



İstem • Yıl:19 • Sayı:38 • 2021

**Sahibi Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Adına**

Prof.Dr. Mustafa Yıldırım
Yıl:19 • Sayı:38 • 2021

Hakemli Dergi

(Yılda İki Sayı Yayınlanır)

Editör/Editor in Chief

Prof.Dr. Mustafa Yıldırım

Yardımcı Editörler/Co-Editors

Prof.Dr. Hikmet Atik • Dr. Fatma Şeyma Boydak

Alan Editörleri/Field Editors

Arş.Gör. Maşide Kamit • Dr. Ayşe Parlakkılıç Mucan • Dr. Mustafa Yıldırım • Öğr.Gör. Erol Uğraşkan

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof.Dr. Mehmet Ali Kapar	Emekli Öğretim Uyesi
Prof.Dr. İsmet Kayaoğlu	Emekli Öğretim Uyesi
Prof.Dr. Ahmet Turan Yüksel	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Ahmet Çaycı	Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi
Prof.Dr. Ahmet Yılmaz	Emekli Öğretim Uyesi
Prof.Dr. Cem Zorlu	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. İsmail Hakkı Atçeken	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Mehmet Bahaüddin Varol	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Mustafa Yıldırım	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Hikmet Atik	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Mehmet Özdemir	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Levent Öztürk	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Ali İhsan Karataş	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Metin Yılmaz	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Mehmet Salih Arı	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Gülçin Yahya Kaçar	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı
Prof.Dr. Mehmet Gönül	Necmettin Erbakan Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı
Doç.Dr. Murat Ak	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Dr.Öğr.Üyesi Ali Dadan	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Dr.Öğr.Üyesi Ahmet Gedik	Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr.Fatma Şeyma Boydak	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Dr. Ayşe Parlakkılıç Mucan	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Dr. Mustafa Yıldırım	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Arş.Gör. Maşide Kamit	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Öğr.Gör. Erol Uğraşkan	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Yazışma Adresi /Communication Address

Prof.Dr. Mustafa Yıldırım

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Meram/Konya-Türkiye
90.332. 323 82 50/8106

e-mail

istemdergisi@gmail.com

web

http://dergipark.gov.tr/istem

e-ISSN: 2602-408X

Tasarım/İç Düzen

Ali Dadan

Danışma ve Hakem Kurulu / Advisory Board and Academic Referees

Ankara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Abdulkadir DÜNDAR	• Prof.Dr. Mehmet GÖNÜL	NEÜ. T.M.D.K.
Dicle Ü.İ.F.	Prof.Dr. Abdurrahman ACAR	• Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR	Ankara Ü.İ.F.
Marmara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Abdülhamit TÜFEKÇİOĞLU	• Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI	Sütçü İmam Ü.İ.F.
Selçuk Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Abdüsselam ULUÇAM	• Prof.Dr. Metin YILMAZ	O.Maysis Ü.İ.F.
Uludağ Ü.İ.F.	Prof.Dr. Adem APAK	• Prof.Dr. M.Mahfuz SÖYLEMEZ	İstanbul Ü.İ.F.
İstanbul Ü.İ.F.	Prof.Dr. Adnan DEMİRCAN	• Prof.Dr. M. Salih ARI	Van Yüzüncü Yıl Ü.İ.F.
N.E.Ü.S.B.B.F.	Prof.Dr. Ahmet ÇAYCI	• Prof.Dr. Mikail BAYRAM	Emekli
O.Maysis Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ahmet ÇAKIR	• Prof.Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Ü.İ.F.
Marmara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ahmet Hakkı TÜRABİ	• Prof.Dr. Murat SARICIK	S.D.Ü.İ.F.
NEÜAKİF	Prof.Dr. Ahmet Turan YÜKSEL	• Prof.Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Ü.İ.F.
Selçuk Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Ahmet SEVGİ	• Prof.Dr. Mustafa DEMİRCİ	Selçuk Ü.Ed.F.
Uşak Ü.Ed. F.	Prof.Dr. Ahmet YILMAZ	• Prof.Dr. Mustafa DENKTAŞ	Akdeniz Ü.F.Ed.F.
Cumhuriyet Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ali AKSU	• Prof.Dr. Mustafa FAYDA	Emekli
Selçuk Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Ali BAŞ	• Prof.Dr. M. Sabri KÜÇÜKAŞCI	Marmara Ü.F.E.F.
Erciyes Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU	• Prof.Dr. Mustafa Zeki TERZİ	Emekli
Uşak Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ali YILMAZ	• Prof.Dr. Mustafa UZUN	Emekli
Uludağ Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ali İhsan KARATAŞ	• Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM	NEÜAKİF
Cumhuriyet Ü.İ.F.	Prof.Dr. Alim YILDIZ	• Prof.Dr. Naci OKCU	Atatürk Ü.İ.F.
FSMÜ.G.San.F.	Prof.Dr. Aydın UĞURLU	• Prof.Dr. Nahide BOZKURT	Ankara Ü.İ.F.
Selçuk Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Bayram ÜREKLİ	• Prof.Dr. Nebi GÜMÜŞ	Rize Ü.İ.F.
Akdeniz Ü.Edb. F.	Prof.Dr. Bekir DENİZ	• Prof.Dr. Nesimi YAZICI	KTOKÜSBFF
Uludağ Ü.İ.F.	Prof.Dr. Bilal KEMİKLİ	• Prof.Dr. Nihat BOYDAŞ	Gazi Ü.Eğt.F.
Atatürk Ü.G.S.F.	Prof.Dr. Bilal SEZER	• Prof.Dr. Nuh ARSLANTAŞ	Marmara Ü.İ.F.
NEÜAKİF	Prof.Dr. Cem ZORLU	• Prof.Dr. Osman ERAVŞAR	Selçuk Ü.Ed.F.
Üsküdar Ü.	Prof.Dr. Emine YENİTERZİ	• Prof.Dr. Remzi DURAN	Selçuk Ü.Ed.F.
Sakarya Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Enis ŞAHİN	• Prof.Dr. Rıza SAVAŞ	D.Eylül Ü.İ.F.
Ankara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Eyüp BAŞ	• Prof.Dr. Salih PAY	Uludağ Ü.İ.F.
AHBVÜ. T.M.D.K.	Prof.Dr. Gülçin Yahya KAÇAR	• Prof.Dr. Semra TUNÇ	Selçuk Ü.Ed.F.
Konya N.E.Ü.E.F.	Prof.Dr. H.Ahmet ÖZDEMİR	• Prof.Dr. Seyfettin ERŞAHİN	Ankara Ü.İ.F.
Gazi Ü.F.Ed.F.	Prof.Dr. Hakkı ACUN	• Prof.Dr. Şaban ÖZ	Sütçü İ.Ü.İ.F.
Gazi Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Halit ÇAL	• Prof.Dr. Şefaettin SEVERCAN	Erciyes Ü.İ.F.
Atatürk Ü.F.Ed.F.	Prof.Dr. Hamza GÜNDOĞDU	• Prof.Dr. Ünal KILIÇ	Cumhuriyet Ü.İ.F.
Emekli.	Prof.Dr. Hasan AKSOY	• Prof.Dr. Yıdıray ÖZBEK	Akdeniz Ü.F.Ed.F.
Ankara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Hasan KURT	• Prof.Dr. Yılmaz CAN	O.Maysis Ü.İ.F.
KTOKÜGSTF	Prof.Dr. Haşim KARPUZ	• Prof.Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ	KTOKÜSBFF
NEÜAKİF	Prof.Dr. Hikmet ATİK	• Prof.Dr. Ziya KAZICI	Emekli
Emekli	Prof.Dr. Hüseyin ALGÜL	• Doç.Dr. Ahmet GÜZEL	KMBÜ.İ.İ.F.
Atatürk Ü.Edb. F.	Prof.Dr. Hüseyin YURTTAŞ	• Prof.Dr. Fatih ÖZKAFI	Marmara Ü.İ.F.
Ankara Ü.İ.F.	Prof.Dr. İrfan AYCAN	• Doç.Dr. Gülgün UYAR	Marmara Ü.İ.F.
FSMVÜ.İ.F.	Prof.Dr. İsmail YİĞİT	• Doç.Dr. Kemal KAHRAMANOĞLU	Konya N.E.Ü.E.F.
NEÜAKİF	Prof.Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN	• Doç.Dr. Kenan AYAR	O.Maysis Ü.İ.F.
S.D.Ü.İ.F.	Prof.Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY	• Doç.Dr. Mehmet MEMİŞ	Sakarya Ü.İ.F.
Emekli.	Prof.Dr. İsmet KAYAOĞLU	• Doç.Dr. Murat AK	NEÜAKİF
O.Maysis Ü.İ.F.	Prof.Dr. İsrafil BALCI	• Doç.Dr. Nuran YILMAZ	Çukurova Ü.İ.F.
Harran Ü.İ.F.	Prof.Dr. Kasım ŞULÜL	• Doç.Dr. Saim YILMAZ	Sakarya Ü.İ.F.
Erciyes Ü.F.Ed.F.	Prof.Dr. Kerim TÜRKMEN	• Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK	Kastamonu Ü.İ.F.
Sakarya Ü.İ.F.	Prof.Dr. Levent ÖZTÜRK	• Dr. Öğr. Üyesi Ali DADAN	NEÜAKİF
Uludağ Ü.İ.F.	Prof.Dr. M.Asim YEDİYILDIZ	• Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza ÖZCAN	M.Sinan Ü.G.S.F.
NEÜAKİF	Prof.Dr. M.Bahaüddin VAROL	• Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇIPAN	S.Ü.T.A.Ens.
Atatürk Ü. İ.F.	Prof.Dr. M.Hanefi PALABIYIK	• Dr. Öğr. Üyesi Necati AVCI	Emekli
Ankara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Mehmet AKKUŞ	• Dr. Öğr. Üyesi Nuri ÖZCAN	Marmara Ü.İ.F.
Emekli	Prof.Dr. Mehmet Ali KAPAR	• Dr. Öğr. Üyesi Ramazan HURÇ	Fırat Ü. İ.F.
Hitit Ü. İ.F.	Prof.Dr. Mehmet AZİMLİ	• Dr. Öğr. Üyesi Sıddık ÜNALAN	Fırat Ü.İ.F.

Yayım ve Yazım İlkeleri

GENEL İLKELER

- İstem Dergisi, *İslâm Tarihi, Türk-İslâm San'atları Tarihi, Türk-İslâm Edebiyatı ve Türk Din Müsiki* ile ilgili bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarabilmektedir.
- İstem Dergisi'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "İstem" verilmelidir.
- İstem alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı İstem Dergisi'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının İstem Dergisi'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır. Yazarlar, ScholarOne sistemine yükleyecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini <https://mc04.manuscriptcentral.com/istem> adresinden yapabilirler.

YAYIM İLKELERİ

- İstem'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- İstem'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- İstem'e gönderilecek yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak, <https://mc04.manuscriptcentral.com/istem> sitesi üzerinden [başlık sayfası](#), [telif hakkı devir formu](#), [etik beyan formu](#) ve [özgünlük raporu](#) beraberinde yüklenmelidir. Yazının yer aldığı [ana dosyada \(main document\)](#) çift kör hakemle etiği gereği [yazar isim/isimlerine yer verilmemelidir](#). Yazar/yazarlara ait tüm bilgiler başlık sayfasında yer almalıdır. Makale yükleme sürecine ilişkin [yazar kılavuzuna](#) ulaşmak için [tıklayınız](#).
- Gövde metinleri 3000-9000 kelime aralığında kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerin 150-200 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

ATIF SİSTEMİ

- İstem atf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atf Sistemi'nin kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

Publishing and Writing Principles

GENERAL PRINCIPLES

- Journal of **Istem** is a scientific, academic and peer-reviewed journal about History of Islam, History of Turkish-Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature and Turkish Religious Music. It is published twice a year. So far, 8 special issues have been published. It is also possible to publish other new special issues if necessary.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Istem** in all languages.
- Besides authentic and translated articles by the scholars contributing whether from Turkey or abroad, **Istem** contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal is Turkish; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in Istem are considered to have accepted that the copyright belongs to Istem.
- Authors should write their name, surname, institutional knowledge, mobile phone number and e-mail address on Word document. They can follow up the publishing process of their articles from <https://mc04.manuscriptcentral.com/istem>.

PUBLICATION PRINCIPLES

- Articles submitted for consideration of publication in **Istem** must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports.
- If two referees deliver negative report, the article will not be published.
- If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

WRITING PRINCIPLES

- Article to be sent to Istem must be written in Microsoft Word and uploaded on the website <https://mc04.manuscriptcentral.com/istem> along with [the title page](#), [copyright transfer form](#), [ethical declaration form](#) and [originality report](#). **The name/names of the author should not be included in the main document.** Due to the double-blind referee ethics. All information about the author/author should be included in the title page. [Click to Access the author's guide](#) for the article upload process.
- The main text (including references, pictures, figures, maps, etc.) should be between 3000-9000 words and maximum 30 pages. 12-point Times New Roman font should be used for the main text with 1.5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins of 2,5 cm should be left on top, bottom and sides.
- Footnotes should be written with 10-point Times New Roman font with 1 nk space and justified.
- The title of the article should be in Turkish and English.
- Around 150-200 words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.
- There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

- **Istem** requires writers to use the Isnad Citation Style. More information can be found on the ISNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org>)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Research	IX	Editörden...
	141	Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî ve Fütûhu's-Şam Adlı Eseri <i>Abu Ismail Muhammad ibn Abd Allah al-Azdi and His Book Futuh al-Sham</i> <i>Dr.Öğr.Üyesi Ali DADAN</i>
	155	Mûsikî ve Su Arasındaki İlişkinin Çeşitli Boyutları <i>Various Dimensions of The Relationship Between Music and Water</i> <i>Prof.Dr. Hüseyin AKPINAR</i>
	169	Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi Bağlamında Mustafa Kutlu'nun <i>Bu Böyledir</i>'indeki Dinî-Tasavvufî Düşünce Alanları <i>Religious-Sufistic Thought Areas in Mustafa Kutlu's Bu Böyledir in The Context Of The Thought-Centered Text Analysis Method</i> <i>Dr.Öğr.Üyesi Sibel BULUT</i>
	191	Beyt-i Makdis'in Kible Olması ve Süresiyle İlgili Rivâyetlerin İncelenmesi <i>A Study of the Narrations about the Bayt al-Maqdis' Function of the Qibla and Its Duration</i> <i>Doç.Dr. Ömer ÖZPINAR</i>
	217	Urfa Dede Osman Avni Dergâhına Ait Sancaklar <i>Sanjaks of Urfa Dede Othman Awni Lodge</i> <i>Doç.Dr. Gül GÜLER</i>
	247	19. Yüzyıl Osmanlı Dergilerinde Sayfa Tasarımları <i>Page Designs in the Ottoman Magazines of 19th Century</i> <i>Prof.Dr. Bahattin Yaman - Keziban Gündüz</i>
	273	Sakarya Osmanlı Mezar Taşlarından Örneklerle Dardağan Serpuşlar <i>Dardağan Serpuşes with Examples from Sakarya Ottoman Gravestones</i> <i>Öğr.Gör.Dr.Oktay GÜNDOĞDU - Prof.Dr. Lütfi ŞEYBAN</i>
	303	Hz. Peygamber (s.a.s) Muhabbetinin Fas Mimarisindeki Tezahürü: Bereket-i Muhammed <i>A Hallmark on Moroccan Architecture Depicting the Love for the Prophet Muhammed (pbuh): Barakah al-Muhammad</i> <i>Dr.Öğr.Üyesi Sümeyra OCAK AHMED</i>

Editörden...

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü dergisi olarak 19 yıldır yayım hayatına devam etmekte olan İstem Dergisi'nin 2021 yılı Aralık ayına ait 38. sayısı ile huzurunuzdayız. İstem, 2011 yılından itibaren Tübitak Ulakbim TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmakta ve 2020 yılından beri makale süreç yönetiminde Scholarone sistemini kullanmaya başlamıştır. Böylece dergimizde yayımlanan makalelerinin dünya çapında görünürlüğünün arttığını ve atıf sayılarının olumlu yönde değişmekte olduğunu gözlemlemekteyiz.

Dergimizin kalitesini daha da arttırmak için editör kurulumuzla birlikte yoğun mesai sarf etmekteyiz. Bu amaçla dergimiz, uluslararası yayın kriterlerini sağlamış olup uluslararası indekslere başvurularında bulunmuştur. Nihai hedefimiz ilim dünyasını birbirinden kaliteli akademik çalışmalarla buluşturmaya devam etmek ve ileri düzey akademik yayıncılık sahasında yer almaktır.

Dergimizin yayım hayatında herhangi bir aksaklık olmaması için İstem editör kurulu olarak özverili bir çaba gösterdik. Bu hususta editör yardımcılarımız Prof. Dr. Hikmet Atik, Dr. Fatma Şeyma Boydak, alan editörlerimiz Dr. Ayşe Parlaklıç Mucan, Arş. Gör. Maşide Kamit, Dr. Öğ. Üyesi Mustafa Yıldırım ve Öğr. Görevlisi Erol Uğraşkan'a teşekkür ederim.

38. sayımızın içeriğinde İslâm Tarihi ile ilgili "Beyt-i Makdis'in Kible Olması ve Süresiyle İlgili Rivâyetlerin İncelenmesi", "Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdi ve Fütûhu's-Şam Adlı Eseri"; Türk İslâm Edebiyatı ile ilgili "Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi Bağlamında Mustafa Kutlu'nun Bu Böyledir'indeki Dinî-Tasavvufî Düşünce Alanları"; Türk İslâm Sanatları Tarihi ile ilgili "Sakarya Osmanlı Mezar Taşlarından Örneklerle Dardağan Serpuşlar", "Urfa Dede Osman Avni Dergâhı'na Ait Sancaklar", "19. Yüzyıl Osmanlı Dergilerinde Sayfa Tasarımları", "Hz. Peygamber (s.a.s) Muhabbetinin Fas Mimarisindeki Tezahürü: Bereket-i Muhammed"; Türk Din Müsikîsi ile ilgili "Müsikî ve Su Arasındaki İlişkinin Çeşitli Boyutları isimli" makaleler yer almaktadır.

2022 yılının ülkemiz ve tüm insanlık için hayırlar getirmesini temenni ediyorum. Haziran 2022'de yayımlanacak olan 39. sayımızda buluşmak üzere sağlık ve mutluluklar dilerim.

Mustafa YILDIRIM

Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî ve *Fütûhu's-Şam* Adlı Eseri

ALİ DADAN 

Dr.Öğr.Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, alidadan@gmail.com

Geliş Tarihi / Received Date : 12.09.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date : 01.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2021

Atıf / Cite as

Dadan, Ali. "Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî ve *Fütûhu's-Şam* Adlı Eseri". *İstem*, 19/38 (2021): 141-154. <https://doi.org/10.31591/istem.1037228>

Öz

Bu makalede, Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'ye ait olan *Fütûhu's-Şâm* adlı eser incelenecektir. II./VIII. yüzyılın son çeyreğinde yaşamış olan Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî, Muhammed b. İshak, Ebû Mihnef ve Seyf b. Ömer ile aynı tabakaya mensup Arap bir tarihçidir. *Fütûhu's-Şâm* Bilâdü's-Şâm'ın Müslümanlar tarafından fethini konu edinen en eski Arap ve İslam kaynaklarından biridir. *Fütûhu's-Şâm* Şam bölgesinin fethiyle alakalı pek çok ayrıntı sunarken Hz. Ebû Bekir ve komutanları, Hz. Ömer ve komutanları arasında yapılan birçok yazışmayı da muhafaza etmektedir. Bu nedenle Hulefâ-yı Râşidîn dönemine ait başka kaynaklarda bulamayacağımız yazışmaları barındırması açısından eşsiz bir kaynak olma özelliği taşır. Ayrıca el-Ezdî'nin eserinde yer verdiği bilgilerde dini veya siyasi tarafgirlik görülmemektedir. Birçok müellifin el-Ezdî'nin kitabı ile aynı isimle kitap yazmış olmasına rağmen bu eserlerin birçoğu elimize ulaşmamıştır. Ayrıca el-Ezdî'nin eserinde yer verdiği rivayetlerin çoğunun Şam bölgesinin fethinde yer almış insanlardan gelen rivayetlerdir. Bunun nedeni kendi kabilesi olan Ezd kabilesinin Şam'ın fethine katılmış olması veya katılan diğer gruplarla ilişkili olmaları sebebiyle el-Ezdî'ye ulaşmış bilgilerdir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, Şam, Hulefâ-yı Râşidîn Dönemi.

Abstract

Abu Ismail Muhammad ibn Abd Allah al-Azdi and His Book *Futuh al-Sham*

In this paper, Abu Ismail Muhammad ibn Abd Allah al-Azdi and His Book *Futuh al-Sham* are analysed, who lived in the last quarter of the 2nd/8th century with Muhammad ibn Ishak, Abu Mihnaf and Sayf b. Omar, is Arab historian. *Futuh al-Sham*, which features the conquest of Levant by Muslims, is one of the oldest Arab and Islamic sources. Besides providing many details about the conquest of Levant, *Futuh al-Sham* involves a series of correspondence between Abu Bakr and his commanders and between Omar and his commanders. For this reason, it is a unique source in terms of involving correspondence that cannot be found in other sources belonging to the period of Four Caliphates. Furthermore, there is no religious or political bias in the information al-Azdi provides in his work. Although many authors wrote books with the same name as al-Azdi's book, most of these works have not reached the present age. In addition, most of the rumors that al-Azdi included in his work are the rumours spread by people who took part in the conquest of Levant. The reason for this is fact that his



own tribe, called the Azd tribe, participated in the conquest of Damascus or his tribe's relation to the other tribes in conquest.

Keywords: Islamic History, Abu Ismail Muhammad ibn Abd Allah al-Azdi, Futuh al-Sham, Levant, Period of the Four Caliphs.

Giriş

Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî el-Basrî'ye ait olan *Fütûhu's-Şâm* adlı eser Bilâdü's-Şâm'ın Müslümanlar tarafından fethini konu edinen en eski Arap ve İslam kaynaklarından biridir. II./VIII. yüzyıla ait bir eser olması sebebiyle elimizdeki bu konuyla alakalı en eski birkaç kaynaktan biri olma özelliği taşımaktadır. Bu kitap, Hz. Ebû Bekir döneminde Suriye ve Irak'ta Bizans ve Sasanilere karşı fetih hareketlerinin nasıl başladığını, özellikle Bilâdü's-Şâm cephesinde savaşın serüveninin nasıl ilerlediğini ve süreç içerisinde Müslümanların yürüttükleri diplomatik faaliyetleri anlatmaktadır. Kitap, Şam fetihleri hakkında verdiği ayrıntılı bilgiler sayesinde Bilâdü's-Şâm Fetihlerinin nasıl ilerlediğine ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Eser, Hz. Ebû Bekir'in çevresinde bulunan önde gelen Sahabe ile Bilâdü's-Şâm fethi için nasıl istişare ettiği ve buna nasıl karar verdiği ile başlamaktadır. Müslümanların seferberliğini ve Medine'ye nasıl geldiklerini detaylı bir şekilde sunarak, özellikle Yemen halkının gelişini ve Medine halkına nasıl veda ettikleri anlatmaktadır. Yemenlilerin özellikle üzerinde durulmasının nedeni Yemen kökenli kabilelerin Bilâdü's-Şâm fetihlerinde çokça yer almalarıdır. Tabi ki yazarın Yemenî bir kabileye mensup olması da göz ardı edilemeyecek bir husustur. Kitap bu seferberliğe katılanların liderlerine bağlılığından, motivasyonlarına ve İslam için ne kadar fedakârca davranışlarda bulduklarından, kararlılıklarına birçok noktayı net bir şekilde yansıtmaktadır. el-Ezdî kitabını Şam bölgesinin fetihlerine hasretse de Halid b. Velîd'in Irak cephesine gitmesini ve orada cereyan eden ilk savaşlarda üstlendiği rol hakkında bilgi verdikten sonra Şam bölgesine geçişini ayrıntılı olarak anlatır. Daha sonra, Bilâdü's-Şâm'da meydana gelen savaşlar hakkında bilgi verir. Yazar sadece çok önemli gördüğü noktalarda veya önemli savaşlarda tarih verme yoluna gider. Eserin belki de en önemli yönü Şam orduları ile Hz. Ebû Bekir arasında cereyan eden mektuplaşmalara çokça yer vermesidir. Bu nedenle eserde yer alan mektuplar İslamî fetihler sırasında halifenin gelişmeler noktasında nasıl hızlı ve etkili bir biçimde bilgilendirildiğinin kanıtı gibidir. Ayrıca el-Ezdî'nin eserinde başka eserlerde yer almayan pek çok siyasi vesikaya yer vermesi eserin kıymetini artıran bir diğer noktadır.

el-Ezdî'nin *Fütûhu's-Şâm*'inin Günümüze Ulaşma Serüveni

el-Ezdî'nin *Fütûhu's-Şâm* adlı eserinin günümüze ulaşan iki el yazması bulunmaktadır. Bunlar Bibliotheque Nationale'de, Arabe 1664 ve 1665 kayıt nu-

maralı olup ilki 82 ve ikincisi 149 varaktan oluşmaktadır. İlk el yazması Muhammed b. İbrahim el-Gassanî tarafından Kudüs'te 22 Zilhicce 613/21 Nisan 1217'de kopyalanmıştır.¹ 1 Zilkade 764/12 Ağustos 1363 tarihinde çoğaltılan ikinci nüsha ilkinden daha açıktır. İkinin başlığının altında Vakıdî'nin *Fütûhu's-Şâm*'ının muhtasarı olduğu ibaresi yer almaktadır.² Ancak bu ibare el yazmasına yazıldıktan sonraki zamanlarda sahiplerinden biri tarafından eklenmiş gibi görünmektedir. Ayrıca diğer nüshada böyle bir başlık bulunmamaktadır.³

Ezdî'nin *Fütûhu's-Şâm* adlı eseri üç kez tahkik edilerek basılmıştır. İlk bir İngiliz subayı olan William Nassau Lees (1825-1889) tarafından Hindistan'da görev yaptığı esnada Delhi'de yer alan Şah Kali Kütüphanesi'nde yer alan eski bir nüshayı esas alarak 1854 yılında yayına hazırlanmıştır.⁴ İkinci kez Abdülmünim b. Amir eseri Şam'da bulunan özel bir kütüphanede yer alan nüshayı esas alarak 1970 yılında yeniden yayınlamıştır.⁵ Üçüncü ve son kez İsam Mustafa Ukla ve Yusuf İmad Beni Yasin tarafından Paris'te bulunan Bibliotheque Nationale'de yer alan yukarıda sözünü ettiğimiz iki nüsha esas alınarak tahkik edilerek basılmıştır.⁶ Ayrıca son baskı esas alınarak eser İngilizce'ye de tercüme edilmiştir.⁷

William Nassau Lees'in eseri yayınlanmasından on yıl kadar sonra Michael Jan de Goeje esere bir çalışmasında çok ağır eleştiriler yönelmiştir. Buna göre Lees'in elde ettiği verileri eşleştirerek ilk dönem biyografi kaynaklarında adının yer almaması sebebiyle Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah adında bir müellifin hiç var olmadığı, bu ismin *Sahih* adlı eserin yazarı meşhur hadisçi Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail'in adının bozularak kurgulanmış bir isim olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca eserin içeriğinin Haçlı Seferleri sırasında Müslümanları cihada teşvik etmek için uydurulduğunu belirtmiştir.⁸ Türkiye'de de eserin gözardı edilmesinin hatta diğer *fütûh* tarzı yazılmış eserlere kıyasla kıymetsiz görülmesinin altında muhtemelen De Goeje'nin eser hakkında tavrının yer aldığını söy-

¹ Ebû İsmail Muhammed b Abdullah Ezdî, *Fütûhu's-Şam* (Paris: Bibliotheque Nationale, Arabe, 1664).

² Ebû İsmail Muhammed b Abdullah Ezdî, *Fütûhu's-Şam* (Paris: Bibliotheque Nationale, Arabe, 1665).

³ Suleiman A. Mourad, "On Early Islamic Historiography: Abû İsmâ'îl Al-Azdî and His Futûh Al-Shâm", *Journal of the American Oriental Society* 120/4 (2000), 578.

⁴ Ebû İsmail Muhammed b Abdullah Ezdî, *Kitabu Fütûhi's-Şam*, thk. William Nassau Lees (Kalküta: Baptist Mission Press, 1854).

⁵ Ebû İsmail Muhammed b Abdullah Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, thk. Abdülmünim Abdullah Amir (Kahire: Müessesetü Sicili'l-Arab, 1970).

⁶ Ebû İsmail Muhammed b Abdullah Ezdî, *Fütûhu's-Şam*, thk. İsam Mustafa Ukla-Yusuf İmad Beni Yaşin (İrbid: Müessesetü Hamade, 2011).

⁷ Abu İsmail Muhammad ibn Abd Allah al-Azdî, *The Early Muslim Conquest of Syria: An English Translation of al-Azdî's Futûh al-Shâm*, çev. Hamada Hassanein-Jens Scheiner (New York: Routledge, 2020).

⁸ Michael Jan de Goeje, "Mémoire sur le Fotouho's- Scham attributé à Abou İsmâil al-Baçri", *Mémoires d'histoire et de géographie orientales* 2 (Leiden 1864), 14-15.

lememiz çok iddialı bir varsayım olmayacaktır. Bu konuda inceleme yapan Muhammed Kürd Ali ve Ekrem Ekrem Ziyâ el-Ömerî ne el-Ezdî'nin ne de eserinin özgünlüğü konusunda her hangi bir soru işaretinin bulunmadığını vurgulamışlardır.⁹ Ancak yaklaşık son otuz yıl içerisinde eser üzerindeki olumsuz bakış açısı değişmeye başlamıştır. Hiç şüphesiz bu gelişmede Lawrence I. Conrad'ın verdiği bir tebliğin büyük bir yeri vardır. Bu tebliğde De Goeje'nin eser hakkındaki olumsuz eleştirilerine cevaplar bulunmaktadır.¹⁰ Nitekim bu aşamadan sonra Yale Üniversitesi'nde eser yüksek lisans tezi olarak çalışılmış¹¹ ve Ürdün'de yukarıda sözünü ettiğimiz üçüncü kez edisyon kritik yapılarak yeniden yayınlanmıştır.

el-Ezdî Dışında *Fütûhu's-Şâm* Adlı Esere Sahip Olan Müellifler

Kaynaklarda Şam Fetihleri'ni konu edinen pek çok eser bulunmaktadır. Ancak bunların bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Bu konuda el-Ezdî'nin eseri dışında Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî'nin (ö. 207/823) *Fütûhu's-Şâm*'ı tarihi kayıtlarda gözüktüğü¹² gibi günümüze kadar ulaşmış bir eserdir. Vâkîdî'nin bu kitabı Şam Fetihleri hakkında çokça şöhret kazanmış bir eser olarak görülür. Hatta *Fütûhu's-Şâm* deyince akla ilk olarak Vâkîdî'nin eseri gelmektedir.

Her ne kadar kaynaklarda Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ b. Saîd b. Mihnef el-Ezdî'nin (ö. 157/773-74)¹³, Abdullah b. Muhammed b. Rebia el-Kudâmî'nin (ö. 201-210/817-827)¹⁴, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî'nin (ö. 204/819)¹⁵, Muhammed b. Cafer b. Halid ed-Dimeşkî'nin¹⁶ ve Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdillâh el-Medâinî el-Basrî el-Kureşî'nin

⁹ Muhammed Kürd Ali, "Fütûhu's-Şâm", *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmiyyi'l-arabî* 20 (1945), 544-549; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, "el-Ezdî ve Kitabuhu Fütûhu's-Şâm", *Dirâsâtü't-tarihîyye* (Medine, 1983), 69-79.

¹⁰ Lawrence I. Conrad, "Al-Azdi's History of the Arab Conquests in Bilad al-Sham: Some Historiographical Observations", *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilad al-Sham During the Early Islamic Period up to 40 A.H./640 A.D. - The Fourth International Conference On the History of Bilad al-Sham*, ed. d. Muhammad Adnan Bakhit (Amman, 1987), 28-62.

¹¹ Mourad, "On Early Islamic Historiography", 577.

¹² Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 128.

¹³ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 122.

¹⁴ Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garame el-Amri (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 31/237, 32/5, 34/320, 41/137, 46/107, 58/195, 70/197; Ebü'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 24/208; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe fî temyizî's-sahabe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 4/252, 4/454, 4/537, 5/104, 5/346, 6/235.

¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe*, 2/142, 2/154, 5/406.

¹⁶ İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 39/4, 43/349, 52/213, 60/235; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe*, 6/244.

(ö. 228/843)¹⁷ *Fütûhu's-Şâm* adlı birer eserinin bulunduğu aktarılsa da bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca bir tarihçi olup Buhara'da vefat etmiş olan Ebû Huzeýfe İshak b. Bişr'in (ö.206/821) şehir tarihleriyle alakalı birçok eserinin olduğu nakledilmektedir.¹⁸ Kaynaklar Şam fetihleriyle alakalı bir kitabının bulunduğunu bildirirken bu kitabın adını Yakut el-Hamevî ve Muhibbüddin et-Taberî *Fütûhu's-Şâm*¹⁹ olarak verirken İbn Hacer ise *Fütûh*²⁰ diye vermektedir.

Suleiman A. Mourad, el-Ezdî'nin vefat tarihini 190/806 olduğunu düşünmektedir.²¹ Nitekim her ne kadar kesin bir tarih veremesek de biz de II./VIII. yüzyılın son çeyreğinde vefat etmiş olması gerektiğini düşünmekteyiz. Buradan hareketle *Fütûhu's-Şâm* yazma noktasında Ebû Mihnef'den el-Kudamî'ye kadar arada bulunan yaklaşık elli yıllık boşluk el-Ezdî'nin varlığı ile daha anlamlı hale gelecek ve *Fütûhu's-Şâm* yazma geleneğindeki zincirin eksik halkası tamamlanmış olacaktır.

Ezdî ve *Fütûhu's-Şâm*'a Dair Kaynaklarda Yer Alan Bilgiler

Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî hakkında tabakât ve ricâl kitaplarında bazı satır arası bilgiler dışında bilgiye rastlayamamaktayız. Belki de araştırmacıların el-Ezdî hakkında birbirine zıt bir takım iddialar ortaya koymalarının temel nedeni budur. Sözü ettiğimiz bu satır arası bilgilere göz atacak olursak şunları görürüz.

İbn Hibban el-Büstî'nin (ö. 354/965) *Kitâbu's-Sikât* adlı eserinde, Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'nin Basralı olduğunu vurguladıktan sonra Asım b. Hilal el-Basrî'den (ö. yaklaşık 185/797) ve Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Atâ el-Haffâf el-Basrî'den (ö. 204/819) rivayette bulunduğu ve kendisinden de Ebû'l-Abbâs el-Hasen b. Süfyân b. Âmir eş-Şeybânî (ö. 303/916) ve Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî'nin (ö. 307/919) rivayette bulunduğunu bildirmiştir.²² İbn Asâkir *Tarihu Medineti Dimeşk* adlı eserinde iki yerde rivayet zincirinde Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'nin adını zikretmektedir. Bunların her ikisinde de Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-

¹⁷ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 132.

¹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/196.

¹⁹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b Abdillâh Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldan* (Beyrut: Dâru Sadır, 1995), 4/336; Ebu Cafer Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Muhibbu'ddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-Nadra fî Menâkibi'l-Aşera* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/150, 1/255, 2/317, 4/353, 4/354, 4/355.

²⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe*, 1/633, 3/190, 6/224.

²¹ Mourad, "On Early Islamic Historiography", 593.

²² Ebû Hâtim Muhammed b Hibban b Ahmed et-Temîmî İbn Hibban, *Kitâbü's-sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 9/84.

Temîmî el-Mevsilî'nin (ö. 307/919) el-Ezdî'den rivayette bulunduğunu göstermektedir.²³ Bu zincirlerin birinde el-Ezdî'nin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Atâ el-Haffâf el-Basrî'den (ö. 204/819)²⁴ bir diğerinde Muhammed b. Zibirkan'dan (ö. 191-200/804-815)²⁵ rivayette bulunduğu anlaşılmaktadır. Rivayet zincirine dikkat ettiğimiz takdirde el-Ezdî'nin ikinci yüzyılın sonunda vefat etmiş olması gerekmektedir.

Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166) *el-Ensâb* adlı eserinde Muhammed b. Abdullah el-Eruzî'den söz etmektedir. Bu kişi Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'den farklı bir kişidir. İsmi aynı olması lakaptaki harflerin birbirine yakın olması sebebiyle el-Ezdî ile karıştırılması muhtemel bir kişidir. Halbuki Muhammed b. Abdullah el-Eruzî'nin künyesi Ebû Cafer'dir. Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'nin künyesi ise Ebû İsmail'dir. Bu kişi 231/845 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.²⁶ el-Eruzî'nin, el-Ezdî'nin hocalarını görme ihtimali bulunmamaktadır. Örneğin Abdülmelik b. Nevfel b. Müsahîk'dan (ö. 141-150/758-767) el-Ezdî rivayette bulunmaktadır. Bu kişi aynı zamanda Ebû Mihnef Lut b. Yahya'nın da rivayette bulunduğu²⁷ bir kişi olması hasebiyle el-Eruzî'nin el-Ezdî'den sonra yaşamış olması gerekmektedir. Ayrıca el-Ezdî'nin vefat tarihi Ebû Mihnef Lut b. Yahya'ya yakın olmalıdır. Bu nedenle harflerin karışması ile ortaya çıkacak bir benzeşmeye mahal bırakmamaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Abdülmünim Abdullah Âmir'in *Fütûhu's-Şâm'a* yapmış olduğu tahkikin baş tarafında el-Ezdî'nin vefat tarihini 231/845 olarak vermesi²⁸ de muhtemelen es-Sem'ânî'nin verdiği bilginin el-Eruzî değil el-Ezdî'ye ait olduğu yanlışlığına düşmesinden kaynaklanmaktadır. Abdülmünim Abdullah Âmir bu bilgiyi Ebû'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kâni' b. Merzûk el-Ümevî el-Bağdâdî (ö. 351/962)'den aldığını söylese de elimize İbn Kâni'in *Mu'cemu's-Sahabe* adlı eserinden başka eseri ulaşmamıştır. Bu eser içinde de el-Ezdî'ye ait herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ayrıca İbn Kâni' bu konuyla alakalı bir şeyler yazmış olsa muhtemelen o bilgiler *el-Vefeyât*²⁹ adlı eserinde yer alması gerekirdi ancak bu eser bugün elimizde bulunmamaktadır.

²³ İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 4/165, 16/368.

²⁴ İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 16/368.

²⁵ İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 4/165.

²⁶ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi Sem'ani, *el-Ensâb*, thk. b. Durrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemani (Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1962), 165.

²⁷ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/219.

²⁸ Ezdî, *Târîhu Fütûhi's-Şam*, 3.

²⁹ İbn Kâni'in *el-Vefeyât* adlı eserine yapılan atıflar için bk. Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali İbn Makula, *el-Ikmâl fî ref'i'l-irtiyâb anî'l-mü'telif ve'l-mutelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 7/71; Ebu Abdullah Alaüddin Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl* (Kahire: el-Faruku'l-hadîsiyye ve'n-Neşr, 2001), 1/23, 1/90, 2/105, 2/225, 3/406; Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye el-Kâine, 1326), 2/101.

Ebû Nuaym el-İsfahanî (ö. 430/1039) *Hilyetü'l-Evliya* adlı eserinde Basralı olan Yahya b. Bistam'ı el-Ezdî'nin ravileri arasında göstermektedir.³⁰ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ise *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı kitabında babasının 214/829 yılında Yahya b. Bistam'dan hadis yazdığını aktarmaktadır.³¹ Bu bilgilere dayanarak Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'nin bir önceki kuşaktan olması sebebiyle 214/829 öncesinde vefat etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Ebû'l-Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179) *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî* adlı eserinde el-Ezdî'nin eserini kaydettiği gibi kendisine hangi silsileyle ulaştığını da bildirir. Bu silsileye göre Ebû'l-Hayr el-İşbîlî, kendisinden itaberen Ebû Bekir Muhammed b. Tahir el-İşbîlî (ö. 580/1184), Ebû Ali el-Ğassânî (ö. 498/1105), Hakem b. Muhammed el-Cuzâmî (ö. 447/1055), Ebû Muhammed Abdurrahman b. Nahhas (ö. 416/1025), Ebû Hasen Ali b. Ahmed b. İshak el-Muaddel, Ebû'l-Abbas Velîd b. Hammad (ö. 300/912) kanalıyla el-Ezdî'ye ulaştığını bildirmektedir.³²

V-VI/XII-XIII. yüzyıllardan itibaren temel kaynakların tedvinin tamamlanmasıyla birlikte hadis rivayeti büyük oranda terkedilmiş ve bunun yerini eser rivayeti almıştır. Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî (ö. 576/1180) de bu şekilde hadîs, kelâm, fıkıh, kıraat, tefsir, tasavvuf, ahlak, dil-edebiyat alanlarında yazılan pek çok eserin rivayetinde bulunmuştur. El-Ezdî'nin *Fütûhu's-Şâm*'i³³ bu eserler arasında yer almaktadır.

Dayısına nispet edilmesinden dolayı İbn Hubeys olarak bilinen Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 584/1188) Muvahhidler Devleti'nin hükümdarlardan Yûsuf b. Abdülmü'min'in isteği üzerine günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbü'l-Gazavât*'ı (Meğâzî) kaleme almıştır. İbn Hubeys tam adı *el-Gazavâtü'd-dâminetü'l-kâmile ve'l-fütûhu'l-câmi'atü'l-hâfiletül-kâ'ine fî eyyâmî'l-ĥulefâ'î'l-üveli's-selâse: Ebî Bekir eş-Sıddîk ve Ebî Hafş 'Ömer el-Fârûk ve Ebî 'Amr Zinnûreyn 'Osmân* olan eserini 583/1187 yılında tamamlamıştır. Adından da anlaşılacağı üzere ilk üç halife dönemindeki İslâm fetihlerini ele alan eserin özellikle Şam bölgesi fetihlerini anlattığı kısımda el-Ezdî'nin *Fütûhu's-Şâm*'i esas alınarak telif edildiği anlaşılmaktadır. Ancak İbn Hubeys, el-Ezdî'nin metninin kendisine nasıl ulaştığını be-

³⁰ Ahmed b Abdullah b İshak Ebû Nuaym İsfahanî, *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiya* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974), 3/128.

³¹ Ebû Muhammed Abdurrahman b Muhammed b İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad: Meclisü Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1952), 9/132.

³² Ebû Bekr Muhammed b Hayr b Ömer el-İşbîlî İbn Hayr, *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf - Mahmud Beşşar Avvad (Tunus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009), 294.

³³ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed İbn Hacer Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres = Tecrid esanidü'l-kütübü'l-meşhure ve'l-ecza'l-mensure*, thk. Muhammed Şekur Meyadini (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 182.

lihtmemiştir.³⁴ Yine Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) *Muhadaratü'l-ebrar ve müsameratü'l-ahyar fi'l-edebiyât ve'n-nevâdir ve'l-ahbâr* adlı eserinde el-Ezdî'nin ismini vererek birçok yerde uzun alıntı yapmıştır.³⁵

Muhammed b. Ebû Bekir el-Bürri (ö. 645/1247) *el-Cevhera fi nesebi'n-Nebi ve ashabihi'l-aşere* adlı eserinde iki yerde bizzat eserin adını kullanarak bu eserin sahibi olarak Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'ye atıfta bulunmaktadır.³⁶

Ebû'l-Kasım Kemâlüddîn İbnü'l-Adîm Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî (ö. 660/1262) *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb* adlı eserinde Tenûhlu bir hıristiyanken Doğu Roma ordusunun komutanı Bâhân ile birlikte Antakya'dan hareket eden Ebû Beşer et-Tenûhî Yermük Savaşı'na Doğu Roma saflarında katılmış biri olarak daha sonra müslüman olunca Yermük Savaşı hakkında çok kıymetli bilgiler vermiştir. Ondan bu bilgileri Ebû Cahzam el-Ezdî dinlemiş ve yine aynı kabileden olan Abdullah b. Muhammed b. Rabia el-Kudâmî ve Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'ye bu bilgileri aktarmıştır.³⁷ Ayrıca İbnü'l-Adîm, Humus şehrinin fethi³⁸ ve Halid b. Velid³⁹ ile ilgili bilgi aktarırken el-Ezdî'ye atıfta bulunmuştur. Ebû Beşer et-Tenûhî'nin bizzat Yermük Savaşına katılmış biri olması ve rivayet zincirinde el-Ezdî ile aralarında bir kişinin bulunması el-Ezdî'nin vefatının en geç ikinci yüzyılın sonunda olduğunu kuvvetlendirmektedir.

Mağribli coğrafyacı Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî (ö. 727/1327) *er-Ravzü'l-mi'fâr* adlı eserinin kaynakları arasında Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'nin *Fütûhu's-Şâm*'i bulunmaktadır.⁴⁰ Yine Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1497) Dimeşk şehrinden bahsederken onun fethi ile alakalı Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'nin eserinin mevcudiyete-

³⁴ bk. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b Muhammed b Abdullah İbn Hubeys, *Gazavatu İbn Hubeys*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992).

³⁵ Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali İbnü'l-Arabî, *Muhadaratü'l-ebrar ve müsameratü'l-ahyar fi'l-edebiyât ve'n-nevâdir ve'l-ahbâr*, (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1906), 2/201, 266-267, 279-280, 284-287.

³⁶ Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdullah b. Musa el-Bürri, *el-Cevhera fi nesebi'n-Nebi ve ashabihi'l-aşere* (Riyad: Darü'r-Rifaî, 1983), 1/134, 1/377.

³⁷ Ebû'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi tarihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 10/4338.

³⁸ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi tarihi Haleb*, 3/1336.

³⁹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi tarihi Haleb*, 7/3150.

⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b Muhammed b Abdullah Himyeri, *er-Ravzü'l-mi'tar fi haberi'l-aktar*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Müessesetu Nasir es-Sekâfe, 1980), 11, 12, 97, 154, 198, 333, 436, 459, 517, 535, 536.

tinden söz etmektedir.⁴¹ Her ne kadar Sehâvî'nin eserinde onun künyesi Mısırî olarak verilse de aslında künyesi Basrî'dir. Bu farklılığın sebebi de muhtemelen tahkik edenin Basrî kelimesini Mısırî olarak okumasından kaynaklanmaktadır.

Bir Osmanlı Paşası olan Abdülatif Subhi Paşa (ö. 1303/1886) Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler Dönemi ile ilgili kaleme aldığı *Hakâiku'l-Kelâm fî Târîhi'l-İslâm* adlı eserinde Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'nin *Fütûhu's-Şâm*'ına atıfta bulunması Abdülatif Subhi Paşa'nın kaynakları arasında *Fütûhu's-Şâm*'ın bulunduğunu göstermektedir.⁴²

el-Ezdî'nin Kaynakları

el-Ezdî'nin *Fütûhu's-Şâm* adlı eserinde vermiş olduğu senedler incelediğinden aşağıda yer alan isimlerden rivayette bulunarak kitabını oluşturduğu görülür. Rivayet zincirinde el-Ezdî'den hemen önceki isimlerin bulabildiğimiz kadarıyla vefat tarihleri ve rical kitaplarında onlar hakkında yer alan bilgiler şu şekildedir:

- Ebû Mücahid Saîd et-Taî el-Kufî (ö. 121-130/738-747)⁴³ İbn Hibbân sika raviler arasında zikretmektedir.⁴⁴
- Sak'ab b. Züheyr b. Abdullah b. Züheyr b. Selîm el-Ezdî (ö. 131-140/748-757)⁴⁵ Ebû Mihnef Lut b. Yahya'nın dayısıdır.⁴⁶
- Abdülmelik b. Nevfel b. Müsahık (ö. 141-150/758-767)⁴⁷ Ebû Mihnef Lut b. Yahya'nın da rivayette bulunduğu bir kişidir.⁴⁸ İbn Hibbân, Abdülmelik b. Nevfel b. Müsahık'ı sika raviler arasında saymaktadır.⁴⁹
- Kasım b. Velîd el-Hemedânî el-Hibzaî (ö.141/758)⁵⁰ kaynaklarda sika bir zat olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır.⁵¹
- Ebû Cahzam Musa b. Sâlim (ö. 131-140/748-757)⁵² Haşimoğullarının

⁴¹ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdîrahmân b Muhammed Sehâvî, *el-İlân bi't-tevbih li-men zemme ehle't-târîh*, thk. Franz Rosenthal (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 251.

⁴² Abdülatif Subhi Paşa, *Hakaikü'l-kelem fi tarihî'l-İslâm* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1297), 156, 159.

⁴³ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 25, 148; Mizzi, *Tezhîbü'l-Kemâl*, 10/317-318.

⁴⁴ İbn Hibban, *Kitâbü's-sikât*, 6/379.

⁴⁵ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 212, 217.

⁴⁶ Mizzi, *Tezhîbü'l-Kemâl*, 13/219; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003), 3/671.

⁴⁷ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 27, 42, 43, 51, 90, 136, 186, 250; Mizzi, *Tezhîbü'l-Kemâl*, 18/429; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rîfeti men lehu rivaye fi'l-kütübî's-sitte*, thk. Muhammed Avvame - Ahmed Muhammed Nemr Hatîb (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992), 670; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 3/921.

⁴⁸ Mizzi, *Tezhîbü'l-Kemâl*, 13/219.

⁴⁹ İbn Hibban, *Kitâbü's-sikât*, 7/107.

⁵⁰ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 270.

⁵¹ Mizzi, *Tezhîbü'l-Kemâl*, 23/456-458; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 3/952.

⁵² Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 77, 130, 151, 180, 187, 207, 214, 235, 275.

azatlı kölesidir.⁵³ Kaynaklarda sika bir ravi olarak değerlendirilmektedir.⁵⁴

- Yahya b. Hani b. Urve el-Muradî (ö.121-130/738-747)⁵⁵ babası ve kendisi Kûfe ileri gelenlerindedir.⁵⁶ İbn Hıbbân sika bir râvi olduğunu bildirmektedir.⁵⁷
- Nadr b. Salih'in⁵⁸ künyesi Ebû Züheyr'dir. Hocası Sinan b. Malik'ten rivayette bulunmuştur. Ebû Mihnef'in rivayetlerde bulunduğu bir şahıs olması hasebiyle Ebû Mihnef'ten önceki tabakaya ait bir kişi olması gerekir. Aynı kişiden el-Ezdî de rivayetlerde bulunduğuna göre el-Ezdî'nin vefat tarihi Ebû Mihnef'ten sonra olsa bile aralarında uzun yılların olmadığı kesindir.
- Ferve (veya Kurra) b. Lakî⁵⁹, Amr b. Malik el-Kaynî⁶⁰ ve Abdurrahman b. Yezid b. Cabir (ö. 153/770)⁶¹, Edhem b. Muhriz el-Bahilî el-Hımsî'nin (ö. 81-90/700-709) rivayetlerini el-Ezdî'ye ulaştıran kişilerdir. Edhem b. Muhriz'e gelince Humus'ta dünyaya gelen ilk müslüman çocuğudur. Ailesinin durumu iyi olmasına rağmen Hz. Ömer döneminde çocuklara bağlanan atıyyeyi almaya hak kazanan ilk çocuktur. Hülefâ-i Râşidîn Dönemi küttâblarında yetişmiş birisidir.⁶² Şam bölgesi emirlerinden biri olan Muhriz, Muâviye b. Ebû Süfyan'ın safında Sıffîn Savaşı'na şahit olmuştur.⁶³ Daha sonra da Haccac b. Yusuf es-Sekafî'nin komutanlarından biri olarak Emevî saflarında yer almıştır.⁶⁴ Bu nedenle el-Ezdî'nin böyle bir kişiden rivayet kabul etmesi onun şiî taassubuna sahip biri olmadığına en önemli göstergelerinden biridir.
- Ebû Huceyye el-Eclah b. Abdullah el-Huceyye b. Adıyy el-Kindî (ö.145/762)⁶⁵: Ebû Ca'fer el-Mansur'un hilafeti sırasında, Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın iki oğlu olan Muhammed en-Nefsüzzekiye ve İbrahim'in isyanından sonra ölmüştür. Muhammed en-Nefsüzzekiye ve

⁵³ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kebir* = *et-Tabakatü'l-Kübra*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 9/245.

⁵⁴ İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/100, 5/320, 8/144; İbn Hibban, *Kitâbü's-sikât*, 7/452.

⁵⁵ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 26, 135, 171.

⁵⁶ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 3/560.

⁵⁷ İbn Hibban, *Kitâbü's-sikât*, 7/614.

⁵⁸ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 135.

⁵⁹ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 143, 149.

⁶⁰ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 105, 130, 262.

⁶¹ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 21, 39.

⁶² Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 149.

⁶³ İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 7/464; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 2/923.

⁶⁴ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî tarîhi Haleb*, 3/1335.

⁶⁵ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 187; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 2/276.

kardeşi İbrahim 145/762 yılında isyan ettikleri dikkate alındığı takdirde onun vefatının bu yıllarda olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Sa'd'ın onun hadis rivayeti konusunda oldukça zayıf birisi olduğunu bildirmesi bu kişinin meçhul biri olmadığını ortaya koyar.⁶⁶

- Mihnef b. Abdullah⁶⁷ bir diğer Fütûhu's-Şâm yazarı Kudâmî'nin rivayette bulunduğu kişilerdendir.⁶⁸
- İsmail b. Ebû Hâlid (ö.141/758)⁶⁹ tâbîun devrinin önde gelen şahsiyetlerindedir.
- Ebû Hudaş Ziyâd b. Rebi' (ö. 185/801)⁷⁰ Ezd kabilesinden Basralı bir kişidir.⁷¹
- Malik b. Kusame b. Züheyr⁷² aynı zamanda Ebû Mihnef'in rivayet aldığı kişilerden biridir.⁷³
- Haklarında tabakat kitaplarında hayatlarına dair çok fazla bilgi bulamamakla beraber el-Ezdî'nin verdiği senedlerde kendinden önceki tabakada Yezid b. Yezid b. Cabir el-Ezdî eş-Şâmî ed-Dimeşkî (ö. 134/751),⁷⁴ Hişam b. Urve (ö.145/762),⁷⁵ İbn Canib el-Kelbî (ö.147/764),⁷⁶ Mücalid b. Saîd Hemedânî (ö.144/761),⁷⁷ Ebû Müsenna el-Kelbî (ö. 155/771),⁷⁸ Hâris b. Kâ'b,⁷⁹ Muhammed b. Yusuf,⁸⁰ Sukayf b. Bişr el-İclî,⁸¹ Ebû Ziyad,⁸² Hamza b. Ali,⁸³ Müseyyeb b. Zübeyr b. Eflah b. Ya'kub,⁸⁴ Amr b. Mihsan,⁸⁵ Amr b. Abdurrahman,⁸⁶ Ebû Ca'fer,⁸⁷ Kebkebe b. Hanzale b. Cuveyye,⁸⁸ Hakem b. Cerrâs b.

⁶⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/469.

⁶⁷ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 174.

⁶⁸ İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 20/160.

⁶⁹ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 66.

⁷⁰ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 156, 160, 184.

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil b İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir* (Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362), 3/353.

⁷² Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 168.

⁷³ İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 68/100; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe*, 2/139.

⁷⁴ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 71, 78, 83, 96, 97; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/273-274.

⁷⁵ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 264.

⁷⁶ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 270.

⁷⁷ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 66, 265.

⁷⁸ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 64.

⁷⁹ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 1.

⁸⁰ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 9, 14, 16, 52, 93, 137, 219, 223, 273.

⁸¹ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 62.

⁸² Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 67.

⁸³ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 73.

⁸⁴ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 76.

⁸⁵ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 79.

⁸⁶ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 105.

⁸⁷ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 169.

⁸⁸ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 227.

Hakem b. Miğfel,⁸⁹ Ebû Abdullah b. Hüseyin,⁹⁰ Ubeydullah b. Abbas,⁹¹ Hasan b. Abdullah⁹² ve Atâ b. Aclân⁹³ gibi isimlerin yer aldığı görülmektedir.

Sonuç

Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'nin *Fütûhu's-Şâm* adlı eseri Şam bölgesinde meydana gelen fetih hareketleri hakkında verdiği ayrıntılı bilgiler sayesinde bu bölgede sürdürülen fetih hareketinin nasıl ilerlediğine ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Eserin belki de en önemli yönü Şam orduları ile Hz. Ebû Bekir arasında cereyan eden mektuplaşmalara çokça yer vermesidir. Bu nedenle eser içerisinde yer alan mektuplar aracılığıyla İslamî fetihler sırasında halifenin gelişmeleri nasıl yakından ve hızlı takip ettiğini ortaya koyan bir vesika niteliğindedir.

Çalışmanın içerisinde hem el-Ezdî hakkında yazılan bilgiler hem de kitabındaki bilgileri rivayet ettiği ravilerin ölüm tarihi dikkate alındığında el-Ezdî'nin ölüm tarihine dair kesin bir yıl verilemese de II./VIII. yüzyılın son çeyreğinde vefat etmiş olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle el-Ezdî'nin eseri erken dönem kaynak olma niteliğine sahiptir. Ayrıca el-Ezdî'nin kaynaklarına dikkat edildiğinde her kesimden insanların mevcut olması onun mezhep taassubuna sahip biri olmadığını gösteren bir kanıt niteliğindedir. Basralı olması sebebiyle Ali taraftarı olabileceği ilk akla gelse de Emevîlerin safında yer almış kişilerden de hiçbir mezhebî ve siyâsî ön yargı gözetmeksizin rivayetlerde bulunması onun kitabını yazarken incelemiş olduğu konuyu mezhep ve siyaset üstü gördüğünün bir göstergesidir.

Tarihte *Fütûhu's-Şâm* adlı eser kaleme almış yazarlara dair verdiğimiz bilgilere dayanarak, el-Ezdî'nin eserini büyük oranda Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ b. Saîd b. Mihnef el-Ezdî'nin (ö. 157/773-74) *Fütûhu's-Şâm* adlı eserini dikkate alarak yazdığı kuvvetle muhtemeldir. Her ne kadar Ebû Mihnef'in eseri günümüze ulaşamadığı için karşılaştırma şansımız olmasa da el-Ezdî'nin metnini oluşturan malzemenin, el-Ezdî'ye özgü olmadığı neslinin diğer derleyicileri tarafından biliniyor olması aşıkardır. Bu malzemenin hemen hemen aynı biçimde hayatta kalması, güçlü bir şekilde bu bilgilerin *Fütûhu's-Şâm* yazarlarına kadar ulaştığını ve bu yazarlar tarafından kayda geçirildiğini göstermektedir. Buna göre el-Ezdî'nin *Fütûhu's-Şâm*'ı, günümüze ulaşmayı başarmış Şam bölgesi fetih-

⁸⁹ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 228.

⁹⁰ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 233.

⁹¹ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 234.

⁹² Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 237.

⁹³ Ezdî, *Tarihu Fütûhi's-Şam*, 251.

lerini konu edinen en eski tarihî kaynaklardan biridir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynaklar

- » Abdüllatif Subhi Paşa. *Hakaikü'l-kelam fi tarihi'l-İslam*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1297.
- » Azdi, Abu İsmail Muhammed ibn Abd Allah. *The Early Muslim Conquest of Syria: An English Translation of al-Azdi's Futûh al-Shâm*. çev. Hamada Hassanein-Jens Scheiner. New York: Routledge, 2020.
- » Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- » Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil b İbrâhîm Cu'fî. *et-Tarihü'l-kebir*. Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362.
- » Bürrî, Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdullah b. Musa. *el-Cevhera fi nesebi'n-Nebi ve ashabi-hi'l-aşere*. Riyad: Darü'r-Rifâi, 1983.
- » Conrad, Lawrence I. "Al-Azdi's History of the Arab Conquests in Bilad al-Sham: Some Historical Observations". *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilad al-Sham During the Early Islamic Period up to 40 A.H./640 A.D. - The Fourth International Conference On the History of Bilad al-Sham*. ed. d. Muhammad Adnan Bakhit. 1/28-62. Amman, 1987.
- » Ebû Nuaym İsfahanî, Ahmed b Abdullah b İshak. *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiya*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974.
- » Ekrem Ziyâ el-Ömerî. "el-Ezdî ve Kitabuhu Fütûhu's-Şam". *Dirâsâtü't-tarihîyye*. 69-79. Medine, 1. Basım., 1983.
- » Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b Abdullah. *Fütûhu's-Şam*. thk. İsam Mustafa Ukla-Yusuf İmad Beni Yasin. İrbid: Müessesetü Hamade, 2011.
- » Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b Abdullah. *Fütûhu's-Şam*. Paris: Bibliotheque Nationale, Arabe, 1664.
- » Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b Abdullah. *Fütûhu's-Şam*. Paris: Bibliotheque Nationale, Arabe, 1665.
- » Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b Abdullah. *Kitabu Fütûhi's-Şam*. thk. William Nassau Lees. Kalküta: Baptist Mission Press, 1854.
- » Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b Abdullah. *Tarihu Fütûhi's-Şam*. thk. Abdülmünim Abdullah Amir. Kahire: Müessesetü Sicili'l-Arab, 1970.
- » Goeje, Michael Jan de. "Mémoire sur le Fotouho's- Scham attribut à Abou Ismaïl al-Bağri". *Mémoires d'histoire et de géographie orientales* 2 (Leiden 1864), 14-15.
- » Himyeri, Ebû Abdullah Muhammed b Muhammed b Abdullah. *er-Ravzü'l-mi'tar fi haberil-aktar*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetu Nasır es-Sekâfe, 1980.
- » İbn Asakir, Ebû'l-Kâsım Sıkatüddin Ali b Hasan b Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garame el-Amrî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- » İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b Muhammed b İdris. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Haydarabad: Meclisü Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1952.
- » İbn Hacer Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed. *el-Mu'cemü'l-müfehres = Tecrid esanidü'l-kütübü'l-meşhure ve'l-ecza'l-mensure*. thk. Muhammed Şekur Meyadini. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- » İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b Ali. *el-İsabe fi temyizi's-sahabe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım., 1995.
- » İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Tehzibü't-Tehzib*. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye el-Kâine, 1326.
- » İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b Hayr b Ömer el-İşbilî. *Fehresetu İbn Hayr el-İşbilî*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf - Mahmud Beşşar Avvad. Tunus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslamî, 2009.
- » İbn Hibban, Ebû Hâtım Muhammed b Hibban b Ahmed et-Temîmî. *Kitâbü's-sikât*. Haydarabad : Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1973.
- » İbn Hubeyş, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b Muhammed b Abdullah. *Gazavatu İbn Hubeyş*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- » İbn Makula, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b Hibetullah b Ali. *el-İkmâl fi refi'l-irtiyâb ani'l-mü'telif*

- ve'l-mutelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- » İbn Sa'd, Ebü Abdullah Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebir = et-Tabakatü'l-Kübra*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1. Basım., 2001.
 - » İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b Ahmed. *Buğyetü't-taleb fî tarihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
 - » İbnü'l-Arabî, Ebü Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali. *Muhadaratü'l-ebra ve müsameratü'l-ahyar fi'l-edebiyât ve'n-nevâdir ve'l-ahbâr*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1906.
 - » İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
 - » Mizzî, Ebü'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b Abdurrahman b Yusuf. *Tehzibü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
 - » Moğultay b. Kılıç, Ebu Abdullah Alaüddin. *İkmâlu Tehzibü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. Kahire: el-Faruku'l-hadîsiyye ve'n-Neşr, 2001.
 - » Mourad, Suleiman A. "On Early Islamic Historiography: Abū Ismā'īl Al-Azdī and His Futūḥ Al-Shām". *Journal of the American Oriental Society* 120/4 (2000), 577-593. <https://doi.org/10.2307/606618>
 - » Muhammed Kürd Ali. "Fütühu's-Şâm". *Mecelletü'l-mecmai'l-İlmiyyi'l-arabî* 20 (1945), 544-549.
 - » Muhibbu'ddin et-Taberî, Ebu Cafer Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. *er-Riyâdu'n-Nadra fî Menâkibi'l-Aşera*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
 - » Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdirrahmân b Muhammed. *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme ehle't-târîh*. thk. Franz Rosenthal. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
 - » Sem'ani, Ebü Sa'd Abdülkerim b Muhammed b Mansur el-Mervezi. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemani. Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1962.
 - » Yakut el-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldan*. Beyrut: Dâru Sadır, 1995.
 - » Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivaye fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvame - Ahmed Muhammed Nemr Hatîb. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992.
 - » Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003.

Mûsikî ve Su Arasındaki İlişkinin Çeşitli Boyutları

HÜSEYİN AKPINAR 

Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk Din Müsikîsi Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye, hakpinar@harran.edu.tr

Geliş Tarihi / Received Date : 01.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date : 16.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2021

Atıf / Cite as

Akpinar, Hüseyin. "Mûsikî ve Su Arasındaki İlişkinin Çeşitli Boyutları". *İstem*, 19/38 (2021): 155-168. <https://doi.org/10.31591/istem.1037371>

Öz

Güzel sanatların önemli bir kolu olan mûsikî, başta evren ve insan olmak üzere birçok şeyle ilişkilidir. Kâinata var olan ölçü, düzen ve denge aslında mûsikîyi de oluşturan unsurlardır. Bu açıdan mûsikî, evrensel düzen, denge ve ahengin bir sûreti ve bir yansımasıdır. Mûsikî, bir yönüyle de insanı kendi içinde dengede tutarak ruh ve beden arasındaki armoniyi sağlamaktadır. Mûsikî, insandaki din ve inanma duygusu ve bunların dışı dönük yönü olan ibadetler ve ritüeller ile de ilişkilidir. Mûsikî aynı zamanda matematik, tıp, astronomi, fizik, mimarî, tarih, edebiyat, şiir, sosyoloji, psikoloji gibi birçok aklî ve naklî ilimle; hayvan, bitki ve diğer varlıklarla da ilişkili bir ilim ve sanattır. Mûsikînin ilişkili olduğu bu varlıklardan biri de kimya ilminde H₂O olarak ifade edilen su elementidir. Çalışmamızda Mûsa peygamberin su mucizesi ile mûsikî kelimesinin kökeni arasındaki ilişki, dört unsurdan biri olan su ile gezegenler, burçlar ve Türk Mûsikîsi'ndeki Uşşâk makamı arasındaki ilişki, müzisyen Orpheus ve filozof Pythagoras ile su arasındaki efsanevî ilişki, su mûsikîsi, su sesinin tedavide kullanılması, suyun sestene ve Kur'ân-ı Kerim, Ezan ve Zikir'den etkilenmesi gibi mûsikî ile su arasındaki ilişkinin tespit edebildiğimiz çeşitli boyutlarına yer verilmiştir. Çalışma neticesinde mûsikî ile su arasında çok yönlü bir ilişkinin bulunduğu görülmüştür.

Keywords: Mûsikî, Su, Evren, Burç, Uşşâk makamı.

Abstract

Various Dimensions of The Relationship Between Music and Water

Music which is an important part of fine arts is in relationship with a great many entities, particularly with humans and the universe. The harmony, order and balance existing in the universe constitute the components of music per se. In this aspect, music is a form and reflection of this universal order, balance and harmony. Music is concerned with faith and belief of humans and also with prayers and rituals which are the extrinsic forms of that faith and belief. Music is associated with not only art and science but also with animals, plants and other entities. Yet another one of these entities which is in relationship with music is the element of water denoted by H₂O in chemistry. The study focuses mostly on the relation between water miracle of Moses (His Holiness) and the word 'music'. Moreover, it addresses the legendary relation between water and musician Orpheus and philosopher Pythagoras. The present study also includes various dimensions of the relation between water and music, such as water musics, using the sound of water in treatment, and how water is affected by the sound of Holy Quran, the Adhan (call to pray), and Tersanctus..

Anahtar Kelimeler: Music, Water, Universe, Horoscope, Ussak mode.



Giriş

Güzel sanatların temel unsurlardan biri olan mûsikî, başta kâinat ve insan ile ilişkilidir. Mûsikî, makro insan olan kâinat ve mikro kâinat olan insan arasında bir köprü oluşturmaktadır. Kâinatta var olan ölçü, düzen, denge, âhenk ve armoni aslında mûsikîyi de oluşturan unsurlardır. Bu açıdan mûsikî, evrensel dengenin bir sûreti ve bir yansıması olarak görülmüştür. Ayrıca evren denin bütünün işleyiş tarzının ardında bir âhenk ve bir mûsikînin gizli olduğu ifade edilmiştir. Bir çeşit uyum ve denge unsuru olan mûsikî, bu özelliği ile insanı kendi içinde dengede tutarak rûh ve beden arasındaki armoniyi sağlamaktadır. Rûh mûsikîden zevk alırken beden de hareket ve raks ederek uyum ve dengeyi ortaya koymaktadır.¹

Bedi duyguların ses ile ifade edilmesi olarak tarif edilen mûsikî hem duygulara aracılık etmekte hem de duyguları uyandırmaktadır. “Güzel sanatların anası” olarak da kabul edilen ve geleneksel köklü medeniyetlerin kalbinde yer alan mûsikînin akla ve duygunun üst katlarına seslendiği ifade edilmektedir.²

Mûsikî, insandaki din ve inanç duygusu ve onun dışı dönük yönü olan ibadetler ve ritüeller ile de ilişkilidir. Mûsikî aynı zamanda matematik, tıp, astronomi, fizik, mimarî, tarih, edebiyat, şiir, sosyoloji, psikoloji gibi birçok akli ve nakli ilimle; fen ve sanatla; hayvan, bitki... ve diğer varlıklarla da ilişkili bir ilim ve sanattır. Mûsikînin ilişkili olduğu bu varlıklardan biri de kimya ilminde H₂O olarak ifade edilen su elementidir. Çalışmamızda mûsikî ile su arasındaki ilişkinin çeşitli yönlerine değinilecektir.

1. Etimolojik İlişki

Mûsikî kelimesinin kökeni hakkında çeşitli görüş ve anlatımlar vardır. Bu anlatımlardan en yaygın olanı Grek kültürüne dayandırılmaktadır. Buna göre mûsikî kelimesi, Yunanca mousa (peri, melek) ve ika (dil, konuşulan dil) kelimelerinin birleşmesiyle “perilerin konuştuğu dil” anlamına gelen (Mousa+İka) mousika kelimesinden türemiştir.³ Mûsikî kelimesinin kökeni hakkında farklı bir görüş ise Ahmed el-Müsellem el-Mevsilî'nin (ö.1737) *ed-Dürü'n-Nakî fi İlimi'l-Mûsikâ* adlı mûsikî risalesinin mukaddimesinde yer almaktadır. Ahmed el-Mevsilî burada mûsikî kelimesinin menşei hakkında şu bilgiye yer vermektedir: Hz. Mûsâ (a.s.), İsrailoğulları'na Sina çölünde gelen susuzluk üzerine Allah'a kırk yıl boyunca dua etti. Vahiy meleği Cebrail (a.s.) gelerek; “Ey Mûsâ! Allah sana selam söyledi ve dedi ki; Elindeki asa (değnek) ile taşa vur ki kudret ve hikmetimi göresin.”⁴ Mûsâ (a.s.) asasıyla taşa vurdu. O taştan 12 pınar fışkırdı. Bunun üzerine her pınardan bir diğerine benzemeyen güzel bir ses çıktı. 12 makam işte bundan alınmıştır.

¹ Sufi Inayat Khan, *Müzik İnsan ve Evren Arasındaki Köprü*, çev. Kaan H. Ökten - Tuğrul Ökten (İstanbul: Aritan Yayınevi, 2001), 15, 23, 80, 82, 163, 167.

² Pierre Lasserre, *Nietzsche'nin Müzik Üzerine Düşünceleri*, çev. İlhan Usmanbaş (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1996), 7, 9, 11, 15.

³ Ahmet Hakkı Turabi, “Mûsikî”, *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 11.

⁴ *Kitab-ı Mukaddes*, Mısırdan Çıkış, Bap: 17/1-7; Tevat'ta zikredilen bu hâdise Kur'an'da şu şekilde anlatılmaktadır: “Mûsâ (a.s.) kavmi için su istemişti de biz ona: Asan ile taşa vur! demiştik. Derhal on iki kaynak fışkırdı. Her bölük, içeceği kaynağı bildi.” Bkz.: Kur'an-ı Kerim Meali, Bakara Sûresi 60. Âyet. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-tefsir-1/bakara-suresi-2/ayet-60/kuran-yolu-meali-5>, (Erişim 12 Eylül 2021). Ayrıca Kur'an'da su konusu hakkında detaylı bilgi için bkz. Nihat Temel, *Kur'an-ı Kerim'de ve Sosyo-Kültürel Hayatımızda Su*, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2016).

