

**TABERSÎ TEFSİRİNDE HZ. ALİ'YE NİSBET EDİLEN
KIRAATLERİN İNCELENMESİ***
EXAMINATION OF THE RECITATIONS TO 'ALİ IN AL-TABARSİ
COMMENTARY

Nesrişah SAYLAN**

Öz

Bu çalışmada Şii müfessirlerden olan Tabersî'nin *Mecmeü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân* adlı eserinde Hz. Ali'ye nispet edilen kıraatler tespit edilmiş ve söz konusu kıraatlerin dil ve anlam açısından tefsire yansımaları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Küçük yaştan itibaren Hz. Peygamber'in eğitiminde yetişen Hz. Ali, birçok ilimde olduğu gibi kıraat ilminde de önemli bir yere sahiptir. O, Kur'ân'ı bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)'den öğrenmiş ve Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ı ezberleyerek hafız sahabilerden olmuştur. Kıraat ilminde Ebû'l-Esved ed-Düelî, Ebû Abdırrahman b. Ebî Leylâ ve Ebû Abdırrahman es-Sülemî gibi meşhur âlimler yetiştiren Hz. Ali, biyografik eserlerde kurrâ olan sahabe arasında zikredilmiştir. Hz. Ali, bazı kıraat-i seb'a ve aşere imamlarının senedlerinde de yer almıştır. Nitekim Hz. Ali yedi kıraat imamlarından Ebû Amr b. A'lâ, Âsım b. Behdele ve Hamza b. Habîb'in; on kıraat imamlarından ise Yakûb el-Hadramî'nin isnad zincirinde yer almıştır. Hz. Ali'ye nispet edilen kıraatler erken dönemden günümüze kadar birçok tefsir kaynaklarında zikredilmiş ve bu kıraatlerin ayetin tefsirine sağladığı katkıya işaret edilmiştir. Şii âlimlerden olan Tabersî, tefsirinde Hz. Ali'ye atfedilen kıraatlere geniş bir şekilde yer vermiş, tefsir ve tevil etkinliğinde bu kıraatlerden faydalanmıştır. Bu bağlamda makalenin amacı, Hz. Ali'nin kıraati örneğinde Tabersî'nin tefsirinde sahih ve şâz olarak zikredilen kıraatlerin nakil yöntemi, işleyiş tarzı ve tefsire etkisinin incelenmesidir.

Anahtar Kelimeler: tefsir, Şiâ, Tabersî, Hz. Ali, kıraat, kıraat farklılıkları, şâz.

Abstract

The aim of this study is to examine the recitations relating to 'Alî in al-Tabarsî, one of the Shiî commentators, in his work *Majmau'l-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* and the role of those recitations in terms of language and meaning. 'Alî who grew up in the education of the Messenger from the very early age has an important place in the science of religion as in many branches of science. He learned the Qur'ân from the Messenger himself and became one of the hafız companions by memorizing Qur'ân in Hz Muhammed's era. 'Alî who educated famous scholars like Abu'l-Asvad al-Dualî, Abû 'Abd al-Rahmân b. Abî Laylâ and Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî in the science of the Qur'ân recitation was considered in biographical sources as among the readers of the Qur'an. 'Alî took place in the sanads of seven imams and ten imams of Qur'ânic recitation. As a matter of fact, 'Alî appeared in the chains of sanads of the seven imams of Qur'ânic recitation Abû Amr b. Alâ, Âsım b. Bahdala and Hamza b. Habîb; and the ten imams of Yâkûb al-Hadramî. The recitations relating to 'Alî were mentioned in many commentary sources from very early times up to now, which were referred to the contribution for the interpretation of the verse. al-Tabarsî who is one of the Shiî commentators described the recitation referring to 'Alî in his interpretation and made use of these recitations in comentary and tevil efficitly. In this context, the aim of the article, in the example of 'Alî's recitation, is to examine the transferring method and process of recitations in al-Tabarsî's interpretation and their impact on the recitation as exceptional readings (Shâhdhdh) and truth readings.

Keywords: Tafsîr, Shi'a, al-Tabarsî, 'Alî, recitation, variant Readings, Shâhdhdh.

* Makalenin Geliş Tarihi: 13.04.2018, Kabul Tarihi: 16.08.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.10

** Dr. Öğr. Üy., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, nsaylan@firat.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5805-8630

1. Giriş

İmâmîyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden biri olan Tabersî, Taberistan'da bazı rivayetlere göre ise Kaşan ve İsfahân arasında Tefrîş adı verilen bir köyde doğmuştur. Doğum tarihi konusunda Hicrî 458, 467 ve 470 olmak üzere çeşitli görüşler ileri sürülmüştür (Tefrîşî, 1418: 4, 19; Bağdadî, 1955: 1, 820; Muhsin el-Emîn, 1403/1983: 8, 398-401; İsfahânî, 1403: 4, 340-359; Nüveyhid, 1403/1983: 420). Asıl adı Ebû Ali Fadl b. Hasan b. Fadl et-Tabersî'dir. Künyesi Ebû Ali olan Tabersî, "Emînü'd-din" ve "Emînü'l-İslâm" olarak da tanınmaktadır (Zehebî, ts.: 2, 74-107; Muhsin el-Emîn, 1403/1983: 8, 398-401; Tefrîşî, 1418: 4, 19; Kehhâle, 1376/1957: 2, 622; Bilmen, 1973: 2, 477; Ziriklî, 2002: 5, 148; Hânsârî, ts.: 5, 342-350; Nüveyhid, 1403/1983: 420). Bazı görüşlerde müfessir, doğduğu yer olan Taberistan'a nispetle Tabersî olarak anılmıştır (Hânsârî, ts.: 5, 349; Muhsin el-Emîn, 1403/1983: 8, 400; Bilmen, 1973: 2, 477; Ziriklî, 2002: 5, 148; Nüveyhid, 1403/1983: 420). Başka bir görüşe göre ise doğduğu yer olan Kaşan ve İsfahân arasında Tefrîş adı verilen ve Arapça'ya Tabris diye geçen Tabres'e nispetle Tabresî denilmiştir. Yapılan çalışmalardan bazılarında Tabresî olarak zikredilmiştir (Cerrahoğlu, 1996: 1, 441; Ateş, 1975: 151). Tabersî, öldüğü yere nispetle Sebzvârî; defnedildiği yere nispetle Meşhedî ve Tûsî nispetleriyle de anılmıştır. Vefat tarihi olarak Hicrî 548 yılı kabul edilmiştir (Muhsin el-Emîn, 1403/1983: 8, 400).

Müfessir, fakih ve dil âlimi olan Tabersî, İslami ilimlerde birçok eser kaleme almıştır. Bu eserler şunlardır: *Mecmeü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, *el-Kâfi eş-Şâfi min Kitâbi'l-Keşşâf*, *Cevâmiü'l-Câmî et-Tefsiru'l-Vasûl*, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, *el-Âdâbu'd-Diniyye li'l-Hizâneti'l-Mu'iniyye*, *el-Mü'telef mine'l-Muhtelef beyne Eimmeti's-Selef*, *Tâcu'l-Mevâlid*, *en-Neşru'l-le Âli*, *en-Nûru'l-Mübîn*, *Künûzu'n-Necât*, *et-Temhid fi'l-Usûl*, *Minyetü'z-Zâhid*, *el-Fâik*, *el-Umde*, *Fezâilü'z-Zehrâ*, *Mearicü's-Suâl*, *Sahifetü'r-Rızâ*, *el-Cevâhir fi'n-Nahv* (Kehhâle, 1376/1957: 2, 622; Muhsin el-Emîn, 1403/1983: 8, 399-400; Ziriklî, 2002: 5, 148; Nüveyhid, 1403/1983: 1, 420). Tabersî'nin tefsir alanında yazmış olduğu eserlerinden biri de *Mecmeü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*'dır (Kâtip Çelebi, ts.: 2, 1602). Bağdadi eserinde bu tefsirin adını *Mecmeü'l-Beyân fî Meâni Tefsiri'l-Kur'an* şeklinde vermiştir (Bağdadî, 1955: 1, 820). Tabersî, bu tefsirini büyük ölçüde Tûsî'nin *et-Tibyân* adlı eserinden istifadeyle telif etmiştir (Öztürk, 2010: 262). Şîî tefsir tarihindeki birinci dirayet döneminde yazılan bu tefsir, Şîî müfessirlerin bir önceki dönemine göre çok daha mutedil ve zengin içerikli bir yorum anlayışına sahiptir. Bunun en temel göstergelerinden biri, Kur'an'da tahrif iddiasının bu dönemde kesin bir dille reddedilmesidir. Nitekim Tabersî mukaddimesinde bu konuyla ilgili şöyle demektedir: "Kur'an'da eksiklik ya da fazlalık tefsirde uygun olmayan bir şeydir. Kur'an'da fazlalık olduğunu iddia etmek herkesçe batıl görülmüştür. Dostlarımızdan bir grup ve cahil halktan bazıları Kur'an'da değişiklik ve eksiklik olduğunu söylemişlerdir. Mezhebimizin ileri gelenlerine göre sahih olan görüş bunun tersinedir. Çünkü şer'î ilimlerin ve dini hükümlerin kaynağı olan Kur'an, Nebi (s.a.v)'nin mucizesidir. Müslüman âlimler Kur'an'ı ezberlemeye ve onu korumaya önem vermişlerdir. Ayet, harf, kıraat, i'rab vb. Kur'an'la ilgili her konuyu öğrenmişlerdir. Bu kadar gayret, titizlik ve zaptı konusundaki öneme binaen Kur'an'da eksiklik ve değişiklik olduğunu söylemek caiz

olur mu?" (Tabersî, 1427/2006: 1, 14-15). İkinci bir önemli gösterge, ilk üç halife ile diğer bazı sahabilere hakaret içeren rivayetlere itibar edilmemesi, bir diğer gösterge de birçok ayetin filolojik tahlil, şiirle istişhad, kıraat farklılıklarıyla ilgili izahat gibi çeşitli yönlerden Ehl-i Sünnet müfessirlerinin izahlarıyla büyük ölçüde örtüşür biçimde tefsir edilmiş olmasıdır (Öztürk, 2010: 262).

