtarı konumunda olan Ferma olmuştur.¹⁰ Fermâ'ya gelen Amr b. el-Âs, buradaki kaleyi sıkı bir muhasara altına almıştır. Bu muhasara bir ay kimi tarihçilere göre iki ay kadar devam etti. Fermâ Müslüman ordusunun sayılarının ve savaş malzemelerinin az olmasına rağmen fethedilmiş¹¹ ve burası Mısır toprakları içerisinde Müslümanların, Rumlarla

⁸ Butler, Alfred, **Fethu'l-Arab li Mısır**, (Ta'rib Muhammed ferid Ebû'l-Hadîd) Kâhire 1996, s. 244; Hasan İbrahim Hasan, **Târîhu Amrb. As**, s. 11.

⁹ Ferma: Deniz sahilinde bir şehir olup, Mısır'a buradan girilmektedir. Yakût El-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdillâh, **Mu 'cemu l-Buldân**, Beyrut 1975, c. IV, s. 255.

¹⁰ Hitti, **İslâm Tarihi**, s. 228; Apak, **Ana Hatlarıyla İslâm Târîhi**, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, s.158.

¹¹ İbn Abdilhakem, **Futûh**, c. I, s. 87; el-İskenderî, **Târîhu'l-Mısır İla Fethi'l-Osmanî**, s. 175.

savaşıkları ve fethettikleri ilk yer olmuştur.¹² Fetih Muharrem 19/640 tarihinde gerçekleşmiştir¹³.

B. Bülbeys'in Fethi

Ferma'yı fethettikten sonra Amr b. el-Âs, Mısır'ın içlerine doğru fetih hareketine devam etti. Ferma'da bir miktar asker bırakarak Suriye yolundan Mısır'a gidildiğinde Fustat'a on-on beş fersah uzaklıkta şam yolu üzerinde bulunan Bülbeys'e¹⁴ hareket etti. Kayseriye'ye Kostantin ile evlenmek için yola çıkan Mukavkıs'ın kızı Ermanuse ve damadı Kostantin, buranın muhasara altına alındığını duyduklarında geri dönüp bu kaleye sığınmışlardı. Amr yolda küçük çarpışmalar yaparak Bülbeys'e ulaştı¹⁵ ve Safer 19/ Şubat 640 te Bülbeys'i muhasara altına aldı¹⁶.

Mukavkıs Bülbeys'i kuşatan Müslümanlarla savaşmak için yardımcı kuvvetler göndermesine rağmen Bülbeys'i muhasara altına alan Amr b. el-Âs bir ay kesintisiz devam

¹² İbn İyâs, **Bedâiu'z-Zuhûr**, c. I, s. 94.

¹³ Özkuyumcu, **Mısır ve Kuzey Afrika**, s. 22

¹⁴ Yakût el-Hamevî. **Mu'ceinu'l-Buldân**, c. I, s. 479; Becker, C.H., "Bilbis", **DİA**, II, 611.

¹⁵ İbn Abdilhakem, **Fütûh**, s., s. 59; Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed (845/1442), **Hıtat**, I-II, Daru Sadır, Beyrut ts. c. I, s. 289.

¹⁶ Özkuyumcu, **Mısır ve Kuzey Afrika**, s. 25

eden çarpışmalar sonucunda şehri ele geçirdi.¹⁷ Yapılan savaşta binden fazla Rum askerî öldürüldüğü gibi, bir çok esir ve ganimet de elde edildi. Bülbeys’de ele geçirilen esirler arasında Kostantin’in karısı ve Mukavkıs’ın kızı olan Ermanuse de bulunmaktaydı. Ancak Amr, ona esir muamelesi yapmayıp, izzet ü ikramda bulunarak, Kays b. Ebi'l-Âs’ın refakatinde babası Mukavkıs’a göndermek istedi ve aralarında Yezid b. Ebî Süfyan, Haşim b. Saîd et-Tâî, Ka’ka’ b. Amr et-Temîmî, Abdullah b. Cafer et-Teyyâr ve Halid b. Saîd gibi arkadaşlarının bulunduğu topluluğa şöyle dedi: Yüce Allah Kuran’da şöyle buyuruyor:“ Yapılan bir iyiliğin karşılığı ancak iyiliktir”. Bu kral Hz. Peygamber döneminde, kendisine mektup yazılarak İslâm’a davet dildi, o da buna karşılık Hz. Peygambere hediyeler yollamıştı. Bugün ise bizlerin onun yaptığı bu davranışı hatırlamamız lazım. Çünkü Hz. Peygamber, Mukavkıs’ın kendisine göndermiş olduğu hediyeleri kabul ederek ona teşekkürlerini ifade etmişti. Bizler Peygamber’ine yapılan iyiliğe karşı iyilikle karşılık vermeye daha layığız. Ben Mukavkısın kızını ve beraberindeki eşyaları ile birlikte babasına göndermek istiyorum. Böylelikle Hz. Peygamber’in sünnetine de uymuş oluruz. Ben Hz.

¹⁷İbn Abdilhakem, **Fütûh**, s. 59; Makrîzî, **Hıtat**, c. I, s. 183-184; İbn Tagriberdî, Ebû'l-Mehasin Cemalüddin Yusuf (874/469), **en-Nücûmu 'z-Zahire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire**, I-XXII, Kâhire 1929, c. I, s. 12

Peygamber'in şöyle dediğini işittim: "Zelil duruma düşen kavmin şereflişine ve fakir düşmüş zenginine merhamet edin".¹⁸

Beraberindeki hizmetçileri ve değerli eşyaları ile birlikte Ermanuse'yi babasına gönderen Amr'ın bu davranışı, Müslümanlar'ın, Mısır'ın yerli halkı Kıptîler'in muhabbetini kazanmasına vesile olmuştur.¹⁹ Yolculuk esnasında kendisine dört bir tarafımızda Araplar var diyen hizmetçisine Ermanuse "Arapların çadırında canım ve iffetim hususunda emniyet içerisindeyim ama babamın sarayında emniyet içerisinde değilim" diyerek karşılık verdi. Amr b. el- Âs'ın bu hareketi, Mukavkıs üzerinde derin bir etki yapmış ve bundan sonra onun Müslümanlar'la daha samimi ve yapıcı ilişkiler geliştirmesine zemin hazırlamıştır.²⁰

Butler, o dönemde papazların hiç evlenmediklerini, dolayısıyla kendisi bir de papaz olan Mukavkıs'ın kızının olamayacağını iddia ederek, bu savaşta Ermanuse'nin yakalanıp daha sonra Amr tarafından babasına teslim edildiği rivayetini kabul etmez ve bunun sonradan uydurulmuş bir

¹⁸ Vakıdî, **Fütûhû's-Şâm**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005. c. II, s. 44.

¹⁹ Aselî, Bessam, **Amr b. el-Âs**, s. 53-54

²⁰ Subhi Neda, **Fethu Mısır**, Dâru'l-Beşir, Mısır 1999, s. 24; Apak, **İslâm Tarihi**, s. 158.

haber olduğunu iddia etmiştir.²¹ Hüseyin Munis ise onun bu görüşünün doğru olmadığını belirtip, o tarihte papazlara evlenme yasağının konmadığını, bu yasağın daha sonraları yürürlüğe girdiğini ifade ederek, Butler'in yalanladığı rivayeti kabul eder.²²

C. Ümmü Düneyn'in Fethi

Bülbeys'in fethini tamamlayan Amr b. el-Âs, daha sonra Babilyon'un kuzeyinde bulunan ve aynı zamanda bir liman kenti olan Ümmü Düneyn'e²³ hareket etti. Bizans döneminde Tendonyas olarak bilinen Ummü Düneyn daha sonra Araplar tarafından "Meks" adını almıştır. Rumlar'ın Mısır'da buluna üç askerî üssü olan Babilon, Nakys ve İskenderiye arasında yer alıyordu. Nakys ile İskenderiye Ümmü Düneyn'in kuzeyinde, Babilon ise güneyinde, bulunuyordu. dolayısıyla güneyde bulunan Babilon'a kuzeyde yer alan Nakys ve İskenderiye'den Nil üzerinden yapılacak yardımlar Ümmü Düneyn'den geçmek zorundaydı. Bülbeys'i fetheden Amr b.

²¹ Butler, *Târîhu Mısır*, s. 250

²² Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, s. 25.

²³ Ümmü Düneyn: Ümmü Düneyn hakkında sadece Yakût el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-Buldân*'ında şu bilgiler ifade edilmektedir. "Denilmiştir ki, Ümmü Düneyn Kâhire ile Nil nehri arasında bir köydür ve yerleşim alanı Kâhire'ye bitişmiştir. Bkz. c. I, s. 251; Arapların fetihten sonra Meks diye isimlendirdikleri Ümmü Düneyn'in Bizans dönemindeki ismi ise Tendonyas'tır. Bkz. Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu Amrb. As*, s. 117.

el-As hemen sonra Ümmü Düney'n'e yönelelerek Rumlar'ın kuzey-güney bağlantısını keserek, Babilon'a destek olanaklarını ortadan kaldırdı. Burada Amr'ın Ümmü Düney'n'i muhasarası stratejik olmaktan daha fazla taktik bir hedefti. Zaten Rumlar da, Amr'ın Babilon'a saldıracağını düşünerek Mukavkıs komutanlığında İskenderiye'den ayrılıp Babilon kalesine gelmişlerdi. Dolayısıyla Ümmü Düney'n'i savunmasız bırakmış, Amr'ın işini kolaylaştırıp, burayı açık bir hedef haline getirmişlerdi .

Ümmü Düneyn'in fethinin zor olacağını ve kuşatmanın daha fazla süreceğini tahmin eden Amr, halifeye mektup yazarak, ondan takviye kuvvet istedi. Hz. Ömer, aralarında Zübeyr b. El-Avvâm, Ubâde b. Sâmit ve Mikdad b. el-Esvedî'nde bulunduğu dört bin kişilik bir ordu hazırlayarak Mısır'a gönderdi. Böylece gelen orduyla birlikte Mısır'da bulunan Müslümanlar'ın sayısı sekiz ila dokuz bin arasında bir rakama ulaşmış oldu.²⁴

Harice b. Huzafe b. Lahmî kuşatmanın çok şiddetli olduğu bir günde Amr b. el-Âs'a gelerek, düşmana arkadan saldırmak için bana bir birlik ver dedi. Amr kendisinin emrine beşyüz süvariden oluşan bir birlik verdi. Harice bu birlikle

²⁴ Ahmet Adil Kemal, **Fethu'l-İslâmî Li Mısır**, s. 265.

Cebelü Ahmar'ı dolaşarak, gün doğmadan önce kalenin arkasına giderek, burada bulunan Benî Vâil mağarasına girerek gizlendi. Sabah olunca da Amr b. Âs, kalenin etrafını hendeklerle kazan düşman ordusuna ön cepheden saldırdı. Saldırıya karşılık vermek için kalelerinden dışarı çıkan düşmana, Harice emrindeki birlikle de arkadan saldıran Müslümanlar böylelikle 19/640 ta fethi gerçekleştirdiler.²⁵

D. Aynu'ş-Şems Savaşı

Nikiou Papazı, Müslüman tarihçilerinin üzerinde pek fazla durmadıkları bir savaştan bahseder. Bu savaş Mısır fethinde önemli bir yere sahip olan Fustat'ın kuzeyinde ve Fustat'a dört mil mesafede bulunan Aynu'ş-Şems²⁶ savaşıdır. Müslüman askerler Ümmü Düneyn'i fethettikten sonra Babilon'a yürümek istediler ancak hem fiziki hem de askeri şartların yetersizliğinden dolayı bunu başaramayacaklarını düşünen 'Amr b. el-'Âs, Filistin'de bulunan Halife Hz. Ömer'e bir mektup göndererek durumu izah ederek kendisinden

²⁵ İbn Abdilhakem, **Fütûh**, s. 49.

²⁶ Aynu Şems; Mûsâ pey gamber zamanındaki Firavun'un şehridir. Bülbeys ile arası üç fersahtır. İbn Fakih, **Muhtasar Kitabı'l-Buldân**, s. 59-60; Yakûtel-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, c. IV, s. 178- 179; Aynu Şems, Fustat'ın kuzeyinde ve Fustat'a dört mil mesafededir. İstahrî, **Mesâlik**, s. 54; Kazvînî, **Âsârü 'l-Bilâd**, s. 224-225, Becker, H.C., "Avnu Şems", **İA H**, 69-70; İrfan Küçükköv, "Ayn-i Şems", **DİA**, c. IV, s. 277

takviye birlikler istedi. Kendisine gönderilen takviye birlikler ile birlikte Amr, askerlerini üç kısma ayırarak farklı yerlere yerleştirdi. Askerlerinden bir gurubu Ümmü Düneyn'e bir kısmını Babilon kalesinin kuzeyine, diğerlerini de Aynu'ş-Şems'e yerleştirdi. 'Amr b. el-Âs'ın yapmış olduğu bu taktikten habersiz olan Rum askerleri Müslüman askerlerine doğru harekete geçtiler. Aynu'ş-Şems'te (20/641) savaşa tutuşan iki ordu arasında şiddetli bir çarpışma meydana geldi. Aynı anda hem Ümmü Düneyn hem de babilon'un kuzeyinde bulunan Müslüman askerlerinin de hücum etmesi ile Rum askerleri ağır bir kayıp verip tekrar kalelerine çekilmek zorunda kaldılar. Bu savaştan kaçan üç yüz kişinin dışında Rum askerlerinden kurtulan olmadı.²⁷

E. Babilon'un Fethi

Ümmü Düneyn'i fethettikten sonra Mısır'ın merkezi olan Babilon'a²⁸ yakın bir mevkiye bulunan Aynu Şems'e yönelen Amr b. el-Âs orada karargâh kurup kaleyi kuşatma

²⁷ Nakyûsî, Yuhannâ, *Târîhu el-Alemi'l-Kadîm ve Duhulu'l-Arab el-Mısır*, Kâhire ts. s. 207,208; Ahmet Adil Kemal, *el-Fethu'l-İslâmî Li Mısır*, Şirketu'd-Devliyye Li't-Tibaa, Mısır 2003, s. 268.

²⁸ Babilon: Mısır şehri, kimilerine göre Fustat ve Babilon aynı yerin adıdır. (Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. I, s. 311-312). Buranın adı Kasrı'ş-Şem', Kasru'ş-Şam, Kasra'l-Yun ve Babi'l-Yun olarak da bilinmektedir. Ya'kûbî. *Kitabu'l-Buldân*, s. 330; Becker, "Babilon", *İA*, c. III, s. 180.

altına aldı. Amr, İskenderiye üzerine yürümeden önce Bizanslıların elindeki son kale olan Babilon'u fethetmeye karar verdi. Ancak tüm gayretlere rağmen kaleyi fethetmek mümkün olmadı. Muhasaranın Nil nehrinin taşma zamanına rast gelmesi ve Müslümanlar'ın kale kuşatması için yeterli hazırlık yapamamalarının, fethin gecikmesinde önemli bir etkisi vardı.²⁹ Tıpkı Ümmü Düneyn muhasarasında olduğu gibi, ilk anda fetih muvaffak olmayınca Amr b. Âs, tekrar Hz. Ömer'den yardım talebinde bulundu. Halifeden takviye asker talebinde bulunan Amr'a Halife Ömer derhal takviye askerler yolladı³⁰.

Babilon halkı Amr'ın kaleyi kuşatacağını düşündükleri için şehrin etrafın hendekler kazmışlardı. Kalenin sağlamlığı ve bu hendeklerin de kazılması, kalenin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesine engel oluyordu. Askerlerinin az olmasından dolayı kaleyi fethedemeyeceğini anlayan Amr, halifenin gönderdiği kuvvet gelinceye kadar, Rumları oyalamak ve zaman kazanmak için bazı tedbirler almaya karar verdi. Rumlar'ın dışarıya çıkarak kendilerine

²⁹ Hasan, Hasan İbrahim, *İslâm Târîhi*, I, 304

³⁰İbn Abdilhakem *Fütûh*, s. 61; Ya'kûbî, *Târîh*, c. II, s. 148; Nuveyrî, Şihabüddin Ahmed b. Abdulvahhab (733/1333), *Nihâvetü l-Ereb fî FunûniEdeb*, I-XXVII, Kâhirets. (Daru'l-Kütüb) c. XIX, s. 289; el-Ka'bî, Abdulhakim, *Mevsû'atu't-Târîhi'l-İslâmî*, Dâru Usame, Umman 2009, s. 139.

saldırmalarına engel olmak için ordusunu gruplara ayırarak kale etrafına yerleştirdi. Aradan birkaç gün geçtikten sonra halife Ömer'in Hz. Zübeyr'in komutasındaki gönderdiği birlik bölgeye ulaştı ve iki ordu Aynu Şems'de toplandı.