Meselenin aslı budur. Cebrail (a.s.) dedi ki; “Yâ Mûsâ iski (Ey Mûsâ! Sula.)” Bu iki kelime yani (Mûsâ+İski) kelimeleri kısaltılarak bu sanatın ismi olmuş ve mûsikî denmiştir.⁵ Görüldüğü gibi bu anlatımda mûsikî kelimesinin kökeni farklı bir yaklaşımla bir peygamber olan Hz. Mûsâ’nın (a.s.) asasıyla kayaya vurarak oradan on iki çeşme ile su çıkarma mucizesine dayandırılmaktadır. Ayrıca Mûsâ ismindeki “Mû” hecesinin Kipti dilinde su anlamına gelmesi⁶ konuya ayrı bir bakış açısı kazandırmaktadır.

2.Felsefik ve Mitolojik İlişki

2.1.Mûsikî ve Dört Unsur

Arapça’da anâsır-ı erbaa olarak geçen “Dört Unsur”, kadim felsefede toprak, su, hava ve ateşten oluşmaktadır. Mûsikîde de toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört temel ses özelliğinin olduğu var sayılmaktadır. Aynı şekilde Türk Mûsikîsi’nde temel olarak kabul edilen on iki makam ile on iki burç arasında ve mûsikîdeki makamlar ile dört unsur arasında bir ilişki olduğu ifade edilmektedir. Çalışmamızın konusu olması hasebiyle bu dört unsurdan sadece su ile mûsikî arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır.

Sultan II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed dönemlerinin önemli bir mûsikî bilgini olan Ahmed Oğlu Şükrullah (ö. 1489), *Mûsikî Risâlesi*’nin otuz üçüncü faslında dört unsurdan bahsetmektedir. Murat Bardakçı yayınladığı *Ahmed Oğlu Şükrullah* adlı kitabının ilgili yerinde dört unsur ve mûsikî makamları arasındaki ilişki hakkında nakillerde bulunmakta ve yorumlar yapmaktadır. Burada yer alan bilgiye göre Endülüslü devlet adamı ve mûsikîşinas İbn Hatib (ö. 1294), *Fi’t-Tabai ve’t-Tubu’ ve’l-Usûl* adlı kitabında tâlî (ikinci derecede) makam olarak değerlendirdiği Uşşâk makamı ile su elementi arasında ilişki kurmaktadır.⁷

XVI. yüzyıl Türk mûsikîsi teorisyeni Seydî (ö. tahmini 1500’lü yılların başı), mûsikî nazariyatı ile ilgili 1504 yılında yazdığı *El-Matla’ Fî Beyâni’l-Edvâr ve’l-Makamât ve Fî İlmi’l-Esrâr ve’r-Riyâdiyât* isimli kitabında makamların dört unsur ile ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Dört temel unsurdan su ile mûsikî arasındaki ilişki hakkında şu görüşe yer vermektedir: “Uşşâk makamı su tabiatlıdır. Balık burcuna dâhildir. Zühre gezegeni ile ilişkilidir.”⁸

Ahizâde Ali Çelebi, 1653 tarihinde yazdığı *Edvar*’ında su elementi ile üç makam ve üç burç arasında bir ilişki kurmaktadır. Ahizâde Ali Çelebi’ye göre su özelliği gösteren makamlar ve burçlar sırası ile şöyledir: Makamlar, Uşşâk, Kûçek ve Hüseyinî’dir. Burçlar ise Hut (Balık), Seretan (Yengeç) ve Akrep’tir.⁹

Halvetî tarikâtı müntesibi şâir ve hekim olan Halepli Şuuri Hasan Efendi (ö. 1693), 1677 yılında yazdığı *Ta’dilü’l-Emzice fî Hıfzı Sihhati’l-Beden* adlı tıp ilmi ile alakalı kitabında dört unsurdan su ile makamlar arasında bir ilişkinin olduğu hususunu ilk filozof ve müzik bilginlerinden nakil yapmaktadır: “Uşşâk makamı, balık (hût) burcuna mensup, tabiatı su unsuruna dâhildir. Hüseyinî makamı da akrep

⁵ Fazlı Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsikî* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 217-223.

⁶ M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 2/13.

⁷ Murat Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah Şükrullah’ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Mûsikîsi Nazariyatı* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011), 133-135.

⁸ Mithat Ansoy, *Seydî’nin El-Matla’ Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 58, 59, 61, 186.

⁹ Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah Şükrullah’ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Mûsikîsi Nazariyatı*, 134.

burcuna mensup, tabiatı ise su unsuruna dâhildir.”¹⁰

Seydî'nin *el-Matla'* adlı eserinin müstensihî belli olmayan XVIII. yüzyılda *İlm-i Edvâr-ı Mûsikî* kısaca “*Edvâr*” ismiyle yapılan istinsahında dört asıl makam ve dört şube ile dört unsur arasında, makamlarla insan huyları ve renkleri arasında bir ilişki olduğu zikredilmektedir. Buna göre açık kumral ve kumral renkli insanlarla özellikle su unsuru ve “soğuk-yaş” özelliği taşıyan Uşşâk, Hüseyî ve Kûçek gibi makamlar arasında bir ilişki olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Uşşâk makamı ile Balık (Hut) burcu ve su (Âbî) unsuru arasında bir ilişki olduğu dairesel bir şekil içinde gösterilmektedir.¹¹

Vahyîzâde Mehmed Kastamonî'nin (ö. 1718) 1689 yılında yazdığı *Risâle-i Edvâr*'ı, mûsikî teorisine ilişkin bilgiler yanında makamların yıldızlarla ve tabiatın esasını oluşturan dört unsurla ilişkisini anlatmaktadır.¹²

Ahmed el-Müsellem el-Mevsilî'ye (ö. 1737) göre “Türk mûsikîsinde Uşşâk makamı su karakterlidir. Uşşâk makamının elementi sudur. Uşşâk makamı fecirden kuşluk vaktine kadar, öğle vakti ve gün batımında etkilidir. İnsan ruhuna etkisi açısından Uşşâk makamı gülme, sevinç, kuvvet ve kahramanlık duyguları vermektedir. Kalp ve ayak rahatsızlıkları ile nikris (gut, damla) ağrılarına faydalıdır. Uyku ve istirahat için faydalıdır, gevşeme hissi vermektedir.”¹³

Osmanlı'da Hekimbaşı Gevrekzâde Hâfız Hasan Efendi (ö. 1801) *er-Risâletü'l-Mûsikîyye Mine'd-Devâir-Rûhâniyye* isimli kitabında müzikte şube konusu ile dört unsurdan biri olan su arasındaki ilişki hususunda görüşlerini nakletmektedir: “Müzikte dört şubeden biri olan Yegâh perdesi, dört unsurdan biri olan suya tekabül etmekte ve su sınıfına girmektedir.” Gevrekzâde, eski dönemlerdeki *Edvâr* kitaplarında yer alan altı âvâzeden Nevruz ve Hisar perdelerinin su tabiatlı olduğunu ifade etmektedir. Gevrekzâde'ye göre Hüseyî makamının burcu Akrep, tabiatı su; Uşşâk makamının ise burcu Balık (Hut), tabiatı sudur.¹⁴

Hindistanlı sûfi ve Mûsikîşinas Inayat Khan'a (ö. 1927) göre su, sakinleştirici, mutluluk verici ve tedavi edici özelliğe sahiptir.¹⁵ Ayrıca su elementi sevgi ile ilgili bir düşünceyi temsil eder, sempati ve duygudaşlık yaymaktadır. İnsan sesinin kişinin karakteriyle bağlantısının olduğu görüşünde olan Inayat Khan, bazı seslerin su niteliği taşıdığını ve su niteliği taşıyan insan sesinin de yatıştırıcı, iyileştirici ve ayağa kaldırıcı olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Bu anlatımlara göre su niteliği taşıyan insan sesiyle Uşşâk makamının özellikleri benzerlik taşımaktadır.

Müziğin Kadîm Yolculuğu adlı kitapta Müslüman filozof ve bilim insanlarının

¹⁰ Ahmet Hakkı Turabi, “Şuûrî Hasan Efendi, Müzikle Tedavi Tarihindeki Yeri ve Ta'dilü'l-Emzice”, *Hekim Şair Olunca Şuûrî Kitabı*, ed. Mükerrrem Z. Aydın - Vildan S. Coşkun (İstanbul: Kitabevi, 2018), 113-126; Ahmet Hakkı Turabi, “Hekim Şuûrî Hasan Efendi ve Ta'dilü'l-Emzice Adlı Eserinde Müzikle Tedavi Bölümü”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 153-166.

¹¹ İrfan Karaduman, *İlm-i Edvâr-ı Mûsikî (İnceleme-Günümüz Türkçesi-Çevriyazım-Esas Metin)* (Ankara: Asitan Yayıncılık, 2014), 21-32, 85, 150.

¹² Mehmet Sait Halim Gençoğlu, “Vahyîzâde Mehmed Kastamonî'nin Müsikî Teorisi”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2020), 94.

¹³ Arslan, *İslâm Medeniyetinde Müsikî*, 224-225, 229, 340.

¹⁴ Ahmet Hakkı Turabi, *Gevrekzade Hafız Hasan Efendi ve Müsikî Risalesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 103, 107, 120.

¹⁵ Khan, *Müzik İnsan ve Evren Arasındaki Köprü*, 101.

¹⁶ Hazret Inayat Han, *Müziğin, Sesin ve Sözün Gizemliliği*, çev. Harun Ömer Tarhan - Aftab Talat Kamran (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2019), 114, 234.

mûzik ile ilgili çalışmalarında ve Edvâr adlı mûzikoloji eserlerinde dört element, gökcisimleri, burçlar ve bazı mûsikî makamları ilişkilendirilmektedir. Bu çalışmalarda su elementi ile balık burcu ve Uşşâk makamı arasında bir ilişki kurulmuştur.¹⁷

Yukarıda görüldüğü gibi Türk mûsikîsi makamlarının insanın hem fizikî hem de psikolojik ve duygusal yönlerine etkilerinin olduğu asırlardır ifade edilmektedir. X. asır ile XIX. asır arasında yaşamış olan birçok filozof, mûsikîşinas ve hekim makamların duygular, organlar, gezegenler, burçlar ve dört element ile ilişkili olduğu ve Uşşâk makamının su elementi özelliği taşıdığı yönünde görüşbirliği halindedirler.

2.2.Pythagoras'a Göre Su ve Mûsikî

Hz. Süleyman'ın (a.s.) talebesi olduğu ifade edilen¹⁸ mûsikîşinas filozof Pythagoras'a (Pisagor) (MÖ 570 - MÖ 495) göre evren, uyumlu sesler veren bir birlik durumundadır. Öğretisi daha çok kozmolojik bir karakter taşıyan Pisagor'a göre başlangıçta kaos halinde bulunan toprak, hava, ateş ve suyu Tanrı düzene koyarak kosmosu meydana getirmiştir. Müzik ise evrendeki bu düzen ve ahengin bir yansıması ve ifadesidir.¹⁹ Pisagor, fezâ-yı nâmütenâhinin, uçsuz bucaksız kâinatın, mûsikîden başka bir şey olmadığını talebelerine açık bir dille anlatmıştır.²⁰

Pisagor'un deniz dalgalarının sığ yerlerde birbirinin ardından gelip kıyıya vurmasından mûsikîdeki usûlleri (ritim kalıpları) bularak yazdığı ifade edilmektedir.²¹ Pisagor, rüyasında bir kişinin kendisine "bir denizin sahiline gidip orada bir ilim tahsil etmesini" söylediğini ifade etmektedir. Pisagor burada müzik ilmini öğrenmiştir. Yalçın Çetinkaya'nın *Risâle-i Mimariyye*'den naklettiği deniz dalgası ve usûl ilişkisi bilgisine ilaveten yukarıda değindiğimiz mûsikîdeki dört şubenin dört unsura göre oluşturulduğu da nakledilmektedir.

2.3.Orpheus ve Su Efsanesi

Eski çağ menkıbeleri ve öyküleri bazı insanların akarsularla konuştuğunu anlatmaktadır. Akarsuların çağiltısı insana seslenmesi ve gizemli sesin yankılanması²² olarak düşünülmektedir. Eski Yunan kültürüne ait bir efsaneye göre "Orpheus'un (Orfeus) sesi ve çaldığı lir²³ enstrümanı o kadar uyumludur ki bir nehir üzerinden geçerken gerek elindeki lir ile gerek yalnız sesiyle bir şarkı söylemeye başlasa nehir derhal akışını değiştirmektedir."²⁴ Müzisyen Orpheus ve su mitolojisinde vokal, enstrümantal ve evrene ait müzik arasında bir etkileşimin olduğuna

¹⁷ Evren Bayramlı, *Müziğin Kadim Yolculuğu* (İstanbul: Maya Kitap, 2014), 103-108.

¹⁸ Bayram Akdoğan, *Fethullah Şirvânî ve Mecelletün Fî'l-Mûsikâ Adlı Eserinin XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 51, 63, 195; Pehlul Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Musîki* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014), 64.

¹⁹ Nuri Özcan - Yalçın Çetinkaya, "Mûsikî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/257.

²⁰ Salih Nâbî Zığârdelâkizâde, *Felsefe-i Mûsikî*, çev. Cengiz Kotan (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 57, 83.

²¹ Yalçın Çetinkaya, *Müziği Düşünmek* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 159.

²² Han, *Müziğin, Sesin ve Sözün Gizemliliği*, 310, 312.

²³ Lyre, Fransızca Lir şeklinde okunmaktadır. Eski bir telli çalgıdır. İlk çağ mûsikîsinin rebabıdır. Telleri parmak ucuyla çekilerek çalınan Lir, Yunan ve Romalılarda çok kullanılan çenge benzeyen bir çalgı idi. Bkz.: Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 1/476.

²⁴ Casimire Colombe, *Müziğin İnsan ve Hayvanlara Etkisi*, ed. Salih Ergen - Ahmet Şahin Ak (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2012), 29.

ve müziğin nehre yani suya tesir edebileceğine inanılmaktadır.

2.4.Su Mûsikîsi

Kâinat bütünüyle bir mûsikî meclisi ve orkestra olarak kabul edilirken kâinat-taki her bir varlığın da kendine mahsus bir mûsikîsinin olduğu yönünde yaklaşımlar vardır. Bu bağlamda suyun da kendisine mahsus bir mûsikîsinin olduğu ifade edilmektedir. Mûtefekkir Said Nursî (ö. 1960), yağmurun ve deniz dalgalarının çıkarmış olduğu seslerin ulvî bir mûsikî olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “yağmurdaki zemzeme (ezgili ve nağmeli ses) ve yağmurun hezecâtı (ölçülü nağmeler ve sesleri), denizdeki gamgama (haykırış) ve nağamât-ı emvâc (deniz dalgalarının nağmeleri) birer ulvî mûsikîdir.”²⁵ İslâm âlimlerinden Kısâî'ye göre denizlerin dalgalı olması, mânevî bir hareket olarak suyun Allah'ı zikretmesindedir.²⁶

Inayat Khan, su mûsikîsinin insanın hoşuna gitmesinin sebebine dikkat çekmektedir. Ona göre “uyum içinde akan suların ve denizlerdeki dalgaların alçalıp yükselmesinin kendine özgü bir mûsikîsi ve ritmi vardır. Bunların bize haz vermesinin sebebi, onların içimizdeki mûsikî ile aynı frekansta titreşmeleridir.”²⁷

Mûsikî ilmine dair görüş ve düşüncelerini *Hayriyye* isimli kitabının “Der Beyân-ı Ferâh-ı Fas-ı Bahâr” (b. 940-b. 974) başlığı altında ortaya koyan Urfalı Yusuf Nâbî Efendi (ö. 1712), önce su sesini daha sonra da mûsikînin nağmelerini dile getirerek su ve mûsikî ilişkisine işaret etmektedir.

Bitürür tâ'ir-i şevka per ü bâl

Tarf-ı gülşende akan âb-ı zülâl (b. 946)

“Su sesinin insana şevk, coşkunluk verdiği dile getirilir. Gül bahçesinde akan soğuk ve berrak suyun sesi, şevk kuşuna adeta kol kanat olur.”²⁸

3.Müzikal İlişki

3.1.Güfte Olarak Su

Mûsikîde güfte ve beste birbirini tamamlayan iki unsur olarak geçmişten günümüze varlıklarını devam ettirmektedir. Şiire konu olan her unsur vokal mûsikînin de konusu olmuştur. Bu bağlamda su, Türk Mûsikîsi'nin çeşitli alanlarında yapılan bestelere mevzu edilmiştir. Su, yağmur, çeşme, kuyu, göl, havuz, dere, nehir ve deniz kavramlarının kullanıldığı şiirler bestelerle buluşarak vokal mûsikînin sanat, halk ve tasavvuf alanlarının konusu olmuştur. “Su'yun Sesi” albümünde²⁹ yer alan eserlere bakıldığında halk, sanat ve tasavvuf mûsikîsi formlarında su bahsinin ele alındığı görülmektedir. “Yağdır Mevlâm Su”, “Tuna Nehri Akmam Diyor”, “Sakarya Türküsü”, “Küçüksu'da Gördüm Seni”, “Şu Fırat'ın Suyu Serindir”, “Ordu'nun Dereleri”, “Ey Su Kanden Gelirsin”, “Kerbelâ'da Su Su De-yen” gibi eserler, suyun temalaştırıldığı şarkı, türkü ve ilâhî türünden örneklerdir.

3.2.Suyun Tedavide Kullanımı

Su, yıkanılmak ve içilmek sûretiyle bir şifâ kaynağıdır. Meselâ; Hz. Eyyub (a.s.) hastalandığında Allah Teâlâ onunla alakalı olarak şöyle buyurmaktadır: “Ayağını

²⁵ Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1993), 743-744.

²⁶ Dilaver Demirağ, “Suyun Metafizizi”, *Z Dergisi Kültür-Sanat-Şehir* 2 (2017), 51.

²⁷ Khan, *Müzik İnsan ve Evren Arasındaki Köprü*, 25; Han, *Müziğin, Sesin ve Sözün Gizemliliği*, 35.

²⁸ Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2008), 254.

²⁹ Ahmet Hakkı Turabi, (Sanat Yönetmeni), “Su'yun Sesi”, (*Audio CD*), (İstanbul: Origami, 2015).

yere vur dedik, işte yıkanılacak ve içilecek serin bir su.”³⁰ Bizâtihi mûsikî kabul edilen su sesi de bazen müstakil olarak bazen de mûsikî icrasına eşlik ederek tedavide kullanılmıştır. Mûsikîye eşlik eden su sesinden mûsikînin oluşturduğu etkiyi arttırmak için uzun zamandan beri faydalanılmaktadır. Şifâhânelerde hastalar su sesi ve mûsikî ile tedavi edilmiştir.³¹ Yakın zamanda bütün Avrupa’nın su terapisi (Hydrotherapy) ismiyle uyguladığı tedavinin menşei Divriği Şifâhânesi ve Edirne II. Bayezid Dârüşşifâsı’dır.³² Anadolu Selçuklu Devleti döneminde, 1228 yılında, yaptırılan Divriği Şifâhânesi’nde bulunan ana havuza değişik seviyelerden ve değişik miktarda düşen su şelalelerinden çıkan sesin hastalara sükûnet ve huzur verdiği ifade edilmektedir. Osmanlı Devleti dönemi Sultan II. Bayezid zamanında, 1488 yılında, Edirne’de yaptırılan II. Bayezid Külliyesi Dârüşşifâsı’nda hastalar özellikle mûsikî ile tedavi edilmiştir. Ayrıca tedavide su sesinden de yararlanılmıştır. II. Bayezid Dârüşşifâsı’nda şadırvandan akan suyun sesi hastaları tedavi etmede ve sağlığına kavuşturmada önemli bir rol oynamıştır.³³ Dârüşşifâ’da sâzen-de ve hânendelerin mûsikî icra ettikleri yerin orta kısmında bulunan şadırvan, tedavide mûsikî ile su sesinin de kullanıldığını göstermektedir.³⁴

4. Etkisel İlişki

4.1. Suyun Sesten Etkilenmesi

Canlı olduğu düşünülen suyun anlayan, dinleyen ve dinlediğinden etkilenen bir varlık olduğuna inanılmaktadır.³⁵ Bu özelliği itibarıyla suyun her türlü ses ve mûsikîden etkilendiği ifade edilmektedir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin (ö. 1273) anâsırı-ı erbaa konusundaki görüşünü yorumlayan Inayat Khan’a göre dört unsurdan biri olan su bir gramfon kaydı gibi içine ne konulursa onu seslendirmektedir.³⁶ Suyun canlı olduğu ve varlık âleminin sudan teşekkül ettiği hususunda çeşitli inanç ve felsefî görüşler mevcuttur. Bu çerçevede Yunan filozoflarından Thales, her şeyin birinci kuralının ve temel yapısının su olduğunu öne sürerken bugün Afrika’da suyun ruhu ve hafızası olan ve yaşayan bir varlık olduğuna inananlar vardır. Japon ilim adamı Masaru Emoto’nun (ö. 2014) su kristalleri üzerine yapmış olduğu araştırma, deney ve çalışmalar da söz konusu iddiaları ispatlamayı amaçlamaktadır.³⁷ Masaru Emoto, uzun yıllar süren deney ve çalışması neticesinde suyun canlı bir madde olduğunu, duyguları algılayan billurlardan meydana geldiğini, dış çevreden olumlu ve olumsuz öğretileri aldığını ve ona göre de karşı etkide bulunduğunu ifade etmektedir. Emoto’ya göre suya müzik, söz ve kavramlar etki et-

³⁰ Kur’ân-ı Kerim Meali, Sâd Sûresi 42. Âyet. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/S%C3%A2d-suresi/4011/41-44-ayet-tefsiri>, (Erişim 08 Aralık 2021).

³¹ Fatma Kayalık, *Anadolu Kültüründe Şifâhâneler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 59.

³² Yağız Gönüler, “Musikiyle Gelen Şifa”, *Lacivert Yaşam Kültürü Dergisi* 20 (2016).

³³ “Hastalar Müzik Ve Su İle İyileştirilirdi”, <https://www.trthaber.com/haber/saglik/hastalar-muzik-ve-su-ile-iyilestirilirdi-146751.html> (05 Ekim 2014).

³⁴ Levent Öztürk vd., *Makamdan Şifaya* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), XI, 17-18, 61.

³⁵ Kadir Kargı, *Su Ahlâkı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 12-13.

³⁶ Han, *Müziğin, Sesin ve Sözün Gizemliliği*, 209.

³⁷ Kargı, *Su Ahlâkı*, 9.

tiği gibi his ve duygular da etki etmektedir. Su ne kadar çok sevgi, iyi ve pozitif kavram ve ifadelerle, ahenkli ve olumlu müziğe muhatap olursa altıgen kristal yapısı da o kadar güzel ve düzgün olmaktadır.³⁸

Emoto, gerçekleştirdiği deney ve bilimsel incelemelerde, donmuş su kristallerinin dış etkiler karşısında birbirinden farklı şekillerde tepki verdiğini görmüş ve bunları fotoğraflamıştır. Bu bilimsel inceleme ve deneylere göre su billurları, çevresel etkilerin yanı sıra, müzik, söz ve kavramlara tepki vermekte, şuur, his ve duyguları da kaydetmektedir. Emoto, bilimsel incelemeleriyle suyun sadece hafızasının ve bilgi taşıyıcı özelliğinin olmadığını, aynı zamanda evrenin dilini ve gerçek sevgi titreşimini de yansıttığını kanıtlamaktadır. Suyun vücudumuzdaki ses ve titreşimler için bir iletken vazifesi gördüğü yapılan deney ve incelemelerde ortaya çıkarılmıştır. Vücudumuzun dörtte üçünün sudan oluştuğu göz önünde bulundurulursa insanın sadece kulaklarıyla değil her bir hücresiyle bu titreşimleri duyabilir, demektir.³⁹

Müziğin, söz ve kelimelerin, his ve duyguların suyu etkilediğinden hareketle yüzde yetmiş sudan oluşan insan vücudunun çevreden gelen bilgilere göre pozitif veya negatif yönde etkileneceği muhakkaktır.⁴⁰ Çevreden intikal eden söz, müzik ve elektromanyetik dalgalar şişedeki suyu nasıl etkiliyorsa insan vücudundaki suyu da aynı şekilde etkileyecektir.⁴¹

Yapılan deneylerde Heavey-Metal müziğin ya da küfürlü sözlerin aksettiği suyun kristal yapısının parçalanıp dağıldığı ve kristal formunun binlerce parçaya bölündüğü görülmektedir.⁴² Alışveriş merkezlerinde devamlı yayınlanan müziğin kaotik (karmaşık) sesleri meyve ve sebzelerin yüzde yetmiş ile doksan dokuzunu meydana getiren su klasterlerini (küme, topluluk, enerji bağı) dağıtarak zararlı hale getirdiği ve hastalıklara sebep olduğu⁴³ ifade edilmektedir. Burada sözü edilen “müziğin kaotik seslerinden” maksat, Heavey-Metal müzik olmalıdır. Bu çıkarımı destekler mahiyette armoni kurallarına uygun olmaması sebebiyle negatif müzik olarak adlandırılan Rock ve Metal türü müzik eserlerinin olumlu ve pozitif bir etkiye sahip olmadığı ifade edilmektedir.⁴⁴

Aşağıda Masaru Emoto'nun su üzerine yaptığı çalışmalar çerçevesinde fotoğrafladığı su kristallerine ait örnekler bulunmaktadır:⁴⁵

³⁸ Arif Arslan, *Dua ile Gelen Şifa* (İstanbul: Sena Yayınları, 2015), 23-24; “Masaru Emoto's Experiments on Water”, <https://betterbelieveit.net/masaru-emotos-experiments-water/>, (Erişim 12 Ekim 2019).

³⁹ Cafer Eroğlu, “Osmanlı'da Müzikle Tedavi ve Su Terapisi”, http://osmanlikulturunuyasatmadernegi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=187&Itemid=185, (Erişim 12 Eylül 2019).

⁴⁰ Ayten Yedigâr, “Su ve İnsan”, *Zafer Bilim Araştırma Kültür Sanat Dergisi* 497 (2018).

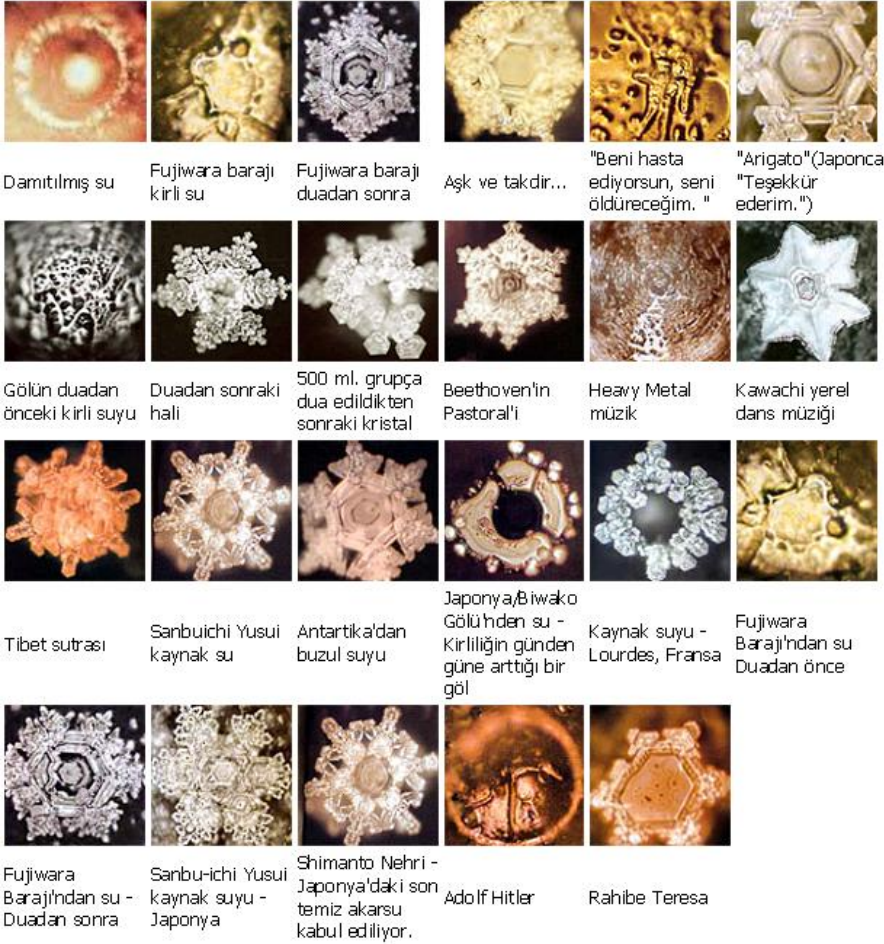
⁴¹ Aidin Salih, *Gerçek Tıp & Yitik Şifanın İzinde* (İstanbul: Yitik Şifa, 2019), 58.

⁴² “Heavy Metal and Masaru Emoto's Water Crystals”, <https://lebmatal.com/2015/12/heavy-metal-and-masaru-emotos-water-crystals/> (11 Aralık 2015).

⁴³ Salih, *Gerçek Tıp & Yitik Şifanın İzinde*, 420.

⁴⁴ Bayramlı, *Müziğin Kadim Yolculuğu*, 120, 123-124.

⁴⁵ “Prof. Dr. Masaru Emoto”, https://galeri7.uludagsozluk.com/297/prof-dr-masaru-emoto_450506.png, (Erişim 13 Eylül 2021).



4.2.Suyun Kur'ân-ı Kerim, Ezan ve Zikirden Etkilenmesi

"İnsan kulağından sulanır." sözünde geçen su ifadesi şüphesiz mecazî bir anlam taşımaktadır. Toprak yağmurla hayat bulduğu gibi insan da hikmetli ve pozitif sözlerle beslenir. Ruhun gıdası olan mûsikî, kulak aracılığıyla kalbe akmaktadır. Kısaca insan kulak vasıtasıyla gıdalanmakta ve hayat bulmaktadır. İnsanın sesi ve sözü hayat sahibi ve canlıdır. Çünkü ses ve söz, nefesin dışı vurması ve yansımasıdır. Sesin ve sözün kimin ağzından çıktığı, kulaktan giren sesin kalitesi, özelliği ve mahiyeti, sesin taşıdığı söz, mânâ ve mesaj önem arz etmektedir. Çünkü sesin taşıdığı sözler, bir enerji ortaya çıkarmaktadır. Ses ve söz arasındaki ilişki hususunda Ebu Tâlib el-Mekkî'nin "ses, hikmetin cesedi ve meskeni, hikmet ise sesin ruhu ve canıdır."⁴⁶ özlü sözü oldukça önemlidir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim, Allah kelâmıdır ve Ezan, kutsal ve hikmetli sözlerdir. Kur'ân-ı Kerim tilaveti ve

⁴⁶ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayınları, 1999), 1/171.

ezan icrası başta olmak üzere Kelime-i Tevhid, Esmâ-i Hüsnâ, Salavat, İlâhî, Münâcât ve Zikir, Dinî Mûsikî'nin önemli birer formudur. Kur'ân-ı Kerim tilaveti ve ezan icrası, insan ruhu için tüm müziklerin en besleyicisidir.⁴⁷ Aynı zamanda birer ibadet boyutu olan bu türlerin suya okunması durumunda suyu insana daha faydalı bir hale getirebileceği gibi şifaya da dönüştürebilecektir. Zira çeşitli din ve kültürlerde kutsal, tılsımlı ve şifalı su inancı mevcuttur. Meselâ Urfa'da Hz. Eyyûb (a.s.) makamında olduğu gibi başka yerlerde de birçok şifalı suyun var olduğuna inanılmaktadır. Bu şifalı suların en çok bilineni, Mekke şehrinde, Kâbe yanında bulunan dört bin yıllık Zemzem suyudur. "Kutsal Su Zemzem" belgeseline konuşan Alman bilim adamı Dr. Knut Pfeiffer, Zemzem suyuna ezan okunduğunda beraklaşığı, çan çaldığında ise karardığını ifade etmektedir. Zemzem suyu üzerinde araştırma yapan Japon ve Alman bilim adamları aynı zamanda Zemzem suyunun şifa kaynağı olduğunu tespit etmişlerdir. Genel olarak su içerken başta "bismillah", sonunda "elhamdülillah" söylemek, su üzerine dua okumak ve zikretmek, suda inşa edici ve olumlu bir etki oluşturmaktadır.⁴⁸

İslâm Tarihi'nde şifa bulmaları amacıyla suya dua okunarak hastalara içirildiği ve bu suyla yıkandıklarına dair bazı örneklerle rastlanmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.), Kays b. Şemmâs'ı ziyarete gittiğinde "Ey İnsanların Rabbi! Kays b. Şemmâs'tan hastalığı gider." diye dua etmiş, sonra Buthân Vadisi'nden bir avuç toprak alarak içinde su olan bir bardağa koymuş ve üzerine dökmüştür.⁴⁹ Ahmed b. Hanbel (ö. 855) de oğlu Salih hastalandığında bir kâse suya okumuş, ondan içmesini, elini ve yüzünü yıkamasını istemiştir.⁵⁰ Inayat Khan, sözün ve sesin kaynağı olan nefesin şifa sunduğunu, şifacıların suyu mıknaısladığını ve suyun içinde onların nefeslerinin etkisinin, gücünün, enerji ve ışığının olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Urfa'da Mevlid-i Halil Camii'nde yüzyıllardır yapılagelen sabah zikri esnasında zâkirlerin ortalarına koydukları su dolu şişelerin zikirden sonra şifa niyetiyle içilmek üzere götürülmesi bu sırdan olsa gerektir. Üzerine Kur'ân-ı Kerim ve ezan okunan, dua ve zikredilen su, müspet olarak etkilendiği için insanı da pozitif olarak etkileyecektir.

Masaru Emoto, su billurları üzerine gerçekleştirdiği deney ve bilimsel incelemeler sürecinde dua konusunu da deneye tabi tutmuş ve buna kitabında dikkat çekmiştir.⁵² Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim, ezan, zikir gibi dinî ibadetler ve merasimlerin ötesinde sadece belli dillerde dua edilerek yapılan deneylerde ortaya çıkan

⁴⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 193.

⁴⁸ Osman Çakmak, "Sudaki Sırlar ve Zemzem", <http://www.hanimlar.com/makale/bilim-teknoloji/sudaki-sirlar-ve-zemzem>, (Erişim 14 Kasım 2019).

⁴⁹ Muhammed b. Hibbân, *Sahih İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 14/432-433; et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, (Kahire: Dâru'l-Haremeyen, ty), 9/57; en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *'Amelu'l-heyli ve'l-yevm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, H. 1406), 557.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*, (Mısır: Dâru Hicr, H. 1409), 255-257.

⁵¹ Han, *Müziğin, Sesin ve Sözün Gizemliliği*, 130, 279-280, 285-286, 290.

⁵² "Masaru Emoto's Experiments on Water".

ve su kristallerinde gözlenen değişiklikler bile bize dua ile psikolojik, ruhsal ve hatta fiziksel hastalıkların tedavi edilebileceğini göstermeye yetmektedir. Suyu etkileyen mûsikî, zikir, tesbih ve duanın, sudan yaratılmış olan ve vücudunun dörtte üçü su olan insanı etkilemesi de kaçınılmazdır.⁵³

Sonuç

Mûsikî ile su arasında çok yönlü bir ilişki olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki mûsikî kelimesinin kökeni ile su arasındaki ilişkidir. Mûsikî kelimesi, Hz. Mûsâ'nın (a.s.) asasıyla kayaya vurarak oradan on iki çeşme ile su çıkarması ve onunla insanları sulaması mucizesine dayandırılmaktadır. Mûsikî teorisi ve tıp ilmi ile ilgili yazılan bazı kitaplarda toprak, hava, su ve ateşten oluşan ve anâsır-ı erbaa denilen dört unsurla mûsikî makamları, burçlar ve gezegenler arasında bir ilişki olduğu ifade edilmektedir. Filozof, müzikolog ve hekim unvanı taşıyan birçok bilgin göre Türk Mûsikî'si'nin temel makamlarından sayılan Uşşâk makamı ile su arasında bir ilişki mevcuttur. Başta Uşşâk makamı olmak üzere Hüseyinî ve Kûçek makamlarının da su tabiatlı olduğu ifade edilmekte ve bu makamlar sırasıyla Balık, Akrep ve Yengeç burçları ile ilişkilendirilmektedir. Sakinleştirici, mutluluk verici, sevgi ile ilgili bir düşünceyi temsil eden, sempati ve duygudaşlık yayan, tedavi edici ve şifa verici özelliğe sahip olan su elementi ile su niteliği taşıyan insan sesi ve Uşşâk makamı arasında bir ilişki kurulmuştur.

Müziyen Orpheus ve su arasında oluşturulan mitolojide vokal, enstrümantal ve evrene ait müziğin etkileşim içerisinde olduğuna, bunun bir sonucu olarak müziğin nehre yani suya tesir ettiğine inanılmaktadır. Müzikolog filozof Pisagor'un müzik ilmini sahilde öğrendiği, düzenli deniz dalgalarının kıyıya vurmasından müzikteki ritim kalıplarını bularak yazdığı ifade edilmektedir.

Evren bütünüyle bir mûsikî meclisi ve orkestra olarak kabul edilirken kâinat-taki her bir varlığın da kendine mahsus bir mûsikîsinin olduğu yönünde yaklaşımların olduğu görülmektedir. Bu bağlamda suyun, yağmurun ve deniz dalgalarının çıkarmış olduğu seslerin ulvî bir mûsikî olduğu ifade edilmektedir. Su, yağmur ve deniz dalgasından oluşan bu ulvî mûsikînin Allah'ı zikir ve tesbih etme olduğu düşünülmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın, Hz. Eyyûb'e (a.s.) hastalığından şifâ bulması maksadıyla içmesi ve yıkanması için bir su kaynağı ikram ettiği zikredilmektedir. İslâm Tarihi kaynaklarında da hastaların şifa bulması için suya dua okunarak onlara içirildiği, bu suyla ellerini ve yüzlerini yıkadıkları veya üzerlerinden döküldüğü şeklinde Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Ahmed b. Hanbel'den bazı uygulamalar görülmektedir. Anadolu Selçuklu Devleti ve Osmanlı Devleti dönemlerinde Şifâhâneler'de hastalar su sesi ve mûsikî ile tedavi edilmiştir. Dolayısıyla su şifa kaynağı olduğu gibi su sesi de bazen tek başına bazen ise genel mûsikî icrasına eşlik ederek hastalar üzerinde oluşturduğu etkiyi arttırmak için uzun zamandan

⁵³ Arslan, *Dua ile Gelen Şifa*, 27-31.

beri tedavide kullanılmaktadır.

Mûsikîde güfte ve beste birbirini tamamlayan iki unsur olarak geçmişten günümüze varlıklarını devam ettirmektedir. Şiire konu olan her unsur vokal mûsikînin de konusu olmuştur. Bu bağlamda su, yağmur, çeşme, kuyu, göl, havuz, dere, nehir ve deniz kavramlarının kullanıldığı şiirler bestelerle buluşarak vokal mûsikînin sanat, halk ve tasavvuf alanlarının tematik unsuru olmuştur.

Canlı ve hafızasının olduğu düşünülen suyun anlayan, dinleyen ve dinlediğinden etkilenen bir varlık olduğuna inanılmaktadır. Bu özelliği itibarıyla suyun her türlü ses ve mûsikîden etkilendiği ifade edilmektedir. Japon ilim adamı Masaru Emoto'nun su kristalleri konusunda yapmış olduğu deney ve çalışmalar, suyun canlı ve duyguları algılayan billurlardan meydana geldiğini, suyun dış çevreden olumlu ve olumsuz bilgileri alarak ona göre tepki verdiğini göstermektedir. Emoto'ya göre suya müzik, söz ve kavramlar etki ettiği gibi his ve duygular da etki etmektedir. Su ne kadar çok sevgi, iyi ve pozitif kavram ve ifadelerle, ahenkli ve olumlu müziğe muhatap olursa altıgen kristal yapısı da o kadar güzel ve düzgün olmaktadır. Emoto, bilimsel incelemeleriyle suyun sadece hafızasının ve bilgi taşıyıcı özelliğinin olmadığını, aynı zamanda evrenin dilini ve gerçek sevgi titreşimini de yansıttığını kanıtlamaktadır. Suyun vücudumuzdaki ses ve titreşimler için bir iletken vazifesi gördüğü yapılan deney ve incelemelerde ortaya çıkarılmıştır. Çevreden intikal eden söz, müzik ve elektromanyetik dalgalar şisedeki suyu nasıl etkiliyorsa insan vücudundaki suyu da aynı şekilde etkileyecektir. Dolayısıyla kaotik seslerden oluşması ve armoni kurallarına uygun olmaması sebebiyle negatif müzik olarak adlandırılan Rock ve Heavey-Metal türü müzik eserlerinin olumlu ve pozitif bir etkiye sahip olmadığı ifade edilmektedir.

İnsan, kulak vasıtasıyla hikmetli ve pozitif sözlerle beslenmekte, gıdalanmakta ve hayat bulmaktadır. İnsanın sesi ve sözü, nefesin dışa vurması ve yansması olduğu için canlı kabul edilmektedir. Sesin taşıdığı sözler, bir enerji ortaya çıkardığı için kimin ağzından çıktığı, kalitesi, özelliği ve mahiyeti, sesin taşıdığı mânâ ve mesaj önem arz etmektedir. Bu bağlamda Dinî Mûsikî'nin önemli birer formu kabul edilen Allah kelâmı olan Kur'ân-ı Kerim tilâveti ve Ezan icrası başta olmak üzere Kelime-i Tevhid, Esmâ-i Hüsnâ, Salavat, İlâhî, Münâcât ve Zikir insan ruhu için tüm müziklerin en besleyicisi olarak kabul edilmektedir. Suyu etkileyen mûsikî, zikir, tesbih ve dua, sudan yaratılmış olan ve vücudunun yüzde yetmişisi su olan insanı da olumlu yönde etkileyecektir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynaklar

- » Akdoğan, Bayram. *Fethullah Şirvânî ve Mecelletün Fî'l-Mûsikâ Adlı Eserinin XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

- » Arısoy, Mithat. *Seydî'nin El-Matla' Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- » Arslan, Arif. *Dua ile Gelen Şifa*. İstanbul: Sena Yayınları, 2015.
- » Arslan, Fazlı. *İslâm Medeniyetinde Mûsikî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- » Bardakçı, Murat. *Ahmed Oğlu Şükrullah Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Mûsikîsi Nazariyatı*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.
- » Bayramlı, Evren. *Müziğin Kadîm Yolculuğu*. İstanbul: Maya Kitap, 2014.
- » Colombe, Çasimire. *Müziğin İnsan ve Hayvanlara Etkisi*. ed. Salih Ergan - Ahmet Şahin Ak. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2012.
- » Çakmak, Osman. "Sudaki Sırlar ve Zemzem". <http://www.hanimlar.com/makale/bilim-teknoloji/sudaki-sirlar-ve-zemzem>, ts. Erişim 14 Kasım 2019.
- » Çetinkaya, Yalçın. *Müziği Düşünmek*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- » Demirağ, Dilaver. "Suyun Metafizigi". *Z Dergisi Kültür-Sanat-Şehir* 2 (2017), 51.
- » Düzenli, Pehlul. *İslâm Kültür Tarihinde Musîki*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2014.
- » Eroğlu, Cafer. "Osmanlı'da Müzikle Tedavi ve Su Terapisi". http://osmanlikulturunuvasatmadernege.com/index.php?option=com_content&view=article&id=187&Itemid=185, ts. Erişim 12 Eylül 2019.
- » Gençoğlu, Mehmet Sait Halim. "Vahyîzâde Mehmet Kastamonî'nin Mûsikî Teorisi". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2020), 91-109.
- » Gönüler, Yağız. "Musikiyle Gelen Şifa". *Lacivert Yaşam Kültürü Dergisi* 20 (2016).
- » Han, Hazret İnyat. *Müziğin, Sesin ve Sözü'nün Gizemciliği*. çev. Harun Ömer Tarhan - Aftab Talat Kamran. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2019.
- » İbnu'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*. Mısır: Dâru Hicr, H. 1409.
- » Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-i Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2008.
- » Karaduman, İrfan. *İlm-i Edvâr-ı Mûsikî (İnceleme-Günümüz Türkçesi-Çevriyazım-Esas Metin)*. Ankara: Asitan Yayıncılık, 2014.
- » Kargı, Kadir. *Su Ahlâkı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- » Kayalık, Fatma. *Anadolu Kültüründe Şifâhaneler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- » Khan, Sufi İnyat. *Müzik İnsan ve Evren Arasındaki Köprü*. çev. Kaan H. Ökten - Tuğrul Ökten. İstanbul: Artan Yayınevi, 2001.
- » Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- » Lasserre, Pierre. *Nietzsche'nin Müzik Üzerine Düşünceleri*. çev. İlhan Usmanbaş. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1996.
- » Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-Kulûb*. çev. Muharrem Tan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayınları, 1999.
- » Muhammed b. Hibbân. *Sahîh İbn Hibbân*. 14 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- » Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Sanatı ve Manevîyatı*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- » Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-. *'Amelu'l-Ieyli ve'l-yevm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, H. 1406.
- » Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1993.
- » Özcan, Nuri - Çetinkaya, Yalçın. "Mûsikî". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 31/257-261. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- » Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. 2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- » Öztürk, Levent vd. *Makamdan Şifaya*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- » Salihi, Aidin. *Gerçek Tıp & Yitik Şifanın İzinde*. İstanbul: Yitik Şifa, 2019.
- » Taberânî, Süleyman b. Ahmed et-. *el-Mu'cemu'l-evsat*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyen, ty.
- » Temel, Nihat. *Kur'ân-ı Kerim'de ve Sosyo-Kültürel Hayatımızda Su*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2016.
- » Turabi, Ahmet Hakkı. "Hekim Şuûrî Hasan Efendi ve Ta'dilü'l-Emzice Adlı Eserinde Müzikle Tedavi Bölümü". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 153-166.
- » Turabi, Ahmet Hakkı. "Mûsikî". *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. 11-14. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım, 2021.
- » Turabi, Ahmet Hakkı. "Şuûrî Hasan Efendi, Müzikle Tedavi Tarihindeki Yeri ve Ta'dilü'l-Emzice". *Hekim Şair Olunca Şuûrî Kitabı*. ed. Mükerrrem Z. Aydın - Vildan S. Coşkun. 113-126. İstanbul: Kitabevi, 2018.
- » Turabi, Ahmet Hakkı. *Gevrekzade Hafız Hasan Efendi ve Mûsikî Risalesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- » Turabi, Ahmet Hakkı. (Sanat Yönetmeni). "Su'yun Sesi" (Audio CD). İstanbul: Origami, 2015. <http://www.origamiyapim.com/urun/suyun-sesi-ahmet-hakki-turabi/>
- » Yadiğâr, Ayten. "Su ve İnsan". *Zafer Bilim Araştırma Kültür Sanat Dergisi* 497 (2018).

- » Zigârdelâkîzâde, Salih Nâbî. *Felsefe-i Mûsîkî*. çev. Cengiz Kotan. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- » <https://www.trthaber.com/haber/saglik/hastalar-muzik-ve-su-ile-iyilestirildi-146751.html>. “Hastalar Müzik Ve Su İle İyileştirilirdi”. 05 Ekim 2014. Erişim 04 Ekim 2019.
- » <https://lebmetal.com/2015/12/heavy-metal-and-masaru-emotos-water-crystals/>. “Heavy Metal and Masaru Emoto’s Water Crystals”. 11 Aralık 2015. Erişim 12 Ekim 2019.
- » <https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni-eski-antlasma/misirdan-cikis>. “Kitab-ı Mukaddes”. Erişim 14 Eylül 2021.
- » <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-tefsir-1/bakara-suresi-2/ayet-60/kuran-yolu-meali-5>. “Kur’ân-ı Kerim Meali”. Erişim 12 Eylül 2021.
- » <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/S%C3%A2d-suresi/4011/41-44-ayet-tefsiri>. “Kur’ân-ı Kerim Meali”. Erişim 08 Aralık 2021.
- » <https://betterbelieveit.net/masaru-emotos-experiments-water/>. “Masaru Emoto’s Experiments on Water”, ts. Erişim 12 Ekim 2019.
- » https://galeri7.uludagsozluk.com/297/prof-dr-masaru-emoto_450506.png. “Prof. Dr. Masaru Emoto”, ts. Erişim 13 Eylül 2021.

Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi Bağlamında Mustafa Kutlu'nun *Bu Böyledir*'indeki Dinî-Tasavvufî Düşünce Alanları

SİBEL BULUT 

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü, Niğde, Türkiye, sibelbulut@ohu.edu.tr

Geliş Tarihi / Received Date : 15.09.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date : 01.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2021

Atıf/ Cite as

Bulut, Sibel. "Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi Bağlamında Mustafa Kutlu'nun *Bu Böyledir*'indeki Dinî-Tasavvufî Düşünce Alanları". *İstem*, 19/38 (2021): 169-190. <https://doi.org/10.31591/istem.1037490>

Öz

Edebî eserler, dilin açıkça ifade edilen söylemsel ya da "yüzeysel yapı"ları yanında, temel anlamın gizli olduğu, ayrıntılı okumalarla algılanıp kavranması gereken "derin yapı"lara da sahip çok katmanlı metinlerdir. Derin yapının çözümlenebilmesi ise farklı ölçüt ve kavramların belirleyici olduğu kuram ve yöntemler ışığında kimi zaman en küçük bileşenine kadar parçalanarak incelenmesine bağlıdır. Ziya Aşar tarafından geliştirilen "Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi (DAM)", işleyişi ile derin anlam katmanları üzerinde odaklanan çözümleme yöntemlerinden biridir. Çalışmamıza dek sadece Divan şiiri örnekleri üzerinde uygulanan bu yöntem, "anlamlar hiyerarşisi" oluşturarak birbirine eklenen kavram ve ölçütleri ile metinlerin ana iletilerine ulaşmayı hedefleyen, dolayısıyla roman ve hikâye çözümlemesinde de uygulanabilir bir yöntemdir. Bu makale kapsamında, söz konusu çözümleme yöntemi ilk defa modern Türk edebiyatı alanından seçilen hikâye türünden bir örnek üzerinde uygulanmış, Mustafa Kutlu'nun *Bu Böyledir* adlı hikâye kitabındaki metinler bu ölçütlere göre incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan veriler, DAM çözümleme yönteminin yazarın Kur'an-ı Kerim ve tasavvuf düşüncesinden hareketle kurduğu sembolik anlam katmanlarının aydınlatılmasında işlevsel olduğunu göstermiştir. Temel ve yan düşünce alanları şeklinde birbirine eklenerek derin yapıyı oluşturan bu dizgeler, metnin maddî âlem-manevî âlem karşılığında dayanan ana iletilerine ulaşmayı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: DAM Çözümleme Yöntemi, Mustafa Kutlu, *Bu Böyledir*, Modern Türk Edebiyatı, Dinî-Tasavvufî Düşünce.

Abstract

Religious-Suffistic Thought Areas in Mustafa Kutlu's Bu Böyledir in The Context Of The Thought-Centered Text Analysis Method

Literary works are multi-layered texts that have deep structures that need to be perceived and comprehended through detailed readings, in addition to the discursive or surface structures of the language that are clearly expressed. The analysis of the deep structure depends on the



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

analysis of the texts, sometimes down to the smallest component, in the light of theories and methods in which different criteria and concepts are decisive. Developed by Ziya Avşar, "Thought-Centered Text Analysis Method (DAM)" is one of the analysis methods that focuses on deep meaning. This method, which was applied only on the examples of Divan poetry until our study, is a method that aims to reach the main messages of the texts with the concepts and criteria that are articulated to each other by creating a "hierarchy of meanings", thus it is a method that can be applied in the analysis of novels and stories. Within the scope of this article, this analysis method has been applied for the first time on a story selected from the field of modern Turkish literature. The texts in Mustafa Kutlu's story book "Bu Böyledir" were examined according to these criteria. The result of the examination showed that the DAM analysis method is functional in illuminating the symbolic meaning established by the author based on the Qur'an and mysticism. These systems, which form the deep structure by being articulated with each other in the form of main and sub-fields of thought, have enabled us to reach the main message of the text, which is based on the opposition between the material world and the spiritual world.

Keywords: DAM Analysis Method, Mustafa Kutlu, Bu Böyledir, Modern Turkish Literature, Religious-Sufistic Thought

Giriş

Yüzey ve derin yapıda farklı ve karmaşık anlam dünyalarına açılan, kendine has anlatım tekniği ve şekil özellikleri taşıyan edebî metinlerin, şifrelerini çözmek ve özüne ulaşmak için birbirinden farklı pek çok çözümleme yönteminden faydalanılmaktadır. Bu yöntemlerin öngördüğü ölçütler ışığında incelenen metinler, en küçük bileşenine dek parçalanıp yeniden anlamlı bir bütüne tamamlanmakta, böylece yazar ya da şairin metni yazım sürecinden okuyucu tarafından alınma sürecine dek kat edilen tüm aşamalar aydınlatılmaktadır. Farklı disiplinlerin verileri ve uygulamalarından da faydalanılarak ortaya konan bu çözümler, edebî metinlerin çok boyutlu ve çok işlevli, her okuyucu ile yeniden üretilen, genişleyen farklı okumalara açık zengin yapılarını da açığa çıkarmaktadır.

Söz konusu çözümleme yöntemlerinden biri de Ziya Avşar tarafından geliştirilen Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi (DAM)'dir.¹ Metinleri, düşünce birimleri ekseninde irdeleyen bu yöntem, "anlamsal boyuta yönelerek metnin iletisini çözmeyi amaçlaması yönüyle geleneksel şerh yöntemine benzemektedir. Fakat metni bir bütün olarak değerlendirip bütünü anlamak ve anlatmak için anlamlar hiyerarşisi oluşturarak çözümlenmesi yönüyle geleneksel yöntemden ayrılmaktadır".² Bu yöntemi farklı kılan, "anlamlar hiyerarşisi" oluşturarak birbirine eklenen kavram ve ölçütleri ise şunlardır:

1. Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi (DAM)'nin Ölçütleri:

1.1. Temel Düşünce Alanları (TDA): Yönteme göre, metnin asıl iletisini taşıyan, dolayısıyla anlam bakımından metnin oluşumunu borçlu olduğu düşünce alanı ya da alanları temel düşünce alanı olarak sınıflandırılmaktadır. "Yazar okuma ve yorumlama macerasını temel düşünce alanları halinde ortaya koyar. Bu işten maksadı, kendisini gerçekleştirmektir. Dolayısıyla TDA'lar yazarın öz-

¹ Avşar, söz konusu çözümleme yöntemini ilk defa, III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu'nda sunduğu "Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi ve Revânî'nin Bir Gazelinin Bu Yönteme Göre Şerhi" başlıklı bildiride tanıtmıştır.

² Mehmet Özdemir, "Fuzûlî'nin "Yüceldün Kabrüm Ey Bîderler Seng-i Melâmetden" Matla'lı Gazelinin Düşünce Alanı Merkezli (Dam) Metin Çözümleme Yöntemine Göre Şerhi", *Turkish Studies*, 7(2012),1737-1750.

günlüğü meselesine bakmayı da mümkün kılan alanlardır".³

1.2. Yardımcı Düşünce Alanları (YDA): Avşar' a göre bir metinde temel düşünce alan ya da alanlarının ifade ettiği anlam ve anlamların ayrıntılı ve sağlam bir şekilde kavranması için mutlak surette yardımcı düşünce alanlarına ihtiyaç vardır.

"Yardımcı düşünce alanları yorumcunun temel düşünce alanının içerdiği anlamları açıklayıp geliştirebilmesi için dayanak vazifesi görürler. Yorumcunun temel düşünce merkezli akıl yürütmesi, onda gizlenen anlamları sezip bulabilmesi ve bunlara bağlı olarak yeni manalar keşfetmesi, yardımcı düşünce alanları sayesinde mümkün olur".⁴

1.3. Bileşik Düşünce Alanları (BDA): Temel ve yardımcı düşünce alanlarının yalın ya da müstakil olarak yer almadığı metinlerde, iki ayrı düşünce alanını bir araya getiren kelimeler bileşik düşünce alanını oluşturur.⁵

1.4. Düşünce Birimleri (DB): Bir araya gelerek düşünce alanlarını oluşturan düşünce parçaları düşünce birimleri olarak adlandırılmıştır. "Düşünce birimleri ekseriyetle Mürsel mecazlar yoluyla bizi bütüne götürür. Ancak bu her zaman mümkün olmayabilir. Bazı düşünce birimleri birkaç düşünce alanının göstereni olabilir".⁶

1.5. Düşünce Alanı Yoğun Dokulu Metinler (YDM): Metinlerin şekil özelliklerinin belirleyici olduğu, şiir türünde karşılaştığımız yoğun dokulu metinlerde, temel ve yardımcı düşünce alanları birbirine çok yakındır. "Bu metinlerde temel ve yardımcı düşünce alanlarını yan yana ve iç içe görmek mümkündür".⁷

1.6. Düşünce Alanı Seyrek Dokulu Metinler (SDM): Mesnevi, destan, hikâye ve roman türünde geçerli olan seyrek dokulu metinlerde, temel ve yardımcı düşünce alanları ayrılmış ve birbirinden uzak olarak konumlandırılmıştır.⁸

1.7. Değerlendirme Dizgesi (DD): Metni inceleyen yorumcunun tespit ettiği temel ve yardımcı düşünce alanlarını birbiriyle ilişkilendirerek sıralaması, böylece bir taslağa oturtması değerlendirme dizgesini verir.⁹

1.8. Yorumlama Alanı (YA): "Değerlendirme dizgesi bize yorumlama alanını ve bu alanın sınırlarını gösterir." Avşar'a göre, yorumcunun değerlendirme dizgesine bağlı kalması ve bu doğrultuda yorumlama alanını genişletmesi gerekir. Ulaşılan yorumların ölçülebilir olması ancak bu şekilde mümkün olabilir.¹⁰

1.9. Yorum Sapması (YS): Yorumcunun yorumlama alanının sınırları dışına

³ Ziya Avşar, "Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi ve Revâni'nin Bir Gazelinin Bu Yönteme Göre Şerhi", *III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Cem Dilçin Adına)*, 13. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2009.

⁴ Avşar, *III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 13,14.

⁵ Avşar, *III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 14.

⁶ Avşar, *III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 14.

⁷ Avşar, *III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 15.

⁸ Avşar, *III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 15.

⁹ Avşar, *III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 15.

¹⁰ Avşar, *III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 15.

çıkması yorum sapması kavramını doğurur. “Yorum sapması, metne hem aşırı yorum yüklemeyi hem de yorumun hakkını vermemeyi ifade eder”.¹¹

1.10. Kelime Bilgisi (KB): Edebî metinlerdeki kelimelerin tarih boyunca yükledikleri anlamları araştırma eylemi olarak tanımlanan kelime bilgisi, anlam avcılığına dayanan düşünce alanlı metin çözümleme yönteminin en temel kavramlarındanıdır.¹²

Avşar tarafından teorik alt yapısı oluşturulan söz konusu yöntem, çalışmamıza dek sadece şiir çözümlmelerinde kullanılmış, klasik Türk şiirinin seçkin örneklerinin anlam dünyası bu yöntemle irdelenmiştir.¹³ Şiirin yanı sıra edebî diğer edebi türlerde ve modern Türk edebiyatı metinlerinin anlam çözümlemesinde de işlevsel olacağı düşünülen yöntemin, makale kapsamında seçilen hikâyelere uygulanmasıyla *Bu Böyledir*'in yaslandığı düşünce alanlarının ve yüklediği iletinin açığa çıkarılması amaçlanmıştır.

2. Mustafa Kutlu'nun *Bu Böyledir* Adlı Kitabındaki Hikâyelerin DAM Çözümleme Yöntemi Ölçütleriyle Yorumlanması

Hikâye, deneme, inceleme ve çocuk edebiyatı gibi farklı türlerdeki eserleyle tanınan Mustafa Kutlu, çağdaş Türk edebiyatının en üretken kalemlerindedir. Özellikle toplumsal değişim odaklı içeriği ve meddahvari geleneksel anlatım tekniği ile Mustafa Kutlu hikâyeleri, modern Türk hikâyesinde “yaşanan toplumsal ve bireysel çarpıklıklardan iyimser gözlerle hikmetler devşirip kalplere ulaşmayı deneyen bir derviş hikâyeci”¹⁴ olarak kendine has bir yer edinmiştir.

“Mustafa Kutlu'yu özgün bir yere koyan şey ise, onun gelenek karşısında aldığı yeniden yorumlayıcı tavrıdır. Kendine has mazmunlar dünyası yaratması, meddah tipi anlatıcıyı gerçeklik algısını sorgulamak üzere kullanması ve Kur'an-Kerim'den kıssalara, Dede Korkut'a, Leyla ve Mecnun'a göndermeler yaparak kendi toplumunun yaşadığı sosyal ve kültürel değişmelerin yıkıcı etkileri üzerine söylemini oturtması Mustafa Kutlu'nun sanatını ayrıcalıklı kılar”.¹⁵

İncelememize konu olan *Bu Böyledir*, kısaca değindiğimiz Mustafa Kutlu hikâyesinin tüm verimlerini taşıyan yetkin örneklerinden biridir. Kitapta yer alan sekiz hikâye, “Bu Böyledir”, “Bahtımın Yıldızı”, “Süleyman'ın Seçimi”, “Red Cephesi”, “Manifatura”, “Kahkaha Çiçeği”, “Su Sesi” ve “Son” şeklinde birbi-

¹¹ Avşar, III. *Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 15.

¹² Avşar, III. *Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 15.

¹³ Bu çalışmalar şunlardır: Mehmet Özdemir, Fuzûlî'nin “Yüceldün Kabrüm Ey Bîderler Seng-i Melâmetden” Matla'lı Gazelinin Düşünce Alanı Merkezli (Dam) Metin Çözümleme Yöntemine Göre Şerhi, *Turkish Studies*, Volume 7/1(2012), 1737-1750; Mehmet Özdemir, “Koca Râgıb Paşa'nın “neye dirler” Redifli Gazelinin Düşünce Alanlı Metin Çözümleme Yöntemine (Dam) Göre Şerhi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(2014), 187-201; Hakan Yalap, “Şeyh Gâlip'in “Âteş” Redifli Gazelinin Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemine Göre Şerhi”, *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 3/1(2015), 179-197; Ayşe Cengiz, “Necâtî Bey'in “Üstüdedir” Redifli Gazelinin Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemine Göre Şerhi”, *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, I (2016), 76-88.

¹⁴ Necip Tosun, *Modern Öykü Kuramı*, (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 54.

¹⁵ Funda Keskin, “Mustafa Kutlu'da Gelenek ve Yenilik”, *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi*, 2/1 (2012), 89-92.

rinden bağımsız metinler gibi ayrı başlıklar taşıyıcılar da Süleyman adlı kurgu kişisi ve çevresindekilerin yaşamlarından kesitler sunan uzun bir hikâyenin bölümlerini oluştururlar. Her bir hikâye, yazarın neticede vermek istediği büyük fotoğrafi farklı açılardan tamamlayan parçalardır.

Lunapark metaforu etrafında konumlanan bu hikâyelerin her biri, taşıdıkları anlam dünyası ve mesaj ile ana fikre hizmet eden temel ve yardımcı düşünce alanları barındırır. Bu düşüncelerin tespiti ve birbiriyle ilişkilendirilmesi sonucunda ulaşılan değerlendirme dizgesi, kurgunun derin anlam katmanını açık ederek metnin şifrelerinin çözümünü getirir. Dolayısıyla söz konusu hikâyeler, düşünce alanı merkezli metin çözümleme yönteminin ölçütleriyle yorumlanabilecek bir içerik sunmaktadır.

Bu ölçütler dikkate alındığında, hikâyelerde ortaklık gösteren temel düşünce alanının Lunapark metaforu üzerinden mekâna yüklenerek aktarıldığı görülmür. Mekân üzerinden bu mekânın kişileri ve nesnelere anlamlar yüklenerek yeni düşünce alanları oluşturulmuştur. Bu sebeple, hikâyelerin DAM değerlendirme dizgesi mekân, mekânın kişileri ve mekânın nesnelere-kavramları bağlamında birbirine eklenilen üç ayrı düzlemde sunulmuştur. Üç düzlemde de ulaştığımız değerlendirme dizgelerinde, maddi ve manevi âlem ikilemine dayanan temel düşünce alanı ortaktır. Temel düşünce alanını destekleyip geliştiren yardımcı düşünce alanları ve düşünce birimleri ise farklılaşmaktadır. Bu değerlendirme dizgelerini toplu biçimde aşağıdaki tablodan takip etmek mümkündür:

Tablo 1: Değerlendirme Dizgeleri

	TDA	DB	BDB	YDB	DB
Mekân dizgesi	Maddi âlem	Maddi değerlere bağlı yaşam tarzı	Şehir	Aldatıcı dün.	Lunapark, banka
	Manevi âlem	Manevi değerlere bağlı yaşam tarzı	Kasaba	Gerçek dün.	Camii, yorgancı dük.
Kişiler dizgesi	Maddi âlem	Maddi değerlere bağlı kişiler	Şehirli	Aldanmışlar	İri yarı adam, boyalı kadın, Rafet Efendi
	Maddi-manevi âlem çatışması	İki dünya arasında kalmış kişiler	Şehirli/Kasabalı	Araftakiler	Süleyman, Zinnure ve kızları
	Manevi âlem	Manevi değerlere bağlı kişiler	Kasabalı	Aldanmamış	Hafız Yaşar
Nesne/kavram dizgesi	Maddi âlem	Maddi değerlere bağlı nesne/kavram	Modernlik	Kazananlar	Tavşan
	Manevi âlem	Manevi değerlere bağlı nesne/kavram	Geleneksellik	Kaybedenler	Yeşil başlı gövel ördek

2.1. Mekân Sembolizasyonu Bağlamında DAM Değerlendirme Dizgesi

Kitaba da adını veren ilk hikâye, merkezi kurgu kişisi Süleyman'ın "benim kronolojimi biliyor musun sen?" şeklindeki okuyucuya hitabından sonra geriye dönüşlerle yaşamından kesitler sunmasına dayanır. Süleyman bu geçmişe dönüş yolcuğu sırasında, yaşanan zaman diliminde de Lunapark ve Lunapark'ın sunduklarıyla karşı karşıyadır. Eşi Zinnur ile beraber günlerdir çarpışan otoyola binmek isteyen kızlarını Lunapark'a getirmişlerdir. Lunapark'ın ışıklı, parlıtlı, renkli, gürültülü ortamı, burada bulunan diğer insanlar ve bu esnada kurgu kişinin zihninden geçenler, Lunapark ile sembolize edilen bir üst mekân algısının varlığını gözler önüne serer. Bu noktada, metnin etrafında şekillendiği bir temel düşünce alanı ve onu besleyen yardımcı düşünce alanları, kurgu boyunca birbirine eklenerek genel bir yorumlama alanına ulaşmamıza ve derin anlamda hikâyelere giydirilen manaları keşfetmemize olanak tanır. Hikâyelerin mekân sembolizasyonu açısından DAM değerlendirme dizgesi şöyle çözümlenebilir:

TDA: Maddi ve manevi âlem

DB: Maddi ve manevi değerlere bağlı yaşam tarzı

BDB: Şehir ve kasaba

YDA: Aldatıcı dünya ve gerçek dünya

DB: Lunapark ile banka ve camii ile yorgancı dükkânı

DAM çözümlene kavramları ışığında hareket edildiğinde, hikâyelerdeki TDA'nın öncelikle mekân düzleminde belirginleştiği görülür. Kitabı oluşturan tüm hikâyelerin ortak noktası, üzerinde temellendikleri TDA'nın maddi ve manevi âlem algısına dayanmasıdır. İki karşıt dünya algısı üzerinde temellenen bu düşünce alanı, metinde yer alan iki düşünce birimiyle geliştirilmiştir: Maddi ve manevi değerlere bağlı yaşam tarzı. Bu düşünce birimleri, şehir ve kasaba kavramlarıyla ilişkilendirilerek oluşturulmuştur. Şehir ve kasaba maddi ve manevi yaşam tarzının sembolleri olarak temel düşünce alanından başka, yardımcı düşünce alanını da besleyecek şekilde işlev görmüştür. Buna göre şehir ve kasaba kavramları aldatıcı ve gerçek dünya karşıtlığı çerçevesinde kurgulanan YDA'nın da belirleyicisi olmuştur. DAM çözümlenmeye göre şehir ve kasaba hem temel düşünce alanı hem de yardımcı düşünce alanıyla ilişkili olduğundan birleşik düşünce birimi olarak kabul edilmelidir. YDA'nın meselesi olan aldatıcı ve gerçek dünya karşıtlığı ise Lunapark ile banka ve camii ile yorgancı dükkânı mekânları üzerinden yine sembolize edilerek verilmiştir. O halde, Lunapark ile banka ve camii ile yorgancı dükkânı, YDA'yı oluşturan DB'lerdir.

Bu kodlamaya göre, camii ve yorgancı dükkânı manevi ve geleneksel yaşam tarzının hâkim olduğu kasaba içindeki sembol mekânlardır. Bu manevi-geleneksel mekânların karşısında ise onların varlığını tehdit eden tüm şartların sembolü olarak şehrin ya da şehirleşmenin uzantısı olan maddî âlemi simgeleyen Lunapark ve banka karşıt mekânları kurgulanmıştır.

Temel ve yardımcı düşünce alanlarında gördüğümüz tüm çatışmaların sebebi ve başlangıcı, yöreye yapılan yol ile her şeyin değişip geleneksel hayata dair ne varsa hepsinin tahrip edilerek kasabanın şehre evrilmesidir. Kitabın dördüncü hikâyesi “Red Cephesi”nin girişinde, bu evriliş süreci sırasında mekânın hem fiziken hem manevi olarak uğradığı tahribat ifade edilmiştir:

“Buldozerlerin dişleri toprağa saplandığı zaman... Motor gürültülerinin yavru kuşları yuvalarından ürküttüğü zaman... Ağaçların devrildiği, kayaların demir matkaplarla delindiği, suların önünün kesildiği zaman... Bulutların kirlendiği zaman... O durgun göl kenarında, kamışlıkta, akşam, balıkların ve kuşlarının, rüzgârın ve titreyen çimenlerin, kertenkelenin, sincabın ve tarla kuşunun birlikte söylediği ilâhi ansızın kesildiği zaman... Görüldü ki; Ovayı bir baştan bir başa bıçak gibi kesen, geniş, kara, parlak, sıvaşık bir yol açılmış...”¹⁶

Dinî metinlerin söylemini anımsatan bu ifadeler, bir çeşit kıyamet alameti olarak da yorumlanabilir. Nitekim yol, doğayı tahrip ettikten sonra yerleşim yerlerine, evlere, dükkânlara, eski yaşantıya, geleneğe de saldırıp yutar. Yerine mantar gibi türeyen çok katlı evleri, yeni yolları, caddeleri ve artan kalabalıkla şehir hayatının keşmekeşini bırakır. Bir başka yorumla, bu dünyanın kıyametini getirir.