Tabersî, mukaddimesinde tefsirinde izlediği metodu şöyle açıklamıştır: "Her surenin başında onun Mekkî mi Medenî mi olduğunu, ayetlerinin sayısındaki ihtilafı, sureyi okumanın faziletlerini, ayetlerdeki kıraat ihtilaflarını, kıraatlerin delillerini, Arap dilini ve diğer dilleri, ayetlerdeki müşkilleri, nüzul sebeplerini ve ayetler arasındaki tenasüb ve insicamları zikretti" (Tabersî, 1427/2006: 1, 14-15). Tabersî'nin "kıraat konusunda ihtilafı olan ayetlerin hepsini zikrettim sonrasında kıraatlerin delillerini verdim" şeklindeki ifadesinde belirttiği üzere, tefsirinde kıraatlere çok geniş bir şekilde yer vermiştir. Hemen hemen her ayette geçen kıraatleri okuyanlara nispet ederek aktardıktan sonra, kıraatin hüccetini zikretmiştir. Tabersî mukaddimesinde bu şekilde tefsirinin metodunu aktardıktan sonra çeşitli bölümler halinde Kur'ân ilimleriyle ilgili konular hakkında bilgi vermiştir (Tabersî, 1427/2006: 1, 8-17). İkinci bölümde ise şehirlerde meşhur olan kurrânın ve ravilerinin isimlerini verip Hz. Peygamber'e kadar varan isnad zincirlerini aktarmıştır. (Medinelilerin kıraat âlimleri Ebû Ca'fer b. Ka'ka'a ve Nâfi b. Abdi'r-Rahmân'dır. Mekkenin kıraat âlimi Abdullah b. Kesîr'dir. Mekke ve Medine kıraat ekolünün birleşmesine Hicâzî denilmiştir. Kûfelilerin kıraat âlimi Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdeliyye, Basralıların kıraat âlimi Ebû Amr b. el-A'lâ'dır. Kûfe ve Basra kıraat ekolünün birleşmesine Irakî denilmiştir. Şamlıların kıraat âlimi ise Abdullâh b. Âmir el-Yahsubî'dir. Şamlıların kıraatı üzerinde iki sebepten dolayı icma edilmiş ve onlara uyulmuştur: Birincisi sadece kıraat ilmiyle uğraşp bütün zamanlarını bu işe ayırmaları; ikincisi ise Kur'ân'ın başından sonuna kadar lafzî ve semâi olarak isnad zincirini zikretmesidir (Tabersî, 1427/2006: 1, 9-10). Ayrıca bu bölümde Tabersî, kıraatin hükmüyle ilgili bilgi vererek şöyle demiştir: "İmâmiye mezhebi kurrâ arasında aktarılan kıraatlerin kabulünde icmâ etmiş, ancak câiz olan kıraatleri tercih edip müfret olanlarıyla ilgilenmeyi uygun görmemiştir. Aslında onlar arasında yaygın olan Kur'ân'ın tek bir harf üzere indirilmesidir. Hz. Peygamber'den aktarılan "Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur, onların hepsi şâfi'dir, kâfi'dir" ifadesinin yorumlanması konusunda ihtilaf vardır. Birincisi bu ifadeyle kastedilen helal ve haram noktasında hükmü değiştirmeyen "هلم, اقبل, تعالى" gibi yedi lehçedir. İslam'ın ilk dönemlerinde sahabe bu şekilde dilediklerini okuma konusunda serbest bırakılmıştır. Daha sonraları ise bir kıraatte icmâ oluşmuştur ve bu icmâ delil kabul edilmiştir. Diğer görüşe göre ise bu ifadeden kastedilen yedi vecihtir. Tabersî, bu konuyla ilgili görüşleri zikrettiğinden sonra Tûsî'den nakille kıraat ihtilâflarının lafzdaki değişikliklerle ilgili olduğu görüşünün, mana ve hükümle ilgili olduğu görüşünden daha doğru olduğunu söylemiştir (Tabersî, 1427/2006: 1, 10-11).

Tabersî tefsirinde sahih ve şâz pek çok kıraate yer vermiştir. Tabersî naklettiği kıraatlerde Nâfi (ö. 169/785) (Tabersî, 1427/2006: 1, 48), İbn Kesir (ö. 120/738) (Tabersî, 1427/2006: 1, 45; 1, 54), Ebû Amr (ö. 154/771) (Tabersî, 1427/2006: 1, 54), İbn Âmir (ö. 118/736) (Tabersî, 1427/2006: 1, 52; 1, 54), Âsım (ö. 127/745) (Tabersî,

1427/2006: 1, 52), Hamza (Tabersî, 1427/2006: 1, 33; 1, 35; 1, 48), Kisâî (Tabersî, 1427/2006: 1, 33; 1, 48; 1, 54), Ebû Ca'fer (Tabersî, 1427/2006: 1, 48) ve Yakub (ö. 205/821) (Tabersî, 1427/2006: 1, 35) şeklinde kıraat-i aşere imamlarının adını zikretmiştir. On dört kıraat imamlarından Hasan-ı Basrî (Tabersî, 1427/2006: 1, 35; 1, 124), A'meş (Tabersî, 1427/2006: 1, 124) ve İbn Muhaysin'in (Tabersî, 1427/2006: 1, 140; 1, 283) okuyuşlarına yer vermiştir. Ömer b. Hattab (Tabersî, 1427/2006: 1, 35), Abdullah b. Abbâs (Tabersî, 1427/2006: 1, 233; 1, 270; 1, 283), Abdullah b. Mes'ûd (Tabersî, 1427/2006: 2, 6), Said b. Cübeyr (Tabersî, 1427/2006: 1, 331), İkrime (Tabersî, 1427/2006: 2, 6), Atâ (Tabersî, 1427/2006: 2, 6), Mücahid (Tabersî, 1427/2006: 2, 6) vb. birçok sahabenin ve tabiunun kıraatlerini zikrederek onlardan nakilde bulunmuştur. Bu durum Tabersî'nin ilk dönem Şîî müfessirlerden kıraatleri aktarma noktasında da farklı olduğunu, mutedil bir yol izlediğini göstermektedir.

Şîî müfessirlerden olan Tabersî kıraatle ilgili yaptığı nakillerde mensup olduğu düşüncenin etkilerini yansıtmıştır. Nitekim o, Şîî âlimlere atıfta bulunarak onlardan kıraat nakletmiştir. Tabersî'nin kıraat konusunda tefsirinde zikrettiği Şîî âlimler şunlardır: Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) (Tabersî, 1427/2006: 5, 98; 5, 107; 6, 88), Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733) (Tabersî, 1427/2006: 1, 319; 3, 136), Zeyd b. Ali (Tabersî, 1427/2006: 1, 25; 4, 312), Ca'fer b. Muhammed (Tabersî, 1427/2006: 3, 332; 3, 340), Ali b. Hüseyin (Tabersî, 1427/2006: 5, 186; 7, 266). Tabersî bazen de ehl-i beyt (Tabersî, 1427/2006: 1, 35; 6, 113) ve Hz. Ali'ye nispet edilen kıraatlerde Emira'l-Müminin (Tabersî, 1427/2006: 6, 298; 8, 213) ifadesini de kullanmıştır.

Tabersî'nin kıraatleri zikrederken nakilde bulunduğu sahabelerden biri de Hz. Ali'dir.¹ Hz. Ali küçük yaştan itibaren Hz. Peygamber'in terbiyesinde büyümüştür. Onun Hz. Peygamberin yanında yetişmesi, kızı Hz. Fatıma ile evlenerek onun damadı olması ve sürekli yanında bulunması gibi özellikleri, onun ilmi vasfını etkilemiştir. Nitekim Hz. Ali tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi İslami ilimlerin her alanında ilmiyle ön plana çıkmıştır. O, Kur'ân ilimlerinde de önemli bir yere sahiptir. Onun sürekli Hz. Peygamber'in yanında olması, vahye ve nüzul sebeplerine şahit olmasını sağlamıştır. "Bana Allah'ın kitabından sorunuz. Allah'a and olsun ki ister gece ister gündüz indirilmiş olsun. Bilmediğim bir tek ayet yoktur" şeklindeki ifadesi de Hz. Ali'nin bu özelliğini ön plana çıkararak onun Kur'ân'ı iyi bilen sahabilerden olduğunu göstermektedir (Sarıçam, 2005: 25). Hz. Ali, Kur'ân'ı Allah'ın Resulü (s.a.s.)'nden öğrenmiş ve Hz. Peygamber hayatta iken Kur'ân'ın tamamını ezberleyerek hafız sahabilerden olmuştur. Hz. Ali, Kur'ân-ı Kerim'i en güzel şekilde okuyan sahabilerden birisidir. Nitekim öğrencisi Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Hz. Ali'nin bu özelliğine değinerek ondan daha güzel Kur'ân okuyanı görmediğini söylemiştir. Hz. Ali'nin Kur'ân kıraatiyle ilgili Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den nakledilen bir başka rivayet ise şöyledir: "Hz. Ali'den daha iyi Kur'ân okuyanı görmedim. Onun arkasında namaz kıldığımızda o, kıraatinde harflerden birini okumadığında okumadığı yere döner o harfi okur tekrar kaldığı yerden devam ederdi" (İbn Abdilberr, 1412/1992: 3, 1109). Hz. Ali, kıraat ilminde önemli âlimler de yetiştirmiştir. Hz. Ali'den arz metoduyla Kur'ân kıraati öğrenen Ebü'l-Esved ed-Düelî, Ebû Abdurrahman b. Ebî Leylâ ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî gibi tabiî âlimleri de bulunmaktadır (Kandemir, 1989: 2,

375; Akçay, 2010: 207). *Tabakatü'l-Kurrâ* adlı eserlerde kurrâ olarak zikredilen Hz. Ali, (Zehebî, 1418/1997: 1, 7-8), kıraat-i seb'a ve aşere imamlarının senedlerinde de yer almıştır. Kıraat-i seb'a imamlarından Âsım b. Behdele'nin kıraat senedi Ebû Abdîrrahman es-Sülemî vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanmaktadır (İbn Mücahid, 1119: 70; İbn Mihrân, 1990: 82). Hamza b. Habîb'in senedinde ise Hz. Ali, Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, Ebû'l-Esved ed-Düelî ve Zir b. Hubeyş vasıtasıyla yer almıştır (İbn Mücahid, 1119: 73-74; İbn Mihrân, 1990: 104-105). Ebû Amr b. Alâ'nın senedinde ise Ebû'l-Esved ed-Düelî vasıtasıyla yer almaktadır (İbn Mihrân, 1990: 67-68). Hz. Ali, kıraat-i aşere imamlarından Yaküb el-Hadramî'nin senedinde ise Ebû Abdîrrahman es-Sülemî vasıtasıyla yer almıştır (İbn Mihrân, 1990: 122).

2. Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kıraatlerin Nakil Yöntemi

Tabersî tefsirinde Hz. Ali'ye nispet edilen kıraatleri naklederken çeşitli ifade ve kalıplar kullanmıştır. Onun kıraatleri zikrederken kullandığı ifade ve kalıplar, Hz. Ali'ye atfedilen kıraatlere yaklaşımını ve bakış açısını tespit etme açısından önemlidir.

Tabersî'nin kullandığı kalıplardan birisi “قرأ عليّ” ifadesidir. Örneğin o “فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ” “الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَافِرِينَ” “Allah, doğru söyleyenleri de mutlaka bilir, yalancıları da mutlaka bilir” (Ankebût 29/3) ayetini Hz. Ali her iki “وَلْيَعْلَمَنَّ” fiilini “ي” harfi dammeli “ل” harfini kesralı olarak “فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَافِرِينَ” “Allah tarafından doğru söyleyenler de mutlaka bilinir, yalancılar da mutlaka bilinir” şeklinde “قرأ” ifadesiyle aktarmıştır (Tabersî, 1427/2006: 8, 5; ayrıca bu kıraat için bkz. İbn Hâleveyh, ts: 115; İbn Cinnî, 1994: 2, 159).²

“قراءة” ifadesi de Tabersî'nin kullandığı kalıplardan birisidir. Bu lafzı iki şekilde kullandığı görülmüştür. Birincisi kıraat farklılıklarını zikrederken bu ifadeyi kullanmıştır. Sözelimi Tabersî, “بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ” “Çok güçlü olan kullarımızı size gönderdik” (İsrâ 17/5) ayetinde geçen “عِبَادًا لَنَا” ifadesiyle ilgili Ali (a.s.)'nin kıraatinde “عبيدا لنا” şeklinde olduğunu belirterek “قراءة عليّ” ifadesini kullanmıştır (Tabersî, 1427/2006: 6, 167; bu kıraat için ayrıca bkz. İbn Cinnî, 1994: 2, 14). İkincisi ise okuyuşu kıraat-i seb'a ve aşere imamlarına nispet ederek aktardıktan sonra “bu okuyuş Ali'nin kıraatidir” şeklindeki ifadeyle bu kıraati Hz. Ali'nin okuyuşuyla teyid etmiştir. Örneğin müfessir “لَنُحَرِّقَنَّ” “Biz onu elbette yakacağız” (Tâhâ 20/97) kelimesiyle ilgili aşere kurrâsından Ebû Ca'fer'in okuyuşunu zikrettikten sonra “Bu Ali (as)'nin kıraatidir” ifadesini kullanarak şöyle demiştir: “Ebû Ca'fer “ن” harfini fethalı, “ح” harfini sakın ve “ر” harfini şeddesiz olarak “لَنُحَرِّقَنَّ” şeklinde okumuştur. Bu okuyuş Hz. Ali ve İbn Abbas'ın kıraatidir. Bu okuyuşa göre kelime “birbirine sürttüm, törpüledim” anlamına gelmektedir. Arapların, işitilecek şekilde dışlarını birbirine gıcırdattı, tabirleri de buradan gelmektedir. Bu kıraate göre ayetin anlamı “biz onu eğelerle törpüleyeceğiz” şeklindedir” (Tabersî, 1427/2006: 7, 38-39; ayrıca bu kıraat için bkz. İbn Hâleveyh, ts: 92; İbn Cinnî, 1994: 2, 14; Kurtubî, 2006: 19, 132).³

Tabersî'nin Hz. Ali'ye nispet edilen okuyuşları naklederken kullandığı kalıplardan bir diğeri ise “روي ذلك” ifadesidir. Sözelimi Tabersî “لَنُبَيِّنَنَّكُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً” “Elbette

onları dünyada güzel bir şekilde yerleştiririz” (Nahl 14/41) ayetinde geçen “الَّذِينَ هُمْ” kelimesinin Hz. Ali’den nakledilen okuyuşta “لنؤينهم” şeklinde “ث” harfiyle olduğunu “روي ذلك” ifadesiyle vermiştir (Tabersî, 1427/2006: 6, 120; bu kıraat için bkz. İbn Cinnî, 1994: 2, 9). Tabersî, aynı şekilde şâz kıraatleri zikrettikten sonra “روي ذلك” ifadesiyle Hz. Ali’den de böyle bir okuyuşun olduğunu belirterek şâz kıraati Hz. Ali’nin okuyuşuyla desteklemiştir. Sözelimi Tabersî, “يَا مَالِكُ” (Zuhrûf 43/77) ayetiyle ilgili kıraat farklılığını zikrederken bu metodu kullanmıştır. Onun aktarımına göre şâz kıraatlerden İbn Mesûd, Yahyâ ve A’meş’in okuyuşu “يَا مَالِكُ” şeklindedir. Hz. Ali’den de böyle bir kıraat nakledilmiştir (Tabersî, 1427/2006: 9, 73; ayrıca bkz. İbn Cinnî, 1994: 2, 257).⁴

Tabersî, Hz. Ali’ye atfedilen okuyuşları nitelendirirken “روي في الشواذ عن علي” “Şâz kıraatlerde Hz. Ali’den rivayet edilmiştir” ifadesini de kullanmıştır. Müfessir, “والَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَرْوَاجًا” (Bakara 2/234) ayetinde “يَتَّقُونَ” kelimesiyle ilgili kıraatleri zikrederken Hz. Ali’den nakledilen okuyuşun “ي” harfi fethalı olarak “يَتَّقُونَ” şeklinde olduğunu belirttikten sonra bu okuyuşu şâz kıraat olarak nitelemiştir (Tabersî, 1427/2006: 2, 95; ayrıca bkz. İbn Hâleveyh, ts: 22; İbn Cinnî, 1994: 1, 125).⁵

3. Hz. Ali’ye Nispet Edilen Kıraatlerin İşleyiş Tarzı

3.1 Kıraatleri Nakletmekle Yetinmesi

Tabersî, tefsirinde bazen sadece kıraatleri nakletmekle yetinmiş, kıraatle ilgili tevcih ve tercihte bulunmamış, kelimelerin i’rab, iştikak ve bunlara göre ifade ettiği anlamlarıyla ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir. Aynı metodu Hz. Ali’ye nispet edilen kıraatlerde de uygulamıştır.

Sözelimi Tabersî, “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ile; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil” (Fatıha 1/7) ayetinde geçen “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” ifadesini Ömer b. Hattâb’ın “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَغَيْرِ الضَّالِّينَ” şeklinde okuduğunu zikrettikten sonra Hz. Ali’den de böyle bir okuyuş şeklinin nakledildiğini belirtmiştir (Tabersî, 1427/2006: 1, 35). Kaynakların bir kısmında bu okuyuş Hz. Ömer’e nispet edilerek (Kirmânî, ts.: 45; Begavî, 1409: 1, 55; Kurtubî, 2006: 1, 232); bazılarında ise Hz. Ali ve Hz. Ömer’e atfedilerek verilmiştir (Sa’lebî, 1422/2002, 1, 123; Zemahşerî, 1998: 1, 123).⁶

3.2. Kıraatlerin Tevcihini Yapması

Kıraatlerin tevcihini yapması, Tabersî’nin kullandığı metotlardan birisidir. Tevcih, kıraatlerin temellendirilmesini ifade eden kavramlardan biridir. “وجه” “vech” kelimesi tef’îl kalıbından mastar olup “birini şerefli kılmak, birini bir yere yönlendirmek, dikkatini bir şeye vermek, yön vermek” anlamına gelmektedir (İbn Manzûr, tsz: V, 3262). Kıraat eserlerinde “vech” kelimesi kıraatin anlamı veya takdiri ve dilsel dayanağı olarak kullanılmaktadır ki bu bir anlamda hücceti karşılamaktadır. Bundan dolayı tevcih kavramının ihticâc ile aynı anlamı ifade ettiği belirtilmektedir.

Nitekim ihticâc kaynaklarında bu kelimenin “tevcîhü'l-kıraat” şeklinde yer alması, bunun en önemli kanıtıdır (Dağ, 2011: 366). Tabersî'nin kıraatleri nakledeken onları temellendirmek için kullandığı delilleri Hz. Ali'ye atfedilen kıraatler çerçevesinde inceleyeceğiz.