Takviye birliklerin verdiği destekle Müslümanlar tekrar kaleye saldırmaya başladılar. Düşmanla mücadele eden askerler bir taraftan da mancınıklarla kale duvarlarında delikler açıp yıkmayı hedefliyorlardı. Ancak bütün bunlar da istenilen neticeyi vermeyince, Medine'den gönderilen askerlerin komutanı Hz. Zübeyr b. Avvâm, Amr'a uygun bir zamanda kale duvarına çıkıp kale kapısını açabileceğini ve Müslümanlar'ın içeriye girmelerini sağlayabileceğini dile getirdi. Plâna göre, Zübeyr ve beraberindeki birkaç asker ile kale surlarına çıktıktan sonra tekbir getirecekler, kale dışında kalanlar ise aynı anda hep birlikte tekbir getirecekler. Böylelikle Rumlar, Müslümanlar'ın kalenin içine girdiklerini düşünerek dağılacaklar, Zübeyr ve arkadaşları ise düşmanın bu panikliğinden istifade ederek kalenin içine girip Müslümanlar'a kalenin kapılarını açacaklardı³¹.

³¹ İbn Abdilhakem, **Fütûh**, s. 63; Ya'kûbî, **Târîh**, c. II, s. 148; Nuveyrî, **Nihâye**, s. XIX, 289-290; Suyûtî, **Husnu'l-Muhâdara**, c. I, s. 108.

Yapılan plân olduğu gibi uygulandı. Zübeyr ve beraberindeki asker kalenin surlarına çıktıktan sonra tekbir getirmeye başladılar, dışarıda bulunan askerler de onlarla beraber aynı anda tekbirler getirince, Müslümanlar'ın kaleye girdiklerini zanneden Rumlar paniğe kapılarak dağılmaya başladılar. Bu durumu değerlendiren Zübeyr içeriye girip kale kapısını Müslümanlar'a açmayı başardı. Müslüman askerler yedi ay süren muhasaranın ardından açılmış olan kapıdan girerek kaleyi fethetmeyi başardı. Mukavkis ve adamları kalenin düşeceğini anladıklarında, Babilon'un batısında ve Nil'in ortasında yer alan Ravda adasına kaçtılar³² ve Müslümanlar'ın buraya ulaşmalarına engel olmak için nehir üzerindeki köprüyü kestiler³³.

Daha önce yaptığı gibi Müslümanlar'ın azlığını öne çıkararak Ubâde ile görüşen Mukavkis, onları Bizans'tan gelecek bir Rum ordusuyla korkutmaya denedi ve Rumlar

³² Makrîzî, **Hıtat**, c. II, s. 178.

³³ İbn Abdilhakem, **Fütûh**, s. 64; Kindî. **Vulât**, s. 9; Nuveyrî, **Nihâye**, c. XIX 290; Makrîzî, **Hıtat**, c. 1, s. 290; İbn Tagriberdî, **Nucûm**, c. I. 115-16; Suyûtî, **Husnu'l-Muhâdara**, c. I, 109; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/922), **Târîhu l-Ümem ve l-Mulûk**, I-XI, (tlık. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut ts, (Dâru's-Seveydân), c. IV, s. 108-109; İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1232), **el-Kâmil fi't-Târîh**, I- IX, Beyrut 1986, c. II, s. 395-96; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ (774/1372), **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, I-XI, Dâru'l-Fikir, (Thk. Yusuf Eş-Şeyh Muhammed el-Bekkai), Beyrut 1997, c. V, s. 174.

gelmeden, kendilerine belli miktar para vereceğini taahhüd ederek, karşılığında onlardan Mısır'ı terk etmeleri talebinde bulundu. Fakat Ubâde, kendisine bildirilen üç şarttan başka hiç bir teklifi kabul etmeyeceğini söyledi. Müslümanlar'ın tekliflerini kabul etmeyen Mukavkıs ve adamları ile herhangi bir anlaşma yapılamadan taraflar ayrılmak zorunda kaldılar.³⁴ Sulh gerçekleşmeyince, iki ordu arasında savaş tekrar başladı. Bu sefer Müslümanlar, kalenin tamamını (20/641) ele geçirerek, bir çok düşman askerini öldürdüler ve binlercesini de esir ettiler.³⁵ Mukavkıs ve adamları bu hücumdan da Ravda adasına kaçarak ölümden kurtuldular.³⁶

Mukavkıs kalenin tamamen Müslümanlar'ın eline geçmesinden sonra Amr'ın şartlarına uyma konusunda, yanındakileri ikna etmeyi başardı. Sulh antlaşması için Amr'a haber göndererek, bir araya gelmelerini teklif etti.³⁷ Belâzurî, Mukavkıs'ın Amr'a, “Sizlerin Şam'da Yahudi ve Hristiyanlar'a cizye koyduğunuz ve toprakları yerli halkın

³⁴ İbn Abdilhakem **Fütûh**, s. 66-68; İbn Tagriberdî, **Nücûm**, c. I, s. 17, 21

³⁵ İbn Abdilhakem, **Fütûh**, s. 64; Kindî, **Vulât**, s. 9; Nuveyri, **Nihâye**, c. XIX, s. 290; Makrîzî, **Hıtat**, c. I, s. 290; İbn Tagriberdî, **Nücûm**, c. I, s. 21; Suyûtî, **Husnu'l-Muhâdara**, c. I, s. 109

³⁶ Makrîzî, **Hıtat**, c. II, s. 178.

³⁷ İbn Abdilhakem, **Fütûh**, s. 69; Nuveyri, **Nihâye**, c. XIX, s. 290; Makrîzî, **Hıtat**, c. I, s. 290-293; İbn Tagriberdî, **Nücûm**, c. I, s. 21-22; Suyûtî, **Husnu'l-Muhâdara**, c. I, s. 109-116. Ayrıca bk. Özkuyumcu, **Mısır ve Kuzey Afrika**, s. 36-40

elinde bıraktığınız haberini aldık. Şayet aynı şeyleri bize de yaparsanız, bu davranışınız bizi öldürmekten esir almaktan ve sürmekten sizin için daha faydalı olur” şeklinde bir teklifinin olduğunu aktarır.³⁸ Mukavkıs'ın yaptığı bu teklifi Amr, arkadaşlarıyla istişare etti. İstişare sonrasında bazı askerler, ondan bu teklifi kabul etmemesini, şehrin tamamını ele geçirmeleri halinde bu toprakların tümünün aynen kale gibi kendilerine ganimet olması gerektiğini dile getirdiler. Amr ise onların aksine halifenin, kendisine, karşı taraf cizye vermeyi kabul ettiği takdirde savaşa son vermesini emrettiğini, bundan dolayı Mukavkıs'la sulh görüşmesi yapacağını ifade etti.³⁹

F. Babilon Anlaşması

Babilon kalesi fethedildikten sonra ‘Amr b. Âs’a gelen Mukavkıs ona şöyle bir teklifte bulundu: “Sizlerin Şam’da yaptıklarınız Yahudi ve Hristiyanlara cizye koyduğunuz ve işlesinler diye yerli halkın eline toprağı bıraktığınız ve onların da size toprağın haracını ödedikleri haberi bizlere ulaştı. Eğer aynı şeyleri bizler için de yaparsanız, bizi öldürmekten, esir almaktan ve sürmekten sizin için daha hayırlıdır.” Mukavkıs'ın bu teklifini istişare eden ‘Amr, bazı itirazlara

³⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 301

³⁹ İbn Abdilhakem, *Fütûh*, s. 70; İbn Tagriberdî, *Nücûm*, c. I, s. 22.

rağmen kabul etti ve yapılan görüşmeler neticesinde, aşağıdaki kararlar alınarak anlaşma imzalandı:

1. Mısır'da bulunan ve bülûğ çağına gelen her erkek için iki dinarlık cizye verilecektir. cizye miktarı artırılmayacaktır.

2. Yaşlılar, din adamları, fakirler, küçük çocuklar ve kadınlardan cizye alınmayacaktır.

3. Kiptiler, gelen Müslümanları en fazla üç gün evlerinde misafir etmekle sorumludurlar.

4. Toprakları olanlar, her feddan⁴⁰ arazi için üç irdeb⁴¹ buğday, iki kist⁴² zeytinyağı, iki kist bal ve iki kist sirke vereceklerdir.

5. Kiptiler, yılda bir defa olmak şartıyla her bir Müslüman için birer cübbe, yahut buna eşit kıptî kaftanı, birer pelerin veya sarık, şalvar veya birer çift ayakkabı vereceklerdir.

6. Yukarıda belirtilen şartlar Kiptiler için geçerlidir. Rumlar'dan dileyenler, Mısır'dan çıkıp ülkelerine

⁴⁰ Mısır'da kullanılan eski alan ölçüsü birimi olup, 5929 metre kareve karşılık gelmektedir. Cengiz Kallek, “Feddan”, *DİA*, c. XII, s. 293-294.

⁴¹ Mısır'da kullanılan bir ölçü birimidir. Bir irdeb 128 su litresine eşittir. Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, I-X. (çev. Komisyon), İstanbul 1992. s. 308.

⁴² Kist daha çok sıvı maddeler için kullanılan hacim ölçüsüdür. Yarım litreye tekabül etmektedir. Zambaur E.V., “Kist”, *İA*, c. VI, s. 774.

gidebilecekler, isteyenler de Kiptiler gibi, yukardaki hükümlere uymak şartıyla Mısır'da kalıp yaşayabileceklerdir.

7. Bu şartlara uydukları sürece onların toprakları, malları ve canları her türlü saldırıdan korunacaktır, kadınlarının ve çocuklarının satılmayacağı, esir edilmeyeceği, mal ve hazinelerinin kendilerine bırakılacağı garanti altına alınmıştır.⁴³

Bu antlaşmaya baktığımızda Mısır'da bulunan halkı ikiye ayırdığını görmekteyiz. Birincisi antlaşmaya muhatap olan Kıptiler, diğeri de Mısırda bulunan Bizanslı asker ve orada yaşayan Bizanslılardır. Bizanslıların durumu imparatora bağlı olduğu için onlara kalma veya ülkeyi terk etme hususunda serbestiyet tanınmıştır. Ama kaldıkları taktirde Kıptilere tanınan bütün hak sorumluluklar onlar için de geçerli olacaktır.

G. İskenderiye'nin Kuşatılması ve Fethi

Babilon kalesinin fethinden sonra artık sıra İskenderiye'nin fethine gelmişti. Mısır fetihlerinin tamamlanması için İskenderiye'nin fethinin gerekli olduğunu düşünen Amr, fetih için Halife Ömer'den izin almak maksadıyla birkaç ay Babilon kalesinde kalıp beklediler.

⁴³ Belazûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 307-308.

İskenderiye'ye doğru hareket etme iznini Halifeden alan Amr, Babilon'u Harice b. Huzafe es-Sehmî komutasında büyük miktarda bir askeri birliğe bırakarak Babilon'dan çıkıp İskenderiye'ye doğru harekete geçti. İskenderiye'ye hareketi esnasında o güzergahta bulunan bazı yerleri de fetheden Amr en son olarak Kiryevn kalesini de ele geçirerek Müslümanlara İskenderiye'nin yolunu açmış oldu. Amr İskenderiye'ye gelip, şehrin doğu tarafında bulunan⁴⁴ Hulve⁴⁵ ve Kasru Fâris arasında karargâhını tesis etti. Babilon fethinden sonra yanlarında olan Mısır'ın yerli halkı olan Kıbtîler de sefer süresince olduğu gibi, burada da Müslüman askerlerin çeşitli ihtiyaçlarını karşılayıp yardımda bulunmuşlardır.⁴⁶ Hatta bazı tarihi kaynaklar çok sayıda Kıbti'nin Hiristiyanlıktan ayrılıp İslâm dinine benimsediğini ve İslâm ordusu saflarında Rumlar'a karşı savaştıklarını nakletmektedir.⁴⁷

Amr b. el-Âs, karargâhını kurduğu yerde iki ay kadar kalmasına rağmen kuşatmadan bir sonuç elde edemedi.

⁴⁴ Abdülaziz Salim, **Târîhu'l-İskenderiye ve Hadâratuhâ fi'l-Asri'l-İslâmî**, İskenderiye 1982, s. 52.

⁴⁵ Yakût el-Hamevî, **Mu'cem**, c. II, s. 322.

⁴⁶ İbn Abdilhakem, **Fütûh**, s. 74; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XIX, s. 303; Makrizî, **Hıtat**, c. I, s. 164; Suyutî, **Husnu'l-Muhâdara**, c. I, s. 119; Hüseyin Algül, **İslâm Târîhi**, Gonca Yayın Evi, İstanbul 1986, c.II, s. 305.

⁴⁷ Levchenko, M. V, **Bizans Târîhi**, (çev. Maide Selen), Doruk yayıncılık, İstanbul 2007, s. 128; Roberts, J. M, **Kısa Dünya Târîhi**, (çev. Mehmed Tanju Akad), İnkılab yayınları, İstanbul 2014, s. 177.

Kuşatma aylarca sürdü. Amr, askerinin, düşman önünde sıkılmasından ve acziyet hissetmesinden endişe ediyordu. Amr, birliklerini Delta civarında ve Said şehrinin köyleri etrafında dağıtma kararı aldı. Halife Ömer (ra) fethin gecikmesinden dolayı sinirlenmeye başlamıştı. Aklında, askerlerini hazırlama, onları tümünden arınmaya sevk etme ve düşmana karşı savaşı ilk başlatan olmama konusunda düşünceler geçirmeye başladı. Fethin gecikmesinin sebebinin kendi askerlerinin yaptıkları yanlışlardan olduğunu düşündü. Bu düşüncelerini bir mektupla Amr'a açıkladı:

“Evet Mısır'ın fethinde yavaşlamış olmanıza şaşırdım. Sizler iki yıldır onlarla savaşmaktasınız. Bu durum ancak sizin yaptığınız yanlışlardan dolayı oldu. Sizler düşmanlarınızın sevdiği gibi dünyayı sevdiniz. Allah (ce) bir topluluğa, ancak niyetlerindeki samimiyetleri sayesinde yardım eder. Ben sana dün asker göndermişim, (yani Zübeyr ve arkadaşları) Bunların her birinin bin adama bedel olduğunu söylemişim ancak başkalarını değiştiren şey bunları da değiştirirse buna bir şey diyemem. Mektubum sana ulaşır ulaşmaz insanlarla konuş ve onları düşmana karşı savaşa teşvik et! Onları sabra ve niyetlerini arındırmaya yönlendir. O dört şahsı da insanların ortasında tut. İnsanlara, toplu halde hareket edip bir adamın vuruşu gibi savaşmalarını emret! Bunu cuma günü

zeval vaktinde yap! Bu vakit rahmetin indiğı ve dualara icabet edilen bir vakittir. İnsanlar Allah'tan yardım ve düşmana karşı zafer istesinler”

Amr, mektubu alınca insanları topladı ve mektubu onlara da okudu. Sonra o dört neferi çağırdı ve onları insanlara takdim etti. insanlara niyetlerini arındırıp iki rekât namaz kılmalarını söyledi. Sonra Allah'tan yardım ve zafer talebinde bulunmalarını emretti, insanlar bunu yaptılar ve Allah da onlara zaferi nasip etti. Rivayete göre ‘Amr b. el-’Âs, Mesleme b. Muhalled el-Ensari ile istişare etmiş ve ona, “bana şunlara karşı nasıl savaşacağımı göster!” diye sormuştu. Mesleme de, “Resûlullah (sav)’in ashâbından tecrübeli ve bilgi sahibi birini bulup onu insanların önünde oturtman ve sonra da onun savaşı direkt olarak başlatan kimse olmasını temin etmendir diye düşünüyorum” dedi. Amr, “bu kim olabilir?” diye sorunca Mesleme “Ubâde b. Sâmit olabilir” dedi. Amr, Ubade’yı çağırdı. Ubade, Amr'a yaklaştığında atından inmek istediğinde Amr ona, “Kendini zora soktun. Bana mızrağının ucunu uzat” dedi. Ubade mızrağının ucunu uzatınca Amr onu aldı ve sonra da sarığını başından alıp ona verdi ve kendisini Rumlara karşı yapılacak olan savaşa komutan tayin etti. Allah (cc) onun eliyle o gün Rumlara karşı zaferi nasip etti. Bir rivayete göre, Amr şunu söylemiştir: “Ben bu işi düşündüm

ve sonunun ancak ilkiyle iyiye ulaşacağını anladım.” Amr burada Ensar'ı kastetmiştir. Sonra da Ubade'yi çağırması komutanlığı ona vermiş ve Allah (cc) da onun eliyle zaferi vermiştir.⁴⁸

Sonunda Amr, İskenderiye'yi kılıçla fethetti (21/642), orada bulunanları ganimet olarak aldı ve halkını bıraktı; esir almadı. Elyûne (Babilon) halkı gibi onları da zimmî yaptı. Amr, İskenderiye'nin fethini bildiren bir mektubu Muâviye b. Hudeyc el-Kindî es-Sekûnî ile halife Hz. Ömer'e gönderdi, onunla birlikte ayrıca, Beytü'l-Mâl'in hissesi olan beşte bir ganimeti de yolladı.⁴⁹ Amr b. el-As İskenderiye halkı ile anlaşma imzalayarak oranın hakimiyetini eline aldı. İskenderiye antlaşmasının maddelerine baktığımızda Amr b. el-Âs ile Mukavkıs arasında yapılan, Babilon anlaşması maddelerinin, bazı eklemelerle aynen korunmuş olduğunu görmekteyiz.