Lunapark, tüm bu dönüşümle beraber geleneksel yaşam tarzının kırılması sonucu manevi değerlerin yerini alan maddi âlemin yarattığı yanılsama mekânı olarak anlam kazanır. Yazarın bu konudaki açıklamaları, lunapark imgesine yüklediği anlamları açık etmekte ve modern bir mazmun olarak mekânın kurgu dünyasındaki işlevini ortaya koymaktadır:

“Diğer sanat dallarına baktığımız zaman genelde tasavvufun sembolik dilinin kullanılageldiğini müşahede edebiliyoruz. Ben de hikâyelerimde bugünün mazmunlarıyla bir dünya kurmaya çalıştım. Mesela Bu Böyledir hikâyesinde asıl mazmun bir lunaparktır. Ve bu lunapark dünyaya tekabül eder. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu ifadelendiren âyetler geçmektedir. İşte buradaki oyun ve eğlence, Bu Böyledir’deki lunaparkın karşılığıdır”.¹⁷

Metin boyunca leitmotif olarak da sık sık tekrar edilen lunapark imgesi, yazarın mesajının da taşıyıcısı işlevini görmektedir. Bu mesaj ise kitabın hat örneği üç “hiç”¹⁸ sözcüğünden ibaret olan kapağı, adı, söylemi ile desteklenen dinî göndermelere dayanmaktadır. Mesaj, dolayısıyla temel düşünce alanı, Kur’an-ı Kerim ve tasavvuf felsefesi üzerinde temellenmektedir. “Kur’an’a göre aldatici, oyalayıcı, maksattan uzaklaştırıcı, gaflete düşürücü ve gelip geçici bir süs ol-

¹⁶ Mustafa Kutlu, *Bu Böyledir*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 36.

¹⁷ İlyas Dirin, “Mustafa Kutlu ile Öykücülüğü Üzerine”, *Hece Dergisi*, 33-34 (1999), 105-122.

¹⁸ Tasavvufla ilişki bir kavram olan “hiçlik”, mutasavvıflara göre yeniden doğuş makamıdır. Bu makama ulaşmak için nefisle beraber dünyevi her şeyin terk edilip benliğin ilahi özde yok edilmesi, yani fena fillaha ulaşmak gerekir. “Süluk” adı verilen bu yolculuktan önce cebzeye tutulmuş olan kişi, “Hakk’ın tecellisiyle fâni olduktan sonra Hak ile bâki olmuş, mahv ve fenâ halinden sonra seyrüsülük ile sahv ve bekâ haline erişmiş, kesrette vahdeti müşahade etmiş, mahbûbiyet makamına ulaşmış ve Hakk’ın hilâfeti mertebesini kazanmıştır.” Süleyman Uludağ, “Sülük”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

ması dünya hayatının başlıca özellikleridir”.¹⁹ Aynı eksende şekillenen tasavvufi düşünceye göre de, dünya “insanı Allah’tan uzaklaştıran ve gaflete düşüren her şey”dir.²⁰ İnsanın kalbinin saflaşması, en üst merteye olan insan-ı kâmile ulaşması için aşması gereken bir perde ve engeldir. Yazar bu dinî içeriği ve tasavvufun sembolik dilini kullanarak “aldatıcı, oyalayıcı, maksattan uzaklaştırıcı, gaflete düşürücü ve gelip geçici” dünyevî ya da maddi âlem karşılığı olarak lunapark metaforunu kurgulamıştır.

Lunaparkın temel vasfı, cazibe merkezi olarak bulunduğu çevrenin insanlarını çekmesidir. Bu çekim gücü ise ışıkları, neonları ve müzikleri ile görsel ve işitsel bir etki alanı oluşturmasından ileri gelmektedir. Böylece ışıklarının ve sesinin ulaştığı son noktaya kadar tüm çevresini kaplayan, dahası istila eden yayılmacı bir mekân algısına ulaşılmıştır.

“Lunapark parlıyor.

Kendinden gayri her şeyi karartarak. Neonlarını florasınlarını salgılıyor üzerimize. Onun rengine boyanıyoruz. Yeşil yeşil bakarken birden kıpkızıl ateşte yanıyoruz. Sonra yine mor, yine mor. Her yerden seçiliyor. Sesi her yere ulaşıyor. Ovalarda, dağ tepelerinde yankılanıyor. Nereye bakarsak, nereden bakarsak hep o. Ona dönsek de yüzümüzü, dönmese de, yanımızda, çevremizde”.²¹

Lunaparkın tüm bu cazibesi aldatıcıdır. İçine girenler bu görüntü ve ses oyununa, aldanıp gerçeklik algısını yitirerek sanal bir âleme dahil olur. Bir gösteri çadırından diğerine koşan azgın kalabalık, önüne geleni yutarak bu sahte dünyanın bir parçası olmaya zorlar. Kitabın son hikâyesi “Son”da, ilk hikâyede Lunapark’ta bıraktığımız Süleyman ve ailesine yeniden dönülür. Süleyman kazanma hırsıyla atış poligonundaki tavşanı vurmaya çalışmış, bir piyangoya katılarak eşinin arzuladığı fırını kazanmış, kızıyla çarpışan otolara binmiştir. Bunların her biri Süleyman ve ailesini geçici olarak mutlu eden illüzyonlardır. Bu örnek eylemler, maddi âlemin, şehir hayatının insanı kazanma hırsıyla, mal mülk, para ve sahte eğlencelerle esiri haline getirip yutmasını temsil etmektedirler.

Bu aldatıcı âlemin sınırları içine girip sahte mutluluklar peşinde sürekli arayış içinde koşuşturan telaşlı kalabalığa dahil olduktan sonra kurtulmak da mümkün görünmemektedir. Lunapark âdeta insanı avlayıp hapseden çıkışsız bir labirent mekândır. Süleyman ve eşi durumdan rahatsız olup çıkışa yöneldiğinde, mekân bahsettiğimiz labirent işlevini kazanarak yuttuğu insanların kurtulmasına izin vermez. Süleyman insanları çevirerek parkın çıkışını sorar; ancak tarif edilen yerlere gittiklerinde çıkışı bulamazlar. Zamanla bir ihtiyar ve yardım istedikleri polis de bu sonuçsuz arayışa katılır. Lunaparkın yarattığı yanılsamanın da farkına vardıkları anda saatlerinin aynı zaman diliminde donduğunu görürler. Çalışan ancak ilerlemeyen saat motifiyle bu sahte dünyanın yarattığı yanılsamanın da altı çizilir: “Süleyman yeniden saatine baktı. Yine aynı, on bire geliyordu, öbürlerine sordu. Onların saatleri de aynı... saatler işliyor, ama za-

¹⁹ Süleyman Uludağ, “Dünya”, TDV İslâm Ansiklopedisi. 10/23. (Ankara: TDV Yayınları, 1994).

²⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 155.

²¹ Kutlu, *Bu Böyledir*, 9.

man durmuş gibi. Belki de bozulmuştur. Ne? Saat mi, zaman mı?.. Artık önemi yok. Çünkü çıkış görülmedi henüz. Burada garip şeyler oluyor...".²²

Lunaparktan başka, onun kadar sembolik bir anlam yüklenmese de banka da şehir hayatının maddiyata dayanan cephesinin temsilcisi olan bir mekândır. İlk hikâyede Lunaparkın da içinde bulunduğu Atatürk Parkı'ndaki üstünde banka reklamı olan bankalar, Süleyman'ı geçmişe götürür ve banka ile ilişkinin başlangıcını pişmanlıkla hatırlatır. "Ne zaman o tahta sıralara oturdum? Ne zaman o bankanın adına sırtımı verdim?".²³

Üçüncü hikâye "Süleyman'ın Seçimi"nde banka bir eşik mekân olarak anlamlandırılmıştır. Hafız Yusuf'tan aldığı hafızlık eğitimini yarıda bırakan Süleyman, muhasebe öğrenip imtihanlara girmiş ve sonunda banka memuru olmuştur. Bu manevi hayat ile maddi hayat arasındaki bir seçim sürecidir ve Süleyman seçimini istemeden de olsa inançlarına rağmen bankadan yana yaparak kritik eşiği geçmiştir. Bu seçimin pişmanlığı kitabın son hikâyesi olan "Son"da da tekrar edilir: " (...) banka da çalıştığına bile için için pişmanlık duymaktaydı. Ne de olsa bir faiz müessesesi diyordu, inançlarıma aykırı düşüyör".²⁴

Tüm bu özellikleriyle maddi yaşam tarzına dair düşüncelerin mekâna yüklenerek sembolleştirilmesine dayanan Lunapark ve banka metafor-mekânları karşısında, manevi-geleneksel değerlerin sürdürücüsü işleviyle söz konusu istilaya ve yozlaşmaya direnen mekânlar olarak camii ve yorgancı dükkânı kurgulanmıştır. Kitabın daha ilk hikâyesinde yazar, tüm bu mekânları yan yana dizip sınırlarını belli ederek, okuyucuya mekâna aktardığı düşünce alanlarını da tanıtmıştır. Üstelik başkişisi de o sınırlar arasında, duvar imgesiyle aktarılan ve iki dünyayı birbirinden ayıran eşikte beklemektedir: "Yorgancı dükkânı camiye bitişti. Cami, Atatürk Parkı'nın yanında idi. Avlusunda ulu çınarlar vardı -hep olur. Gölgeler Lunapark'ı çalıştıranların çadırlarına düşerdi. Çadırlarla çınarların arasında bir duvar vardı. Üzerinde ben vardım".²⁵

Maneviyatın sembolü olan caminin ilk vurgulanan özelliği, cemaatinin çoğunu yitiren bir تنها mekân olmasıdır. Yol eskiye dair her şeyi yutup genişlerken şehre dair "her şey çoğalırken cemaat azal[mıştır]".²⁶ Yoldan kazanç sağlama hırsına yenik düşen yöre insanı camiden uzaklaşmıştır.

Camii ile Lunapark arasında kalabalık-tenha karşıtlığından başka ses unuruyla da tezat oluşturulmuştur. Yolun, şehrin gürültüsüne, motor sesine, Lunapark'ın çeşit çeşit müziğine karşın camide Hafız'ın ezan okuyan sesi ile şadırvanda akan suyun ruha dinginlik ve huzur veren sesi hâkimdir. Öyle ki Süleyman'ın iki dünya arasında kalışı "Bir yanda hafızın sesi, öte yanda: Senii sevdim, pek çok sevdiim. Güzeeelsin, şirinsin..."²⁷ ifadesiyle ses karşıtlığı üzerinden aktarılmıştır. Lunapark'taki şaşaalı gösterilere, ışık oyunlarına karşı ise

²² Kutlu, *Bu Böyledir*, 87.

²³ Kutlu, *Bu Böyledir*, 10.

²⁴ Kutlu, *Bu Böyledir*, 74.

²⁵ Kutlu, *Bu Böyledir*, 74.

²⁶ Kutlu, *Bu Böyledir*, 45.

²⁷ Kutlu, *Bu Böyledir*, 13.

caminin minaresinden yıldızları seyretme mutluluğu üstün tutulmuştur.

Aynı karşıtlık ilişkisini Lunapark ve yorgancı dükkânı ikilisinde de takip etmek mümkündür. Yorgancı da تنها mekândır; çünkü modern hayatta yorgancılık mesleğine yer yoktur. Gelinlerin çeyizlerine yorgan döktürmek gibi âdetler şehir yaşayışında yok olup gitmiştir. Hal böyle olunca yorgancıya da gelip giden kalmamıştır. Ses boyutunda ise daha sembolik bir karşıtlığa gidilmiş; Lunapark'ın gürültülü müzikleri yerine yorgancıdaki çiçekler konuşturulmuş, dükkânı onların sesi doldurmuştur. Yolun motor sesine inat kuşlar gibi şakıyan hercai menekşe bu çiçeklerden biridir: “Yaramaz, arsız hercai. Bana güveniyor ya, motor sesine falan boşveriyor. Hele bir yaprak açmayagörsün. Sabahın seherinde fıkır fıkır kaynıyor. Camiden dönüp dükkâna girmemle birlikte şakımaya başlıyor (...)”.²⁸ Aynı şekilde görsel plana da taşınan karşıtlık ilişkisi, Lunapark'ın ışıltısına, renkten renge dönen yanar döner neonlarına karşın yorgancının geceleri zifir karanlık oluşuyla sağlanmış. Çünkü Hafız Yaşar, dükkânına elektrik bağlatmayı reddetmiştir.

Tüm bunlardan başka, yorgancının en belirgin özelliği, sadece fiziki varlığıyla, bulunduğu mevkiiyle bile yolun, dolayısıyla Lunapark'ın dayattıklarına karşı meydan okuması, direnmesidir.

“Minareye çıkıldığı zaman... Görüldü ki; çokkatlı binaların, bankaların ve mağazaların, tikiş tikiş arabaların arasında Hafız Yaşar'ın yorgancı dükkânı büzülüp kalıvermiş. Ama öyle bir yerde kalmış ki... O mahut ve meşhur yolu tıkayıvermiş. Eski usûl döşenmiş yosunlu kiremitlerine, ahşap gövdesine aldirmeden, planlara, plancılara, istimlâke, fırlayan emlak fiyatlarına aldirmeden; orada, görenlerin ‘Yahu şuncacık dükkânı temizleyip de koca yolu geçiremediniz mi buradan?’ dedirtecek şekilde varlığını korumuş. Orada, yola karşı, çiçeklerini açmış durmuş”.²⁹

Hafız Yaşar'ın dik duruşundan başka, yorgancı dükkânını yolun adamlarına karşı koruyan, yıkıma uğramasını engelleyen manevi bir güç de söz konusudur. Öyle ki bu manevi atmosfer şehirde anlatıla anlatıla efsunlu bir hikâyeye dönmüştür:

“Şehirde o günlerde anlatılan ve artık hep anlatılacak olanlar: Güya yıkıma gelen dozercilerden birine felç inmiş. Makinaların dişleri toprağa değer değmez eğrilivermiş. Yol inşaatını yürüten mühendis garip rüyalar görmeye başlamış da “Beni bu işten alın” diye yalvarıp duruyormuş. İlgililer hep hop oturup hop kalkmış, Belediye Reisi köpürmüş. Bakanlıktan birkaç kişi gelmiş dükkânı görmeye”.³⁰

2.2. Mekânın Kişileri Bağlamında DAM Değerlendirme Dizgesi

Hikâyelerde farklı yaşam biçimleri ve değer yargılarını sembolize eden mekân unsuru, kurgu kişileri üzerinde de etkili olmuştur. Hikâyelerde yer alan

²⁸ Kutlu, *Bu Böyledir*, 43.

²⁹ Kutlu, *Bu Böyledir*, 45, 46.

³⁰ Kutlu, *Bu Böyledir*, 46.

kişiler, bağlı buldukları mekânların birer uzantısıdır. Mekânlara yüklenen işlevler kişiler vasıtasıyla eyleme dönüştürülmektedir. Dolayısıyla kurgu kişileri de işaret ettiğimiz düşünce alanlarının ayrılmaz birer parçasıdır ve anlamın çoğaltılmasında, düşüncelerin somutlaştırılmasında etkili olmuşlardır.

TDA: Maddi ve manevi âlem

DB: Maddi ve manevi değerlere bağlı kişiler

BDB: Şehirli ve kasabalı

YDA: Aldanmamış, araftakiler ve aldanmışlar

DB: Hafız Yaşar, Süleyman ve iri yarı adam ile Rafet Efendi

Mekânlara yüklenen maddi ve manevi dünyayı temsil etme işlevi, bu mekânların sakinleri olan kurgu kişilerinin duygu, düşünce ve tavır alışlarını da belirlediği için temel düşünce alanını oluşturmaktadır. Kişiler konumlandırıldıkları mekânlarla özdeşleştirilmiş, böylece maddi ve manevi değerlere bağlı tipler ortaya çıkmıştır. Temel düşünce alanı, iki farklı dünyaya mensup kişilerin rol aldığı düşünce birimlerince geliştirilmiştir. Bu kişilerin en temel ayırıcı nitelikleri ise şehirli ya da kasabalı şeklinde yansıtılmalarıdır. Şehirli ya da kasabalı oluşları ise hem maddi ya da manevi dünyaya dahil olmalarını belirlemiş hem de bu seçim sonucu maddi dünyanın cazibesine aldanmış, aldanmamış ya da iki dünya arasında sıkışıp kalmış oluşlarını belirlemiştir. Dolayısıyla şehirli ya da kasabalı oluşları hem temel düşünce alanını hem de yardımcı düşünce alanını etkilediği için birleşik düşünce birimini oluşturmaktadır. Söz konusu seçim ve sonuçları ise Hafız Yaşar, Süleyman, Lunapark'taki iri adam ve Rafet Efendi başta olmak üzere kurgu kişilerince yaşatılarak hayata geçirilmiştir. Bu kişiler de yardımcı düşünce alanını geliştirme işleviyle yardımcı düşünce birimini oluşturmaktadır.

Kurgunun baş kişisi olan Süleyman, eşi ve kızıyla beraber manevi dünya ile maddi dünya arasında sıkışıp kalan, tam olarak ikisine de ait olamayan araftaki kişilerdir. Süleyman'ın yazgısını yetimliği ve fakirliği etkilemiş, bu olumsuz şartlar yüzünden manevi gelişimi yarım kalmıştır. Ailesini geçimini sağlamak zorunluluğuyla çocuk yaşta ağır işlerde çalışmış, bu sırada Hafız Yaşar'ın yanında hem hafızlık eğitimine hem yorgancı çıraklığına başlamış, bu yolda gayret ve hevesle yol alırken yine ekonomik şartlar yüzünden hem annesini hem müstakbel eşini mutlu etmek için muhasebe öğrenip bankaya girmiştir. Böylece seçimini maddi dünyanın sembolleri olan banka ve Lunapark'tan yana yapmış, bir daha yarım bıraktığı hafızlığa, camiye ve yorgancı dükkânına dönememiş; ancak gönü hep bu manevi dünyada kalmıştır. Önceki başlıkta iki dünya arasındaki sınır çizgisi olarak tanımladığımız duvardan inerek yaptığı seçimden duyduğu pişmanlığı ise, "Duvardan inip camiye doğru yürüsem"³¹, "Ah Süleyman ah. Sen o duvarın üzerinden hiç inmeyecektin. Minareden yıldızları seyredecek-

³¹ Kutlu, *Bu Böyledir*, 13.

tin. Ehl-i tarik bir yorgancı ustası ne güzel”³² ifadeleriyle ilk hikâyeden itibaren sık sık dillendirmiştir.

Aynı arada kalmışlık, iki tarafa da ait olamamanın yarattığı huzursuzluk Süleyman’ın eşi Zinnure’nin şahsında kadın modele de yaşatılmıştır. Kitabın ikinci hikâyesi “Bahtımın Yıldızı”nda Zinnure’nin geçmişinden kesitler verilir ve onu maddi dünyaya yönlendiren etkenler paylaşılır. Zinnure, hem temizliğe gittiği Rauf Bey konağındaki zengin ve mutlu yaşama hem Rauf Beyin oğluna sevdalıdır. Rauf Beyin oğluyla evlenip onlar gibi giyinmeyi, onlar gibi kahkahalarla gülmeyi, onlar gibi Lunapark’ta kendini kaybetmeyi, bu yaşamın bir parçası olmayı arzular: “Japone kollu bir beyaz bluz giysem, onlara katılısam, gülsem, kahkahalar atsam. Lunapark’ın uçan sandalyelerinde savrulsam”³³. Ancak bahtının yıldızı gülmez ve Rauf Beyin oğlu yerine Süleyman ile evlenip onun sağladığı dar gelirli yaşamın bir parçası olur. Bu senaryoda Rauf Bey konağı yoktur ama Süleyman’ın seçimiyle maddi dünyaya dahil olduğu için Lunapark’ın içindedir. Ancak piyangoda kazandığı fırın dışında Lunapark’ta hiç eğlenemez, hatta burada oldukları için pişmanlık duyar. Neticede pişmanlık da duysalar Lunapark’ın aldatıcı dünyasına adım atmış, bu keşmekeşin bir parçası olmuşlardır. Lunapark Süleyman ve ailesini, aldandıklarını fark eden diğer araftakilerle beraber yutmuştur. Bu labirent mekândan çıkış yoktur. Ya şuursuzca oradan oraya savrulan kalabalığa karışıp durumu kabullenecek ya da unutmak için içkiden medet umacaklardır Yazar, bu gerçeği diğer bir araftakine, sarhoşa söyler:

“Hah. Ha... Buradan çıkacağınızı sandınız değil mi?.. Ohooooo... Aptallığı bırakın... Çıkış mikiş yok... Birer şişe bulun kendinize... Benimki bitmiş... Yoksa verirdim birer yudum... Ya da... İleriden geçe yola işaret ederek, “Onlara karışın... Onlara...” dedi... Gerçekten de ilerideki yolda yeniden bir büyük kalabalık peyda olmuş, aynı yöne doğru bağıra çağıra gitmekteydiler...”³⁴

Maddi yaşama aldanıp aldandığını fark etmeyen; manevi dünyalarını tamamen yok edip Lunapark’ın sadık, hevesli sakinleri olan kişilerse iri adam, boyalı kadın, Şinasi Beydir. Rafet Efendi ise ibadet etse de gereği gibi hissetmeyen ve düşünmeyen yapısı, maddiyat düşkünü tavır alışıyla aldanmış; ancak aldandığının ayırımında olmayacak kadar körleşmiş bir kurgu kişisidir.

Kıllı adam, Süleyman’ın Lunapark’ta rastladığı maddi yaşamın körüklediği kazanma ve para hırsının cisimleşmiş bir örneği olarak sunulmuştur. Atış poligonunda elinde kendisi gibi iri bira bardağı ile dikkat çeken, her attığını vuran, kazandıkça hırsı ve kahkahası kabaran, “altın dişli”, “matruş suratlı” düzenin bir parçası olmuş dejenere bir tiptir. Boynundan çene altına kadar ulaşip sakallıyla birleşen kıllı göğsü ise temsil ettiği maddi dünyayı, kesret fikrini akla getirmektedir. Beraberindeki -Zinnure’nin tam tersi bir dış görünüşle çizilen- “her yanları boyalı kadın” ise “mütemadi güler gibi”³⁵ ağız açık, boş gözlerle etrafına bakanın, içindeki manevi özü, asıl mânâyı yitirmiş, düzenin kuklası olmuş Lu-

³² Kutlu, *Bu Böyledir*, 15, 16.

³³ Kutlu, *Bu Böyledir*, 26.

³⁴ Kutlu, *Bu Böyledir*, 89, 90.

³⁵ Kutlu, *Bu Böyledir*, 11.

napark kişilerinden biridir.

Kitabın altıncı hikâyesi “Kahkaha Çiçeği”nde tanıtılan Şinasi Bey, Süleyman'ın lisede bir türlü veremediği ve sonraki yaşamında da tabu haline dönüştürdüğü felsefe dersinin öğretmenidir. En temel vasfı mesleğine ve özel yaşamına zarar verecek derecede alkolik olmasıdır. Alkol yüzünden eşi terk etmiş, otel odasında yaşamak zorunda kalmıştır. Süleyman'ı defalarca dersinden bırakmasının sebebi de sarhoşluğu yüzünden öğrencisinin gayretini anımsayamamasıdır. Öğrencisine yaptığı haksızlığı yıllar sonra Lunapark'ta ona rastlayınca fark edip pişmanlık duyar. Bu sırada “Felsefeci Şinasi... Sarhoş herif... Bununak...”³⁶ şeklindeki iç konuşmasına şahit olduğumuz kurgu kişisi, kendine acıyan, iradesiz, aciz bir karakter özelliği sergilemektedir. Tüm bu acizetine rağmen halkı, halkın yaşantısını avam bularak aşağılaması ise Şinasi Beyin içinde yaşadığı topluma yabancı bir sözde aydın tipi olarak kurgulandığını göstermektedir. Sorbon'da felsefe eğitimi almış, Batı ile temasa geçmiş; ancak kendi kimliği ve değerlerini yitirmiştir. Parkta rastladığı Süleyman'ı “aleyküm selam” dedi diye kötü alışkanlık suçlamasıyla azarlaması halkın yaşantısına, konuşmasına ne denli yabancılaştığını da ortaya koymaktadır.

Tüm bu zaaflarıyla Şinasi Beyin de müdavimi olduğu mekân Lunapark'tır. Her gün zorunlu olarak ikamet ettiği otelden çıkıp solluğu parkta almaktadır. Bu bölümde günceyi andıran birbirini takip eden tarihlerin kullanılması, kurgu kişinin parka gidiş sıklığını vurgulamak içindir. Şinasi Bey, “büyülü parlıtı otel camlarından şavkı[yan]”³⁷ parkın davetine karşı koyamamaktadır. Parkın karşı konulmaz cazibesinin en önemli sebeplerinden biri de ilgi duyduğu genç öğretmene parkta rastlayabilmesidir. Yaşı ve aile durumu sebebiyle bu ilgi de yakışsız kalmakta, Şinasi Beyin alkolden başka karşı cinse zaafını da göstermektedir.

Aldanmışlık, acizlik, iradesizlik ve zaaf kavramları etrafında birleşen maddi yaşam tarzının sembolü olan Lunapark insanların karşısında, Hafız Yaşar ya da nam-ı diğer Yorgancı Hafız ve Kambur Hafız “red cephesi” olarak tek başına direnmektedir. Kitabın dördüncü hikâyesi “red cephesi”ne ayrılmıştır. Manevi dünyanın ve geleneksel yaşam tarzının sembolü ve sürdürücüsü olan camii ve yorgancı dükkânının kişiler boyutundaki karşılığı Hafız Yaşar'dır.

Yol, “Yorgancı Hafız'ın yekpare hayatını da böl[müştür]”.³⁸ Yorgancı dükkânı bir tarafta bahçesi bir tarafta kalmıştır. Yoldan, yolun getirdiği ranttan çıkar elde etme yarışına giren ahali, Yaşar'a bahçedeki ağaçları kesip benzin istasyonu kurmasını, böylece kısa zamanda servete kavuşmasını öğütlemişlerdir. “Onlar evlerini, ocaklarını, bahçelerini, ağaçlarını; bu yoldan, bu elektrik tellerinden, bu motor seslerinden kendilerine ulaşan hesap-kitap üzerine bina et[mişlerdir]”.³⁹ Hafız bahçesine kıymadığı gibi yola engel olan yorgancı

³⁶ Kutlu, *Bu Böyledir*, 60.

³⁷ Kutlu, *Bu Böyledir*, 60.

³⁸ Kutlu, *Bu Böyledir*, 37.

³⁹ Kutlu, *Bu Böyledir*, 38.

dükkânının yıkılmasına da izin vermemiş, yolun insanlarına tek başına direnmiştir. Şehrin azgın iştahı, etrafındaki her yeri ve her şeyi büyük bir hızla yutup kimliksiz, köksüz, hissiz beton yığınlarına devşirirken Hafız, dükkânına elektrik bağlatmayı bile reddetmiştir. Yolun beraberinde getirdikleri ve götürdükleri, kendilerini bekleyen son da yine Hafız Yaşar'ın ağzından özetlenmiştir: “- Bak. Sanıyorum toprak, bundan böyle toprak olmaktan çıkacak. Ağaca ağaç gibi bakmayan, toprağa toprak diyerek basmayan, adama da adam gibi muameleyi bırakacak”.⁴⁰ Gerçeği görüp maddi dünyanın parıltısına aldanmadığı, nefesine hâkim olduğu ve direndiği için aldanmış çoğunluk tarafından alaya alınarak dışlanmıştır.

Yazarın mesajını emanet ettiği, kurgu dünyasındaki sesi olan Yaşar'ın metinde yüklendiği iki önemli rol vardır: Hafız Yaşar ve Yorgancı Yaşar. Hafız Yaşar, caminin dolayısıyla dinin, maneviyatın sesine tercüman olur. “Ehl-i tarik adam” olarak tanıtılan Hafız, Süleyman'a, Lunapark'ın parıltısına kanmaması, maddi dünyanın önüne çıkaracağı engellere takılmaması için tutması gereken yolu şöyle gösterir:

“(…) Bak, diyorum Süleyman; hafızlık geçim yolu değil. Para ile Kur'an-ı Kerim okunmaz. Bunu kulağına küpe et. Olur, diyor Süleyman. Kur'ân-ı Kerim'i okudukça o senin gören gözün, duyan kulağın olur, unutma. Unutmam, diyor Süleyman. Dağa taşta bakarsın, şu gördüğün çiçeklere, sokaktan geçen adamlara, her şeye. Bu çiçek neler söylüyor, bu adam nereye gidiyor, bu taşı buraya niçin koymuşlar, hep anlarsın. Gece ile gündüz, uyku ile uyanıklık, hayatla ölüm birleşir. Dünyada niçin varsın, anlarsın. Okudukça açılırsın. Açılırsın ne demek? Ayakbağı olan şeylerden kurtulursun bir, bir. Hafiflersin ne demek? Biri sana ağır söz söyler, biri sana ağır bir yük yükler, biri seni över de göklere çıkarır, biri sana mâni olmak ister, biri seni çekip götürmeye çalışır, biri önüne engeller yığar, bir başkası para yığar, biri der ki aç kalırsın, biri der ki yapamazsın, biri der ki olmaz, imkânsız. Bütün bunları aşarsın, anlıyor musun?”⁴¹

Süleyman'ın “ehl-i tarik yorgancı ustası” Hafız Yaşar'dan aldığı hafızlık eğitimi, bu bağlamda tasavvufu ilişkilendirilerek dervişlerin seyr u sülûk yolcuğuna benzetilebilir.

“Seyr ü sülûk tasavvuf ve tarikatlardaki eğitim ve terbiye işine verilen genel adıdır. (...) Tasavvuf istilâhında seyr, cehaletten ilme, kötü huylardan güzel ahlâka, kulun fâni varlığından Hakk'ın varlığına yönelmesidir. Sülûk, tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk'a vuslata hazırlayan âhlakî eğitimidir. Bir başka deyişle seyr ü sülûk, tasavvuf ve tarikata giren kimsenin manevî makamlarını tamamlayınca ya kadar geçeceği safhaların adıdır”.⁴²

Hafız'ın ağzından aktardığımız yukarıdaki alıntıdan da takip edileceği üzere Hafız Yaşar, Süleyman'a dünya hayatına aldanmaması, nefesine yenik düşmesi, anlam perdesini aralayarak ilahi sırta ulaşması ve huzura ermesi için iz-

⁴⁰ Kutlu, *Bu Böyledir*, 38, 39.

⁴¹ Kutlu, *Bu Böyledir*, 41, 42.

⁴² H. Kâmil Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufî Hayat*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 30.

lemesi gereken yolu gösteren bir mürşit konumundadır.

Yolun dayattıklarına karşı direnmesi, yoldan kazanç sağlamayı reddetmesi, camiye ve elektrik bağlatmadığı dükkânına çekilerek kendisini maddi dünyadan soyutlaması, ibadeti terk etmemesi bağlamında da, tasavvufi gelenekteki zühd tanımına da uymaktadır.

"Zühd, "Tasavvufî istilâh olarak, dünyadan yüz çevirmek, nefsi mâsivâyâ olan meyil ve sevgiden alıkoymak, hırslı, ihtiraslı, çıkarıcı, menfaatperest, bencil, tûli emel sahibi, muhteris olmamak, günâha, harama, insanı Hakk'tan uzaklaştırmaya vesile olacak her şeye rağbetsizliktir. (...) Buna göre zühd, kasr-ı emel sahibi olup, manevî değerlerin maddî değerlerden üstün ve önemli bulunduğuna inanmak demektir".⁴³

Tüm bu özellikleriyle Hafız Yaşar, maneviyatını yitirmediği için görünenin ardında gizli olan anlamı sezen ve yaşamını bu derin anlamlarla zenginleştiren idealize edilmiş bir kurgu kişisidir. Aynı derin anlamı ve maneviyatı, ona yüklenen ikinci rol olan geleneksel yaşamın kadim mesleklerinden yorgancılığında da keşfetmiştir. Dükkanındaki çiçekler, döktüğü pamuklar, çevresinde gördüğü her şey Hafız'a sırrını açık etmiştir:

"Yorganlarıma eğiliyorum. Pamuğun yumuşaklığına, tozuna, kokusuna. Pamukla aramıza günışığından başka hiçbir şey girmiyor. Bana ara sıra hal tercümesini anlatıyor. Yaz günlerini, sarısıcakları. Irmaktan ayrılan suyun diplerine yaydığı serinliği, gençliğinde yağmur altında ıslanmayı nasıl sevdiğini. (...)".⁴⁴

2.3. Mekânın Nesnelere-Kavramları Bağlamında DAM Değerlendirme Dizgesi

Kurgu dünyasının sunum şekli olan sembolik anlatım tarzı, mekân ve mekânın uzantısı olan kişiler kadrosunun sunumunda belirleyici olduğu gibi mekân ve kişilere dair nesnelere kurgulanmasında da etkili olmuştur. Nesnelere üzerinden de düşünce alanlarının gelişimi yeni bir boyutta devam etmiştir. Maddi ve manevi yaşam tarzının sembolleri olarak kullanılan nesnelere metnin derin anlam dokusu desteklenmiş, böylece okuyucu için de yorumlama alanı genişlemiştir. Buna göre nesnelere bağlamında değerlendirme dizgesi aşağıdaki gibidir:

TDA: Maddi ve manevi âlem

DB: Maddi ve manevi değerlere bağlı nesnelere ile kavramlar

BDB: Modernlik ve geleneksellik

YDA: Kazananlar ve kaybedenler

DB: Tavşan ve yeşil başlı gövel ördek

Nesnelere bağlamındaki düşünce alanları, mekân ve kişilerin değerlendirme

⁴³ Kadir Özköse, "Zühd ve Sûfilerin Zühd Yükledikleri Anlam: Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1(2002), 176.

⁴⁴ Kutlu, *Bu Böyledir*, 40.

dizgesiyle paralel düzlemde geliştirilmiştir. Temel düşünce alanını aynı şekilde maddi ve manevi âleme dair düşünceler oluşturmaktadır. Diğer dizgelerden farkı ise temel düşünce alanının maddi ve manevi dünyayı imleyen nesne ve sembollere dayanan düşünce birimince geliştirilmesidir. Bu nesnelere, kazanan ve kaybedenlerin sembolik karşılığı olarak temel düşünce alanını destekleyen yardımcı düşünce alanını da oluşturmuştur. Yardımcı düşünce alanı ise “tavşan” ve “yeşil başlı gövel ördek” başta olmak üzere nesne ve sembollerden oluşan düşünce birimlerinde temsil edilmiştir. Bu nesnelere temel vasıfları maddi ve manevi âlem düşüncesi doğrultusunda modern ve geleneksel yaşam tarzının sembolleri olmalarıdır. Dolayısıyla modernlik ve geleneksellik hem temel hem de yardımcı düşünce alanıyla ilgili olan birleşik düşünce alanını oluşturmaktadır.

Nesneler ve kavramlar bağlamında bu düşünce alanları yorumlandığında, hepsinin ortak noktasının maddi ve manevi âlemin yansımaları olduğu görülür. “Yeni bir gömlek”, “kravat”, “beyaz bluz”, “uçan sandalyeler”, “TV”, “bankacılık” ve “tavşan” maddi dünyaya ait düşünce birimleridir. “Sefertası”, “bereket duası”, “usta-çırak ilişkisi”, “yorgancılık”, “çiçekler”, “çınarlar”, “ramazan topu”, “bakır güğüm” ve “yeşil başlı gövel ördek” manevi dünyanın sembolü olan düşünce birimleridir. Bunlara bir de Süleyman gibi iki dünya arasında arafta kalanların yenilgisi ve yazgısı olarak anlam kazanan “felsefeden kalmak” metaforunu da eklemek gerekir.

Lunapark'ta geçmişe dönerek manevi dünyasını yıkıp maddi tarafa geçişini, bankaya girişini hatırlayan Süleyman, “yeni bir gömlek giyebilsem”⁴⁵ ifadesini kullanır. Bu bağlamda gömlek imgesi, “beyaz yakalı” diye tabir edilen memurîyetleri, ofis çalışanlarını akla getirmektedir. Süleyman hatırladığı yıllarda, içinde bulunduğu ekonomik dar boğazdan kurtulmak için banka memuru olmayı kurtuluş olarak görmektedir. Beyaz yakalılar arasına girmek için nasıl çabaladığını anımsarken bu kuvvetli arzusunu, söz konusu ifade ile aktarır. Aynı şekilde Zinnure de Rauf Bey konağındaki zengin yaşama duyduğu arzuyu “japone kollu bir beyaz bluz giysem, onlara katılsam, gülsem, kahkahalar atsam”⁴⁶ şeklinde ifade eder. “Japone kollu beyaz bluz” zenginliğin, maddi dünyanın kadın kurgu kişisi gözündeki sembolik karşılığıdır.

Bu kuvvetli arzu, yanlış seçime yol açtığı ve Süleyman seçiminden dolayı pişmanlık duymaya başladığında yine nesne sembolizasyonu üzerinden “kıravat” ile durumunu aktarır.

“Bu kravatla bağlanmışım bir yere. Nereye bağlandığımı ne bilecektim? Ne bilecektim, nasıl bir seçim yaptığımı. Kıravatı çıkarınca yorgancı dükkânının serinliği, köşedeki çiçeklerin rayihası sarmıştı her yanıma. Bu kambur adamda ne buluyordum? Niye ikide bir bu yorgancı dükkânına sığınyordum?”⁴⁷

Süleyman'ın bankaya, beyaz yakalılar arasına dahil oluşu sonrası,

⁴⁵ Kutlu, *Bu Böyledir*, 11.

⁴⁶ Kutlu, *Bu Böyledir*, 26.

⁴⁷ Kutlu, *Bu Böyledir*, 33.

mahkûmiyet gibi özgürlüğünü zincirleyen bir yaşama hapsediği ortadadır. O halde “kıravat”, onu maddi dünyaya hapseden prangasıdır. Aynı zamanda daha önce geçen “duvar” imgesi gibi iki dünya arasındaki sınırdır. Kıravatını çıkarabildiği nadir ve kısa anlarda, sığınağı olarak hissettiği yorgancı dükkânının ruhuna huzur veren maneviyatını duyumsar. Ancak bu anlık bir kurtuluştur. Sonrası yine uzun bir mahkumiyettir.

Süleyman ve Zinnure’de ortak olan bir başka nesne, Lunapark’taki “uçan sandalyeler”dir. Her iki kurgu kişisi de ulaşmak istedikleri hayalleri aktardıklarında bu imgeyi canlandırmışlardır. Süleyman’ın iç dünyasından, “işte uçan sandalyeler dönmeye başlıyor, işte hızlanıyor ve yüreğimi havalandırıyor, işte açılıyor, açılıyor. (...) Sanki çırak olmuşum, sanki şadırvan, sanki ev almışım, sanki felsefe”⁴⁸ şeklinde aktarılır. Zinnure’nin iç dünyasında ise “japone kollu bir beyaz bluz giysem, onlara katılsam, gülsem, kahkahalar atsam. Lunapark’ın uçan sandalyelerinde savrulsam” hayaliyle can bulmuştur. Maddi sıkıntılar zorlamasa Süleyman’ın gönlünde yatan meslek yorgancı çırağı olmak, şadırvanın başında su sesinin verdiği huzuru yaşamak, başını sokabileceği bir ev sahibi olmak ve kaldığı felsefenin geçmektir. Zinnure ise Rauf Bey konağı ahalisine katılma hayalini kurmaktadır. Lunapark’ın yarattığı illüzyon, hayaller, yaşadığı sarhoşluk ve sahte mutluluk atmosferi “uçan sandalyeler” imgesiyle metnin anlam dünyasını beslemiştir. TV aynı şekilde Lunapark’tan farksız görülerek benzer bir yanılmanın aracı olarak sunulmuştur.

Yorgancılık mesleğinin gelenekselliği karşısında bankacılık mesleği ise modern yaşamın, maddi dünyanın sembolü olarak işlev kazanmıştır. Felsefe ise ekonomik sıkıntılardan sonra Süleyman’ın yaşamındaki bir başka engeli sembolize etmektedir. Lisede gösterdiği gayrete rağmen felsefeden geçememiş, tek derse kalmış yine geçemeyince uzun süre diplomasını alamamıştır. Bu başarısızlığının sebebi ise kendisi değil, sarhoş felsefe öğretmeninin unutkanlığıdır. Neticede felsefeden geçememek Süleyman’ın iç dünyasında askerlik gibi bir travmaya dönüşmüştür. Bu sebeple felsefe hüsrânını askerlik travmasıyla beraber anımsar.

“Adım Süleyman Koç. 7.62 mm çapında, 25 mm mesafeden, yatarak destekli, başlı daire hedefine üç atım atacağım. Üçü de üç santimlik şablon içine girerse, görevimi yapmış olurum komutanım. Adın ne senin? Süleyman Koç. Tek dersten kaldım efendim, felsefeden. Bu felsefe yüzünden hayatım kaydı. Oysa yazılıdan geçmiştim. Yazılıyı veremeyenleri sözlüye almıyorlar. Haziranda mezun olacaktım. Tek felsefe, o da sözlü”.⁴⁹

Felsefeden kalmak, dünyevi düzene ayak uyduramamak, maddi âlemin işleyişini kavrayamamak şeklinde de yorumlanabilir. Aynı zamanda yetimlikleri, fakirlikleri yüzünden maddi dünyayı seçmeye mecbur kalıp manevi taraflarını da unutamadıkları için iki dünya arasında, arafta kalanların, Süleyman gibilerin değiştiremeyecekleri yazgıları olarak anlam kazanmıştır.

⁴⁸ Kutlu, *Bu Böyledir*, 17.

⁴⁹ Kutlu, *Bu Böyledir*, 10.

Yazgıdaki bu kesinlik, “bu böyledir” ifadesi ve onun Kur’ân-ı Kerim üzerinden açtığı çağrışım dünyası da dahil edilerek özellikle vurgulanmıştır:

“‘Bu böyledir’, bir hüküm, kat’iyet ve kararlılık bildiren cümle olarak bizim karşımıza Kur’ân-ı Kerim’de sık çıkar. Meselâ Meryem Suresi’nde hanımı ve kendisi iyice yaşlanmış olan Hz. Zekeriya’ya Yahya isminde bir erkek çocuğu olacağı müjdelendiğinde o, hayretler içinde “Yarabbi! Hanımım kısır ve ben de iyice ihtiyarlamışken nasıl oğlum olabilir ki?” diye sorar. Aldığı cevap “Bu böyledir!” kesin hükmü ile başlar. Surenin devamında benzer bir durum, Hz. Meryem’in başına da gelir. Ona da İsa’yı doğuracağı müjdelendiğinde, Meryem’in şaşkınlığına aynı kesin cevap verilir: ‘Bu böyledir!’.”⁵⁰

Kitaba adını da veren ve metin içinde ana öрге olarak tekrar edilerek temel düşünce alanına işaret eden bu ifadenin “Kur`an-ı Kerim`de, “Ve lehû” veya “Kezâlik” gibi, sık sık geçen ve kesinlik bildiren bir ifade olduğunu yazar kendisi de belirtir. Mustafa Kutlu, böylece hem kitabın ismiyle hem de kitap içinde aynı ifadeyi kullanmakla Kur`an-ı Kerim`e gönderme yapar”.⁵¹ Bu ifade, Süleyman ve Süleyman gibiler bağlamında değerlendirildiğinde, iki dünya arasında kalıp maddi dünyanın çemberinden çıkamayanların aynı yazgıyı yaşamaya mahkûm kalacağı, bunun değişmez bir gerçek olduğu anlamına ulaşılmaktadır: “Bu böyledir. Yaz tatillerinde tuğla ocaklarında çalışan cılız çocuklar, dul karı yetimleri, bir kötü tavşanı bile vuramayan askerliğini yapmış banka memurları, adı Süleyman’a çıkmışlar, hep felsefeden kalırlar”.⁵²

“Felsefeden kalmak” metaforuyla imlenen aynı yenilgi ve yazgının bir başka sembolik ifadesi de “tavşanı vuramamak”tır. Lunapark’a ait imgelerden olan “tavşan”, “yeşil başlı gövel ördek”le birlikte, kurgudaki temel çatışmanın en etkili şekilde vurgulandığı düşünce birimidir. Kitabın ilk hikâyesinde, ilk satırlarda Süleyman’ın ağzından sarf edilen “Şu sırtkan tavşanı kurşunlayıp yeni bir sayfa açayım”⁵³ ifadesiyle karşılaşırız. Okura ilk anda anlamsız gelen bu ifadeden hemen sonra, “Benim kronolojimi biliyor musun sen?” diye seslenir ve tavşan imgesinin belleğinde yarattığı çağrışımlarla geçmişine dönüp durumu anlamlı kılar. Bu sırada metnin farklı yerlerinde “şu tavşanı kurşunlamalı” ya da “devirsem şu tavşanı” şeklinde ana öрге olarak tekrar ederek okuyucunun dikkatini çekmeye ve bu metaforun ardındaki düşünceyi parlatmaya devam eder. Olay akışının devamında ise Süleyman’ın Lunapark’taki duraklarından olan atış poligonunda, hedef olarak karşısında bulunan tavşanı bir türlü vurup deviremediğine tanık oluruz: “Gez. Göz. Arpacığın silme tepesinden. Tavşan sırtıyor. Bir görünüp bir kayboluyor. Bir kez olsun vurmali. Vurup patlatmalı kapsülü. Sonra içimi dolduran o mazot kokulu nefesi boşaltmalıyım. Kaç yılın tortusunu saklayan nefesimi”.⁵⁴ O başaramazken yanı başındaki iri adam, her attığını vurmak-

⁵⁰ Fatih Andı, “Türk Hikâyeciliği ve 1980 Sonrası”, *Hikâyenin Bugünü Bugünün Hikâyesi*, 80 Sonrası *Türk Hikâyesi Sempozyumu Kitabı*. 72, 73. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Yayınları, 2008.

⁵¹ Nuray Karakaya - A. Demirbilek, “Mustafa Kutlu’nun “Bu Böyledir” Adlı Hikâye Kitabında Estetik Unsurlar”, *ZFWT*, 11/3 (2019), 345.

⁵² Kutlu, *Bu Böyledir*, 12.

⁵³ Kutlu, *Bu Böyledir*, 7.

⁵⁴ Kutlu, *Bu Böyledir*, 9.

ta ve hedefi olan yeşil başlı gövel ördeği delik deşik etmektedir. “Yanımdaki adam attığını vuruyor. Gariban bir ördek yakalamış. Boynunun renkli pulları solmuş, bakışları kaymış, kanatları yoluk bir ördek. Havalanmaya kalmadan. Güm. Paat. (...) Bir kez de ben vursam. Devirsem şu tavşanı. Şu kıllı adam gibi kıllı bir kahkaha patlatsam”.⁵⁵

Tavşan, sırtkan ve hilekârdır. Yeşil başlı gövel ördek ise garibandır. Renkleri solmuş, bakışları kaymış, kanatları yoluktur. Bağlı buldukları anlam dünyaları düşünülürken, Batı'nın kadim medeniyetlerinin anlatılarında sıklıkla geçen, tanrılarla birleştirilip mitleştirilen tavşan, bizim kültürümüzde de yer etmiş olsa da daha batılı bir imgedir. Günümüzde bir tüketim nesnesi olarak da karşımıza çıkan paskalya tavşanı, yumurta ile beraber Hristiyanların Hz. İsa'nın diriliş günü olarak kutladıkları paskalya bayramının en önemli sembollerindedir. “Çünkü yumurtanın kabuğu, ölümün ve kırılması ise yeniden dirilişin göstergesidir. Tavşan ise hem doğurganlığın sembolü hem de bereketli bir hayvan olarak baharın gelişinin müjdecisidir”.⁵⁶ Tavşanın bizim kültürümüzdeki yeri araştırıldığında, farklı dönemlerde anlatılarda yer aldığı, ancak geleneksel, yerli bir imgeyi karşılamadığı görülür. Bununla beraber, Alevi-Bektaşî inancında onaylanmadığı, hatta tabu olarak görülerek yenmesinin yasaklandığı; Anadolu'da uğursuzluk sembolü olarak kabul edildiği de bilinmektedir.

“Aleviler arasında tavşan yemenin yasak kabul edilmesinin nedenlerinden biri tavşanın regl oluşudur. Etinin kan pıhtısı şeklinde oluşu da insanda tiksinti yaratmaktadır. Yine şeklen kafasının kedi kafasına, kulağının eşek kulağına, ayaklarının köpek ayaklarına, bacaklarının kedi bacağına, burnunun fare burnuna, kuyruğunun da domuz kuyruğına benzemesi dikkatlerden kaçmamış ve bu hususiyetler tavşana karşı takınılan tutumun sebepleri arasında önemli bir yer tutmuştur. Çünkü Müslümanların bu hayvanların hiçbirini yemedikleri bilinmektedir. Birleşme ve doğurma şekli de tavşanla ilgili olumsuz tutumların ortaya çıkışında etken olarak kabul edilmektedir”.⁵⁷

Yeşil başlı gövel ördek ise halk şiirlerinde, türkülerde, destanlarda sevgilinin sembolü olarak betimlenen bizim kültürümüze ait bir imgedir. Tavşanın sırtkanlığına, hilekârlığına karşın ördeğin gariban oluşu Anadolu insanının saflığına, dürüstlüğüne, kendi halinde zararsız karakterine, bir yandan da maddi imkânsızlıklar içindeki yaşamına göndermedir. Garibanın halk ağzında sık kullanılan bir kelime olması da yazarın kelime seçimini daha anlamlı kılmaktadır. Bundan başka fakirlik karşılığı olarak garibanlık, tasavvufî öğretilerde de olumlanan bir durumdur:

“Sûfiler, fakir yaşamayı şeref biliyorlardı. Mülkün Allah'a ait olduğu düşünce-sinden hareketle Allah'tan başka herkese karşı müstağnî davrandıkları için fukarâ adıyla anıldılar. Bazıları, hükümdarlığa kadar varan maddesel üstünlükle-

⁵⁵ Kutlu, *Bu Böyledir*, 11, 12.

⁵⁶ Mehmet Alpaslan Küçük, “İkonografiden İnanca ‘İsa Mesih'in Dirilişi/Paskalya' Süreci”, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2016), 233.

⁵⁷ Ünsal Yılmaz Yeşildal, “Alevi-Bektaşî Geleneginde Tavşanla İlgili İnanç ve Uygulamalar”, *Jass Studies*, 79 (2020), 174.

rini, ilâhî huzura erebilmek için yere sermeyi mutlulukların en yücesi sayıyorlardı. Bunu görenler onlara, fukara (fakirler) diyordu”.⁵⁸

Üstelik garibanlık ya da fakirlik sadece gövel ördeğin değil, Süleyman’ının da gerçeğidir. Hafız Yaşar da aynı şekilde para pula meyletmediği için maddi olarak kısıtlı bir yaşam sürmektedir.

Garibanlığından başka gövel ördeğin tavşan karşısındaki perişan hâli ise, içinde bulunduğu maddi dünyanın bir parçası olmamasından kaynaklanmaktadır. O, artık kendisine tezat teşkil eden mekânın çürüttüğü imgedir. Bu bağlamdan hareket edildiğinde, Lunapark’taki iri adamın yeşil başlı gövel ördeği delik deşik etmesi, maddi dünyanın kuklası haline getirdiği bireyin, bu yaşam tarzının bir uzantısı haline dönüşürken içindeki manevi güzellikleri ve kendi kimliğine ait geleneksel değerleri yok etmesini karşılamaktadır. İri adamın hapsediği maddi dünyadaki var olma şekli, kaba kahkahasıyla perçinlediği kazanma, sahip olma ve tüketme, yok etme eylemlerinden ibarettir. Bu, aldanmış bireyin aldatıldığı dünyaya kendini kanıtlama tavrıdır. Süleyman’ın tavşanı bir türlü vura-maması ise maddi dünyanın sınırları içinde olsa da mekânın dayattığı insan olamaması, iri adam gibi yozlaşmamasındandır. Maneviyatını öldüremeyene, seçiminden pişmanlık duyana, oyunu kuralına göre oynayamayana Lunapark’ın kazananlar kulübünde yer yoktur. Hep iskalamaya ve kaybetmeye mahkumdur. Aldandığının farkına varmak, pişman olmak, rüyadan kabusu uyanmak, çıkışı bulamayıp mahsur kalmak Süleymanların laneti ve yazgısıdır. Kitabın son hikâyesi “Son”da işleyen ancak ilerlemeyen saat de içinde buldukları dünyanın sahteliğinin, aldaticılığının farkına varmalarını sağlayan bir sembol olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm bunların karşısında ve Hafız Yaşar’ın çevresinde toplanan “sefertası”, “bereket duası”, “usta-çırak ilişkisi”, “yorgancılık”, “çiçekler”, “çınarlar”, “ramazan topu”, “bakır güğüm” manevi dünyanın ve bu dünyayı kıymetli kılan geleneksel yaşamın, kültürün sembolik değerleridir. Yolun saldırdığı manevi dünyada önce çiçekler, çınarların temsil ettiği doğa katledilip beton bloklar dikilmiştir. Sonra yolun insanları türemiş ve onların para hırsı, tüketme hastalığı yaşam tarzını değiştirmiş ve bu yeni dünyada “sefertası”, “bereket duası”, “usta-çırak ilişkisi”, “yorgancılık”, “ramazan topu”, “bakır güğüm”ün temsil ettiği geleneksel yaşam ve kültürün zenginlikleri değersizleştirilerek unutulmuştur. Süleyman seçiminden pişman olunca yitirilen bu değerleri hasretle anımsar: “Ustalık gibi çıralık da kayboluyor. Tıpkı sefertasına benziyor, bereket dualarına. (...) Caminin şadırvanından her akşamüstü bakır güğümlerle su taşırdım. Güğümleri mermer şadırvanın musluğuna dayardık. Suyun sesini dinlerdik. (...) Bu cami, bu çınarlar. Ramazan topu”.⁵⁹ Ancak artık Lunapark’tadır ve maddi dünya tüm cazibesıyla aklını çelmeye devam etmektedir:

“Bakır güğümlerimş. Hıh! Ne var bunda? Kış günleri sallandıkça akan suların

⁵⁸ Kadir Özköse, "Zühd ve Süflerin Zühde Yükladıkları Anlam: Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1(2002), 183.

⁵⁹ Kutlu, *Bu Böyledir*, 14, 15.

paçalara yapışması, orada donup kalması, moraran avuçlarına küçük ciğerlerinden soluduğun hava. Bırak şimdi, önemli olan şu tavşanı devirmek. Çılgınlara, İspanyol eteğinde kayar gibi alçalıp yükselen kahkahalara karışmak. Kiracılıktan kurtulup ev sahibi olmak. Zinnure'ye bir yatak odası takımı almak".⁶⁰

Tavşanı devirmek, manevi dünyayı hatırlatan ne varsa devirip yenilgilerle dolu tarihini temize çekmek, para kazanmak, ev sahibi olmak, eşya kazanmak, eşini mutlu etmektir Süleyman için. Ama bu, Lunapark'ın oyununa gelmektir aynı zamanda. Daha çok para, daha çok eşya peşinde koşarken maddiyat bağımlısı olma, özünü yitirme demektir.

Sonuç

Çalışmamızda, teorik altyapısı Prof. Dr. Ziya Avşar tarafından oluşturulan "Düşünce Alanı Merkezli" metin çözümleme yönteminin ölçütleri ile Mustafa Kutlu'nun *Bu Böyledir* adlı kitabındaki sekiz hikâyenin anlam dünyası irdelenmiştir. Daha önce divan şiiri örneklerine uygulanan bu yöntem, çalışmamız ile ilk defa modern Türk edebiyatı sahasında ve nesir türünde bir metnin incelenmesinde kullanılmıştır.

Yöntemin ölçütlerine göre, *Bu Böyledir*'i oluşturan hikâyelerin değerlendirme dizgesi belirlendiğinde, hikâyelerin -farklı başlıklar taşıyalar da- maddi ve manevi âlem hakkındaki düşünceler merkezinde kurgulandığı saptanmıştır. Dolayısıyla bir bütünün parçaları olarak kabul edebileceğimiz bu hikâyelerin "temel düşünce alanı" maddi ve manevî âlemdir. Kurgunun merkezindeki temel düşünce alanı, mekân sembolizasyonu ile aktarılmış ve mekâna bağlı kişiler ile nesnelere/kavramlar düzleminde geliştirilmiştir. Maddi âlem, özellikle Lunapark ve banka metafor mekânları üzerinden somutlaştırılırken; manevî âlem, camii ve yorgancı dükkânı ile temsil edilmiştir. Mekân sembolizasyonundan bu mekânların temsil ettikleri maddi ve manevi yaşam tarzına bağlı kişiler düzlemine geçilerek yeni düşünce birimleriyle temel düşünce alanı desteklenmiştir. Kişiler zinciri ise yine sembolik şekilde kurgulanan nesnelere ve kavramlar zincirine bağlanmış, modernlik-geleneksellik ve kazananlar-kaybedenler karşıtlıklarıyla ilişkilendirilerek diğer düzlemlere paralel olarak geliştirilen başka bir değerlendirme dizgesine ulaşılmıştır. Birbirine eklenerek geliştirilen bu dizgeler, metnin ana iletileri olan maddi âlem ya da dünya hayatının aldatici, oyalayıcı ve geçici olduğunu, huzurun ve gerçek mutluluğun manevi âlemde geleceği çıkarımında birleşmiştir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynaklar

- » Andi, Fatih. "Türk Hikâyeciliği ve 1980 Sonrası". *Hikâyenin Bugünü Bugünün Hikâyesi*, 80. *Sonrası Türk Hikâyesi Sempozyumu Kitabı*. 71-82. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Yayınları.

⁶⁰ Kutlu, *Bu Böyledir*, 15.

- rı, 2008.
- » Avşar, Ziya. “Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemi ve Revânî'nin Bir Gazelinin Bu Yönteme Göre Şerhi”. *III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Cem Dilçin Adına)*. 12-30. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2009.
 - » Dirin, İlyas. “Mustafa Kutlu ile Öykücülüğü Üzerine”. *Hece Dergisi*, 33-34 (1999), 105-122.
 - » Karakaya, Nuray - A. Demirbilek. “Mustafa Kutlu'nun “Bu Böyledir” Adlı Hikâye Kitabında Estetik Unsurlar”. *ZFWT*, 11/3 (2019), 345-368.
 - » Keskin, Funda. “Mustafa Kutlu'da Gelenek ve Yenilik”. *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi*, 2/1(2012), 89-92.
 - » Kutlu, Mustafa. *Bu Böyledir*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
 - » Küçük, M. “İkonografiden İnanca İsa Mesih'in Dirilişi/Paskalya' Süreci”. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2016), 230-274.
 - » Özdemir, Mehmet. “Fuzûlî'nin ‘Yüceldün Kabrüm Ey Bîderdler Seng-i Melâmetden’ Matla’lı Gazelinin Düşünce Alanı Merkezli (Dam) Metin Çözümleme Yöntemine Göre Şerhi”. *Turkish Studies*, 7/1(2012), 1737-1750.
 - » Özköse, Kadir. “Zühde ve Sûflerin Zühde Yükladıkları Anlam: Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1(2002), 175-194 .
 - » Tosun, Necip. *Modern Öykü Kuramı*. Ankara: Hece Yayınları, 2018.
 - » Uludağ, Süleyman. “Dünya”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/22-25. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
 - » Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
 - » Uludağ, Süleyman. “Sülûk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/127. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
 - » Yeşildal, Ünsal Yılmaz. “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Tavşanla İlgili İnanç ve Uygulamalar”. *Jass Studies*, 79 (2020), 169-181.
 - » Yılmaz, H. Kâmil. *300 Soruda Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010

Beyt-i Makdis'in Kible Olması ve Süresiyle İlgili Rivâyetlerin İncelenmesi

ÖMER ÖZPINAR



Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Hadîs Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, oozpinar@erbakan.edu.tr

Geliş Tarihi / Received Date : 07.07.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date : 09.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2021

Atıf/ Cite as

Özpinar, Ömer. "Beyt-i Makdis'in Kible Olması ve Süresiyle İlgili Rivâyetlerin İncelenmesi". *İstem*, 19/38 (2021): 191-216. <https://doi.org/10.31591/istem.1034909>

Öz

Her inancın dini sembolleri vardır. Bu sembollerden biri de kibledir. Yön, cihet ve yönelmek gibi anlamları olan kible, ibadet esnasında belli bir yöne ve mekâna yönelmeyi ifade etmektedir. Özellikle İslâm dininde kible, çok daha kapsamlı bir anlam ifade eden ve inanan kimsenin aidiyetini belirleyen bir semboldür. Kible, hem birçok ibadetin tamamlayıcısı hem de bizatihi ibadet biçimidir. Bir kişinin Müslüman olmasının işaretlerinden biri kabul edilmektedir. İslâmî kaynaklarda kible olarak iki kutsal mekân ve yöne vurgu yapılmaktadır. Bunlar Mekke'deki Kâbe ve Kudüs'teki Beyt-i Makdis'dir. Her iki kiblenin de İslâm tarihinde önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber'in nübüvvetin ilk zamanlarında bir kiblesinin olup olmadığı tartışmalıdır. Ancak, Hz. İbrahim'den beridir süregelen geleneksel anlayışla Kâbe'ye hep saygılı davranmıştır. Bu dönemde ibadetlerini ya Kâbe'de ya da Kâbe'ye dönerek yaptığına dair bilgiler bulunmaktadır. Ancak mi'râcdâ namazın farz kılınmasından itibaren şekli tartışmalı da olsa kible olarak Beyt-i Makdis'e yönelmeye başladığı bilinmektedir. Bu durum hicretten sonra belli bir süre daha devam etmiştir. Daha sonra âyetle kible Kâbe'ye kesin olarak tahvil olmuştur. Beyt-i Makdis'in kible olmasının kaynağı, şekli, süresi ve tarihiyle ilgili farklı bilgiler ifade eden çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Bu makale, hadîs ve siyer kaynaklarındaki bu rivâyetleri bir bütün olarak ele alarak Beyt-i Makdis'in kible olma sürecini ve süresini incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Beyt-i Makdis, Kible, Kâbe, Kudüs, Mekke.

Abstract

A Study of the Narrations about the Bayt al-Maqdis' Function of the Qibla and Its Duration

Every faith has religious symbols. One of such symbols is the qibla. The qibla, meaning direction and orientation in the dictionary, as a religious term, refers to turning to a certain direction and place during worship. The qibla is a symbol that has a much more comprehensive meaning and identifies the belonging of the believer, especially in the religion of Islam. The qibla is both complementary to many worships and a form of worship on its own. Facing the qibla is considered one of the signs that one is a Muslim. In Islamic sources, two holy places and directions are emphasized as the qibla. One of them is the Kaaba in Mecca while the other is the Bayt al-Maqdis in Jerusalem. Both qiblas have an important place in the history of Islam. It is debatab-



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

le whether the Prophet had a qibla in the early days of his prophethood. However, in parallel to the traditional conception that has been going on since Abraham, the Prophet always respected the Kaaba. There are relatives that he performed his prayers in this period either in the Kaaba or by turning towards the Kaaba. However, it is known that since the prayer was prescribed obligatory in the Miraj, he turned towards the Bayt al-Maqdis as the qibla, although its form is controversial. This continued for a certain time after the migration to Medina. Afterwards, with the verse, the qibla of Islam was definitely converted to the Kaaba. There are narrations that give different information about the source, form, duration and history of the Bayt al-Maqdis being the qibla. This article aims to examine the process of the the Bayt al-Maqdis becoming the qibla and its period before and after the migration by considering these narrations in hadith and sirah sources as a whole.

Keywords: the Bayt al-Maqdis, the qibla, the Kaaba, Jerusalem, Mecca

Giriş

İslâm anlayışında önemli bir yeri olan kible kavramı, kutsallığı ve kutsalı, hayatın merkezine almak, ona göre yönünü tayin etmek ve dinin emirlerine yönelmek gibi sembolik bir değer taşımaktadır. Kutsallığın merkezi ve birleştiği yer olarak kibleye bu değeri, yine bütün kutsallığın kaynağı olan Allah Teâlâ vermiştir. İbadetlerde belli bir yere ve yöne yönelmek, hem kutsalla bütünleşmek hem de inanç birliği ve kardeşliğini sembolleştirmek gibi önemli işlevlere sahiptir. Hz. Peygamber (s)'in “Sizden biri kibleye yöneldiği zaman Rabbine yönelmiş olur”¹ buyurması da kiblenin tevhidin sembolik anlamını temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan kible, yönelen kişiye sosyal yönden bir aidiyet duygusu da kazandırmaktadır.

Tarih boyunca insanların inançlarına göre özellikle bedeni ibadetlerinde bir yöne ya da mekâna dönme gerekliliği her zaman var olmuştur. Neredeyse bütün dinlerde kutsal mekân ve yön inancı bulunmaktadır. Bu durum İslâm öncesi dönemde bütün inanç sistemlerinde görülmektedir.² Örneğin en eski medeniyetlerden Mayalar güneşe; Sâbiîler kuzeye; Maniheiztler Kuzey Kutbu'na, Harrânîler Güney Kutbu'na; Hindular ise güneşe ve doğuya yönelerek ibadet yapmıştır. Semavî dinlerden Yahudilik'te ibadetler doğu yönü olarak kabul edilen ve adına *mirza* denilen Kudüs'e yönelerek yapılmaktadır. Hıristiyanlar ise ibadetlerini, İsa'nın doğduğu yer olan Beytlehem doğuda olduğu için bu cihete yani doğuya yönelerek yapmaktadır.³ Dolayısıyla Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde de kible ve ibadet esnasında kutsal kabul edilen yönler yönelmek düşüncesi bulunmaktadır. Ancak şu kadar ki, bu yönlerin kible olması, herhangi dinî bir emirle değil bu din mensuplarının arzularına göre olmuştur.⁴ İslâmiyetin geldiği Arap toplumunda da öteden beridir kible anlayışı bulunmaktadır. Hz. İbrahim ve İsmail zamanından beri Kâbe, kutsal kabul edilen yer ve dini bir sembol olma

¹ Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd (öl. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût- Muhammed Kâmil Kara Balîfî (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Salât”, 22 (I, 357).

² Ahmet Güç, “Dinlerde Kible Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 1-8.

³ Ahmet Güç, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/365.

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî)*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/582.

özelliğini devam ettirmiştir. Müşrikler gibi Hanifler olarak bilinen fetret döneminin inananları da, Kâbe'ye hürmet etmekte ve Hz. İbrahim'den tevarüs ettikleri bir takım ibadetleri burada yerine getirmeye devam etmekteydi. İslâmiyetin gelmesiyle birlikte Kâbe'nin kutsallığı ve önemi daha da artmıştır. Hz. İbrahim'in tevhid inancı Hz. Muhammed (s.a.v.) ile yeniden gündeme gelmiştir.

Kible konusunun gerek hadîs ve gerekse siyer kaynaklarında üzerinde önemle durulan ana konulardan biri olduğu görülmektedir. Bu konuyla ilgili hemen her rivâyet kaynağında ilgili rivâyetler toplanmış ve bunlara dayalı olarak serh kitaplarında konu belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

Günümüzde de kible konusunu çeşitli yönleriyle ele alan akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar kiblenin dinî anlamı, sembolik değeri, fikhî anlamı ve diğer dinlerdeki kible anlayışıyla karşılaştırılması konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmalardan birisi doğrudan Mekke dönemindeki ilk kiblenin neresi olduğu meselesini ele almaktadır. Özellikle namazın farz kılınmasıyla birlikte gelişen süreç rivâyetler ışığında değerlendirilmeye çalışılmaktadır.⁵ Ayrıca bu çalışmayı eleştirmek için kaleme almış bir diğer makaleyi de burada zikretmek gerekir.⁶ Kible konusunda yapılmış müstakil bir teze ise rastlanmamaktadır. Dolayısıyla kible konusu farklı boyutlarıyla özellikle hadîs ve siyer kaynakları ekseninde daha detaylı araştırılmaya ve incelenmeye muhtaç gözükmektedir. Özellikle bu kaynaklardaki rivâyet yoğunluğu ve rivâyetlerdeki bilgilerin bütüncül bir bakışla değerlendirmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Beyt-i Makdis'in kible olması ve ne kadar süreyle kible olarak kaldığıyla ilgili bu rivâyetlerde birbiriyle çelişir gözükken bilgilerin incelenmesi gerekmektedir. İşte bu çalışma böyle bir amacı gerçekleştirmek için yapılmıştır.

Konuyla ilgili rivâyetleri değerlendirmeye geçmeden önce, kible kavramı üzerinde durularak kavramsal bir çerçeve oluşturulmasında fayda vardır.

1. Kible Kavramı

Kelime anlamı itibariyle *kible*, yön, cihet manasına gelmektedir.⁷ Örneğin bir kimsenin kiblesinin olmadığını söylemek, onun belli bir yönü ve duruşu olmadığı anlamında kullanılmaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere *kible*nin aslî anlamı, yönelmek ve dönmek demektir. Ancak dinî bir kavram olarak daha çok namazla birlikte kullanılmakta ve namaz kılarken dönülen yön, taraf anlamına gelmektedir.⁸ Dolayısıyla İslam'da *kible*, dinî bir kavram olarak Müslümanların namazda yönelmeleri gereken istikamet olması itibariyle Kâbe ile bütünleşmiş ve eş manalı bir hale gelmiştir. Bu sebeple *kible*, aynı zamanda Mekke'deki *Kâbe*'yi de

⁵ Yavuz Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-İ Makdis", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 189-211.

⁶ İsrâfil Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kitiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 85-116.

⁷ Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 11/544-545.

⁸ Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İşfehâni, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru Kahramân, 1986), 592.

ifade etmektedir.⁹

Kibleye yönelmek, sadece namazla ilgili olmayıp Kur'ân okumaktan dua etmeye, cenazenin kabre konulmasından kurban kesmeye kadar pek çok durumda dikkate alınan bir ibadet tamamlayıcısı ya da bizzat ibadettir. Yine hadîslerde 'kibleye yönelmek', Müslümanlık göstergelerinden biri olarak zikredilmektedir.¹⁰ Hz. Peygamber, namaz kılan kimsenin durumunu anlattığı bir hadîsinde, "Rabbi, onunla kiblesinin arasındadır"¹¹ buyurmaktadır. Buna göre kibleye yönelmek, Allah'a yönelmek demektir. Akâid kitaplarında kullanılan *Eh-i kible* tabiri, *Müslüman* ve *mü'min* olmakla eş manalı olarak kullanılmakta ve 'günahkâr olsa bile eh-i kiblenin tekfiri câiz görülmemektedir.'¹² Dolayısıyla, dini hayatımızın hemen her alanında ve ibadetlerimizde öncelendiğimiz ve yöneldiğimiz kible, dini hayatımızda inançtan ibadet alanına kadar önemli bir yere sahiptir. Ancak kiblenin asıl önemi ve dindeki yeri namaz ibadetiyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Zira namazın kabul olunması için gereken şartlarından biri, kibleye yönelmektir. Bu sebeple kible denildiğinde ilk akla gelen ibadet namaz olmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ, namaz kılarken Mescid-i Harâm'a yönelmeyi *şarf* (*yön, taraf*) kelimesiyle şöyle emretmektedir:

"Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey müslümanlar) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin."¹³

Buradan hareketle kiblenin İslâm'daki başlangıcının, namazın farz kılınmasıyla birlikte ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak namazın farz kılınmasından önce Hz. Peygamber'in kibleyle ilgili tutum ve tavrının ne olduğu da bazı rivâyetlerde kısmen ele alınmaktadır.

2. İlk Kiblenin Neresi Olduğuyla İlgili Rivâyetler

İslâm'dan önce Arap toplumunda Kudüs'teki Beyt-i Makdis ve Hz. İbrahim'den itibaren tevarüs ettikleri inançla Mekke'deki Kâbe kutsal iki mekân olarak öne çıkmaktadır.¹⁴ Bu iki yön ya da mâbed, bütün aksi tutumlara rağmen hala tek Allah inancının sembolü olarak görülen mekânlardı. Nitekim müşrik Araplar, Kâbe'yi *bejt* yani *Allah'ın evi* olarak görmekteydiler.¹⁵ Bu durum sadece Mekke halkı için değil civardaki bütün Arap unsurlar için geçerli bir durumdur. İslâm geldikten sonra bu iki mekânın kutsallığını kabul etmiş ve pekiştirmiştir.¹⁶ Hadîslerde de bu iki mekâna işaret edilerek önce Mescid-i Harâm'ın ikinci olarak da Mescid-i Aksâ'nın yeryüzünde ibadet yerleri olarak belirlendiği ifade

⁹ Güç, "Kible", 25/364.

¹⁰ Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *el-Câmî'u's-sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, "Salât", 28.

¹¹ Buhârî, "Salât", 39.

¹² Ebu'l-Hasen Sadruddîn Ali b. Ali b. Muhammed el-Hanefî ed-Dimaşkî İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akidedi't-Tahâviyye*, thk. Şuayb el-Arnaût, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 2/426427.