3.2.1 Ayetten Delil Getirmesi

Tabersî'nin Hz. Ali'ye nispet edilen kıraatleri temellendirmek için kullandığı metotlardan birisi ayetten delil getirmesidir. “وَالَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجَهُ” (Bakara 2/234) ayeti bu konuyla ilgili örneklerdendir. Müfessir, bu ayette geçen “يَتُوفَّوْنَ” kelimesini Hz. Ali'nin “ي” harfini fethalı olarak “يَتُوفَّوْنَ” olarak okuduğunu zikrederek bu okuyuşun şaz kıraat olduğunu belirtmiştir. Sonrasında bu okuyuşun nedenini mefulün hafzedilmesiyle açıklamıştır. Buna göre ayetin takdiri “الَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ أَيَامَهُمْ” şeklindedir. Tabersî, böyle bir okuyuşun Kur'ân'da örneklerinin çok olduğunu belirttiikten sonra “وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ” (Neml 27/23) ayetinde de böyle bir durumun söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Bu ayette geçen “شَيْءٍ” lafzı “شَيْئًا” anlamındadır (Tabersî, 1427/2006: 2, 95; ayrıca bkz. İbn Hâleveyh, ts: 22; İbn Cinnî, 1994: 1, 125). Görüldüğü üzere Tabersî, Hz. Ali'ye nispet edilen okuyuşun delilini başka bir ayetten örnek vererek yapmıştır.

Ayetin siyak-sibakından delil getirmesi, Tabersî'nin kıraatin tevcihinde kullanmış olduğu metottandır. Sözgelimi “وَقَرَأْنَا فَرَقْنَا لَهُ لِيَتَفَرَّهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا” (İsra 17/106) ayetinde bu durum söz konusudur. Müfessir, bu ayette geçen “فَرَقْنَا” fiilinin meşhur kıraatlerde şeddesiz olarak “فَرَقْنَا” şeklinde olduğunu ve bu okuyuşun Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'tan da rivayet edildiğini zikrettikten sonra Katade'nin bu fiili “فَرَقْنَا” şeklinde şeddelli okuduğunu belirtmiştir. Fiille ilgili kıraatleri okuyanlara nispet ederek aktaran Tabersî, bu kıraatin hüccetini ayetin devamında gelen “عَلَى مُكْثٍ” ifadesiyle yapmıştır. Bu kıraate göre fiil ayet ayet, sûre sûre indirdik ve parçalara ayırdık, anlamına gelmektedir. Buna delil ayetin devamında gelen “عَلَى مُكْثٍ” ifadesidir (Tabersî, 1427/2006: 6, 229; ayrıca bu kıraat ile ilgili bkz. İbn Cinnî, 1994: 2, 23). Görüldüğü üzere Tabersî, bazen başka ayetlerden örnek vererek bazen de ayetin siyak-sibakından delil getirerek kıraatin tevcihini ayet ile yapmıştır.

3.2.2. Arap Şiiri ve Kalamından Delil Getirmesi

Arap şiiri ve kalamından delil getirmesi de Tabersî'nin kıraatleri temellendirmek için kullanmış olduğu metotlardan birisidir. Sözgelimi müfessir, “وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَّ” (Enfâl 8/25) ayetinde geçen “لَا تُصِيبُنَّ” ifadesiyle ilgili kıraat vecihlerini zikrettikten sonra kıraatlerin tevcihini Arap şiiri ve kalamından örnek vererek yapmıştır. Tabersî'nin aktarımına göre Ali b. Ebi Tâlib bu ifadeyi “لتصيبن” şeklinde okumuştur. Zeyd b. Sâbit, Ebu Ca'fer el-Bakır, Rabî b. Enes, Ebü'l-Âliye ve İbn Cemmâz de bu ifadeyi “لتصيبن” şeklinde okumuşlardır (İbn Cinnî, 1994:

1, 277). Meşhur olan kıraat ise “لا تُصَيِّنَنَّ” şeklindedir. “لتصيين” okuyuşuyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Tahfif maksadıyla “لا” ifadesindeki elif harfinin hafzedildiği söylenilmiştir. Nitekim Arap keliminde bu şekilde bir kullanım bulunmaktadır. Örneğin “يا أبتا” “يا أبتا” ifadelerinde elif hafzedilerek “يا” “أم والله” “يا” şeklinde fethayla yetinilmiştir. Bu ifadede “لتصيين” manası kastedilerek elif’in yazıldığı söylenilmiştir. Bununla ilgili olarak Tabersî “ينباع من ذفري غضوب جسة” “Oldukça sert ve hızlı giden dişi devenin, kulakları arkasındaki iki kemikten kaynar” şeklindeki Arap şiirinden delil getirmiştir. Bu şiirde geçen “ينباع” ifadesiyle kastedilen “ينباع” lafzıdır (Tabersî, 1427/2006: 4, 332; ayrıca bkz. İbn Cinnî, 1994: 1, 277-278; Ebû Hayyân, 1993: 4, 478). Bu iki okuyuşa göre ayetin manası değişmektedir. Birinde “Zulmedenlere erişecek bir fitne” diğeri ise “zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan fitne”dir (Kurtubi, 2006: 9, 489).⁷

3.2.3. Arap Diline Ait Sarf ve Nahiv Kurallarından Delil Getirmesi

Tabersî, sarf ve nahiv kurallarından delil getirerek Hz. Ali’ye nispet edilen kıraatlerin tevcihini yapmıştır. “لَتُرَوْنَ الْجَيمَ” “And olsun, o cehennemi muhakkak göreceksiniz” (Tekâsür 102/6) ayeti, bu konuyla ilgili örneklerdendir. Müfessir, bu ayette geçen “لَتُرَوْنَ” fiiliyle ilgili kıraat farklılığını şöyle aktarmaktadır: “İbn Âmir ve Kisâî “ت” harfini dammeli olarak “لَتُرَوْنَ” şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuş Hz. Ali (a.s.)’den rivayet edilmiştir. Bu kıraate göre anlam and olsun cehennem size gösterilecektir, şeklindedir. Diğer kıraat âlimleri ise “cehennemi göreceksiniz” anlamında “لَتُرَوْنَ الْجَيمَ” olarak okumuşlardır (Tabersî, 1427/2006: 10, 331). Tabersî, bu okuyuş farklılığını kurrâ’ya nispet ederek aktardıktan sonra kıraatin hüccetini şöyle açıklamıştır: “Bir meful alarak müteaaiddi/geçişli olan fiil “رأيت الهلال” “hilali gördüm” şeklinde okunur. Fiile hemze aktarıldığında “أرايت زيدا الهلال” örneğinde olduğu gibi başka bir meful eklenilir. Bu fiil meful üzere bina edilirse yani meçhul yapılırsa “أوري زيد الهلال” “Zeyd’e hilal gösterildi” şeklinde olur. “لَتُرَوْنَ الْجَيمَ” okunuşu da böyledir” (Tabersî, 1427/2006: 10, 331). Görüldüğü üzere Tabersî, Hz. Ali’ye nispet edilen bu okuyuşun tevcihini nahiv kurallarından delil getirerek yapmıştır.

3.2.4. Lehçe Farklılığından Delil Getirmesi

Tabersî’nin kıraatlerin tevcihinde kullandığı metotlardan bir diğeri de okuyuşun lehçe farklılığı olduğunu belirtmesidir. “إِنكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ” “Hiç şüphesiz siz ve Allah’tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunusunuz” (Enbiyâ 21/98) ayeti bu konuyla ilgili örneklerdendir. Müfessir, bu ayette geçen “حَصَبُ” kelimesiyle ilgili kıraatleri aktarırken Hz. Ali’nin bu kelimeyi “حطب” şeklinde okuduğunu zikretmiştir. Hz. Aişe ve Abdullah b. Zübeyr de bu şekilde okumuştur (İbn Hâleveyh, ts: 95; İbn Cinnî, 1994: 2, 67). Tabersî, bu kelimenin “حَصَبُ”, “حطب” ve “حضب” şeklinde farklı okuyuşlarının olmasının nedenini lehçe farklılığıyla açıklamıştır (Tabersî, 1427/2006: 7, 83).

3.3. Kiraatler Arasında Tercihle Bulunması

Tabersî'nin Hz. Ali'ye nispet edilen kiraatler arasında tercihte bulunduğu görülmektedir. Sözelimi müfessir “Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın” (Bakara 2/237) ayetini Hz. Ali'nin “وَلَا تَنَاسُوا الْفَضْلَ” “Karşılıklı olarak aranızdaki fazileti unutmayınız” şeklinde okuduğunu belirtmiştir. İbn Hâleveyh, Hz. Ali'ye atfedilen bu kiraati “و” harfini kesralı olarak “وَلَا تَنَاسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ” şeklinde vermektedir (İbn Hâleveyh, ts.: 22). Tabersî, Hz. Ali'ye nispet edilen okuyuşu zikrettikten sonra anlam açısından bu kiraatin daha güzel olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Bu seçilen bir fiilden karşılıklı olarak nehyedilmesini istemektedir. Bu kiraat insanı bir fiilden yasakladığı için güzeldir. Unutma başkasının fiili olduğu için karşılıklı olur. Bu “انسى فنسى” ifadesi gibidir. Ayette de Yüce Allah وَمَا آتَيْنَاهُ “Bana ancak şeytan unutturdu” (Kehf 18/63) buyurmuştur (Tabersî, 1427/2006: 2, 102). Kurtubî, aynı şekilde bu kiraatin anlam açısından daha mükemmel olduğunu ifade etmiştir (Kurtubî, 2006: 4, 174). Görüldüğü üzere Tabersî “وتحسن هذه” “bu kiraat güzel olur” ifadesiyle Hz. Ali'ye nispet edilen bu şâz kiraati tercih ettiğini belirtmektedir.⁸

Tabersî, Hz. Ali'ye nispet edilen kiraatlerle ilgili olarak kendi dışındaki âlimlerin tercihine de yer vermiştir. Sözelimi müfessir “عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ” “Peygamber bunun bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti” (Tahrîm 66/3) ayetinde geçen “عَرَفَ” fiiliyle ilgili kiraat farklılığını naklettikten sonra Ebûbekir b. A'yâş'ın tercihine yer vermiştir. Tabersî'nin nakline göre, bu fiili Kisâî şeddesiz olarak “عَرَفَ” şeklinde okumuştur. Diğer kiraat âlimleri ise şeddeli olarak okumuşlardır. Ebubekir b. Ayâş, şeddesiz okuyuşu tercih etmiştir (Kıraat-i aşereye yer alan bu okuyuş kaynaklarda sadece Kisâî'ye nispet edilmiştir. Bkz. İbn Mücâhid, 1119: 640; Mekki b. Ebî Tâlib, 1997: 2, 325). Âsım'ın kiraati olan bu okuyuş aşere kiraatinde yer almaktadır. Ayrıca Hz. Ali, Hasan ve Ebû Abdîrrahman es-Sülemî'nin okuyuşu da bu şekildedir (Tabersî, 1427/2006: 10, 39; Kurtubî, 2006: 21, 82).