H. Feyyûm'un Fethi

İskenderiye fethinin tamamlanmasından sonra Fustat'a dört günlük uzaklıkta olan ve Fustat'la arasında bir çöl

⁴⁸ İbn Abdilhakem, **Fütûh**, s. 115,116,117.

⁴⁹ Belâzurî, **Fütûh**, s. 315-318; el-İsfehani, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, **el-Bustanu'l-Cami'**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2002, s. 97.

Bulunan Feyyum da fethedildi.⁵⁰ İslâm Târîhi kaynaklarında yer alan rivayetlerden birine göre Feyyum'un fethi şu şekilde gerçekleşmiştir: İskenderiye fethinden sonra Fustat'a dönen Amr b. el-Âs'ın yanına gelen bir adam kendisine şayet onu vergiden muaf tutarlarsa Müslüman ordusuna Feyyum'un yerini gösterme hususunda rehberlik yapabileceğini teklif etti. Bu konuyu Hz. Ömer'e bildiren 'Amr b. el-Âs olumlu cevap aldıktan sonra adamın bu teklifini kabul etti ve onun kılavuzluğunda önce Rebî'a b. Hubeyş b. Urfuta es-Sadeî'yi, ardından da Kays b. el-Hâris el-Murâdî'yi Feyyûm üzerine gönderdi. Müslüman askerleri bir anda karşılarında bulan Feyyum'lular herhangi bir mukavemet göstermeden silahlarını bırakıp teslim oldular.⁵¹

I. İskenderiye'nin İkinci Defa Fethi

Abdullah b. S'ad b. Ebû Sarh'ın Hz. Osman tarafından Mısır'a vergi amili olarak atanmak istenmesinden rahatsız

⁵⁰ Mısır'ın batısında bulunan Fustat'a dört günlük mesafededir. Fustat'la arasında iki günlük yürüme mesafesinde bir çöl bulunmaktadır. Feyyum, bölgede meydana gelen kıtlıktan dolayı Hz. Yusuf tarafından inşa edilmiştir. Hz. Yusuf buranın bütün arazilerini sulayabilecek derecede bir Kanal kazıyarak Feyyuma getirtmiştir. Öyle ki bütün köyleri Nil nehrinin suyunun azalmasına rağmen bu topraklar ondan sulanabiliyordu. Bk. Bkz. Yakût el -Hamevi, Mu'cem, IV, S. 286; Kazvini, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud, Asaru'l-Bilad ve Ahbaru'l-İbad, Daru Sadır, Beyrut 2011, s. 238.

⁵¹ İbn Abdülhakem, **Fütûh**, s. 116; Belâzurî, **Fütûhu'l-Büldân**, s. 310; Ahmed Adil Kemal, **el-Fethu'l-İslâmi Li Mısır**, s. 342.

olan Amr, Halife Hz. Osman tarafından valilikten azledilmesinden⁵² dolayı ortaya çıkan yönetim zaafiyetinden istifade eden İskenderiye'deki Rumlar Bizans İmparatoru II. Costans'a (imparatorluğu: 641–668) bir mektup yazıp “...yanlarında bulunan Müslümanların az sayıda olduklarını, kendilerinin de zelil olduklarını ve cizye ödediklerini ona haber verdiler.” Ayrıca Rumlar, Amr'ın valilikten azledildiğini ve Mısır'daki bütün Rumlar'ın da Müslümanlara karşı savaşıacaklarını haber vermişlerdi. Bunu haber alan II. Costans, Manuel komutasında üç yüz gemilik bir Bizans donanmasını İstanbul'dan İskenderiye'ye gönderdi. Manuel beraberindeki askerlerle İskenderiye'ye girdi ve buradaki Müslüman muhâfızları öldürdü.⁵³ Bu saldırıdan ancak kaçabilenler hayatlarını kurtarabildiler. Daha sonra da, İskenderiye çevresinde bulunan Kıbtî köylerini yağmalayarak çapulculuk yapamaya başlayıp Nakyûs'a kadar geldiler.⁵⁴

Rum askerlerinin İskenderiye'ye yaptıkları saldırı karşısında Mısır'da bulunan Müslümanlar, Hz. Osman'a bir mektup yazarak Rumlarla yapılacak savaşı bitirinceye kadar

⁵² Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 318; İbn Abdilhakem, *Fütûh*, s. 239.

⁵³ Butler, *Fethu Mısır*, s. 482, 483.

⁵⁴ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 317; Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, c. I, s. 160; Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu Amr b. el-As*, s. 189; Butler, *Fethu Mısır*, s. 387.

'Amr b. el-'Âs'ı tekrar görevine iade etmesini bildirdiler; çünkü o savaşmayı iyi biliyor ve düşmanın kalbine korku salıyordu.⁵⁵

Mısır'da bulunan Müslümanlardan böyle bir talep alan Hz. Osman onların bu isteklerini yerinde bulup olumlu karşıladı ve 'Amr b. el-'Âs'ı 15 bin kişilik bir ordu ile Rum askerleri ile savaşmak için gönderdi. Hz. Osman'dan aldığı emir ile Rumlarla savaşmak için yola çıkan Amr, Rum askerleri ile ilk olarak Nakyûs'ta karşılaştı ve şiddetli geçen çarpışmalar neticesinde Rumları yenilgiye uğrattı. Bozguna uğrayan Rum askerlerinin İskenderiye dışında kendilerini koruyacak ve sığınacak başka bir yerleri yoktu. İskenderiye'ye çekilen Rumlar surların üzerlerine mancınıklar yerleştirdiler.⁵⁶ Amr onlarla şiddetli bir çatışmaya girdi ve mancınıklarla surları yıkmaya başladı. Yaklaşık üç aylık bir muhasaradan sonra tekrar şehri fetheden 'Amr b. el-'Âs şehrin surlarını yıktı. Çünkü savaş esnasında şayet şehri tekrar ele geçirirse surlarını yıkacağına yemin etmişti. Bu savaşta Rumların pek çoğu gemilerle Bizans topraklarına kaçtılar. Aralarında komutanları Manuel'in de bulunduğu çok sayıda Rum askeri öldürüldü. Savaşı başarıyla kazanıp

⁵⁵ Belâzurî, **Fütûhu'l-Büldân**, s. 320; Butler, **Fütûhu Mısır**, s. 384.

⁵⁶ Belâzurî, **Fütûhu'l-Büldân**, s. 320; Butleri, **Fethu Mısır**, s. 387.

İskenderiye'yi ikinci kez fetheden 'Amr b. el-Âs daha sonra Fustat'a dönerek görevini yeniden Abdullah b. Sa'd'a devretti ve Mısır'dan ayrıldı.⁵⁷

İskenderiye'nin ikinci defa Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra Amr b. el-Âs'a gelen Kıbtîler, kendilerinin yapmış oldukları anlaşmanın şartlarına bağlı olduklarını ve bu isyanda Rumlara yardım etmediklerini dolayısıyla Müslümanların zimmetinde olduklarını ifade ettiler. Bundan ötürü bu savaşta kendilerinin de Rumlar tarafından saldırıya uğradıklarını, mallarının ve arazilerinin yağmalandığını ve zarara uğradıklarını söyleyip zararlarının telafi edilmesini istediler. Bunun üzerine 'Amr b. el-Âs'da da onların zararlarını tesbit ettirip ellerinde bulunan mallarını iade etti.⁵⁸

İ. Mısır Topraklarının İslâm Hukuku Açısından Statüsü

Mısır fethedildikten sonra bu toprakların konumu hakkında İslâm alimleri arasında tartışma konusu olmuştur. İslâm Târihçileri Mısır topraklarının nasıl fethedildiği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bunun nedeni hem sulh

⁵⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 320.

⁵⁸ Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, c. I, s. 161.

hem de savaşla fethedildiğini bildiren rivayetlerin farklı oluşudur.

Mısır topraklarının fethini aktaran rivayetlere baktığımızda Mısır'ın bir kısmı sulh yolu ile bir kısmı da savaş yolu ile fethedildirmiştir. Her ne kadar bu toprakların büyük bir kısmının savaş yoluyla fethedilmiş olsa da Amr, Hz. Ömer'in de emri ile bütün Mısır topraklarına sulhla fethedilen topraklar muamelesi yapmıştır.⁵⁹ Bizim kanaatimize göre bir çok bölgenin savaş yolu ile fethedilmesine rağmen sulhla fethedilen topraklar statüsünde değerlendirilmesinde, fetihler esnasında Kıptilerin, Müslümanlara yardım etmeleri ve Hz. Peygamber'in (sas) onlara iyi davranılmasını tavsiye etmesinin etkisi vardır. Ayrıca böyle yapmakla Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'e (sas) karşı olan vefasının en iyi örneğini görmekteyiz.

SONUÇ

Hz. Ömer döneminde Suriye bölgesinde meydana gelen savaşlardan sonra zor duruma düşen Bizans, Mısır

⁵⁹ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 312-312; Hayyât, *Târîh*, s. 176-177; İbn Abdilhakem, *Fütûh*, s. 67; geniş bilgi için bkz. İsmail Kaya, *Sahâbenin İslâm'ı Tebliğ Faaliyetleri (Mısır Bölgesi)*, Basılmamış doktora Tezi, D.Ü.S.B.E, Diyarbakır 2018, s. 58-60.

fetihlerinde umduğu mukavemeti gösteremedi ve iki yıl gibi kısa bir sürede Mısır'ın tamamını yitirdi.

Arişt'e meydana gelen ilk karşılaşma ile birlikte Mısır fetihleri başlamış oldu. Ardından Mısır'ın kuzey tarafından kapısı konumunda olan Ferma'nın H. 19/ 640 fethedilmesi ile birlikte İslâm orduları Mısır'ın içlerine doğru vakit kaybetmeden akın ettiler. Ferma'nın ardından belirlenen hedef Bülbeys oldu. Burası o dönemde Suriye fetihlerinden kaçan Mukavkıs'ın kızı Ermanuse ve damadı Kostantin'in sığındığı yerd. Bir aya yakın gerçekleştirilen muhasara sonucunda Ferma ele geçirildi ve Mukavkıs'ın kızı da esir edildi. Ancak 'Amr b. el-'Âs, onu babasına geri göndererek asil bir davranışta bulundu. Bülbeys'in fethinden sonra stratejik bir öneme sahip olan Ümmü Düneyn üzerine hareket eden Müslümanlar burayı (H. 19/640) fethederek Mısır'ın en önemli savunma merkezlerinden bir olan Babilon kalesini kuşatma altına aldılar. 'Amr b. el-'Âs, Babilon'u yaklaşık yedi ay süren bir zaman boyunca muhasara etti. Yedi ayın sonunda meydana gelen şiddetli çatışmalar sonunda fethedilip oranın halkı ile anlaşma sağlandı. Doğu Roma İmparatorluğunun VII. Asırdaki en büyük şehirlerinden ikincisi olan İskenderiye de H.21/M.642 fethedilip yaklaşık üç yıl içerisinde Mısır fetihlerinin büyük bir bölümü gerçekleşmiş oldu.

İslâm'ın bu bölgeye hakim olmasından sonra sanat, ticaret ve ziraat alanlarında büyük bir ilerleme yaşandı. İskenderiye dünyanın en büyük ticaret merkezi haline geldi. Nube ve Etyopya'dan getirilen buğday, keten cam ve fildişi ile bölgenin en büyük pazarı haline geldi. Bunun yanında altı yüzyıl boyunca Bizans'ın acımasız vergilerinden eser kalmadı. Bölge halkı İslâm fethi ile birlikte rahat bir nefes aldı. Bizans döneminde ziraat, ticaret ve sanayi mallarından alınan ağır vergilerin yerine İslâm devletine kendilerini koruma karşılığında sadece çalışmaya güç yetiren insanlardan alınan ve yıllık iki dinar gibi çok cüzi bir cizye vergisini vermeye başladılar.

Fetihler neticesinde bölgedeki insanların çoğu kısa sürede İslâm dinine girdi. Hicri üçüncü yıla gelindiğinde çok azı dışında bölgedeki bütün insanlar İslâm'ı seçmişti. Arap dili Mısır'daki bütün insanlar arasında günlük hayatın her alanında kullanılmaya başlandı.

Bizans döneminde zulme maruz kalan Kıptiler İslâm fetihlerinin neticesinde dinî özgürlüğe kavuştular. Böylece Bizans'ın baskısından kurtuldular. Mısır'daki çalışma alanlarının büyük bir bölümünde Kıptiler bulunuyordu. Müslümanlarla birlik olup Mısır'ın kalkınması ve refaha

ulaşması için gayret gösterdiler. Zaten İslâm'ın gönderiliş amaçlarından biri de budur. Bu yüzden dini tebliği amaç edinen bu fetihler İslâm'ın zuhurunun ve dolayısıyla Risâlet vazifesinin bir neticesi olarak görülmelidir.

İslâm fetihlerinin birçok hedefi vardır. Bu hedefler sadece geniş topraklar elde edip verimli arazilere konmak gibi dünyevi gayeler değildir. İslâm davasının bütün insanlara ulaştırılabilmesi, insanlığın hak olan dinle tanışabilmesi ve kendi hür iradeleri ile hak ile batıl arasındaki tercihi yapabilmeleri için bu fetihler zorunlu idi. İslâm fetihlerini temel hedeflerinin başında kuşkusuz Allah'a davet esası gelmektedir. Bundan gaye bütün insanlığın son ilahî dinin hakikatleriyle aydınlanmasıdır. Bu ulvi gaye ve üzerlerindeki bu tebliğ sorumluluğu onları dünyanın dörtbir tarafında cihad alanlarına sürüklemiştir.

İslâm'da yapılan fetihlerin amacı kesinlikle bir toprak parçasını ele geçirip oranın halkını sömürmek olmamıştır. Yapılan savaşların tek gayesi insanlar ile ilahi mesaj arasındaki engelleri ortadan kaldırmak ve hidayet güneşinin bütün insanlığı aydınlatma arzusudur. Yapılan fetihler sırasında gerçekleşen her fethin ardından bir anlaşmanın yapıldığına şahit olmaktayız. Yapılan bu anlaşmalarda öne

sürülen şartlar neredeyse aynıdır. Anlaşma gereği can güvenliklerinin Müslümanlar tarafından korunma altına alınmasına karşılık karşı tarafın Müslümanlara cizye ödemesini gerektiriyordu.