¹³ Bakara 2/144.

¹⁴ Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", 9.

¹⁵ Kureyş 106/3.

¹⁶ Bk. Âli İmrân 3/96; el-İsrâ 17/1; Kureyş 106/3.

edilmektedir.¹⁷ Nitekim Hz. Peygamber'in isrâ hâdisesinde Mescid-i Harâm'dan Beyt-i Makdis'e götürülmesi bu iki kible mahallinin onun şahsında birleştirilmesi olarak yorumlanmıştır.¹⁸

İslâmî kaynaklarda Mekke döneminin ilk zamanlarında Hz. Peygamber'in bir kiblesinin olup olmadığı tartışmalıdır. Hz. Peygamber'in ilk kiblesinin Kudüs'teki Beyt-i Makdis mi yoksa Mekke'deki Kâbe mi olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasına hadîs ve siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in hicretten önce Mekke'deyken nereyi kible edindiğiyle ilgili açık bir bilginin bulunmaması sebep olmaktadır. Buna ilave olarak bir de bu konudaki bazı rivâyetlerin farklı ve hatta çelişkili bilgiler içermesi eklenebilir. Bu konuyu ele alan bazı araştırmalarda, Hz. Peygamber'in Mekke döneminde kible olarak nereye yöneldiği hususunda bir belirsizlik bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁹ Bazı çalışmalarda ise konuya bir açıklık getirmeye çalışılmakta, ancak ilgili rivâyetlerden hareketle kesin bir çözüm ortaya konulamamaktadır. Bu çalışmalarda daha çok namazın farz kılınmasından sonraki süreçte Beyt-i Makdis'in kible olması ele alınmaktadır.²⁰ Bazı çalışmalarda ise peygamberliğin ilk yıllarında Kâbe'nin ilk kible olduğu değerlendirilmektedir.²¹ Ancak bu çalışmalarda namazın farz kılınmasına milat olan isrâ ve mi'râc olayının açıklanmasında hadîs rivâyetlerine aykırı bazı şâz olan siyer rivâyetlerine göre bir kanaat oluşturulduğu görülmektedir.²²

Konuyla ilgili hadîs ve siyer rivâyetlerine bakıldığında Mekke dönemindeki kible meselesinin namazın farz kılınmasından önce ve sonra olmak üzere iki döneme ayrılarak ele alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in Mekke'deyken namazın farz kılınmasından önceki kiblesinin neresi olduğuyla ilgili rivâyetler, hadîs kaynaklarından daha çok siyer kaynaklarında bulunmaktadır.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Enbiyâ", 10; Ebu'l Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi nakli'l-adl anî'l-adli ilâ Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, ts.), "Mesâcid", 1.

¹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, *Sübûlü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sireti Hayri'l-Ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muavvid (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993), 3/18.

¹⁹ Ahmet Özel, "İslâm'da Kible", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/366.

²⁰ Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi"; Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", 11; Yakup Bıykoğlu, "İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İçtimai Boyutu", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 94.

²¹ Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı"; Bıykoğlu, "İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İçtimai Boyutu", 77.

²² Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", 89-95. Araştırmacı burada Abdurrezzâk'ı da kaynak göstererek 'namazın mi'râcda değil isrâda farz kılındığı' görüşünü işlemektedir. Ancak Abdurrezzâk'taki 'namazın isrâ gecesi farz kılındığına' dair rivâyetler, diğer hadîs kaynaklarındaki rivâyetlerle aynı minvalde ele alınmaktadır. Dolayısıyla Abdurrezzâk'taki bu rivâyetlerden 'isrâ gecesi' denilip mi'râc denilmemesinden hareketle 'bu iki olayın ayrı zamanlarda olduğu' fikrini çıkartmak doğru gözükmemektedir. Bk. Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1390/1970), 1/452-454.

Dolayısıyla konu siyer rivâyetlerine göre ele alınıp açıklanmak durumundadır. Bu kaynaklarda Hz. Peygamber'in ve ashâbının namazın farz kılınmasından önceki dönemde hem Kâbe'nin yanında hem Kâbe'ye yönelerek hem de Mekke dışındaki vadilerde ibadet ettiklerine dair rivâyetler bulunmaktadır.²³ Örneğin İbn İshâk (ö. 151/768), daha Hz. Hatice ve Ali'den başka iman eden bir kimsenin bulunmadığı nübüvvetin ilk zamanında Hz. Peygamber'in, bu ikisiyle birlikte Kâbe'ye doğru yönelerek namaz kıldıklarını nakletmektedir.²⁴ Yine Hz. Peygamber'in Kâbe'de Makâm-ı İbrahim'de secdedeyken üzerine işkembe bırakıldığına; sonrasında Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek dua yaptığına²⁵ ve İbn Mes'ûd'un, Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla Kâbe'de açıktan namaz kılmaya başladıklarına dair sözleri de bu bağlamda bilgiler sunan haberlerdir.²⁶ Hz. Peygamber'in üzerindeki işkembe temizleyen kızı Fatıma'nın henüz yaşının küçük olmasından ve Hz. Ömer'in nübüvvetin altıncı yılında (616 m.) erkeklerden kırkinci Müslüman olduğu bilgisinden²⁷ hareketle, bu haberlerin namazın farz kılınmasından önceki uygulamayla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kâbe'nin Hz. İbrahim'den itibaren Araplar arasındaki saygınlığı ve kıymeti²⁸ düşünüldüğünde bu durum tabii karşılanmalıdır. Nitekim İslamiyet'in zuhurundan önce Hanifler de Kâbe'ye saygı göstermekte ve ona doğru yönelerek bir çeşit namaz kılmaktaydılar.²⁹ Ancak buradaki namazı, daha sonraki süreçte farz kılınan namazın bazı rukünlerini içermekle birlikte bir tür saygı ifade etme biçimi olarak da düşünmek mümkündür. Nitekim önceki peygamberlerde olduğu gibi Arapların takip ettiği Hz. İbrahim'in dini yaşayışından kalan bazı uygulamaların devam ettiği bilinmektedir.³⁰ Kaldı ki Kâbe, yeryüzündeki inşa edilen ilk mâbed ve dolayısıyla ilk kible olma özelliğine de sahiptir. Bu özelliğinden dolayı sadece câhiliyye Arapları tarafından değil, Hz. İbrahim'den sonra gelen pek çok peygamberin kiblesi olduğu ve İsrailoğullarına gelen peygamberlerin de Kâbe'ye hürmet edip yöneldiklerine dair bilgiler bulunmaktadır.³¹ Bu sebeple Kâbe, Araplar tarafından atalarının adına nispetle *Kıbletü İbrâhim* ve *İsmâil* olarak tanınmakta ve isimlendirilmektedir.³² Bu delillerden yola çıkan bazı âlimlere göre Hz. Peygamber'in nübüvvetinin başından namazın farz kılındığı zamana kadar

²³ Ali Yüksek, "Namaz İbadetinin Tarihi Süreci", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2 (01 Nisan 2018), 119.

²⁴ Muhammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbu's-siyer ve'l-meğâzi)*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Daru'l-Fikr, 1398/1978), 138.

²⁵ İbn İshâk, *es-Sîre*, 211. Ayrıca bkz. Buhârî, "Vudû", 74.

²⁶ İbn İshâk, *es-Sîre*, 185.

²⁷ Mustafa Fayda, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/44.

²⁸ Özel, "İslâm'da Kible", 25/366.

²⁹ Özel, "İslâm'da Kible", 25/366.

³⁰ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/350.

³¹ Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", 3.

³² Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 2/240.

Kâbe'ye yönelmesi bu mirasın devamı ve içinde doğduğu toplumun öteden beri süregelen uygulaması olmaktadır.³³ Dolayısıyla buradaki asıl mesele, namazın farz kılınmasından önce Kâbe'nin kible olmasını gerektirecek, yani kutsal bir mekâna yönelmeyi dinen zaruri kılan bir ibadetin ya da durumun olup olmamasıdır. Örneğin farz kılınmadan önce Hz. Peygamber'in bildiğimiz manada bir namaz kılıp kılmadığı bile kaynaklarda açık değildir. Bazı âlimler, bu dönemde sabah ve akşam olmak üzere günde iki vakit namaz olduğu; bazıları da Hz. Peygamber'in sadece gece namazı kıldığı kanaatindedirler.³⁴ Yine bu süreçte Kâbe'den uzakta ve Mekke dışında Hz. Peygamber'in kible uygulamasının nasıl olduğu hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Hadîs ve çoğu siyer kaynaklarında namazın farz kılınmasının isrâ hâdisindeki mi'râc gecesinde gerçekleştiği doğru ve kesin bilgi olarak kabul edilmektedir.³⁵ Hatta mi'râcdan sonraki günün öğle vaktinde Cebrâil gelerek Hz. Peygamber'e beş vakit namazı nasıl kılacağını öğretmiştir.³⁶ Bu husustaki ihtilaf, isrâ ve mi'râcın sayısı, mekânı, keyfiyeti ve tarihiyle ilgilidir.³⁷ Dolayısıyla namazın tam olarak hangi tarihte farz kılındığı hususunda, mi'râcın tarihine bağlı olarak oldukça farklı görüşler bulunmaktadır.³⁸ Bu durum, çalışmanın konusu olan Beyt-i Makdis'in ne kadar süreyle kible olarak kaldığı hususunu da yakından ilgilendirmektedir. Zira beş vakit namazın farz kılınmasıyla birlikte kible konusunda farklı bir uygulamanın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in Mekke dönemindeki kiblesiyle ilgili bilgiler, daha çok namazın farz kılınmasından sonraki süreçle ilgili gelen rivâyetlerden elde edilmektedir. Ancak belirtmek gerekirse hadîs ve siyer kaynaklarındaki bu rivâyetlerde açık ve net bir kible bilgisi bulunmamaktadır.³⁹ Zaten ihtilaf da farklı rivâyetler üzerine yapılan yorumlardan kaynaklanmaktadır. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449), bu konuda şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Âlimler Hz. Peygamber (s)'in Mekke'de iken kible olarak hangi tarafa yöneldiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn Abbâs gibi bazıları onun Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldığını ama Kâbe'yi de arkasına almadığını; onu Beyt-i Makdis ile arasına aldığını söylemişlerdir. Başka âlimler ise Hz. Peygamber'in mutlak olarak Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldığını

³³ Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", 10.

³⁴ Görüşler ve değerlendirme için bk. Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhîbuddîn el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 1379), 1/465; Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/65.

³⁵ Buhârî, "Salât", 1; "Bed'ü'l-halk", 6; Müslim, "İmân", 259. Ayrıca bk. Ebû Bekr Abdurrezâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrezâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1390/1970), 1/452-453.

³⁶ Bu konudaki hadîs ve siyer kaynaklarındaki çok sayıdaki rivâyetin toplu değerlendirmesi için bk. Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/177-180.

³⁷ Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/67-71.

³⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/460; Ebu'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fî fûnü'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. İbrâhîm Muhammed Ramadân (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1/171-172.

³⁹ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî (öl. 855/1451), *Umdetu'l-kârif şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/240. Rivâyetler ve değerlendirmesi için bkz. Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi" 189-211.

kanaatindedir. Bir başka grup âlim ise Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığını; Medine'ye gittiğinde Beyt-i Makdis'e yöneldiğini söylemiştir. Ancak bu (üçüncüsü) zayıf bir görüştür; zira bunun kabul edilmesi halinde (kıblenin yönü konusunda) iki kere nesh olduğu iddia edilmiş olur. Dolayısıyla (bu üç görüşten) birinci görüş daha doğrudur. Çünkü diğer iki görüşü de telif (cem') etmektedir.⁴⁰ İbn Hacer'in zayıf diyerek eleştirdiği üçüncü görüş, İbn Abdilber (ö. 463/1071)⁴¹ ve bazı müfessirler tarafından savunulmaktadır. Hatta Sa'lebî bunun müfessirlerinin çoğunun görüşü olduğunu söylemektedir.⁴²

Aynı şekilde doğrudan bu konuyu ele alan güncel çalışmaların bazılarında namazın farz kılınmasından önce kıblenin neresi olduğu konusu net olarak açıklanmamakta,⁴³ bazısında ise Kâbe olduğu⁴⁴ tespit edilmektedir. Ancak beş vakit namazın farz kılınmasından sonra kıblenin Beyt-i Makdis olduğu hususunda, gerek klasik gerekse güncel çalışmalarda az bir istisna ile âlimlerin geneli görüş birliği halindedir. Nitekim İbn Hacer'in yukarıdaki ifadelerinden, 'namazın farz kılınmasıyla beraber Mekke'deki kıblenin Beyt-i Makdis olduğunu, ancak Hz. Peygamber'in Kâbe'yi araya alarak ikisine de yöneldiğini' kabul ettiği anlaşılmaktadır. Buhârî şerhinin bir başka yerinde o, daha açık bir şekilde Hz. Peygamber'in Mekke'deyken Beyt-i Makdis'e yöneldiğini ve hicret ettiğinde de buna devam etmesinin emredildiğini söylemektedir.⁴⁵ Hadîs kaynaklarında da daha çok bu görüş; yani namazın farz kılınmasından sonra kible olarak Beyt-i Makdis'in belirlendiği kabul görmektedir. Örneğin Buhârî, bâb başlığı olarak "*Allah imanınızı asla zayıf edecek değildir*"⁴⁶ âyetini zikrettikten sonra "Yani Kâbe'nin yanındaki namazlarınızı"⁴⁷ diye bir açıklama getirmektedir. İbn Hacer, bunu 'Allah, siz Mekke'de Kâbe'nin yanındayken Beyt-i Makdis'e yönelerek kıldığınız namazlarınızı kabul ederken, ondan uzakta Medine'deyken Beyt-i Makdis'e doğru kıldığınız namazları haydi haydi zayıf etmez' şeklinde anlamaktadır.⁴⁸ Buna göre Buhârî'nin, Mekke'deyken kıblenin Beyt-i Makdis olduğunu zimnen ifade etmiş olduğu söylenebilir.

Bu çıkarımı destekleyecek başka rivâyetler de bulunmaktadır. Bunlardan biri, hicretten önce Medine'deki Müslümanların Beyt-i Makdis'i kible edinerek namaz kıldıkları bilgisidir.⁴⁹ Bu bilgiyi de destekler nitelikteki bir diğer önemli

⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/96.

⁴¹ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvi - Muhammed Abdulkadir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 8/50, 55.

⁴² Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Aşûr - Nazîr es-Sâ'idî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002), 2/10.

⁴³ Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi", 189-200.

⁴⁴ Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", 95.

⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/502.

⁴⁶ el-Bakara 2/143.

⁴⁷ Buhârî, "İmân" 30.

⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/96.

⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/502.

rivâyet de Ka'b b. Mâlik'in (ö. 50/670) anlattığı Berâ b. Ma'rûr (ö. 622) olayıdır. Ka'b, aralarında Berâ'nın da bulunduğu yetmiş beş kadar Müslümanla birlikte, nübüvvetin on üçüncü yılında (622) İkinci Akabe buluşması için Medine'den yola çıktıklarını⁵⁰ anlatmaktadır. Berâ b. Ma'rûr yolda namaz kılarken Kâbe'yi arkasına almamak için Kudüs'e yönelmek istememiş ve namazlarında kible olarak hep Kâbe'ye yönelmiştir. Her ne kadar diğer Müslümanlar 'Hz. Peygamber'in Kudüs'e doğru namaz kıldığını ve kendilerine de böyle emrettiğini; dolayısıyla ona muhalefet etmelerinin doğru olmayacağını' söyleseler de Berâ, bu kararında ısrarlı davranmış ve diğerleri Kudüs'e (Beyt-i Makdis) doğru kılarken o Kâbe'ye yönelerek namazlarını kılmaya devam etmiştir. Mekke'ye vardıklarında Berâ, kible konusundaki kararının doğru olup olmadığını Rasûlullâh'a gidip sormak istemiş ve Ka'b'la birlikte huzuruna gitmişlerdir. Ona namazlarda Kâbe'yi arkasını almak istemediğinden yolda kible konusunda arkadaşlarıyla görüş ayrılığı yaşadığını anlatarak bu husustaki görüşünü sormuştur. Hz. Peygamber de ona: "Sen zaten bir kible (Beyt-i Makdis) üzere idin. Keşke onda kalmaya sabretseydin (devam etseydin)" demiştir.⁵¹ Ka'b, bundan sonra Berâ'nın 'Rasûlullâh'ın kiblesine döndüğünü' ve kendileriyle birlikte Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldığını ama ailesinin, onu, ölünceye kadar hala Kâbe'ye doğru namaz kılmaya devam ettiğini zannettiklerini nakletmektedir.⁵² Yine başka bir rivâyette İbn Abbâs'ın buradaki olayı kastederek 'Kâbe'ye yönelerek ilk namaz kılanın ve kabirde Kâbe'ye doğru dönük olarak defnedilmesini vasiyet eden kimşenin Berâ b. Ma'rûr ve kardeşi Bişr olduğunu' söylediği nakledilmektedir.⁵³ Bu rivâyet de namazın farz kılınmasından itibaren kiblenin Beyt-i Makdis olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁴ Zira Berâ b. Ma'rûr, Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesinden bir ay önce vefat ettiğinden kiblenin Kâbe'ye tahvili için on yedi ay gibi bir süre beklemek gerekecektir. Nitekim İbn Huzeyme (ö. 311/924) Berâ b. Ma'rûr'la ilgili rivâyeti muhtasar şekilde naklettiği bâbin adını; *Hz. Peygamber'in Medine'ye Hicretinden Önce Namazın Beytül-Makdis'e Doğru*

⁵⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sakâ vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 1/439; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1968), 1/222; Ahmet Önkâl, "Akabe Biatları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/2/211.

⁵¹ Burada Hz. Peygamber'in Berâ'ya kiblenin Beyt-i Makdis olduğunu kesin bir şekilde ifade ettiği ortada iken, konuyla ilgili bir araştırmada "Rasûlullâh, onların bu konuda serbest olduklarına, isteyen Beyt-i Makdis tarafını tercih edebileceğine işaret eder tarzda sözler söylemişti" şeklindeki tespit doğru olmamaktadır. Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", 10.

⁵² İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/439-440; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaüt - Âdil Müşid ve Diğerleri (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 25/89-97 (No: 15798); Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî el-Fâkihî (ö. 278/891-92?), *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsîh*, thk. Abdülmelik Abdullâh Dehîş (Beyrût, 1414/1993), 4/215; Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 19/87 (No. 174).

⁵³ Ebu'l-Huseyn Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/69.

⁵⁴ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/190.

*Olduğu Bâb. Zira O Zaman Kible Beytü'l-Makdis İdi, Kâbe Değildi*⁵⁵ şeklinde koymaktadır. Taberî de, Katâde'den gelen bir rivâyette Hz. Peygamber'in Mekke'deyken hicretten önce Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldığını, Medine'ye gedikten sonra da on altı ay bu şekilde devam ettiğini nakletmektedir.⁵⁶ Aynı şekilde Taberî'nin (ö. 310/923) İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) sözü olarak naklettiği bir rivâyette, 'Hz. Peygamber'in ilk önceleri Kâbe'ye doğru namaz kıldığını, sonra o daha Mekke'deyken kiblenin Beyt-i Makdis'e çevrildiği' bildirilmektedir.⁵⁷ Burada örnek olarak sunulan hadîs ve siyer kaynaklarındaki bu rivâyetler ve bilgiler, Hz. Peygamber'in namazın farz kılınmasından itibaren Beyt-i Makdis'i kible edindiğini göstermektedir. Dahası Medine'deki Müslümanlara da böyle emrettiğini göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce buradaki Müslümanlar Kudüs'e yönelerek namaz kılıyordu.⁵⁸

Buna göre bu konudaki rivâyetlerin bütünü göz önüne alındığında 'Hz. Peygamber, Hz. İbrahim'den beri Mekke'deki uygulamaya tâbi olarak başlangıçta ibadetlerini Kâbe'de ya da Kâbe'ye yönelerek yapıyordu; sonra namazın mi'râcda farz kılınmasıyla⁵⁹ kible Beyt-i Makdis olarak belirlendi; Medine'ye gittikten bir müddet sonra da Kâbe'ye tahvîl oldu' şeklinde düşünmek daha isabetli gözükmektedir.⁶⁰ Böylece İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'in namazda Kâbe'yi, Beyt-i Makdis ile arasına aldığına dair rivâyetini⁶¹ de namazın farz kılınmasından hicrete kadarki uygulaması olarak anlamak gerekmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, kiblenin Beyt-i Makdis olarak belirlendiğinde de Kâbe'ye hürmete devam etmiş ve Mekke'den ayrılıncaya kadar Kureyş'e Beyt-i Makdis'e yöneldiğini açık etmemiş olmaktadır.⁶² Ancak Medine'ye geldiğinde Kâbe'yi araya alma durumu coğrafik açıdan mümkün olmadığından bütünüyle Kudüs'e yönelmiştir.⁶³ Zaten Medine'deki Müslümanlar, Hz. Peygamber'in emriyle Beyt-i Makdis'e yöneliyorlardı. Bu sebeple Mescid-i Nebî'nin ilk inşasındaki kible yönü, herhangi bir ihtilafa ya da arayışa girmeden doğrudan Kudüs'e doğru yapılmıştır.

⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme (ö. 311/924), *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebû'l-İslâmî, 1400/1980), 1/222.

⁵⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 2/529 (No: 1837).

⁵⁷ Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî İbn Receb, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân vd. (Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996), 1/183; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/502.

⁵⁸ Hüseyin Algül, "Mescid-i Kubâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/279.

⁵⁹ Abdülkadir Şener, "Abdest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/69.

⁶⁰ Buna göre ifade etmek gerekirse Diyanet İslam Ansiklopedisi'deki "Hz. Peygamber'in mi'râc yolculuğuna çıkmadan önce müslümanların kiblesi olan Mescid-i Aksâ'ya getirildiği.." şeklindeki ifadenin izahı müşkül gözükmektedir. Bkz. Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/268.

⁶¹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/439-440; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/243.

⁶² İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/440 (Muhakkıkın 2. dipnotu).

⁶³ Krş. Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi", 206; Balci, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", 102.

3. Beyt-i Makdis'in Kible Olmasının Kaynağı

Burada Beyt-i Makdis'in kible olarak tayininin vahiyle mi yoksa Hz. Peygamber'in içtihadıyla mı olduğu meselesinin de ihtilafı bir konu olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Bu mesele, başta hangi tür neshin cereyan ettiğinden vahiy çeşitlerine kadar birçok tartışmayı bünyesinde taşımaktadır. Taberî (ö. 310/922), Beyt-i Makdis'in kible olarak belirlenmesinin kaynağı konusunda 'Hz. Peygamber'in seçimiyle ve Allah emriyle' olmak üzere iki görüşün bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁴ Kurtubî (ö. 671/1273) de bu konuda âlimlerin 'Hz. Peygamber'in içtihadıyla, tercihiyle ve vahiyle olduğu' şeklinde üç görüş açıkladığını söylemektedir.⁶⁵ Bunlardan ilk ikisini bir bütün olarak değerlendirmek mümkün olacağından, bu konudaki ihtilafı Taberî'nin ortaya koyduğu şekilde iki grupta toplamak mümkündür.

3.1. Beyt-i Makdis'in Sünnetle Kible Olması

Namazın farz kılınmasıyla birlikte kiblenin Beyt-i Makdis olarak belirlenmesinin Hz. Peygamber'in görüşü ve içtihadıyla gerçekleştiğine dair fikrin mukad-dem sahipleri olarak Ebu'l-Âliye (ö. 90/709), İkrime (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve er-Rebî b. Enes (ö. 139/758)'in isimleri öne çıkmaktadır.⁶⁶ Bu tercihiyle Hz. Peygamber, ya Ehl-i Kitâb'ın gönlünü kazanmak ya da Arapların kendisine tâbi olup olmadıklarını sınamak istemiştir.⁶⁷ Daha sonraları bu görüşün Şâfiî âlimlerin ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi Malikîlerin genel görüşü haline geldiği anlaşılmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla bu âlimlere göre kiblenin Beyt-i Makdis olarak belirlenmesi sünnetle olmuş olmaktadır.

Ayrıca Beyt-i Makdis'in kible olarak belirlenmesinin Hz. Peygamber'in içtihadıyla olduğunu iddia edenlerden bazı çağdaş araştırmacılar, aksi kabul edildiği takdirde geriye Kur'ân dışı bir vahiyle belirlenmesi kalacağını, bunun ise kabul edilemeyeceğini söylemektedirler. Zira bu kimseler ya böyle bir vahiy türünün varlığını kabul etmemekteler ya da Kudüs'ün kible olmasının Kur'ân dışı vahiyle belirlenmesi durumunda, "Yüce Allah'ın geçici bir süreliğine karar verdiği, ardından da bu kararını değiştirdiği gibi bir sonuç ortaya çıkacağına"⁶⁹ da kabul edilmiş olacağını ileri sürmektedirler. Dolayısıyla Allah'ın, önce verdiği ka-

⁶⁴ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 3/137-138.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsüddîn el-Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdüni, İbrahim Atfeys (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964), 1/150.

⁶⁶ Taberî, bu konuyla ilgili bir başlık oluşturarak ilgili kişileri ve görüşlerini nakletmektedir. Bk Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 3/138.

⁶⁷ Ebu'l-Huseyn Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nuket ve'l-u'yûn)*, thk. Es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/198; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülbâki b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ala'l-Mevâhibi'n-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye* (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/248.

⁶⁸ Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 2/447; Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. el-Haccâc* (Beyrût: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392), 5/9; Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hâşiyetü's-Suyûtî alâ Süneni'n-Nesâî* (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'atü'l-İslâmiyye, 1406/1986), 1/242.

⁶⁹ Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", 106.

rarın yanlışlığından dönmese gibi bir duruma düşmesinin kabul edilemeyeceğini belirtmektedirler.⁷⁰ Bu görüşün geçerliliği bir sonraki başlıkta değerlendirilecektir.

Bu başlık altında ele alınabilecek diğer bir görüş, Hz. Peygamber'in kible konusunda muhayyer bırakıldığı görüşüdür. Taberî'ye nisbet edilen bu görüşe göre Hz. Peygamber, kıblenin Kâbe veya Beyt-i Makdis olması hususunda serbest bırakılmış, o da Yahudilerin hidayetine vesile olur düşüncesiyle onların kiblesi olan Beyt-i Makdis'i seçmiştir.⁷¹ Zeccâc (ö. 311/923) ise, Kâbe'yle ünsiyet kurmuş olan Arapları sınamak için Hz. Peygamber'in Beyt-i Makdis'i tercih ettiğini söylemektedir.⁷² Buna benzer kıblenin Hz. Peygamber'in içtihadı veya tercihiyle Kudüs'e doğru olmasının bir takım dinî ve siyâsî hikmetleri üzerinde durulmaktadır.⁷³ Bu konuda kesin ve açıklayıcı bir âyet ya da hadîs bulunmamakla birlikte, ilgili siyer ve hadîs rivâyetlerinde bu olayın "Yahudilerin hoşuna gittiğinin"⁷⁴ ifade edilmesinden hareketle bir takım açıklamalar yapılmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'deki baskın kitle olan Yahudileri ve diğer Ehl-i Kitâb'ı memnun etme ve desteklerini kazanma siyasetinin bir gereği olarak böyle davrandığı yorumlanmaktadır.⁷⁵

3.2. Beyt-i Makdis'in Vahiyle Kible Olması

İbn Abbâs ve İbn Cüreyc'ten gelen bilgiye göre Hz. Peygamber'in kible olarak Beyt-i Makdis'e yönelmesini Allah Teâlâ emretmiştir.⁷⁶ İbn Hacer, kıblenin Beyt-i Makdis olmasının Hz. Peygamber'in içtihadıyla ve bazı siyâsî mülâhazalarla böyle bir tercih de bulunduğunu kabul etmeyerek, İbn Abbâs'tan gelen rivâyetin bu görüşü çürüttüğünü ifade etmektedir. O, bunun dışındaki rivâyetlerin zayıf olduğunu, Beyt-i Makdis'in kible olmasının vahiyle olduğunu söylemektedir.⁷⁷

Ayrıca bazı müfessirler Beyt-i Makdis'in kible yapılmasının Allah'ı emriyle olduğu ve bu emrin Kur'ân'da da bulunduğunu savunmaktadır. Bu görüşte olanlardan biri Kurtubî'dir.⁷⁸ Delil gösterilen âyet şudur: "*Senin yöneldiğin yeri biz ancak Peygamber'e uyanı, okçeleri üzerinde geri dönmenden ayırt etmemiz için kible yaptık. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelir.*"⁷⁹ Beyt-i Makdis'in bu âyette kible olarak belirlendiği ibare, "yöneldiğin yer"

⁷⁰ Bu görüşü savunanların görüşleri ve delilleri için bk. Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kiriği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı" 103-108.

⁷¹ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ala'l-Mevâhibi'n-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*, 2/248.

⁷² Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/150.

⁷³ Bk. Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", 10.

⁷⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ.*, 1/243; Buhârî, "İmân", 30.

⁷⁵ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*, 1/184; Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kiriği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", 109; Abdülâh b. Abdurrahmân b. Sâlih el-Âlü Bessâm, *Teysiru'l-allâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk (İmârât-Kahire: Mektebetü's-Sahâbe, Mektebetü't-Tâbi'in, 1426/2006), 122, 124.

⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/572 (No: 1833); 3/138 (No: 2160); 3/139 (No: 2161); Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ala'l-Mevâhibi'n-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*, 2/248.

⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/502.

⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/150.

⁷⁹ El-Bakara 2/143.

ifadesidir.⁸⁰ Zira bu âyetin nazil olduğu zamanda Hz. Peygamber Beyt-i Makdis'e yönelmekteydi ve geçmiş zamanlı "künte" fiiliyle de buna işaret edilmektedir.⁸¹ Dolayısıyla buradaki "yöneldiğin yer"den maksat Beyt-i Makdis'dir.⁸² Ayrıca Ebu'l-Âliye (ö. 90/709) gibi tâbiün dönemi kırâat ve tefsîr âlimlerinden bazıları, ağır gelir ifadesinden kastedilenin de "Beyt-i Makdis'in kible yapılması" olduğunu söylemektedir.⁸³ Kendilerine kiblenin Beyt-i Makdis yapılmasının ağır geleceği kişiler ise, münafıklar ve şüphe içinde olan kimselerdir.⁸⁴ Zeccâc ve Kurtubî de burada kastedilen kiblenin Beyt-i Makdis olarak belirlenmesindeki hikmetin, Kureyşli müşriklerin sınanması olduğunu söylemektedirler.⁸⁵ Bu da demektir ki Beyt-i Makdis'i kible yapan Allah Teâlâ'dır. Bununla münafıkları ve şüphede olanları sınamak ve gerçek Müslümanlardan ayırt etmek istemiştir.⁸⁶ İbn Kesîr de konuyla ilgili rivâyetleri değerlendirdiği tefsirinde kiblenin Beyt-i Makdis olmasının Allah Teâlâ'nın emri olduğunu söylemektedir.⁸⁷ Sonraki 144. âyetle de kible Kâbe'ye kalıcı olarak tahvîl olmuştur: "(Ey Muhammed!) Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu (yücelerden haber beklediğini) görüyoruz. İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin. Şüphe yok ki, eh-i kitap, onun Rablerinden gelen gerçek olduğunu çok iyi bilirler."⁸⁸ Ayrıca bu iki âyetin bu şekildeki tefsiri, Hz. Peygamber'in Mekke'deyken namazın farz kılınmasından önceki kiblesinin Kâbe olduğunun da bir işareti kabul edilmektedir⁸⁹ ki bu görüşe katılmak mümkündür.

Konuya farklı bir açılım getiren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), kiblenin Beyt-i Makdis olarak tespitinin 'Allah'ın emriyle' olduğunu, ancak bu emrin Kur'ân'da bulunmadığını; dolayısıyla bunun ancak Kur'ân dışı bir vahiyle ve Allah'ın daha sonra tahvîl edeceğini vaat etmesiyle gerçekleştiğini söylemektedir. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in Allah'ın hükmüne rağmen bir beklenti içinde olmasının, O'nun tercihini sorgulaması ve O'na tahakküm etmesi demek olacağı; bunun ise bir peygamber için asla düşünülemezliğini belirtmektedir.⁹⁰ Mâtürîdî, aksi görüşte olanların nesh ile bedâ kavramlarını birbirine karıştırma-

⁸⁰ Mâverdî, *Tefsîr*, 1/198.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/155-156.

⁸² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Es'ad Muhammed e-Tayyib (el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye: Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419), 1/250 (No. 1340).

⁸³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/164-165.

⁸⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, 1/251 (No. 1344).

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/150, 158. Taberî ise hem Yahudilerin hem Müslümanların hem de münafıkların sınanıldığını söyleyerek bunu açıklamaktadır. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/157.

⁸⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, 1/250 (No. 1341).

⁸⁷ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru't-taybe, 1420/1999), 1/453.

⁸⁸ El-Bakara 2/144.

⁸⁹ Bkz. Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", 92.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/582.

larından kaynaklanan bir yanlış içinde olduklarını değerlendirmektedir. Çünkü ona göre nesh, ‘bir konuda muvakkat olarak verilen hükmün, zamanı gelince yenisiyle değiştirilmesidir. Bu bedâ veya tenakuz demek değildir.’⁹¹

Beyt-i Makdis’in kible olarak tayininin vahiyle olduğunu söyleyen âlimlerin gerekçesi şudur: Şayet bu, Hz. Peygamber’in içtihadıyla olsaydı, âyette belirtildiği üzere gözünü semaya dikip Kâbe’ye dönmek için vahiy beklemeksizin içtihadını değiştirip Kâbe’ye yönelebilirdi. Nitekim burada kendi içtihadını değiştirmiş olacaktır. Ancak o, Allah’ın emrini değiştirmesi için yine O’nun emrini beklemiştir.⁹²

Aynî (ö. 855/1451), kiblenin Beyt-i Makdis’e tahvîlinin kaynağının her durumda ve son tahlilde Allah Teâlâ olduğunu, zira din adına “her şeyin onun kâından geldiğini”⁹³ söyleyerek konuyu değerlendirmektedir. Buna göre kiblenin Beyt-i Makdis olmasının kaynağının vahiy mi yoksa Hz. Peygamber’in bir tasarrufu mu olduğu hususunda şu değerlendirme yapılabilir. Namazın diğer şartları, rükunları, vakitleri, rekatları, kılınma biçimleri gibi hususların kaynağı ne ise, kiblenin Beyt-i Makdis olmasının kaynağı da odur. Nasıl ki mi’râcdan sonra Cebrâil gelip namazın nasıl kılınacağını öğretmişse,⁹⁴ namazda nereye döneceğini de öğretmiş olmalıdır.

4. Kiblenin Beyt-i Makdis Olmasıyla Kâbe’ye Tahviline Kadarki Süreyle İlgili Rivâyetler

Kiblenin Beyt-i Makdis’ten Kâbe’ye çevrilmesine *kiblenin tahvili* denilmektedir. Bazı kaynaklarda tahvil yerine, *sarf edilmek*⁹⁵ tabiri de kullanılmaktadır. Kiblenin Kâbe’ye ne zaman, hangi ayda tahvil edildiğine dair farklı rivâyetler bulunmaktadır. Buna bağlı olarak da Beyt-i Makdis’in ne kadar süreyle kible olarak kaldığına dair farklı bilgiler ve görüşler ileri sürülmektedir. Buradaki tarihlendirmedeki ihtilafın, namazın farz kılınmasından hicrete kadarki Mekke dönemi ile hicretten sonra kiblenin Kâbe’ye tahvil edilmesine kadarki Medine’deki sürelerin tespitinden kaynaklandığı görülmektedir.

4.1. Hicrete Kadar Mekke’deki Süre

Farklı rivâyetler ve görüşler arasından Beyt-i Makdis’in, mi’râcda namazın farz kılınmasından sonra kible olarak belirlendiğinin daha isabetli bir görüş olacağı yukarıda tespit edilmişti. Dolayısıyla Hz. Peygamber Mekke’deyken hicrete kadar ne kadar süre Beyt-i Makdis’in kible olduğu hususunda belirleyici husus, isrâ ve mi’râc olayının tarihlendirilmesidir. Ancak belirtmek gerekir ki İsrâ ve

⁹¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1/582.

⁹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdulbâki b. Yûsuf ez-Zurkânî, *Şerhu’z-Zurkânî ala’l-Mevâhibi’n-ledünniyye bi’l-minehi’l-Muhammediyye* (Beyrût: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417/1996), 2/248. Ayrıca bk. Ünal, “Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber’in İlk Kiblesi”, 206.

⁹³ Aynî, *Umdetu’l-kârî*, 1/247.

⁹⁴ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 1/453 (No: 1771), 1/454 (No: 1773); İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/213.

⁹⁵ Müslim, “Mesâcid”, 12; İbn İshâk, *es-Sîre*, 299; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 1/550; İbn Receb, *Fethu’l-Bârî*, 1/184, 194; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1/503.

mi'râcın zamanı, yeri ve sayısı konusunda oldukça fazla görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁹⁶

Hadîs kaynaklarındaki rivâyetlerde mi'râcın, isrâ hâdisesinin hemen akabinde ve aynı gecede vuku bulduğu nakledilmektedir.⁹⁷ Ancak mi'râcın zamanı konusunda hadîslerde bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu konu, daha çok siyer kaynaklarından alınarak açıklanmaktadır. Buna göre âlimlerin çoğunluğu mi'râcın hicretten bir yıl önce rebîülevvel ayının yirmi yedinci gecesinde gerçekleştiğine kanaat getirmektedir. Hatta İbn Hazm mübalağalı bir şekilde bu hususta icmâ olduğunu söylemektedir.⁹⁸ Bir muhaddis siyer müellifi olarak İbn Hibbân (ö. 354/965), bu tartışmaları Siyer'inde değerlendirmektedir: "Hz. Peygamber Beyt-i Makdis'e gece gitmiştir (esrâ), sonra mi'râca çıkmıştır. Orada beş vakit namaz farz kılınmıştır. Sonra Allah, Kâbe'nin yanında Rasûlullâh'a imamlık etmek ve namaz vakitlerini öğretmek üzere Cibrîl'i göndermiştir."⁹⁹

Siyer kaynaklarına gelince, isrâ ve mi'râcın farklı günlerde ve farklı keyfiyetlerde gerçekleştiğine dair bu eserlerde çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Mesele ilk siyer kaynaklarından İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ında hocası Vâkidî'den (ö. 207/823) naklettiği rivâyette mi'râcın, isrâdan bağımsız olarak hicretten on sekiz ay önce 17 Ramazan Cumartesi gününde gerçekleştiği anlatılmaktadır. Mi'râcda beş vakit namaz farz kılınmış ve Cebrail gelerek Hz. Peygamber'e namaz kıldırıp vakitlerini öğretmiştir.¹⁰⁰ İbn Sa'd'ın bunun hemen akabinde naklettiği rivâyette ise isrâ hâdisesinin daha sonra 17 Rebîülevvel'de hicretten bir sene önce gerçekleştiğini nakletmektedir.¹⁰¹ Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), hadîs ve siyer rivâyetlerini değerlendirdiği eserinde mi'râcın nübüvetin on ikinci yılında¹⁰² ve isrânın akabinde gerçekleştiğini kabul etmektedir.¹⁰³ Ona göre İkinci Akabe de bu mi'râc olayından sonra vuku bulmuştur.¹⁰⁴

Bazı çağdaş siyer araştırmalarında mi'râcın tarihi olarak hicretten bir yıl önce,¹⁰⁵ bir buçuk yıl,¹⁰⁶ iki buçuk-üç yıl¹⁰⁷ ve iki veya üç yıl (17 Ramazan)¹⁰⁸ önce

⁹⁶ Ebu'l-Muzaffer Şemseddin Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yan* (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 3/140-150; İbn Seyyidünnâs, *Uyünü'l-eser*, 1/171 Ayrıca bk. Çağfer Karadaş, "İsra-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği", *kisbu İlahiyat dergisi* 1 (15 Haziran 2019), 61-64.

⁹⁷ Buhârî, "Salât", 1; "Tevhîd", 37; "Enbiyâ", 5; Müslim, "İmân", 259, 263; Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/68.

⁹⁸ Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/65.

⁹⁹ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Siretün-nebeviyye ve ahabârü'l-hulefâ*, thk. es-Seyyid Azîz Bek ve Diğerleri (Beyrût: el-Kutubu's-Sekâfiyye, 1417), 1/117.

¹⁰⁰ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 1/453 (No: 1771), 1/454 (No. 1773); İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/213.

¹⁰¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/213.

¹⁰² Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 3/140.

¹⁰³ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 3/143.

¹⁰⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 3/149.

¹⁰⁵ Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac" (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/133.

¹⁰⁶ Osman Oral, "Muhammed Zahidü'l-Kevserî'nin İsrâ Ve Mirâc Görüşünün Kelâmî Açidan Değerlendirilmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (13 Temmuz 2016), 117.

¹⁰⁷ Balci, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kiriği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", 102.

¹⁰⁸ Mehmet Apaydın, "Kutlu Doğumdan Hicrete Mekke Dönemi'nin Kronolojisi" (Erişim 23 Mart 2021)

gerçekleştiğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Hicretten önce bir yılın dışında tarih verenler, genellikle isrâ ve mi'râcî farklı zamanlarda gerçekleşen olaylar olarak değerlendirmektedir. Nitekim klasik siyer âlimlerinin bazıları, isrâ ve mi'râc olaylarının tarihlerinin ayrı olduğu konusunda ısrarcı davranmaktadır. Mesela yukarıda geçen İbn Sa'd'daki mi'râcın hicretten on sekiz ay önce olduğuyla ilgili görüşü verilmişti. Bu görüşü değerlendiren İbn Seyyidünnâs, ona uyarak isrânın hicretten bir yıl önce mi'râcın ise on sekiz ay önce olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁹ Bazı siyer rivâyetlerinde mi'râcın hicretten beş yıl önce gerçekleştiğine dair bilgiler de bulunmaktadır. Ancak bunların şâz görüşler olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁰

Tarihçiliği ve rivâyet tefsirciliğiyle öne çıkan Taberî, Mekke döneminde Beyt-i Makdis'in ne kadar süreyle kible olduğu hususunda, bi'seti değil de hicreti esas alan bir tarihlendirme yapmaktadır. O, Sa'îd b. el-Müseyyeb, Katâde ve İbn Cüreyc'den iki farklı bilgi içeren şu rivâyetleri nakletmektedir. Bunlardan birincisinde Katâde, Sa'îd b. el-Müseyyeb'den şu bilgiyi vermektedir: "Ensar, Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesinden önce üç yıl (*selâsü hicac*) ilk kibleye doğru namaz kılmıştır. Hz. Peygamber Medine'ye geldikten sonra on altı ay daha ilk kibleye namaz kılmıştır."¹¹¹ Taberî yine bu rivâyetin benzerini daha tafsilatlı olarak İbn Cüreyc'den şöyle nakletmektedir: "Hz. Peygamber, ilk namazını Kâbe'ye doğru kılmıştır. Sonra Beyt-i Makdis'e yöneltilmiştir. Ensar Hz. Peygamber'in gelmesinden önce üç hac Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılmıştır. Medine'ye geldikten sonra on altı ay daha böyle kılmıştır. Daha sonra Allah, onu Kâbe'ye çevirmiştir."¹¹² Taberî, üçüncü olarak yine Sa'îd b. el-Müseyyeb ve Katâde'den şöyle bir rivâyette bulunmaktadır: "Ensar, Hz. Peygamber'in gelmesinden önce iki yıl Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılmıştır. Hz. Peygamber da muhacir olarak Medine'ye geldikten sonra on yedi ay Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılmıştır. Sonra Allah, onu Kâbe'ye döndürmüştür."¹¹³

Taberî'nin naklettiği bu rivâyetler, Beyt-i Makdis'in Mekke döneminde namazın farz kılınmasından sonra iki veya üç yıl (üç hac) kible olarak kullanıldığını göstermektedir. Ancak, Sa'îd b. Müseyyeb ve Katâde'den biri üç yıl diğeri iki yıl şeklinde birbiriyle mutabık olmayan iki rivâyetin gelmesi dikkat çekmektedir. Dikkat çeken diğer bir husus da, bu rivâyetleri nakleden kaynaklarda herhangi bir değerlendirme ve tercih yapılmamasıdır.

Netice itibarıyla hadîs ve siyer kaynaklarında, mi'râc hâdisesinin tarihlendirilmesinde farklı rivâyetler bulunmaktadır. Buna bağlı olarak da namazın farz kılındığı tarih de farklı olmaktadır. Cumhurun kabul ettiği ve sahîh rivâyetlerin gös-

→ →
2021), 9.

¹⁰⁹ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, 1/171, 172.

¹¹⁰ Bk. Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/65.

¹¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/137 (No: 2157).

¹¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/139 (No: 2161); İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 1/183; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/502.

¹¹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/157 (No: 2203); 3/139 (No: 2163).

terdiği husus, isrâ ve mi'râcın aynı gecede gerçekleştiği ve namazın da burada farz kılındığıdır.¹¹⁴ Tarih olarak da hicretten bir sene önce olduğudur. Nitekim İbnu'l-Esîr (ö. 630/1233) de bu konudaki hadis ve siyer kaynaklarındaki rivâyetleri incelemesinde mi'râcın zamanıyla ihtilafın hicretten önceki bir yıl ile üç yıl üzerinde yoğunlaştığını tespit etmektedir.¹¹⁵

Dolayısıyla hadis ve siyer rivâyetlerindeki mi'râcın zamanıyla ilgili bilgiler dikkate alındığında Hz. Peygamber'in Mekke'deyken hicrete kadar yaklaşık bir, iki veya üç sene Beyt-i Makdis'i kible edindiğini söylemek mümkündür. Fakat sadece hadis kaynaklarındaki rivâyetler ve cumhurun mi'râcın hicretten bir yıl önce vuku bulduğu bilgisi esas alındığında, Mekke dönemi için Beyt-i Makdis'in bir yıl süreyle kible olarak kullanıldığı söylenebilir. Ancak bu hususta üzerinde ittifak edilecek bir tarih belirlemenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

4.2. Hicretten Sonraki Süre

Hadis ve siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in hicretten sonra Beyt-i Makdis'e kible olarak ne kadar süre yöneldiği hususunda iki, dokuz, on, on üç, on altı, on yedi, on sekiz, on dokuz ay veya iki yıl gibi farklı süreler içeren rivâyetlere yer verilmektedir.¹¹⁶ Bu rivâyetlerin hadis ve siyer kaynaklarına göre değerlendirilmesi şöyle yapılabilir.

4.2.1. Hadis Kaynaklarındaki Rivâyetler

Hadis kaynaklarında Beyt-i Makdis'in Medine döneminde ne kadar süre kible olarak kaldığıyla ilgili rivâyetlerden on altı ay, on yedi ay ve on sekiz ay dışındaki süreleri ifade edenler, şâz kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu rivâyetler makbul ve makul görülmemektedir.¹¹⁷ Buna göre hadis kaynaklarında bu konuda sahih görülen rivâyetler ve değerlendirmeleri şöyledir. Müttefekün aleyh olan Berâ b. Âzib'den gelen rivâyet, "Hz. Peygamber'in hicretten sonra on altı veya on yedi ay Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kıldığını"¹¹⁸ bildirmektedir. Ancak Müslim'in daha sahih gördüğü için Buhârî'de de geçen Süfyân (es-Sevrî) rivâyetinden önce naklettiği Ebû'l-Ahvas'ın Berâ b. Âzib'den rivâyetinde "on altı ay" şeklinde kesin bir ifade bulunmaktadır.¹¹⁹ Aynı rivâyeti Nesâî, 'şüpheli ifadenin Süfyân'dan kaynaklandığını' belirterek naklettikten sonra bu hadisin Zekeriyâ b. Ebî Zâide'den gelen tarîkinde "on altı ay" olduğunu belirtip, doğru olanın da bu

¹¹⁴ Buhârî, "Salât", 1; "Tevhîd", 37; "Enbiyâ", 5; Müslim, "İmân", 259, 263; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 7/197-198; İbn Seyyidunnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/164, 172.

¹¹⁵ İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Esîr el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 1/650.

¹¹⁶ Bu sayılarla ilgili rivâyetler ve değerlendirmesi için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/132-137; İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 1/180-181; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983), 1/345-346; Nürüdîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/277-278.

¹¹⁷ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/97; Kâdî 'iyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, 2/449.

¹¹⁸ Buhârî, "İmân", 30; "Salât", 31, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmân", 30; "Salât" 31; "Tefsîru'l-Kur'ân (Bakara)" 12; Müslim, "Mesâcid", 12.

¹¹⁹ Müslim, "Mesâcid", 11.

olduğunu ifade etmektedir.¹²⁰ Yine Berâ b. Âzib hadîsinin İbn Ebî Şeybe'deki (ö. 235/849) tarifinde ve İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyette "on altı ay" şeklinde kesin bir zaman verilmektedir.¹²¹ Buna göre Buhârî'deki Berâ b. Âzib rivayetindeki "veya on yedi ay" şeklindeki ihtimalli ifadenin, râvîlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277), mezkûr sürenin "on altı ay" ifadesinin doğru olduğunu söylemektedir.¹²² İbn Hacer (ö. 852/1449) de, Buhârî'deki Berâ b. Âzib'ten Ebû İshâk'ın ondan da Züheyr'in naklettiği rivâyetteki "on altı veya on yedi ay"¹²³ şeklindeki şüphenin, râvî Züheyr'den kaynaklandığını; yoksa ilgili rivâyetin diğer târiklerinde "on altı ay" şeklinde kesin ifade bulunduğunu tespit etmektedir. Yine o, Berâ hadîsinin Müslim, Tirmizî, Nesâî, Ebû Nuaym gibi önemli muhaddislerin eserlerindeki diğer târiklerinde de "on altı ay" şeklinde kesin ifade bulunduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel, Bezzâr ve Taberânî gibi muhaddislerin kitaplarında bu süre "on yedi ay" olarak rivâyet edilmektedir.¹²⁴

Muaz b. Cebel'den gelen bir rivâyette mezkûr sürenin "on yedi ay" olduğu kesin bir ifadeyle nakledilmektedir.¹²⁵ Taberî (ö. 310/923), yukarıda geçtiği üzere bir yerde on altı ay başka bir yer de ise on yedi ay olarak bu süreyi tarihlendirmektedir.¹²⁶ Taberî'nin Sa'îd b. el-Müseyyeb'den on yedi ay şeklinde naklettiği rivâyeti İmam Mâlik "on altı ay" olarak nakletmektedir.¹²⁷ Kurtubî (ö. 671/1273) de, bu hususta on altı veya on yedi aylık süreyi bildiren Berâ b. Âzib'in rivâyetini esas kabul etmektedir.¹²⁸

İbn Hibbân (ö. 354/965), tespit edilebildiği kadarıyla erken dönem hadîs kaynakları içinde Beyt-i Makdis'in kible olmasının süresini ilk defa başlık oluşturarak ele alan muhaddistir. O, *Sahîh*'inde *Müslümanların, Kible Olarak Kâbe'ye Yönelmenin Emrinden Önce Beyt-i Makdis'e Doğru Namaz Kıldıkları Sürenin Zikri*¹²⁹ şeklinde bir bâb başlığı altında konuyu ele almaktadır. Yukarıda geçen Buhârî'deki 'hicretten on altı veya on yedi ay sonra' şeklindeki Berâ b. Âzib rivâyetini naklettikten sonra kendi görüşünü 'tam olarak hicretten on yedi ay üç gün sonra' olarak belirtmektedir. Ona göre bu süre, Hz. Peygamber'in Medineye 12 Rebülevvel'de gelmesinden kiblenin şaban ayının ortasında salı günü Kâbe'ye tahvîl edilmesine kadar geçen süredir.¹³⁰ İbn Hibbân, 'on yedi ay üç

¹²⁰ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbu'l-Müctebâ el-Ma'rûf bi es-Sünenü's-Suğrâ* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012), "Salât", 22 (No: 498).

¹²¹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Küfî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâb el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 1/294 (No: 3371, 3373).

¹²² Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/246.

¹²³ Buhârî, "İmân", 30.

¹²⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/96.

¹²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/437 (No: 22124).

¹²⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/137, 157.

¹²⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), "Kible", 7.

¹²⁸ Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 2/158.

¹²⁹ Ebu'l-Hasen el-Emîr Alâüddîn Ali İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1998), 4/617.

¹³⁰ İbn Balabân, *el-İhsân*, 4/620.

gün sonra' görüşünü Siyer'inde de tekrar etmekte, fakat burada şaban ayından bahsetmemektedir.¹³¹ Ancak, biraz sonra değerlendirileceği üzere kıblenin tahvilden sonraki olaylar dikkate alındığında buradaki 'şaban ayı'nın ve 'on yedi aylık' sürenin yanlış hesaplandığı; dolayısıyla bu sayımda bir ay fazlalık olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Heysemî (ö. 807/1405), kıblenin tahvilinin zamanıyla ilgili hadîs rivâyetlerini bir araya toplayıp değerlendirdikten sonra on yedi ay diyen rivâyetleri zayıf; receb ayında ve on altı ay diyenleri ise daha sahîh kabul etmektedir.¹³² Bu değerlendirmeye İbn Hacer de katılmaktadır. Bütün bu rivâyetleri değerlendirdikten sonra İbn Hacer, Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesinden sonra Beyt-i Makdis'e kible olarak yöneldiği sürenin 'on altı ay ve birkaç gün' olduğunu tespit etmektedir.¹³³

4.2.2. Siyer Kaynaklarındaki Rivâyetler

Hicretten sonraki dönemde kıblenin Beyt-i Makdis'den Kâbe'ye tahvilinin ne zaman gerçekleştiğine dair siyer ve tarih kaynaklarında da tam ve kesin bir süre verilmemektedir. Bu kaynaklardaki rivâyetler, söz konusu sürenin hicretten sonraki on altı, on yedi ve on sekiz ay olması üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tarih olarak da farklı ifadeler bulunsa da kıblenin tahvilinin hicretin ikinci yılının receb veya şaban ayında gerçekleştiği ağırlıklı olarak belirtilmektedir. Örneğin İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn İshâk'a (ö. 151/768) atıfta bulunarak tahvilin tarihiyle ilgili iki farklı bilgi aktarmaktadır. Birincisinde İbn İshâk'ın tahvilin hicretin on yedinci ayın başında receb ayında gerçekleştiğini söylemektedir.¹³⁴ İkincisinde ise yine İbn İshâk'ın hicretin on sekizinci ayın başında şaban ayı olarak ifade ettiğini nakletmektedir.¹³⁵ Aynı kitapta iki farklı rivâyet verilip ama bunlardaki farklı tarihlerin bir açıklamasının yapılmamış olması dikkat çekmektedir. İbn Hişâm'ın ve dolayısıyla kaynağı İbn İshâk'ın bu farklı tarihleri elde ederken, günleri dikkate almadan ayları hesap etmiş olmaları, ya da Medine'ye geliş ayı ile tahvil ayını bir öncekine veya sonrakine dâhil etmiş olmaları gerekir. Nitekim İbn Sa'd (ö. 230/845) *Tabakât*'ında konuyla ilgili rivâyetleri sıralarken tahvilin on altı ay sonra gerçekleştiğine dair rivâyetlere öncelik vermekte, on yedi ve on sekiz ay gibi süreleri ihtiva eden rivâyetleri müteakiben nakletmektedir. Buradaki rivâyetlerin geneline bakıldığında on altı veya on yedi ay şeklindeki rivâyetlerin ağırlıkta olduğu görülmektedir.¹³⁶ Ancak İbn Sa'd, Vâkidî'nin (ö. 207/823) bu konudaki 'Bize göre sabit olan (es-sebtû) budur' dediğini belirterek tespit ettiği tarihi, tahvilin on yedinci ayın başında receb ayının ortasında ve pazartesi günü öğle namazı olarak zikretmektedir.¹³⁷

Yine ilk siyer kaynaklarından Belâzûrî (ö. 279/892-93), ikinci senenin şa-

¹³¹ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 1/157.

¹³² Ebu'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Ebi Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, thk. Husâmu'ddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 2/12-14.

¹³³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/503.

¹³⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/550.

¹³⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/ 606.

¹³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/242-243.

¹³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/242.

ban ayının ortasında salı günü gerçekleştiğine dair bilgiyi önceleyerek, receb ayının ortasının da söylendiğini nakletmektedir.¹³⁸ Kitabının başka bir yerinde ise “on altıncı ayın başında” şeklinde vermektedir.¹³⁹ Taberî (ö. 310/923) ise İbn İshâk, Vâkıdî ve İbn Sa’d’ı kaynak göstererek tahvîlin şaban ayında olduğunda ısrarcı davranmaktadır. O bu konuda ihtilaf olduğunu belirttiikten sonra bazılarının isimlerini zikredip cumhura atıfla tahvîlin ‘hicretin on sekizinci ayının başında, şaban ayının ortasında gerçekleştiğini’ söylemektedir.¹⁴⁰ Onun bu konudaki ikinci tercih ettiği ve kabul edenlerin isimlerini zikrettiği görüş, ‘on altı ay sonra olduğu’ görüşüdür.¹⁴¹ Ancak Taberî’nin rivâyetlerini tahkik ve tahrir eden Berzencî, bu rivâyetlerin zayıf olduğunu ve Vâkıdî’nin de *metrûk* olduğu belirterek, bu görüşlere itibar etmemektedir.¹⁴² Nitekim İbn Kesîr (ö. 774/1373), şaban ayı ve on sekizinci ay tarihlendirmesine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söyleyerek,¹⁴³ tahvîlin receb ayında olması gerektiğini tespit etmektedir.¹⁴⁴

4.2.3. Rivâyetlerin Değerlendirmesi

Kıblenin tahvîlinin farklı tarihlendirmesinin, başta isrâ ve mi’râc olayı ile hicretin tarihlerindeki farklı görüşlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu konudaki siyer ve hadîs kaynaklarında geçen rivâyetleri ve görüşleri bir arada inceleyen İbn Hacer, bu rivâyetleri telif ederek ‘çoğunluk âlimlerin kesin ifadelerine göre kıblenin Kâbe’ye çevrilmesindeki doğru olan görüşün, hicrî ikinci yılın receb ayını bildiren görüş olduğu’ tespitini yapmaktadır.¹⁴⁵ O, aynı zamanda kaynaklarda sahîh olarak kabul gören on altı ve on yedi ay sonra olduğuna dair rivâyetlerin cem’ edilmesinin kolay olduğundan bahisle meseleye şöyle bir çözüm getirmektedir: “Kesin olarak on altı ay diyenler, Hz. Peygamber’in Medine’ye geldiği aydaki günler ile tahvîlin olduğu aydaki günleri saymamışlar, fazlalığı dikkate almamışlardır. On yedi ay diyenler ise, bu fazlalıkları saymışlardır. Buna göre Medine’ye gelişin rebülevvel ayında olduğunda ihtilaf yoktur; cumhurun kesin olarak sahîh kabul ettiği görüşe göre tahvîl, hicretin ikinci yılının receb ayının ortasında gerçekleşmiştir. Zaten bunu Hâkim de sahîh bir isnâdla İbn Abbâs’tan nakletmektedir. İbn Hibbân’ın tahvîlin on yedi ay üç gün sonra gerçekleştiğini söylemesi, Hz. Peygamber’in Medine’ye gelişinin rebülevvel ayının on ikinci gününü olduğu esas almasından dolayıdır. Bu konudaki diğer rivâyetler ve görüşler şâzdir.”¹⁴⁶ Ancak İbn Hibbân’ın bu hesaplamasının sorunlu olduğu aşağıdaki değerlendirmeden anlaşılacaktır.

Burada görüldüğü üzere kıblenin tahvîl tarihiyle ilgili tarih belirlenirken ge-

¹³⁸ Ebu’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Ensâbu’l-esrâf*, thk. Süheyl ez-Zekkâr - Riyâd ez-Zirikî (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1417/1996), 1/246.

¹³⁹ Belâzûrî, *Ensâbu’l-esrâf*, 1/271.

¹⁴⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk* (Beyrût: Dâru’t-Turâs, 1387), 2/416.

¹⁴¹ Taberî, *Târîh*, 2/417.

¹⁴² Muhammed b. Tâhir el-Berzencî, *Sahîhu ve da’ifu Târîhi’t-Taberî* (Dimaş-Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1428/2007), 7/72.

¹⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 3/252.

¹⁴⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 3/253.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1/97.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1/96-97; Semhûdî, *Vefâu’l-vefâ bi ahbâri dâri’l-Mustafâ*, 1/278.

nellikle Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiği zaman esas alarak bir süre belirlenmeye çalışılmaktadır. Oysa olayı tahvilden sonraki bir olayı esas alarak tarihlendiren rivâyetler de dikkate alınarak bir süre belirlendiğinde, daha doğru sonuç elde etmek mümkündür. Burada da iki tarih öne çıkmaktadır; ramazan orucunun farz kılınması ve Bedir Savaşı.

Kaynaklarda ramazan orucunun farz kılınmasının tam tarihini belirten rivâyetler bulunmaktadır. Bunların meşhurlarından biri Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen şu rivâyettir: "Ramazan ayında orucun farz olması, kiblenin Kâbe'ye çevrilmesinden bir ay sonra, şaban ayında ve hicretin on sekizinci ayının başındadır."¹⁴⁷ Bu tarihte bir ihtilafa rastlanmamaktadır. Buna göre şabandan bir önceki ay receb ayıdır. Yine Bedir Savaşı'nın kiblenin tahvilinden iki ay sonra ya da başka bir ifadeyle kiblenin tahvili Bedir'den iki ay önce olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır. Nitekim konuyla ilgili rivâyetleri toplu halde inceleyen Aynî (ö. 855/1451) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler, sahâbeden İbn Abbâs, Sa'd b. Ebî Vakkâs, tâbiünden İbnü'l-Müseyyeb, Zührî, İmam Malik, Ebû Dâvûd, Taberî, Taberânî, İbn Adî, Beyhakî gibi âlimlere atıfta bulunarak, kiblenin Kâbe'ye tahvilinin hicretten on altı ay sonra, Bedir'den iki ay önce ve receb ayının ortasında gerçekleştiğini söylemektedir.¹⁴⁸ Hz. Peygamber'in Medine'den Bedir Savaşı için hicretin ikinci yılının 12 Ramazan'ında (9 Mart 624) çıktığı ve 17 Ramazan (19, 21 ve 27. günleri de rivâyetlerde geçmektedir) Cuma günü de savaşın olduğu tespit edilmektedir.¹⁴⁹ Bütün bu tarihler bir arada düşünüldüğünde, Bedir'in iki ay öncesinin receb ayının ortasına tekabül ettiği açıktır. İbn Receb (ö. 795/1393) de hadîs ve siyer âlimlerinin çoğunluğuna göre kiblenin tahvilinin ikinci yılın receb ayında gerçekleştiğini söylemektedir.¹⁵⁰

Semhûdî (ö. 911/1505), yukarıda geçen İbn Hacer'in görüşüne katılmaktadır. O, Hz. Peygamber'in Medine'ye rebûlevvel ayında geldiğinin ve kiblenin tahvilinin ikinci yılın receb ayının ortasında gerçekleştiğinin en doğru ve sahîh bilgi olduğunu; cumhurun da buna kesin kanaat getirdiğini (cezeme bihî) tespit etmektedir. Semhûdî, bu hesaplamada on altı ay diyenlerin Hz. Peygamber'in geldiği ay ile tahvil aylarını bir ay olarak saydıklarını ve gün fazlalığını dikkate almadıklarını; on yedi ay diyenlerin ise bu ayları ve günleri dikkate alarak bir hesaplama yaptıklarını ifade etmektedir.¹⁵¹

Ancak hicretin başlangıcı kameri yılın üçüncü ayı olan rebûlevvel ile yedinci ayı olan receb arasında gün esaslı yapılan bir hesaplama, yukarıdaki ay esaslı hesaplama göre daha kesin bir sonuç vermektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiği 12 Rebûlevvel ile ikinci yılın 15 Recebinin arası gün

¹⁴⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/248; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 2/276; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 10/254.

¹⁴⁸ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/246; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/345. Ayrıca bk. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/276-278.

¹⁴⁹ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ*, 1/157; Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 5/326.

¹⁵⁰ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 1/181.

¹⁵¹ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/278.

olarak hesaplandığında, ortaya toplamda 476 gün gibi bir süre çıkmaktadır. Şöyle ki, kameri takvimde bir yıl 354 veya 355 gündür. Aylar ise yirmi dokuz yahut otuz gündür. Dolayısıyla bir ay 29,530 gün olarak hesap edilmektedir.¹⁵² İkinci yılın 12 Rebülevvel'ine kadar bir yıl, yani 355 gün etmektedir. Buna kameri takvimin yedinci ayı olan recebin ortası olan 15 Receb'e kadarki dört ay üç gün ilave edildiğinde toplamda dört yüz yetmiş altı gün elde edilmektedir. Bu, 29,5 güne bölündüğünde *on altı ay üç günlük* bir süre ortaya çıkmaktadır. Bu da bize Medine döneminde Beyt-i Makdis'in kible olarak kullanıldığı süreyi göstermektedir. Bu tarihleme yukarda geçtiği üzere Vâkıdî'nin verdiği süre ile de tam bir uyum göstermektedir. Zira o, kıblenin Kâbe'ye tahvilinin hicretin on yedinci ayının başında receb ayının ortasında ve pazartesi günü öğle namazında gerçekleştiğini tespit etmektedir.¹⁵³ İbn Hacer de bir değerlendirmesinde Medine'de kıblenin Kâbe'ye tahvilinin hicretten sonraki 'on altı ay ve birkaç gün' gerçekleştiğini tespit etmektedir.¹⁵⁴ Nitekim bu hesaplamayı destekler mahiyette güncel siyer kronolojisi araştırmalarında kıblenin tahvilinin hicretin ikinci yılında '15 Receb 2H Pazartesi günü' gerçekleştiği tespit edilmektedir.¹⁵⁵ Bu tespite göre Hz. Peygamber'in Medine'ye Kubâ köyüne vardığı 12 Rebülevvel'den 475 gün sonra 476. günde kible değişmiş olmaktadır. Bu da ay olarak 16 ay 3 gün etmektedir.¹⁵⁶

Buna göre kıblenin Kâbe'ye tahvilinin tarihiyle ilgili siyer ve hadîs kaynaklarındaki sahîh rivâyetler bir arada değerlendirildiğinde, 'hicretin on altı veya on yedinci ayında', 'Bedir'den iki ay önce' ve 'receb ayında' gerçekleştiğine dair tarihlendirmelerin öne çıktığı görülmektedir. Hadîs kaynaklarında daha çok 'on altı ay sonra' tahvilin gerçekleştiğine dair rivâyetlere yer verilmektedir. Bazı rivâyetlerde ihtimalli olarak 'on altı veya on yedi'; bazılarında ise 'on yedi' şeklinde süreler verilmektedir. Bu husustaki rivâyetleri, İbn Hacer'in dediği gibi on altıncı ayın tamamlanması ve on yedinci aydan da gün alınması şeklinde telif etmek mümkündür. Hz. Peygamber'in Kubâ'ya geliş tarihi olarak kameri takvimin üçüncü ayı olan rebülevvel ayının on ikinci gününü esas aldığımızda, hicretin ikinci yılında yedinci ay olan receb ayının ortasında kıblenin tahvil edildiği kabul edildiğinde, on altıncı ay tamam olup on yedinci aydan üç gün alınmış olmaktadır. Dolayısıyla buradaki ihtilafın sebebinin Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiği ya da tahvilin gerçekleştiği ayın sayıya dâhil edilmemesi olduğunu anlaşılmaktadır. Ayrıca gün esaslı bir hesaplamanın daha kesin sonuç verdiği görülmekte-

¹⁵² A. Necati Akgür, "Takvim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 39/489.

¹⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/242.

¹⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/503.

¹⁵⁵ Mehmet Apaydın, "Medine Dönemi Kronolojisi" (Erişim 05 Mart 2021), 46.

¹⁵⁶ Konuyla ilgili olarak yaptığım ikili görüşmede bu bilgiyi veren siyer kronolojisi araştırmacısı Mehmet Apaydın'ın geniş değerlendirmesi şöyledir: "Bu tarih nesli tarihtir. Günümüzdeki hicri takvime göre Cumâdâ'l-Ülâ ayının 15. gününe denk gelir. Miladi tarih ise bugün kullandığımız Gregorian takvimine göre 17 Kasım 623 Pazartesi olur. Ancak Hz. Peygamber dönemi için Julian takvimini göstermek gerekir: Dolayısıyla (tahvil) 14 Kasım 623 Pazartesi olarak gösterilmelidir."

dir.

Sonuç

Mekke döneminde nübüvvetin başlangıcından namazın farz olmasına kadar geçen sürede kible olarak Kâbe'nin öne çıktığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun geleneksel anlayışına uygun olarak Kâbe'ye olan saygısı bu süreçte de devam etmiştir. Mi'râc olayında namazın farz kılınmasıyla birlikte bir vecibe olarak Beyt-i Makdis'e yönelmiş, ancak bu esnada Kâbe'yi araya alarak saygısını devam ettirmiştir. Beyt-i Makdis'in kible olmasının kaynağının Allah Teâlâ'nın emriyle olduğu görüşü, en doğru görüş olduğu görülmektedir. Dinin sahibi olarak Allah Teâlâ'nın kible konusunda peygamberini yönlendirdiği, akla ve nakle en uygun görüş olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Mekke'deyken namazın farz olmasından sonra kible olarak Beyt-i Makdis'e Allah'ın emriyle yöneldiği en makbul ve muteber görüş olmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in kible olarak Beyt-i Makdis'e yönelirken Kâbe'yi araya alması, hicretten önce hangi kibleye yöneldiğiyle ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Hadîs ve siyer kaynaklarının ortak rivâyeti olan Berâ b. Ma'rûr olayında da görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in kiblesi namazın farz kılınmasından hicrete kadar Beyt-i Makdis'dir. Medine'deki Müslümanlara da bunu emretmiştir. Yine gerek hadîs ve gerekse siyer rivâyetlerinden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde oradaki mescitlerin kible yönlerinin Beyt-i Makdis'e doğru hazır bulmuş ve o şekilde devam etmiştir. Nitekim Mescid-i Nebevî'nin inşasında da kible ile ilgili bir ihtilaf ya da farklı bir uygulama yaşanmamıştır. Binâenaleyh hicretten belli bir süre sonra kiblenin âyetle Kâbe'ye tahvîl olmasına kadar gerek Mekke'deki Müslümanlar ve gerekse Medine'deki Müslümanlar kible olarak Beyt-i Makdis'e yönelmişlerdir.

Beyt-i Makdis'in ne kadar süreyle kible olarak kaldığıyla ilgili rivâyetlerde farklı süreler bulunmaktadır. Ancak, bu rivâyetlerden çoğunun gerek sened gerekse muhteva tenkidıyla değerlendirildiğinde birçoğunun şâz olduğu anlaşılmaktadır.