3.4. Şâz Kiraat Olarak Zikretmesi

Müfessir, Hz. Ali'ye nispet edilen kiraatleri aktarırken bazen okuyuşun şâz kiraat olduğunu belirtmiştir. Genel olarak bu durumu “رَوَى فِي الشَّوَادِ عَنْ عَلِيٍّ” “Şâz kiraatlerde Hz. Ali'den rivayet edilmiştir” ifadesiyle aktarmıştır. Bu konuyla ilgili Tabersî tefsirinde birçok örnek yer almaktadır (Tabersî, 1427/2006: 2, 95; 2, 102; 6, 69; 7, 83; 10, 288). Sözelimi “وَأِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لَيَتْرُونَ مِنْهُ الْجِبَالَ” “Tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynayacak olsa bile” (İbrahim 14/46) ayeti bu konuyla ilgili örneklerdendir. Müfessir, bu ayette geçen “وَأِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ” ifadesini Ali (a.s.), İbn Mes'ûd⁹ ve Übey b. Ka'b “وَأِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لَيَتْرُونَ” “Hem onların tuzakları dağları yerinden oynatamaz ki” şeklinde okuduğunu zikrettikten sonra bu okuyuşu şâz olarak nitelemiştir. İbn Hâleveyh bu okuyuşu Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'a nispet ederek vermiştir (İbn Hâleveyh, ts: 74). İbn Cinnî ise bu kiraati Hz. Ali, Ömer b. Hattâb, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'a nispet etmiş, Übey b. Ka'b'tan ise böyle bir okuyuş konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir (İbn Cinnî, 1994: 1, 365). Tabersî, bu okuyuşta “لَنْ” edatının tuzakların büyüklüğüne işaret etmek için tahfifi okunduğunu ifade etmiş ve bu

okuyuşa göre ayetin takdirinin ise “وَإِنَّهٗ كَادَ مَكْرُهُمْ لَتَرْوُلَ مِنْهُ الْجِبَالُ” şeklinde olduğunu belirtmiştir (Tabersî, 1427/2006: 6, 69).

4. Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin Tefsire Etkisi

Kıraat ilminin ayetlere kazandırdığı mana zenginliği yönüyle tefsir ilmi ile çok yakın bir ilgisi bulunmaktadır. Bu nedenle müfessirlerin çoğu kıraat ilminden faydalanarak tefsirlerinde kıraat vecihlerini zikretmişlerdir. Tabersî de tefsirinde ayetlerde yaptığı yorumları, açıklamaları desteklemeye; ayette geçen bir kelimenin anlamını izah etmede; kıraat vecihlerinden ve onların ayetlerin tefsirine olan katkılarından önemli derecede istifade etmiştir. Bu bölümde Tabersî'nin tefsirinde Hz. Ali'ye nispet edilen kıraatleri tefsir bağlamında değerlendireceğiz.

Hz. Ali'ye atfedilen kıraatlerin ayetin tefsirine olan katkılarından biri ayetin farklı şekilde yorumlanmasını sağlayarak anlam zenginliği oluşturmaktadır. Tabersî, Hz. Ali'ye nispet edilen bu okuyuşları aktarırken anlam açısından ortaya çıkan farklılıkları da zikretmiştir. Örneğin “فَدَمَّرْنَاَهُمْ تَدْمِيرًا” “Nihayet o kavmi yerle bir ettik” (Furkân 25/36) ifadesinde, Hz. Ali'den nakledilen okuyuş ayetin manasını değiştirmektedir. Hz. Ali, bu ifadeyi “فَدَمَّرَاهُمْ تَدْمِيرًا” şeklinde okumuştur. Bu kıraate göre onları helak etme işi Hz. Musa ve Harun'a nispet edilmektedir (Tabersî, 1427/2006: 7, 214; ayrıca bu kıraat için bkz. İbn Cinnî, 1994: 2, 122). Hz. Ali'den bu okuyuşla beraber “فَدَمَّرْتَهُمْ” şeklinde iki farklı okuyuş da zikredilmektedir (İbn Hâleveyh, ts: 106; Zemahşerî, 1419/1998: 4, 350; Ebû Hayyân, 1993: 6, 457; Tabersî, 1423: 2, 652). Görüldüğü üzere genelin kıraatinde “biz o kavmi helak ettik” anlamı varken, Hz. Ali'nin okuyuşundaki anlam ise “Hz. Musa ve Harun o kavmi helak etti” şeklindedir.¹⁰

Hz. Ali'ye nispet edilen kıraatlerin ayetin tefsirine olan katkılarından biri de ayetin anlamını desteklemesidir. Tabersî, bu bağlamda öncelikle ayetle ilgili görüşleri zikretmiştir. Daha sonra ise bu görüşleri Hz. Ali'ye atfedilen okuyuşla desteklemiş, teyid etmiştir. Sözelimi müfessir, “يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ” “Allah'ın emriyle onu korurlar” (Râd 13/11) ayetinde geçen “من” harf-i cer'in “ب” harfi anlamında olduğunu belirtmiş ve buna delil olarak Hz. Ali'den nakledilen “يَحْفَظُونَهُ بِأَمْرِ اللَّهِ” şeklindeki kıraati zikretmiştir (Tabersî, 1427/2006: 6, 12; İbn Cinnî, 1994: 1, 355). Kaynakların bir kısmı aynı şekilde ayetin manasını “Allah'ın emrinden dolayı onu korurlar” şeklinde verdikten sonra bu yorumun delilini Hz. Ali'nin kıraatıyla yapmıştır (Zemahşerî, 1419/1998: 3, 338; Ebû Hayyân, 1993: 5, 364).¹¹

Hz. Ali'ye nispet edilen kıraatlerin ayetin tefsirine olan katkılarından biri de ayetin anlamını açıklamasıdır. Bu konuyla ilgili “أَفَلَمْ يَتَّبِعُوا” “İman edenler anlamadılar mı ki” (Râd 13/31) ayeti örnek verilebilir. Tabersî, bu ayette geçen “أَفَلَمْ” ifadesini Hz. Ali'nin “أَفَلَمْ يَتَّبِعِينَ” şeklinde okuduğunu belirtmiştir. Bu kıraatin hüccetini ise İbn Cinnî'nin görüşüyle yapmıştır. İbn Cinnî'ye göre bu kıraat ayetin tefsiridir (Tabersî, 1427/2006: 6, 30; ayrıca bkz. İbn Hâleveyh, ts: 71; İbn Cinnî, 1994: 1, 357).

Hz. Ali'ye atfedilen kıraatlerden bazıları ayetin anlamında herhangi bir değişiklik oluşturmamaktadır. “فَوَسَّطْنَ بِهِ جَمْعًا” “Düşman topluluğunun ortasına dalan atlara”

(Âdiyât 100/5) ayetinde geçen “فَوَسَّطُنْ” kelimesiyle ilgili kıraat farklılığı bu konuya örnek olarak verilebilir. Tabersî'nin aktarımına göre Hz. Ali, bu ifadeyi şeddeli “س” harfi ile “فَوَسَّطُنْ” şeklinde okumuştur. Şeddeli okuyuşa göre anlam “o topluluğu iki kısma ayırdı”, şeddesiz okuyuşa göre ise “atlılar topluluğun ortasında yer aldı” şeklindedir (Tabersî, 1427/2006: 10, 324; ayrıca bu kıraatle ilgili bkz. İbn Hâleveyh, ts: 106; İbn Cinnî, 1994: 2, 370). Bu iki kıraatin aynı anlamda iki ayrı söyleyiş olduğu, hem şeddeli, hem şeddesiz kıraatin “o topluluğun ortasında bulundum” şeklinde aynı anlamı ifade ettiği söylenilmektedir (Kurtubî, 2006: 22, 436).¹²

5. Sonuç

Tabersî, Şîa'nın önde gelen âlimlerinden biridir. İslâmî ilimlerde birçok eser kaleme alan Tabersî'nin tefsir alanında yazmış olduğu eserlerinden biri *Mecmeü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'dır. Müfessir, tefsirinde kıraatlere çok geniş bir şekilde yer vermiştir. Sure içinde alt başlıklarla hemen hemen her ayette geçen kıraatleri okuyanlara nispet ederek aktardıktan sonra kıraatin hüccetini zikretmiştir. Tefsirinde sahih ve şâz pek çok kıraate yer veren Tabersî, kıraat-i seb'a, aşere ve erbea aşere'den nakilde bulunmuştur. Bununla beraber sahabe ve tabiûndan Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Hz. Aişe, Said b. Cübeyr, İkrime, Atâ, Mücahid vb. şeklinde birçoğunun kıraatlerini zikrederek onlardan nakilde bulunmuştur. Bu durum Tabersî'nin ilk dönem Şîî müfessirlerden kıraatleri aktarma noktasında da farklı olduğunu, mutedil bir yol izlediğini göstermektedir.