Müslümanlar, alemlere rahmet olarak gönderilen bir peygambere iman etmiş insanlardır. Bu rahmet hayatın her alanında olduğu gibi savaşta da kendisini gösteriyordu. Yapmış oldukları savaşların hepsinde de peygamberlerinden almış oldukları savaş ahlakını bütün insanlara açık bir şekilde uyguluyorlardı. Hz. Peygamber'in, fetihler esnasında meydana gelen savaşlarda çocuk ve yaşlıların öldürülmemesi emrine bağlı kalarak savaştılar.⁶⁰Almış oldukları bu emirler sebebiyle kaynaklarımızda Müslümanların yapmış oldukları savaşların hiç birinde çocuk ve kadınlardan bir kişinin dahi olsun, öldürüldüğüne dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

İntişar-ı İslâm tarihi yazarı T.W. Arnold, Müslüman fetihleri sonucunda Mısır'da yaşayan Hristiyanların, Müslümanları kendilerine kurtarıcı olarak görüp Bizans

⁶⁰ Müslim, Cihad, 24.

zulmünden kurtulmanın reçetesi olarak telakki ettikleri gerçeğini şöyle dile getirmektedir:

Mısır'ın fethi ile birlikte İslâm dini Afrika'ya ilk defa Amr bin el-Âs komutası altında Arap ordusu tarafından sokulmuştu. İslâm ordularının gelmesinden üç sene sonra Bizans askerleri, Mısır'ın kalabalık Hristiyan halkını Müslümanların eline bırakarak oradan uzaklaştılar. Müslümanların bu kadar kısa bir süre içerisinde göstermiş oldukları başarıların temel nedenlerinden biri şüphesiz Hristiyan halk tarafından gördükleri iyi karşılanmaydı. Hristiyan halk Bizans yönetimine karşı, yalnız zalimce idaresinden dolayı değil hem de -ve başlıca olarak- kendi itikat açılarından doğan bir kin ve garaz saiki ile tiksinti duyuyordu. Mısır Hristiyanlarının çoğunluğunu teşkil eden Yakubîler, Bizans sarayının Ortodoks mezhebi mensupları tarafından büyük bir sertlikle, kabaca muamele gördüklerini ve haysiyetlerini ayaklar altına alacak hallere maruz kaldıklarını hiçbir zaman unutmamışlardı; hatta bunların torunları bile zamanımıza kadar bunu unutmamışlardır. Bunların bazıları işkencelere uğratılmış, bazıları denize atılmış, birçoğu Bizans mütecavizlerinin ellerinden kurtulmak maksadı ile patriklerinin arkasına düşerek yer değiştirmek için memleketlerinden kaçmışlar, büyük bir kısmı da

akaitlerini gizliden gizliye tutmaya mecbur kalmışlardı. Yakûbî Hristiyanlar! denilen Mısır'ın bu Kıptî halkı, asırlardan beri memleketlerinde mevcut olmayan din hürriyetini Müslümanların getirdiklerine şahit olmuşlardı. Haraç ödeme karşılığında Amr b. el-As bunları kiliselerine sahip olmakta serbest bırakmış ve kiliselerini serbest bir şekilde idare edebilecekleri hususunda kendilerine söz vermişti. Ve bu şekilde eski hakimiyet devrinde acı zahmetlere ve sıkıntılara yol açan devamlı müdahalelerden kendilerini kurtarmıştı.

Tarihi hakikatler göstermiştir ki Müslümanlar, İslâm'a girmeleri için hiç kimseye baskı uygulamamışlardır. Ayrıca bu hakikati Müslüman olmayan insanların dahi itiraf etmesi bunun en büyük delilidir. Çünkü onlar Allah'ın şu sözünü kendilerine şiar edinmişlerdir: "Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tağutu reddedip Allah'a iman ederse, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir."

KAYNAKÇA

ABDULHADİ, Cemal, **Fethu Mısır**, Daru'n-Neşri ve't-Tevzi, Mısır ts.

Mehmet AKBAŞ, **Sahabenin İslâm Tebliği Suriye Bölgesi**, Nida Yayıncılık, İstanbul 2009.

AKKÂD, Abbas Mahmud, *el-'Abkariyyetü'l-İslâmiyye, Kâhire 1994..*

.....'Amr b. el-Âs, Dâru Nehdeti Mısır, Kâhire.

ALGÜL, Hüseyin, **İslâm Tarihi**, Gonca Yayın Evi, İstanbul 1986.

APAK, Adem, **Amr b. el-Âs**, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2016.

....., *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi, Ensar Yayınları, İstanbul 2011.*

Arnold, T. W., **İntişâr-ı İslâm Târîhi**, trc. Hasan Gündüzler, Akçağ Yayınları, Ankara 1982.

ARTHUR, Goldschmitd, Jr, **Kısa Ortadoğu Tarihi**, çev. Aydemir Göler, Doruk Yayınları, İstanbul 2011.

ASELÎ, Bessam, *Amr b. el-Âs*, Beyrut 1991.

BAUER, Susan Wise, **Orta Çağ Dünyası**, Çev. Mehmet Moralı, Alfa Yayınları, İstanbul 2014.

BAILLY, Aguste, **Bizans Tarihi**, I-II, trc. Haluk Şaman, İstanbul: Tercüman Gazetesi yayınları, ts.

BECKER, C. H., *"Bilbis"*, **İA**, İstanbul 1940, II.

BELAZURÎ, Ahmed b. Yahya *Futûhu'l-Buldân*, (279/892), (çev. *Mustafa Fayda*), Ankara , 2002.

BUTLER, Alfred, **Fethu'l-Arab li Mısır**, (ta'rib Muhammed ferid Ebû'l- Hadîd) Kâhire 1996.

DEMİRKENT, Işın, "Bizans", **DİA**, TDV yayınları, c. VI, İstanbul 1992.

....."Herakleios", **DİA**, TDV yayınları, c. XVII, İstanbul 1998.

DOĞANER, Suna, "Mısır", **DİA**, TDV yayınları, c. XXIX, Ankara 2004.

EL-HAMEVÎ, Şihabuddin Ebi Abdillâh Yakut b. Abdillâh, **Mu'cemu'l-Buldan**, Daru Sadr, Beyrut 1977.

EL-İSKENDERÎ, Ömer, **Târihu'l-Mısır İla Fethi'l-Osmanî**, Mektebetü'l-Medbûli, Kâhire 1996.

EL-KA'BÎ, Abdulhakim, **Mevsû'atu't-Tarîhi'l-İslâmî**, Dâru Usame, Umman 2009.

GREGORY, Timothy, E, **Bizans Tarihi**, çev. Esra Ermert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

HALİFE b. Hayyât, **Târîh**, (240/854) (çev. Abdulahlik Bakır) Bizim Büro Basım Evi, Ankara 2001.

HAMİDULLAH, Muhammed, **H. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu**, (Çev. Mehmet Yazgan) Beyan Yayınları, İstanbul 2016.

HASAN İbrahim Hasan, **Târîhu Amr b. el-Âs, Mısır 1996.**

.....**Târîhu'l-İslâm, Daru'l-Cîl, Beyrut 2010.**

HARMAN, Ömer Faruk, "İsa", **DİA**, TDV yayınları, c. XXII, İstanbul 2000.

HİTTİ , Philip, **Siyâsî ve Kültürel İslâm Târîhi**, (çev. *Salih Tuğ*), *İstanbul* 2011.

İBN ABDİLHAKEM, *Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillah, Futûhu Mısır ve Ahbâruha*, (257/870) (thk. Charles Torrey), *Kâhire* 1991.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemalüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali Muhammed (597/1201), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûki ve'l-Ümem*, I-XVIII, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata), *Beyrut* 1992.

İBN HALDUN, Abdurrahman, **Târîh**, (808/1405-1406), *Dâru'l-fikir*, *Beyrut* 2000.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, **el-Kâmil fi't-Târîh**, I- IX, *Beyrut* 1986.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, *Dâru'l-Fikir*, (Tahk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekkai), *Beyrut* 1997.

İBN TAGRİBERDÎ, Ebû'l-Mehasin Cemalüddin Yusus (874/469), *en-Nücûmu 'z-Zahire fî Mülûki Mısır ve 'l-Kâhire*, *Kâhire* 1963.

İSTAHRÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed, **Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik** (Ed. M. J. de Goeje), Leiden 1967.

KAEGİ, Walter E., **Bizans ve İslâm'ın İlk Fetihleri**, trc. Mehmet Özay, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.

KAYA, İsmail, **Sahâbenin İslâm'ı Tebliğ Faaliyetleri (Mısır Bölgesi)**, Basılmamış doktora Tezi, D.Ü.S.B.E, Diyarbakır 2018.

KAZVİNÎ, Zekerıyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî (682/1283), **Âsâru 'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd**, Dâru's-Sadır, Beyrut 2011.

KEMAL, Ahmet Adil, **el-Fethu'l-İslâmî Li Mısır**, Şirketu'd-Devliyye li't-Tibaa, Mısır 2003.

KILIÇ, Önal, "Vali", **DİA**, TDV yayınları, Ankara 2012, c. XXXXI.

KORKMAZ, Erdal, **Hız. Osman'ın Dahili Siyaseti**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2002.

LEVTCHENKO, M. V, **Bizans Tarihi**, (çev. Maide Selen), Doruk yayıncılık, İstanbul 2007.

LAPIDUS, Ira M, **İslâm Toplamları Tarihi**, (Çev. Yasin Aktay), İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

MAKDÎSÎ, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr, **Kitâbu Ahseni't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim**, (390/1000) Mektebetu Medbuli, Kâhire 1991, (III. Baskı)

MAKRÎZÎ, Takıyyüddin Ahmed (845/1442), **Hıtatü'l-Makrîziyye** I-II, Mektebetü's-Essekafe, Kâhire 1987.

MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, **Murûcü'z-Zeheb**, (345/956) (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2014.

NAKYUSÎ, Yuhanna, **Târîhu el-Alemi'l-Kadim ve Duhulu'l-Arab el-Mısır**, Kâhire Ts.

NEDA, Subhi, **Fethu Mısır**, Dâru'l-Beşir, Mısır 1999.

OSTROGORSKY, Geor, **Bizans Devleti Tarihi**, Çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015.

ÖNKAL, Ahmet, **"Amrb. el-Âs"**, DİA, TDV yayınları, c. II, Ankara 1991.

ÖZKUYUMCU, *Nadir*, **Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika**, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 1993.

PROKOPIUS, **Bizans'ın Gizli Tarihi**, trc. Orhan Duru, Ada Yayınları, İstanbul 1990.

ROBERTS, J. M, **Kısa Dünya Tarihi**, (çev. Mehmed Tanju Akad), İnkılab yayınları, İstanbul 2014.

SALİM, *Abdülaziz*, **Târîhu'l-İskenderiyye ve Hadâratuhâ fi'l-Asri'l-İslâmî**, *İskenderiyye* 1982.

SUYÛTÎ, Celalüddün Abdurrahman B. Ebî Bekr, **Husnu'l-Muhâdara Fî Târîhi Mısır vel-Kâhire**, (911/1505), I-II, (thk. Muhammed Ebûl-Fadl İbrahîm), Dâru İhyai el-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır 1967.

ŞİBLÎ, Mahmud, **Hayatu Ömer, Mısır tr. (mektebetü'l Kâhire)**

TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (310/922), **Târîhu l-Ümem ve l-Mulûk**, I-XI, (tlık. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut ts, (Dâru's-Seveydân).

TOMAR, Cengiz, **"Mısır" Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, TDV yayınları, c. XXIX, İstanbul 2004.

VAKIDÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, **Futûhu's-Şam**, (207/822), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

VELLHAUSEN, Julius, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, (çev.Fikret İŞILTAN), *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları*, No. 844, İstanbul 1960.

YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebî Ya'kûb (292/904), *Târîh*, I-II, Dârus-Sadr, Beyrut 2010.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, **Hiz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2006.

صورة القبيح في شعر نزار قباني

(الشعوب السلبية) أنموذجا

دكتور عبدالحليم عبدالله عضو هيئة تعليمية

كلية العلوم الإسلامية في جامعة آرتوكلو ماردين/ تركيا

الملخص

إنَّ الشاعر نزار قباني اسم لامع في عالم الشعر، وإنَّ اسمه لا يخفى على مهتمٍّ بالأدب العربي، وإنَّ اختلف النَّاس في شعره والحكم الأخلاقيِّ فيه، فإنَّهم لم يختلفوا على شاعريته وحضوره الشعري في عالم الأدب، وقد كَتَبَ كثيرون عَنِ الجمالياتِ في شعره، غير أنَّه لم يكتب أحدٌ - ممَّن أعلم - عن القبيح في شعر نزار، ولذلك سيرصد هذا البحث تجلِّياتِ القبيح في شعره، وجمالياتِ هذا القبيح.

يمكننا أن نلاحظ القبيح في شعر قباني في ثلاثة أطرٍ فنية عامة، هي:

أنموذج الشعوب السلبية، وأنموذج الرِّجل المتسلِّط المتناقض، وأنموذج المرأة القبيحة.

غير أنني سأقتصر على سلبية الشعوب أنموذجا؛ لما في هذا المحور من غنى

وتنوع.

الكلمات المفتاحية

القبيح - الجماليات - نزار قباني - الشعر.

UGLINESS IN THE POETRY OF NIZAR QABBANI

(The Peoples whose will taken away from them model)

Abstract

The renowned poet Nizar Qabbani is a prominent name in the world of poetry; his name is well known to those interested in Arabic literature. Although people may differ on his poetry and the moral judgment on it, they do not differ over his poetic authority or his poetic presence in the literary world. Many have written on aesthetics in his poetry, but no one has indulged in studying “the ugly” in Nizar Qabbani's poetry. This paper will investigate the manifestations of ugliness in his poetry, and the aesthetics of this ugliness.

In Kabbani's poems, we can think of estetik ugliness Kab in three different general aesthetic frameworks.

The Peoples whose will taken away from them

Conflicting bully male model,

Ugly female model,

In this study, we will examine The Peoples whose will taken away from them.

KEYWORDS: Ugly, Aesthetics, Nizar Qabbani, Poetry.

NİZAR KABBÂNÎ'NİN ŞİİRİNDE ÇİRKİNLİK

(İradesi elinden alınmış halklar) Modeli

Özet

Nizar Kabbânî şiir dünyasının parlak isimlerinden biri olarak kabul görür. Her ne kadar şiirlerine yöneltlen ahlaki yargılarda farklılık görülse de Edebiyat dünyasında ve Arap Edebiyatı ile ilgilenen herkesin nezdinde şairliği ve şiirsel varlığı hakkında görüş birliği bulunmaktadır.

O'nunla ilgi yazılarda, şiirlerindeki güzellik ve estetik olgusuna sıklıkla yer verildiği ancak, "Çirkinlik" üzerine bir şeyin yazılmadığı görülecektir.

Bu çalışmayla, Kabbânî'nin şiirinde yansıyan "Çirkinlik" olgusunu ve bu "Çirkinlik" in estetiği ele alınacaktır.

Kabbânî'nin şiirlerinde "Çirkinlik" i üç farklı genel estetik çerçevede mülahaza edebiliriz.

İradesi elinden alınmış halklar modeli

Çelişkili zorba erkek modeli,

Çirkin kadın modeli,

Bu çalışmamızda İradesi elinden alınmış halklar model olarak ele alıp inceleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: Çirkinlik, Estetik, Nizar Kabbânî, Şiir

مقدمة البحث:

يُعدُّ نزار قبَّاني من الشعراء الأعلام في العصر الحديث، وقد اعتنى الشاعر عناية خاصة بالمشاعر والشعر العاطفي، وبالتأكيد كان للمرأة في شعره حصّة الأسد، فهي الشريكة في أية علاقة عاطفية، وقد تناولَ غير واحد من الباحثين والدارسين شعر نزار قبَّاني من هذه الزاوية.

أهمية البحث

يُعنى هذا البحث بدراسة شعر نزار قبَّاني من زاوية أخرى لم يُسلط عليها الضوء من قبل، وهي صورة القبيح عند نزار، والمعنى بشعره يعلم أنَّ القبيح لدى نزار قبَّاني متعدّد، وله غير صورة، وتمثّل في غير أنموذج.