Beyt-i Makdis'in kible olarak kaldığı süreyle ilgili Mekke ve Medine dönemlerinin ayrı ayrı ele alınıp incelenmesiyle daha doğru ve anlamlı bir sonuç elde edilmektedir. Kaynaklarda Medine dönemiyle ilgili bilgiler Mekke dönemine oranla daha kesin bilgiler vermektedir. Mekke döneminde namazın farz kılınmasından önceki süreçteki uygulama hakkında yeterince sahîh rivâyet bulunmamaktadır. Namazın farz kılınmasından sonraki sürenin tayinindeyse belirleyici olan isrâ ve mi'râc olaylarının tarihlendirilmesidir. Hadîs ve siyer kaynaklarındaki ortak rivâyetlerden elde edilen tarih, mi'râcın hicretten bir yıl önce vuku bulduğudur. Cumhuriyetin kabul ettiği görüş de bu olmaktadır. Bununla birlikte hicretten iki veya üç yıl öncesine kadar Beyt-i Makdis'in kible olarak kullanıldığına dair rivâyetler de bulunmaktadır. Medine'deki süre ise hem hicretin hem de tahvîlden sonraki olayların esas alınıp gün sayımıyla hesaplanmasıyla kesine

yakın bir şekilde tespit edilebilmektedir. Buna göre kiblenin tahvilinin ramazan orucunun şaban ayında farz kılınmasından bir ay, ramazan ayındaki Bedir Savaşı'ndan iki ay önce olduğuna dair bilgiler, bu konudaki rivayetleri değerlendirmede önemli bir dayanak noktası oluşturmaktadır. Böylece kiblenin Kâbe'ye tahvilinin, hicretin ikinci yılının receb ayının ortasında gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. Bu da Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesinden on altı ay üç gün sonraya tekabül etmektedir. Buna göre Beyt-i Makdis'in, mi'râcda namazın farz kılınmasından âyetle Kâbe'ye tahvil oluncaya kadar kible olarak kaldığı sürenin, kameri takvimle toplamda iki yıl dört ay üç gün kadar olduğunu söylemek mümkündür.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynaklar

- » Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1. Basım, 1390/1970.
- » Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid ve Diğerleri. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- » Akgür, A. Necati. "Takvim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/487-490. İstanbul: TDV Yayınları, ts.
- » Algül, Hüseyin. "Mescid-i Kubâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/279-280. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- » Âlû Bessâm, Abdulâh b. Abdurrahmân b. Sâlih. *Teysîru'l-allâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*. thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk. 1 Cilt. İmârât-Kahire: Mektebetü's-Sahâbe, Mektebetü't-Tâbi'in, 10. Basım, 1426/2006.
- » Apaydın, Mehmet. "Kutlu Doğumdan Hicrete Mekke Dönemi'nin Kronolojisi". Erişim 23 Mart 2021. Erişim 23 Mart 2021. <http://www.siyervakfi.org/dokuman/kuran-cografyasi-mekke/ders2-dr-mehmet-apaydin.pdf>
- » Apaydın, Mehmet. "Medine Dönemi Kronolojisi". Erişim 05 Mart 2021. Erişim 05 Mart 2021. <http://www.siyervakfi.org/dokuman/iman-sehri-medine/ders-3-mehmet-apaydin.pdf>
- » Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- » Balcı, İsrâfil. "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 85-116.
- » Belâzûrî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl ez-Zekkâr - Riyâd ez-Zirikî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1417/1996.
- » Berzencî, Muhammed b. Tâhir el-Berzencî. *Sahîhu ve da'ifu Târîhi't-Taberî*. 13 Cilt. Dimaş-Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1. Basım, 1428/2007.
- » Bıyıkoğlu, Yakup. "İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İçtimaî Boyutu". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 70-97.
- » Bozkurt, Nebî. "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/268-271. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- » Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- » Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, (öl. 275/888). *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kara Balîf. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- » Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî el-Fâkihî. *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr*

- ve *hadisih*. thk. Abdümelik Abdullâh Dehiş. 6 Cilt. Beyrût, 2. Basım, 1414/1993.
- » Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, ts.
- » Fayda, Mustafa. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- » Güç, Ahmet. "Dinlerde Kible Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 1-30.
- » Güç, Ahmet. "Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/364-365. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- » Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûreddin Ali b. Ebi Bekr el-Heysemî. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk. Husâmuddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- » İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvi - Muhammed Abdulkadir el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.
- » İbn Balabân, Ebu'l-Hasen el-Emîr Alâüddîn Ali. *el-Ihsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1408/1998.
- » İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*. thk. Es'ad Muhammed e-Tayyib. 9 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye: Nizâr Mustafâ el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- » İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Küfî. *el-Kitâb el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409/1989.
- » İbn Ebî'l-Hz, Ebu'l-Hasen Sadruddîn Ali b. Ali b. Muhammed el-Hanefî ed-Dimaşkî. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. thk. Şuayb el-Arnaût, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 10. Basım, 1417/1997.
- » İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- » İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*. thk. es-Seyyid Azîz Bek ve Diğeri. 2 Cilt. Beyrût: el-Kutubu's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1417.
- » İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafâ es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Mağbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1375/1955.
- » İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, (ö. 311/924). *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-'A'zamî. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.
- » İbn İshâk, Muhammed. *Sîretü İbn İshâk (Kitâbu's-siyer ve'l-megâzî)*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1398/1978.
- » İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- » İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru't-taybe, 1420/1999.
- » İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 3. Baskı., 1414.
- » İbn Receb, Zeynuddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân vd. 9 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1. Basım, 1417/1996.
- » İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1. Basım, 1968.
- » İbn Seyyidünnâs, Ebu'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-megâzî ve's-semâil ve's-siyer*. thk. İbrâhîm Muhammed Ramadân. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1414/1993.
- » İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Esîr el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1417/1997.
- » Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- » Kâdî İ'yâz, Ebu'l-Fazl İ'yâz b. Mûsâ b. İ'yâz el-Yahsûbî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1419/1998.
- » Karadağ, Çağfer. "İsra-Mıraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği". *kisbu ilahiyat dergisi* 1 (15 Haziran 2019), 55-73.
- » Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsüddîn el-Kurtubî. *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeys. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2. Basım, 1384/1964.

- » Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî. *Te'vîlâtü ehli's-sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî)*. thk. Mecdî Bâsellüm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- » Mâverîdî, Ebu'l-Huseyn Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebir ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- » Mâverîdî, Ebu'l-Huseyn Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Mâverîdî (en-Nuket ve'l-u'yûn)*. thk. Es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- » Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- » Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- » Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *Kitâbü'l-Müctebâ el-Ma'rûf bi es-Sünenü's-Suğrâ*. 9 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1. Basım, 1433/2012.
- » Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- » Oral, Osman. "Muhammed Zahîdü'l-Kevserî'nin İsrâ Ve Mirâc Görüşünün Kelâmî Açidan Değerlendirilmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (13 Temmuz 2016), 109-123.
- » Önkâl, Ahmet. "Akabe Biatları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/211. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- » Özel, Ahmet. "İslâm'da Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/365-369. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- » Râğîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru Kahramân, 1986.
- » Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr - Nazîr es-Sâ'idî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1422/2002.
- » Sâlihî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Sübûlü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sireti Hayri'l-İbâd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muavvid. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1414/1993.
- » Semhûdî, Nûrudîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh es-Semhûdî. *Vefâü'l-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- » Sibt İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Muzaffer Şemseddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yan*. 23 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1434/2013.
- » Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983.
- » Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *Hâşiyetü's-Suyûtî alâ Süneni'n-Nesâî*. 8 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- » Şener, Abdülkadir. "Abdest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- » Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Seleffî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- » Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420/2000.
- » Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387.
- » Ünal, Yavuz. "Hadis Verilerine Göre Hz.Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-İ Makdis". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 189-211.
- » Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- » Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac". 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- » Yüksek, Ali. "Namaz İbadetinin Tarihi Süreci". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2 (01 Nisan 2018), 111-125.
- » Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülbâki b. Yûsuf ez-Zürkânî. *Şerhu'z-Zürkânî ala'l-Mevâhibi'n-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyeye*. 12 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1996.

Urfa Dede Osman Avni Dergâhına Ait Sancaklar

GÜL GÜLER 

Doç Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Tarihi ve Sanatları
Bölümü, Şanlıurfa, Türkiye, gulguler67@hotmail.com

Geliş Tarihi / Received Date : 11.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date : 05.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2021

Atıf/ Cite as

Güler, Gül. "Urfa Dede Osman Avni Dergâhına Ait Sancaklar". *İstem*, 19/38 (2021): 217-246.
<https://doi.org/10.31591/istem.1040460>

Öz

Devletlerin, orduların, tarikatların sembolleri arasında yer alan sancak, kenarları saçaklı, üzerinde çeşitli şekiller ve işlenmiş yazılar bulunan, gönderli bayrak anlamına gelmektedir. Sancak ve bayrak genellikle aynı anlamda kullanılmalarına rağmen, sancak daha çok askeri alanda ordu ve donanmaya ait olarak karşımıza çıkmaktadır. Sancaklar, tarihi boyunca devleti temsil etmesinin yanında, tarikatlarda ve tekke kültüründe de önemli bir sembolik unsur olarak kullanılmıştır. Tarikat sancaklarında, ait olduğu tarikatın sembolleri ve dini içerikli yazılar bulunmaktadır.

Çalışmada incelenen sancaklar, 2010 yılında Mevîd-i Halil Cami'inde bulunduğu Hz.İbrahim'in doğduğu mağaranın yanında tahrip olmuş ve yıpranmış vaziyette bulunmuş ve daha sonra onarımları yaptırılmıştır.

Çalışmada, Urfa Dede Osman Avni Dergâhına ait olan bu 13 adet sancak, malzemeleri, teknikleri, süslemeleri, üzerlerindeki yazıları ve tarihleri bakımından incelenip değerlendirilmiştir. İncelenen sancaklar 19.yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarına tarihlenmekte ve en erken tarihli sancak, H.1305/ M.1887 tarihli'dir. Genellikle ipek kumaş kullanılmış olan sancakların yapım tekniği doküman değildir. Sancakların üzerindeki yazı ve süslemede ise işleme, aplike ve baskı teknikleri görülmektedir. Sancakların tamamında yazı bulunmaktadır. Yazıların büyük bir kısmı dini içerikli'dir, süslemedeki kompozisyonlar ise nesneli, bitkisel ve geometrik motiflerden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sancak, tarikat, tekke, Urfa, Dede Osman Avni.

Abstract

Sanjaks of Urfa Dede Othman Awni Lodge

The sanjak, which is among the symbols of states, armies and sects, means a flag with fringes on the edges, with various shapes and inscriptions on it. Although the sanjak and the flag are generally used in the same sense, the sanjak is mostly seen as belonging to the army and navy in the military field. Sanjaks have been used as an important symbolic element in the tariqas and lodge culture, as well as representing the state throughout its history. On the sanjaks of the tariqas, there are symbols of the tariqas which they belong to and religious inscriptions.

The sanjaks examined in the study were found in 2010 in a damaged and worn condition near



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

the cave where Abraham was born, where the Mevlid-i Khalil Mosque is also located, and later repaired.

In the study, these 13 sanjaks belonging to the Urfa Dede Othman Awni Lodge were examined and evaluated in terms of their materials, techniques, decorations, writings on them and their dates. The examined sanjaks are dated to the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, and the earliest dated sanjak is dated A.H.1305/ A.D.1887. The production technique of the sanjaks, which are generally made of silk fabric, is weaving. Embroidery, appliqué and printing techniques can be seen in the writing and ornamentation on the sanjaks. All of the sanjaks have inscriptions. Most of the writings have religious content, while the compositions in the ornament consist of object, vegetal and geometric motifs.

Keywords: Sanjak, tariqa, lodge, Urfa, Dede Othman Awni.

Giriş

Sancak, Türkçe “sançmak” “saplamak” fiilinden türeyen bir kelime olup, “Bir devletin, bir askerî birliğin şeref ve gururunu temsil eden, kenarları saçaklı, üzerinde çeşitli şekiller ve işlenmiş yazılar bulunan, yere dikilecek şekilde yapılmış gönderli “bayrak” anlamına gelmektedir.¹

Bir milletin, toplumun alametleri arasında yer alan ve bağımsızlığı, hâkimiyeti sembolize eden bayrak, sancakla çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır. Sancak ve bayrak anlam bakımından aynı olmasına rağmen bayrak, devletin ve o devleti teşkil eden milletin hüviyetinin remzi ve mevcudiyetinin sembolü², sancak ise orduların temsil ettikleri devletin simgesi olarak kullandıkları bayrağın adı olmuştur.³ Özellikle Osmanlı döneminde bayrak daha geniş bir anlamda kullanılmış, sancak daha çok askeri alanda ordu ve donanmaya ait olarak görülmüştür.

Türk Devletlerinde İslamiyet’in kabulünden önce ve sonrasında kullanılan sancaklar Osmanlı Devletinde de, devletin gücünü yansıtan hukuki semboller arasında yer almıştır. Osmanlılarda padişahlara, vezirlere, paşalara, beylerbeyine ordu ve donanmaya ait saltanat sancaklarının yanı sıra Sancağı Şerif, askerî birlik sancakları, esnaf ve tarikat sancakları bulunmaktadır. Bu sancaklar, beyaz, kırmızı, yeşil, siyah renklerde ve üzerinde, hilâl, güneş, Zülfikar gibi şekiller, Fetih suresi, Kelime-i Tevhid gibi yazılarda bulunmaktadır.⁴

Hız.Muhammed zamânında savaşlarda kullanıldığı rivâyet edilen ve bugün mukaddes emânetler arasında muhâfaza edilen sancağı şerifin⁵ Osmanlı döneminde, manevi gücünün etkili olduğuna inanılmaktadır. Sancağı şerif seferlere götürülmesinin yanı sıra özellikle yeniçeri ayaklanmalarında, çıkarılır, halk asilere karşı bu sancağın altında toplanmaya davet edilir ve böylece isyanlar bastırılmıştır.⁶

Devlet geleneğinin temsilinde önemli bir sembolik alamet olan sancak,

¹ İhan Ayverdi, *Kubbealtı Lügati*, 3.Cilt, (İstanbul: Mas Matbaacılık, 2006), 2667.

² Fevzi Kurtoglu, *Türk Bayrağı ve Ay yıldız*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 7.

³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3.cilt, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi Yayınları, 2004), 116-118.

⁴ Kurtoglu, *Türk Bayrağı ve Ay yıldız*; 7; Celal Esat Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 196.

⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (İstanbul: İrfan Yayınları 1993),1071.

⁶ İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 259.

tekke kültüründe de tarikatların en önemli temsili unsurları arasında yer almaktadır. Tekke kültüründe maddi ve manevi işlevi olan sancak, bayrak, alem, tuğ, taç, hırka gibi sembolik figürler arasında yer almış tasavvuf erbabı sufiler tarafından, tarikatların ayin ve ritüellerinde temsili birer figür olarak kullanılmıştır.

Temel dayanağını Hz.Peygamber'in uygulamalarından alan sancak, her tekkenin kendi varlık ve özelliğini ortaya koyan bir unsur olarak işlev görmektedir.⁷ Tarikatta kullanılan alem (bayrak) ve raye (sancak) büyük cihat kabul edilen nefisle mücadelede dervişlerin fakr ordusu içinde saf tutup sebat etmelerine bir işaret kabul edilmiştir.⁸ Bu sebeple sancak, tekkelerde tarikat şeyhleri tarafından tasavvuf geleneğinin oluşması ve devamlılığının sağlanması açısından önemli bir sembolik figür olarak görülmüştür.

Bu çalışmamızda Urfa Dede Osman Avni Dergâhına ait bugün mevcut olan on üç adet sancak malzeme, teknik, süsleme, yazı, tarih ve genel özellikleri açısından incelenip, katalogları hazırlanmış ve değerlendirilmiştir.

Dede Osman Avni

Urfa'da Osmanlı Dönemi 19.yüzyılda yaşamış mutasavvıflardan olan Dede Osman Avni önemli bir Kadiri şeyhidir. Doğum tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Mevlid-i Halil (Dergâh) Cami'nin⁹ doğu tarafında yer alan hazirede, Dede Avni'ye ait mezar taşında H.1300/M.1883 yılında vefat ettiği yazmaktadır.¹⁰ Mezar taşından Seyyid olduğunu "Şeyh Seyyid Abdal Muhammed Baba oğlu Şeyh Seyyid Dede Osman Avni" ibaresiyle öğrendiğimiz Dede Avni, Kadiri tarikatının Urfa ve çevresinde yayılmasında büyük rol oynamış bir şeyhtir. Uzun yıllar hizmet ettiği Mevlid-i Halil Cami'ni bir dergah gibi kullandığı için buraya Dergah Cami'de denilmiştir.

Dede Osman Avni Haziresinin batı (sağ) tarafında yer alan ve üstü kubbe ile örtülü kare bir mekân içerisinde, Dede Avni'nin şahsına ve kadiri tarikatına ait bazı eşyaların sergilendiği görülmektedir. Dede Avni dergahına ait bu eşyalar arasında sancaklarda bulunmaktadır¹¹.

Dede Osman Avni dergâhına ait olan 13 adet sancağın, ölçüleri alınmış, fotoğraflanmış kumaşları incelenerek, yazıları okunmuş, daha sonra da bu sancaklar şekil, malzeme, teknik, süsleme, yazı ve tarih olarak tasnifi yapılmış ve katalogu hazırlanmıştır.¹²

⁷ Güldane Gündüzöz, "Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem Ve Tuğ", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları*, 85, (2018),161-181.

⁸ Kenan Rifâi, Ahmed er-Rifâi, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340), 167; Mustafa Tahrallı, "Rifâiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 312.

⁹ Gül Güler, "Urfa Mevlid-i Halil Camisi Haziresindeki Mezar Taşları", *Vakıflar Dergisi*(46), (2016), 141-158.

¹⁰ Gül Güler, "Urfa Dede Avni Haziresindeki Tarihi Mezar Taşları", *Sufi Araştırmaları Dergisi* 5(9),(2014), 63-99.

¹¹Sancaklar, 2010 yılında Şanlıurfa Valiliği, Çevre Koruma Vakfı Müdürü Siracettin İlhan tarafından, Hz.İbrahim'in doğduğu mağaranın yanındaki bir bölümde tesadüfen bulunmuştur. İlhan'ın gayretleriyle konservasyonları yaptırılarak Dede Avni tarikat eşyaları arasındaki yerini almıştır.

¹² Sancaklara verilen katalog numarası Vakıfların verdiği numaradır. Çalışmada karışıklık olmasın diye sancaklara aynı numaralar verilmiştir.

1.nolu sancak

Ölçüsü	152x156. cm. (Şekil 1).
Kumaş	Krem ve kızıl kahve ipek kumaş kullanılmıştır.
Özelliği	<p>Sancak üzerindeki yazılar beyaz renkli pamuk kumaş ile yazılmıştır. Sancağın etrafını çevreleyen saçak ise gri renkli ip kullanılarak yapılmıştır. Yazılar sancak kumaşının üzerine dikilmiştir. Üzerinde herhangi bir tarih bulunmamaktadır.</p> <p>Sancak yaklaşık 52 cm. genişliğindeki üç parça kumaşın birbirine yatay birleştirilmesiyle yapılmıştır. Ortadaki bölüm kızıl kahve, üst ve alttaki bölümler ise krem rengindeki kumaştandır. Sancağın arka yüzünde astar kullanılmıştır. Sancağın dört kenarını çevreleyen püskül yaklaşık 4 cm. genişliğindedir ve gri renkli burgulu ipten yapılmıştır</p>
Üzerindeki Yazılar	<p><i>Birinci satır; "Kelime-i Tevhid"</i></p> <p>لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ الرَّسُولُ اللَّهُ</p> <p>"İla ilahe illallah Muhammedün resûlullah"</p> <p><i>Türkçesi: "Allah'tan başka Tanrı yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir"</i></p> <p><i>İkinci Satır; "Fetih Suresi ilk ayeti"</i></p> <p>إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا:</p> <p>"İnnâ fetahnâ leke fethan mubînâ"</p> <p><i>Türkçesi: "Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik".</i></p> <p><i>Üçüncü satır; "Fetih Suresi ikinci ayeti"</i></p> <p>وَيُنْصِرْكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا</p> <p>"Ve yensurekallahu nasran aziza"</p> <p><i>Türkçesi: " Ve Allah şanlı bir zafer ile sana yardım eder".</i></p>

2.nolu sancak

Ölçüsü:	130x172 cm. (Şekil 2).
Kumaş	Kutnu kumaş kullanılmıştır (atkısı pamuk, çözüğü ipek kumaş). Sancağın etrafını çevreleyen bordürdeki kumaş pamuk ve ipek karışımıdır.
Özelliği	<p>Yazılar ve süslemede görülen motifler sancak üzerine işlenmiştir (kendinden desenlidir). Sancak üzerinde herhangi bir tarih bulunmamaktadır.</p> <p>Sancağın dört kenarını, yaklaşık 10cm genişliğinde koyu kırmızı renkli bir çerçeve dolanmaktadır. Bu çerçevenin içerisinde kalan sancak yüzeyi, yaklaşık 28cm. genişliğinde birbirine eşit dört dik bordüre ayrılmıştır. Bu bordür parçaları birbirlerine birleştirilerek sancak oluşturulmuştur. Sancağı en dışta çevreleyen kırmızı kumaş bordür ile ortadaki sancak yüzeyi arasında yaklaşık 1,5cm genişliğinde ince bir bordür bulunmaktadır.</p>

	Sancağın dört tarafını dolanan bu çerçevede aynı büyüklükte birbiri ardına yapılmış, kırmızı ve sarı renkli dikdörtgen motiflerden oluşan bir düzenleme görülmektedir. Sancağın zemini kırmızı renklidir ve üzerinde sarı renk kullanarak yapılmış yazı ve süslemeler bulunmaktadır.
Süslemeler	Sancağın kırmızı zemini üzerinde sarı renkle yapılmış yan yana ve eşit aralıklarla üst üste sıralanmış zikzaklardan oluşan bir düzenleme görülmektedir. Zikzak kompozisyonlarının üst ve alt kısma gelen sivri uçlarında birer palmet motifi yer almaktadır. Zikzak kuşakları aralarında da yazılar bulunmaktadır.
Yazılar	“Kelime-i Tevhid ” لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ الرَّسُولُ اللَّهُ “İlah ilallah Muhammedün resûlullah” Türkçesi: “ Allah’tan başka Tanrı yoktur, Muhammed Allah’ın elçisidir.” “ Ya Seyyide’l-Murselin ” يا سيد المرسلين “ İbrahim Halilullah ” ابراهيم خليل الله “ Medet Ya Allah ” مدد يا الله “ Şefaata Ya Resulallah ” شفاعة يا رسول الله

3.nolu sancak

Ölçüsü:	172x 210 cm. (Şekil 3).
Kumaş	Lacivert, açık pembe, açık sarı ve kırmızı ipek kumaş kullanılmıştır.
Özelliği	Sancağın üzerinde beyaz renkli pamuk kumaş ile yazı yazılmıştır. Yazılardan küçük bir kısmı beyaz pamuklu kumaştan sancak kumaşının üzerine dikilmiştir. Yazıların küçük bir kısmında da pul işleme görülmektedir. Sancağın üzerinde herhangi bir tarih bulunmamaktadır. Sancağın yaklaşık 52 cm. genişliğindeki dört parça kumaşın birbirine birleştirilmesiyle yapılmıştır. En soldaki bölüm lacivert, onun yanındaki ikinci bölüm pembe, üçüncü bölüm sarı ve en sağdaki dördüncü bölüm kırmızı renkteki kumaştandır. Sancağın yüzeyindeki yazılar ve kompozisyonlar büyük ölçüde tahrip olmuştur. Günümüze yazı ve süslemelerin çok az bir kısmı ulaşmıştır. Sancağın lacivert şeridinde, “Fetih Suresinin ilk ayeti” yazılmıştır. Sancağın pembe şeridinde, açık pembe zemin üzerinde koyu pembe ile yazılmış yazı ve hilal-yıldız motiflerinden oluşan bir kompozisyon görülmektedir. Bu bölümde “padişahım çok yaşa ” yazısı okunmaktadır ve yazı, üstteki sarı ve kırmızı şeride doğru devam etmektedir. Süslemede hilal ve yıldızlardan oluşan bir düzenleme görülmektedir. Kumaşın sağ tarafında orta kısımda yarısı görülen büyük bir hilal motifi

	<p>ve hilalin solunda büyük hilale göre biraz daha üst ve alt kısımda kalan aynı büyüklükte yapılmış birer küçük hilal motifi bulunmaktadır. Hilallerin içerisinde altı kollu birer yıldız motifi yer almaktadır. Yine hilallerin çevresinde yapılmış büyüklü küçüklü altı kollu yıldız motifleri görülmektedir.</p> <p>Sancağın sarı şeridi düzdür, herhangi bir süsleme ve yazı bulunmamaktadır. Sancağın kırmızı şeridinde açık kırmızı zemin üzerinde koyu kırmızı ile yazılmış yazı ve hilal-yıldız motiflerinden oluşan bir kompozisyon görülmektedir. Bu bölümde “Rabbi Yessir duası” okunmaktadır. Süslemede, kumaşın sol tarafında üst ve alt kısma daha yakın yapılmış aynı büyüklükte içinde beş kollu yıldız olan birer hilal motifi yer almaktadır. Bu bölümdeki yazının çok az bir kısmında pul işleme görülmektedir.</p>
Üzerindeki Yazılar	<p>Birinci kırmızı şeritteki bölümde: “RabbiYessir duası”</p> <p>رب يسر ولا تعسر</p> <p>“ Rabbi Yessir velâ tuassir ”</p> <p>Türkçesi: “Ey Rabbim kolaylaştır zorlaştırma”</p> <p>Üçüncü pembe şeritteki bölümde: “padişahım çok yaşa” yazılıdır. (yazı, üstteki sarı ve kırmızı şeride doğru devam ediyor)</p> <p>Dördüncü lacivert şeritteki bölümde: “Fetih Suresi ilk ayeti”</p> <p>إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا</p> <p>“İnnâ fetahnâ leke fethan mubînâ”</p> <p>Türkçesi: “Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik”</p>

4.nolu sancak

Ölçüsü:	154x188 cm. (Şekil 4).
Kumaş	Sancağın kumaşı ipek saten karışımıdır.
Özellik	<p>Kumaşın özgün zemin rengi yeşildir, ancak kumaş atkılarının zarar görmesi sebebiyle çözümlerin rengi olan lacivert renge dönüşmüştür. Sancağın üzerindeki yazılar, altın ve gümüş karışımı telalar ile tel kırma tekniğinde işlenmiştir. Sancağın üç tarafını çevreleyen saçağı, kırmızı ve sarı ipek püsküllüdür. Sağ kenarda direğe bağlanan saçağı ise altın sırma işlemelidir. Sancakta sene H.1321/M.1902 tarihi yazmaktadır. Sancak yaklaşık 51 cm. genişliğindeki üç parça kumaşın birbirine yatay birleştirilmesiyle yapılmıştır. İpek saten kumaşın zemini lacivert renktedir ve yer yer özgün zemin rengi olan yeşil renk görülmektedir. Sancağın üzerindeki yazılar, altın gümüş karışımı telalar ile yazılmıştır. Arka yüzünde astar kullanılmış olan sancağın üç kenarını çevreleyen saçağı, yaklaşık 5 cm. genişliğinde, kırmızı-sarı renkli ipek püsküllü yapılmıştır. Sağ kenarda direğe bağlanan saçağı ise altın sırma işlemelidir. Sancağın en üst bölümünde, sağda “Hasan ” solda “Hüseyn”, bunun hemen altında “İhlas Suresi” .yazmaktadır. Sancağın orta bölümünde ikinci ve üçüncü satırda “Fatiha Suresi”, alt bölümde son satırda ise “İbrahim Halilullah makam-ı şerifine yüz on beş kur’asiefrad-ı şahane yadigarıdır” yazılıdır. Sancağın en alt kısmında ortada, “sene 1321” tarihi yazmaktadır.</p>

Üzerindeki Yazılar	<p>Birinci satır; "İhlas Suresi"</p> <p>قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)</p> <p>"Kul hüvellâhü ehad. Allâhüssamed. Lem yelid ve lem yûled. Ve lem yekün lehü küfüven ehad "</p> <p>Türkçesi; "O, Allah birdir, Allah sameddir(Her şey O'na muhtaçtır, O, hiçbir şeye muhtaç değildir) O, doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur.</p> <p>İkinci ve üçüncü satır; "Fatiha Suresi"</p> <p>الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿2﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿3﴾ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿4﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿5﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿6﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿7﴾</p> <p>"Bismillahirrahmânirrahîm. Elhamdü lillâhi rabbil'alemin, Errahmânir'rahim, Mâliki yevmiddin, İyyâke na'budü ve iyyâke neste'in, İhdinessirâtel müstakîm, Sirâtellezine en'amte aleyhim ğayrilmağdûbi aleyhim ve leddâllîn "</p> <p>Türkçesi: "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın ismiyle" Hamd o âlemlerin Rabbi,O Rahmân ve Rahim,O, din gününün maliki Allah'ın, Ancak sana ederiz kulluğu, ibadeti ve ancak senden dileriz yardımı, inayeti, Hidayet eyle bizi doğru yola, O kendilerine nimet verdiği mutlu kimselerin yoluna; o gazaba uğramışların ve o sapmışların yoluna değil "</p> <p>En üstte; Sağda "Hasan" solda "Hüseyn" yazıyor.</p> <p>حسن حسين</p> <p>Üçüncü satırda; "İbrahim Halilullah makam-ı şerifine yüz on beş kur'ası efrad-ı şahane yadigarıdır"</p> <p>En altta; sene 1321 (M.1902) tarihi bulunmaktadır.</p>
--------------------	--

5.nolu sancak

Ölçüsü:	154 x 186 cm. (Şekil 5).
Kumaş	İpek kumaş kullanılmıştır.
Özelliği	<p>Lacivert renkli zemin üzerindeki yazılar, altın ve gümüş karışımı telalar ile tel kırma tekniğinde işlenmiştir. Sancağın dört tarafını çevreleyen saçağı, kırmızı renkli kutnu kumaştandır. Sancak üzerinde herhangi bir tarih bulunmamaktadır.</p> <p>Sancak yaklaşık 50 cm. genişliğindeki üç parça kumaşın birbirine yatay birleştirilmesiyle yapılmıştır. İpek saten kumaşın zemini lacivert renktedir ve üzerindeki yazılar, altın gümüş karışımı telalar ile yazılmıştır. Arka yüzünde astar kullanılmış olan sancağın dört kenarını çevreleyen saçağı, yaklaşık 1 cm. genişliğinde, kırmızı renkli kutnu kumaştandır.</p> <p>Sancağın en üst bölümünde, sağda "Allah celle celaluhu" solda "Muhammed Aleyhisselam" bunun hemen altında "Hud Suresi, 41. ayetin bir kısmı" yazmaktadır. Sancağın orta bölümünde ikinci satırda "Kelime-i Tevhid " alt bölüm olan üçüncü satırda ise "Maşallah" ve "Fetih Suresinin ilk ayeti" yazılıdır. Sancağın en alt kısmında "padişahım çok yaşa" okunmaktadır.</p>

Üzerindeki Yazılar	<p>En üst: Sağda “Allah celle celaluhu”, solda “Muhammed Aleyhisselam” yazmaktadır.</p> <p>الله جل جلاله محمد عليه السلام</p> <p>Birinci satır;“ Hud Sûresi, 41. ayetin bir kısmı”</p> <p>بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ</p> <p>“Bismillahi mecrâhâ ve mürsâhâ. İnne Rabbî le-Gafuru'r-Rahîm”</p> <p>Türkçesi: (Nuh) dedi ki: “Onun yüzüp gitmesi de, durması da Allah’ın adıyladır. Şüphesiz ki Rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir.”</p> <p>İkinci satır: “Kelime-i Tevhid ”</p> <p>لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ الرَّسُولُ اللَّهُ</p> <p>“la ilahe illallah Muhammedün resûlullah”</p> <p>Türkçesi: Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah’ın resulüdür.</p> <p>Üçüncü Satır; Başlangıç “Maşallah” devamı “Fetih Suresi ilk ayeti”</p> <p>مَا شَاءَ اللَّهُ</p> <p>“İnnâ fetahnâ leke fethan mubînâ”</p> <p>إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا</p> <p>Türkçesi: Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik.</p> <p>En Alt: “padişahım çok yaşa ”</p>
---------------------------	---

6.nolu sancak

Ölçüsü:	176x 190 cm. (Şekil 6).
Kumaşı	Sancakta krem renkli saten kumaş kullanılmıştır.
Özelliği	<p>Sancak üzerindeki yazılar is mürekkebi ile yazılmıştır. Sancakta H.1318/M.1900-1901 tarihi yazmaktadır. Ayrıca sancağın üzerindeki yazıları yazanın Ahmet Vefik olduğu not düşünülmüştür.</p> <p>Sancak yaklaşık 63 cm. genişliğindeki üç parça kumaşın birbirine yatay birleştirilmesiyle yapılmıştır. Saten kumaşın zemini krem rengindedir ve üzerindeki yazılar, is mürekkebi ile yazılmıştır. Mürekkep ile yazılan yazılar sancak üzerinde yer yer akmış ve yazı konturları dağılmıştır. Sancağın sol kenarında direğe bağlanan 2cm.lik saçağı bulunmaktadır.</p> <p>Sancağın dört kenarını bir sıra yazı şeridi çevrelemektedir. Kenarlardaki bu yazıların hemen altında tam ortaya ve köşelere gelecek şekilde yazılmış yazılar ve sancak yüzeyinin tam ortasında dört sıra yazılmış yazı ile tarih ve yazan sanatçının ismi yer almaktadır.</p> <p>Sancağın en üst bölümünde, sağdan “Besmele” ile başlayan yazı, Bakara Sûresi 255. âyeti olan “Âyetü'l-Kürsî ” ile devam ediyor. “Âyetü'l-Kürsî”, sol kenarda ve alt bölümde devam ederek burada bitmektedir. Sancağın sağ kenarında “Enbiya Suresi’nin 69. Ayeti” ve devamında da “Aleyhisselâm” yazmaktadır.</p> <p>Sancağın üst bölümündeki yazının hemen altında, sağ üst köşede “Ebubekir”, ortada “Cebail”, solda “Ömer” isimleri okunmaktadır.</p>

	<p>Sancağın orta bölümün iki yanında, sağ orta kenarda “Azrail”, sol orta kenarda “Mikail” ve sancak yüzeyinin en altındaki yazının hemen üstünde, sağ alt köşede “Ali”, ortada “İsrafil”, sol alt köşede “Osman” yazmaktadır. Böylece sancakta dört halife ve dört melek ismi yer almıştır.</p> <p>Sancak yüzeyinin tam ortasında bulunan dört sıra yazının ilk iki satırı “Saff Suresi’nin 13. Ayeti”, üçüncü ve dördüncü satırı “Hâzâ ‘alemu makam-ı Halilullah Salavatullahi Nebiyyinâ ve aleyhi” yazısıdır. Bu bölümün en altında ise 1318 tarihi ve Râkamehu Ahmet Vefik ismi yazmaktadır.</p>
<p>Üzerindeki Yazılar</p>	<p>Sancağın dört kenarını yazı çevrelemektedir.</p> <p>En üst: Sağdan “Besmele” ile Bakara Sûresi 255. âyeti olan “Âyetel Kürsî ” başlıyor.</p> <p>Sol kenar:“ÂyetelKürsi” devam ediyor.</p> <p>En alt: “ ÂyetelKürsi ” devam ederek bu bölümde bitiyor.</p> <p>« الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض، من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، وسع كرسيه السموات والأرض، ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم</p> <p>Bismillahirrahmânirrahîm.</p> <p>Allahû lâ ilâhe illâ hûvel hayyûl kâyyum, lâ te'huzûhu sinetûn velâ nevm, lehu mâ fis semâvati ve mâ fil ârd, men zellezi yeşfeu indehu illâ bi iznih, ya'lemû mâ beyne eydihim ve mâ halfehûm, ve lâ yûhiytune bi şey'in min ilmihi illâ bi mâ şa', vesîâ kürsiyyühûs semavati vel ârd, ve lâ yeudûhu hifzuhûma ve hûvel aliyyûl azim.</p> <p>Türkçesi: Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın ismiyle. Allaha başka hiçbir ilah yoktur. O hayydir, kayyumdur, Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama, Göklerde ve yerdekilerin hepsi O'nundur, O'nun izni olmadan kâında kim şefaata edebilir? O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. (Hiçbir şey O'na gizli kalmaz.) O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar, O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler, O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır, onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez, O, yücedir, büyüktür.</p> <p>Sağ kenar: “Enbiya Suresi’nin 69. Ayetiyle” devam ediyor.</p> <p>“Kulnâ yâ nâru kûnî berden ve selâmen alâ İbrahim”</p> <p>قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ</p> <p>Türkçesi: “ Ey ateş İbrahim için serinlik ve esenlik ol” dedik.</p> <p>Sonra da devamında “Aleyhisselâm” yazıyor.</p> <p>عليه السلام</p> <p>En üstteki yazının hemen altında: Sağ üst köşede “Ebubekir”, ortada “Cebrail”, solda “Ömer”</p> <p>" ابو بكر " " جبرائيل " " عمر "</p> <p>Orta bölümün iki yanında: Sağ orta kenarda “Azrail”, sol orta kenarda “Mikail”</p>

	<p>عزرائل ميكائيل</p> <p>En alttaki yazının hemen üstünde: Sağ alt köşede “Ali”, ortada “İsrafil”, sol alt köşede “Osman” yazmaktadır.</p> <p>"على اسرافيل عثمان"</p> <p>(dört halife ve dört melek adı)</p> <p>Sancağın Orta bölümü:</p> <p>İlk iki satır: “ Saff Suresi” 13. Ayet ”</p> <p>نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَقَتْحٌ قَرِيبٌ وَيَسِّرُ الْمُؤْمِنِينَ يَا مُحَمَّد</p> <p>“Nasrın minallahî ve fethun karib ve beşşiri'l-mü'minîne Ya Muhammed”</p> <p>Türkçesi, “Ey Muhammed Allah'tan yardım ve yakın bir fetih. Müminleri (bunlarla) müjdele”</p> <p>Üçüncü ve dördüncü satır: “Hâzâ 'alemu makam-ı Halilullah Salavatullahi Nebiyyinâ ve aleyhi ”</p> <p>هذا علم مقام خليل الله صلواة الله نبينا وعليه</p> <p>Türkçesi. Bu Halilullah makamının alemidir. Bizim peygamberimize ve ona salat olsun.</p> <p>Sene: 1318 (M. 1900-1901)/ Râkamehu Ahmet Vefik (bunu yazan).</p>
--	--

7.nolu sancak

Ölçüsü:	175x184 cm. (Şekil 7).
Kumaşı	Sancak üzerindeki yazılar ve motifler beyaz renkli saten kumaş ile dikilerek işlenmiştir. Sancağın etrafını çevreleyen bordürde kutnu türü kumaş kullanılmıştır.
Özelliği	<p>Sancakta H.1305/ M.1887 tarihi yazılıdır.</p> <p>Sancak krem, kahve ve yeşil renklerdeki dört parça ipek kumaşın birleşmesiyle yapılmıştır. Yukarıdan aşağıya doğru en üstte yaklaşık 44cm genişliğinde kahverengi kumaş, hemen altındaki ikinci bölümde 25cm. genişliğinde yeşil renkli kumaş, bununda altındaki üçüncü bölümde 60cm. genişliğinde kırmızı kahve kumaş ve en altta yaklaşık 44cm. genişliğinde krem rengi kumaş kullanılmıştır.</p> <p>Arka yüzünde astar kullanılmış olan sancağın dört kenarını, yaklaşık 7cm. genişliğinde kutnu türü bir kumaştan yapılmış bordür dolanmaktadır. Sancağın sol kenarındaki bordür dik dört parçaya ayrılmıştır ve krem, kahve, pembe zemin üzerinde sarı renk kullanarak yapılan kıvrık dallar arasında çiçek ve yaprak motiflerinden oluşan bitkisel bir kompozisyon görülmektedir.</p> <p>Sancağın diğer üç kenarını çevreleyen bordürlerde, yüzey dik üç parçaya ayrılmış olup krem ve kahve zemin üzerinde sarı renk kullanarak yapılmış kıvrık dallar arasında çiçek ve yaprak motiflerinden oluşan bitkisel bir kompozisyon yer almaktadır.</p> <p>Sancağın en üstteki bölümünde “Besmele”, üçüncü bölümünde “Kelime-i Tevhid”, en alttaki bölümünde “Saff Suresi 13.ayet” ve</p>

	“Seyyidinalbrahim-Halilullah Efendimiz” yazılıdır. Ayrıca en alt satırda 1305 tarihi yazmaktadır.
Üzerindeki Süslemeler	Sancağın sağ üst ve sağ alt köşesinde hilal içerisinde sekiz kollu yıldız ile yapılmış birer ay-yıldız kompozisyonu bulunmaktadır. Üçüncü bölümün sağ üst köşesinde bir Zülfikar motifi görülmektedir.
Üzerindeki Yazılar	<p>Birinci satır: “Besmele” “Bismillahirrahmânirrahîm” بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ</p> <p>İkinci satır:“ Kelime-i Tevhid ” لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ الرَّسُولُ اللَّهُ “la ilahe illallah Muhammedün resûlullah”</p> <p>Üçüncü satır:“Saff Suresi 13.ayet ” نَضْرًا مِنَ اللَّهِ وَقَفَّحَ قَرِيبًا “ Nasrun minallahi ve fethun karib ”</p> <p>Türkçesi:Allah'tan yardım ve yakın bir fetih. İnananları müjdele. Seyyidina İbrahim-Halilullah Efendimiz سیدنا ابراهیم خلیل الله Anlamı, Allah dostu İbrahim bizim efendimizdir.H.1305/ M.1887</p>

8.nolu sancak

Ölçüsü:	155x166 cm. (Şekil 8).
Kumaşı	Yeşil renkli ipek kumaş kullanılmıştır.
Özelliği	<p>Sancağın üzerindeki yazılar gümüş rengi iplerle işlenmiştir. Sancağın etrafını çevreleyen bordürde beyaz pamuklu kumaş kullanılmıştır ve buradaki yazılar is mürekkebi ile yazılmıştır. Ayrıca sancağın en dışında bütün kenarları dolanan ince bordür kahverengi kumaş kullanılarak sancağa yeni dikilmiştir. Sancağın üzerinde herhangi bir tarih bulunmamaktadır.</p> <p>Sancağın dört kenarını, yaklaşık 13cm. genişliğinde beyaz renkli pamuklu kumaştan bir bordür çerçevelemektedir. Bordürün dört kenarında da is mürekkebi ile yazılmış yazılar yer almaktadır.</p> <p>Bordürün en üst şeridinde “İbrahim Aleyhisselam hakkında Nisa Sûresi 125. ayetinin son kısmı” yazmaktadır. Bordürün sol kenarında soldan “Besmele” ile “ÂyetelKürsi” başlıyor ve soldan sağa doğru en alt bölümde de devam ederek üst sol kenarda bitmektedir.</p> <p>Bordürün içerisinde kalan sancak yüzeyi, yaklaşık 127x137cm. genişliğindedir. Yeşil renkli ipek kumaş zemin üzerinde gümüş rengi iplerle yazılar işlenmiştir. En üstteki birinci satırda sağdan sola doğru “Eubekir”, “Allah”, “Muhammed”, “Ömer” isimleri belli aralıklarla yazılmıştır. İkinci satırda “Besmele”, üçüncü satırda “Fetih Suresi ilk ayet”, dördüncü satırda “Saff Suresi 13.ayet” ve en altta sağdan sola doğru “Ali”, “Hasan”, “Hüseyin”, “Osman” yazmaktadır.</p>

Üzerindeki Yazılar	<p>Sancağın dört kenarını yazı çevrelemektedir.</p> <p>En üst: İbrahim Aleyhisselam hakkında Nisa Sûresi 125. ayetinin son kısmı yazmaktadır.</p> <p>وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا صدق الله العظيم</p> <p>“Ve'ttehzallahu İbrahime Halilen. Sadakallahu'l-aliyyu'l-azim”</p> <p>Türkçesi: Allah İbrahim'i dost edinmiştir. Azim ve yüce olan Allah doğru söyledi.</p> <p>Sol kenar: Soldan “Besmele” ile “ÂyetelKürsi” başlıyor. Soldan sağa doğru devam ederek üst sol kenarda bitiyor.</p> <p>En alt: “Âyetel Kürsi” devam ederek,</p> <p>Sol kenar: “Ayetel Kürsi” bu bölümde bitiyor.</p> <p>بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ</p> <p>الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض، من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، وسع كرسيه السموات والأرض، ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم</p> <p>Bismillahirrahmânirrahîm.</p> <p>Allahû lâ ilâhe illâ hûvel hayyûl kâyyum, lâ te'huzûhu sinetün velâ nevm, lehu mâ fissemâvati ve mâ fil ârd, men zellezi yeşfeu indehu illâ bi iznih, ya'lemû mâ beyne eydihim ve mâ halfehûm, ve lâ yûhiytune bi şey'in minilmihi illâ bimâşa', vesîâ kûrsiyyûhûs semavati vel ârd, ve lâ yeudûhu hizfuhûma ve hûvel aliyyûl azim.</p> <p>Türkçesi: Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın ismiyle. Allahtan başka hiçbir ilah yoktur. O hayydir, kayyumdur, Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama, Göklerde ve yerdekilerin hepsi O'nundur, O'nun izni olmadan katında kim şefaate edebilir? O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir.</p> <p>(Hiçbir şey O'na gizli kalmaz.)</p> <p>O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar, O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler, O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır, onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez, O, yücedir, büyüktür.</p> <p>Çerçevenin içinde kalan yeşil renkli bölümde;</p> <p>Birinci satır; Sağdan sola doğru “Ebubekir”, “Allah”, “Muhammed”, “Ömer”</p> <p>" ابو بكر " الله " محمد " عمر "</p> <p>İkinci Satır; “Besmele”</p> <p>بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ</p> <p>“Bismillahirrahmânirrahîm”</p> <p>Türkçesi: “Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla”</p> <p>Üçüncü satır; “Fetih Suresi ilk ayeti ”</p> <p>إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا</p> <p>“İnnâ fetahnâ leke fethan mubînâ”</p> <p>Türkçesi: “Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik”</p>
---------------------------	--

<p>Dördüncü satır;“Saff Suresi 13.ayet”</p> <p>نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ</p> <p>“Nasrun minallahi ve fethun karib”</p> <p>Türkçesi: “Allah’tan yardım ve yakın bir fetih. Müminleri (bunlarla) müjdele”</p> <p>En alta: Sağdan sola doğru“Ali”, “Hasan”, “Hüseyin”, “Osman” yazmaktadır.</p> <p>على "حسن" حسين "عثمان"</p>
--

9.nolu sancak

Ölçüsü:	197x219 cm. (Şekil 9).
Kumaşı	Koyu krem renkli ipek kumaş kullanılmıştır.
Özelliği	<p>Sancak üzerindeki yazılar ve ay-yıldız kompozisyonu beyaz saten kumaş ile işlenmiştir. Sancağın etrafını çevreleyen bordürde kırmızı saten kumaş üzerine sarı ip ve gümüş telalarla işleme yapılmıştır. Sancak üzerinde herhangi bir tarih bulunmamaktadır.</p> <p>Sancak yaklaşık 55cm. genişliğindeki üç parça ve en üstte 26cm. genişliğinde bir parça kumaşın birbirine yatay birleştirilmesiyle yapılmıştır. Sancağın dört kenarını dolanan yazı, beyaz saten kumaş ile işlenmiştir. En üstteki yazı şeridi sağdan “Besmele” ile başlamakta ve “Fetih Suresi’nin birinci ayetiyle” devam etmektedir. Sancağın sol kenarında “Enbiya suresi 107. Ayet”, en alt yazı şeridinde “Saf suresi 13. Ayet ”ve sağ kenarda da “Neml suresi 30. Ayeti” yazılıdır.</p> <p>Sancağın dört tarafını çevreleyen yaklaşık 5cm. genişliğindeki bordürde kırmızı saten kumaş üzerine sarı ip ve gümüş telalarla işleme yapılmıştır. Bordürde görülen kırmızı saten kumaş üzerine sarı ip ve gümüş telalarla yapılmış işlemenin yaklaşık 3cm genişliğinde ve 30cm uzunluğundaki benzer parçaları, sancağın dört köşesine dikilmiştir.</p>
Üzerindeki Süslemeler	Sancağın orta kısmında sağ kenara yakın beyaz saten kumaş ile işlenmiş bir ay-yıldız kompozisyonu bulunmaktadır. Açık ucu yukarıya doğru yapılmış hilalin içinde altı kollu bir yıldız mevcuttur.
Üzerindeki Yazılar	<p>Sancağın dört kenarını yazı çevrelemektedir.</p> <p>En üst: Sağdan “ Besmele ” ile başlayan yazı “ Fetih Suresi’nin birinci ayetiyle ” devam etmektedir.</p> <p>بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ</p> <p>“Bismillahirrahmânirrahîm”</p> <p>Türkçesi: “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla”</p> <p>“İnnâ fetahnâ leke fethan mubînâ ”</p> <p>إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا</p> <p>Türkçesi:“Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik”</p> <p>Sol kenar;“Enbiya suresi 107. Ayet ”</p> <p>وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ</p> <p>“Vemâ erselnâke illa rahmetenli'-âlemin”</p> <p>Türkçesi: (Resûlüm!) “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”</p> <p>En alt;“Saf suresi 13. Ayet ”</p>

<p>نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ “Nasrun minallahi ve fethun karib” Türkçesi: “ Allah’tan yardım ve yakın bir fetih. Müminleri (bunlarla) müjdele ” Sağ kenar; “Neml suresi30. ayeti yazılıdır ” إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ “İnnehu min Süleymane ve innehu Bismillahirrahmanirrahim ” Türkçesi: “Mektup Süleyman'dandır, Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla (başlamakta) dır”</p>
--

10.nolu sancak

Ölçüsü:	176,5x209 cm. (Şekil 10).
Kumaşı	Sancak vişne çürüğü rengine yakın koyu kırmızı renkte, ipek kumaş kullanılarak yapılmıştır.
Özelliği	<p>Kumaştaki deformasyon sebebiyle yer yer açık kırmızı renk görülmektedir. Sancağın üzerindeki yazılar, altın ve gümüş renkteki iplerle sarma işi tekniğinde işlenmiştir. Bugün sancağın dört tarafı hardal rengi pamuklu kumaştan oluşan ince bir bordür ile çevrelenmiştir.</p> <p>Sancak üzerinde “Cedd-i pâkimiz İbrahim Halilullah makamı Urfa Redif taburu efrad-ı şahanesinin yadigârı, sene 1324-1906 ” yazmaktadır.</p> <p>Sancak yaklaşık 51 cm. genişliğindeki dört parça kumaşın birbirine yatay birleştirilmesiyle yapılmıştır. İpek kumaşın zemini koyu kırmızı renktedir ve yer yer açık kırmızı renkte görülmektedir. Sancağın üzerindeki yazılar, altın gümüş karışımı ipler ile yazılmıştır. Sancağın dört kenarını çevreleyen ince bordürü günümüzde yapılmıştır.</p> <p>Sancağın en üst bölümünde “La ilahe illallahu'l- melikü'l- Hakku'l-Mübîn” yazılıdır ve bu dua metinlerinde geçen bir ifade olarak kullanılmaktadır.</p> <p>Sancağın sağ üst köşesinde “Osman Zinnureyn radiyallahu anh”, sağ alt köşede: “Hasan radiyallahu anh”, sol üst köşede; “Ali Kerremallahu vechehu radiyallahu anh”, sol alt köşede “Hüseyn radiyallahu anh” yazılıdır.</p> <p>Sancağın orta bölümünün sağ kenarında “Yailahe'l-âlemin ve ya hayra'n-nâsirîn” duası yazılmıştır. Orta bölümün sol kenarında ise “Enbiya suresinin 107. ayeti” yazılmıştır.</p> <p>Sancağın ikinci yatay kumaş parçasının ortasında yaklaşık 29x37cm. ölçülerinde yapılmış “II. Abdülhamid'in tuğrası” bulunmaktadır. 1906 yılında padişah II. Abdülhamid'dir.</p> <p>Tuğrada “El Gazi Abdülhamid Han bin Abdülmecid El Muzaffer daimen” okunmaktadır. Tuğranın altında üçüncü kumaş paçasının ortasında “Cedd-i pâkimizİbrahimHalilullah makamı Urfa Redif taburu efrad-ı şahanesinin yadigârı, sene 1324-1906” yazmaktadır.</p> <p>Sancağın en alt kısmında ise “Muhammedun Resulullahi sadıku'l-va'di'l- emin” yazısı bulunmaktadır.</p>
Üzerindeki Yazılar	<p>En üst: “La ilahe illallahu'l- melikü'l- Hakku'l-Mübîn” لااله الاالله ملك الحق المبين Türkçesi: “ Her şeyin sahibi olan ve varlığı hiç değişmeyen Allah'tan başka ilah yoktur ” Sancağın köşelerinde “Hz.Ali” ile “Hz.Osman” ve “Hz.Hasan” ile “Hz.Hüseyn” in adları yer almaktadır. Sağ üst köşede: “Osman Zinnureyn radiyallahu anh”</p>

<p>عثمان ذى النورين Sağ alt köşede: “Hasan radiyallahu anh”</p> <p>حسن رضى الله عنه Sol üst köşede: “Ali Kerremallahu vechehu radiyallahu anh”</p> <p>على كرم الله وجهه Sol alt köşede: “Hüseyin radiyallahu anh”</p> <p>حسين رضى الله عنه Ortada sağ kenar: “Ya ilahe'l-âlemin ve ya hayra'n-nâsirîn”</p> <p>يا اله العالمين ويا خير الناصرين “Dualarımızı kabul eyle ey âlemlerin Rabbi ve yardım edip koruyanların en hayırlısı” yazılmıştır. (Duadır) Ortada sol kenar: “Enbiya suresinin 107. ayeti ”</p> <p>وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ “Vema erselnâke illa Rahmeten lilalemin” Türkçesi:“Biz seni alemlere rahmet olarak gönderdik” Ortada “II. Abdülhamid'in tuğrası” bulunmaktadır. Tuğrada; “El Gazi Abdülhamid Han bin Abdülmecid El Muzaffer dai-men” işlenmiştir.</p> <p>الغازي عبد الحميد خان بن عبدالمجيد المظفر دائما Tuğranın altında: “Cedd-i pâkimiz İbrahim Halilullah makamı Urfa Redif taburu efrad-ı şahanesinin yadigârı, sene 1324-1906” yazmaktadır. En alta: “ Muhammedun Resulullahi sadıku'l- va'di'l- emin ”</p> <p>محمد رسول الله صادق الوعد الامين Türkçesi: “Dosdoğru olan ve kendisine güvenilen Muhammed, Allah'ın Resulüdür”</p>
--

11.nolu sancak

Ölçüsü:	191x254 cm. (Şekil 11).
Kumaşı	Sancakta açık ve koyu krem renkli ipek kumaş kullanılmıştır.
Özelliği	<p>Sancak üzerindeki yazılar ve hilal kompozisyonları yeşile yakın sarı renk tonlarındaki ipek ipliklerle sarma işi tekniğinde işlenmiştir. Bugün sancağın dört tarafı hardal rengi pamuklu kumaştan oluşan ince bir bordür ile çevrelenmiştir ve sancağın astarı mevcuttur. Sancak üzerinde “sene 1319 – M.1901” tarihi yazılıdır.</p> <p>Sancağın dört kenarını, yaklaşık 33cm genişliğinde koyu krem renkli ipek kumaştan bir bordür çerçevelemektedir. Bordürün her bir kenarında ve dört köşesinde, yeşile yakın sarı renk tonlarındaki ipek ipliklerle sarma işi tekniğinde işlenmiş yazılar bulunmaktadır.</p> <p>Bu çerçevenin içerisinde kalan sancak yüzeyi, yaklaşık 120cm. genişliğinde olup açık krem renkli ipek kumaştan yapılmıştır. Krem zemin üzerinde yeşile yakın sarı renk tonlarındaki ipek ipliklerle sarma işi tekniğinde işlenmiş hilal ve arma motifleri ve yazılar görülmektedir. Sancağı en dışta yaklaşık 2cm. genişliğinde pamuk kumaştan yapılmış ince bir çerçeve dolanmaktadır.</p>
Üzerindeki Süslemeler ve yazılar	Sancağın orta kısmında oval bir çerçeve oluşturan yazı düzenlemesi bulunmaktadır. Buradaki yazıda “II.Abdülhamid Han'dan” övgüyle bahseden bir kıta farsça kaside” yer almıştır. Oval yazıdan oluşan bö-

	<p>lümün ortasında “tuğralı Tanzimat arması ” yer almaktadır. Arma, ağız yukarıya doğru kapalı yapılmış bir hilal içinde tuğra ve hilalin etrafında dışarıya doğru uzanan güneş ışınları gibi yapılmış bir düzenlemeden oluşmaktadır. Armanın hemen alt kısmında iç içe yapılmış iki oval motif yer almıştır. Bu motifin üst kısmında ortada beş kollu bir yıldız ve bunun sağında ve solunda yer alan birer hilal motifi görülmektedir. Bu düzenlemenin iki yanını beş kollu on beş adet yıldız çevrelemektedir. Bu süslemenin hemen solunda ve bitişik yapılmış bir sancak tasviri bulunmaktadır. Yarısı tahrip olmuş sancağın yeşil zemini üzerinde bir hilal ve beş kollu yıldız kompozisyonu vardır. Sancağın tepesinde de yine hilal şeklinde bir alem yer almaktadır. Bu bölümün altında bir kısmı tahrip olmuş beş adet arma motifine benzeyen süslemeler mevcuttur. Armanın etrafında oval yazının alt satırında “Can-ı cânân-ı cihan yani Hamid Han yaşasın” yazılıdır.</p> <p>Sancağın orta kısmında oval bir çerçeve oluşturan yazı düzenlemesinin sağında dört, solunda dört adet olmak üzere toplam sekiz adet hilal motifi bulunmaktadır. Ağız kısmı sağa doğru açık olan bu hilallerden dört adedi oval çerçeveye daha yakın dört adedi ise sancağın yan bordürlerine daha yakın yapılmıştır. Hilal motiflerinin içinde yazılar bulunmaktadır.</p> <p>Sancağın ortasındaki oval yazının hemen yanında sağ taraftaki hilallerde “Mikail ve Cebrail” sol taraftaki hilallerde “İsrafil ve Azrail” yazılıdır. Sancağın ortasındaki oval yazının sancak şeridinde yakın olan sağ taraftaki hilallerde “Osman ve Hasan” soldaki hilallerde ise “Ali ve Hüseyin” adları yazılıdır.</p> <p>Sancak yatay olarak konularak yazılar okunduğunda, sancağın en üstündeki bordürde “Saf Suresi 13. Ayeti”, en sağındaki kenar en üstte “Besmele” ve solda “Allah” ve “Ömer ” ismi yazılmıştır.</p> <p>Sancağın en altındaki bordürde “Fetih suresinin birinci ayeti” , sancağın en sol kenarında (en sağdaki besmelenin karşısı) “Enbiya suresi 107. Ayet” ve bu yazı şeridinin sağında ve solunda “Muhammed” “Ebubekir” isimleri yazmaktadır.</p> <p>Sancağın açık krem zemininin sağında “Kelime-i Tevhid” ve bu bölümün sağ üst ve altındaki hilallerde “Hüseyin ve Osman”, Kelime-i Tevhid yazısının altında “Maşallah” sağ ve solunda “Cebrail ve Mikail” yazılmıştır.</p> <p>Sancağın ortasındaki oval yazı çerçevesinin üstünde kaynaklarda kudsî hadis olarak geçen “<i>levlake levlak lema halaktu'l-eflak</i>” bu oval yazı çerçevesinin altında ise “Kalem suresinin 4. ayeti ” okunmaktadır. Sancağın ortasındaki oval yazı çerçevesinin hemen solundaki Melek isimlerinin solundaki tek satırda “Urfa sancağı efrad-ı muvazzafesinin Ceddü'l-Enbiya İbrahim Halillullah hazretlerine yadigârlarıdır ” yazmaktadır. Bu cümlemin hemen altında ise “sene 1319 ” tarihi düşülmüştür.</p>
<p>Üzerindeki Yazılar</p>	<p>Sancak yatay olarak konularak yazılar okunmuştur.</p> <p>Sancağın En üstü: “ Saf Suresi 13. Ayeti ”</p> <p>نُصِرْ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ</p> <p>“Nasrun minallahi ve fethun karib”</p> <p>Türkçesi: “Allah’tan yardım ve yakın bir fetih. Müminleri (bunlarla) müjdele”</p> <p>Sancağın en sağındaki kenar en üstte “Besmele” ve solda “Allah” ve “Ömer” ismi yazılmış.</p>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ "الله" عمر

Hilallerin içinde

Sancağın ortasındaki oval yazının hemen yanında sağtarafındaki hilallerde "Mikail ve Cebrail" **sol tarafındaki hilallerde** "İsrafil ve Azrail" yazılıdır.

Sancağın ortasındaki oval yazının sancak şeridine yakın olan sağ taraftaki hilallerde "Osman ve Hasan" **soldaki hilallerde ise** "Ali ve Hüseyin" adları yazılıdır.

Sancağın En altı: "Fetih suresinin birinci ayeti

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا

"İnnâ fetahnâ leke fethan mubînâ "

Türkçesi: Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik.

Sancak yatay olarak konularak yazılar okunduğunda;

Sancağın en sol kenarı (en sağdaki besmelenin karşısı)

"Enbiya suresi 107. Ayet"

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

"Vema ersalnâke illa rahmeten lil alemin"

Türkçesi: " Şüphesiz biz seni alemlere rahmet olarak gönderdik "

Bunun sağında ve solunda; "Muhammed" "Ebubekir" isimleri yazılmıştır.

محمد" ابو بكر

Sancağın beyaz zemininin sağında; "Kelime-i Tevhid"

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ الرَّسُولُ اللَّهُ

"La ilahe illallah Muhammedün resûlullah"

Türkçesi: " Allah'tan başka Tanrı yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir."

Bu bölümün sağ üst ve altında hilallerde;

"Hüseyin ve Osman", Kelime-i Tevhid'in altında "Maşallah" sağ ve solunda "Cebrail ve Mikail" yazılıdır.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ الرَّسُولُ اللَّهُ "حسين" عثمان" ما شا الله" جبرائيل ميكائيل

Sancak yatay olarak konularak yazılar okunduğunda;

Beyaz zeminin ve oval yazının üstünde; "levlake levlak lema halaktu'l-eflak"

(Kaynaklarda kudsi hadis olarak geçiyor)

لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك

Türkçesi: "Sen olmasaydın alemleri yaratmazdım"

Beyaz zeminin altında; " Kalem suresinin 4.ayeti "

وَأَنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

"Ve inneke le'ala hulukin azim"

Türkçesi; Şüphesiz sen(Muhammed) üstün bir fazilet ve ahlaka sahipsin.

Ortada; "Tuğralı Tanzimat arması " bulunmaktadır.

Armanın etrafında oval yazının alt satırında; "Can-ı cânân-ı cihan yani Hamid Han yaşasın" yazılıdır.

("İl.Abdülhamid Han'dan" övgüyle bahseden bir kıta farsça kaside vardır.)

Oval yazının altında sağ ve soldaki hilallerde; "Cebrail ve Azrail", عزرائيل,

üstünde sağ ve soldaki hilallerde "İsrafil ve Mikail" اسرافيل " yazılıdır.

Oval yazının hemen solundaki Melek isimlerinin solundaki tek satırda;

"Urfa sancağı efradı muvazzafesinin Ceddü'l-Enbiya İbrahim Halillul-

lah hazretlerine yadigârlarıdır” yazıyor. Bu cümlelerin hemen altında “sene 1319 – M.1901” tarihi var. Beyaz zeminin en solunda; “Ali ve Hüseyin” yazıyor. على " حسين

12.nolu sancak

Ölçüsü:	45x54 cm. (Şekil 12).
Kumaşı	Sancakta beyaz ipek kumaş kullanılmıştır.
Özelliği	Sancak üzerindeki yazılar koyu yeşil renkli iplerle işlenmiştir. Süslemede görülen çiçek ve yaprak motifleri ise kiremit rengi, yeşil, sarı, krem, kahverengi ve kırmızı renkli ipek kumaşlar kullanılarak sancak yüzeyine dikilmiştir. Sancak üzerinde herhangi bir tarih bulunmamaktadır. Sancakta beyaz ipek kumaş zemin üzerinde, koyu yeşil iplerle işlenmiş yazılar ve renkli ipek kumaşlarla yapılmış çiçek ve yaprak motiflerinden oluşan süsleme görülmektedir. Sancağın orta bölümünde iki satır yazı yer almaktadır. Üstte “Garik-i bahr-i isyanım”, altında da “Dahilek ya Resûlallah” yazılıdır.
Üzerindeki Süslemeler	Sancağın beyaz zeminini üzerinde, yazının hemen altında ve sağ ve sol kenarlarında kıvrık dallar arasında yer alan çiçek ve yaprak motiflerinden oluşan bitkisel kompozisyon görülmektedir. Süslemede dalların üzerinde yer alan kırmızı, kiremit rengi, yeşil, sarı, krem ve kahverengi ipek kumaşlar kullanılarak yapılan büyüklü küçüklü çiçekler arasında, yaprak motifleri yer almıştır.
Üzerindeki Yazılar	Sancak Üzerindeki Yazılar Birinci satır; “Garik-i bahr-i isyanım” İkinci Satır; “Dahilek ya Resûlallah” دخيلك يا رسول الله Türkçesi: Ben isyan denizinde boğulmuşum beni yanına al.

13.nolu sancak

Ölçüsü:	135x153 cm. (Şekil 13).
Kumaşı	Sancakta pembe ipek kumaş kullanılmıştır.
Özelliği	Sancak üzerindeki yazılar ve motifler gümüş ve bakır tellerle tel kırma tekniğinde işlenmiştir. Sancak üzerinde herhangi bir tarih bulunmamaktadır. Sancakta pembe ipek kumaş zemin üzerinde, gümüş ve bakır tellerle tel kırma tekniğinde işlenmiş yazı ve motifler görülmektedir. Sancağın en dışı bugün dört taraftan yaklaşık 2cm.genişliğindeki kahverengi bir kumaşla çerçevelenmiştir. En dıştaki bu bordürden yaklaşık

	<p>15cm. içerde gümüş ve bakır tela ile yapılmış ince bir bordür sancağın dört tarafını dolanmaktadır. Bu bordürde gümüş rengi tela bir dal gibi uzanmakta ve bakır tela ile yapılan yaprak motifleri belli aralıklarla dalın iki yanından dışarıya doğru uzanmaktadır.</p> <p>Sancağın üst kısmında ortada, "Besmele" yazmaktadır. Bunun hemen altında karşılıklı yapılmış iki hilal motifi ve ikisinin ortasında yer alan beş kollu bir yıldız motifi bulunmaktadır. Bu kompozisyonun hemen altında "Fetih suresinin birinci ayeti" yazmaktadır. Yazının altında, bir yıldız motifinin iki kolu ve onun altına yapılmış ağız kısmı yukarıya doğru bakan bir hilal motifinin büyük bir kısmı görülmektedir. Hilal motifinin içinde uzun bir dalın iki yanında belli aralıklarla yapılmış iki yana doğru uzanan yaprak motifleriyle yapılmış bitkisel bir süsleme yer almaktadır. Bu düzenlemenin altında kalan sancağın en alt kısmında "Saff Suresi 13.ayet" yazılmıştır.</p>
Üzerindeki Yazılar	<p>En üst: " Besmele "</p> <p>بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ "Bismillahirrahmânirrahîm" İkinci satır: Fetih suresinin birinci ayeti" إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا "İnnâ fetahnâ leke fethan mubînâ" Türkçesi: " Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik " En altta: "Saff Suresi 13.ayet" نَصْرٌ مِّنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِیْبٌ "Nasrun minallahi ve fethun karib" Türkçesi: "Allah'tan yardım ve yakın bir fetih. Müminleri (bunlarla) müjdele"</p>

DEĞERLENDİRME

Urfa Dede Osman Avni dergâhına ait 13 adet sancak, kullanılan kumaşların cinsi, rengi, yapım ve süsleme teknikleri, süslemede görülen motif ve kompozisyonlar, yazıların içeriği, sancakların ait olduğu dönem ve aynı dönemde görülen benzer örnekleriyle incelenip değerlendirilmiştir.

Sancaklarda Kullanılan Kumaşlar ve Yapım Teknikleri

Sancaklarda genellikle ipek kumaş kullanımı görülmektedir.¹³ 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 numaralı sancaklarda ipek kumaş (Şekil 1,3,5,6,7,8,9,10,11,12,13), 2 numaralı sancakta kutnu kumaş (Şekil 2), 4 numaralı sancakta ipek saten kumaş (Şekil 4) ve 6 numaralı sancakta da saten kumaş (Şekil 6) kullanılmıştır.

Sancakların bir kısmı tek renkli kumaştan, bir kısmı da birkaç farklı renkteki kumaşın birbiriyle birleştirilmesinden oluşmuştur. 1 numaralı sancakta krem-kızıl kahve bir arada(Şekil 1), 2, 10 numaralı sancaklarda kırmızı(Şekil 2,10), 3 numaralı sancakta lacivert-pembe-sarı-kırmızı bir arada (Şekil 3), 4 numaralı sancakta yeşil (Şekil 4), 5 numaralı sancakta lacivert (Şekil 5), 6, 9, 11 numaralı sancaklarda krem(Şekil 6,9,11), 7 numaralı sancakta krem-kahve-yeşil (Şekil 7), 12 numaralı sancakta beyaz (Şekil 12), 13 numaralı sancakta pembe

¹³Sancaklar ilk bulunduğu iklim şartlarından dolayı, nem, rutubet, sıcaktan oldukça tahrip olmuş durumdaydılar. Daha sonra yenilenmeleri yaptırılarak bugünkü halini almışlardır.

renkli kumaş (Şekil 13) kullanılmıştır.

Sancaklarda yapım tekniği dokumadır. Yazı ve süsleme tekniği olarak işleme, aplike ve baskı görülmektedir. 1, 3, 7, 9, 12 numaralı sancaklarda aplike tekniği (Şekil 1,3,7,9,12), 2, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 13 numaralı sancaklarda işleme tekniği (Şekil 2,4,5,8,9,10,11,13), 3, 6, 8 numaralı sancaklarda baskı tekniği görülmektedir (Şekil 3,6,8).

Sancakların kenarlarını çevreleyen bordürler bir kısmında farklı renk kumaş dikilerek bir kısmında da sancağın kenarının kıvrılması ile yapılmıştır. Kenar bordürlerindeki bazı örneklerde süsleme görülürken bazıları boş bırakılmıştır. Sancakların bir kısmında da iplerle yapılmış saçak eserin etrafını dolandırmaktadır. 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13 numaralı sancakların kenarları farklı bir kumaşın dikilmesiyle oluşturulurken (Şekil 2,3,5,6,7,8,9, 10,11,13), 12 numaralı sancağın kenar temizlemesi kenarların iplikle kıvrılmasıyla yapılmıştır (Şekil 12), 1, 4 numaralı sancakların kenarları ise ip ile yapılmış püsküllü saçaklıdır (Şekil 1,4).

Sancaklardaki Süslemeler

Sancaklarda, nesneli, bitkisel ve geometrik motiflerden oluşan süsleme görülmektedir. 2, 3, 7, 9, 11, 12, 13 numaralı sancaklarda nesneli, geometrik ve bitkisel süslemeler yazı ile bir arada yer almaktadır (Şekil 2,3,7,9,11,12,13).

Bitkisel ve geometrik motiflerden oluşan süsleme, 2 numaralı sancakta yan yana ve eşit aralıklarla üst üste sıralanmış zikzaklardan oluşan bir düzenlemenin üst ve alttaki sivri uçlarına gelecek şekilde birer palmet motifinin yapılmasıyla oluşmuştur (Şekil 2). 12 numaralı sancakta kıvrık dallar arasında yer alan çiçek ve yapraklarla yapılmış bitkisel süsleme görülmektedir (Şekil 12).

Nesneli süsleme, 3, 7, 9, 11, 13 numaralı sancaklarda hilal, yıldız ve ay yıldız kompozisyonu olarak görülmektedir (Şekil 3,7,9,11,13). Sancakların bazılarında hilal ve yıldız birbirinden bağımsız yapılırken, bazılarında hilal içerisinde beş, altı ve sekiz kollu yıldız şeklinde yapılmıştır. Süslemede görülen hilallerin bir kısmının içinde de yazı yer almaktadır. Türk devletlerinin bayrak ve sancaklarında kullanılan ay, yıldız, hilal sembolleri,¹⁴ tasavvuf kültüründe de sufilerin felsefi anlayışlarını, İslam dininin temel dayanağı olan Hz. Muhammed'in şahsında sembolleştirerek anlatılmıştır. Yunus Emre "Hak yarattı alemi, aşkına Muhammed'in, Ay-ü günü yarattı, şevkine Muhammed'in" diyerek, gecenin ışığı ay ve gündüzün aydınlığı olan gün; yani güneşin Hz. Muhammed'in nurundan yaratıldığını ifade etmektedir. Güneşten aldığı ışığı yansıtan ay gibi kulu da Allah'ın manasını yansıtmaktadır. Bu anlamda hilalin İslam nurunu, yıldızın ise o nuru saçan Allah'ın kulu ve resulü Muhammed'i sembolize ettiği söylenmektedir.¹⁵

Nesneli süslemede görülen Zülfikar 7 nolu sancakta tasvir edilmiştir (Şekil

¹⁴ Kurtoğlu, *Türk Bayrağı ve Ay yıldız*;7. Emel Esin, "Kün-Ay (Ay-yıldız motifinin proto-Türk devirden Hakanlılara kadar ikonografisi)", *Türk Tarih Kongresi VII*, c.1. (1970), 313-359; Mefküre Mollaoğlu, "Gün-Ay Kültü ve Türk Bayrağında Ay ile Yıldız", *Türk Kültürü Aylık Dergisi* 389, (1995), 537-545; Mahmut Enes Soysal, "Tarihsel Süreçte Bayrak ve Sancaklarımız", 209.