Tabersî'nin tefsirinde nakilde bulunduğu sahabeden biri Hz. Ali'dir. Şîî müfessir olan Tabersî, tüm kıraatlerde olduğu gibi Hz. Ali'ye nispet edilen okuyuşlara da geniş bir şekilde yer vermiştir. O, tefsirinde elli üç yerde Hz. Ali'ye atfedilen kıraatleri nakletmiştir. Tabersî, bu okuyuşları bazen ayetin tefsirine sağladığı katkıya işaret etmek, o kıraat üzerinden yaptığı yorumu desteklemek ve delillendirmek için tefsirinde zikretmiştir. Bazen de yedi kıraat veya on kıraat imamlarının okuyuşlarını naklettikten sonra “Bu Hz. Ali'nin kıraatidir” şeklinde sahih kıraatleri desteklemek için ifade etmiştir. Bu metodu şâz kıraatleri aktarıırken de kullanmıştır. Nitekim o, şâz olarak nitelediği kıraatleri naklettikten sonra Hz. Ali'den de böyle bir okuyuş rivayet edilmiştir, şeklinde Hz. Ali'nin kıraatini teyid maksadıyla zikretmiştir. Tabersî, Hz. Ali'ye nispet edilen kıraatleri naklederken bazen herhangi bir bilgi vermeyerek sadece kıraati nakletmekle yetinmiş, bazen de kıraatlerin tevcihini yapmıştır. Kıraatlerin tevcihini ayetlerden, Arap şiiri, kelamı ve lehçelerinden delil getirerek yapmıştır. Bazen de kıraatler arasında Hz. Ali'ye atfedilen kıraati tercih etmiştir.

Sonuç olarak Hz. Ali örneğinde incelediğimiz Tabersî tefsiri, kıraatler konusunda önemli bir kaynaktır. Şîî müfessir olan Tabersî'nin sahih ve şâz pek çok kıraate yer vermesi, her sûrede kıraatler ve hüccetleriyle ilgili bir alt başlık oluşturması, hemen hemen her ayette geçen kıraatleri zikretmesi bunun en önemli göstergesidir. Ayrıca bir Şîî müfessir olan Tabersî'nin Kur'ân tarihi, Mushaf, Kur'ân'ın tahrif edilmesi ve kıraatler konusunda kendi mezhebî düşüncesinde olan bazı kimselerin sorunlu görüşlerinin aksine Ehl-i Sünnet çizgisinde olup bu görüşleri kabul etmediğini belirtmesi, kıraatleri kabullenmesi ve tefsirinde geniş bir şekilde yer vermesi oldukça önemlidir.

Sonnotlar

1. Hz. Ali, Allah'ın Resulü'nün amcasının oğludur. Babası Ebû Talip, annesi Fatıma binti Esed b. Hâşim'dir. Künyesi ise Ali b. Ebî Talib b. Abdulmuttalib b. Abdimenaf b. Kusay b. Hâşim el-Kuraşî'dir. Dört halifenin sonuncusu olan Hz. Ali Mekke'de Milâdî 600 veya 602 yılında doğmuştur. Hz. Peygamber, Ebû Talib'in çocuklarının fazla olması ve sıkıntı içinde olması nedeniyle küçük yaşta Hz. Ali'yi yanına alarak onu kendi himayesi altında yetiştirmiştir. Hz. Ali çocuk yaşta islamı kabul ederek ilk Müslümanlardan biri olmuştur. Hz. Peygamber'in kızı Fatma ile evlenmiş ve bu evlilikten Hasan, Hüseyin, Zeynep Kübra ve Ümmügülsüm Kübra adında çocukları olmuştur. Hz. Ali milâdî 661 yılında harici Abdurrahman b. Mülcem tarafından şehit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sâd, 1421/2001: 3, 17-38; Safedî, 1420/2000: 21, 177-186; İbn Abdilberr, 1412/1992: 3, 1089-1133.

2. Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Tabersî, 1427/2006: 4, 332; 8, 5; 9, 105.

3. Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Tabersî, 1427/2006: 9, 288; 10, 39.

4. Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Tabersî, 1427/2006: 4, 247; 5, 210-211; 6, 120.

5. Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Tabersî, 1427/2006: 2, 95; 2, 102.

6. Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Tabersî, 1427/2006: 6, 167; 6, 304-305; 7, 190.

7. Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Tabersî, 1427/2006: 3, 357.

8. Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Tabersî, 1427/2006: 9, 73.

9. Tabersî'nin eserinde Abdullah b. Mes'ûd'u Amr b. Mes'ûd olarak yazılmıştır. Burada yazım yanlışlığı olmuştur. Çünkü diğer kaynaklarda bu kıraatin nispet edildiği sahabe Abdullah b. Mes'ûd'dur. İbn Hâleveyh, ts: 74; İbn Cinnî, 1994: 1, 365.

10. Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Tabersî, 1427/2006: 4, 247; 5, 359-360; 9, 223; 10, 257-258.

11. Bu konuyla ilgili diğer örnek için bkz. Tabersî, 1427/2006: 9, 108-109.

12. Bu konuyla ilgili diğer örnek için bkz. Tabersî, 1427/2006: 10, 252.

Kaynakça

Akçay, Mustafa. (2010). *Anadoluda Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.

Ateş, Süleyman. (1975). "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20: 147-172.

Bağdadî, İsmail Paşa. (1955). *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsaru'l-Musannifin*. Beyrût: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd (1409). *Tefsîru'l-Begavî Me'âlimu'l-Tenzil*. Riyâd: Dâru Taybe.

Bilmen, Ömer Nasuhi. (1973). *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.

Cerrahoğlu, İsmail. (1996). *Tefsir Tarihi I*. Ankara: Fecr Yayınevi.

Dağ, Mehmet. (2011). *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. (1993). *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. (1983). *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb.
- Hânsârî, Mirzâ Muhammed Bâkır el-Musevî (Ty). *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*. Tahran: Müessesetü İsmailiyyan.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh (1412/1992). *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. Beyrût: Dâru'l-Ceyl.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî (1994). *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırââtve'l-İzâhianhâ*. Kahire: Meclisü'l-A'lalî's-Şuuni'l-İslâmiyye.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed (Ty). *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs (1119). *Kitâbü's-Seb' fî'l-Kırâât*. Kahire: Dâru'l-Meârif.
- İbn Manzûr, Cemâlu'd-Dîn b. Muhammed (1119). *Lisânü'l-Arâb*. Kahire: Darü'l-Meârif.
- İbn Mihrân, Ebûbekr Ahmed b. el-Hüseyn el-İsbehânî (1990). *el-Ğâye fî'l-Kırââti'l-Aşr*. Riyâd: Dâru's-Şevaf.
- İbn Sâd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sâ'd b. Menî' ez-Zührî (1421/2001). *Kitâbu'l-Tabakâti'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- İsfahânî, Mirza Abdullâh Efendi (1403). *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hiyâzü'l-Füdelâ*. Kum.
- Kandemir, M. Yaşar. (1403). "Ali." *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 375.
- Kâtip Çelebî, (Hacı Halife) Mustafa b. Abdullâh (Ty). *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Beyrût-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Kehhâle, Ömer Rıza. (1376/1957). *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr (Ty). *Şevâzzü'l-Kırâât*. Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (2006). *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyîn limâ Tedammehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed el-Kaysî (1997). *el-Keşf'an Vücûhi'l-Kırââti's-Seb'a ve İlelihâ ve Hicecihâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Muhsin el-Emîn, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn el-Hüseynî el-Âmilî (1403/1983). *A'yânu's-Şîa*. Beyrût: Dâru't-Teâruf.
- Nüveyhid, Adil. (1403/1983). *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm hatta el-Asri'l-Hadîr*. Müessesetü Nüveyhidü's-Sekafiyye.
- Öztürk, Mustafa. (2010). "Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri." *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi Yayınları.

- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybeg. (1420/2000). *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. (1422/2002). *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân = Tefsîru's-Sa'lebî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Sarıçam, İbrahim. (2005). "Hz. Ali'nin Hayatı ve Şahsiyeti". Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu, Bursa.
- Tabersî, Ebû Ali Fazıl b. Hasan. (1427/2006). *Mecmeü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-murtezâ.
- . (1423). *Tefsîru Cevâmiu'l-Câmi*. Kum: Müessesetu'n-neşri'lislâmî.
- Tefrîşî, es-Seyyid Mustafa b. el-Hüseyn el-Huseynî (1418). *Nakdü'r-Ricâl*. Kum: Müessesetu Âli'l-Beyt lihyâi't-turâs.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (1418/1997). *Tabakatü'l-Kurrâ*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin (Ty). *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebet-ü Vehbe.
- Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed (1998). *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân.
- Ziriklî, Hayreddin. (2002). *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ, mine'l-Arabî ve'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*. Beyrût: Dâru İlm li'l-Melâyîn.