أهداف البحث

سيقوم هذا البحث باستجلاء صورة القبيح في شعر نزار، ولاسيما أن الشاعر عُرف بالجمال، يتقّاه ويترصّده، ويصوّره أينما وجده، فهل وجود القبيح في شعره أمر استثنائي؟ أم كان مقصوداً وكان له غرض؟ وهل استطاع الشاعر أن يوظّفه جماليًا؟

الدّراسات السابقة:

تتقسم الدّراسات السابقة إلى قسمين:

القسم الأول في دراسات جمالية:

1. جدل الجميل والقبيح ومقارنته في العمل الفني المطبوع لإحسان صطوف، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، المجلد الثلاثون - العدد الثاني - 2014
2. التّجليات الجماليّة للقبيح في قصص زكريّا تامر السّلطة أنموذجًا، لعبير بركات، وهناء إسماعيل، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية - سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (29) العدد (1) 2007
3. سليمان، خالد. المفارقة والأدب، دراسات في النّظرية والتطبيق. عمّان: دار الشّروق، الطبعة الأولى، 1999م.

والقسم الثّاني في نزار قباني:

1. قباني، نزار: قصتي مع الشّعر
2. صورة المرأة في شعر نزار قباني

3. نجم، محمد يوسف: نزار قباني شاعر لكل الأجيال، ط: دار سعاد الصّباح-

الكويت 1998م

4. حيدوش، أحمد: شعرية المرأة وأنوثة القصيدة: قراءة في شعر نزار قباني،

منشورات اتحاد الكتاب العرب- دمشق 2001م

5. الطائي، بيداء عبد الصّاحب: البنية الدّرامية في شعر نزار قباني، ط: الضفاف

د.ت

6. لكنني لم أفق على بحثٍ تحدّث عن القبيح في شعر نزار قباني.

نزار قبّاني في أسطر

نزار قباني دبلوماسي شاعر سوري معاصر ولد في 21 مارس 1932 لأسرة من أصل تركي، واسم عائلته الأصلي آق بايق (Ak bayk) وهي عائلة مشهورة في دمشق، ف (آق) تعني الأبيض و (بايق) يعني الشّارب، حيث قدم جدّه من مدينة قونية التركية ليستقرّ في دمشق.

درس نزار الحقوق في الجامعة السّورية وفور تخرجه منها عام 1945 انخرط في السّلك الدّبلوماسي منتقلاً بين عواصم مختلفة وتنقل خلال ذاك العمل بين القاهرة، وأنقرة، ولندن، ومدريد، وبكين، ولندن؛ حتى قدّم استقالته عام 1966، ترك نزار العمل الدّبلوماسي وأسس في بيروت داراً للنشر تحمل اسمه، وتفرّغ للشعر، وكانت ثمرة مسيرته الشعريّة إحدى وأربعين مجموعة شعرية ونثرية، كانت أولها (قالت لي السّمراء) 1944م.

اشتهر شعره بتميز واضح وإبداع متأثراً بكل ما حوله فكتب عن المرأة الكثير، كان لانتحار أخته بسبب رفضها الزواج من رجل لا تحبه، أثر عميق في نفسه وشعره، فعرض قضية المرأة والعالم العربي في العديد من قصائده، رافضاً شوفينية الرجال. نقلت هزيمة 1967 شعر نزار قباني نقلة نوعية : من شعر الحب إلى شعر السياسة والرفض.

ولنزار عدد كبير من الكتب النثرية أهمها : " قصتي مع الشعر، وما هو الشعر؟ والكتابة عمل إنقلابي. وتُعدُّ (قصتي مع الشعر) السيرة الذاتية لنزار قباني حيث كان رافضاً أن تُكتب سيرته على يد أحدٍ سواه، وقد طبعت جميع دواوين نزار قباني ضمن مجلدات تحمل اسم المجموعة الكاملة لنزار قباني، وبعد مقتل زوجته غادر نزار لبنان، وظل متقلاً بين باريس وجنيف حتى وافته المنية عن عمر يناهز 75 عاماً في لندن يوم

1998/4/30

معنى القبح

القبیحُ صفةٌ مشبهةٌ من (القبح)، والنظر إلى القبح في الفن، يعني النظر إلى مقولة إشكالية تأخر الاعتراف بها والإقرار بأهميتها إلى العصر الحديث؛ وذلك لأنّ العودة إلى تاريخ الفن تكشف عن الفجوة الواسعة بين النظرة الإبداعية إلى القبح، والنظرة النقدية إليه، فبينما التقط المبدعون موضوعات الواقع بحساسية خاصة، وقف النقاد موقفاً رافضاً ومعارضاً لها، لاعتبارات أخلاقية جعلت الدور التربوي للفن مشروطاً بالانسجام مع المثل الأعلى الذي تحدده الشروط الزمانية، والمكانية، والحضارية لكل بلد.

ولكننا قبل أن نخوض في المعنى الاصطلاحي لابدّ لنا أن نفكر في المعنى اللغوي الذي أثبتته المعجمات.

المعنى اللغوي

- **القييح** : صفة مشبهة تدلّ على الثبوت من قُبَحَ : وهو الدميم، وعكسه الجميل، والقييحُ: كُلُّ ما يُفَرُّ منه الذوق السليم، ويأباه العرف العام، ويكون في القول والفعل، وهو الشائن، والمهين، والمُخجل، وعكسه الحسنُ، وفي الفقه: المكروه، وعكسه حسن، وجمعه: قَباح وقَبَحَى، ومؤنثه: قبيحة، جمع مؤ قبيحات وقبائح (غير العاقل) وقَباح، ومَقَابِحُ [جمع]: مفردة قُبَحَ (على غير قياس) ومَقْبَحَةٌ: ما يُستقبح من الأخلاق، ضدّها المحاسن، ويستعمل جمعاً للقبح على غير قياس "من يتجاهل أعرافَ المجتمع تكثر مَقَابِحه" والمَقَابِحُ والممادح: مساوئ الأخلاق ومحاسنها..³⁵⁰

المعنى الاصطلاحي

ربما يكون من الصّعب تحديد مفهوم القِييح بمعزل عن مفهوم الجميل، لكننا إذا افترضنا أنَّ الجميل والقييح ضدان في المفهوم الشائع، فهما ليسا كذلك في الطرح

350 انظر: عمر، أحمد مختار بمساعدة فريق عمل: معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1: عالم الكتب 2008 م، ص1765

الاستطقي والفني، وقد ذهب غير واحد من المفكرين أن الجميل يبعث على المتعة، ومع تجاوز القيود التقليدية فإن القبيح يخلق في العمل الفني متعة من نوع آخر.³⁵¹

"الجمال هو قيمة إيجابية نابعة من طبيعة الشيء خلعتنا عليها وجوداً موضوعياً؛ أو في لغة أقل تخصصاً: الجمال هو لذة نعتبرها صفة في الشيء ذاته؛ أي أنه ليس إدراكاً لحقيقة واقعة أو لعلاقة؛ وإنما هو انفعال لطبيعتنا الإرادية التذوقية. فلا يكون الموضوع جميلاً إذا لم يولد اللذة في نفس أحد، والجمال الذي لا يهتم به أحد مطلقاً إنما هو تناقض في الألفاظ؛ أي أنها إحساس بوجود شيء حسن أو بانعدام شيء حسن (في حالة القبح)³⁵²

والواقع أن الاهتمام الحديث بالقبح، كمقولة هامة وأساسية من مقولات علم الجمال، جاء لاعتبارات فنية خاصة، فهو يشكّل - كما يرى هيغو (Viktor Hugo) - دافعاً قوياً للفن، غنياً بالملامح والتعابير إلى درجة يفوق فيها ما يمكن لأنموذج الجميل أن يقدمه.³⁵³

351 انظر: صطوف، إحسان: جدل الجميل والقبيح ومقارنته في العمل الفني المطبوع، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، المجلد الثلاثون - العدد الثاني - 2014م، ص 244
352 انظر: شندي، صبري عبد الله: القيم الجمالية في فلسفة الفن عند هيربرت ريد، ماجستير بأداب بنها 1996م 1417هـ، ص 6-10 نقلاً عن: العبد، عبدالحكيم عبدالسلام (النقد الجمالي وعلم الجمال (القسم الأول: النقد الجمالي مذهباً)) 2.2.2018

<http://kenanaonline.com/users/HAKIM/tags/6093/posts#http://kenanaonline.com/users/HAKIM/posts/109695>

353 انظر: بركات، عبير وإسماعيل، هناء: التجليات الجمالية للقبيح في قصص زكريا تامر السلطنة أنموذجاً، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية - سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (29) العدد (1) 2007م، ص 123-124

وعليه يمكن القول: إنّ المتعة التي يُسببها العملُ الفنيّ بفضل مهارة الفنان في نقل القبيح، تحمل في طيّاتها ضمناً أنّ ما هو قبيح كل القبح، يمكن أن يتحوّل بسبب المعالجة الفنيّة البديعة للفنان إلى ممتع في الفن، فيفهمه الإدراك على أنه جميل، وهكذا فإنّ الانفعال الشعوري الذي يُثيره القبح قد يفوق في كثير من الأحيان ما يستطيع الجمال أن يثيره من تعاطفٍ لدى المتلقّي. والأمثلة هنا أكثر من أن تحصى في هذا الباب، فاللوحات التشكيليّة المؤدية أحياناً بفاجتها تولّد قيماً جماليّة تفوق تلك التي تركز على العناصر الكلاسيكيّة.³⁵⁴

القبح في شعر نزار

يتجلى القبح - في قصائد نزار قباني - في مجالات متعدّدة، ويمكن تأطيره في ثلاثة أطرٍ فنية عامة، ويمكن تفريع كل إطار إلى نماذج متعدّدة:

1. أنموذج سلبية الشّعوب، ويدخل في هذا المحور صورٌ متعدّدة، منها: صورةُ الشّعوبِ المستلبة، وصورةُ المجتمع ومنظومته القيمية، وصورةُ الحاكم المستبدّ.
2. أنموذج الرّجل المتسلّط المتناقض.

354 انظر: محمود، رهام راجح: جماليات القبح الفني، من صفحة توقيت دمشق. نقل بتاريخ 3.3.2018

3. أنموذج المرأة القبيحة.

غير أنني سأقتصر على سلبية الشعوب أنموذجاً؛ لما في هذا المحور من غنى وتنوع.

الصورة الأولى: صورة الشعوب المستلبة:

يجسد نزار الشعوب المستلبة بصورة قبيحة تجعلك تنفر منها، وهو أكثر ما يتناول بهذا الوصف الشعوب العربية، فيبرزها بأكثر من صورة، ولعل صورة التمزق والتشرد والضعف والسلبية أبرز الصور لتلك الشعوب، إذ يقول في قصيدته (إلى أين يذهب مَوْتَى الوطن):³⁵⁵

نَمُوتُ	مُصَادِفَةٌ	كَكَلَابِ	الطَّرِيقِ
وَنَجْهَلُ	أَسْمَاءَ	مَنْ	يَصْنَعُونَ
الْقَرَارِ			
نَمُوتُ	وَلَسْنَا	نُنَاقِشُ	كَيْفَ نَمُوتُ ؟
وَأَيْنَ نَمُوتُ ؟			
فَيَوْمًا	نَمُوتُ	بَسِيفِ	الْيَمِينِ
وَيَوْمًا	نَمُوتُ	بَسِيفِ	الْيَسَارِ
نَمُوتُ مِنَ الْقَهْرِ حَرْبًا وَسَلَامًا			
وَلَا	نَتَذَكَّرُ	أَسْمَاءَ	مَنْ
شَيَعُونَا			
وَلَا	نَتَذَكَّرُ	أَوْجَهَ	مَنْ
قَتَلُونَا			

355 قباني، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي (إلى أين يذهب مَوْتَى الوطن) نقل بتاريخ

فلا فَرْقَ، في لحظة الموتِ

بَيْنَ المجوسِ وَبَيْنَ النَّثَارِ .

فالشاعر في المقطع السابق يصور بضمير المتكلم الجمع، وهو يقصد بهذا الاستخدام الشعوب العربية التي لا حول لها ولا قوة، إذ تموت هذه الشعوب مصادفة ولا أحد يسأل عمّن يموت منها كما تموت الكلاب، ولا شك في أنها صورة صادمة تجعلك تنفر منذ البدء من هذه الشعوب، ثم يفصل في سمات هذه الطبقة التي هو بصدد الحديث عنها، فهي طبقة مغيبة عن الساحة والمشهد العام، وثمة مسافة كبيرة تفصل بينها وبين صنّاع القرار، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الكلام يحمل وجهين: أحدهما أنّ لبلدنا صنّاع قرارٍ شكليين هم في الواجهة وفي الظلّ من خلفهم صنّاع قرارٍ حقيقيون هم الذين يحرّكون مَن هم في الواجهة. والمعنى الآخر: أنّ صنّاع القرار في هذه البلاد لصوص أنانيون منفصلون عن شعوبهم، ولذلك صارت هذه الشعوب غير آبهة لأسماء تلك الطبقة وأسماء أولئك الأوغاد الذين يمضون دوما في قهر شعوبهم.

ويؤكد نزار في خطاب شعري آخر أنّ الجماهير هي الجماهير العربية، ويجسّد هذا

الخطاب على لسان الحاكم المطلق في قصيدته (السيرة الذاتية لسياف عربي):³⁵⁶

يا جَمَاهِيرَ جَمَاهِيرَ بِلادي

يا جَمَاهِيرَ جَمَاهِيرَ الشُّعُوبِ العَرَبِيَّةِ

³⁵⁶ قباني، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي (السيرة الذاتية لسياف عربي) نقل بتاريخ

إِنِّي رُوحٌ نَقِيٌّ جَاءَ كِي يَغْسِلُكُمْ مِنْ غِبَارِ الْجَاهِلِيَّةِ
صَوِّرُونِي

بِوَقَارِي وَجَلَالِي وَعَصَايَ الْعَسْكَرِيَّةِ
صَوِّرُونِي

وَأَنَا أَقْطَعُ - كَالنُّقَّاحِ - أَعْنَاقَ الرَّعِيَّةِ.
صَوِّرُونِي

وَأَنَا أَصْطَادُ وَعِلَّاءٍ أَوْ غَزَالٍ
صَوِّرُونِي وَأَنَا أَقْتَرُسُ الشَّعَرَ بِأَسْنَانِي
وَأَمْتَصُّ دِمَاءَ الْأَبْجَدِيَّةِ

صَوِّرُونِي عِنْدَمَا أَحْمَلُكُمْ فَوْقَ أَكْتَافِي لِدَارِ الْأَبَدِيَّةِ!!

وَاللَّافْتُ لِلنَّظَرِ فِي الْمَقْطَعِ السَّابِقِ، الْكُمُ الْمُذْهَلُ مِنَ الْاسْتِهْزَاءِ الَّذِي حَمَلَهُ الْحَاكِمُ إِلَى
هَذِهِ الْجَمَاهِيرِ، فَقَدْ كَانَ خَطَابُهُ مُسْتَفْزًا وَمُنْفَرًّا وَقَبِيحًا لِدَرَجَةِ تَعْرِيفِهِ الْجَمَاهِيرَ بِأَنَّهُ يَعْرِفُ
السُّوءَ الَّذِي يُوقِعُهُ بِهِمْ، فَهُوَ يَقْتُلُهُمْ فِي حَيَاتِهِمْ مَادِيًّا وَمَعْنَوِيًّا، وَيُصَادِرُ حَوَاسِهِمْ وَمَعَارِفَهُمْ
وَشِعْرَهُمْ، وَيُطَالِبُهُمْ بِالاحتِقَالِ بِهَذَا الْقَهْرِ، لِيَتَّخِذُوا مِنْ صُورِهِ صُورًا تَذْكَارِيَّةً تَظْهَرُ مَحَبَّتَهُمْ
لَهُ وَاحْتِفَاءَهُمْ بِهِ.