¹⁵ Aysen Soysaldı, Ebru Gök Çatalkaya, "Türk Kumaşlarında Görülen Ay-Yıldız Motifi", *Millî Folklor* 126, (2020), 136-152.

7). Hz. Muhammed'e ait olan ucu çatallı bu kılıcı, Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'ye "Lâ fetâ illâ Alî lâ seyfe illâ Zülfikar" "Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur" nidasıyla verdiği rivayet edilmektedir.¹⁶Zülfikar tasvirli sancaklar Osmanlı Döneminde daha çok yeniçeri sancaklarında görülmektedir. Ayrıca Osmanlı donanmasında padişaha ya da padişah tarafından sefer için görevlendirilen paşalara ait Zülfikarlı sancaklar bulunmaktadır. Bununla beraber beylerbeyi ve vezir rütbesinde olan paşalar da sancaklarında Zülfikar tasviri kullanmışlardır.¹⁷

Sancaklardaki Yazılar

Sancaklarda yazıların içeriği, ayetler, Kelime-i Tevhid, Besmele, hadis, Allah, Muhammed, dört halifenin isimleri, dört meleğin isimleri, peygamberin to-runlarının isimleri, bazı dualar ve nidalar, tevhidi ifade eden yazılar, bilgi veren yazılar, tuğra ile bazı sancaklarda da tarihlerden oluşmaktadır.

Sancakların tamamının üzerinde yazı görülmektedir. Yazılar genellikle sancağın tüm yüzeyini kaplamıştır, bazı örneklerde ise yazı süsleme ile bir arada yer almıştır. 1, 4, 5, 6, 8 nolu sancaklarda sadece yazı kompozisyonları görülmektedir, diğer sancaklarda ise yazı süsleme ile beraber yapılmıştır (Şekil 1,4,5,6,8).

Sancak Üzerinde Yazılmış Ayetler

"Fetih Suresi birinci ve ikinci ayeti", "İhlas Suresi" ; "Fatiha Suresi", "Hud Sûresi, 41. ayetin bir kısmı", "Bakara Sûresi 255. Ayeti - Âyetü'l-Kürsî", "Enbiya Suresi'nin 69. Ayeti", "Nisa Sûresi 125. ayetinin son kısmı", "Saff Suresi 13.ayet", "Enbiya suresi 107. Ayet", "Neml suresi30. Ayeti", "Kalem suresinin 4.ayeti" dir. Kaynaklarda, Hz. Peygamber dönemindeki sancaklarda da, incelediğimiz sancaklarda yer alan ayetlerden Fetih Suresi birinci ve ikinci ayet, Saff Suresi 13.ayet yazılı olduğu geçmektedir.¹⁸

Sancak Üzerinde Yazılmış Hadis

"levlake levlak lema halaktu'l-eflak" kaynaklarda kudsi hadis olarak geçmektedir.¹⁹

Sancak Üzerinde Yazılmış Dua ve Nidalar

"Rabbi Yessir duası", "Medet Ya Allah", "Şefaât Ya Resulallah", "Ya Seyyide'l-Murselin", "padişahım çok yaşa", "Ya ilahe'l-âlemin ve ya hayra'n-nâsirîn", "Can-ı cânân-ı cihan yani Hamid Han yaşasın", "Garik-i bahr-i isyanım Dahilek ya Resûlallah" yazılmıştır.

Sancak Üzerinde Yazılmış Tevhidi ifade eden yazılar

"Kelime-i Tevhid"- "İla ilahe illallah Muhammedün resûlullah"

"La ilahe illallahu'l- melikü'l- Hakku'l-Mübin", "Muhammedun Resulullahi sadıku'l- va'di'l- emin" görülmektedir.

¹⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvufun Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 1977, 214.

¹⁷ Kurtoğlu, *Türk Bayrağı ve Ay yıldız*.

¹⁸ Erzurumlu Mustafa Darir Efendi, *Büyük İslam Tarihi*, (Çev. M. Faruk Gürtunca), C. 6, İstanbul t.y, s. 571-574.

¹⁹ Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşful-Hafa*, c.II, Mektebetü'l-İlmi-Hadis, s.190, hadis no.2123.

Sancak Üzerinde Yazılmış Dört Halife ve Melek İsimleri

“Hz.Ebubekir, Hz.Osman, Hz.Ömer ve Hz.Ali”, dört meleğin isimleri; “İsrafil, Mikail, Cebrail ve Azrail” okunmaktadır.

Sancak Üzerinde Yazılmış Peygamberimizin Torunlarının İsimleri

“Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin” isimleri yazılmıştır.

Sancak Üzerinde Yazılmış Bilgi Veren Yazılar

“İbrahim Halilullah”, “İbrahim Halilullah makam-ı şerifine yüz on beş kur’ası efrad-ı şahane yadigarıdır”, “Hâzâ ‘alemu makam-ı Halilullah Salavatullahi Nebiyyinâ ve aleyhi”, “Cedd-i pâkimiz İbrahim Halilullah makamı Urfa Redif taburu efrad-ı şahanesinin yadigârı”, “Urfa sancağı efrad-ı muvazzafesinin Ceddü'l-Enbiya İbrahim Halilullah hazretlerine yadigârlarıdır”, “Maşallah”tır.

Sancak Üzerinde Yazılmış Tuğra

“II. Abdülhamid’in tuğrası” “El Gazi Abdülhamid Han bin Abdülmecid El Muzaffer daimen” yazılmıştır. Tuğra, 10 numaralı sancakta II.Abdülhamid’in tuğrası olarak görülmektedir (Şekil 10). Padişahın ismini taşıyan ve onun imzası gibi olan tuğra²⁰, Osmanlı Döneminde sancaklarda çok fazlaca kullanılmış ve devletin sembolü ve arması gibi olmuştur. İncelediğimiz sancakta II.Abdülhamid, kendi tuğrasının yanında “Gazi” mahlasını ve “Han, muzaffer, muzaffer daima, el muzaffer” gibi unvanlarını da kullanmıştır.

Sancakların Tarihlemesi

Sancaklardan beş tanesinin üzerinde tarih bulunmaktadır. En erken tarih H.1305/ M.1887’dir. (7 numaralı sancak, şekil 7). Diğer tarihler H.1318/ M.1900 (6 numaralı sancak, şekil 6), H.1319/ M.1901 (11 numaralı sancak, şekil 11), H.1321/ M.1902 (4 numaralı sancak, şekil 4), H.1324/ M.1906’dır (10 numaralı sancak, şekil). Bu sancakların Osmanlı Dönemine ait olduğu görülmektedir. Üzerinde tarih yazılı olmayan sancaklar malzeme, teknik, süsleme, yazı gibi özellikleriyle tarih bulunan sancaklara benzemektedirler. Bu sebeple sancakların tamamını 19.yüzyıl sonu ve 20.yüzyıl başına tarihlendirmek mümkündür.

Sancaklardan beş tanesinde, Hz.İbrahim’in ismi ve Halilullah makamına hediye edildiği yazmaktadır. 4 numaralı sancakta (Şekil 4), “İbrahim Halilullah makam-ı şerifine yüz on beş kur’ası efrad-ı şahane yadigarıdır”, 6 numaralı sancakta (Şekil 6), “Bu Halilullah makamının alemidir. Bizim peygamberimize ve ona salat olsun”, 7 numaralı sancakta (Şekil 7), “Allah dostu İbrahim bizim efendimizdir”, 10 numaralı sancakta (Şekil 10) “Cedd-i pâkimiz İbrahim Halilullah makamı Urfa Redif taburu efrad-ı şahanesinin yadigârı”, 11 numaralı sancakta (Şekil 11) “Urfa sancağı efrad-ı muvazzafesinin Ceddü'l-Enbiya İbrahim Halilullah hazretlerine yadigârlarıdır” yazılıdır.

Osmanlı Döneminde surre²¹ gönderilen yerler içerisinde yer alan Urfa’da, Dede Osman Avni Dergahında bulunan ve Halilullah makamına hediye edildiği

²⁰ Kemal Özdemir, *Osmanlı Armaları*, (İstanbul: Dönence Basım Yayın Hizmetleri, 1997), 44-53.

²¹ Tufan Buzpınar, “Surre” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c.37, 567-569.

yazan bu beş adet sancağın, Surre Alayı hediyeleri içerisinde yer almış olacağı ve kutsal mekan Hz.İbrahim makamının da içinde bulunduğu Mevlid-i Halil Camine²² bağışlanmış olacağı düşünülmektedir.

Sancaklar üzerinde işlenen Zülfikar, hilal, yıldız, ay-yıldız, tuğra, arma tasvirleri, yazı içeriği olarak, ayet, Kelime-i Tevhid, Besmele, Allah, Muhammed, dört halifenin isimleri, dört meleğin isimleri, peygamberin torunlarının isimleri, dua ve nida, tevhidi ifade eden yazılara yer verilmiş olması açısından Osmanlı Dönemine ait ve bugün İstanbul Deniz Müzesi, Topkapı Sarayı Müzesi, Ankara Etnografya Müzesi, Konya Mevlana Dergâhı Müzesi'nde, bulunan sancak örneklerine²³ benzemektedir.

Sonuç

Devlet geleneğinin temsilinde önemli bir sembolik alamet olan sancak, tekke kültüründe de önemli sembolik unsurlar arasında yer almıştır. Sancaklar tekke hayatında tasavvufi anlamlar taşıyarak, tarikatlarda temsili bir dilin aracı olmuşlardır. Tarikatlarda, yolun ve dinin önemli sembolleri arasında yer alan sancaklar, sahip olduğu manevi güçle bir sancak altında birliği ve beraberliği temsil etmişlerdir.

Urfa Dede Osman Avni Dergâhında bulunan toplam 13 adet sancak incelenmiştir. Üzerinde tarih yazılı olan sancakların tamamı Osmanlı Dönemine aittir ve en erken tarih H.1305/ M.1887'dir. Tarih bulunmayan sancaklarda malzeme, teknik, süsleme, yazı gibi özellikleriyle tarih bulunan sancaklara benzerliğinden dolayı, sancakları 19.yüzyıl sonu ve 20.yüzyıl başına tarihlendirmek mümkündür.

Sancaklarda genellikle ipek kumaş kullanılmıştır, yapım tekniği dokumadır. Yazı ve süslemede ise işleme, aplike ve baskı teknikleri görülmektedir. Sancakların tamamının üzerinde yazı bulunmaktadır, bazı örneklerde ise yazı süsleme ile bir arada yapılmıştır. Sancaklar üzerindeki yazıların büyük bir kısmı dini içerikli, süslemedeki kompozisyonlar ise nesnel, bitkisel ve geometrik motiflerden oluşmaktadır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynaklar

- » Acluni, İsmail b. Muhammed. *Keşful-Hafa*, 2.cilt. Mektebetu'l-İlmi-Hadis.
- » Arseven, Celal Esat. *Sanat Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- » Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lügati*. 3.Cilt. İstanbul: Mas Matbaacılık, 2006.
- » Buzpınar, Ş.Tufan. " Surre". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37.cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, (2009), 567-569.

²² Urfa'da Hz.İbrahim'in doğduğu varsayılan mağaranın yanında bulunan Mevlid-i Halil Camii, camide uzun yıllar hizmet etmiş ve bugün mezarı da caminin yanındaki hazirede bulunan Dede Osman Avni tarafından bir dergah gibi kullanıldığı için Dergah Camii adıyla da bilinmektedir. Hz.İbrahim Peygamber makamı olarak bilinen Urfa, Osmanlı Döneminde Anadolu'dan Haca giden kafilelerin önemli bir uğrak yeri olmuştur.

²³ Müge Kılıçkaya, İstanbul Deniz Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sancakları. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007; Ali Osman Uysal, Elif Ceylan Erol "Bir Grup Tarikat Sancağında Sanat ve Sembolizm", *Troyacademy* 6 (2), (2021), 562-586.

- » Erzurumlu Mustafa Darir Efendi, *Büyük İslam Tarihi*, (Çev. M. Faruk Gürtunca), 6.cilt, İstanbul t.y, s. 571-574.
- » Esin, Emel. "Kün-Ay (Ay-yıldız motifinin proto-Türk devirden Hakanlılara kadar ikonografisi)", *Türk Tarih Kongresi VII*, c.1. (1970), 313-359.
- » Gölpinarlı, Abdülbaki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 1977.
- » Güler, Gül. "Urfa Dede Avni Haziresindeki Tarihi Mezar Taşları", *Sufi Araştırmaları Dergisi* 5(9), (2014), 63-99.
- » Güler, Gül. "Urfa Mevlid-i Halil Camisi Haziresindeki Mezar Taşları", *Vakıflar Dergisi* (46), (2016), 141-158.
- » Gündüzöz, Güldane. "Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem Ve Tuğ", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları*, 85, (2018), 161-181.
- » Kenan Rifâi. *Ahmed er-Rifâi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.
- » Kılıçkaya, Müge. İstanbul Deniz Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sancakları. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, 2007.
- » Kurtoğlu, Fevzi. *Türk Bayrağı ve Ay yıldız*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- » Mollaoğlu, Mefkûre. "Gün-Ay Kültü ve Türk Bayrağında Ay ile Yıldız", *Türk Kültürü Aylık Dergisi* 389, (1995), 537-545.
- » Muhammed Hamidullah. *İslam Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1993.
- » Özdemir, Kemal. *Osmanlı Arması*. İstanbul: Dönence Basım Yayın Hizmetleri, 1997.
- » Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3.cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi Yayınları, 2004.
- » Soysal, Mahmut Enes. "Tarihsel Süreçte Bayrak ve Sancaklarımız", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* [TAED] 42, (2010), 209-239.
- » Soysaldı, Aysen- Çatalkaya Gök Ebru. "Türk Kumaşlarında Görülen Ay-Yıldız Motifi", *Millî Folklor* 126, (2020), 136-152.
- » Tahralı, Mustafa. "Rifâiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- » Uysal, Ali Osman - Erol Ceylan Elif. "Bir Grup Tarikat Sancağında Sanat ve Sembolizm", *Tro-yacademy* 6 (2), (2021), 562-586.
- » Uzunçarşılı, İ.Hakkı. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.



Şekil 1. 1 numaralı sancak



Şekil 2. 2 numaralı sancak



Şekil 3. 3 numaralı sancak



Şekil 4. 4 numaralı sancak



Şekil 5. 5 numaralı sancak



Şekil 6. 6 numaralı sancak



Şekil 7. 7 numaralı sancak



Şekil 8. 8 numaralı sancak



Şekil 9. 9 numaralı sancak



Şekil 10. 10 numaralı sancak



Şekil 11. 11 numaralı sancak



Şekil 12. 12 numaralı sancak



Şekil 13. 13 numaralı sancak

19. Yüzyıl Osmanlı Dergilerinde Sayfa Tasarımları

BAHATTİN YAMAN¹  KEZİBAN GÜNDÜZ² 

¹ Prof.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Isparta, Türkiye, bahattinyaman@gmail.com

² Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslam Sanatları Tarihi, Isparta, Türkiye, kezibanuygun@hotmail.com (Sorumlu Yazar/ Corresponding Author)

Geliş Tarihi / Received Date : 10.07.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date : 05.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2021

Atıf/ Cite as

Yaman, Bahattin – Gündüz, Ali Keziban. “19. Yüzyıl Osmanlı Dergilerinde Sayfa Tasarımları”. *İstem*, 19/38 (2021): 247-272. <https://doi.org/10.31591/istem.1041142>

Öz

Dergiler, yazıldıkları dönemin sosyal, siyasi, tarihi, edebi, fenni, iktisadi, sanatsal olaylarını yansıtmaları açısından oldukça önemli belgelerdir. Belirli aralıklarla çıkan dergiler gazetelere göre sayfa sayısı, boyutu, tasarımı ve işlediği konu bakımından farklılıklar göstermektedir. Teknolojinin gelişmemiş olduğu yıllarda ne tür görsel malzemelerin kullanıldığı ya da bu görsel malzemelerin nasıl basıldığı merak edilmiştir. Görseller, metinleri açıklayıcı amaçlı kullanıldığı gibi sadece süsleme amaçlı da kullanıldığı görülmektedir. İlk zamanlar dergilerde çok fazla görsel malzeme bulunmazken yüzyılın sonlarına doğru kullanımında artış olduğu fark edilmiştir.

Bir süreli yayın oluşturmanın en önemli aşamalarından birini içeriğin yanında tasarım oluşturmaktadır. Tasarım işlemi bir derginin ön kapağında başlayarak arka kapağa kadar olan tüm sayfalarının düzenlenmesidir. Bu sayfaları düzenlerken fontlara, yazıların puntolarına, başlık düzenlemelerine metinlerin ve görsel malzemenin yerleştirilmesine dikkat edilmektedir. Özellikle de derginin dış kapağı ile iç kapağının tasarımına daha fazla özen gösterilmektedir. Bir derginin talep edilmesinde de oldukça büyük etkisi olduğu göz ardı edilmemelidir.

İncelemiş olduğumuz dönemde yayım hayatına girmiş 40 dergi ismiyle karşılaşmıştır. İstanbul'da yayımlanan bu dergilerin genel özellikleri, yayın ilkeleri, matbaa, dergi içerikleri ve baştan sona kadar tüm sayfa tasarımları ve kullanılan görsel malzemeler esas alınarak ortak bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Süreli Yayınlar, Dergiler, Tasarım, Resim

Abstract

Page Designs in the Ottoman Magazines of 19th Century

The magazines are very important documents in terms of reflecting the social, political, historical, literary, scientific, economic and artistic events of the period when they were written. The journals published at certain intervals differ from the newspapers according to the number of pages, size, design, and subject.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

In the years when technology was not developed, it was wondered what kind of visual materials were used or how these visual materials were printed. The images seem to be used both for descriptive purposes and for decoration purposes only. While there were not so many visual materials in the magazines in the early times, there was an increase in the use of visual materials towards the end of the century.

The most important and first step of creating a periodical is the design with content. The design process is to arrange all the pages from the front cover to the back cover of a magazine. While the pages are being arranged, attention should be paid to type size, the fonts, the title editing and the placement of texts and visual materials. In particular, more attention is paid to the design of the outer cover and inner cover of a magazine. It shouldn't be ignored that covers are very effective for a magazine to be demanded.

In the period when we examined it, we encountered 40 names of magazines that began publishing life. General characteristics of these journals published in Istanbul, publishing principles, printing, magazine contents and all page designs from the beginning to the end and the visual materials used were subjected to a common evaluation.

Keywords: Ottoman, Periodicals, Magazines, Design, Painting.

Giriş

İlk Türk matbaası olan *Darü't-Tıba'ati'l-Ma'mure*, İbrahim Müteferrika ve Sait Mehmet Çelebi tarafından Batı'ya nazaran yaklaşık 300 yıl sonra 1727 yılında İstanbul'da faaliyete geçirilmiştir.¹ Bu süre zarfında Batı'da 1,5 milyon kitipten 1,4 milyar nüshası basılmıştır. 1711'e gelindiği zaman Londra'da günde 6500 tirajında gazete basımı yapıldığı görülür. Bu sayı 1753'te 20 bine kadar ulaşmıştır.² Buna karşılık, ilk Türk basımevi olan Müteferrika Matbaasında ise 1727-1742 yılları arasında toplam 12.500 nüshadan oluşan 23 ciltlik 17 eserin basımı yapılmıştır.³

Osmanlı Devleti'nde sadece matbaa değil, gazetecilik faaliyetleri de Batı'ya göre yaklaşık 250 yıl gecikmeli olarak başlamıştır. Batı'da iktisadi, ictimai, siyasi ve özellikle ticari kapitalizmin gelişimi ve ortaya çıkan sosyal yapı nedeniyle haberlerin serbest dolaşımı gazete ihtiyacını doğurmuştur. Osmanlı'da ise durum daha farklı bir sebeple ortaya çıkar. Osmanlı'da basın gelişmesinin toplumsal açıdan değil, daha çok siyasi nedenlerden dolayı devlet destekli ve devletin yönlendirmesiyle oluştuğu görülür.⁴

Batı'da süreli yayınlar özel girişimin çabası sonucunda ortaya çıkarken, Osmanlı'da ise yönetici kesimin egemenliği altında ilerlemiş ve geliştirilmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse Batı'da ve Osmanlı'da dergilerin ve gazetelerin ortaya çıkışı ve geliştirilmesi farklı koşullar altında gerçekleşmiştir.⁵

Günlük, haftalık, onbeş günlük, aylık, üç aylık, altı aylık veya yıllık şeklinde

¹ Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Matbaacılığı I Müteferrika Matbaası* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1939), 27; Mehmet Ali Akkaya, "Türk Kitap Basmacılığı Tarihçesi ve Beşikdevri", *Bilgi ve Belge Araştırmaları* 1/1(2010), 55-75; Keziban Gündüz, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Basılan Eserlerin Kitap Sanatları Bakımından İncelenmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 1.

² Orhan Koloğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Basın* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 7.

³ Aladar V. Simonffy, *İbrahim Müteferrika, Türkiye'de Matbaacılığın Banisi*, çev. Faruk Yener (Başbakanlık Basın ve Yayın Genel Müdürlüğü Yayınları, 1945), 19; Turgut Kut, *Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar* (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1996), 7; Kemal Beydilli, "Matbaa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28/109; Yeliz Aksoy, *Tarihte Osmanlı Bilim ve Teknolojisi* (İstanbul: Karma Kitapları, 2008), 143.

⁴ (Nalcioğlu, 21 Aralık 2016).

⁵ Kenan Demir, *Osmanlı'da İktisadi Dergicilik (1857-1923)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 4.

belirli aralıklarla çıkan gazete, dergi, salname, kurum bültenleri, çalışma raporları gibi yayınlar, süreli yayınlar olarak tanımlanmaktadır.⁶ Süreli yayınlardan olan dergiler, yazıldıkları dönemin sosyal, siyasi, tarihi, edebi, fenni, iktisadi, sanatsal olaylarını yansıtmaları açısından oldukça önemli belgelerdir. Osmanlı süreli yayınlarında, mecmuanın gazeteyle karıştırıldığı hatta yayınların bazılarında hem mecmua hem gazete ya da hem mecmua hem de risale ibarelerinin aynı anda yer aldığı görülmektedir. Buna bir örnek olarak Manzara dergisi gösterilebilir. Görünüm olarak dergi düzeninde olup gazete olanlar olduğu gibi gazete görünümde olup dergi olan yayımlar da mevcuttur. Bunun ise bir örneği Diyojen gazetesidir. Benzer sebeplerle o dönemde yayımlanan bu yayınların gazete mi, mecmua mı veya risale mi olduklarını anlamak güçleşmektedir.

Bu çalışmayla 1862-1900 yılları arasında İstanbul'da yayımlanan dergilerin tespit edilmesi, tespiti yapılan dergilerin tasarım özellikleri, bu dergilerde kullanılan görsel malzemeler ve bunların değerlendirilmesi amaçlanmıştır. İncelemeler sonucunda 40 dergi tespit edilmiş olup derginin kapakları, ilk sayfaları ve de son sayfaları okunarak dergiler hakkında kısa bilgiler elde edilmiştir. Daha sonra dergiler ayrıntılı olarak görsel açıdan değerlendirilmeye alınmıştır.

Gazete ve Dergi Ayrımı

Osmanlıda yayınlanan süreli yayınların gazete mi yoksa dergi mi olduğunu anlayabilmek için öncelikle bunların dikkatle incelenmesi gerekir. Esas özelliği haber vermek olan gazete, siyasi, iktisadi, edebi, dini, kültürel ve sosyal her çeşit konuda yazı ve fotoğraf içermekte ve büyük sayfalar halinde günlük veya düzenli aralıklarla yayımlanmaktadır.⁷ Dergi ise düzenli aralıklarla yayımlanmakta olup farklı alanlara ilişkin haber, makale, deneme, inceleme, araştırma, eleştiri yazıları veya belirli konulara yönelik derlemeleri içermektedir. Gazetelerden farklı olarak ciltlenmekte ve kapak takılmaktadır.⁸ Ayrıca gazetede haberlerin ömrü kısadır ve zaman önemlidir. Yirmi dört saat içerisinde haber yetiştirilmek zorundadır.⁹ Bu yüzden haber çabuk değerini ve tazeliğini kaybeder.¹⁰ Dergide ise zaman sorununun olmaması derginin içeriğinin daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesini mümkün kılmaktadır. Bu nedenle derginin sayfa düzeni, yazıları ve kullanılan fotoğrafları daha özenli seçilmelidir ki derginin tüketilme süresi daha uzun ve kalıcı olsun. Bir diğer önemli fark ise akıcılık ve dildir. Gazetelerde yalın, kısa ve rutin bir dil kullanılırken dergiler akıcı ve sürükleyicidir.¹¹

Osmanlıda Dergicilik

Gazete ile dergi arasındaki fark tanımlanmış olsa da Osmanlı'da yayımla-

⁶ (Bostancı, 9 Ocak 2018).

⁷ Demir, *Osmanlı'da İktisadi Dergicilik (1857-1923)*, 3; Ayla Yapar, *Fransa ve Türkiye'de Dergicilik Olgusu ve Kadın Dergilerinin Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 13; (Gönenc, 09 Ocak 2018).

⁸ Yapar, *Fransa ve Türkiye'de Dergicilik*, 14; Demir, *Osmanlı'da İktisadi Dergicilik (1857-1923)*, 2; Gönenc, *Dergicilik ve Gazetecilik Arasındaki*, 25.

⁹ Yapar, *Fransa ve Türkiye'de Dergicilik*, 13; Gönenc, *Dergicilik ve Gazetecilik Arasındaki*, 25.

¹⁰ Demir, *Osmanlı'da İktisadi Dergicilik (1857-1923)*, 3.

¹¹ Yapar, *Fransa ve Türkiye'de Dergicilik*, 2; Gönenc, *Dergicilik ve Gazetecilik Arasındaki*, 25.

nan basılı materyaller için kullanılan isimler çeşitlilik göstermektedir. Gazete, dergi, jurnal, mecmua, mevkute, risale ve ceride gibi isimlerin kullanıldığı görür. Bazı süreli yayınlar kendilerini gazete olarak adlandırmaktadırlar fakat boyut ve format olarak onlar dergi kategorisinde değerlendirilmektedir.¹²

Osmanlının süreli yayınlarla tanışması ise daha çok Fransa'nın etkisiyle olmuştur. Gazete ve dergilerin Fransız modelinde dizayn edilmiş olması bunun en dikkat çekici kanıtıdır.¹³

Matbaa Osmanlıya ilk azınlıklar tarafından getirildiği gibi, gazete de ilk onlar tarafından çıkartılmıştır.¹⁴ İlk gazete İstanbul'da 1795'te "Bullein des Nouvelles" (Haber Bülteni) adıyla Fransız Elçiliği tarafından Fransızca olarak yayımlanmıştır.¹⁵ Bu gazete, yabancı ülkelerin hem Osmanlı ile ticari ilişkilerini geliştirmek hem de gündün güne zayıflayan Osmanlı toprakları üzerinde egemenlik kurmak amacıyla çıkartılmıştır.¹⁶

Bazı kaynaklar ilk Türkçe gazete olarak, Kavalalı Mehmet Ali Paşa tarafından çıkartılan Vakayi-i Mısıriye gazetesinden bahsetmektedir.¹⁷ Fakat gazetenin yarısı Türkçe yarısı ise Arapça olarak yayımlandığı için¹⁸ ilk Türkçe gazete olarak tanımlamak doğru değildir.

Gerçek anlamda ilk Türkçe gazete ise II. Mahmud'un isteğiyle 1831 yılında Takvîm-i Vekâyi' adıyla yayın hayatına girmiştir.¹⁹ Gazete, hükümetin yapmış olduğu ve yapacağı işleri, yenilikleri halka aracısız olarak, birinci elden bildirmek amacıyla çıkartılmıştır. 1840 yılına kadar da Osmanlı'nın ilk ve tek Türkçe gazetesini olarak kalmıştır.²⁰ İlerleyen zamanlarda ise Cerîde-i Havâdis (1840), Tercüman-ı Ahvâl (1860), Tasvîr-i Efkâr (1862) gibi gazetelerin yayımlanmaya başlandığı görülür.²¹

İlk dergi ise 1862 yılında Mecmûa-i Fünûn adında çıkartılmıştır.²² Fakat bazı kaynaklar 1850 yılında çıkartılan Vekâyi-i Tıbbiye dergisini ilk dergi olarak kabul ederler.²³ Fransızca ve Türkçe olarak yayımlanmasından dolayı bu dergiyi ilk dergi olarak ele almak mümkün değildir.²⁴ Nalcioğlu da söz konusu dergiyi

¹² Demir, *Osmanlı'da İktisadi Dergicilik (1857-1923)*, 2.

¹³ Demir, *Osmanlı'da İktisadi Dergicilik (1857-1923)*, 4.

¹⁴ Hülya Baykal, *Türk Basın Tarihi 1831-1923 (Tanzimat-Meşrutiyet-Millî Mücadele Dönemleri)* (İstanbul: Afa Matbaacılık, 1990), 43; İlhan Yerlikaya, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi ve (Pancermenizm-Panislamizm-Panslavizm-Osmanlılık Fikirleri)* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 10.

¹⁵ Koloğlu, *Osmanlı'dan Günümüze*, 11; Yerlikaya, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasi*, 39; Cahit Özbay, *Dünyada ve Osmanlı'da Basının Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 170.

¹⁶ Yerlikaya, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasi*, 10.

¹⁷ Orhan Koloğlu, *Basimevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları* (İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1987), 105; Orhan Koloğlu, *Osmanlı Dönemi Basının İçeriği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2010), 166.

¹⁸ Koloğlu, *Osmanlı'dan Günümüze*, 13; Erdoğan Tokmakçioğlu, *Türk Basın Tarihi* (Ankara: İsim Yayınları, 2011), 42.

¹⁹ Yerlikaya, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasi*, 10; Alpay Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa, Basın ve Yayın* (İstanbul: Literatür Yayınları, 2000), 47; Nalcioğlu, *Tanzimat Dönemi Türk*, 255.

²⁰ Nalcioğlu, *Tanzimat Dönemi Türk*, 254.

²¹ Tokmakçioğlu, *Türk Basın Tarihi*, 42; Demir, *Osmanlı'da İktisadi Dergicilik (1857-1923)*, 2.

²² (Tokmakçioğlu, 8 Ocak 2018).

²³ Demir, *Osmanlı'da İktisadi Dergicilik (1857-1923)*, 6.

²⁴ Tokmakçioğlu, *Türk Basın Tarihi*, 42; Nalcioğlu, *Tanzimat Dönemi Türk*, 264.

gerek içerik açısından, gerekse ebat ve şekil açısından dergi olarak adlandırmanın doğru olmayacağı kanaatindedir.²⁵ Sonraki yıla geldiği zaman Mecmua-i Fünun dergisini, ilk resimli dergi olan Mir'at (1863) ve arkasından ilk askeri dergi, Cerîde-i Askeriye (1864) takip eder. Ülkedeki iktisat ve ticaret sorunlarını konu alan Takvîm-i Ticaret ise 1865 yılında yayım hayatına girer.²⁶

19. Yüzyıl İstanbul'da Yayımlanan Dergilerin Analizleri

Günümüzde gazetelerde, dergilerde mizanpaj* çok önemli bir unsur haline gelmiştir. Bir derginin ya da gazetenin adını görmeden bile mizanpajına bakarak ne olduğunu tahmin etmek mümkün olmasına rağmen²⁷ Osmanlıda basılan ilk süreli yayınları ayırt edebilmek oldukça zor olmaktadır. Bir süreli yayın oluşturmanın en önemli ve ilk aşaması tasarımıdır. Tasarım işlemi bir derginin bir gazetenin ön kapağından başlayarak arka kapağa kadar olan tüm sayfalarının düzenlenmesidir. Bu sayfaları düzenlerken fontlara, yazıların puntolarına, başlık düzenlemelerine metinlerin ve görsel malzemenin yerleştirilmesine dikkat edilmektedir.²⁸

1. Dış Kapak Tasarımları

Çalışma kapsamındaki 40 dergiden 38 adedi incelenmiş olup bu dergilerden sadece 15 tanesinde dış kapak mevcuttur. Bunlar; Mecmûa-i Fünûn, Mecmûa-i İbretnüma, Mecmûa-i İber-i İntibah, Cüzdan, Muharrir, Musavver Meşâhir Alem, Mirât-ı Alem Medrese-i Fünûn, Envâr-ı Zeka, Orman ve Maadin Mecmûası, Mecmûa-i Umûr-ı Nafia, Umûr-ı Nafia ve Ziraat Mecmûası, Asar-ı Edebiye, İzhâr-ı Ramazan dergileridir. Diğerlerinin kapakları ise ya tahrip olmuş ya da günümüze kadar ulaşmamıştır. Genellikle kapak için, renkli zemin baskı yerine farklı renklerde renkli kâğıtlar kullanılmıştır. Derginin kapakları farklı desenlerdeki çerçevelerle sınırlandırılmıştır. Sadece Kasa dergisinin kapağında çerçeve bulunmamaktadır. Bazı dergilerin isimleri bezeli olarak yapılmış. Bunu yaparken de kalıplardan yararlanmışlardır. Çoğu dergi isimleri kalıpla hazırlandığı için genellikle dergi süresince aynı kalıp kullanılmıştır. Bu kalıplara çıkartılan dergi isimlerinin hattatlarıyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.

Kapak tasarımlarında dergilerin adları normal puntoyla yazılırken bazılarının da büyük puntoyla en üste yerleştirildiği görülür. Hemen altında ise derginin neyden bahsettiği ya da hangi grup veya kimler tarafından çıkartıldığı yazmaktadır. Bunlardan farklı olarak ise ayda bir defa neş' r olunur ifadesiyle, derginin muharririnin yazdığı kapaklar da mevcuttur.

İncelenen dergilerin bazılarının kapakları yoğun yazı ile doldurulurken bazıları ise yukarıdan aşağıya doğru sade ve düzenli bir şekilde tasarlanmıştır.

Yazının yoğun olarak kullanıldığı dergi kapaklarında derginin içeriğinden

²⁵ Nalcioğlu, *Tanzimat Dönemi Türk*, 264.

²⁶ Demir, *Osmanlı'da İktisadi Dergicilik (1857-1923)*, 7; Nalcioğlu, *Tanzimat Dönemi Türk*, 264.

* Gazete, dergi, kitap gibi yayınlarda sayfa düzenine verilen addır.

²⁷ İlhan Yerlikaya, *II. Abdülhamit Döneminde Basın: Yarı Resmî Vakıf Gazetesi (1875-1884)* (Kırıkkale: Savaş Ofset, 1996), 31-32.

²⁸ Arzu Akkaya, *II. Meşrutiyetten Harf Devrimine Güzel Sanatlar Dergilerinde Dekoratif Öğeler ve İllüstrasyonlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 135.

bahsedildiği görülmektedir. Bu tipteki dergi kapaklarının genellikle en üstüne derginin adı büyük puntolarla yazılmıştır. Alt tarafına ise derginin ne türde bir dergi olduğundan bahsetmektedir. Daha sonra ise derginin muharriri ya da hangi grup tarafından çıkartıldığına dair bilgi olabileceği gibi, derginin fihristi ve de numarası, yayın tarihi, kaçınıcı senesi, derginin fiyatı ve İstanbul içi ve taşradakiler için yıllık fiyatına değinilmektedir. Sayfanın sonunda ise nerede ve hangi matbaada basıldığına dair bilgi içerir; en sonunda ise basıldığı yıl yazmaktadır.



Resim 1: Medrese-i Fünûn ve Umûr-ı Nâfia ve Ziraat Mecmûalarının Dış Kapağı

Diğer sade görünlü kapaklarda ise yine derginin adı en üste yerleştirilir. Daha sonra ise bazılarında derginin ne türde bir dergi olduğu yazmaktadır. Alt tarafında ise derginin kaçınıcı senesi olduğu, basım tarihi, numarası, nerede ve hangi matbaada basıldığı ile ilgili bilgi yer almaktadır. En sonuna da basıldığı yıl yazılmıştır.



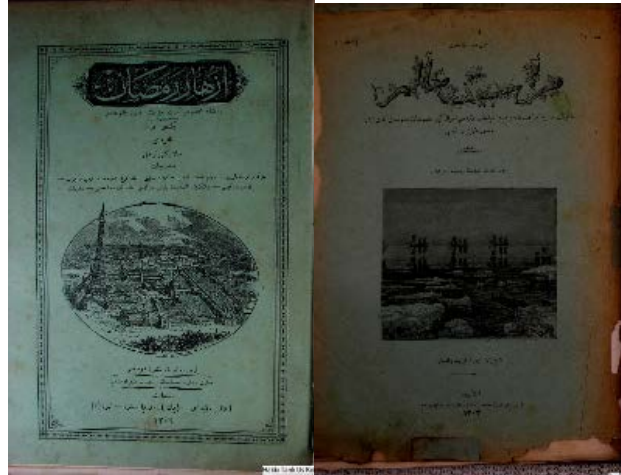
Resim 2: Mecmûa-i İbretnüma Dergisinin Dış Kapakları

Dergilerde sadece yazı kullanılarak görselin bulunmadığı kapaklar olduğu gibi, yazı ile görselin birlikte kullanıldığı kapaklar da mevcuttur. Dönemin gazete ve dergilerinde Avrupalılar tarafından kullanılmış olan eski resim kalıplarının

satın alınarak bunlarla baskı yapılmış olabileceği düşünülmektedir.²⁹ Bundan yola çıkarak dergilerin dış kapağında kullanılan görsellerin derginin içeriğiyle uyumu pek görülmemektedir. Sadece imkânlar nispetinde dergi içeriğine en yakın görseller tercih edilmeye çalışılmıştır. Bu tür örnekleri, Musavver Meşâhir Âlem, Mir'ât-ı Âlem, İzhar-ı Ramazan dergilerinin kapaklarında görmekteyiz. Üçünün de kapağında resim bulunmaktadır.



Resim 3: Musavver Meşâhir Âlem Dergisinin Resimli Kapakları



Resim 4: İzhar-ı Ramazan ve Mir'ât-ı Âlem Dergilerinin Kapakları

Dergilerin arka kapaklarında genellikle derginin künyesiyle ilgili bilgi, abonelik ve derginin temin edileceği yerlerin adresleri, abonelik fiyatı ve nüsha fiyatı gibi bilgiler bulunmaktadır.

²⁹ Arzu Akkaya, *II. Meşrutiyetten Harf Devrimine Güzel Sanatlar Dergilerinde Dekoratif Öğeler ve İllüstrasyonlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 46.



Resim 5: İzhâr-ı Ramazan ve Mecmûa-i Fünûn Dergilerinin Arka Kapağı

2. İç Kapak Tasarımları

İnceleme kapsamındaki dergilerden elde edilenlerinin iç kapağının mizan-pajı dış kapağa göre biraz daha sade tasarlanmıştır. 24 derginin iç kapağı bulunurken 14 derginin iç kapak tasarımı bulunmamaktadır. 2 dergiye de ulaşamamıştır.

Dergilerin bazılarında dış kapaktan hemen sonra birinci sayfa gelirken, bazılarında ise hem dış hem iç kapak olmayıp derginin direkt ilk sayfasından başladığı görülmektedir. Birinci sayfadan başlayan dergilerin kapaklarının günümüze ulaşmadığı tahmin edilebilir. Kapağı olmayan 14 dergi; Mecmûa-i İbretnûma, Mecmûa-i İntibah, Mecmûa-i Fünûn Askeriye, Aile Mecmûası, Çocuklara Kıraat, Medrese-i Fünûn, Nevruz, Haver, Mecmûa-i Umûr-ı Nâfia, Ziraat ve Sınâat Tercüme-i Fünûn Odaları, Umûr-ı Nâfia ve Ziraat Mecmûası, Mecmûa-i Muallim, İzhâr-ı Ramazan, Mekteb adlı dergilerdir.

Genellikle iç kapaklarda sade bir tasarım kullanılmıştır. Bunlardan 11 tanesinin iç kapağı çerçevelerle sınırlanmıştır. Musavver Meşâhir Âlem dergisinde olduğu gibi bazı dergilerde dış kapakla iç kapağın aynı olduğu görülmektedir.



Resim 6: Mecmua-i Fünûn, Muahedat, Armağan Dağarcığı ve Asâr-ı Edebiye'nin İç Kapakları

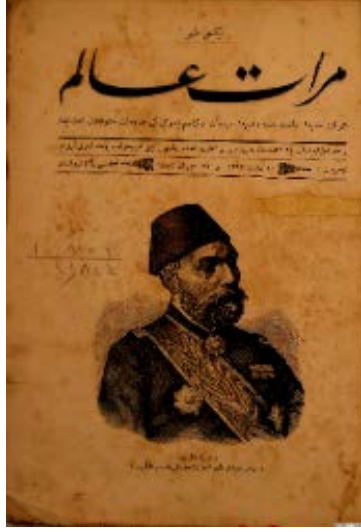
Sayfanın en üst kısmına genellikle derginin adı büyük harflerle yerleştirilmiştir. Fakat bazılarında ise derginin adının üstüne basım tarihi, numarası gibi bilgilerin küçük puntolarla eklendiği görülür. Dergi adının altında genellikle derginin türü, kaçınıcı cildi olduğu, sayısı, tarihi, nerede ve hangi matbaada basıldığı gibi künye bilgileri, kim tarafından neş'r olunduğu ya da fiyatı gibi bilgileri bulmak mümkündür. Sayfanın en altında ise basım yılı yazılmaktadır. Bazı dergilerin iç kapağında dergilerin içindeki başlıkları içeren fihrist bölümü de mevcuttur.



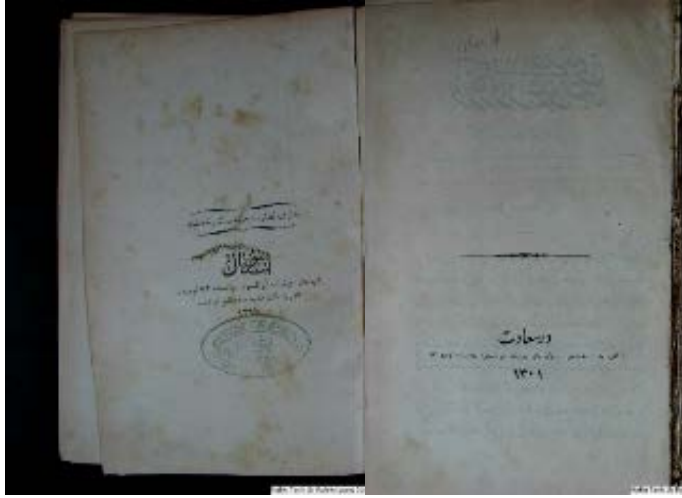
Resim 7: Çocuklara Arkadaş, Medrese-i Hukuk, Hafta Dergilerinin İç Kapakları

Farklı tasarımlarda yapılmış dergiler de mevcuttur. Örneğin derginin adının yan olarak basılmış olduğu ya da sayfanın ortasına resim konularak yapılan tasarımlar gibi. Ayrıca sayfada sadece basım yeri, matbaası ve tarihi yazılmış olan iç kapaklar da mevcuttur. Bunlardan farklı olarak Mir'at dergisinin ilk sayfasının üst kısmına Batı üslubuyla bezenmiş bitkisel motiflerin üzerine adının anlamı olan ayna resmi yerleştirilmiştir. Aynada ise dünya ve kitap resmi yansımaktadır.





Resim 8: Mir'at, Musavver Meşahir Alem, Mir'at-ı Alem Dergilerinin İç Kapakları





Resim 9: *Envâr-ı Zekâ*, *Vergî ve Arazi Mecmûası*, *Manzara*, *Parça Bohçası* ve *Maalûmât-ı Mütenevvia Dergilerinin İç Kapakları*

3. İlk Sayfa Tasarımları

Araştırma kapsamındaki dergilerin ilk sayfasının sadece ön yüzünden değil arka yüzünden de başlayan dergilerin olduğu görülmektedir. 11 mecmuanın ilk sayfasında hiçbir bezeme bulunmamaktadır. Genellikle yazıya sayfanın ortasından ya da üstten başladığı görülür. 24'ünde ise sayfanın üstü cetvellerle ayrılarak derginin adı ve künye bilgileri o bölüme yazılmıştır. Dergilerin bazılarının tasarımı gazeteyi anımsatmaktadır. Büyük harflerle yazılmış dergi adının iki tarafında dergiyle ilgili bilgiler mevcuttur. Muharriri, fiyatı, matbaası, dergi içeriği ile ilgili bilgiler içermektedir. Alt tarafında ise yine cetvellerle ayrılarak derginin yayın tarihi, cildi ve sayısı ile ilgili bilgiler verilmektedir. Bazılarında derginin adı yine üstte büyük harflerle yazılmakta olup ve dergiyle ilgili bilgiler ise alt tarafına yerleştirilmiştir. Bazı dergilerin ise ilk sayfalarının tasarımlarında resimler kullanılmıştır.



Resim 10: *Hafta* ve *Mekteb Dergilerinin İlk Sayfası*



Resim 11: Çocuklara Arkadaş, Çocuklara Kiraat Dergilerinin İlk Sayfası



Resim 12: Mirat ve Musavver Meşâhir Âlem ve Mekteb Dergilerinin İlk Sayfaları

İlk yayınında kullanılan tasarımlar ile daha sonraki yayınlarında kullanılan tasarımlar arasında farklılık gösteren dergiler de bulunmaktadır. Genellikle bu dergiler uzun süreli yayın hayatı olan dergilerdir. Mir'ât'ı Alem, Envâr-ı Zeka ve Mekteb dergileri örnek olarak gösterilebilir.



Resim 13: Mir'at Dergisinin Farklı Sayılarındaki İlk Sayfası



Resim 14: *Envâr-ı Zekâ* Dergisinin Farklı Sayılarındaki İlk Sayfaları

4. Bölüm Başı ve Bölüm Sonu Tasarımları

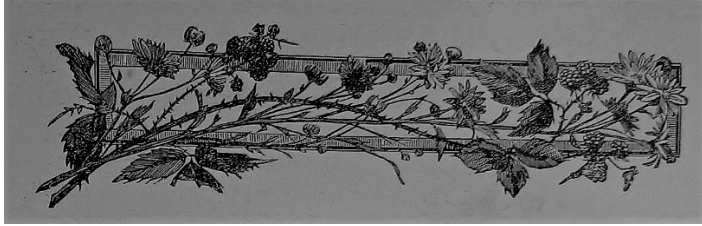
Başlık, okuyucunun metinle olan ilişkisini sağlayan, okuyucuya ipucu veren ilk elemandır ve ana, alt ve ara olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Ana başlık, dik-kati konuya çekmek amacıyla büyük punto ile yazılır.³⁰ Diğer başlıklarda ise daha küçük puntolar tercih edilmekte ya da sayfadaki yazıya göre ortalanarak yazılmaktadır.

İncelenen dergilerin ikisinin bölüm başlıklarında Batı sanatı etkisinin hissedildiği, bitkisel motiflerle bezendiği görülmektedir. Bu dergiler Parça Bohçası ile Malumat-ı Mütenevvia'dır. Özellikle Malûmât-ı Mütenevvia'nın bezemesi natüralist üslupta yapılmıştır.

³⁰ Akkaya, *II. Meşrutiyetten Harf*, 136.

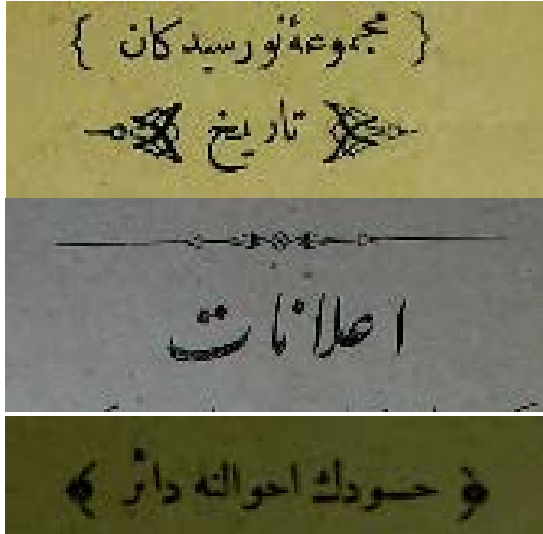


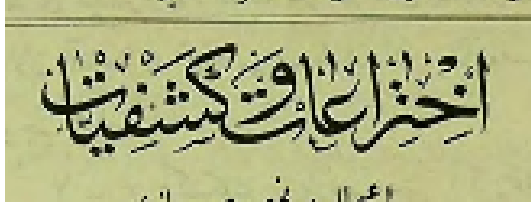
Resim 15: Parça Bohçasının Bölüm Başlıklarının Bezemeleri



Resim 16: Malûmât-ı Mütenevvia Dergisinin Bölüm Başlıkları Bezemesi

Diğer dergilerdeki başlıklar ise ya büyük puntolarla yazıya ortalanarak yapılmış ya da yazının iki kenarına veya üzerine konulan küçük desenlerle farklılık yaratılmıştır. Dergilerde kullanılan başlık yazı tipleri farklılık göstermektedir. Nesih, Ta'lik yazı tipi görüldüğü gibi büyük puntolarla yazılmış sülüs yazı tipleri de göze çarpmaktadır.





Resim 17: Dergilerde Kullanılan Başlık Bezemeleri ve Yazı Tipleri

Musavver Meşâhir Alem ile Envâr-ı Zeka dergilerinin bölüm sonları barok-rokoko üslubunda vazolar içerisinde çiçek buketi ve yine barok-rokoko kıvrımlı bitkisel bezemeleri gölgeli boyanarak, sayfanın bezeme elemanları olarak kullanılmıştır.



Resim 18: Musavver Meşâhir Alem ile Envâr-ı Zeka Dergilerinin Bölüm Sonlarındaki Bezemeler

5. Normal Sayfa Tasarımları

Dergilerdeki klasik sayfa tasarımında yazılar genellikle bir, iki ya da üç sütundan oluşmaktadır. Genellikle tek sütun halinde yazılmıştır. Mecmûa-i Fünûn, Mecmûa-i İbretnüma, Mecmûa-i İber-i İntibah, Muahedat Mecmûası, Mecmûa-i Ebüzziya, Hafta, Çocuklara Arkadaş, Afak, Medrese-i Fünûn, Mecmûa-i Nevresidegan, Envâr-ı Zeka, Nevruz, Orman ve Maadin Mecmûası, Mecmûa-i Umûr-ı Nafia, Vergi ve Arazi Mecmûası, Armağan Dağarcığı, Umûr-ı Nâfia ve Ziraat Mecmûası, Asar-ı Edebiye, Muhit ve Parça Bohçası (ikinci bölümü) dergileri tek sütun olarak yazılan dergilerdir.

İki sütun halinde yazılan dergiler ise Mir'at, Dağarcık, Cüzdan, Kasar, Muharrir, Mecmûa-i Ulum, Aile Mecmûası, Medrese-i Hukuk, Musavver Meşâhir Alem, Çocuklara Kıraat, Mirat-ı Alem, Haver, Manzara, Mecmûa-i Muallim, İzhar-ı Ramazan, Parça Bohçası (ilk bölümü), Mekteb ve Malûmat-ı Mütenevvia dergileridir.

Üç sütun olarak yazılan tek dergi Mecmûa-i Fünûn Askeriye'dir. Dergilerin bazı sayfalarında tek sütun varken bazılarında iki sütun bulunmaktadır. Bunlardan biri de Parça Bohçasıdır. Derginin yarısı iki sütundan diğer yarısı ise tek sütundan oluşmaktadır.

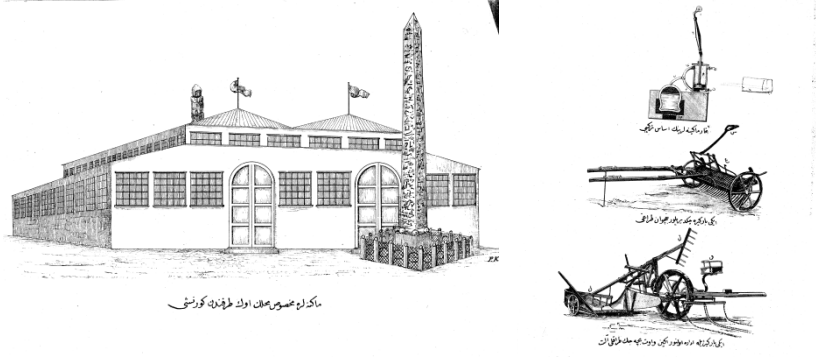
Yazı dili Osmanlıca olarak kullanılan dergilerin bazılarında Latin kelimeler de geçmektedir. Dönem ilerledikçe Latin kelimelerin sayısında da artış görülmektedir.



Resim 19: Dergilerin Normal Sayfa Düzeninden Örnekler

6. Görsel Sayfa Tasarımları

İnceleme dâhilindeki dergilerin 15'inde görsel malzemeler kullanılmıştır. Kullanılan görseller ya sayfayı tamamen kaplamakta, ya sayfanın ortasını işgal etmekte ya da sütunlar içine yerleşmektedir. Görselin altına yazılan bilgiler resmi ya da şekilleri açıklama amaçlı yazılmıştır. İlk olarak Mir'at dergisinde resimlerle karşılaşılmaktadır. Tam sayfa olarak basılan resimler dergilerin son sayfalarında yer alır. Mecmûa-i Fünûn Askeriye dergisinde ise şekiller görülmektedir.



Resim 20: Mir'at Dergisinden Resimler

Mecmûa-i Ebuzziya dergisinin ulaşılan 1880-1902 yılları arasındaki sayılarında çok fazla resmin bulunmasına rağmen derginin ilk yıllarında resim yer almamaktadır. Dergideki ilk resim 1897 yılında basılmıştır. Bu beş yıllık süre, dönemin resim konusunda nasıl bir ilerleyiş gösterdiğini yansıtmaktadır. Aşağıda tarih sırasına göre resimlerden örnekler konularak aralarındaki farklar görülecektir.



Resim 21: Mecmûa-i Ebüzziya Dergisinin Resimleri

Diğer resimli dergiler ise Çocuklara Arkadaş, Musavver Meşâhir Âlem, Çocuklara Kıraat, Mir'at-ı Alem, Mecmûa-i Nevresidegan, Envâr-ı Zeka, Mecmûa-i Umur-ı Nafia, Manzara, İzhâr-ı Ramazan, Parça Bohçası, Mekteb, Malûmat-ı Mütenevvia'dır. Genel olarak dergilerde kullanılan görseller, dergilerin yaklaşık yüzde beşini oluşturmaktadır.



Hakkı Tarık Ulu Koleksiyonu



Hakkı Tarık Ulu Koleksiyonu

i
S
T
E
M
38/2021





Resim 22: Çocuklara Arkadaş, Musavver Meşâhir Âlem, Çocuklara Kıraat, Mir'at-ı Alem, Mecmûa-i Nevresidegan, Envâr-ı Zeka, Mecmûa-i Umûr-ı Nâfia, Manzara, İzhâr-ı Ramazan, Parça Bohçası, Mekteb, Malûmat-ı Mütenevvia Dergilerinden Birer Resim Örneği

7. Son Sayfa Tasarımları

Dergilerin son sayfalarında bazen dergi ile ilgili künye bilgileri ya da dergi temin veya abonelik yerlerinin adresleri verilirken, bazılarında fihrist bulunmaktadır. Ayrıca normal dergi içeriğinin devam ettirildiği dergiler de mevcuttur. Son sayfalara resim yerleştirilmiş tasarımlar da bulunmaktadır.



Resim 23: Mecmûa-i İbretnüma, Dağarcık, Mir'at-ı Alem, Umûr-ı Nafia ve Ziraat Mecmuası

Sonuç

Osmanlı dergilerindeki sayfa tasarımları genel olarak ele alındığı zaman şu sonuçlara ulaşılmaktadır. Süreli yayınların henüz tam olarak aralarındaki fark ayırt edilemediği için yayınların bazılarında hem gazete hem mecmua ibaresi yazarken bazılarında ise mecmua ve risale adları geçmektedir.

Dergiler genellikle tek renkli kâğıtlara, dış kapakları ise renkli kâğıtlara basılmıştır. İç kapak mizanpajının genellikle dış kapağa göre biraz daha sade tasarlandığı dikkat çekmektedir. Bunun yanında bazı dergilerin isminin yan olarak basıldığı, bazılarında ise Batı üslubunda yapılmış bitkisel motiflerle bezemiş gravürlü resimlerin kullanıldığı görülmektedir. İlk sayfa düzenlemelerinde genellikle cetvel kullanılmıştır. Ana yazıyla derginin künye bilgilerinin olduğu bölüm cetvellerle ayrılmıştır. Gazete görünümünde olan ilk sayfa tasarımları da bulunmaktadır. Uzun süreli yayım hayatı olan dergilerin ilk yayınında kullanılan tasarımların zamanla diğer sayılarında değiştirildiği görülmektedir. Normal sayfa düzenlemelerine bakıldığında ise genelde aynı yazı karakterinin, başlıklarda ise dikkat çekme amaçlı farklı yazı karakterinin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca yazı dili Osmanlıca olan dergilerin bazılarında Latin kelimeler de kullanılmıştır. Dönemin sonlarına doğru Latin kelimelerde de artış görülmektedir. Az da olsa dergilerin bölüm başında ve sonunda barok-rokoko üslubunda bezemeler mevcuttur. Resimli sayfaların tasarımlarında resimler ya tamamen sayfayı kaplamıştır ya sayfanın ortasına konulmuştur ya da sütunlar içine yerleştirilmiştir. Dönemin başlarında resimli dergilere az rastlanırken dönemin sonuna doğru dergi sayısında ve kullanılan resim sayısında artış görülmektedir. Ve son olarak dergilerde kullanılan görseller derginin yaklaşık yüzde beşini oluşturmaktadır.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: This article is a work with two authors.

The contribution of the aforementioned authors to the preparation of the article is equal. / Bu makale, iki yazarlı bir eserdir. Makalenin hazırlanmasına söz konusu yazarların katkısı eşittir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynaklar

- » Akkaya, Arzu. *II. Meşrutiyetten Harf Devrimine Güzel Sanatlar Dergilerinde Dekoratif Öğeler ve İllüstrasyonlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- » Akkaya, Mehmet Ali. "Türk Kitap Basıncılığı Tarihçesi ve Beşikdevri". *Bilgi ve Belge Araştırmaları* 1/1 (2010), 55-75.
- » Aksoy, Yeliz. *Tarihte Osmanlı Bilim ve Teknolojisi*. İstanbul: Karma Kitapları, 2008.
- » Baykal, Hülya. *Türk Basın Tarihi 1831-1923, Tanzimat-Meşrutiyet-Millî Mücadele Dönemleri*. İstanbul: Afa Matbaacılık, 1990.
- » Beydilli, Kemal. "Matbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 28/109. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- » Bostancı, Kahraman. "Sürelî Yayınlar Üzerine Yapılan Çalışmaların Edebiyat Tarihi Yazımına Katkıları. (2015)". T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. Erişim: 09 Ocak 2018. <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/BOSTANCI-Kahraman-S%C3%9CREL%C4%B0-YAYINLAR-%C3%9CZER%C4%B0NE-YAPILAN-%C3%87AL%C5%9EMALARIN-EDEB%C4%B0YAT-TAR%C4%B0H%C4%B0-YAZIMINA-KATKILARI.pdf>
- » Demir, Kenan. *Osmanlı'da İktisadi Dergicilik (1857-1923)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- » Gerçek, S. Nüzhet. *Türk Matbaacılığı I Müteferrika Matbaası*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1939.
- » Gönenç, Aslı Y. "Dergicilik ve Gazetecilik Arasındaki Ayrım". *DergiPark Akademik*. Erişim: 09 Ocak 2018. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/212309>
- » Gönenç, Aslı Y. "Türkiye'de Dergiciliğin Tarihsel Gelişimi". *DergiPark Akademik*. Erişim: 08 Ocak 2018. <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iuifd/article/view/1019010360/1019009599>
- » Gündüz, Keziban. *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Basılan Eserlerin Kitap Sanatları Bakımından İncelenmesi*, İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- » Kabacalı, Alpay. *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa, Basın ve Yayın*. İstanbul: Literatür Yayınları, 2000.
- » Koloğlu, Orhan. *Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1987.
- » Koloğlu, Orhan. *Osmanlı Dönemi Basının İçeriği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2010.
- » Koloğlu, Orhan. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Basın*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- » Kut, Turgut. *Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar*. İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1996.
- » Nalcioğlu, Belkis U. "Tanzimat Dönemi Türk Gazeteciliği ve Türk Basının İlkleri". *Manas University*. Erişim: 21 Aralık 2016. http://journals.manas.edu.kg/mjsr/oldarchives/Vol07_Issue14_2005/453.pdf
- » Özbay, Cahit. *Dünyada ve Osmanlı'da Basının Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- » Simonffy, Aladar V. *İbrahim Müteferrika, Türkiye'de Matbaacılığın Banisi*. (çev. Faruk Yener) Y: Başbakanlık Basın ve Yayın Genel Müdürlüğü Yayınlarından, 1945.
- » Tokmakçioğlu, Erdoğan. *Türk Basın Tarihi*. Ankara: İsim Yayınları, 2011.
- » Yapar, Ayla. *Fransa ve Türkiye'de Dergicilik Olgusu ve Kadın Dergilerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.

- » Yerlikaya, İlhan. *II. Abdülhamit Döneminde Basın: Yarı Resmi Vakit Gazetesi (1875-1884)*. Kırıkkale: Savaş Ofset, 1996.
- » Yerlikaya, İlhan. *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi ve (Pancermenizm-Panislamizm-Panslavizm-Osmanlılık Fikirleri)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994.

Sakarya Osmanlı Mezar Taşlarından Örneklerle Dardağan Serpuşlar

OKTAY GÜNDOĞDU¹  LÜTFİ ŞEYBAN² 

¹ Öğr. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi, İskilip MYO Mimari Restorasyon Programı, Çorum, Türkiye, oktaygundogdu@hitit.edu.tr (Sorumlu Yazar/ Corresponding Author)

² Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü-Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı Başkanı, Sakarya, Türkiye, seyban@sakarya.edu.tr

Geliş Tarihi / Received Date : 15.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date : 07.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2021

Atıf/ Cite as

Gündoğdu, Oktay – Şeyban, Lütfi. “Sakarya Osmanlı Mezar Taşlarından Örneklerle Dardağan Serpuşlar”. *İstem*, 19/38 (2021): 273-302. <https://doi.org/10.31591/istem.1036095>

Öz

Türk tarihinde yüzyılların kazanımlarını hakka teslimiyet anlayışıyla bir hakkâkın elinde bedene büründürmek olarak görülebilecek mezar taşları, Türk kültürünün sürdürülmesini sağlayacak edebi detaylar yanında kültürel değerleri de bünyesinde barındıran yerel kaynakların başında gelmektedir. Bu çalışmada, Sakarya ilinin tamamında yapılan saha çalışması sonucunda elde edilen verilerin, türlerine göre sınıflandırılarak mezar taşı literatürüne kazandırılması; fakat özellikle, tespit edilen 1210 adet mezar taşı içinden, kimlik ve kıyafet verileri babında “Dardağan” serpüşlü şahidelerin sanat tarihi yöntemine uygun şekilde değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bunlar arasında yeniçeri mezar taşları, yeterli miktardaki verilerin konuyu örneklemede kullanılması sayesinde, makalede önemli bir yer tutmaktadır. Yeniçeri mezar taşı özelliklerini barındıran örnekleri Sakarya sınırları içerisinde tespit etmiş olmak, 1826 yılında lağvedilmiş olan bir askeri sınıfın yayılım ağını, nüfuzunu ve sayılarını göstermesi bakımından Türkiye’deki çalışmalar için önemli kazanım olabilir. Çalışmada, tespit edilen dardağan serpüşlü mezar taşları, etimolojik değerlendirmeden ziyade, kitâbeleri üzerinden tasnif ve tahlile tâbi kılınmıştır. Dardağan serpüş ve türevleri bir bütün halinde ele alındığında, mezar taşı kitâbelerinde kayıtlı mesleki sınıflara dair yapılan ayırımın, serpüş tiplerini net olarak ortaya çıkardığı görülecektir. Bu yöntemle elde edilen veriler, dardağan serpüşler için genel bir değerlendirme yapmayı mümkün kılmıştır. Bunun yanı sıra Sakarya Sapanca’da, 1812 tarihli 3 adet yeniçeri mezar taşı, remizlerine istinaden; 5 adet mezar taşı ise bölüklerine istinaden tespit edilerek ilk kez bu çalışma sayesinde literatüre kazandırılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sakarya, Yeniçeri, Mezar Taşı, Beşe, Serdengeçti, Dardağan.

Abstract

Dardağan Serpuşes with Examples from Sakarya Ottoman Gravestones

In this study, where Turkish art will be explained with identity and clothing, it will be tried to ex-



“This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)”

plain the witnesses titled “Dardağan” and their characteristics among 1210 tombstones found in the provincial borders of Sakarya. The data obtained as a result of the field work carried out in all Sakarya districts will be classified according to their types and added to the gravestone literature. Among them, we considered it appropriate to collect the gravestones of members of the Janissary military class in a single article due to sufficient data. Identifying the characteristics of janissary tombstones in the borders of Sakarya is a gain for the literature in terms of showing the distribution network, influence and numbers of a military class that was abolished in 1826. The main purpose of this study is not an etymological evaluation, but a classification study on the inscriptions of the identified works on dardağan titles. When Dardağan title and its derivatives are considered as a whole, making a distinction about occupational groups will reveal the types of titles clearly, as stated in their inscriptions. In addition to these, 3 janissary stones dated 1812 in Sakarya Sapanca were emphasized with their symbol and they were brought to the literature for the first time in this study.

Keywords: Sakarya, Janissary, Tombstone, Beshe, Serdengeçty, Dardaghan.

Giriş

Sanatsal bir tasarımın tasvir ya da heykel biçiminde esere dönüşmüş olan ifadesi, tezyin ve âhengini ötesinde hem sanatkârın hem de eserin temsil ettiği kültürün izlerini de taşımaktadır. Osmanlı devletinde kişilerin toplumsal statü simgesi olarak kullandıkları serpûşlar, ölümünden sonra bu kez kabir şâhidesinin başlığı olmaktadır. Dolayısıyla şâhide serpûşları, Türk kültürünün aktarılması ve toplumsal statü bilincinin kıyafete yansıtılmasında önemli bir gösterge sayılmalıdır. Bu serpûşlar aynı zamanda toplumsal zümrelere işaret eden örnekler olarak da görülebilir.

Şâhidelerdeki tezyinat ve tasarım unsurları, gerçekte asırlardır süregelen bir kültürel birikimi yansıtmaktadırlar. Yapılan araştırmalar gösteriyor ki; kültürün yaratıcıları ve taşıyıcıları, tüm farkındalıkları örgelere nakşederek geriye bilinçli izler bırakmışlardır. Osmanlı mezar kültüründe, bu izlere uymayan veya kabul görmeyen bir simgeyi yaşatmak mümkün olmazdı. Hem imparatorluk nezdinde hem de halk kültüründe yaşamak ancak çoğulcu kabullerin bir sıfatı olmakla açıklanabilir. Bu tür tasarımlar bir beğeni olmanın ötesinde birer temsilcilerdir. Mezar taşları, öz kültürü taşıyan milli belleğin besleyici unsurlarından birisidir.¹ Üstlendikleri sıfatlar cihetinden bakıldığında, malzemenin bir ifade aracı olarak kullanılması, anlamlar yüklenmesi, toplumsal karşılığının olması ve üç boyutlu olması mezar taşlarını heykel sınıfına sokmaktadır.² Fazıl İsmail Ayanoğlu'nun ifadesiyle; hiçe sayılan bu makberler, bize tarihimizi, edebiyatımızı, dilimizi, sanatımızı verecek müstesna bir alandır.³

Serpûş kavramı, milletlerin özniteliklerini yansıtan bir unsur ve çağları yaşatan bir ölçü olarak tasvir edilmiştir. Hatta kozmopolit yerleşimlerde ulusun temsili sayılmıştır. Farklı tipleri bulunan “serpûş, börk, kalpak, papah, külah, kavuk, sarık, amâme” isimleri başlık kavramını ifade etmektedir.⁴

¹ Beyhan Karamağaralı, *Türk Mimari Eserlerinde Ahlat Mezar Taşları*, (Ankara: Elektronik İletişim Ajansı Yayınları, 1993), 1.

² Mehmet Haseki, “Plastik Açından Türk Mezar Taşları”, *İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi* (1976):13-14.; Arzu Çakıl Atıl, “Rölyef Heykel” *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 14 (2015): 1-10.

³ Fazıl İsmail Ayanoğlu, “Vakıflar İdaresince Tamir Ettirilen Tarihi Makberler”, *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 399.

⁴ Ahmet Caferoğlu, “Türk Onomastiğinde “Serpûş” yahut “Serpuş”, VIII: *Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler*, (Ankara: TTK Yayınları, 1960): 116.

Serpüşlar üzerine yapılan incelemeler dikkate alındığında karmaşık bir tanımlama ile karşılaşılmaktadır. Serpüş türlerinin sosyal tabanlı olması ve birçoğunun temsil taşıması değişimi ve kabulü etkilemiş olmalıdır. Nitekim Osmanlı mezar taşlarının oluşumunun temelinde dini kabullerin olduğu bilinmektedir. Hz. Muhammed tarafından sarığın kullanılması ve Müslüman toplumların sünnete bağlılığı düşünüldüğünde tercih edilme yoğunluğu daha iyi anlaşılacaktır.⁵

Osmanlı mezar taşlarında serpüş türleri, araştırmacılar tarafından tiplerine göre tasnif edilmiştir. Bunlar arasında sayıları ve tipleri nedeniyle en çok tartışılan serpüş, yeniçeri mezar taşları olmuştur. 1935 yılından bugüne kadar akademik çalışmalar ilerledikçe, birikim ve örneklerin artmasıyla veriler gelişmiştir. Serpüşlarda tipolojik tasniflerin derli toplu yapıldığı ilk çalışma, 2006 tarihinde H. Necdet İşli'nin eseridir.⁶ 2009 yılında Edhem Eldem, bu süreci kronolojik olarak vermek suretiyle, yeniçeri mezar taşlarının sayıları, börk dışında başka serpüş tiplerinin kullanılması, II. Mahmud döneminde (1808-1839) bu taşların devlet veya şahıs nezdinde kırdırılıp kırdırılmadığına dair düşünceleri kaynaklar üzerinden aktarmıştır.⁷ 2015 yılında Halit Çal, dardağan serpüşları "Sarıklı" gruplar içerisinde değerlendirmeye alarak bugüne kadar gelen tartışmaları dipnot bölümünde araştırmacılara sunmuştur.⁸ 2017 yılında H. Necdet İşli ile Mehmet Kökrek; remizler üzerinden hareketle sistemli bir çalışma yaparak örnekleri aktarmışlardır.⁹ 2018 yılında Halit Çal; Karadeniz bölgesindeki dağılıma dikkat çektiği çalışmasında, oranları belirterek değerlendirmede bulunmuştur.¹⁰

Bu çalışmalar üzerine bizim yaptığımız ilave katkı ise, Sakarya Osmanlı mezar taşlarındaki kitâbe verilerinin tasnif edilerek değerlendirilmesi olmuştur. Kitâbesinde meslek grubu ya da unvanları belirtilenler ile belirtilmeyenlerin ayırımının yapılmasının ardından, net veriler üzerinden tasnif yapmak mümkün olmuştur. Sonuçta bu tür tasnifler sayesinde, ülke genelinde yeniçeri mezar taşları, kitâbelerindeki kimlik bilgileriyle ele alınmış olmaktadır. Aksi halde serpüş aynı görünmekle birlikte Yeniçeri sınıfına mensubiyetini kesin olarak belirlemek zorlaşacaktır. Özellikle kitâbe kaydında yeniçeri sınıflarından olduğu belirtilen fakat serpüş tipleri yeniçerilerinkinden farklı olan şahidelerin bulunması, bu yöntemin yapılmasını gerekli kılmaktadır.