DEVİRSEL İBADET MODELLERİ OLARAK SEMAH- SEMÂ UYGULAMALARININ TARİHSEL KÖKENLERİ*

THE HISTORICAL ROOTS OF SEMAH PRACTICES AS MODELS OF CYCLIC WORSHIP

Cenk GÜRAY**

Öz

Devirsel ya da döngüsel algı insanın Tanrı ve evren ile ilişkisini açıklamak ve yaşamına aktarmak için kullandığı en eski düşünce sistemlerinden biridir. Tarım toplumlarıyla beraber keşfedilen doğanın periyodik bir biçimde aktifleşip ürün vermesi ve sonrasında uykuya çekilmesi fikri, bu düşünce sisteminin “tarımsal devir” olarak da adlandırılabilir ilk katmanını var etmiştir. İnsanın aynı sistemi, evrendeki döngüsel yörüngeyi takip eden tüm gök cisimlerinden ve bu döngüsel etkinin kendi beden-ruh dünyasına yansıyan etkilerinden takibi, bu sistemin “kozmojik devir” olarak da adlandırılabilir ikinci katmanını var etmiştir. Söz konusu sistemin üçüncü ve son katmanı ise evrendeki “tarımsal ve kozmojik” ayrıntıları haiz olan tüm döngüsel sistemi var eden Tanrısal bilgiye ulaşabilme ve bu bilgiyi içselleştirebilme yolculuğudur. Devirsel algının bu katmanına ise “irfani devir” ismini vermek mümkün olabilir. İnsanlık tarihi açısından dini müzik ve dans ise, tüm bu düşünsel katmanları insanın bilincine “zaman ve mekân” algısı değişiklikleriyle aktarabilen bir model olarak kullanılmıştır. Anadolu ve çevre bölgelerin en önemli ibadet uygulamalarından olan “semah-semâ” gelenekleri, söz konusu devirsel algının olgunlaşma vadeden bir “inançsal model” olarak insan yaşamına sirâyet edebilmesinin en önemli örnekleri arasındadır. Bir anlamda semah ve semâ ibadetleri Tanrısal ve insani zaman algılarını bütünleştiren “zamanın döngüsellığı” fikrini insan zihninde somutlaştırmış ve böylelikle insan yaşamını öncesi ve sonrası ile anlamlı kılan bir inançsal fikrin de inşa edilmesini sağlamıştır. Bu çalışma insanın evren-Tanrı algısında zaman içinde yaşanan değişimleri semah- semâ geleneklerinin tarihsel hafızası aracılığıyla tartışmaya gayret edecektir.

Anahtar Kelimeler: Semah, semâ, devirsel ibadet, edvar, döngüsel zaman

Abstract

Cyclic perception is an ancient system of thinking for human beings to explain the God-human relationship and to transfer the principles of this relationship to human life. The first layer of this system, named as “agricultural cycle” symbolizing the first agricultural communities, was built on the idea that the nature was periodically becoming active to grow up the agricultural products and then getting passive again. The second layer of this system, named as “cosmological cycle”, was generated on the idea that the cyclic characters of all the cosmic elements of the universe and the reflections of these characters to human body and soul was being followed and perceived by the human mind. The final layer of the system concentrated on reaching and internalizing the “divine wisdom” that has created and controlled all the cyclic system of the universe including the agricultural and the cosmological cycles. This final layer of the system can be named as “the cycle of wisdom”. Throughout the history, religious music and dance has always been utilized as a model to transfer all of these fictive layers to the human consciousness considering the necessary variations of “time and place”. “Semah and sema” traditions that are among the prominent worship rituals of Anatolia and the neighboring geographies appear as the application examples reflecting this cyclic perception to human life as a model of faith. In a way, semah and sema traditions help to unite the

* Makalenin Geliş Tarihi: 13.08.2018, Kabul Tarihi: 03.09.2018. DOI: 10.31624/tkhbvd.2018.11

** Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı Müzik Bilimleri Bölümü Müzik Teorileri Anabilim Dalı, cenk.guray@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9410-725X>

celestial and humanely perceptions of time by constructing the idea of “cyclic time” in human mind and thus building an idea of faith attributing meaning to the periods of life, before life and after life. This study aims to discuss the changes that have had occurred in the human perception of “God and universe” throughout the history, in the light of the collective memories possessed by the semah and sema traditions.

Keywords: Semah, sema, cyclic worship, theory of cycles, cyclic time

1. Giriş

Anadolu kültür tarihinde inanç ve müzik ilişkisinin seyrini takip etmek için bu topraklardaki “devirsel-döngüsel ibadet geleneğinin” günümüze kadar ulaşabilen en önemli iki uzantısı olan semah ve semâ’ kavramlarının tarihsel kökenlerine eğilmek gerekmektedir. Söz konusu tarihsel kökenler, ibadet açısından bir arketip ya da “ilk örnek” olarak kabul edilebilecek bir “mitoslar demeti” ile bu mitoslar demetini tercüme eden felsefi anlatılardır. Bu anlatılar ve mitoslar ise bu toprağın insanların evreni, hayatı, hayatın öncesini, sonrasını sorgulayan ve bu bağlamda insan-Tanrı ilişkisi ile ilgili fikir üreten tasavvurları ile örülmüştür. İslâm döneminde ortaya konmuş olsa da temelde Anadolu’yu yurt edinen hemen tüm uygarlıkların “evren-Tanrı-insan” ilişkisine dair fikirlerinin bir bakiyesi olan “devir nazariyesi” ise tüm bu tasavvurların sistemli bir modeli olmuştur. Bu model Anadolu insanının binlerce yıl boyunca kurguladığı evren algısına dayalı inanç anlayışını “semah ve semâ” kavramları aracılığıyla ibadet uygulamalarına aktarmıştır.

2. Tarih Boyunca Bir Manevi Örgütlenmeler Merkezi Olarak Anadolu ve Bu Örgütlenmede Müziğin Yeri

İnanç ve müzik kavramları insanlığın ilk dönemlerinden beri insanlık kültürünü pek çok değişik açıdan beraberce şekillendiren iki kavramdır. Doğayı etkilemek ve onunla iletişim kurmak üzere ortaya çıkan ezgi ve ritim tasarlama fikri, müziğin ilk nüvesini oluşturmuştur. Geleneksel üretimin işlevselliğini içinde barındıran müzik, sonraki dönemlerde doğaüstü ile ilişki kurmanın da başlıca anahtarlarından biri olmuş, dinlerin kurumsallaşma süreci ile dinî mûsikî yapılarının evrimi aynı çerçevede devam etmiştir. İnanç ve müzik ilişkisi konusu; bu sebeplerden dolayı dinbilim ekseninde, müzikoloji, sosyoloji, sosyal antropoloji ve halkbilimi gibi disiplinlerin ortak çalışmaları yürütmesi gereken bir alandır (Güray, 2012: 3).

Bir manevi organizasyonlar coğrafyası olarak tanımlayabileceğimiz Anadolu’nun kadim kültürünü, inanç sistemleri ile ilgili bilgilere hâkim olmadan tam olarak algılayabilmek ve yorumlayabilmek mümkün olamamaktadır. Bu sistemlerin önemli bir kısmının temelinde yer alan ve içinde güçlü simgesellik barındıran bâtinî¹ (Ayverdi, 2005: cilt 1-304) anlayış kendini aktarabilmek için müziğin ifade ve anlatım gücüne ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı dine ve inanca dair simge ve mesajlar, müzikal yapılar üzerine sinmişken aynı paralelde inanç sistemleri de coğrafyaya has bir müzik

kültürünün oluşumundaki en önemli faktörlerden biri olmuştur. Müziğe ve inanca dair simgelerin toplumsal belleğin oluşumundaki etkisi göz önüne alınınca; bu karşılıklı etkileşimin anlaşılabilmesinin, günümüz kültürü üzerine fikir yürütmek için önemi daha da iyi anlaşılabilir.

2.1. Anadolu'daki Kırsal ve Kentli Kökenli Dinî Yapılanmalar ve Bu Yapılanmaların İbâdet Geleneklerine Etkisi

Anadolu'daki İslâm yapılanmasının çok temel olarak iki ana inanç eksenini etrafında oluştuğu söylenebilir. Bu eksenlerden ilki inanç sistemlerini yazılı kültür temelli sürdüren, ehl-i sünnet² (Yavuz, 1994: cilt 10-525-530) etkisini az ya da çok oranda inançlarına yansıtan ve daha sıklıkla kentli kültür içinde yaşamlarını sürdüren inanç gruplarıdır.

Diğer eksen ise bir önceki eksenini temsil eden yapılara nazaran daha ağırlıklı kırsal merkezli hatta yer yer “konar-göçer” (Taşgın, 2006: 21) bir yaşam pratiğini sürdüren toplulukları temsil etmektedir. Dolayısıyla bu gruplar inanç sistemlerini ağırlıklı sözlü aktarım hatta mistik ya da şifahi-mitolojik temelli bir söyleyişe (Gürsoy ve Kılıç, 2009: 71; Ocak, 2015: 63) dayandırmaktadır. Bu grupların inanç esasları ise ilk eksene nazaran “senkretik³” (Iannone, 2001; Güray, 2012: 4) olarak adlandırılmalarını gerektirecek kadar değişik inanç sistemlerinin bileşkesi ile oluşmuştur ve bu bileşke genel anlamıyla ehl-i sünnet ekseninin dışındaki inanç eğilimlerini temsil etmektedir. Her ne kadar bu iki eksene ait inanç topluluklarının zaman içindeki etkileşimleri bazı benzer inanç pratiklerini ortaya koyabildiyse de, günümüzde ikinci eksenini birinci eksenden ayıran temel yaklaşım ve uygulamalar öncelikli olarak “Alevi” inanç sistemi içinde aranmalıdır. Zira birbirlerinden yoğun olarak etkilenmiş bu iki sistem Anadolu'nun batını inançlarının tarihsel derinliğine, bu inançların zaman içindeki değişimlerine, etkilendikleri komşu kültürlerle ve ibadet anlayışlarına dair çok önemli ve kapsamlı bilgileri içlerinde taşımaktadır.