الصُّورَةُ الثَّانِيَّةُ: صُورَةُ الْمَجْتَمَعِ وَمَنْظُومَتُهُ الْقِيَمِيَّةُ

صورة المجتمع ومنظومته القيمية ليست حالةً عابرةً أو صفةً عارضةً في موقف
ما، أو في مكانٍ ما دون آخر، فالشاعرُ وجد على امتداد حياته أَنَّ البلادَ العربيَّةَ - أو

تلك التي تُسمَّى البلاد العربيَّة مجازاً - بلادٌ قاسيةٌ جدًّا، لا تتسامح معه في أي فعلٍ

يفعله. إذ يقول في قصيدة (متى يعلنون وفاة العرب):³⁵⁷

أحاولُ	منذُ	الطُفولةِ	رسمَ	بلادٍ
تُسمَّى	-	مَجازًا	-	بلادَ العرب.
تُسامحني	إنْ	كسرتُ	زجاجَ	القَمَرِ
وتشكرُني	إنْ	كتبتُ	قصيدةَ	حبِّ
وتسمحُ	لي	أُنْ	أمارسَ	فعلَ
ككلِّ العصافيرِ فوقَ الشَّجرِ				

أحاولُ	منذُ	البداياتِ
أَنْ	لا	أكونَ
رَفَضْتُ	الكَلَامَ	المُعَلَّبَ
رَفَضْتُ	عِبَادَةَ	أَيِّ
أحاولُ	رسمَ	مدينةَ
تكونُ	مُحرَّرةً	مِنْ
فلا	يَذْبَحُونَ	الأوثنةَ
ولا يَفْتَمَعُونَ الجَسَدَ		

³⁵⁷ قباني، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي (متى يعلنون وفاة العرب) نقل بتاريخ

فنزّار قَبّاني يتحدّث في المقطع السّابق عن البلاد العربيّة، وهنا لنا أن نتخيّل كلامه على الحكومات ولنا أن نتخيّله على المجتمعات ومنظومتها الفكرية والقيمية، والذي أميل إليه هو التّصوّر الثّاني، فهو عندما يتمرّد على السّائد في هذا المجتمع ويرفضه، إنّما يرفض المنظومة القيميّة لهذا المجتمع التي تمثّلت في نظره بإطار من المضمون القبيح الذي رآه وعاشه وأنكره، فهذه بلاد تُثقلها العُقدُ، وتجترّ ذاتها بازدواجيّة القيم، وهذه البلاد من جانبٍ تُؤلّه ثُلّةٌ محدودةٌ من أفرادها فتضفي عليهم من صفات الرّوبويّة، فلا يغدو من فرقٍ بينها بين عبْدَةِ الأوثان، ومن جانبٍ آخر لا تشجع أبناءها على جميلٍ يفعلونه، ولا تتسامح معهم إن هم عبّروا عن مشاعرهم وأهوائهم، بل وتحاولُ أن تُقوّلبهم بقالبٍ واحد، ليغدو بعضهم نسخاً مكرّرةً من بعض، وهو لا ينسى أن يعبرَ عن امتعاضه من هذه المنظومة التي تقوم على قمع الأنوثة، وعلى انتقاص الأنثى. يقول في قصيدة (الخرافة):³⁵⁸

حينَ كُنّا في الكتّاتيبِ صغاراً

حَقَنّا بِسُخيفِ القَوْلِ لَيْلاً ونهاراً

دَرَسونا:

(رُكْبَةُ الْمَرْأَةِ عَوْرَهُ

ضَحِكَةُ الْمَرْأَةِ عَوْرَهُ

صَوْتُهَا - مِنْ خَلْفِ ثَقْبِ الْبَابِ - عَوْرَهُ)

³⁵⁸ قَبّاني، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي (الخرافة) نقل بتاريخ 5.1.2018

صَوَّرُوا الْجِنْسَ لَنَا

غُولًا بِأَنْيَابٍ كَبِيرَةٍ

يَخْنُقُ الْأَطْفَالَ.. يَقْتَاتُ الْعَذَارَى

خَوْفُونَا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ إِنْ نَحْنُ عَشَقْنَا

هَدَدُونَا بِالسَّكَاكِينِ إِذَا نَحْنُ حَلَمْنَا

فَنَشَأُنَا كَنْبَاتَاتِ الصَّحَارَى

نُلْعَقُ الْمِلْحَ، وَنَسْتَأْفُ الْغُبَارَا

ويرى المطالع في الشعر أن نزارًا يجعل من المجتمع ومنظومته الفكرية والتعليمية سببًا رئيسًا في رواج هذه القيم، وهي السبب في إيجاد أجيال متلاحقة مُتَّصِفَة بهذه الصفات، تقوم على قمع الرجل في أشياء، وغفران موبقاته في أشياء أخرى، لكنها تُمارس القمع كل القمع على المرأة. يقول في قصيدة (يوميات امرأة لا مبالية):³⁵⁹

أُرِيدُ.. أُرِيدُ أَنْ أَحْيَا

بِكُلِّ حَرَارَةِ الْوَاقِعِ

بِكُلِّ حَمَاقَةِ الْوَاقِعِ

يَعُودُ أَخِي مِنَ الْمَاخُورِ

³⁵⁹ قباني، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي (يوميات امرأة لا مبالية) نقل بتاريخ

9.1.2018

عِنْدَ الْفَجْرِ سَكَرْنَا

يَعُودُ كَأَنَّهُ السُّلْطَانُ

مَنْ سَمَّاهُ سُلْطَانًا ؟

وَيَبْقَى فِي عَيُونِ الْأَهْلِ

أَجْمَلْنَا وَأَغْلَانَا

وَيَبْقَى فِي ثِيَابِ الْعُهِرِ

أَطَهَرْنَا وَأَنْقَانَا

يَعُودُ أَخِي مِنَ الْمَاخُورِ

مِثْلَ الدَّيْكِ نَشَوَانَا

فَسُبْحَانَ الَّذِي سَوَّاهُ مِنْ ضَوْءِ

وَمِنْ فَحْمِ رَخِيصٍ نَحْنُ سَوَّانَا

وَسُبْحَانَ الَّذِي يَمْحُو خَطَايَاهُ

وَلَا يَمْحُو خَطَايَانَا

فعلى الرغم من أنَّ الشابَّ الذي يتحدَّثُ عنه المقطع يرجع من الماخور إلى البيت
سكران ونشوان، إلَّا أنَّه يعود مزهوًا بعمله يجرَّ خطاهُ كما يتبختر الديك، ثمَّ يعقد نزار موازنة
سريعة على لسان المتكلمة في القصيدة، التي تريد بدورها أن تحيا حياتها بحُرِّيَّةٍ كما يحيا
أخوها، لكنها تصطدم بصورة قبيحة هي مرارة الواقع، فتجد أنَّ فرقا بينهما، فخطاياهم مغفورة

كَأَنَّهُ سُلْطَانٌ لَا يُسْأَلُ عَمَّا فَعَلَ، وَهِيَ مَمْنُوعَةٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، ثُمَّ تَتَسَاءَلُ مِنْ سُلْطَانَتِهِ، وَمَنْ
جَعَلَهُ مِنْ ضِيَاءِ وَنُورٍ، وَجَعَلَ الْبَنَاتِ كَأَنَّهُنَّ مِنْ فَحْمٍ أَسْوَدَ مُبْتَذِلٍ رَخِيسٍ.

وَيَخْصُ نَزَارَ قَبَانِي الرَّجُلَ (الْأَبَ) بِشَيْءٍ مِنَ الْقَبِيحِ الَّذِي يَنْصَفُ بِهِ الْمَجْتَمَعُ، عَلَى
لِسَانِ الشَّابَّةِ الَّتِي كَانَ يَتَحَدَّثُ عَنْهَا فِي قَصِيدَةِ (يَوْمِيَّاتِ امْرَأَةٍ لَا مَبَالِيَةَ)، يَقُولُ:³⁶⁰

كَفَزْتُ أَنَا .. بِمَالِ أَبِي

بِلُؤْلُؤِهِ ... بِفَضِيَّتِهِ

أَبِي لَمْ يَنْتَبِهْ يَوْمًا إِلَى جَسَدِي وَثَوْرَتِهِ

أَبِي رَجُلٌ أَنَانِيٌّ

مَرِيضٌ فِي مَحَبَّتِهِ

مَرِيضٌ فِي تَعَنُّتِهِ

يَثُورُ إِذَا رَأَى صَدْرِي

تَمَادَى فِي اسْتِدَارَتِهِ

يَثُورُ إِذَا رَأَى رَجُلًا

يُقَرِّبُ مِنْ حَدِيقَتِهِ

أَبِي.. لَنْ يَمْنَعَ التَّقَا حَ عَنْ إِكْمَالِ دَوْرَتِهِ

³⁶⁰ قبانى، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي (يوميّات امرأة لا مبالية) نقل بتاريخ

9.1.2018

سيأتي ألفُ عَصْفُورٍ

ليسرَقَ مِنْ حَدِيقَتِهِ

فلا ريبَ أنَّ نزارًا أسقطَ ما في نفسه على لسانِ الشَّابَّةِ التي يتكلَّم بلسانها على طبيعة المجتمع وتركيبه التَّسلُّطَ فيه، فرأى أنَّ قسطا كبيرا من القبح يجتمع في شخصيَّة الأب المتسلِّط، فهو لا يظلم في معاملته بين أولاده البنين والبنات فحسب؛ بل يتعدَّى ذلك ليمارسَ القهَر والحَجَرَ بكلِّ صُوَرِهِ على البناتِ، لدرجة أنَّ بطلةَ نزارٍ تقول (كفرت أنا بمال أبي/ أبي لم ينتبه يوما إلى جسدي/ أبي رجل أناني/ مريضٌ في محبته / مريضٌ في تعنته) ثم تنطلق مُعلنةً تحدِّيها له بقولها: (أبي لن يمنع التفاح عن إكمال دورته).

على أنَّ سلبيةَ المجتمع لا تكمن في الدِّكتاتوريَّة في التَّربية والتَّمييز بين تربية البنات والأولاد، بل في سلبية متناهية أمام الحاكم المستبد الذي جعل المجتمع كالجوقة التي لا دور لها إلَّا اجترار ما يعملُه قائد الأوركسترا وترديده في صورة منقَّرة وقبيحة جدًّا. إذ يقول في قصيدة (عزفٌ منفردٌ على الطُّبلة):³⁶¹

الحاكمُ يَضْرِبُ بالطُّبْلَةَ

وجَمِيعُ وزاراتِ الإعلامِ تَدُقُّ على ذاتِ الطُّبْلَةِ

وجَمِيعُ وكالاتِ الأنباءِ تضخمُ إيقاعِ الطُّبْلَةِ

³⁶¹ قباني، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي (عزفٌ منفردٌ على الطُّبلة) نقل بتاريخ

11.1.2018

والصُّحُف الكبرى والصَّغرى

تعمل أيضًا راقصةً

في ملهى تملكه الدولة

لا يوجد صوت في الموسيقى

أرداً من صوت الدولة.

فالحاكم يقول والجماهير بكل أطرافها ومستوياتها ومراكزها تصفق، وتطبلُ، وتزمرُ لما قال، ولا تثريب إن كان ما يعملُه الحاكم صواباً، لكن واقع الحال أنَّ فعله خاطئٌ، وأنَّه بالقياس كالصَّوت الرديء.

الصَّورَةُ الثَّلاثَةُ: صورة الحاكم المستبد

لعل هذه الصَّورة متلازمة مع الصَّورة السابقة الذَّكر، فبين صورة الحاكم المستبد والجماهير المُغَيَّبة المحوكة علاقة جدليَّة، فهذا الحاكم ابن الشعب، ويظهر فيه ما في المجتمع من صفات وموروث خُلقيّ، ولو أنَّه ذهب وجاء غيره لفعل مثل فعله، ولعل الحاكم الَّذي مارس كل الرَّجولة والفحولة على جماهيره فاستلبها وسحقها، ولم يكن أكثر من خصيٍّ أمام الأخطار الخارجيّة. يقول في قصيدة (تقرير سرّي عن بلاد قمستان)³⁶²:

لم يَبْقَ فيهم لا أبو بكرٍ ولا عُثمانُ

³⁶²قُباني، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي (تقرير سرّي عن بلاد قمستان) نقل بتاريخ

جَمِيعُهُمْ هَيَاكِلٌ عَظَمِيَّةٌ فِي مَتَحَفِ الزَّمَانِ

تَسَاقَطَ الْفِرْسَانُ عَنْ سُرُوحِهِمْ

وَأُعْلِنَتْ دُوَيْلَةُ الْخِصْيَانِ

وَأَعْتُقِلَ الْمُؤَذِّنُونَ فِي بِيوتِهِمْ

وَأُلْغِيَ الْأَذَانُ

جَمِيعُهُمْ تَضَخَّمَتْ أُنْدَاؤُهُمْ

وَأَصْبَحُوا نُسَوَانِ

جَمِيعُهُمْ يَأْتِيهِمُ الْحَيْضُ، وَمَشْغُولُونَ بِالْحَمْلِ

وَبِالرَّضَاعَةِ

جَمِيعُهُمْ قَدْ ذَبَحُوا خِيُولَهُمْ

وَارْتَهَنُوا سِيُوفَهُمْ

وَقَدَّمُوا نِسَاءَهُمْ هَدِيَّةً لِقَائِدِ الرُّومَانِ

فَنَزَارَ يَاقِدَمُ فِي هَذَا الْمَقْطَعِ صُورَةَ قَبِيحَةِ لِلْحَاكِمِ الْعَرَبِيِّ، أَوْ الْحَكَّامِ الْعَرَبِيِّ، أَمَامَ الْعَدُوِّ

الْخَارِجِيِّ، فَيُضْفِي عَلَى هَؤُلَاءِ الْحَكَّامِ صِفَاتٍ لَصِيقَةٍ بِالنِّسَاءِ، إِذْ يَأْتِيهِمُ الْحَيْضُ، وَيَحْبُلُونَ،

وَيَلِدُونَ، وَكَأَنَّهُ سَكَتٌ عَنْ شَيْءٍ يَلْزَمُ عَنْهُ الْحَبْلُ وَالْوِلَادَةُ، لَكِنَّ الْحَيَاءَ وَسِيَاقَ الْمَقَالِ يَغْنِيَانِ

عَنِ التَّفْصِيلِ، مَا لَا يَكُونُ الْحَمْلُ مِنْ دُونِهِ، وَلَا سِيَمَا أَنَّ زَمَنَ الْمَعْجَزَاتِ انْتَهَى.