1. Dardağan Serpüşların Tanımı ve Nitelikleri

Mezar taşlarının en üstte bulunan kısmı serpüş, başlık, sikke, börk, kalpak, papah, külah, kavuk, sarık, amâme gibi adlarla anılmaktadır. Serpüşa sarılan ince uzun tülbent veya şaldan ibaret kumaşa ise sarık denir. Başlığın türleri ve

⁵ İsmail Yalçın, "Sarık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 36 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009): 154; Nebi Bozkurt, "Sarık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 36 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009): 152.

⁶ H. Necdet İşli, *Yeniçeri Mezartaşları*. (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2006).

⁷ Edhem Eldem, "Yeniçeri Mezartaşları Kitabı Vesilesiyle Yeniçeri Taşları ve Tarih Üzerine", *Toplumsal Tarih Dergisi* 188 (2009):10.

⁸ Halit Çal, *Boyabat Mezar Taşları*, (Ankara: Boyabat Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 131-132.

⁹ H. Necdet İşli ve Mehmet Kökrek, *Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 86.

¹⁰ Halit Çal, "Karadeniz Bölgesinde 18. Yüzyıl Erkek Mezar Taşları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018): 115,118,121.

tipleri farklı olabilmektedir. Yeniçeri serpuşlarından birisi olarak kabul edilen “dardağan” serpuş, bir keçe veya külah çevresinin geniş veya dar olarak, sıkça sarılmasıyla oluşturulmuş olup hacimli bir görünüme sahiptir.¹¹

Yeniçeriler, dardağan serpuşları baş tacı olarak kullanmış ve sarıkları farklı şekillerde sarmışlardır¹². Başka deyişle, Yeniçerilerin düzenli ve ince sarılmış destarlarla oluşturdukları serpuşlarıdır. Sarıkların yoğun tutulma amacı ise bu başlığı kullanan askerin kendi kefenini kendi başında taşıma düşüncesiyle ilgili olup, baş tacı olarak adlandırılması da bu düşünceden kaynaklanmaktadır.¹³ Ayrıca dardağan serpuşlar için, 1698-1862 yılları arasında “yeniçeri şâhidelelerinde görülen tip” şeklinde bir tanımlama da yapılmıştır.¹⁴ Başlığın büyüklüğü nedeniyle Osmanlı döneminde hemen alınabilecek ucuzlukta bir ürün değildir. Nitekim kayıtlardan bilindiği kadarıyla büyük serpuşlar pahalı iken küçükleri ucuz oluyordu.¹⁵

Bir keçe üzerine sarılan ve kefenle özdeşleştirilen bu serpuşlar, ölümle hayatın aynı bedendeki temsili veya dünya ve âhiret bütünlemesi olarak yorumlanabilir. Serpuşların dağınık, geniş ve yüksek olması ise bir yeniçeri alameti olmalıdır. Yeniçeri mezar taşları denildiğinde genellikle börklü başlığı olan mezar taşları akla gelmektedir. Fakat yeniçeri mezarlarının serpuşlarında çok değişik tipler de görülmektedir. Bunlar arasında “dardağan, serdengeçti, börk, kalafat ve kuka” en çok tercih edilenler arasında yer alır.¹⁶ Yeniçeri serpuşlarındaki bu çeşitlenme, bazı araştırmacılar tarafından temelde “dardağan” ve “börk” olmak üzere iki ana sınıfta zikredilmiştir.¹⁷

Yeniçeri Ocağında dardağan, aynı zamanda “beşe” unvanlı çorbacı veya ağa olamamış kimseler tarafından kullanılan serpuş olarak da tanımlanmaktadır.¹⁸ Bunun yanı sıra, Sultan 4. Mehmed tarafından giyilen bu başlığın, padişah ve saray halkından kimseler tarafından da tercih edildiği ve tek sorguçlu renkli bir malzemeden mamul olduğu kayıtlarda geçmektedir.¹⁹

Bu değerlendirmeler sonucunda dardağan serpuşlarının gündelik mi yoksa

¹¹ Bozkurt, “Sarık”, 152-154; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü 1*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 393.

¹² H. Necdet İşli, *Yeniçeri Mezartaşları*. (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2006).

¹³ Mehmet Kökrek, “Osmanlı Serpuşları”, *İSMEK El Sanatları Dergisi* 20 (2015): 50; H. Necdet İşli, *Osmanlı Serpuşları*, (İstanbul: 2010 İstanbul Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 2009), 120.

¹⁴ Halit Çal, “Türklerde Mezar - Mezar Taşları”, *Aile Yazıları* 8, (2015): 311.; Halit Çal ve Filiz Canyurt, “Edirne Şehrindeki Mezar Taşlarında Serpuş Tipleri”, *TURKMES 2019 Tam Metin Bildiriler*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 238.

¹⁵ Nevzat Erkan, “Osmanlı İstanbul’unda Cenaze ve Defin İşlemleri: H.1117/M.1705 Tarihli Sicil Kaydına Göre”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4, (2019): 58.

¹⁶ Kökrek, “Osmanlı Serpuşları”, 49; İşli ve Kökrek, *Yeniçeri Mezartaşları*, 67.

¹⁷ Süleyman Berk, “Osmanlı Mezar Taşı Kitâbelerinde Serpuşlar ve Anlamları”, 1. *Uluslararası Türk-İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı*, (Aydın: Yeni Fikir Dergisi Yayınları, 2018), 118.

¹⁸ İşli ve Kökrek, *Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları*, 86.

¹⁹ İzzet Kumbaracılar, *Serpuşlar*, (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobiller Kurumu Yayını, 1979), 9.; bu bilgi ve minyatürlerdeki tasvirlerden hareketle renkli olduklarını düşündüğümüz bu serpuşların lazer taramalarla incelendikten sonra netleşeceği ve mezar taşı literatürüne sağlıklı veriler olarak döneceğini düşünüyoruz. Aynı şekilde renkli süsleme uygulaması için sosyal statü belirteci olması ve vezirlerin paşaların serpuşlarının da renkli olarak yapıldığına işaret eden yayın için bkzn.; Süleyman Berk, *Zeytin Burnu’nun Tarihi Mezar Taşları - Zamanı Aşan Taşlar*, (İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Yayınları, 2006), 31-32.

törenselleşmiş bir eşya mı olduğu düşüncesi sorgulanmaktadır. Bu yönde yapılan çalışmalara bakıldığında, dardağan serpüşların perişan, dağınık bir düzende oluşturulmuş serpüşlar olarak tanımlandığı²⁰ dikkat çeker ki, bu törenselleşmiş bir düzenden oldukça uzak bir ifadedir. Buna ek olarak, Edhem Eldem, Charles White'ten aktardığı bilgiye istinaden, "adi kavuk" teriminin H.N. İşli'nin verileriyle karşılaştırıldığında "dardağan" ile uyuşma gösterdiğini düşünmektedir. Bu tür karşılaştırmaların yanısıra, minyatürlerde dardağan serpüş kullanımına da dikkat çekmek gerekmektedir. Çünkü minyatürler, her ne kadar sorgulamaya açık veriler sağlıyor olsa da, döneminin ürünü olması ve dardağan için tip uyumu örnekleri sergilemesi açısından önemlidir. Mesela *Selimnâme*'de gösterilen savaş sahnesinde, dardağan serpüş kullanan yeniçeriler at üzerinde, *Surnâme-i Vehbî*'de ise börklü serpüşlar giyen yeniçeriler sünnet şenliğinin ziyafetinde tasvir edilmiştir.²¹ Burada bu verilerin değerlendirmesini yapabilmek için, öncelikle savaş sahnesinin törenselleşmiş bir kıyafet düzeniyle tezyin edilip edilmediği bilgisine sahip olmamız gerekir ki, biz bu bilgiye henüz erişebilmiş değiliz.



Şekil 1. *Selimnâme*, Dardağan Serpüşlu Yeniçerileri Minyatürleri (TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013, 454-455).

Mesâlihu'l-Müslimîn'de uzunca bahsedilen önemli bir konu, yeniçeri serpüşlarının çok çeşitli olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Yeniçeri ocak düzeninin bozulmuş olduğuna dikkat çeken çalışma, çok sayıda arşiv belgesinde yeniçerilerin asli görevlerinin dışında başka işler yaptığını (hamamcı, terzi, kasap), buna mani olmak amacıyla dışarıda fark edilmesinler diye farklı türde serpüş takmalarını sağlamıştır.²²

Tasvir edilen serpüşta şeb-külâh üzerine çalma sarmalarından bahisle dardağan serpüş nitelendirmesinin yapıldığını H. N. İşli ve M. Kökrek değerlendirmişlerdir.²³ Yine 18. yüzyılın sonlarında, İstanbul'da 1110 iş yerinin birçoğunun kayıtlarında, unvanları nedeniyle ilişkilendirilen yeniçeri ve ortalarının tica-

²⁰ Edhem Eldem, "Yeniçeri Mezartaşları Kitabı Vesilesiyle Yeniçeri Taşları ve Tarih Üzerine", 10-12.

²¹ Kemal Beydilli, "Yeniçeri", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 43, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013): 450-462.

²² Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 74.

²³ İşli ve Kökrek, *Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları*, 86.

retle meşguliyeti, vergiden muaf olmaları nedeniyle iktisadi sistemin bozulmasında etkili oldukları dikkatlerden kaçmamaktadır. Hatta bu oranın %40 şeklinde belirtilmesi yeniçerilerin asli vazifesinden haylice uzaklaşmış ve esnaf düzeyini de bozmuş olduğunun işaretidir.²⁴ Yukarıdaki beyanı destekler mahiyetteki bu veriler, ticaretle uğraşan yeniçerilerin serpuşlarının da değişmiş olma ihtimalini artırmaktadır.

Son yıllarda yapılan mezar taşı çalışmaları incelendiğinde, dardağan serpuş için farklı tasvir, tipleme ve isimlendirmelere gidildiği görülmektedir. Bunlar arasında “burmalı sarıklı kavuk, sarıklı serpuş, kavuk, örfi kavuk, yuvarlak serpuşlu şerit sarıklı kavuk²⁵, çapraz sarılmış sarık şeklinde bir serpuş²⁶, dilimli sivri külah üzerine sarılmış dolamalı örfi kavuk-sivri külah üzerine destar dolamalı örfi kavuk-dolamalı örfi kavuk- basık dilimli dardağan kavuk²⁷” vb. sayılabilecek örneklerdendir. Sakarya şâhîde kitâbelerinde, yeniçeri sınıflarından olduğu belirtilen fakat yukarıda belirtilenlerden farklı serpuş tipleri görülen şâhîdelerin bulunması, burada yeni bir değerlendirmenin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla öncelikli yaklaşım kitâbî veriler üzerinden gitmektir. Bunları sınıflandırırken çalışma sahasında tespit edilen tüm mezar taşları ele alınarak tipolojiye gidilmiştir. Bir mezar taşının yeniçeri taşı sayılması için niteliklerin belirtildiği bir çalışma da M. Burak Çetintaş tarafından yapılmış olup burada, kitâbelerin en az dikkat çeken fakat önemli bir ibare olduğu belirtilmiştir.²⁸ Kitâbe ve meslek gruplarıyla verilen Sakarya’daki yeniçeri mezar taşları, yeniçerilerin kendi görevleri dışında farklı mesleklerde çalıştığını mezar taşlarında görmek bakımından ayrıca mühimdir.

N. İşli tarafından yapılan tanımlamalara göre, 1698 tarihinden itibaren görülen dardağan serpuşlar, farklı araştırmacılar tarafından form niteliklerini tasvir edici tip içerisinde sınıflandırılmışlardır. Halit Çal bu türleri “sarıklı grup” adı altında türlere ayırarak;²⁹ Laqueur “E Tipi” şeklinde harflerle;³⁰ N. İşli-M. Kökrek³¹, Ali Rıza Özcan³², İzzet Kumbaracılar³³ ve M. Burak Çetintaş³⁴ ise “darda-

²⁴ Kemal Beydilli, “Yeniçeri”, 461.; Miyase Koyuncu Kaya, “Esnaf Loncalarında Yeniçeriler”, *History Studies* 5/4, (2013): 189.

²⁵ Sena Yavuz, Sakarya İli Geyve İlçesi Osmanlı Dönemi Mezar Taşları, (Yüksek Lisans Tezi: Sakarya Üniversitesi, 2013), 286.

²⁶ Hamza Gündoğdu ve Zeki Yılmaz, “Çorlu’da Fatih Camii ve Haziresindeki Mezar Taşları”, *Geleneksel Türk Mezar Taşları I. Ulusal Sempozyumu (24-26 Mart 2017)*, (Aydın: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2017), 168-169.

²⁷ Tülin Çoruhlu ve Murat Alkan, “Sakarya/Kocaeli İlçesi Osmanlı Dönemi Mezarlıkları ve Mezar Taşları”, *Geleneksel Türk Mezar Taşları I. Ulusal Sempozyumu*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2017), 561.

²⁸ M. Burak Çetintaş, “İstanbul Mezarlıklarındaki ve Hazirelerindeki Yeniçeri Mezar Taşları ile Yeniçeri Mezar Taşlarının Bazı Hususiyetleri”, *İmparatorluk Başkentinden Kültür Başkentine İstanbul*, (İstanbul: Kitâbevi Yayınları, 2010), 231.

²⁹ Halit Çal, “Türklerde Mezar - Mezar Taşları”, 131-132.

³⁰ Hans Peter Laqueur, *Hüve'l Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. çev. Selahattin Doludizgin, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 147-149.; adlı yayında “İstanbul’da en çok rastlanılan serpuşlardan birisidir ve yapılması oldukça basittir” şeklinde belirtilmiştir.

³¹ İşli ve Kökrek, *Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları*, 86.

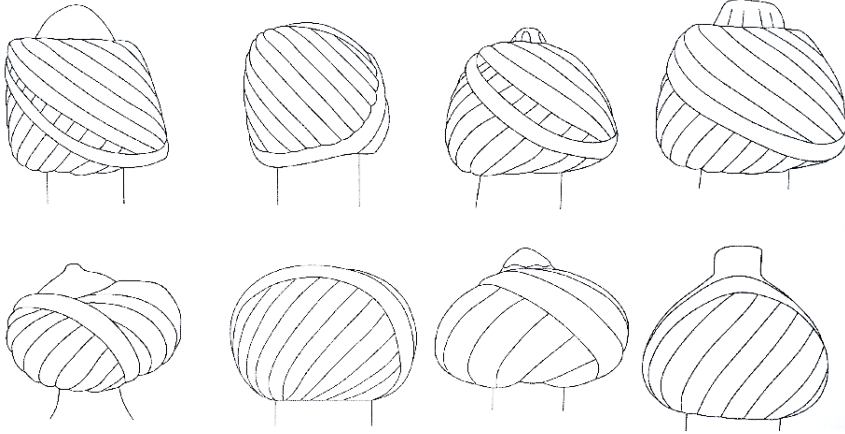
³² Ali Rıza Özcan, *İstanbul’un 100 Mezar Taşı*, (İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2012), 11, 74.

³³ Kumbaracılar, *Serpuşlar*, 9.

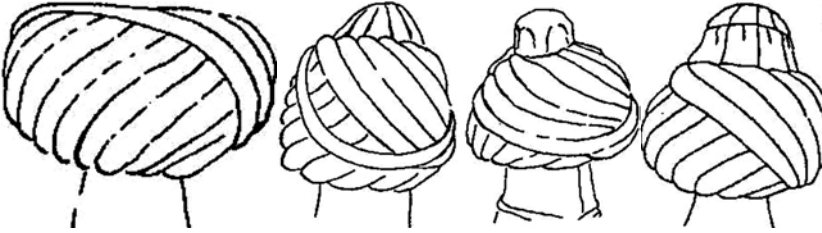
³⁴ Çetintaş, “İstanbul Mezarlıklarındaki ve Hazirelerindeki Yeniçeri Mezar Taşları ile Yeniçeri Mezar

ğan” terimiyle tipolojik olarak sınıflandırmıştır.

Bu çalışmada, dardağan ismi ile kaleme alınan serpüşların tipolojik olarak ayrılmasındaki asıl gaye, benzer tipte sarılım özellikleri gösteren serpüşları bir grup altında toplayıp sadeleştirerek değerlendirmektir. Dolayısıyla genelden özele doğru yapılan ayırımda, kitâbelerindeki ibarelere göre sınıflandırma yapmanın en doğru yöntem olacağını düşünüyörüz. Bu düşünceyle incelenen şâhideler, kitâbelerinde beşe ya da serdengeçti gibi herhangi bir meslek zikredilen veya zikredilmeyenler” şeklinde bir tanımlamaya müsteniden tasnif edilmeye çalışılmıştır.



Şekil 2. Dardağan Serpüş Tipleri (N. İşli-M. Kökrek, 2017, 86).



Şekil 3. Dardağan Serpüş Tipleri (H. Peter Laqueur, 1997, 147).

2. Beşe Unvanlı Mezar Taşlarında Dardağan Serpüşlar

2.1. Beşe Unvanı ve Yeniçeriler

Lügatta “erkek evlat, büyük evlat ve emîr” gibi anlamlara sahip olan beşe kelimesinin kökeninde bulunan “baş” ve “ağa” kelimelerinden türemiş olduğu düşünülmektedir.³⁵ Beşe unvanının bir aşîret büyüğünü veya paşayı ifade ettiğine işaret edilse de,³⁶ daha çok yeniçeri ocağının alt birliklerinden birisi olarak zikredilir.³⁷ Çünkü ocak içinde bir tertip, rütbe, önem veya değer sıfatlarını tem-

→ →

Taşların Bazı Hususiyetleri”, 231.

³⁵ Şinasi Acar ve Murat Özveri, “Yaycı Yusuf Beşe Terekesinin Düşündürdükleri”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 9, (2008): 120, 122.

³⁶ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 1, 211.

³⁷ Mustafa Akbel, “Tereke Kayıtlarından Hareketle Yeniçerilerin Sosyo-Ekonomik Durumları”, *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 15, (2016): 264.

sil edecek şekilde kullanılmıştır. Nitekim Şenyurt'un arşiv kayıtlarında tespitini yaptığı taşçı esnafının örgütlenmesiyle ilgili çalışmasındaki bir detay bu kullanımı destekler mahiyettedir. Şenyurt'a göre, taş almasına izin verilenler arasında "beşe" unvanına sahip taşçılar mevcut olup, bunların aynı zamanda yeniçerilik berâtına sahip kişiler oldukları düşünülmektedir. Ancak, Şenyurt'un kullandığı belgedeki taşçı remizleriyle mevcut yeniçeri remizlerinin karşılaştırılması ve kayıtlarda Zeyneb Beşe adında bir kadın taşçının adının verilmesi³⁸ gibi unsurlar, beşenin bir meslek mi yoksa bir unvan mı olduğu konusunda karar vermeyi zorlaştırmaktadır.

Eğer bir mesleki unvansa o zaman acaba taşçı esnafından biri miydi? Eğer taşçılardan ise o zaman acaba kadınlardan beşe olabilir miydi gibi sorular cevap beklemektedir. Diğer yandan eğer bir yeniçeri unvanıysa o zaman acaba saygın bir yeniçeri ağası mıydı yoksa ocağın alt sınıfından biri miydi sorularını belgelerle cevaplamak gerekmektedir. Nitekim bu belirsizliği destekler mahiyette çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan birinde, 17. yüzyılda bu unvanın yeniçeriler dışında da kullanıldığı belgelerle ispat edilmiştir.³⁹ Bu tespit mezar taşı araştırmaları için oldukça mühimdir. Çünkü bugüne kadar birçok şâhîde, kitâbesinde "beşe" ibaresi geçtiği için yeniçerilere isnat edilmiş ve sahibi yeniçeri olarak değerlendirilmiştir. Hatta "beşe ibaresi sadece yeniçeriler arasında kullanılan bir unvan olduğu için bu ibarenin bulunduğu her şâhîdenin bir yeniçeriye ait olduğunu gösterir"⁴⁰ gibi oldukça iddialı hükmî genellemeler yapıldığı da malumdur.

Her ne kadar "Dergâh-ı âli yeniçerilerinden" şeklinde başlayan tanımları, beşe unvanı takip etse ve bu kayıt mezkûr kişinin yeniçeri teşkilatının bir mensubu olduğunu gösterse de arşiv kayıtlarının geneli dikkate alındığında bu unvanın her zaman yeniçeriler için kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü beşenin ağabey ya da keyifli insan anlamında, kişilerin halk nezdindeki saygınlığına göre verilmiş bir unvan olduğu da düşünülmektedir. Bunun yanında, tertip ve nizamın bozulmasıyla yeniçerilerin kışladan çıkmaları, onların esnaf birlikleri arasına karışmalarına ve esnaf arasında beşe unvanı veya adıyla ilgili karışıklığın oluşmasına ortam hazırlamış olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.⁴¹ Nitekim bizim Sakarya araştırmamızda, çok sayıdaki yeniçeri mezar taşında farklı meslek gruplarının kayıtlı olduğu görülmüştür. Bunların Sakarya ilçelerindeki dağılımına bakıldığında, unvan sahibi kişilerin şehirde veya köyde yaşayan diğer insanlardan pek farklı olmadığı da pekâlâ düşünülebilir. Ayrıca bunlar, serpûşlarından hareketle, 1726-1822 yılları arasında, o zamanlar İzmit Sancağına tâbi olan Adapazarı ve havalisine yayılım gösteren nüfusun nitelikleri yanında, yeniçerilerin nüfus içindeki dağılımını veren birer belge olarak da değer-

³⁸ Oya Şenyurt, "Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Başkentinde Taşçı Örgütlenmesi", *METU JFA* 26:2, (2009): 110, 117.

³⁹ Turan Açıık, "Beşe Unvanı Hakkında", *Tarih Dergisi* 62/2, (2016): 37-64.

⁴⁰ Mehmet Kökrek, "Edirne'deki Yeniçeri Şâhideleri", *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, 2015, s. 31, 32.

⁴¹ Turan Açıık, "Beşe Unvanı Hakkında", 47,52,57.

lendirilebilir.⁴² Sakarya mezar taşlarında dardağan serpüşların incelemesine geçebiliriz.

2.2. Sakarya Mezar Taşlarında Beşe Unvanı ve Dardağan Serpüşlar

Sakarya ilinin merkez dâhil 14 ilçesinde, toplam 47 mezarlıkta yapılan saha çalışmasında 119 adet dardağan serpüş tespit edilmiştir. Kitâbelerinde beşe unvanı kayıtlı şâhîde sayısı ise, 18. yüzyılın ilk yarısından 5, aynı yüzyılın ikinci yarısından 15, 19. yüzyılın ilk yarısından 14 ve 2 adet de tarihsiz olmak üzere toplam 36 adettir.⁴³

Tablo 1. Sakarya Mezar Taşlarında “Beşe” Unvanlı Kitâbeler

Sayı	Yıl	Kitâbe Metinleri	Serpüşlar
1.	1739	Merhûm Beyaz, Muhammed Beşe rû-, -huna Fâtiha, Sene 1152	Dardağan
2.	1739	Merhûm ve mağfur Muhammed Beşe rûhuna el-Fâtiha, Sene 1152	Dardağan
3.	1739	Merhûm Osman, Beşe rûhuna, Fâtiha / Sene 1152	Dardağan
4.	1742	Merhûm Otuz, İki Bölüğün İbrahim Beşe Rûhuna Fâtiha, Sene 1155	Dardağan
5.	1744	Kurşundan şehit, Ölen merhûm Mustafa Beşe, Rûhuna Fâtiha, Sene 1157	Dardağan
6.	1755	Merhûm Halîl, Beşe rûhuna, Fâtiha, Sene 1169	Dardağan
7.	1765	el-Muhtâc ilâ rahmet-i, Rabbihî'l-Gafûr, Hacı İmamzâde, Süleyman Beşe oğlu, Muhammed Beşe ruhuna, Fâtiha Sene 1179	Dardağan
8.	1770	Merhûm ve mağfur, el-Muhtâc ilâ rahmet-i Rabbihî, el-Ğafûr Abdi Bey, Oğlu Abdurrahman Beşe, Rûhuna Fâtiha / Sene 1184	Yok
9.	1771	Merhûm ve mağfur, Muhammed Beşe ruhuna, el-Fâtiha, Sene 1185	Dardağan
10.	1772	Merhûm ve mağfur, Mahmûd Beşe, rûhuna Fâtiha, Sene 1186	Dardağan
11.	1776	Merhûm ve mağfur, Süleyman Beşe, Rûhuna Fâtiha, Sene 1190	Dardağan
12.	1780	Fenâdan bekâya eyledi rıhlet, Ede Hak kabrini ravza-i cennet, Şaban Beşe oğlu, Merhûm Hüseyin Beşe, Rûhuna Fâtiha, Sene 1195	Dardağan
13.	1780	Gençliğine doymayan, Murâdına ermeyen, Kazâen merhûm olan, Hasan oğlu Abdullah Be-	Dardağan

⁴² 1831 Yılında İzmit Sancağı toplam nüfusunun 16.236 olduğu bilinmektedir. Bkz. Nilüfer Edecin, *Sakarya'da Nüfus Hareketleri*, (Yüksek Lisans Tezi: Sakarya Üniversitesi, 2007), 18.

⁴³ Bu yüzyıllarında şâhidelerin dönem özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Lütfi Şeyban ve Oktay Gündoğdu, “Sakarya Mezar Taşlarının Tarihi Dizin ve Dönem Analizleri”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 15/2, (2020): 3-13.

		şe, Rûhuna Fâtiha / Sene 1195	
14.	1786	Merhûm ve mağfur, Köroğlu Hüseyin Beşe ruhuna, Sene 1201	Dardağan
15.	1787	Hüve'l-Bâkî, Merhûm ve mağfur, el-Muhtâc ilâ rahmet-i, Rabbih'l-Ğafûr Karabıçak, Feyzullah Beşe, Rûhuna el-Fâtiha, Sene 1202	Dardağan
16.	1793	Hüve'l-Bâkî, Merhûm ve mağfur, Mecâz-oğlu Ali, Beşe rûhuna Fâtiha, Sene 1208	Yok
17.	1793	Hüve'l-Bâkî, Ziyaretten murâd bir duâdır, Bugün bana ise yarın sanadır, Merhûm ve mağfûr Şeyh, Oğlu Memiş Beşe'nin, Rûhuna Fâtiha, Sene 1208	Dardağan
18.	1793	Gülviran'lı Molla, Mahmûd oğlu ecel-i, Kazâ ile vefât, Eden merhûm Mehmed, Beşe rûhuna Fâtiha, Sene 1208	Dardağan
19.	1793	Hüve'l-Bâkî, Doymayıp gençliğine çünkü Oldu nâmurâd rahmete müstağrak, Ede onu Rabbû'l-ibâd, Kuru Beşe oğlu merhum, Mustafa Beşe ruhuna, Fâtiha sene 1208	Dardağan
20.	1798	Merhûm ve mağfur, Seyyid Ahmed Beşe, Rûhuna Fâtiha, Sene 1213	Dardağan
21.	1800	Çünkü ömrüm tamam oldu, Benden size selam olsun, Tuz etmek yediğim dostlara, Âhîret hakkı halâl olsun, Yürü hey bî-vefâ dünya, Sana da elveda olsun, Kürt Hacı Alinin oğlu, Merhûm Mustafa Beşe, Rûhuna Fâtiha, Sene 1215	Dardağan
22.	1801	Merhûm ve mağfur, Molla-oğlu, Halîl Beşe, Rûhuna Fâtiha, Sene 1216	Sarıklı
23.	1803	Hüve'l-Bâkî, Gel ziyaret eyle kabrim hâris olma dünyaya, Yarın nöbet sana gelir gâfil olma fenaya, Gençliğine doymayıp göçtü cihandan, Sebebi mevtim mübarektir emirim var, Hüdâ'dan, Hidayet olsa şühedâlık Mevlâ'dan, Unutmayınız bu Merhûmu duadan, Tuzcu Muhammed oğlu merhum ve mağfûr Hasan Beşe'nin, Rûhu içün rızâen, Li'llâhi Teâlâ el-Fâtiha, Fî gurre-i Cemâziyelâhir sene 1218	Dardağan
24.	1804	Karaçomakoğlu, Abdülfettâh, Beşe rûhuna, Fâtiha sene 1219	Dardağan
25.	1805	Bizden size selam olsun, Tuz etmek yediğim dostlara, Âhîret hakkı halâl olsun, İsa oğlu Kürt, Merhûm ve mağfûr Osman, Beşe'nin rûhuna el-Fâtiha, Sene 1220	Dardağan

26.	1807	Merhûm ve mağfur, İlâ Rabbihî'l-Gafûr, Şeker oğlu Ali, Beşe rûhuna Fâtîha, Sene 1222	Dardağan
27.	1807	Merhûm ve mağfûr, Hacı oğlu, Hüseyin Beşe, Rûhuna Fâtîha, Sene 1222	Dardağan
28.	1811	Merhûm ve mağfur, Ca'fer oğlu, Osman Beşe'nin, Rûhuna Fâtîha, Sene 1226	Dardağan
29.	1812	Gençliğine doymayan, Murâdına ermeyen, Merhûm ve mağfur, İlâ rahmet-i Rabbihî'l-Ğafûr, Himmet Ağanın oğlu, Muhammed Beşe rûhuna, el-Fâtîha, Sene 1227	Dardağan
30.	1813	Ziyaretten murâd bir duâdır, Bugün bana ise yarın sanadır, Merhûm Cepçi-oğlu, Ali Beşe ruhuna, el-Fâtîha sene 1229	Dardağan
31.	1814	Merhûm ve mağfur, Nebioğlu Yeniçeri, Muhammed Beşe'nin, Rûhuna el-Fâtîha, Sene 1229	Dardağan
32.	1815	Ziyaretten murât bir duâdır, Bugün bana ise yarın sanadır, Merhûm ve mağfur, Feyzullah Beşe'nin, Rûhuna el-Fâtîha, Sene 1231	Abani Sarık
33.	1815	Merhûm ve mağfur, Kaymaslı Ali Beşe, Rûhîçûn Fâtîha, Sene 1231	Dardağan
34.	1819	Ziyaretten murâd bir duâdır, Bugün bana ise yarın sanadır, Merhûm ve mağfur, Hatîb Hüseyin, Beşe rûhuna Fâtîha, Sene 1235	Dardağan
35.	Yok	Merhûm ve mağfur, İlâ rahmet-i Rabbihî'l-Ğafûr, Lazoğlu Ahmed Beşe, Rûhîçûn, Fâtîha....	Dardağan
36.	Yok	Hüve'l-Bâkî, Merhûm ve mağfur, Gençliğine doymayan, Koca Ömer oğlu, Mustafa Beşe'nin, Rûhuna Fâtîha	Dardağan

Tespit edilen “beşe” unvanlı kitâbelerin verilmiş amacı dönem analizi yapmaktır. Bu tabloda görüldüğü üzere 1739-1755 arasında metfun kişilerin tanımlamaları oldukça sade tutulurken, geç tarihli olanlarda edebi bir dil kullanımı yanısıra, aile efradı ve ölüm nedeni gibi bilgilerin yazılı olduğu görülmektedir. Sonraki tarihlere ait örneklerde ise, önce beşe unvanı baba adıyla birlikte anılmaya başlanmakta ve ardından şiir, dua, istek ve ölüm nedeninin belirtildiği kısımlar gelmektedir. Fakat aynı tarih aralığına ait İstanbul ve Bursa'daki mezar taşı örnekleri üzerinden bakıldığında, bunlarda daha yoğun bir edebi doku ya da düzenin hâkim olduğu görülmektedir. Bu bilgiyi vermemizin amacı, dardağan serpuşa sahip şâhîde örneklerinin kimlikleri konusunda henüz kesin bir sonuca varılamamış olduğunu belirtmek ve de “dardağan serpuşlu beşe unvanlı” şâhîdelere kitâbelerin sade tutulup tutulmadığını sorgulamaktır. Nitekim Sakarya sahasından elde edilen verilerde “Nebioğlu Yeniçeri” ve “Muhammed Beşe” şeklinde kayıtlı iki örnek dışında Yeniçeri ismiyle tanıtılan başka örnek bulunmamaktadır. Bunun yanısıra beşe grupları arasında, kitâbesinde “Otuz İki Bölüğün” askerlerinden olduğu kayıtlı tek örnek İbrahim Beşe'nin mezar taşıdır.

Ayrıca bu türden mezar taşlarının genel özelliklerine bakıldığında, tamamının erkek metfun, Celî Sülûs hatla nakşedilmiş, süslemesiz olduğu; ayrıca birçoğunun ser-levha kısmında “Hüve'l-Bâki” ve “Merhûm ve mağfur” ibarelerinin kullanıldığı tespit edilmiştir.



Şekil 4. 1739, 1739, 1742, 1745.



Şekil 5. 1765, 1771, 1776, 1780.



Şekil 6. 1780, 1786, 1787, 1793.



Şekil 7. 1793, 1793, 1798, 1800.



Şekil 8. 1802, 1802, 1803, 1805.



Şekil 9. 1807, 1807, 1811, 1814.



Şekil 10. 1814, 1816, 1819, Yok, Yok.

2.3. Serdengeçti Unvanlı Mezar Taşlarında Dardağan Serpuşlar

Serdengeçtiler, yeniçeriler içerisinde en korkusuz akıncı fedai gruplardan birisidir. Bu grubun temel görevi, düşman ordusunun içine sızmak ve kaleleri içeriden ele geçirmektir.⁴⁴ Hedefine tereddütsüz odaklanmayı ve atılmayı yüksek bir beceriye dönüştürmüş, ayrıca görev uğrunda başa gelebilecek ömrün tükenmesi ve şehadet gibi her duruma zihnen ve bedenen hazırlıklı olma bilincine sahip olmalarından dolayı kendileri serdengeçti olarak anılmıştır. Serdengeçtilerin muharebelerde öngördükleri tek sonuç, ölümün muhakkak olduğuydu. Girdikleri çetin görevlerde sağ kalanlara, özel bir ödül olması bakımından para veya serdengeçti namı başlığı kullanması hakkı verilirdi ki, bu sayede hem kurumsal kimlikleriyle yeniçerilerden ayrılmış oluyorlar hem de görevlerinin kendilerine kazandırmış olduğu saygınlık ve hürmete kavuşmuş oluyorlardı. Ayrıca içlerinden bazıları "Serdengeçti Ağası" sıfatıyla anılmaya başlardı.⁴⁵

Dardağan başlığın türevlerinden birisi olan serdengeçti unvanlı mevtâların serpuşları, külahının dar ve konik olması nedeniyle tüm yeniçeri serpuşları içe-

⁴⁴ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 1, 38, 243.

⁴⁵ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 3, 390, 243.

risinde en farklı ve ayırıcı tipi oluşturmaktadır.⁴⁶ Serpûş üzerinde destarların oluşturduğu soldan sağa doğru açılı yükselen asimetrik sarma düzeniyle de diğer serpûşlerden tip olarak ayrılmaktadır.⁴⁷ Bu arada, yeniçeriler içerisinde sadece serdengeçtilerin sorguç kullandıkları biliniyor ki serpûşlarda bu detaylar da görülebilmektedir.⁴⁸ Sonuçta, Serdengeçti serpûşlar, yeniçerileri doğrudan temsil eden serpûşlar arasında yer alıp dardağan serpûşa benzemektedir.⁴⁹ Serpûş olarak dardağan grubu içinde ele alınmasının nedeni ise, destarların bir diğerini kesmesidir ki, aynı düzenleme dardağan grubu içerisinde de görülmektedir. Bunların serdengeçti olarak sınıflandırılmasının en önemli nedeni de kitâbelerinde unvanlarının vurgulanmasıdır.

Serdengeçti serpûşları, dardağan başlığın geniş destar düzenine nazaran daha incedir ve sık sarılmıştır⁵⁰. H. N. İşli ve M. Kökrek tarafından yapılan çalışmadan analiz edildiği üzere, toplamda 13 serdengeçti mezar taşından hiçbirinde unvanı verilmezken bazılarında “Tarakçı, sipahi, debbağ, çadır başı, 5-48-17. bölük yoldaşı” şeklinde meslekler belirtilmiştir. Bu detaylar bizlere serdengeçti unvanlı yeniçerilerin aynı zamanda başka işlerle ilgilendiklerini doğrulayıcı birinci elden kimlik kayıtları sağlamaktadır. Halit Çal’ın bölgesel çalışmaları sonucu yaptığı değerlendirmesine göre, “*Karadeniz bölgesi ağırlıklı olmak üzere ve Anadolu örneklerinde Serdengeçti Ağaları ve yeniçerilerle ilgili meslek mensupları varken, başkent örneklerinde yeniçerileri görmek mümkündür. 1688 yılında teşkilatın kaldırılmış olmasına rağmen 19. yüzyılın başlarına kadar görülebiliyor.*”⁵¹

Sakarya sınırları içerisinde yapılan saha çalışmasında Taraklı-Yunus Paşa Cami Haziresinde iki adet ve Pamukova-Orta Mezarlık alanında bir adet olmak üzere toplamda 3 serdengeçti unvanlı kitâbeye sahip şâhîde tespit edilmiştir. Sakarya’da bulunan bu 3 şâhîde içerisinde serdengeçti unvanlı olup bağlı olduğu kısmı veren tek örnek, 1794 tarihli Elli Sekiz Cemaatin Serdengeçti Ağası Kolçak el-Hâc Muhammed Ağa’dır. Şâhîdesinde herhangi bir remiz bulunmamaktadır. 18. yüzyıl sonlarına tarihlenen bu şâhidelerin genel özelliklerine bakıldığında, ser-levha bölümlerinde teslimiyet ifadesi olarak “Hüve’l-Bâkî” ve “Hüve’l-Hallâku’l-Bâkî”, gövde bölümünde yoğun bir edebi dille dünyanın fâniliği, dua talebi, Allah’tan af ve mağfiret dileme kayıtlıdır. Kişinin tanıtıldığı son bölümde ise Serdengeçti unvanıyla birlikte varsa bölüğü ve ismi verilmiştir. Tespit edilen 3 şâhidenin kitâbeleri Celî Sülûs hatla mahtû olup, üzerlerinde süsleme bulunmamaktadır. Dardağan serpûş olarak değerlendirilmesinin asıl nedeni ise, birbirine olan tip benzerlikleri nedeniyle bunları genel bir serpûş altında toplama ihtiyacıdır. Çünkü Serdengeçti terimini bir unvan olarak esas alıp de-

⁴⁶ Eldem, “Yeniçeri Mezartaşları Kitabı Vesilesiyle Yeniçeri Taşları ve Tarih Üzerine”, 10.

⁴⁷ Laqueur, *Hüve’l-Bakî İstanbul’da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, 147.

⁴⁸ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 3, 243.

⁴⁹ Kökrek, “Osmanlı Serpuşları”, 50-51.

⁵⁰ İşli ve Kökrek, *Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları*, 106.

⁵¹ Çal, “Türklerde Mezar - Mezar Taşları”, 311.; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 3, 390. Adlı yayında ise Yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla bu tabirin sona erdiği belirtilmiştir.

ğerlendirme yapıldığında serpüş, kendi hüviyetinden ayrılacaktır. Nitekim diğer serpüşların hiçbirisi hem bir unvan hem de serpüş yönüyle ele alınmamaktadır. Örneğin dalkılıç unvanıyla bilinen bir serpüş bulunmamaktadır.

Tablo 2. Sakarya Mezar Taşlarında Serdengeçti Unvanlı Kitâbeler

Yıl	Kitâbe Metinleri	Serpüşlar
1760	Hüve'l-Bâkî, Çünkü bildi kimseye bâkî değildir bu cihân, Kıldı el-Hâc Abdullah Ağa rağbet-i dâr-ı, Cinân Gördü kim hiç kimseye yoktur vefâsı âlemin, Hemân Can sırrının cinân-ı hazrete kıldı revân, Sene bin yüz yetmiş dört Rebiülâhir'inde, Merhûm ve mağfûrun leh Serdengeçti el-, Hâc Abdullah Ağa bin Süleyman Ağa ruhuna, el-Fâtiha / Sene 1174	Dardağan
1790	Hüve'l-Bâkî, Alâmetden murâd duâdır, Bugün bana ise yarın sanadır, Serdengeçti Ağası merhum, ve mağfûr es-Seyyid Halîl Ağa ruhuna, Fâtiha, Sene 1205	Dardağan
1794	Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî, Ziyaretden murâd bir duâdır, Bugün bana ise yarın sana, Elli Sekiz Cemaatin Serden-, geçti Ağası merhûm ve mağfur, İlâ rahmeti Rabbih'l-Gafûr, Kolçak el-Hâc Muhammed Ağa, Rûhuna Fâtiha, Sene 1209	Dardağan



Şekil 11. 1760, 1790, 1794.

2.4. Kitâbelerinde Meslek Kaydı Bulunan Dardağan Serpüşlar



Mezar taşlarında kitâbeler hüviyet veren birincil kaynaklardır. Metfun kişinin şeceresi, doğum ve ölüm tarihleri ve bağlı olduğu meslek grupları gibi çok çeşitli verileri saklayan alanlardır. Bu kısımda, Sakarya genelinde dardağan serpüş bulunan mezar taşlarının kitâbeleri analiz edilerek Yeniçeri teşkilatına mensubiyetleri sorgulanmaya çalışılacaktır.

Analizi kolaylaştıran bir unsur olarak, Sakarya mezar taşlarında dardağan serpüş örnekleri tip olarak çeşitlilik ve zenginlik arz etmektedir. Meslek tespiti bakımından yaklaşıldığında, benzer tipteki dardağan serpüşlara bakılarak hangisinin yeniçeri olduğunu anlamak hiç kolay değildir. Çünkü bu serpüşların bazılarında meslek bilgisi kayıtlıken diğer bazılarında kayıtlı değildir. Fakat şâhidelerin meslek tasnifleri yapıldıktan sonra hem yeniçerilere atfedilen dardağan serpüşların başka meslekler tarafından da kullanıldığı hem de yeniçeri olduğu



anlaşılanların meslek dışı faaliyetlerinin neler olduğu görülecektir. Ayrıca bu tür tasniflerin, meslek grupları ve serpûş çeşitleri konusundaki çalışmaları besleyeceği de düşünülebilir. Diğer yandan, yeniçeri bölüklerine ait numaraların mukayyet olduğu bir şâhidenin serpûş kısmının dardağan olması, meslek gruplarına göre tasnif yapmanın önemini de ortaya koymaktadır. Şimdi bu tasnife dair örnekler verebiliriz.

Dardağan serpûşlu 23 şâhidenin kitâbelerinde meslekler çavuş, molla, sünnetçi, vakıf idarecisi, minareci, hatip, reis, helvacı, pehlivan, imam-hatip, berber, damacı ve hâkim şeklinde kayıtlıdır. Bu veriler dikkate alındığında, bir yeniçerinin hem asker hem de hâkim olması pek mümkün görülmez. Dolayısıyla bu serpûşları bir teşkilat alameti görmek yerine meslek üzerinden aktarmak daha değerlendirilebilir olacaktır. Mesela Karasu Köyü Merkez Mezarlığında 1748 tarihli “elli altı bölüğü”, Adapazarı Salmanlı/Kaymas Mezarlığında 1754 tarihli “kırk dokuz bölük”, Taraklı Kemaller/Dodurga Mezarlığında 1759 tarihli “elli sekiz cemaat”, Sapanca Kemer Mezarlığında 1759 tarihli “kırk dört bölük” şeklinde kayıtlı bulunan toplam 4 şâhidenin kitâbesinde belirtilen bu meslek grupları dikkat çekicidir. Çünkü kitâbelerde yeniçeri teşkilatına olan mensubiyet, bölük ve cemaat kaydı üzerinden belirtilmiştir. Bunlar arasında dardağan serpûşlular 1759 tarihli olanlardır. Üzerinde serpûş bulunmayan diğer şâhidelere içinde de bu türden bir serpûşa sahip olanların bulunması ihtimali güçlüdür. Bu dört mezar taşının üzerinde herhangi bir remiz bulunmamakta ancak, tanımlanan bölükler ile cemaatlerin remizlerini, yayımlanmış araştırmalardan takip edebiliyoruz.⁵²

Tablo 3. Kitâbelerde Tespit Edilen Bölük ve Cemaat Adları - Yeniçeri Remizleri

Yıl	Kitâbe Metinleri	Remizler
1748	Merhûm ve mağfur, Ellialtı Bölüğü, İbrahim Reis ruhuna, el-Fâtiha, Sene 1162	
1754	Merhûm ve mağfur, Kırk Dokuz Bölüğün, Mahmûd oğlu Ali'nin, Rûhuna Fâtiha, Sene 1168	

⁵² Mahmut Şevket Paşa, (1907), *Osmanlı Teşkilât ve Kıyafet-i Askeriyesi*, (İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1326), 108-109.; Özcan, “Bölük”, 324.

1759	Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî, Merhûm ve mağfûr Kemal, Zâde Osman Ağanın, Rûhîçûn el-Fâtiha, Sene 1172 Receb el-ûlâ, Elli sekiz cemâatin, 58	
1759	Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî, Dirîğâ eyledi rihlet Güççek Mehmed, Ağanın Bâğ-ı Adn ede menzilini Hayy-ı Evvel-i İlâh, İftirâkiyla yanıp vâlidesi şâm ü sehar, Sabr ile atasını teskîn eyleye Allah, Merhûm ve mağfûr Kırkdört, Bölüğün Güççek Mehmed Ağanın, Rûhuna Fâtiha sene 1173, Cemâziyelûlâ fi 5	

Tablo 4. Sakarya Mezar Taşlarında Kitâbelerinde Meslek Yazan Dardağan Serpuşlar

			
1735-Çavuş	1736-Molla	1738-Molla	1742-Sünnetçi
			
1753-Molla	1759-Vakıf İdarecisi	759- 44.Bölük	1759- 58 Cemâat
			
1768-Minareci	1778-Molla	1778-Molla	1787-Hatip



2.5. Kitâbelerinde Meslek Kayıtlı Olmayan Dardağan Serpüşlar

Sakarya mezar taşları içerisinde, tespit edilen toplam 119 dardağan serpüşlu mezar taşından 71 tanesinde, meslek grupları belirtilmemiştir. Bunlardan 1812 tarihli yalnızca üç şâhidede bulunan ayrıntı verilmiş olup, diğerlerinde serpüşları hâric herhangi bir yeniçeri alameti bulunmamaktadır. 1812 tarihli olanlarda ise yeniçeri teşkilatından 1. bölüğün remzi bulunmaktadır. Teşkilat içerisinde, ağa bölükleri ismiyle maruf toplam 61 bölük bulunmaktadır. Bunlardan 1. bölük Kethüdâbey makamının olduğu bölüktür⁵³. Verilerin incelenmesi neticesinde, bu bölüğe ait şâhide sayısının az olduğu görülmüştür.

Sakarya ilinde tespit edilen yeniçeri remizli mezar taşları, tek örneklik bakımından önemli olup, alan literatürüne ilk kez bu çalışmayla kazandırılmıştır. Kitâbelerine bakıldığında üç şâhidenin de aynı cümlelerle başladığı, teslimiyet-isim-dua ile devam ettiği, ilaveten remizleriyle tarihleri ve hat özelliklerinin de aynı olduğu görülmektedir. Bu şâhidelerden ikisinde kef harfi müsennâ olarak yazılmıştır. Kitâbesinde ve başlığında yeniçeri alameti olmadığı halde, şâhidenin gövdesinde remiz bulunan şâhide örnekleri, belirli bir şemanın takip edilmesi dolayısıyla, bir atölye ve sanatkâr ilişkisine dair tipik bir örneklik teşkil et-

⁵³ Erdoğan Ferit Koyaş, "Yeniçerilerin Orta ve Bölük İşaretlerinin Sembolik Anlamları", *Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 10, (1978): 54.

mektedir. Şâhideler arasındaki temel fark serpüşlarındadır ki, bu detay bize yeniçeri mezar taşlarında serpüşların sadece dardağan serpüştan oluşmadığını, bir ulema başlığının da pekâlâ bir yeniçeriye ait olabileceğini göstermektedir.⁵⁴

Tablo 5. Sakarya Sapanca'da Tespit Edilen 1812 Tarihli Yeniçeri Kitâbeleri

Yıl	Kitâbe Metinleri	Serpüşlar
1812	İlâhî hâcetim bu dergâhından, İnâyet kıl kemâl-i şefkâtinden, Tûrâba yüz sürüp geldim niyaza, Beni mahrum etme rahmetinden, Mustafa Ağanın oğlu, Merhûm Tâhir Ağa ruhuna, el-Fâtiha, Fî sene 1227 5 Cemâziyelevvel	Ulema Sarığı
1812	İlâhî hâcetim bu dergâhından, İnâyet kıl kemâl-i şefkâtinden, Tûrâba yüz sürüp geldim niyaza, Beni mahrum koma rahmetinden, Hüseyin Beşe oğlu merhum ve mağfûr Süleyman Ağanın, Rûhuna el-Fâtiha, Sene 1227	Dardağan
1812	İlâhî hâcetim bu dergâhından, İnâyet kıl kemâl-i şefkâtinden, Tûrâba yüz sürüp geldim niyaza, Beni mahrum koma rahmetinden, Hacı Ali Ağanın oğlu, Merhûm ve mağfûr Ahmed Ağa, Rûhuna el-Fâtiha, Sene 1227	Dardağan



⁵⁴ Aynı şekilde "Kâtibi (Çiçekçi Cami haziresi 1799-51. Bölük remizli, s.708), Kafesî, Kallavi (s. 700), Sarıklı" serpüşların örneklerine de rastlanılmaktadır. Bilgi ve fotoğraf için bknz; Zeynep Emel EKİM, "Üsküdar ve Yeniçeri Remizleri", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VII*, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2012), 701,708.; Çetintaş, "İstanbul Mezarlıklarındaki ve Hazirelerindeki Yeniçeri Mezar Taşları ile Yeniçeri Mezar Taşlarının Bazı Hususiyetleri", 235, 245-246.



Şekil 12. Sakarya Sapanca'da Tespit Edilen Yeniçeri Remizli 3 Mezar Taşı ve Detayı



Şekil 13. Yeniçeri 1. Bölük Remizleri, Mezar Taşı, Belge ve Mühürlerde (N. İşli-M. Kökrek, 2017; 222, 223, 290, 158, 220).

Sahada tespit edilen bu üç örneğin remizleri, bu konuda daha evvel yapılmış olan çeşitli yayınlarda da görülmektedir. Sonuçta, Sakarya'daki bu üç mezar taşının, 1. bölük remzi taşımaları nedeniyle, yeniçeri teşkilatı mensuplarına ait oldukları anlaşılmaktadır.



Şekil 14. 1719, 1750, 1758, 1761, 1762.



Şekil 15. 1763, 1763, 1765, 1768, 1769.



Şekil 16. 1769, 1771, 1772, 1772, 1776.



Şekil 17. 1776, 1776, 1777, 1779, 1779.



Şekil 18. 1779, 1779, 1780, 1783, 1785.



Şekil 19. 1787, 1788, 1794, 1796, 1797.



Şekil 20. 1798, 1798, 1800, 1801, 1801.



Şekil 21. 1801, 1801, 1802, 1802, 1802.



Şekil 22. 1803, 1803, 1804, 1805, 1806.



Şekil 23. 1806, 1807, 1807, 1807, 1808.



Şekil 24. 1808, 1812, 1812, 1812, 1813.



Şekil 25. 1814, 1814, 1815, 1815, 1816.



Şekil 26. 1817, 1817, 1819, 1821, 1822.



Şekil 27. 1822, 1824, Yok, Yok.

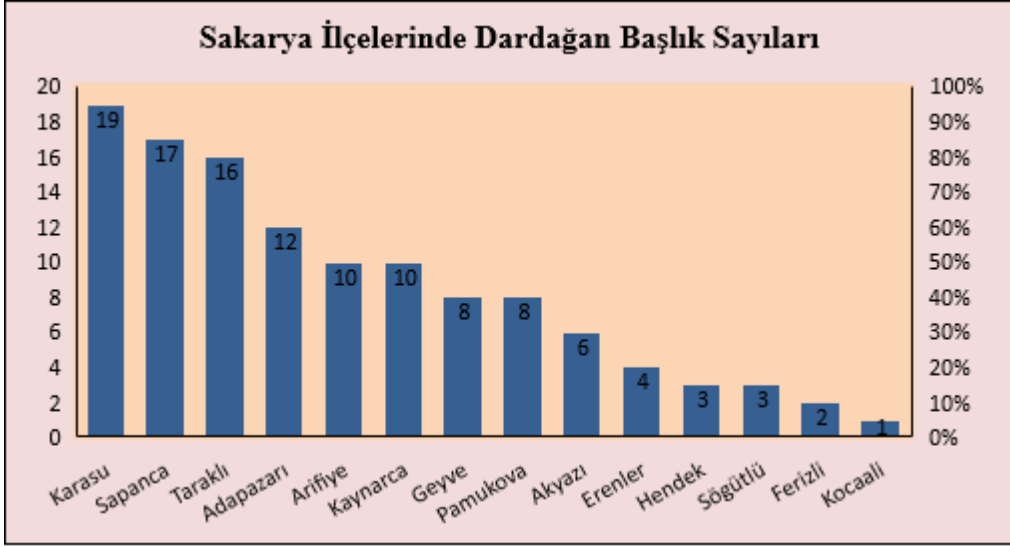
SONUÇ

Bazı araştırmacılar tarafından dönem anlayışı ve bazıları tarafından da bir sanat olarak yorumlanan kültür varlıklarımız, Türk medeniyetinin sürekliliğini sağlayan toplum hâfızasının bizâtihi kendisini oluşturmaktadırlar. Osmanlı-Türk defin ve mezar gelenekleri de bu hâfıza kayıtlarının okunmasına yardımcı olan unsurlardan birisidir. Toplumsal tarihin başta gelen ana kaynaklarından birisi durumundaki şâhideler, üzerinde taşıdıkları nitelikli izler sayesinde, hem toplumda hâkim olan yaşam şekillerini hem de toplumun kültürel kodlarını ve ge-

leneklerini temsil eden nişâneler durumundadırlar. Dolayısıyla bu eserler, konumlanmaları, tezyinatları, biçimsel düzenlemeleri ve sembolik temsilleriyle toplumsal kültürün etkili ifade araçları olarak görülmelidirler.

Sakarya mezar taşlarını serpûşların nitelikleri açısından ele alan bu çalışmada, tespit edilen serpûşların yansıttıkları ifadeler hem sanat hem de kültürel bellek yönünden irdelenmiştir. Börk, kalpak, papah, külah, kavuk, sarık, emmame (amâme) ve serpuş gibi birçok dilden gelen kelime ile anılan serpûş kavramı, ilk bakışta karmaşık bir yapı arz etmektedir. Nitekim bu karmaşa akademik araştırmalara da sirayet etmiştir. Bugün tipolojik tanımlama barındıran çalışmalar, şâhidelerin niteliklerini analiz ederek başlığının ne olduğunu söylemek yerine, üzerindeki sarığın kaç kez sarıldığına, ortasından keçenin çıkıp çıkmasına, biraz eğik veya biraz dik olup olmamasına bakılarak incelenmiş ve de olanı daha güzel sunma yarışının ürününe dönüşmüş görünmektedir. Bu noktada ortaya çıkan sorunun çözümüne yönelik önerebileceğimiz çözüm ise, incelemelerin konuya bütüncül yaklaşımla yapılmasıdır. Ayrıca birbirine benzer tiplerin aynı çatı altında toplanmasının da faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Serpûşların bu denli çeşitlenmesi konusu da en az serpûş terimi kadar karmaşık bir görüntü yaratmaktadır. Son çalışmalardaki ortak anlatım, mezar taşı geleneğinin belirteci olarak dini yaklaşımları öne çıkarmaktadır. Müslüman toplumlarda ve hassaten Osmanlı Türk toplumunda, İslam'ın Hz. Muhammed'in sünnetine bağlılıkla yaşanması geleneği hâkimdir. Elbette bu gelenek mezar taşı serpûşlarının şekillerini de etkilemiş olmalıdır. Bunun yanısıra görüşlerin ya da mezhep ve tarikatların çeşitliliği, farklı türde eserlerin oluşmasına da imkân ve ortam sağlamıştır. Nitekim bugün sahada "Mevlevî, Rufâî, Kâdirî, Bektâşî, vb." birçok örneği görülen serpûş türleri, biçimsel düzenlemesine bu geleneksel yaşama şekilleri sayesinde kavuşmuş görünmektedir. Bunun yanında, serpûş seçiminde elbette farklı toplumsal sâikleri de hesaba katmak gerekmektedir. Örneğin, yeniçerilerin ticari hayata girme yasağını deldikleri durumlarda, gayri-meşru durumunun fark edilmesini önlemek maksadıyla şâhide serpûşlarını farklı mesleklere ait bir biçimde yaptırmış olmaları ihtimalini düşünmek gerekir.



Şekil 28. Sakarya İlçelerinde Dardağan Serpüş Sayıları

Şâhîde serpüşlarındaki nitelikleriyle Sakarya mezar taşları, ilgili literatürde önemli bir alanı besleyecek yeterliktedir. Sakarya ilinin merkezi ve ilçelerindeki tüm mezarlıklarda yaptığımız alan çalışması sonucu elde ettiğimiz veriler, tespit edilen toplam 1210 adet şâhîdeden elde edilmiştir. Bu mezar taşları arasında 119 örnek, serpüşlarıyla incelemeye alınarak literatüre sunulmuştur. 47 mezarlık alanında belirlenen bu şâhîdelerin, özellikle dardağan serpüşları ve kitâbeleleri üzerinde durulmuştur.

Dardağan serpüş kavramının ilk ne zaman ortaya çıktığı veya etimolojik kökeni üzerine kapsamlı bir araştırma henüz yapılmamıştır. Bunun nedeni, büyük ölçüde verilerin bütünüyle çözülememesi ya da netleşmemesi olmalıdır. Literatürde genel kabulün dardağan olarak kavramlaşması, bizi de kavramı bu çalışmada kullanmaya sevk etmiştir. Fakat çalışmamız sonunda biz de bu konuda bir kesinliğe ulaşamadığımızdan, dardağan başlığın benzerleri veya türevlerini kendi içinde bölmeden bir bütün halinde vermiş bulunmaktayız. Çünkü dardağan başlığın yeniçeri serpüşlarından birisi olarak tanıtılmasıyla birlikte, kendi içinde alt-türlere ayrılması incelemeleri ve tipolojileri zorlaştırmaktadır. Ancak, yine de birbirine oldukça benzeyen bu türlerin temel olarak dardağan türünden gelmiş olmaları, onların bu serpüş altında toplanabileceğinin göstergesi sayılmalıdır.

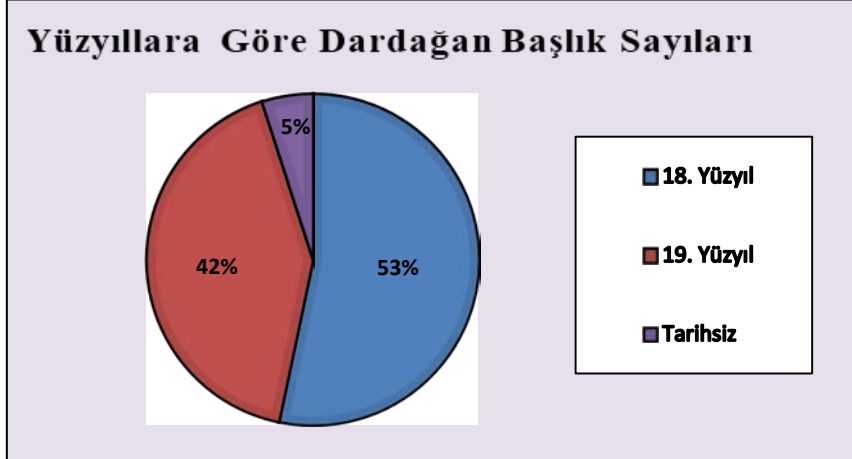
İleri bir tahmin ve umut olarak söyleyebiliriz ki, ülke genelinde dardağan serpüşlü mezar taşlarının tüm türevleri derlenip toparlandıktan ve bunların bilimsel incelemesi yapıldıktan sonra, hem konunun incelenmesi hem de anlaşılması daha kolay olacaktır. Çünkü hangi başlığın doğrudan yeniçeriye ait olduğunu söylemek, sadece serpüş özelinden ele alındığında eksik kalmaktadır. Bugün ulema sarıklı bir şâhîdenin kitâbesinde yeniçeri alametleri bulunuyorsa ve tüm dardağan serpüşlar aynı netlikte bir yeniçeri bilgisi veya işareti taşıması

yorsa, bu durumda tanım, tasnif ve yorum yaparken genel ifadelerden kaçınmak en doğru yol olmalıdır.

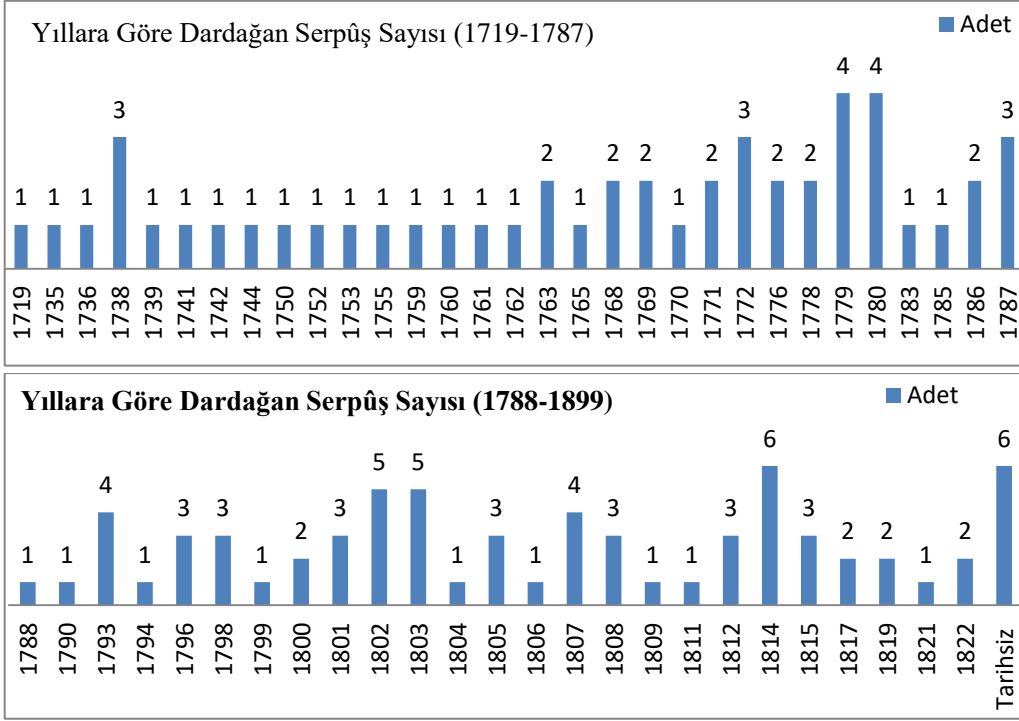
Ayrıca bilinmelidir ki, yeniçeri sınıfına mensubiyetleri nedeniyle beşe unvanına sahip olan bir zümrenin, yeniçeriliğin ortadan kaldırılmasıyla bazen saygınlık olarak kullanılıyor olması gibi belli belirsiz nitelendirmelerin tümü, yeniçeri tanımlaması yapma hususunda yanıltıcı olabilecektir. Bu nedenle dardağan serpûş konusunda burada bizim yapmaya çalıştığımız şey, daha çok kitâbelerin içeriklerine göre serpûşların gruplandırılması olarak görülmelidir.

Sakarya sınırlarındaki 119 şâhîde “Beşe Unvanlı Mezar Taşlarında Dardağan Serpûşlar, Serdengeçti Unvanlı Mezar Taşlarında Dardağan Serpûşlar, Kitâbelerinde Meslek Belirten Dardağan Serpûşlar, Kitâbelerinde Meslek Belirtilmeyen Dardağan Serpûşlar” olarak 4 serpûş altında incelenmiştir. Bu gruplama yöntemi sayesinde yeniçeri kimliğine sahip olup dardağan serpûş kullananlar ile sahip olmayanları ayırmak daha tutarlı sonuçlara ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Bunların yanısıra, başlığı veya kitâbesinde yeniçeri ibaresi bulunmadığı halde, yeniçeri remzli şâhideler bulunmaktadır ki, Sakarya’da 1812 tarihli 1. Bölük remzi bulunan mezar taşı buna örnektir.

Sakarya sınırlarında belirlenen dardağan serpûşlü mezar taşlarının kullanım sıklığı ve oranlarına gelince, 1719-1799 yılları arasında toplamda 65 mezar taşı, 1800-1822 yılları arasında 48 mezar taşı ve üzerinde tarih bulunmayan veya kırık olan 6 mezar taşıyla, üzerinde dardağan serpûş bulunan şâhîde sayısı toplam 119 olarak tespit edilmiştir.



Şekil 29. Sakarya Mezar Taşlarında Dardağan Serpûşların Yüzyıllara göre Dağılımı



Şekil 30. Sakarya Mezar Taşlarında Tarihlerle Göre Dardan Serpûş Analizi

14 ilçede mevcut 47 mezarlık alanda belirlenen 119 şâhidinin tamamı erkek metfunlara aittir. Bunların baş taşları üzerinde dardağan serpûş bulunmaktadır. Bu tür serpûşlerin kullanıldığı şâhideler dört grup altında ele alınmıştır. Bunlar kitâbelerinde beşe unvanı bulunanlar (40 adet), serdengeçti unvanı bulunanlar (3 adet), meslek yazanlar ve yazmayanlar (79 adet) olarak sınıflandırılmıştır. 119 şâhidinin kitâbesi üzerinde celi sülûs, 3 şâhidinin kitâbesi üzerinde celi ta'lik hattın kullanıldığı belirlenmiştir. 71 şâhide üzerinde teslim ifadesi bulunmazken, diğerlerinde “merhûm ve mağfur (17 adet), el-Bâkî (5 adet), Hüve'l-Bâkî (22 adet), Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî (3 adet), Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî (3 adet), Hüve'l-Hallâk (1 adet)” şeklinde yazılmıştır. Kitâbelerin verdiği bilgiye göre Karaağaç'lı, Hendek'li, Gülviran'lı, Kayseri'li, Zarah'lı, Kocaeli'li ve Kaymas'lı olarak belirtilen toplamda 7 yer ismi bulunmaktadır.

Tezyin açısından incelendiğinde hiçbir mezar taşında bitkisel veya geometrik süsleme bulunmamaktadır. Fakat toplamda 7 mezar taşında metfun kişilerin yeniçeri teşkilatına mensup olduğu belirlenmiştir. Bunlardan 3 tanesi üzerinde 1. Bölük remzi bulunurken, diğerlerinin kitâbelerinde bölük isimleri yazılı olarak tespit edilmiştir. Sakarya mezar taşı kitâbelerinde metin içinde belirtilen bölüklerin remizlerine dair bilgileri, alan üzerine çalışan araştırmacıların yayınlarından belirlemeye çalıştık. 32, 44, 49, 56 ve 58. Bölük remizlerinin mezar taşlarına hakkedilmiş şekilleri aşağıda verilmiştir.



Şekil 31. 32, 44, 49, 56 Bölük Remizleri (N. İşli-M. Kökrek, 2017; 298, 299, 211; E. Ferit Koyaş, 1978; 53; M. Kökrek, 2015; 62).



Şekil 32. Yeniçeri Remizleri (M. Ş. Paşa, 1326; 108-109; DİA, 1992; 324).

Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, yeniçeri mezar taşlarında çok etmenli ya da çoğulcu sorgulama tekniklerinin kullanılması gerekliliğidir. Çünkü yalnızca serpüş ve biçimsel özellikler üzerinden sonuçlara gidildiğinde, yönteminde bir takım eksikler oluşacaktır.

Bu çalışma sayesinde ortaya çıkan belki de en kesin sonuç, Sakarya sınırlarında bulunan Osmanlı devri mezar taşlarının, acilen onarım ve koruma çalışmalarına konu edilmesi zorunluluğudur. Bu mezar taşlarında çözümleme ve okumaların tamamlanması sayesinde, bölgedeki zengin Türk kültürünün izleri ortaya çıkarılmış ve bunlar araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Genel temizleme ve onarım çalışmalarının ardından, daha nice bilimsel tespit ve sonuçlar bu mezar taşları üzerinden şehre ve ülkeye kazandırılmış olacaktır.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: This article is a work with two authors. The contribution of the aforementioned authors to the preparation of the article is equal. / Bu makale, iki yazarlı bir eserdir. Makalenin hazırlanmasına söz konusu yazarların katkısı eşittir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynaklar

- » Acar, Şinasi - Özveri, Murat. "Yayıcı Yusuf Beşe Terekesinin Düşündürdükleri", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 9, (2008): 120, 122.
- » Açıık, Turan. "Beşe Unvanı Hakkında", *Tarih Dergisi* 62/2, (2016): 37-64.
- » Akbel, Mustafa. "Tereke Kayıtlarından Hareketle Yeniçerilerin Sosyo-Ekonomik Durumları", *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 15, (2016): 264.
- » Atıl, Arzu Çakıl. "Rölyef Heykel", *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 14 (2015): 1-10.

- » Ayanoğlu, Fazıl İsmail. “Vakıflar İdaresince Tamir Ettirilen Tarihi Makberler”, *Vakıflar Dergisi* 2, (1942): 399.
- » Berk, Süleyman. “Osmanlı Mezar Taşı Kitâbelerinde Serpûşlar ve Anlamları”, *1. Uluslararası Türk-İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı*, Aydın: Yeni Fikir Dergisi Yayınları, (2018): 118.
- » Berk, Süleyman. *Zeytin Burnu'nun Tarihi Mezar Taşları – Zamanı Aşan Taşlar*, İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi Yayınları, 2006.
- » Beydilli, Kemal. “Yeniçeri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 43, İstanbul, (2013): 461.
- » Bozkurt, Nebi. “Sarık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 36, 2009, (İstanbul): 152.
- » Caferoğlu, Ahmet. “Türk Onomastiğinde “Serpûş” yahut “Serpuş”, *VIII: Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler*, Ankara: TTK Yayınları, 1960: 116
- » Çal, Halit – Canyurt, Filiz. “Edirne Şehrindeki Mezar Taşlarında Serpûş Tipleri”, *TURKMES 2019 Tam Metin Bildiriler*, Kayseri: Kimlik Yayınları, (2020): 238.
- » Çal, Halit. “Karadeniz Bölgesinde 18. Yüzyıl Erkek Mezar Taşları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87, (2018): 115,118,121.
- » Çal, Halit. “Türklerde Mezar - Ankara Mezar Taşları”, *Aile Yazıları* 8, Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, (2015): 311.
- » Çal, Halit. *Boyabat Mezar Taşları*, Boyabat Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- » Çetintaş, M. Burak. “İstanbul Mezarlıklarındaki ve Hazirelerindeki Yeniçeri Mezar Taşları ile Yeniçeri Mezar Taşlarının Bazı Hususiyetleri”, *İmparatorluk Başkentinden Kültür Başkentine*, İstanbul: Kitâbevi Yayınları, 2010: 231.
- » Çoruhlu, Tülin - Alkan, Murat. “Sakarya/Kocaeli İlçesi Osmanlı Dönemi Mezarlıkları Ve Mezar Taşları”, *Geleneksel Türk Mezar Taşları I. Ulusal Sempozyumu*, Aydın: Erciyes Üniversitesi Yayınları, (2017): 561.
- » Edecin, Nilüfer. *Sakarya'da Nüfus Hareketleri*, Yüksek Lisans Tezi: Sakarya Üniversitesi, 2007.
- » Ekim, Zeynep Emel. “Üsküdar ve Yeniçeri Remizle”, *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VII*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, (2012): 701,708.
- » Eldem, Edhem. “Yeniçeri Mezartaşları Kitabı Vesilesiyle Yeniçeri Taşları ve Tarih Üzerine” *Toplumsal Tarih Dergisi* 188, (2009): 10.
- » Erkan, Nevzat. “Osmanlı İstanbul'unda Cenaze ve Defin İşlemleri: H.1117/M.1705 Tarihi Sicil Kaydına Göre”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4, (2019): 58.
- » Gündoğdu, Hamza - Yılmaz, Zeki. “Çorlu'da Fatih Camii ve Haziresindeki Mezar Taşları”, *Geleneksel Türk Mezar Taşları I. Ulusal Sempozyumu (24-26 Mart 2017)*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, (2017), 168-169.
- » Haseki, Mehmet “Plastik Açından Türk Mezar Taşları”, *İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi*, (1976);, 13-4.
- » İşli, H. Necdet – Kökre, Mehmet. *Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- » İşli, H. Necdet. *Osmanlı Serpuşları*, İstanbul: 2010 İstanbul Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 2009.
- » İşli, H. Necdet. *Yeniçeri Mezartaşları*, İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2006.
- » Karamağaralı, Beyhan. *Türk Mimari Eserlerinde Ahlat Mezar Taşları*. Ankara: Elektronik İletişim Ajansı Yayınları, 1993.
- » Kaya, Miyase Koyuncu. “Esnaf Loncalarında Yeniçeriler”, *History Studies* 5/4, (2013): 189.
- » Koyaş, Erdoğan Ferit. “Yeniçerilerin Orta ve Bölük İşaretlerinin Sembolik Anlamları”, *Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 10, (1978): 54.
- » Kökre, Mehmet. “Edirne'deki Yeniçeri Şâhideleri”, *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, (2015): 31-32.
- » Kökre, Mehmet. “Yeniçeri Damgaları”, *Siyah Sanat Kültür Sanat Dergisi* 5-6, (2015): 58, 62.
- » Kökre, Mehmet. Osmanlı Serpuşları, *İSMEK El Sanatları Dergisi* 20, (2015): 50.
- » Kumbaracılar, İzzet. *Serpuşlar*, İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobiller Kurumu Yayını, 1979.
- » Laqueur, Hans Peter. *Hüve'l Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (çev.) Selahattin Doludizgin, İstanbul: *Tarih Vakfı Yurt Yayınları*, 1997.
- » Özcan, Abdulkadir. “Bölük”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (1992), 324-325.
- » Özcan, Ali Rıza. *İstanbul'un 100 Mezar Taşı*. İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2012.
- » Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü 1*, İstanbul: MEB Yayın-

- ları, 1993.
- » Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 3, İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
 - » Paşa, Mahmut Şevket. *Osmanlı Teşkilât ve Kıyafet-i Askeriyesi*, İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1326.
 - » Şenyurt, Oya. "On sekizinci Yüzyıl Osmanlı Başkentinde Taşçı Örgütlenmesi", *METU JFA* 26:2, (2009): 110, 117.
 - » Şeyban, Lütfi - Gündoğdu, Oktay. "Sakarya Mezar Taşlarının Tarihi Dizin ve Dönem Analizleri". *Akademik İncelemeler Dergisi* 15/2, (2020): 3-13.
 - » Şeyban, Lütfi - Kır, Oguzhan. *Osmanlı Mimari ve Mezar Taşı Kitâbeleriyle Sakarya 1639-1946*, Sakarya: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Yayınları 2019.
 - » Yalçın, İsmail "Sarı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 36, İstanbul, (2009): 154.
 - » Yavuz, Sena. *Sakarya İli Geyve İlçesi Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi: Sakarya Üniversitesi, 2013.
 - » Yücel, Yaşar. *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Ankara: TTK Yayınları, 1988.

Hz. Peygamber (s.a.s) Muhabbetinin Fas Mimarisindeki Tezahürü: Bereket-i Muhammed

SÜMEYRA OCAK AHMED



Dr.Öğr.Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, smyrocak@gmail.com

Geliş Tarihi / Received Date : 12.09.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date : 01.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2021

Atıf / Cite as

Ocak Ahmed, Sümeyra. "Hz. Peygamber (s.a.s) Muhabbetinin Fas Mimarisindeki Tezahürü: Bereket-i Muhammed". *İstem*, 19/38 (2021): 303-328.
<https://doi.org/10.31591/istem.1041151>

Öz

Her toplumda var olan "bereket" kavramı, Müslümanlar için de oldukça önemlidir. Kur'an-ı Kerim ve Hadis kaynaklarında bu kelime ile bundan türemiş kelimeler çokça zikredilmektedir. "Bolluk, hayr, nimet, lütuf, saadet" gibi birçok iyi ve güzel manayı bünyesinde barındıran bereket kavramı Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatından sonra sahabenin bereket umarak yaptığı bazı uygulamalar ile farklı bir boyut kazanmıştır. Efendimize ait sakal-ı şerif, dendân-ı saadet ile hırka-i şerif, na'î-i şerif, ibrik, asa, kılıç gibi eşyalara hürmet ederek, onları ziyaret ederek ya da dokunarak Efendimizin bereketinden nasiplenmek düşüncesi sahabeden itibaren günümüze kadar gelen bir adettir. Bu çalışmanın konusu olan "bereket-i Muhammed" ibaresi de Fas'ta cami, medrese, zaviye gibi mimari eserler ile yazmalarda çokça kullanılmıştır. Bu ibarenin kullanımında da Efendimiz'e ait mukaddes emanetlerde olduğu gibi onun bereketinden maddi ve manevi olarak nasiplenmek niyeti gözetilmiştir. Çalışmada bereket kavramının manaları ve sahabenin teberrük uygulamalarından örnekler verildikten sonra Fas'ta farklı yerlerde kullanılan "bereket-i "Muhammed" yazıları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Bereket, Bereket-i Muhammed, Fas, Mimari, Sanat.

Abstract

A Hallmark on Moroccan Architecture Depicting the Love for the Prophet Muhammed (pbuh): Barakah al-Muhammad

"Barakah" (blessings) is a very important notion for Muslims. It is a concept present in most societies however in Muslim societies it takes on a more tangible concept. "Barakah" and the words derived from it are mentioned numerous times in Quran and Hadith. The Muslim concept of "barakah", can be described as "abundance, goodness, blessing, grace, happiness". It gained another dimension after the death of Prophet Muhammed (pbuh) with some practices made by the Companions hoping for barakah. The idea of benefiting from the barakah of Prophet Muhammed (pbuh) by respecting, visiting or touching items such as the beard, teeth, coat, sandals, pitcher and sword which belong to Prophet. This practice has been a tradition that has survived since the Companions. The phrase "Bereket-i Muhammed", which is the subject of this study has also been widely used in Morocco in manuscripts and in the architecture



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

of Morocco such as mosques, madrasahs, zawiya. In the use of this phrase, as in the sacred relics of the Prophet, the intention of benefiting from his blessings materially and spiritually was taken into consideration. In the study, the meanings of the concept of "barakah" and examples of the "tabarruk" practices of the Companions will be given, and then the calligraphy of "Bereket-i Muhammed" used in different places in Morocco will be examined.

Keywords: Barakah, Barakat al-Muhammed, Morocco, Architecture, Arts.

Giriş

Bereket kelimesi Arapça "brk" kökünden gelmekte olup sözlükte "çoğalmak, büyümek, ziyade olmak" manalarına gelmektedir.¹ Türkçe'de; "Allah'tan gelen hayrın bir nesnede görünmesi ve devam etmesi, artıp çoğalması, Tanrı ihsânı, nîmet; bolluk, feyiz; uğurlu olma, kutluluk, saâdet, mübâreklik."² ve "azı çok yerine geçecek biçimde Allah'ın bağışına erişme"³ "bir şeye hayr-ı ilâhînin sübûtüne itlâkı, ziyâde, saadet"⁴ anlamlarında kullanılmaktadır.

Genellikle "bolluk, üretkenlik" manalarının kullanıldığı "bereket" kavramı her milletin kültüründe yer almaktadır. Anadolu topraklarında eski Türk geleneklerinden izler taşıyan bereket uygulamaları hala yaşatılmaktadır.⁵ "Bereket" kavramı günümüzde de gelenek ve göreneklerimize yansımış bazı uygulamalarda çokça zikredilmektedir.

Dini bir terim olarak sıkça karşımıza çıkan "bereket" kavramının Yahudi, Hristiyan ve Müslüman toplumlarda önemi büyüktür. Dini bir terim olarak kullanıldığında daha çok manevî bir hayır ve ihsan olarak anlaşılan "bereket" kavramının kadim manalarını anlamak için Yahudilik ve Hristiyanlıkta nasıl algılandığına bakmak istiyoruz. Yahudilikte bereketin esâsı onun Tanrı'ya ait olmasıdır. Tanrı'ya yapılan dua ile elde edilir ve ilâhî bereket İsrâil Milleti ile sınırlıdır.⁶ Peygamberler, eşleri, çocukları, taraftarları ve salih kimselerle beraber İsrâilîoğulları'nın tamamının bereketlendirilmiş olduklarına inanılmaktadır.⁷ Hristiyanlık inancına göre bereket, Tanrı'nın kulları için yarattığı ihsan ve hediyelerdir. Bereket Tanrı tarafından verilir; ancak her şey İsa Mesih'te bereketlenmektedir.⁸ Hristiyanlıkta İsa Mesih, Bakire Meryem, Hz. İsa'nın havarileri, taraftarları, iman edenler ve diğer peygamberler mübârek kabul edilmektedir.⁹

İslamiyet'te "bereket" kavramının mahiyetini anlamak için Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerdeki kullanımına bakmak gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur; 711/1311, *Lisanü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab - Muhammed es-Sadık el-Ubeydi (Beyrut: Dârü'l-İhyait-Türasi'l-Arabi, 1997), "brk", 1/386.

² *Kubbealtı Lugâtı*, "Bereket" (Erişim 13 Mart 2021).

³ Hasan Akay, *İslami Terimler Sözlüğü* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2005), "Bereket", 60.

⁴ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânüsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmüsi'l-Muhît: Kâmüsu'l-Muhît Tercümesi*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 5/4203.

⁵ Refiye Okuşluk Şenesen, "Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereketle İlgili İnanç ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü İzleri", *Folklor/Edebiyat* 17/66 (2011), 210.

⁶ Nasuh Günay, *Yahudi, Hristiyan ve İslam Dinlerinde Bereket* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 3.

⁷ Günay, *Yahudi, Hristiyan ve İslam Dinlerinde Bereket*, 4.

⁸ Günay, *Yahudi, Hristiyan ve İslam Dinlerinde Bereket*, 4.

⁹ Günay, *Yahudi, Hristiyan ve İslam Dinlerinde Bereket*, 55.

“brk” kökünden gelen “bâreke, bûrika, berekât, tebâreke, mübârek, mubâreke” kelimeleri toplan otuz iki yerde zikredildiği bilinmektedir.¹⁰ Bereket kelimesi ise “berekât” şeklinde, çoğul olarak üç yerde kullanılmış olup, “Allah’ın lütfu” manasına gelmektedir.¹¹ Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberler, Hz. Muhammed (s.a.s), bazı mekânlar, bazı zaman dilimleri bereketli ve mübârek olarak anılmaktadır. Konumuza bir giriş olması bakımından bunlara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Kur’ân-ı Kerîm’de bereketli ya da mübârek olarak anılan bazı kişi, mekân ve zamanlar şu şekilde sıralanabilir:

Saffat Sûresi 113. ayette, “bâreknâ” kelimesi ile Hz. İbrahim ve İshak’a bereketler indirildiği; Hûd Sûresi 73. ayette, “berekâtuhû aleykum” ibaresi ile Allah’ın bereketinin Hz. İbrahim ve hâne halkının üzerinde olduğu; Meryem Sûresi 31. ayette “vecealenî mübâraken” ifadesi ile Hz. İsmâ’nın bereketli kılındığı; Neml Sûresi 8. ayette ailesi ile birlikte Medyen’den Mısır’a yolculuk yapan Hz. Musa’nın gördüğü ateşe işaret edilerek ve “bûrike” kelimesi ile ateş ve çevresindekilerin mübârek kılındığı zikredilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de bereketli ya da mübârek olarak nitelendirilen mekânların başında Kâbe ve Mescid-i Aksâ gelmektedir. Âli İmran Sûresi 96. ayette, “mübâraken” kelimesi ile Kâbe’nin; İsrâ Sûresi 1. ayette “bâreknâ havlehû” ibaresi ile Mescid-i Aksâ ve etrafının mübârek kılındığı belirtilmiştir. En’âm Sûresi 92. ve 155. ayetler ile Enbiyâ Sûresi 50. ve Sâd Sûresi 29. ayetlerde Kur’ân-ı Kerîm “mübârek bir kitap” olarak zikredilmiştir. Ayrıca Duhân Sûresi 3. ayette Kur’ân-ı Kerîm’in “mübârek” bir gecede indirildiği belirtilmektedir. Kadir Sûresi 1. ayette Kur’ân-ı Kerîm’in Kadir Gecesi indirildiği zikredildiğinden Kadir Gecesi’nin de “mübârek” olarak nitelendirildiği bilinmektedir. Peygamberler, mekânlar, Kur’ân-ı Kerîm ve Kadir Gecesi dışında yağmur suyu¹² ve zeytin ağacı¹³ da “bereketli ve mübârek” olarak anılmıştır.

Asıl konumuz olan “bereket-i Muhammed” ibaresinin manasına ve mimari alanda kullanımına geçmeden önce Hz. Peygamber’in (s.a.s) bereket ile ilgili söz ve uygulamaları ile “teberrük” kavramına değinmek yerinde olacaktır. Peygamberimiz için Kur’ân-ı Kerîm’de, “bereketli” ya da “mübârek” kelimeleri kullanılmamış olup, aynı manalara gelen farklı ifadeler kullanılmıştır. Örneğin Enbiyâ Sûresi 107. ayette, “ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” ifadesinde olduğu gibi, “âlemlere rahmet” olarak gönderildiği; Ahzâb Sûresi 56. ayette Allah Tealâ ve meleklerin Hz. Peygamber’e (s.a.s) salât ettikleri belirtilmektedir. Ashab Hz. Peygamber’e (s.a.s) bu salâtın nasıl olacağını sorduğunda, namazların otururunda okunan salâvâtları öğretmiştir.¹⁴ Bu salâvatların manası şu şekildedir; *“Allah’ım! Muhammed’e ve Muhammed’in ailesine salât eyle; İbrahim’e ve İbrahim’in ailesine salât ettiğin gibi. Şüphesiz ki, sen Hamid ve*

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk.: Rovshan Aliyev, *Kur’an’da Bereket Kavramı* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 5.

¹¹ Rovshan Aliyev, *Kur’an’da Bereket Kavramı*, 6.

¹² Kâf, 50/9.

¹³ Nûr, 24/35.

¹⁴ Mustafa Karabacak, *Hadislerde Bereket* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 66.

Mecîd'sin. Allah'ım! Muhammed'i ve Muhammed'in ailesini Mübârek kıl; İbrahim'i ve İbrahim'in ailesini mübârek kıldığın gibi. Şüphesiz ki, sen Hamîd ve Mecîd'sin."¹⁵ Namazların oturularında okunan tahiyât da yine Efendimiz tarafından öğretilen bir dua olup burada da "Ey Nebi, selâm, Allah'ın rahmeti ve bereketleri senin üzerine olsun."¹⁶ ibâresi yer almaktadır.

Hız. Peygamber'in (s.a.s) bereketi maddî ve manevî birçok olayda zuhur etmiştir. Hadis-i şeriflerde zikredildiği üzere sefer sırasında içilecek suyu ve yiyecekleri duası ile bereketlendirmesi, ihtiyacı olanlara bereket için dua etmesi bunun göstergesidir. Tebük Seferi sırasında herkesin elindeki erzakı getirerek bir yaygı üzerine bıraktıktan sonra Efendimizin bereket için dua etmesi ile bir ordunun doyması ve yine de yiyeceğin artması,¹⁷ yine başka bir sefer esnasında su azalınca Hız. Peygamber'in (s.a.s) suyun içine elini koyup dua etmesiyle parmaklarının arasından suyun kaynaması¹⁸ hadiseleri Hız. Peygamber'in (s.a.s) bereketine örnek olarak zikredilebilir.

Aynı zamanda Ashabın bereket umarak Hız. Peygamber'in saçını, sakalını terini muhafaza etmesi de Efendimiz tarafından onaylanmış bir harekettir. Bu hususta "teberrük" bahsine kısaca değinmemiz gerekmektedir. "Teberrük" Arapça sözlükte, "teyemmün"¹⁹ yani bereketli, uğurlu olduğunu kabul etmek manasına gelirken; Türkçe sözlükte, "uğur sayma, mübârek sayma"²⁰ manalarına gelmektedir. Hız. Peygamber (s.a.s) döneminde ashabın teberrükten yaptıkları uygulamalara birkaç örnek vererek bu konuyu açmak istiyoruz. Rivâyetlerde Peygamber Efendimiz (s.a.s)'in veda haccı sonrası tıraş olduktan sonra, Ebû Talha'ya saçlarının insanlar arasında paylaşılmasını söylemesi,²¹ Halid b. Velid'in sefere çıkarken takkesinin içine Efendimiz'in mübârek saçından bir tutam koyması,²² Ümmü Süleym'in bereket umarak Efendimiz'in terini parfümüne karıştırması²³ sahabenin bereket umarak Efendimiz'in mübârek vücutlarından bir parçayı muhafaza etmelerine örnektir. Bunun dışında Efendimiz'in vefatı sonrasında da onun su içtiği kabı, namaz kıldığı yer, minberi ve hırkası ile teberrük yaptıkları bilinmektedir.²⁴

Ashabın bereket umarak yaptığı bu uygulamalar Hız. Peygamber (s.a.s) tarafından tenkit edilmemiştir. Onların bu tutumları muhakkak ki Hız. Peygamber'e (s.a.s) olan muhabbetlerinden kaynaklanmakta olup onun mübârek vü-

¹⁵ Karabacak, *Hadislerde Bereket*, 66; Buhârî, "Enbiya", 10.

¹⁶ Buhârî, "Ezan", 148; Müslim, "Salât", 55.

¹⁷ Karabacak, *Hadislerde Bereket*, 75-76.

¹⁸ Karabacak, *Hadislerde Bereket*, 77.

¹⁹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 1/387, 15/457.

²⁰ *Kubbealtı Lugâti*, "Teberrük" (Erişim 13 Mart 2021).

²¹ Seyyid Muhammed Alevî el-Malîkî el-Hasenî, *Mefâhim: Düzeltimesi Gereken Kavramlar*, çev. Hasan Ali Yaşar (Kayseri: Netform Matbaacılık, y.y., t.s.), 248

²² Seyyid Muhammed Alevî, *Mefâhim*, 250; Ali Ahmedî, *et-Teberrük: et-teberrükü's-sahâbe ve't-tabîin bi âsâri'n-nebî es-salihîn* (Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1983), 100.

²³ Seyyid Muhammed Alevî, *Mefâhim*, 250; Ali Ahmedî, *et-Teberrük*, 100; Karabacak, *Hadislerde Bereket*, 78.

²⁴ Seyyid Muhammed Alevî, *Mefâhim*, 258-264.

cutlarından ya da ona ait olan eşyadan bir parçaya sahip olarak hayır ve bereket ummuşlardır. Aynı samimi niyetle günümüzde de Lihye-i şerif, Kadem-i şerif, Hırka-i şerif gibi Efendimiz'e ait olan mübârek eşyalar muhafaza edilmekte ve önemli günlerde ziyarete açılmaktadır. Teberrüken bu eşyaları ziyaret etmek Hz. Peygamber'e (s.a.s) olan sevgi ve özlemin bir tezâhürü olsa da teberrük konusu zamanla ulema arasında tartışılan bir konu olmuştur. Bazıları sahabe ve tabiün dönemindeki teberrük uygulamalarını delil göstererek bunu meşru saymışlardır.²⁵ Bazıları da teberrük kavramını meşru ve memnu' (yasak) olarak ikiye ayırmışlar; Efendimiz döneminde yapılan sahabenin teberrük uygulamalarını meşru bulurken, özellikle günümüzde bazı insanların dini hükümler ve hadis-i şerifleri bilmemelerinden kaynaklı olarak batıl bazı uygulamalar üretmelerini uygun bulmamışlardır.²⁶

Osmanlı Devleti zamanında özellikle Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sonucunda halifeliğin Osmanlılar'a geçmesi ve Mukaddes Emanetler'in Hicaz'dan İstanbul'a gönderilmesi ile birlikte Efendimiz'e ait eşyalara olan ilgi ve ihtimam Osmanlı kültüründe ayrı bir yer edinmiştir. Topkapı Sarayı Mukaddes Emanetler Dairesi'nde muhafaza edilmekte olan bu eşyaların, zamanında teberrüken savaş meydanlarına dahi götürüldüğü bilinmektedir. Eğri Seferi'nde savaş Osmanlılar aleyhine dönerken Hoca Saadettin Efendi'nin III. Mehmed'e hırka-i saâdet giydirmesi, II. Mustafa ve III. Ahmed'in çıktıkları seferlerde askerinin cesaretini artırmak ve moralini yüksek tutmak için hırka-i saâdeti yanında taşıması buna örnek verilebilir.²⁷ Hırka-i saâdet gibi Efendimiz'e ait na'l-i şerifler ve kadem-i şerifler de Müslümanlarca ihtimam ve saygı gösterilen emanetlerdir. Öyle ki na'l-i şerifler ile ilgili birçok edebi eser yazılmış, halk arasında eskiden beri Efendimiz'in ayak izi bulunan evlerde yangın olmayacağı, kadem-i şerife yüz sürenlerin kötülüklerden ve hastalıktan korunacağı gibi inançlar yaygınlaşmıştır.²⁸ İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi'nde, I. Abdülhamit'in Türbesi'nde, Eyüp Camii'nde ve III. Mustafa Türbesi'nde kadem-i şerifler günümüzde de ziyarete açıktır (Resim 1-2). Bu inançların etkisi ile na'l-i şerif ve kadem-i şerif motiflerini yazmalarda, kumaşlarda ve bazı mimari eserlerde görmek mümkündür. Fas coğrafyasında da "bereket-i Muhammed" ibaresi ile birlikte na'l-i şerif ve kadem-i şerif motifleri bereket ve şefaât umularak farklı yerlerde kullanılmıştır.

²⁵ Ali Ahmedî, *et-Teberrük*, 100.

²⁶ Nasır b. Abdurrahman b. Muhammed Ced'i, *et-Teberrük: envâuhû ve ahkâmuhû* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1991), 467-468.

²⁷ Nurhan Atasoy, "Hırka-i Saâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/376.

²⁸ Vildan S. Coşkun, "Na'l-i Şerif (Türk Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/348.



Resim 1: Sultan I. Abdülhamid Türbesi'ndeki kadem-i şerif²⁹

Resim 2: Sultan III. Mustafa Türbesi'ndeki kadem-i şerif

1. Fas'ta Teberrüken Kullanılan Nal'i Şerif, Kadem-i Şerif Motifleri ve Bereket-i Muhammed İbaresi

1.1. Yazma Eserlerde

Fas mimarisinde çokça karşımıza çıkan “bereket-i Muhammed” ibaresinin mimari eserler dışında yazma eserlerde, ahşap levhalarda ve bazen de kumaşlarda kullanıldığı görülmektedir. Yazma eserlerde, özellikle Merakeş'te medfun bulunan İmam Cezulî'nin *Delâilü'l-Hayrât* isimli meşhur eserinin yazma nüshalarında, bazı dua kitaplarında bu ibareyi görmek mümkündür (Resim 3-4-5). Osmanlı dönemindeki *Delâilü'l-Hayrât* yazmalarının bir kısmında ve En'âm-ı şeriflerde de Hz. Peygamber'e ait (s.a.s) hırka-i saâdet, na'l-i şerif, abdest ibriği ve tesbihinin teberrüken resmedildiği sayfalar görülmektedir (Resim 6-7).

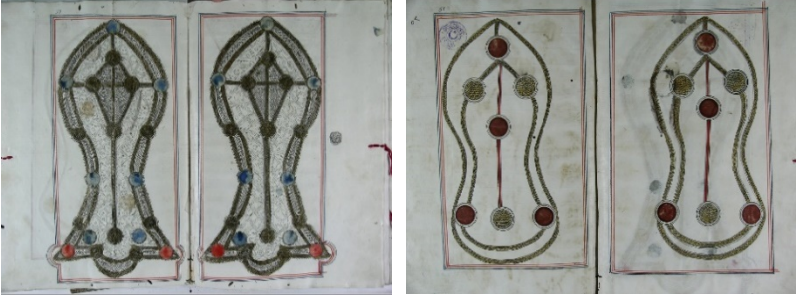


Resim 3: İçerisinde Kasîdetü'l-bürde'nin de yer aldığı, 19. yüzyıla tarihlenen bir *Delâilü'l-Hayrât*'daki na'l-i şerîf motif³⁰

Resim 4: 16. yüzyıla tarihlenen bir *Delâilü'l-Hayrât* içindeki na'l-i şerîf moti-

²⁹ Kaynağı gösterilmeyen fotoğraflar yazarın kendi çekimleridir.

³⁰ *Delâilü'l-Hayrât* (The Khalili Collections, MSS 1138), 44b-45a. <https://www.khalilicollections.org>

fi³¹

Resim 5: 1673 (h.1086) yılına tarihlenen Delâil'ül-Hayrât içindeki na'li şerîf ve kadem-i şerîf ³²



Resim 6: Delailü'l-Hayrat, Hafız Mehmed el-Vehbi 1258 (1842), Sabancı Müzesi Kütüphanesi³³

Resim 7: En'âm-ı Şerif, es-Seyyid Ahmed (Müzehhip) 19. yy., Sabancı Müzesi Kütüphanesi³⁴



Fas coğrafyasındaki örneklerine müzelerde, yazma eserler kütüphanelerinde

³¹ Delâilü'l-Hayrât (Paris: Bibliothèque de Nationale de France, Arabe 6983. <https://gallica.bnf.fr/>)

³² Muhammed b. Abdullah b. Ahmed, *Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr fi zikri's-salât ale'n-nebiyyi'l-muhtâr* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa Koleksiyonu, 00142), 50a-b,51a-b. 17. yüzyıla ait bu yazmanın müellifi Fas'lı olup, yazmanın ilk giriş sayfasında kitabın ismi ve Süleyman Cezûlî'yi zikrettikten sonra, "ve neceanâ bi bereketihi" ifadesini kullanmış, bu salavatlar vesilesi ile bereket niyazında bulunmuştur.

³³ Hafız Mehmed el Vehbi 1258 (1842), *Delâilü'l-Hayrat* (İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi Kütüphanesi, Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu, 103-0182), 10a, Erişim: 29.04.2021. www.digitalssm.org

³⁴ Mehmet Şakir, *En'âm-ı Şerîf*, (İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi Kütüphanesi, Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu, 101-0183), 85b. Erişim: 26.07.2021. www.digitalssm.org

rinde ve müzayedelerde rastladığımız bu eserlerin bazılarında kadem-i şerif, na'li-şerif ve bereket-i Muhammed ibarelerinin bir arada kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin bir müzayede kataloğunda yer alan ve 17. veya 18. yüzyıla ait olduğu düşünülen yaklaşık 26 x 16 cm ebatlarındaki iki ayrı yazmaya ait olan sayfalarda ortada büyük bir na'li-şerif motifi ile üst iki köşede kırmızı mürekkep ile yazılmış “bereket-i Muhammed” ibaresi dikkat çekmektedir. Kompozisyonlardan birinde na'li-şerif motifinin içerisinde mihrab-ı Osman Radyallahu anh, minber-i nebî ve üç sanduka ile Mescid-i Nebevî resmedilmiştir. İkinci kompozisyon ilki ile benzer formlarda olup ikincisinde na'li-şerif içerisine Mescid-i Haram ve Kâbe resmedilmiştir. İki sahifede de na'li-şerif etrafını, “hazâ misâli na'li-i-hayr” diye başlayan ve na'li-şerifin koruyuculuğunu anlatan, Mağribî hat ile yazılmış bir dua çevrelemektedir. (Resim 8-9)



Resim 8: Na'li-Şerif ve Bereket-i Muhammed Motifli yazma sayfası³⁵

Resim 9: Na'li-Şerif ve Bereket-i Muhammed Motifli yazma sayfası³⁶

Yine bir müzayede kataloğunda rastladığımız 1205 (1790) tarihli, *Kitâbü'l-fevâid ve'salâtü'l-avâid* isimli yazma eserin bir sayfasının dört köşesinde, bir başka sayfasının ise üst kısmında “bereket-i Muhammed” ibaresi yer almaktadır (Resim 10-11). Ayrıca bu sayfalarda minber-i nebî ile Hz. Peygamber (s.a.s), Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in kabirlerini temsil eden sanduka çizimleri bulunmaktadır. Mağribî hat ile yazılmış olan eserde diğer sayfalardaki dua ve hurufât ilminden olan vefk tablolarından anladığımız kadarı ile eser bir dua ve tılsım kitabıdır. 19. yüzyıl sonlarına tarihlenen yine Fas'a ait, 27.5 x 17.2 cm ebatlarındaki körüklü murakka' bir eser de na'li-şeriflerin farklı çizimlerini göstermesi bakımından ilginçtir. (Resim 12)

³⁵ www.christies.com, Müzayede No: 12282; 2016, Lot No: 408, Erişim: 30.04.2021

³⁶ www.christies.com, Müzayede No: 6945; 2012, Lot No: 626, Erişim: 30.04.2021



Resim 10-11: *Kitâbü'l-fevâid ve's-salâtü'l-avâid* isimli yazma eserdeki “bereket-i Muhammed” ibareleri³⁷



Resim 12: Farklı na'li şerif formlarının bulunduğu körüklü murakka³⁸

³⁷ www.artcurial.com, Müzayede no:2882; 31 Ekim 2015, Lot No: 3, Erişim: 30.04.2021

³⁸ www.christies.com, Müzayede no:10428, 2015, Lot No: 326, Erişim: 30.04.2021

1.2. Ahşap Levha ve Panellerde

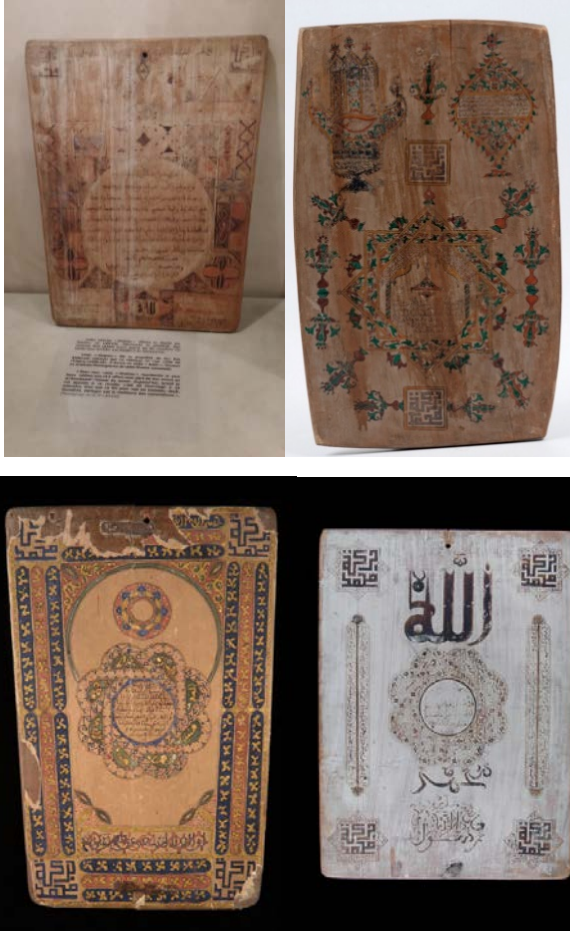
“Bereket-i Muhammed” ibaresi ve na’l-i şerif motifinin dikkat çeken bir diğer kullanım yeri de bazı ahşap levha ve panellerdir. Örneklerini müzelerde gördüğümüz ahşap levhaların genelde üst iki köşesinde “bereket-i Muhammed” ibaresi yazılmıştır. Bu levhaların ne olduğuna baktığımızda bunların medreselere kabul sertifikaları mahiyetinde olduğunu görmekteyiz. Merûniler dönemi ile birlikte camilerden ayrılarak müstakil yapılar halinde inşa edilen medreseler, Fas’ta önemli bir yere sahipti. Endülüs’ten gelen âlimlerin birçoğunun bu medreselerde ders verdiği, batılı birçok öğrencinin bu medreselerinde eğitim almak için Fas’a geldiği bilinmektedir. Belli bir kontenjanı olan bu medreselere öğrenci seçmek için de bazı hususi şartlar aranmıştır. Kur’an-ı Kerim’den belli bir sayıda sureyi ezberlemek bu şartlardan en önemlisidir. Müzelerde gördüğümüz ve öğrencinin Kurandan belli miktarda sureyi ezberlediğini gösteren bu ahşap levhalar adeta medreseye giriş icazetnamesi niteliğinde olup o dönem için önemli olduğunu anlıyoruz.

Örneğin Merûniler’in başkenti olan Fâs Şehrindeki Neccârın Müzesi’nde (Ahşap Eserler Müzesi) gördüğümüz, üst iki köşesinde “bereket-i Muhammed” ibaresinin yer aldığı ahşap levhanın açıklamasında, bu levhanın Karaviyyin’de eğitim almaya hak kazanmak için Kur’an-ı Kerim’den altmış sure ezberleyen öğrencilere verilen bir sertifika olduğu bilgisi yer almaktadır (Resim 13). Bu levhanın bir benzerini Amsterdam’daki Tropen Müzesi’nin çevrimiçi eser kataloğunda görmemiz mümkündür. “Bereket-i Muhammed” ibaresinin, 41x21.5 cm ölçülerindeki levhanın üst ve alt orta hizasında yer aldığı görmekteyiz. (Resim 14) Levhanın merkezindeki yazıların Mühr-ü Süleyman motifi içine yazılmış olması ve ayrıca levhanın sol üst köşesinde yer alan, Fas’ta Yahudi ve Müslümanlar tarafından çokça kullanılan Hz. Fâtıma’nın eli motifi dikkat çekmektedir.

Fransa’daki Quai Branly Müzesi’nde bulunan biri yaklaşık 26x40 cm ve diğeri 35x26 cm ölçülerindeki iki adet benzer ahşap levhanın da aynı amaçla kullanıldığını tahmin etmekteyiz. 19. yüzyılın sonu yahut 20. yüzyılın başına ait olduğu düşünülen levhaların her ikisinin de orta kısmında çiçek şeklindeki bir göbek kısmı içerisinde Mağribi hat ile yazılmış yazılar bulunmaktadır. Levhaların dört köşesinde, “bereket-i Muhammed” ibaresi yazılmıştır (Resim 15-16). Levhalardan birinin göbek kısmında Bakara Suresi 286. ayetin, “*Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et.*”³⁹ mealindeki kısmı Arapça olarak yazılırken; ikinci levhanın göbek kısmında İhlâs Sûresi yer almak-

³⁹ *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, çev. Ali Özek-Hayreddin Karaman-Ali Turgut-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), el-Bakara 2/286.

tadır.



Resim 13: Neccârin Ahşap Müzesi’de yer alan levha (Sümeýra Ocak Ahmed, 2016)

Resim 14: Amsterdam Tropen Müzesi’nde yer alan ahşap levha⁴⁰

Resim 15: Paris Quaibranlı Müzesi’ndeki ahşap levha⁴¹

Resim16: Paris Quaibranlı Müzesi’ndeki ahşap levha⁴²

Fas’taki bazı zaviye, kütüphane ve müzelerde de yine “bereket-i Muhammed” ibaresi ve na’li şerif motifinin bir arada kullanıldığı levhalar dikkat çekmektedir. Şimdiye kadar örneklerini dört yerde görebildiğimiz bu levhaların kompozisyonları birbirine benzemektedir. Harvard Sanat Müzesi, Selâ Sıbîhiyye Kütüphanesi, Selâ Sîdî Abdullah b. Hassûn Türbesi ve Tetvan (Titvân) Lukaş

⁴⁰ <https://collectie.wereldculturen.nl>; Envanter no: TM-4956-313, Erişim: 25.04.2021.

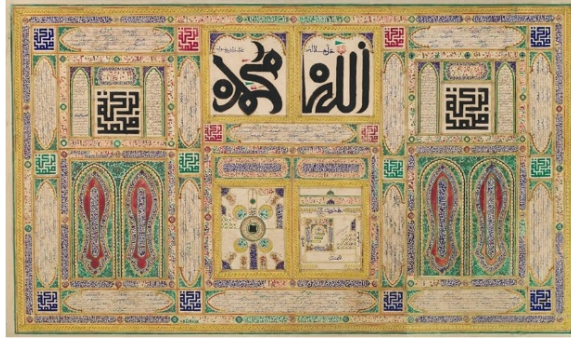
⁴¹ <https://www.quaibranlı.fr>; Envanter no: 74.1962.0.123, Erişim: 25.04.2021.

⁴² <https://www.quaibranlı.fr>; Envanter no: 74.1962.0.124, Erişim: 25.04.2021

(Loukach) Müzesi'nde sergilenen bu levhaların, geçmişte zaviyelerde yer almakta olduğunu düşünmekteyiz.

Harvard Sanat Müzesi'nde sergilenen panel 89.5 x 149.9 cm boyutlarında olup 19. y.y sonuna tarihlenmektedir. Öncesinde Vezzân şehrindeki bir zaviyede yer aldığı bilinen panelin üzerinde “bereket-i Muhammed” motifi 16 kez yazılmıştır. Bunun dışında Osmanlı Dönemindeki *Delâilü'l-Hayrat* nüshalarının ilk sayfalarında da rastladığımız Harem-i Şerif ve Mescid-i Nebevî tasvirleri ile Hz. Peygamber'in na'li-şerif motifleri yer almaktadır. Ayrıca panelde bazı ayetler ile Salât-i Meşhişiyye, Kasidetü'l-Bürde, Bedir Şehitlerinin ve Aşere-i Mübeşşere'nin isimleri yer almaktadır.⁴³ (Resim 17)

Bu panelin bir benzeri Selâ şehrindeki Sıbahiyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Diğerinden biraz farklı bir kompozisyon olsa da burada da aynı içerik söz konusudur (Resim 18). Yazımında kırmızı, mavi, yeşil ve mor renklerin kullanıldığı “bereket-i Muhammed” ibaresi 13 kez tekrarlanmıştır. Üst iki köşede Lafzatullâh ve ism-i Nebî büyük olarak siyah renkle yazılmış, levhanın tam ortasına da “bereket-i Muhammed” ibaresi yine siyah ve büyük ebatta yazılmıştır. Üst sırada Mescid-i Nebî ve Harem-i Şerif tasvirleri yer alırken, ortadaki büyük “bereket-i Muhammed” ibaresinin her iki yanında na'li-şerif motifleri yer almaktadır. Bu levhanın merhum hattat Muhammed b. Ahmed el-Tâdilî er-Ribâtî tarafından yazıldığı bilinmektedir.⁴⁴



⁴³ Paneldeki yazılar hakkında ayrıntılı bilgi için; Mounia Chekhab-Abudaya'nın Harvard Sanat Müzesi'ndeki 6 Mart 2019 yılında yaptığı “Art and Religious Devotion in Morocco: Notes on a Calligraphic Panel From The Harvard Art Museums” başlıklı konuşmaya bakılabilir. (Harvard Art Museum, *Art and Religious Devotion in Morocco with Mounia Chekhab-Abudaya* YouTube (12 Mart 2019).

⁴⁴ Ömer Ebâ - Muhammed el-Magravî, *el-Hattü'l-Mağribî; tarih ve vâkı' ve âfâk* (Dârü'l-Beyzâ: Vizâretü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 2013), 177.



Resim 17: Harvard Sanat Müzesi'nde yer alan ahşap panel⁴⁵

Resim 18: Sela Sıbîhiyye Kütüphanesi'ndeki levha (Fadoi Tanane, 29 Temmuz 2021)

Selâ Şehrindeki Abdullah b. Hassûn Türbesi'nde yer alan levhada daha farklı bir kompozisyon kullanılmıştır. Üst kısımda diğer levhalarda gördüğümüz şekilde siyah mürekkeple kalın bir şekilde “Allah- Lâ ilahe illallah - Muhammedün Rasûlullah – Muhammed” ibareleri yazılmıştır. Onun altında ise Âli İmran Sûresi 190, 191, 192, 193. ayetler ile 194. ayetin ilk kısmı yazılmıştır. Ayetlerin mealı şu şekildedir: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akliselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru! Ey Rabbimiz! Doğrusu Sen, kimi cehenneme koyarsan, artık onu rüsvay etmişsindir. Zalimlerin hiç yardımcıları yoktur. Ey Rabbimiz! Gerçek şu ki biz, <Rabbimize inanın!> diye imana çağıran bir davetçiyi (Peygamber'i, Kur'an'ı) işittik hemen imam ettik. Artık bizim günahlarımızı bağışla, kötülüklerimizi ört, ruhumuzu iyilerle beraber al, ey Rabbimiz! Rabbimiz, bize peygamberlerin vasıtasıyla vâdettiklerini de ikram et ve kıyamet gününde bizi rezil-rüsvay etme.”⁴⁶ Bu ayetlerin yer aldığı kısmın her iki yanında na'î şerîf tasvirleri yer almaktadır. Levhanın kenarlarında ise altı adet bordür içerisine Mü'min suresi 7. ayetin son kısmı ile 8 ve 9. ayetler yazılmıştır. Bu bordürleri birbirinden altı adet, lacivert mürekkep ile yazılmış “bereket-i Muhammed” motifi ayırmaktadır. (Resim19) Ayetlerin manası şu şekildedir: “Ey Rabbimiz! Senin rahmet ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tevbe eden ve senin yoluna gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru! (derler). Rabbimiz! Onları da, onların atalarından, zevcelerinden, nesillerinden iyi olanları da kendilerine vâdettiğin Adn cennetlerine koy. Şüphesiz azîz ve hakîm olan sensin! Bir de on-

⁴⁵ www.harvardmuseums.org ; Obje No: 2016.206, Erişim: 08.06.2021

⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/190-191-192-193-194.

ları, her türlü kötülüklerden koru. O gün sen kimi kötülüklerden korursan muhakkak ki onu rahmetine mazhar etmiş olursun. Bu en büyük kurtuluştur.”⁴⁷

17. yüzyılda Endülüs'ten göç eden son moriskoların yerleştiği şehirlerden biri olan Titvân'da, Endülüslü bir ailenin ferdi olan Ömer Lukach tarafından medrese olarak inşa edilen ve bugün İslam Eserleri Müzesi olarak hizmet veren Lukach Medresesi'nde de bu levhaların bir benzeri sergilenmektedir. Bu levhada ise diğerlerinden farklı olarak dört adet na'î-î şerif ortada yer almakta olup en üst kısımda Lafzatullâh ile ism-i Nebî; yan bordürlerde ise Mescid-i Nebevî ve Mescidü'l-Haram tasvirleri bulunmaktadır. Bordo ve lacivert renkle yazılan “bereket-i Muhammed” ibaresi levhada 9 kere tekrarlanmıştır. (Resim 20)



Resim 19: Selâ Abdullah b. Hassûn Türbesi'ndeki levha (Fadoi Tanane, 29 Temmuz 2021)

Resim 20: Tetvan Lukach Medresesi İslam Eserleri Müzesi'ndeki levah (Fadoi Tanane, 10 Ağustos 2021)

1.3 Fas Mimarisinde Bereket-i Muhammed İbaresini

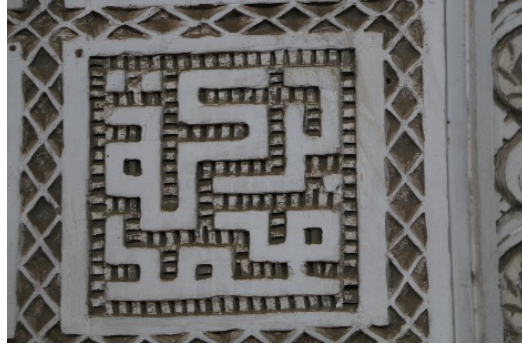
a) Camilerde

Fas Camilerinde “bereket-i Muhammed” motifini camilerin farklı kısımlarında görmemiz mümkündür. Çoğunlukla mihrabın üst köşelerinde karşımıza çıkan motif, bazı camilerde minarede, bazı camilerde avlu cephesinde yer almaktadır.

Merakeş İbn Yûsuf Camii, Şefşâven Ulu Camii, Şefşâven Ebî Hanşe Camii, Şefşâven Endülüs Camii ve Tetvan (Titvân, Tetouan) Er-rizînî Camii'nde motif mihrap cephesinin üst köşelerinde birer tane olmak üzere ikişer adettir. Merakeş İbn Yûsuf Camii mihrabında beyaz alçı oyma şeklinde işlenen motifin zeminini doldurulmuştur (Resim 21-22). Şefşâven Ulu Camii'nde motif beyaz alçı zemin üzerine oyularak işlenmiştir (Resim 22-23). Şefşâven Ebî Hanşe Camii mihrabında yine alçı oyma olarak bulunan motifin üzeri sarı renk ile boyanırken zeminde de bordo renk kullanılmıştır (Resim 24-25). Şefşâven Endülüs Camii'nde de alçı oyma motifin üzeri altın yıldız renk ile zemin ise mavi renk ile

⁴⁷ el-Mü'min, 40/7-8-9.

boyanmıştır (Resim 26). Titvân Er-rizînî Camii mihrabındaki alçı oyma motifin üzeri siyah boya ile boyanmıştır (Resim 27).



Resim 21-22: Merakeş İbn Yûsuf Camii mihrabındaki “bereketi Muhammed” ibaresi



Resim 22-23: Şeşâven Ulu Camii Mihrabının üst iki köşesindeki “bereketi Muhammed” ifadesi



Resim 24-25: Şeşşâven Ebî Hanşe Camii Mihrabının üst iki köşesindeki "bereket-i Muhammed" İbaresi



Resim 26: Şeşşâven Endülüs Camii Mihrabı

Resim 27:Titvân er-Rizînî Camii Mihrabı



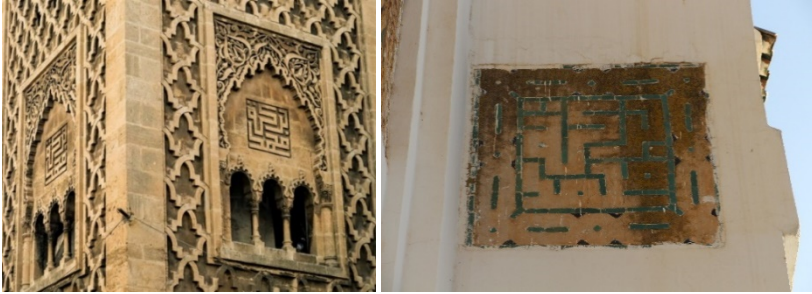
Resim 28: Meknes Ulu Camii

Resim 29: Merakeş İbn Salah Camii

Resim 30: Fes Bâbü'l-Gisâ Camii

Meknes Ulu Camii'ndeki "bereket-i Muhammed" motifi avlunun kuzey cephesinde yer almakta olup siyah kesme çini (zillij) ile yazılmıştır (Resim 28) . Cephede kare bir pano halinde yer alan motifin kenarlarında da hardal, mavi, yeşil ve siyah renkli kesme çiniler bulunmaktadır. Merakeş İbn Salah Camii'nde minareye çıkan merdivenlerin giriş duvarında yer alan motif kırmızı renk ile yazılmıştır (Resim 29). Fes Bâbü'l-Gisâ Camii'nde diğer örneklerden farklı olarak caminin avlusunda anze kısmının ahşap cephesinde karşımıza çıkan motif ahşap oyma olarak ve diğer örneklerinden daha büyük ölçülerdedir (Resim 30). Kazablanka'da Dârü'l-mahzen Camii minaresinin cephelerinde gördüğümüz motif taş üzerine oyularak yapılmış olup kare minarenin dört cephesinde dikdörtgen bir pano içindeki dilimli kemerli pencere açıklıklarının üzerinde yer almaktadır (Resim 31). Fâs şehrinde Tal'a Kebîra Caddesi üzerinde yürürken karşımıza çıkan Şerabliyyîn Camii'nin kare minaresinin caddeye bakan cephesinde de motif kesme çini olarak yer almaktadır.

Günümüzde Cezayîr sınırları içindeki Tilimsan şehrinin Ubbâd kasabasında yer alan Ebû Medyen Külliyesi adını orada medfun olan ve Mağrib'in en büyük manevi önderlerinden olan Ebû Medyen el-Endelüsî'den almıştır. Muhammed Nâsir Lidînilâh döneminde inşa ettirilen türbe Merînîler döneminde onarılmış; cami, medrese, hamam ve kasır yapıları eklenerek bir külliye halini almıştır. Caminin ana giriş kapısının hemen yanında yeşil kesme çinilerle çevrelenmiş "bereket-i Muhammed" ibaresi bulunmaktadır (Resim 32). Bunun dışında minare gövdesinin alt cephesinde de yine tuğla kullanılarak yazılmış aynı ifade görülmektedir.



Resim 31: Kazablanka Dârü'l-Mahzen Camii

Resim 32: Tilimsan Ebû Medyen Camii Giriş

b) Medreselerde

Meknes Ebû İnâniye, Fâs Misbahiye, Fâs Sıhrîc ve Tilimsan Ebû Medyen medreselerinde görebileceğimiz "bereket-i Muhammed" ibaresinin medrese mimarisindeki kullanım yeri genellikle avlu kısmındadır. Bu medreseler 14.

yüzyılda Merînîler tarafından inşa edilmiştir. Meknes Ebû İnâniye medresesi'nde giriş holünden avluya geçişi sağlayan ahşap kapının avluya bakan cephesinin üst kısmında yer alan “bereket-i Muhammed” ibaresi ahşap şebekenin üzerine ahşap oyma tekniği ile yapılmıştır (Resim 33). Fâs şehrinde bulunan Misbahiye ve Sıhrîc Medreseleri'nde de giriş holünü avludan ayıran ahşap kapının avluya bakan üst cephesinde “bereket-i Muhammed” ibaresi görülmektedir. Bu üç medresedeki “bereket-i Muhammed” ibaresi ahşap üzerindeki uygulamasının en güzel örneklerindedir.



Resim 33: Meknes Ebû İnaniye Medresesi



Resim 34: Fâs Misbahiye Medresesi

c) Zaviye ve Türbelerde

Türbelerin farklı kısımlarında yer alan “bereket-i Muhammed” ibaresi tesbit edebildiğimiz kadarıyla Titvân (Tetvân) İbn Merzuk Türbesi, Selâ Abdullah b. Hassun Türbesi, Velîf I. İdris Türbesi, Fâs II. İdris Türbesi ve Rabat V. Muhammed Türbesi'nde bulunmaktadır. Titvân İbn Merzuk Türbesi'nin giriş kapısının üst köşelerinde yer alan iki adet “bereket-i Muhammed” ibaresi alçı oyma olup üzerleri kapı ile aynı renk olan koyu yeşil boya ile boyanmıştır (Resim 35). Fas'ın ilk kurucusu olan I. İdris'in Velfîf'de (Volubilis) bulunan türbesinde, avluya geçmeden önceki sivri atnalı kemerli girişin üzerinde yer alan siyah kesme çini kitabenin üst kısmındaki ahşap silmede gördüğümüz “bereket-i Muhammed” ibaresi biraz tahrip olmuştur (Resim 36). İdrisîler Devleti'nin kurucusu I. İdris'in oğlu olan II. İdris'in Fâs şehrinde yer alan türbesinde ise avluya bakan, minarenin altında yer alan ve muhtemelen minareye çıkan kapının bulunduğu cephenin alt köşelerindeki iki adet alçı oyma “bereket-i Muhammed” yazısının zemini açık yeşile boyanmıştır (Resim 37).



Resim 35: Tetvân İbn Merzuk Türbesi

Resim 36: Vefîî I. İdris Türbesi

Resim 37: Fâs II. İdris Türbesi

Fransız sömürgesinden sonra Fas'ın yeniden özgürleşmesi için mücadele eden ve 1956 yılında bağımsızlığın elde edilmesi ile tekrar Fas sultanı olan ve 1961 yılında vefat eden V. Muhammed'in Rabat'ta bulunan kare planlı ve piramidal çatılı türbesinin dört cephesinde de mermer oyma dört adet kitabe mevcuttur. Bunların üzerinde ortada “Lâ ilâhe illallâh” ibaresi ve onun dört köşesine de “bereket-i Muhammed” ibaresi yazılmıştır (Resim 38).



Resim 38:Rabat V. Muhammed Türbesi

Bereket-i Muhammed ibaresinin türbelerde kullanımına en ilginç örnek ise Selâ şehrindeki Sîdî Abdullah b. Hassûn Türbesi'dir. Yukarıda zikrettiğimiz ve türbe içinde yer alan levhadan başka, her Mevlid Kandili günü buraya kandil şeklinde renkli kağıtlardan yapılmış ve üzerinde “bereket-i Muhammed” ibaresi ile ehl-i beytin isimlerinin yer aldığı süslemeler asılır. Bir sonraki Mevlid Kandili gününe kadar bu süslemeler burada kalır ve diğer sene değiştirilir.

Bu tarz mevlid kutlamalarının Fas'ta 16. yy. sonlarında Sa'dî sultanı Ahmed el-Mansur döneminde başladığı bilinmektedir. Saltanatından önce Cezayir Beylerbeyliği'ne sığınan, uzun yıllar burada kalan ve diğer Osmanlı topraklarını

da görmüş olan Ahmed el-Mansur'un⁴⁸ Osmanlı kültüründen etkilendiği ve bu fener alayı tarzı kutlamaları da III. Murad döneminde İstanbul'da gördüğü tahmin edilmektedir.⁴⁹ Osmanlılar'da mevlid kutlamalarının III. Murad döneminde resmileştiği ve sultanın Mevlid Kandili sebebi ile tüm minarelerde kandil yakılmasını emrettiği⁵⁰ düşünüldüğünde Fas'taki bu kutlamalarda Osmanlı etkisi olduğu mümkün görülmektedir. Günümüzde Mevlid kutlamaları Selâ şehrinde hala eski canlılığı ile kutlanmaya devam etmektedir.



Resim 39: Selâ Abdullah b. Hassûn Türbesi'ne Mevlid kandilinde asılan ve üzerinde "bereket-i Muhammed" ibaresi olan süslemelerden bir örnek (Sümevra Ocak Ahmed, 2016)

Resim 40: Selâ şehrindeki Mevlid törenlerinden bir kesit⁵¹

d) Saraylarda

Fas'ta ilk dönem saraylarından günümüze kalan yapılar bulunmasa da 19. Yüzyılda Ahmed b. Musa tarafından inşa edilen Bâhiye Sarayı Filâlîler dönemi mimari ve sanat anlayışını yansıtmaya devam etmektedir. Saray avlusunun cephelerinde dikkati çeken alçı oymadan "bereket-i Muhammed" ibaresinin (Resim 41), Hz. Peygamber soyundan gelen Filâlîler için aynı zamanda bu soy bağına vurgulayarak halkın teveccühünü kazanmak açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

⁴⁸ İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 469, 557.

⁴⁹ Kenneth L. Brown, *People in Salé; Tradition and Change in a Moroccan City 1830-1930* (Great Britain: Manchester University Press, 1976), 89.

⁵⁰ Mehmet Şeker, "Mevlid; Osmanlılar'da Mevlid Törenleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/479.

⁵¹ Mounir Mehimdate, (Fotoğraf, 9 Kasım 2019), <https://fr.hespress.com>, Erişim 28 Temmuz 2021.



Resim 41: Merakeş Bâhiye Sarayı avlu cephelerindeki “bereket-i Muhammed” ibarelerinden biri

e) Diğer Yapılarda

Yukarıda zikrettiğimiz cami, medrese, saray, zaviye ve türbe yapıları dışında “bereket-i Muhammed” ibaresi diğer bazı yapılarda da kullanılmıştır. Özellikle sokakların duvar cephelerinde (Resim 45), evlerin kapılarının üst kısmında (Resim 44), bazı tarihi köprülerde (Resim 46) bu motifi sıkça görmek mümkündür. Merakeş’e iki saat mesafedeki küçük bir sahil şehri olan Süveyra’nın sokak duvarlarında (Resim 43), tarihi şehir kapılarında, kemer üstlerinde gördüğümüz “bereket-i Muhammed” ibaresi şehrin girişinde V. Muhammed Caddesi üzerinde büyük bir şekilde yer almaktadır (Resim 42).



Resim 42: Süveyra şehri V. Muhammed Caddesi üzerindeki “bereket-i Muhammed” ibaresi⁵²

Resim 43: Süveyra’da bir sokak duvarı üzerinde yer alan “bereket-i Muhammed” ibaresi

⁵² Esssouria Meydandaki “Bereket-i Muhammed” ibaresi, (Fotoğraf), Essaouira. Erişim 3 Ağustos 2021. <https://www.essaouira.nu>



Resim 44: Rabat el-Udaya'da bir evin kapı üstü

Resim 45: Fâs sokaklarından bir kare

Resim 46: Fallus Köprüsü: ⁵³

Rabat'ta karşılaştığımız bir anıt da Faslılar için bu ibarenin ne ifade ettiğini anlamak bakımından önemlidir. Taş oyma tekniği ile yapılan ve iki sütun üzerinde yükselen anıtın üst kısmında nebatî motifler üzerinde, Fas'ın sembolü olan "Allah, el-vatan, el-melik" ibareleri yer almaktadır. Onun altında Fas bayrağını simgeleyen yıldız motifi ile onun iki yanında kraliyeti temsil eden iki adet aslan yer almaktadır. Hemen alt kısımda ise Muhammed Suresi 7.ayetin "*siz Allah'a yardım ederseniz O da size yardım eder*" mealindeki ilk kısmı yer almaktadır. Bu ibarenin biraz altında ve sütunların hemen üzerinde ise karşılıklı olarak iki adet taş oyma tekniği ile yapılmış "bereket-i Muhammed" ibaresi yer almaktadır.



⁵³ Fallus Köprüsü, (Fotoğraf), Erişim 29 Haziran 2021. <https://m.le.360.ma>

Sonuç

Fas mimarisindeki kullanımını ele aldığımız “bereket-i Muhammed” ibaresi Kûfi-Ma’kılî hat ile yazılmış ve bu hali ile kalıplaşmış bir motif olarak geçmişten günümüze kadar kullanılmaya devam edilmektedir. Ahşap oyma, alçı oyma, kesme çini gibi Fas ile özdeşleşmiş farklı sanat tarzları ile kullanımı mevcuttur. Bu ibarenin kullanımına İslam coğrafyasının diğer ülkelerindeki eserlerde rastlamamış olmamız, “bereket-i Muhammed” ibaresinin Fas’a has olduğunu göstermektedir. Fas yazmalarında, camilerde, medreselerde, zaviyelerde, ev kapılarında, köprülerde, sokaklarda, kemer üstlerinde görülen “bereket-i Muhammed” ibaresinin bu denli yaygın kullanılmasında hiç şüphesiz dînî, tarihi ve siyasi ve sosyal birçok farklı etken rol oynamaktadır.

Sahabenin Hz. Peygamber (s.a.s) hayattayken ve onun vefatından sonra teberrüken yaptıkları uygulamalara baktığımızda, Hz. Peygamber’e (s.a.s) ait olan saç, sakal, ter gibi bedensel parçalar ile minber, hırka, su kabı gibi nesnelere, bereketin aktarımında fiziksel ve somut bir kanıt olarak gördüğünü anlamaktayız. Hz. Peygamberin vefatından sonra sahabenin ona ait olan eşyalara, onun bulunduğu mekânlara ihtiram göstermesi, çok sevdiği Peygamberlerine olan hürmetleri ve hala onunla manevi bir bağ kurmak, onun bereketiyle bereketlenmek arzusundan kaynaklanmaktadır. Yüzyıllar sonra bile insanların kutsal emanetlere gösterdiği saygı, evlerinde buldukları hilye-i şerîfler, kadem-i şerif ve na’l-i şerif motifleri aynı anlayışın tezâhürleridir. Hz. Peygamber’in (s.a.s), sahabelerin, Allah dostlarının türbelerine yapılan ziyaretlerde de benzer bir anlayış ile kutsal olanı görmek ve onunla fiziksel bir temas kurmak ile bereketin kazanılacağı düşünülmüştür.

Bereket kavramını “duyular vasıtasıyla algılanan, dînî maneviyatla deneyimlenen, duyusal ve manevî bir güç”⁵⁴ olarak tanımlayan Josef Waleed Meri çalışmasında Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanların her devirde kutsal saydıkları mekânları, Allah’ın veli kulları olduklarına inandıkları insanların türbelerini ziyaret ederek bu vesile ile bereket umduklarını belirtir.⁵⁵ Hadis, siyer ve meğâzî kaynaklarından yola çıkarak, özellikle sahabenin Hz. Peygamber hayatı ve onun vefatından sonraki teberrük uygulamalarını göz önüne alarak bereketin maddi ve manevi olarak akışının mümkün olduğunu savunan Michael Muhammad Knight’ın eseri⁵⁶ geçmişten günümüze bereketin maddi ve manevi boyutlarını ilginç yönleri ile açıklaması bakımından önemlidir.

Bereketin, manevi bir bağ kurma ya da Efendimiz ve diğer veli kullar vasıtasıyla bir hayr elde etme yolu olarak görülmesi dışında siyasi ve tarihi bir yönü de vardır. Bu şekilde nitelendirmek biraz ilginç gelse de Fas’ın kurucuları olan

⁵⁴ Josef W. Meri, “Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion among Medieval Muslims and Jews” *Medieval Encounters* 5 (Aralık 1999), 68.

⁵⁵ Meri, “Aspects of Barakah” 47.

⁵⁶ Michael Muhammad Knight, *Muhammad’s Body: Baraka Networks and Prophetic Assemblage* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2020).

İdrîsîler'in Fas'a gelmeleri ve burada kabul görüp devlet kurmalarına bakıldığında bu etki anlaşılabilir. İdrîsîler Efendimiz'in (s.a.s) torunu Hz. Hasan'ın soyundan gelmekte olup Abbâsî zulmünden kaçarak Fas'a gelmişlerdir. Bu süreçte dönemin büyük velilerinin halkı bu gelişeye hazırlamalarında, İdrîsîler'in Efendimiz ile soy bağı olması ve Efendimizin bereketini bu topraklara taşıyacak olmaları inancının etkili olduğunu düşünüyoruz.

İdrîsîler'den sonra gelen ve Berberî olan Murabıtlar, Muvahhidler ve Meriniler'de yönetimde bu soy bağı vurgusu yapılamazken Sa'dîler ile birlikte tekrar başlayan ve bugün hala devam eden şerîf yönetiminde Efendimiz ile olan soy bağı çok önemlidir. Önceleri de kutlanan ancak Sa'dîler ile birlikte resmileşen ve Fas'ın en önemli günlerinden kabul edilen Mevlid Kandili günümüzde de Fas'ta resmi tatil olup canlı bir şekilde kutlanmaktadır. Konumuz olan "bereket-i Muhammed" ibaresinin özellikle Sa'dîler döneminde kullanımının yaygınlaşması, Sa'dîler'in, *Delâilü'l-Hayrât* isimli meşhur eseri ile tanınan İmam Süleyman el-Cezûlî'nin kabrini başkent yaptıkları Merakeş'e taşınmaları, Sa'dîler döneminde 17. Yüzyılda ortaya çıkan bir adet üzere İmam Cezûlî'nin aralarında bulunduğu yedi evliyanın kabri ziyaret edildiğinde niyetlerin kabul olacağı anlayışı, yönetimin halk üzerindeki tesirini artırmak için manevi kuvvelerden yararlanmak istediğinin bir göstergesidir.

Omid Safi bereket ile siyasi gücün ilişkisini örneklerle açıkladığı makalesinde her ne kadar İran'da hakimiyet kuran Büyük Selçuklular'a önyargı ile yaklaşmış olsa da bereketin dünyevî etkiden uzak sadece manevi bir güç olmadığı ve her dönemdeki saltanat sahibi insanların veli insanlarla bir bağ kurmasının onlara manevi bir meşruiyet kazandırdığı⁵⁷ yönündeki görüşlerinde haklılık payı vardır.

Fas'ın kuruluşunda dahî önemli bir rol oynayan tasavvuf büyüklerinin her devirde yönetim ve halk üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. Fas'ın kurucuları olan İdrîsîler'de gördüğümüz Hz. Peygamber ile olan soy bağına vurgulanması Sa'dîler ile birlikte tekrar önemli bir rol oynamaya başlamıştır. "Bereket-i Muhammed" ibaresi de hem bu soy bağına vurgulamak hem de Hz. Peygamber'in maneviyatı ile bir bağ kurup maddi, manevi bereketlenmek için yönetim tarafından da kullanılmıştır. Halkın farklı kesimlerinden bir grup Faslı ile bizzat görüşerek, "bereket-i Muhammed" ibaresinin kendileri için ne ifade ettiğini sordüğümüzde bu ibarenin Hz. Peygamberin bereketi ve manevi gücü ile kendilerine maddi ve manevi ihsanlar sağlayacağı ve nazardan, hastalıktan, belalardan kendilerini koruyacağını ifade etmişlerdir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'e olan sevgi ve hürmet her devirde, Müslümanların bulunduğu coğrafyalarda farklı şekillerde tezâhür etmiştir. Kutsal emanetlerin koruyuculuğunu yapan Osmanlı coğrafyasında belli mübârek günlerde ziyarete açılan sakal-ı şerîf, hırka-ı şerîf gibi kutsal emanetleri ziyaret et-

⁵⁷ Omid Safi, "Bargaining with Baraka: Persian Sufism, 'Mysticism' and Pre-Modern Politics", *The Muslim World* 90 (Fall 2000), 275.

mek ve evlerde hilye-i şerif bulundurmak âdet haline gelirken, Fas coğrafyasında kurucuları ile hali hazırdaki yöneticilerinin Efendimiz soyundan gelen şerifler olması ve o bölgede tasavvufun siyasi ve sosyal olarak çok önemli bir rol oynamasından dolayı vurgulanan “bereket-i Muhammed” ibaresinin yazmalarda, ev kapılarında, cami, medrese ve zaviyelerde kullanılması gelenekselleşmiştir. Hz. Peygamber ile manevi bir bağ kurmak sûretiyle onun bereketinden nasip lenmek, bu vesile ile kötülük ve musibetlerden korunmayı ummak bu ibarenin kullanımını yaygınlaştırmıştır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynaklar

- » Ahmed, Muhammed b. Abdullah. *Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr fi zikri's-salât ale'n-nebiyyi'l-muhtâr*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa Koleksiyonu, 00142.
- » Ahmedî, Ali. *et-Teberük: et-teberükü's-sahâbe ve't-tabîin bi âsârî'n-nebî es-salihîn*. Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1983.
- » Akay, Hasan Akay. *İslami Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.
- » Aliyev, Rovshan. *Kur'an'da Bereket Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- » Atasoy, Nurhan. “Hırka-i Saâdet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/374-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. Brown, Kenneth L. *People in Salé; Tradition and Change in a Moroccan City 1830-1930*. Great Britain: Manchester University Press, 1976.
- » Ced'i, Nasır b. Abdurrahman b. Muhammed. *et-Teberük: envâuhû ve ahkâmuhû*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1991.
- » Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- » Coşkun, Vildan. “Na'l-i Şerif (Türk Edebiyatı)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/348. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- » Ebâ, Ömer- el-Magravî, Muhammed. *el-Hattü'l-Mağribî; tarih ve vâkı' ve âfâk*. Dârü'l-Beyzâ: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 2013.
- » Günay, Nasuh. *Yahudi, Hristiyan ve İslam Dinlerinde Bereket*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- » Hasenî, Seyyid Muhammed Alevî el-Maliki el-. *Mefâhim: Düzeltilmesi Gereken Kavramlar* çev. Hasan Ali Yaşar. Kayseri: Netform Matbaacılık, y.y., ts.
- » İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî; 711/1311. *Lisanü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab - Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. 18 cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyait-Türasî'l-Arabi, 1997.
- » Karabacak, Mustafa. *Hadislerde Bereket*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- » Knight, Michael Muhammed. *Muhammed's Body; Baraka Networks and the Prophetic Assemblage*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2020.
- » *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. çev. Ali Özek-Hayreddin Karaman-Ali Turgut-Mustafa Çağrı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1993.
- » Meri, Josef W. “Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion among Medieval Muslims and Jews”. *Medieval Encounters* 5 (Aralık 1999), 46-69.
- » Mütercim Âsim Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basîl fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîl: Kâmûsu'l-Muhîl Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- » Okuşluk Şenesen, Refiye. “Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereketle İlgili İnanç ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü İzleri”. *Folklor/Edebiyat* 17/66 (2011), 209-228.
- » Safi, Omid. “Bargaining with Baraka: Persian Sufism, 'Mysticism' and Pre-Modern Politics”. *The Muslim World* 90 (Fall 2000). 259-289.
- » Şeker, Mehmet. “Mevlid; Osmanlılar'da Mevlid Törenleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam An-*

- siklopedisi. 29/479-480. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- » **Dijital Kaynaklar**
 - » Harvard Art Museums. "Art and Religous Devotion in Morocco with Mounia Chekhab-Abudaya". *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Mart 2019. https://www.youtube.com/watch?v=Fn_LsQu7yHU
 - » Mehimdate, Mounir. *Selâ'daki Mevlid Kutlamaları* (Fotoğraf, 9 Kasım 2019). Hespress. Erişim 28 Temmuz 2021. <https://fr.hespress.com>
 - » Şakir, Mehmet. En'âm-ı Şerif. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi Kütüphanesi, Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu, 101-0183. www.digitalssm.org
 - » Vehbi, Hafız Mehmed el 1258 (1842). *Delâilü'l-Hayrat*. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi Kütüphanesi, Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu, 103-0182. www.digitalssm.org
 - » *Delâilü'l-Hayrât*. The Khalili Collections, MSS 1138, 44b-45a. <https://www.khalilicollections.org>
 - » *Delâilü'l-Hayrât*. Paris: Bibliothèque de Nationale de France, Arabe 6983. <https://gallica.bnf.fr>
 - » *Esssouria Meydandaki "Bereket-i Muhammed" ibaresi*. (Fotoğraf). Essaouira. Erişim 3 Ağustos 2021. <https://www.essaouira.nu>
 - » *Fallus Köprüsü*. (Fotoğrafı). Erişim 29 Haziran 2021. <https://m.le.360.ma>
 - » *Kitâbü'l-fevâid ve's-salâtü'l-avâid* isimli yazma eserin giriş sayfalarının fotoğrafı. Müzayede no:2882; 31 Ekim 2015, Lot No: 3. www.artcurial.com
 - » *Körüklü Murakka*. Müzayede no:10428, 2015, Lot No: 326. www.christies.com
 - » *Kubbealtı Lugâti*. Erişim 13 Mart 2021. <http://lugatim.com>
 - » *Levha*. Ahşap, Amsterdam: Tropen Müzesi, Envanter No. TM-4956-313. <https://collectie.wereldculturen.nl>
 - » *Levha*. Ahşap, 20. yüzyıl. Paris: Quai Branly Müzesi, Envanter no: 74.1962.0.123. <https://www.quai-branly.fr>
 - » *Levha*. Ahşap, 20. yüzyıl. Paris: Quai Branly Müzesi, Envanter no: 74.1962.0.124. <https://www.quai-branly.fr>
 - » *Levha*, 19. yüzyıl sonu. America: Harvard Art Museum, Obj. No: 2016.206. www.harvardmuseums.org
 - » *Na'i Şerif ve Bereket-i Muhammed motifli yazma sayfası*. Müzayede No: 12282; 2016, Lot No: 408, www.christies.com
 - » *Na'i Şerif ve Bereket-i Muhammed motifli yazma sayfası*. Müzayede No: 6945; 2012, Lot No: 626. www.christies.com