على أن أولئك الحكّام الذين كانوا كالجواري عند العدو الخارجي، كانوا بصورة مختلفة تماماً أمام شعوبهم، فقد تسلّطوا وملكوا واسترقوا وسرقوا واعتصبوا العباد والبلاد، فأضحت لهم كالشقق المفروشة. يقول في قصيدة (هذه البلاد شقة مفروشة):³⁶³

هذي البلادُ شقَّةٌ مفروشةٌ يملكها شخصٌ يُسمَّى عُنْتَرَه
يَسْكُرُ طُولَ اللَّيْلِ عِنْدَ بابِها
وَيَجْمَعُ الإيجارَ مِنْ سُكَّانِها
ويطلبُ الزواجَ من نِسوانِها
ويُطْلِقُ النَّارَ على الأشجارِ، والأطفالِ، والعيونِ، والصفائرِ المُعْطَرَه
هذي البلادُ كُلُّها مَرْعَةٌ شَخْصِيَّةٌ لِعُنْتَرَه
سَمَّاؤُها هَوَاؤُها نِسَاؤُها حُقُولُها المُخَضَّوْضَرَه

لا ريب في أن الصورة السابقة لعنتره - وهو الرمز الذي كنى به عن الحاكم المستبد - صورة مقرزة، لإنسان تحلل من كل خلقٍ حسنٍ، فهو سكيرٌ عريذٌ متوحشٌ قاتلٌ واستولى عليها بالقوة، فغدا كل ما عليها له، ولم يبقَ إلا أن يدعي بأنه إلهٌ وعلى الناس أن يعبدوه، على أنه لا يُفوّت هذه الفرصة في قصيدةٍ أخرى، فيصرّح على لسان الحاكم بأنه لما غدا سلطاناً صار لهم رباً. يقول في قصيدة (السيرة الذاتية لسياف عربي):³⁶⁴

³⁶³ قباني، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي (هذه البلاد شقة مفروشة) نقل بتاريخ 12.1.2018

<http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=379>

³⁶⁴ قباني، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي (السيرة الذاتية لسياف عربي) نقل بتاريخ 2.1.2018

أَيُّهَا النَّاسُ:

لَقَدْ أَصْبَحْتُ سُلْطَانًا عَلَيْكُمْ

فَاكْسُرُوا أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ ضَلَالٍ، وَاعْبُدُونِي

إِنِّي لَا أَتَجَلَّى دَائِمًا

فاجلسوا فوق رصيف الصَّبْرِ، حَتَّى تُبْصِرُونِي

أجلُ هذا هو شعور الحاكم، جسده نزارٌ من خلالِ المقطع السابق وقصائد أُخَر، إذ تناسى إنسانيته وصار يتطلعُ إلى الربوبية، ووجبَ على رعيته (عبيده) أن تشكره في كل الأحوال: في السَّراء والضَّرَاء، حَتَّى إِنَّهُ لَيَظُنُّ أَنَّهُ مخلوقٌ لكي يحكمهم، ولا بدَّ أن يُنفذ ذلك القدر، ولا مجالَ للتراجع عن هذه المهمة الإلهية الموكلة إليه. يقول: ³⁶⁵

كَلَّمَا فَكَّرْتُ أَنْ أَتْرَكَهُمْ

فَاضْتُ دُمُوعِي كَغَمَامَةٍ

وَتَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ

وَقَرَّرْتُ بِأَنْ أَرْكَبَ الشَّعْبَ

مِنَ الْآنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

<http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=1203>

³⁶⁵ قباني، نزار. الموسوعة العالمية للشعر العربي، (السيرة الذاتية لسيف عربي) نقل بتاريخ

3.1.2018

<http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=1203>

فالحاكم في الصّورة السّابقة ذو صورةٍ قبيحة، إذ هو يعلم بأنّه يركبُ الشّعب،
ويُذلّهم، ويستعبدهم، فلمن يتركهم يركبهم؟ وهو قد خُلِقَ حتّى يركب الشّعب إلى يوم
القيامة.

الخاتمة:

من يطالع شعر نزار يقف على قيمتين جماليتين متداخلتين فيما بينهما، وهما:
قيمة الجميل وقيمة القبيح، وقد قام هذا البحث بعرض جانب من جوانب القبيح في
شعر نزار قباني أنموذجاً، وهو أنموذج الشّعوب السليبيّة، وقد ارتكز هذا الأنموذج
على تداخل صور متعددة: صورة الشّعوب المستلبة، وصورة المجتمع ومنظومته
القيميّة، وصورة الحاكم المستبد، وذلك لأن العلاقة بين هذه الصّور علاقة جدليّة،
كلّ منها يقتضي الصّورتين الأخرين، بل إنّ وجود هذه القيم - التي عُرِفَ خلأها
عن الشّاعر - مقصودٌ لدى الشّاعر، فلا يُستطاعُ اكتناهُ الجمال من دون معرفة
القبح، إذ الأشياء تُعرف بأضدادها، وقد وقفنا على صورٍ قبيحةٍ، وربما كان بعضها
غاية في القبح، واستطاع الشّاعر أن يجسد صورة القبيح تجسيداً جمالياً أخذاً،
بحرفيّة جعلتنا نندلّد بتدوّق تلك الأمثلة القبيحة فعمّق مفهومها القبيح في ذائقتنا.
ومن هنا يوصي هذا البحث بأن يكون هذا الموضوع مفتاحاً لدراسات قادمة
تستقصي صور القبيح وأخرى تقوم على دراسة الجميل، وثالثة تقوم على الموازنة
بين الجميل والقبيح في شعر نزار.

والله أسأل التّوفيق والسداد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

1. بركات، عبير وإسماعيل، هناء. التجليات الجمالية للقيح في قصص زكريّا تامر السلطنة أنموذجاً، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية - سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (29) العدد (1) 2007
2. حيدوش، أحمد. شعرية المرأة وأنوثة القصيدة: قراءة في شعر نزار قباني، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب 2001م
3. ستولنتز، جيروم. النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، تر: فؤاد زكريّا، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1981م.
4. ستيس، ولتر. ت. معنى الجمال، نظرية في الاستيعاقا، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 2000م.
5. سليمان، خالد. المفارقة والأدب، دراسات في النظرية والتطبيق. عمان: دار الشروق، الطبعة الأولى، 1999م.
6. صطوف، إحسان. جدل الجميل والقيح ومقارنته في العمل الفني المطبوع، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، المجلد الثلاثون - العدد الثاني - 2014
7. الطائي، بيداء عبد الصّاحب. البنية الدّرامية في شعر نزار قباني، طبعة دار الضفاف د.ت
8. عمر، أحمد مختار بمساعدة فريق عمل. معجم اللغة العربية المعاصرة، مصر: عالم الكتب الطبعة الأولى 2008 م

9. فضل، صلاح. شفرات النصّ، دراسة سيميولوجيّة في شعريّة القصّ

والقصيد. بيروت: دار الآداب، ط1، 1999م.

10. قباني، نزار: قصتي مع الشعر

https://theses.ju.edu.jo/Show_Abstract.aspx?par1=JUA0606381?Page=1

11. قباني، نزار: أشعاره.. من موقع الموسوعة العالمية للشعر العربي

<http://www.adab.com/index.php>

12. مجموعة من المؤلّفين. نظريّة المنهج الشكلي، نصوص الشكلائيّين

الرّوس، تر: إبراهيم الخطيب، بيروت: الشركة المغربيّة للناشرين المتّحدين،

مؤسّسة الأبحاث العربيّة، الطبعة الأولى، 1982م.

13. نجم، محمد يوسف. نزار قباني شاعر لكل الأجيال، الكويت:

دار سعاد الصّبّاح 1998م

Dinin Modern Avrupa'daki Serencamı İle İlgili Bir Eser:

“MODERN AVRUPA'DA DİN”

Abdusamet KAYA¹

Grace Davie'nin, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* adıyla kaleme aldığı ve 2000 yılında Oxford Üniversitesi yayını olarak çıkan kitap, Akif Demirci tarafından, *Modern Avrupa'da Din* başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir. 2005 yılında Küre Yayınları tarafından basılan kitapta Grace Davie sekülerleşme teorileri karşısında Avrupa'da dinin konumunu ve Avrupa'ya has olan dindarlık tipolojilerini konu edinmekte bu bağlamda dinin Kilise, eğitim, kültür, hukuk ve medya gibi kurumlarla ilişkisini irdelemektedir.

Hem niteliksel hem de niceliksel sosyolojik verilerin kullanıldığı çalışmada, niteliksel veriler konusunda tarihsel boyuta özel bir önem verilmiştir. Zira Davie'ye göre, tarihsel boyut anlaşılmaksızın ne bir bütün olarak Avrupa'daki din ne de Avrupa milletlerinin dini yaşantısı anlaşılabilir.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD.

Davie'ye göre 21. yüzyılın şafağında yükselen Avrupa hızla değişmektedir. Dini bir bakış açısından bakıldığında, Avrupa'da yirminci yüzyıldaki en önemli evrimlerden biri, Hristiyan olmayan inançların artan temsili olmuştur. Avrupa yerini 'Avrupa Dinlerine' bırakmaktadır. Artık kıta Avrupası, Yahudi topluluklarına ek olarak, Müslümanların, Sihlerin Hinduların ve Budistlerin önemli orandaki temsiline ev sahipliği yapmaktadır.

Davie'nin tespitine göre Avrupa'da dini aidiyetler kısaca; Katolikler, Protestanlar, Karışık çeşitlilik ve laik bölgeler şeklinde gruplandırılabilir. Dini azınlıklar olarak; halen Batı Avrupa'da bir milyon civarında Yahudi yaşamaktadır. En geniş toplulukları Fransızlar (500-600.000) ve İngilizler (300.000) teşkil eder. İslam Avrupa'daki en önemli öteki-inanç nüfusedir. Muhafazakâr tahminler altı milyon rakamını öngörmektedirler. Müslümanlar batı Avrupa nüfusunun yaklaşık %3'ünü teşkil etmektedir. Davie, İslam ile tarihi bakımdan Hristiyan bir Avrupa arasında (ne şimdi ne de gelecekte) barış dolu bir birlikteliğin olmayacağı düşünmektedir.

Davie, sekülerleşme tezlerinin Avrupalı bir çerçevede geliştiklerini ve bu tezlerde, Avrupa'nın dini hayatının

küresel dindarlığın ilk prototipi gibi düşünüldüğünü ifade etmektedir. Söz konusu tezlere göre sekülerleşme modernleşmenin ayrılmaz bir parçasıdır ve dünya modernleştikçe kendiliğinden sekülerleşecektir. Avrupa'nın sekülerleşme konusunda bugün yaptığını diğer ülkeler yarın yapacaklardır. Amerika'nın farklılığı ise, sekülerleşme konusunda bir istisna oluşuyla açıklanabilir.

Çeşitli sekülerleşme tezlerini değerlendiren Davie, Avrupa bağlamında bu tezlere çeşitli eleştiriler yöneltmektedir. Davie'nin özgün yaklaşımında; ister Avrupa'da, ister başka bir yerdeki –bilhassa niceliksel olmayan- sekülerleşme süreçleriyle ilgili yargılara ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Avrupa Değerler Çalışması sonuçları dini fenomenlerin karmaşıklığını ve bireyin (aslında bir milletin) dini hayatının tek boyutundan daha fazlasını hesaba katmanın gereğini ortaya çıkarmıştır. Örneğin Batı Avrupa ülkelerinde kurumsal dinin gerilemesi, dinden vazgeçildiği şeklinde yorumlanamaz. Bu ülkeler, yeni biçimiyle dindarlığı ahlak boyutuyla yaşamaktadırlar. Bu bağlamda Davie, modern Avrupa'da dindarlığı; intisap etmeden inanmak (İngiltere), inanmadan intisap etmek (İskandinavya) şeklinde tipleştirerek açıklamaktadır. Örneğin İskandinavların asıl inandıkları şey, mensup olmaktır. Her birinin kendi ulusal

kiliselerine üyelikleri, Kuzeyli kimliğin önemli bir parçasını teşkil eder.

Davie'ye göre Avrupa'da din kurumsal boyutunda zayıflasa da, geleneksel dini hafıza çeşitli şekillerde korunmaya devam etmektedir. Davie'nin Avrupa'nın dini yapısını açıklamada kullandığı 'hafıza'nın farklı varyasyonları vardır. Bunlar;

a. Vekil hafıza; Çoğunluğun adına bir azınlığın geleneği sürdürmesi.

b. İstikrarsız hafıza; Geleneğin farklı biçimlerde algılanması.

c. Aracı hafıza; Mesaj taşıyıcısı olarak medya.

d. Alternatif hafızalar; Başat inanç geleneklerinin kendi içlerinde ve aralarındaki anlaşmazlıkları, modern Avrupa'da Hristiyanlık dışındaki inançların tedrici kurumsallaşması; daha geleneksel dini formlar yerine kutsala ilişkin alternatif odakların ortaya çıkması.

e. Sembolik hafızalar; milenyum ve yıldönümlerinin önemi.

f. Sönük hafıza; belirli dini hafızaların hep beraber silinmeye yüz tutması.

g. Kopuk ve/veya yeniden keşfedilen hafıza; hafıza silsilesinin zamanla kırılması veya kopması, uygun şartlar sağlandığında kendini yenileyebilmesi.

h. Çatışan hafıza/hafızalar; Ulusal hafıza karşısında Avrupalı hafıza.

ı. Dönüşen hafıza; 21. Yüz yılda Avrupalı dinlerin yeniden yapılanmayı sürdürmesi.

Davie'nin tespitlerinden öyle anlaşılmaktadır ki önemli sayıda Avrupalı, kiliselerinin bir bütün olarak halkın lehine bazı görevleri vekâleten yerine getirdiğinin farkında olarak, kiliselerinden yakınmak yerine onlara minnet duymaya devam etmektedirler. Özellikle İngiltere'de halk kiliseye devam veya dini ahlaka uymaya isteksiz ama dini geleneğin sürdürülmesi için, din adamlarını yakından takip etmektedir. Öte yandan bu şekilde vekâleten iş görme, geleneksel hafızanın kesintiye uğramasına yol açabilir.

Davie'ye göre Avrupa'nın kurumsal kiliselerinin etkinlikleri oldukça azalmış ancak sosyal gerçekliğin farklı düzeylerinde oldukça belirgin bir rol oynamaya devam

etmektedirler. Kurumsal olarak güç kaybeden sadece kiliseler değildir. Avrupa’da başat kamusal kurumlara güven azalmıştır. Siyasi partiler, ticari birlikler vs. de savaş sonrasının bir gerçeği olarak zayıflamışlardır. Orta ve Doğu Avrupa kiliseleri ise istisnadırlar. Bu kiliseler Komünizm ile mücadele etmişler, sonrasında ise sivil toplumda önemli boşlukları doldurmuşlardır.

Davie, göre Batı Avrupa’nın çoğu bölgesinde kiliseler önemli sayıda okulun sahibi ve yöneticisi olarak eğitim alanında etkin olmayı sürdürmekte olduğunu ifade etmektedir. Ona göre özellikle İngiltere ve Galler’de kilise okulları diğerlerinden daha başarılı olmaktadır. Finlandiya’da öğrencilerin % 97’si Luther’ci Kilise’ye bağlı dersleri takip etmektedirler. İtalya’da da durum benzer şekildedir. Kilise üyesi olmayan çocuklar bile söz konusu dersleri takip etmektedirler. Bu da Avrupa’nın bazı bölgelerinde resmi kilisenin hâkimiyeti ve ulusal kimliğin oluşturulmasındaki şekillendirici etkisini yansıtmaktadır. Katolik okulları, Katolik hafızanın kaynağı olarak görülmekte, düzenli şekilde dini pratikleri olmayan Katolikler bile çoğunlukla çocuklarının inancıyla ilgili bilgi edinmesini umarak çocuklarına Katolik eğitimi sağlamanın yollarını aramaktadırlar.

Davie'nin vardığı sonuçlara göre ortalama insan ömrünün uzaması, Avrupa'da dindarlığı olumlu etkilemiştir. Yaşlıların dindarlığı, dindarlık modelleri üzerinde açık bir etkiye sahip olmuştur. Bu, dindarlık uygulama düzeyini ve başka düzeylerdeki inancı korumak şeklindedir. Kadınlar erkelerden daha fazla yaşamaktadırlar ve söz konusu dindarlık eğilimi kadınlarda erkelerden daha fazladır. Dini hafızanın korunmasında ve aktarılmasında kadınlar hayati bir rol oynamaktadırlar. Özellikle çocukları üzerindeki etkileri düşünüldüğünde bu rolleri daha da önem kazanmaktadır.

Davie'ye göre bütün Avrupa'da kiliselerde kadınlar erkeklerden daha fazladır. Bu durum kiliselerin geleneksel cemaatlerinde olduğu gibi, gençlerin anlık toplantılarında da aynı şekildedir. Ayrıca kadınlar özel ibadet konusunda erkeklerden daha duyarlıdırlar. Bunun niçin böyle olduğu tartışmalı bir konudur. Eğer sosyalleşmeleri ve toplum içindeki yükümlülükleri sebebiyle kadınlar erkeklerden daha dindarlarsa, dindarlıklarının, toplumun evrilmesiyle değişeceği de muhtemeldir. Ama eğer kadınlar *yapıp ettikleri* dolayısıyla değil de, *sırf kadın olmaları* dolayısıyla erkeklerden daha dindarlarsa farklılığın ortadan kalkması daha zor olabilir.

Uzun zamandan beri okullarda din eğitiminin verilmediği Fransa'da bile 1997'de papa tarafından kutlanan Aşai Rabbani'ye bir milyonun üzerinde gencin katılması, Davie'ye göre, Avrupa gençliğinde dini bilgi cehaletinin had safhada olmasına karşın, dini faaliyetlerin bazı şekilleri hala onların ilgisini çekebildiğini göstermektedir. Ona göre bu durum Avrupa'da bir istikrarsız hafıza örneği olarak, geleneksel dindarlığın bu şekliyle varlığını sürdüremeyeceğini göstermektedir.

Medya'nın Avrupa'da yüz yıllardır var olan dini kalıpların etkisini bir taraftan artırırken diğer taraftan deforme ettiğini belirten Davie, Avrupa'nın dini hafızalarının, (bir aracı hafıza örneği olarak) medya tarafından *belli sınırlar içinde* büyük değişiklik, müdahale ve sansüre tabi tutulmuştur.

Davie'ye göre Avrupa'da, hayatını herhangi bir kurumsal kiliseye veya inançsal duruma referansla sürdürmeyen Avrupalıların oranı % 30 civarındadır. Ona göre Avrupa'da en az inanç kadar inançsızlık da tarihi gelenek ile boyanmıştır. Bazı Avrupalıların inanmadıkları Tanrı, başka bir formülasyondan çok daha fazla Yahudi-Hıristiyan bir Tanrı'dır. Davie'nin dini uygulamalardaki değişimler

açısından ilginç bulduğu bir faktör de modern Avrupa’nın bazı kesimlerinde, bilhassa Protestan Kuzeyde cenaze yakılmasının şaşırtıcı biçimde (%70 civarında) popülerleşen bir işleme dönüşmesidir.

Davie, Avrupa’da ikinci dünya savaşı sonrasında dini açıdan iki önemli değişme olduğunu ifade etmektedir; Hristiyanlığın etkisindeki belirgin azalma ve hızlı bir şekilde yükselen alternatif imkânlar. 1960’lı yıllar kiliseye karşı muazzam bir meydan okumayı beraberinde getirmiştir. Bu dönemde otoritenin bütün kurumsal yapıları köklü bir şekilde sorgulanmış ve seküler optimizm tüm zamanların en yüksek seviyesine ulaşarak çok çekici bir alternatif oluşturmuştur.

Avrupa’da yaşanan dinsel dönüşümler kapsamında ortaya çıkan yeni dini hareketlere de dikkat çeken Davie’ye göre Opus Dei (Katolik Kilisesindeki yeni muhafazakâr hareketlerin duayeni) ve Comunione e Liberazione (Hristiyan inancının ortak-yaşam dışında sürdürülmesinin otantik özgürleşmenin temeli olduğunu savunanlar) Avrupa’nın yeni dini hareketleri içinde en önde gelenleridir.

Davie’ye göre Avrupa’da hac, 20. Yüz yılın sonlarında oldukça popüler olmaya başlamıştır. Bu durumda seyahat imkânlarının gelişmesi ve kültürel miras endüstrisinin katkısı

vardır. Avrupa'nın geçmişteki trajedilerini hatırlatan ve ulusal kimlik vurgusu ve dini öğretiyi bir anlamda birleştiren mekânlar olarak anıtlar ve mezarlar da gittikçe artan bir ilgiye mazhar olmaktadır. Tarihi dini yapıların (ortak hafıza olması dolayısıyla) korunması konusunda laikler de dindarlar kadar hassas davranmaktadırlar.

Davie, Hervieu Leger gibi, geçmişte sosyolojik düşünceye hâkim olan (dindarlık parametresi olarak) kiliseye devam gibi, düzenli pratikler üzerindeki tarihi vurguyu reddetmektedir. Ona göre bu anlayış, modern Avrupa dinini uygun bir şekilde anlamak için gittikçe daha az kullanışlı hale gelmektedir; dolayısıyla söz konusu pratiklerdeki düşüş, gittikçe karmaşıklaşan resmin bir parçası olmaktan başka bir şey değildir.

**Yahudilik, Yazar Salime Leyla Gürkan, İsam
Yayınları, İstanbuli Temmuz, 2008, 278 sf.**

Azize Kaplan¹

Salime Leyla Gürkan, tarih boyunca üzerinde en çok tartışılan ve hala tartışılmaya devam eden Yahudi tarihi üzerine yazılmış objektif bir eser niteliğindeki bu eserini okuyucularının beğenisine sunmaktadır. Yazarın eserinde belirttiği gibi yaşandığı konum ve kültür bağlamında en çok konu muhatabı olması gereken İslam dünyasında eserlerin verilmiş olması gerekirken müstakil olarak ve bütün yönleriyle kendi kaynaklarından hareketle hazırlanmış Yahudi Tarihini anlatan akademik bir çalışma olarak bu eksikliği gidermeye yönelik olumlu ve başarılı bir eser olmuştur. Batı dillerinde oldukça zengin bir Yahudi literatürü mevcut iken Türk dünyasında bu çalışmaların yapılması uzun bir geçmişe gitmemektedir. Bu eser tarihsel gelişimini dikkate alarak Yahudiler üzerine dini kavram ve uygulamalarını, diğer toplum ve dinlerle ilişkilerini, ibadet ve toplumsal

¹ Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Dinler Tarihi Yüksek Lisans Öğrencisi

yapılarını birincil kaynak ve akademik çalışmalar yardımıyla ortaya çıkarmaya çalışması eseri dikkate değer ve takdire şayan bir yönü olduğunu göstermektedir. Yazar, Yahudi tarihini dışardan bakış acısıyla Yahudilikle ilgili bugüne kadar değinilmemiş konulara değinmesi yanlış veya farklı algılanan konulara getirdiği nesnel bilgiler ışığındaki açıklamaları, işlediği konu bölümlerini gerekli ve yeterli ayrıntılar sunarak Yahudi tarihi konusunda okuyucuya bilgi sunmaktadır. Okuyucuda haz uyandıran yalın, sade ve açık anlatımıyla anlatımların eserin sıkılmadan ve konular arasında bir kopukluk olmadan okunması yazarın ve eserin işlediği konunun başarısının bir simgesi olarak gösterilebilir.

Eserin önemli ve farklı olan taraflarından biri de yazarın asıl konunu dışında ama konuyla ilgisiz olmadığını düşündüğü konuları veya farklı uygulamalarını veya açıklayıcı bilgi gerektiren konuları işlediği dipnotlarla esere yoğunluk katması da yadsınamaz. Ayrıca eserde işlediği konuların birbiriyle ilişkisini gösteren bölümler arasında bağlantılar sağlayan bilgi parantezleri kullanması eserde bir bütünlük olduğunu göstermektedir. Kitapta anlatılan konuyla ilgili kullandığı haritalar ve geçen kelimelerin anlamlarının geçtiği sözlüklerin yer aldığı son bölüm eseri okuyan okuyucudaki bilgi eksikliğini gidermek ve var

olan/oluşan bilginin pekişmesi açısından önemli eklemeler olarak önem atfetmektedir. Kitabın sonunda yer alan ve Yahudi tarihini bir kronoloji ve bütünlük içerisinde görmemizi sağlayan Yahudi tarih kronolojisi de yazarın esere kattığı ayrı bir katkıdır. Ama eser yazımı esnasında yazarın birkaç bölümde düştüğü tekrar hatası eserin akıcılığında bir sorun teşkil etmektedir. Eserde ayrıca aynı konunun bütün Yahudi cemaatlerindeki uygulama farklılıklarını kaynak göstererek açıklaması Yahudiliğin yaşayış hayatındaki farklılığını göstermektedir.

Eser, kısaltmalar, yazarın önsözü, giriş üç bölüm, kronoloji, haritalar, sözlük, bibliyografya ve indeksten oluşmaktadır.

Önsöz eserin yazılmasına duyulan ihtiyaç, eserde izlenen yöntem üzerinde durularak kısa bir teşekkür bölümünden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde yazar amacını, konuyu ve sınırlarıyla birlikte işlenecek konulara değinmiştir.

“Tarihi süreç” başlığı altında birinci bölümde yazar kutsal kitap dönemiyle başlayarak geleneksel Yahudiliğin merkezinde bulunan “Tanrı-Tevrat –İsrail üçlemesinde çok önemli yer edinen kutsal kitap külliyyatının oluşumu ve

aşamaları konusunda ayrıntılı akademik bilgiler içeriyor. Kutsal kitabın önemi ve bu konuyla ilgili tartışılan konulara değinerek Yahudi peygamberler hakkında da geniş bilgilere yer vermektedir. Tarihi süreç içinde Yahudi peygamberlerden ve onların Yahudi dininin oluşmasında oynadıkları öneme değinmektedir. Yahudilik tarihini İsrailoğulları'nın Musa tarafından kurtuluşundan kurtarıp mısır 'dan Sina'ya getirmelerinden başlatarak orada Tanrı ile ahitleşmelerinin ardından devam eden Krallık, Sürgün, İkinci mabed, Talmud dönemlerinde olgunlaşıp Rabbinik ve Orta Çağ Yahudi düşüncesiyle bugüne gelen dini sistemin teşekkülünü açıklamaya çalışmaktadır.

“İkinci mabed” başlığı altında bir din olmakla birlikte bir topluluk olarak anlam ifade eden Yahudiliğin sistemleştiği dönem olarak önemli olan dönem hakkında verilen bilgiyle birlikte şu anki Yahudiliğin temel taşların bu dönemde atıldığı Yahudi tarihi açısından önemli ve kötü olayların yaşandığı bir dönem olarak anlatılıyor.

“Talmud dönemi” bölümünde Talmud literatürünün kapsamı ve oluşumu hakkında verdiği bilgilerle Yahudi kutsal metinlerinin yazım ve konuları hakkında bilgiler içeriyor.

“Yahudi-İslam diyalogu ve Avrupa –Osmanlı etkisi bölümlerinde “Yahudilerin etkileme ve etkilenme konusuna diğer din toplumlarla ola ilişkilerine değinerek Yahudiliği daha iyi anlama ve anlatma çabası içerisinde olduğu bir bölüm olmaktadır.

“Modern Yahudi oluşumları” bölümünde şu anda var olan Yahudi cemaatlerine ve işlevlerine değinerek Yahudiliğin uygulamadaki farklılıklarını dikkate çekiyor. Yahudiliğin, Yahudi toplumundan ayırt edilemeyeceği tezini savunarak Modern Yahudi toplumların gittikçe yozlaşma ve değişim tehlikesi altında olduğu vurgulanmaktadır.

İsrail ve diaspora bölümünde seçilmişlik ve vaat edilen toprak sloganıyla Yahudiliğin üstlendiği misyona değinilerek tanrı ile ahitleşme konusuyla ilintili olarak İsrail devletini varlığının önemine vurgu yapılıyor.

İşlenen üç bölümden ikinci olan bölümde daha çok Yahudiliğin Teolojik boyutu ele alınmaktadır. *İnanç esasları*, bölümünde Yahudi dini hukuku nu ifade eden “halaha” kavramından yola çıkarak Yahudiliğin belli bir amentüsü olmasından ziyade pratiğe önem veren bir din olduğunun altı çizilmektedir.

“Tevrat” bölümü Yahudi kutsal metinlerinin ayrıntılı tasvir ve açıklaması yapılarak her birinin önemi ve taşıdığı anlam anlatılmaktadır.

“Tanrı” bölümünde Tanrı’nın varlığından çok tekliği ve doğru ibadet biçimi üzerinde durulur. Yahudilikte tek Tanrı inancı olmakla birlikte Yahudilere özgü ve özel tanrı inancı (monolatrîst) görüşü de ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Antropomorfizm (Tanrı’yı insan biçiminde düşünme) olgusu da nazara verilmektedir. Yahudilikte Tanrı isminin telafuzuna verilen öneme dikkat çekilerek Y-H-V-H sigasının önemi üzerine durulmuştur.

“İsrail” bölümünde İsrail’in hem kutsal toprak hem kutsal topluluk olarak algılanmasının önemine değinilmiştir. Ayrıca Yahudilikte bir kutsiyet atfeden Kudüs, Siyon Dağı ve Mabetlere değinilmiştir.

“Peygamberlik” alt başlığında Yahudiler kendilerine gelen peygamberlerin özel ve farklı olduğu üzerinde dururlar. Peygamberlik İbrahim ile başlamış Musa ile mükemmelliğe ulaşmış ve Ezra ile sona ermiştir. Atık peygamber yerine dini bilen, yorumlayan din adamı (RABBİ) figürü öne çıkmıştır.

“Ahiret inancı” bölümünde Sistemli bir ahiret anlayışları yoktur. Fazla da literatürlerinde bilgiye rastlanmaz.

Masihçilik bölümü Mesih tarafından yabancı boyunduruğundan kurtarıp Filistin topraklarında dini ve siyasi bağımsızlık kazanmak suretiyle eski ihtişamlarına kavuşmalarına yönelik inanç olarak ifade edilerek Mesih beklentisinin hala revaçta olduğu vurgulanmaktadır.

Ve son olarak “Kabala” bölümünde Mistisizm, kutsal taht, büyü, yaratıcının büyüklüğü ve mahiyeti üzerinde çalışılan ve Yahudiliğin esrarengiz ve merak uyandıran yönünü belirtmiştir. Anlayışları üzerinde ayrıntılı durularak her biri hakkında bilgiler verilmektedir. Teolojik boyutunda inançtan çok pratiğe ve yapılaş şekline önem verildiği üzerindeki bilgiler bize Yahudiliğin bilgiden çok pratiğe önem verdiğinin yani edim dini olduğunun kanıtını göstermektedir.

Son bölüm olan üçüncü bölümdeki pratik boyut Yahudiliğin temel yapı taşları olan ve onları nesiler boyunca bir arada tutan dini kurallara uymaya verdikleri önemi gösteren bilgilere ve bunların dayandığı kutsal metin pasajları hakkındaki bilgilere götürmektedir. Bu bölümdeki dini

kurallar - doğum ergenlik, evlilik ve ölüm – yeme / içme (koşer) ve temizlik – günah / kefarete ve etik - ibadet ve bayramlar - kadının konumu - yabancıların dine kabulü - yahudi olmayanlarla münasebet adındaki alt başlıklara ayrılarak her biri hakkında Yahudi inancında uygulama konusundaki hassasiyete ve öneme dikkat çekilmekte kadın ve diğer din müntesiplerine karşı olan bakış açısı gözler önüne serilmektedir.

Sonuç olarak bu kitap Yahudilik konusunda bir başlangıç kitabı olarak okunabileceği gibi akademik olarak yapılan çalışmalarda faydalanılabilecek eserler arasında zikredilmeyi hak ediyor.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

- 1- Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
- 3- Yayın kurulu, 10 (on) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin

yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.

9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayımlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen adrese “ekli Word belgesi” olarak gönderilmelidir.

Yazışma Adresi: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı,
İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAZIM İLKELERİ

1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmaması tercih edilir.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 10 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir. Çalışmada özel bir font varsa font da yazı ile birlikte gönderilmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, 176x250 ebadında, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm, soldan 1 cm cilt payı verilerek ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 10,5 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı birden çok 1,15 satır aralıklı, dipnotlar ise birden çok 1,1

satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar**, sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap:

Basılmış eser: Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydınll, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal ve diğlerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Katalođu-1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağın (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berîka*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez Örneđ: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâceğân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, “İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri”, çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.

j. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

k. İnternet kaynakları:

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

1. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9- Dergimizde kullanılan kısaltmalardan bazıları:

Adı geçen eser : age	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm
Adı geçen makale : agm	Ansiklopedisi : İA
Aleyhi's-selam : (s)	Numara : no:
Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.	Ölümü : ö.
Aynı müellif : a.mlf.	Sadeleştiren : sad.:
Bakınız : bk.	Sayfa : s.
Baskı : bs.	Sayfadan sayfaya : ss.
Celle celalühu : (cc)	Sayı : sayı:
Cilt : c.	Tahkik : tahk.:
Çeviren : çev.:	Tarihsiz : ts.
Editör : edit.:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm
Hadis numarası : h.no:	Ansiklopedisi : DİA
Hazırlayan : haz.:	Üniversite : Ü.
Hazreti : Hz.	Varak : vr.
Hicrî : H.	Ve benzeri : vb.
Karşılaştırınız : krş.	Ve devamı : vd.
Kütüphane : Ktp.	Yardımcı : Yrd.
Mektup numarası: m.no:	Yayın yeri yok : y.y.
Miladî: M.	Yayınevi, yayınları : Yay.