Anadolu'nun İslam uygarlığına intisâp etmesi, Türkmenleşme süreci ile paralel yürümüştür. Bu sürece “Türkmen” kökenli, ağırlıklı olarak konargöçer bir kültürü takip eden “Abdalan-ı Rum⁴” tasavvuru ile tanımlanan dervişlerin, ki Barkan (1993) bunlara “kolonizatör dervişler” adını vermektedir, ciddi bir etkisi olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı'nın ilk döneminde Türkmen yapılarının dinî ve sosyal açılarından devlet üzerindeki etkisi büyüktür (Taşgın, 2012). Ancak zaman içinde bu derviş gruplarının temsil ettiği kırsal-konargöçer nüfusun Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin oluşturduğu merkezî devlet düzeniyle uzlaşmaması sonucu kentli ve kırsal kültürü temsil eden yapılar arasında zaman zaman kendini tekrar eden çatışmalar başlamıştır (Tekin ve Güray, 2018: 3)⁵. Bu çatışmaların ekseninde dinî çelişkiler kadar, sosyal, ekonomik ve siyasi çekişmelerin de etkisi vardır (Gürsoy ve Kılıç, 2009: 24; Taşgın, 2006: 24). Ama kesin olan, bu çatışmaların sonunda merkezi otorite ile zaman zaman sorunlar yaşayan, Alevi kökenli bir “çevresel” nüfusun ortaya çıkmış olmasıdır (Taşgın, 2006: 22).

Ama ilginçtir ki birbirleriyle çoğu zaman çelişen söz konusu çevresel batını yönelimli topluluk ile kent kökenli “ehl-i sünnet” grubun “ibadet” geleneklerinde “devir” kavramındaki ortaklık üzerinden açıklanabilecek benzerlikler mevcut ise de bu gelenekler arasında “dayandıkları düşünce sistemi ve bu düşünce sistemlerinin şekillendikleri dönemlere bağlı” önemli farklılıklar da vardır. Bu benzerlik ve farklılıkların kökenini araştırabilmek için ise Anadolu’nun antik dönemlerine dek uzanmak gerekmektedir.

3. Anadolu’da İnanç Müzik İlişkisinin Simgesi Olarak Devir Kavramı ve Tarihsel Kökleri

3.1 Dinler Tarihini Edvâr⁶ Üzerinden Düşünmek: Tarih İçinde Doğa, Tanrı ve Zaman İlişkisi

İnsanlar çok uzun bir zamandır “yaşamlarının devamını sağlayan” evrensel sistemi, “döngüsel bir zaman algısı” içinde tasavvur etmeyi tercih etmişlerdir. Bu tasavvurun temelinde öncelikli olarak “doğanın hareketlerinin” periyodik bir sürekliliğe sahip olması olgusunun insanlar tarafından tespiti yer almaktadır. Eliade’ye göre bu durum, insandaki kozmogonik ya da yaratsal eylemin” ebediyen tekrarlanışına dair algı ve bu manada tekrar “dirilişe” dair inancın güçlenmesiyle alakalıdır (1994: 70). Temel inanç esaslarının insanlar tarafından anlaşılır kılınma güdüsü, bu esasları açıklamak adına bazı mitolojik öykülerin ya da “mitosların” ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylesi mitoslarla açıklanamaya çalışılan evrensel sistemin temelinde ilkel insanların “Tanrı fikri” yatmaktadır.

İlkel insanın Tanrı’ya dair arayışının ilk aşaması O’nu doğadaki bazı güçler ile hatta doğanın kendisi ile özdeşleştirmedir. İnsanın kontrol edemediği yapıları doğayı ve doğaüstünü kontrol eden bir “güç” ile açıklama eğilimi tüm ilkel inanç sistemlerinde dikkat çekmektedir. Bu güç ilkel insandaki Tanrı kavramı ile örtüşmektedir (Güroy, 2012: 5).

Eliade, ilkelerin doğayı “bir Tanrı tezahürü”, doğa yasalarının ise “Tanrı’nın varoluş tarzının görünüşü” olarak algıladığını söyler (Eliade, 1994: 67). Schmidt ise insanların bir dizi Tanrı’ya tapınmaya başlamalarından önce dünyayı yaratan, insanın yaşamını uzaktan yöneten tek bir Yüce Tanrı’ya inanıldığını ifade etmiştir (Armstrong, 1999: 15). Bu Tanrı anlayışı, insan açısından bilinmez olanı yönlendiren ya da bilinmez olanın kendisi olan “kutsal” bir varlığı tanımlarken (Malinowski, 1990: 9-10), bu kutsal varlığın özdeşlik kurduğu doğal olayların seyri ise insanlar tarafından yaratılan mitoslar tarafından aktarılır. Adeta insanlar yarattıkları mitoslar aracılığı ile bilinmeze, yani Tanrı’ya dair bir gizemi açıklamaya çalışmaktadırlar.

Otto, Tanrı’ya dair gizem içeren bu duygunun “din” düşüncesinin temelini teşkil ettiğini söyler (Aktaran Armstrong, 1999: 17). Armstrong’a göre mitoslar, “başka bir şekilde dile getirilemeyecek ve anlaşılamayacak derecede karmaşık olan bir gerçeğin ifadesine yönelik birer girişimdir” (1999: 18). Zira “eski dünyada insanlar, ancak

bu Tanrısal yaşamın bir parçası haline gelmekle gerçek anlamda insan olacaklarına inanmaktaydılar” (Armstrong, 1999: 18).

Bu yüzden mitosları insanlar adına, “Tanrısal dünyanın bir parçası olma” yolunu gösteren “didaktik ve sistematik” senaryolar olarak görmenin yanlış olmayacağını fark edebiliriz. Tarım toplumları adına “mitoslar”, böylesi toplumlar için hayati bir önem taşıyan ekim, dikim ve hasat gibi süreçler ile bereket kavramını insanlar açısından anlaşılır kılma işlevini taşımakta ve bu işlevi gerçekleştirebilmek için “doğanın ölüp, yeniden uyanması” teması üzerinden “devirsel-döngüsel” bir “simge ve anlam demeti” tasarlamaktaydı. Anadolu kültür tarihinde de böylesi mitosların, yaşamsal gelenek içinden gelen ilginç örneklerine rastlayabilmek mümkündür. “Ana Tanrıça” mitleri, Demeter-Persephone inancındaki ekinin “gömülen-yani ölmüş duruma geçen-başak üzerinden tekrar dirilmesi” ya da Dionysos gizem tapınımlarında işaret edilen Dionysos’un bedeninin parçalanmasıyla şarabın üretilmesi ve ortaya çıkan tohumların tekrar bir üzüm hasatını oluşturabilmesi olgusu böylesi örnekler arasındadır (Burkert, 1999: 131-133). Antik Yunan kaynakları da tarımsal süreci kadının çocuk doğurması ile bir analogi kurarak anlatmakta ve Attika bölgesi toprağına kadınsı bir rol atfederek toprağın “buğday ve arpayı” kendiliğinden doğurduğuna işaret etmektedir (Kerenyi, 2012: 167).

Eliade insanlardaki tüm bu döngüsel algının temelini “her yaratılışın, her şeyin öncesindeki kozmolojik eylemi yani dünyanın yaratılışını tekrarlaması” (1994: 32) sebebine bağlar ve tüm dini geleneklerin “tapınım” sistemlerinin temelinde de böylesi “sürekli hatırlanmaya” ve “tekrarlanmaya” değer bir “ilk örnek ya da ilk an” yani bir arketipsel uygulama olduğunu ifade eder. Dolayısıyla yukarıda ifade edilen “mitosların”, “yaratılışın kaynağı olan Tanrısal dünyaya” bir tür dönüş yolunu da insanlar için açık tuttuğu görülebilmektedir.

Böylesi bir “yaratılış modelinin” ilk aşamada insanların yaşamsal tecrübe ve öncelikleri dolayısıyla “tarımsal” temelli uygulamalar ile temsil edildiği de anlaşılabilir. Dolayısıyla bu modelin en kadim halinin “tarımsal devir” olarak tasavvur edilebilmesi mümkündür. Ancak bu süreçle eş zamanlı olarak veya hemen sonrasında “somut ve/veya kurgusal” gök cisimlerine bağlı bir “kozmojik tasavvurun” da ortaya çıkması beklenti dâhilindedir. Ancak hepsinden de ötesi, din düşüncesinin temelinde olan gizem, “doğanın sırrının Tanrısal bilgide” saklı olması meselesi üzerinde inşa edilmiştir. Temel bir inanç düşüncesi olan “Tanrısal yaşamın bir parçası” haline gelebilme arzusunun tek yolu, söz konusu ‘Tanrısal bilgiye’ ortak olmaktır. Bu yüzden burada bahsedilen “döngüsel veya devirsel sistemin” temelinde insanın “Tanrısal bilgiye” ya da “irfâna” dair yolculuğunu görmek çok da şaşırtıcı olmayacaktır.

Sonuç olarak, insanın evreni algılayabilmek için istifade ettiği devir geleneğini değişik tarihsel dönemlerin insanlara kattığı öngörülerini esas alarak üç ana boyutta irdeleyebilmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bu boyutları “Tarımsal Devir,

Kozmolojik⁸ Devir ve İrfâni⁹ Devir” olarak üçe ayırabilmek mümkündür ve bu üç evrenin dinler tarihi açısından “Tanrı” kavrayışındaki değişimin de sorgulanabileceği bir platformu var edebileceği de hissedilebilmektedir.

3.2. Döngüsel Zamana Giriş: Dairenin Mükemmelliği

Devir başladığı yere döner...

Antik Yunan felsefe geleneği, sürekli kendini tekrar eden arketipsel¹⁰ edimlere “Tanrısal dünyanın” kaynaklık ettiğine ve bu dünyanın durağan ve değişmez olduğuna inanmaktaydı. Devrim ve değişim ise Tanrısal olmayan dünyanın özellikleriydi. İnsanın her dönemki en büyük arzusu olan sonsuz yaşama ulaşabilmesi için “Tanrısal” dünyayı taklit etmesi gerekmekteydi. Bu anlamda Platon, bu dünyaya ait varlıkların Tanrısal olanı taklit ettiğini, ondan pay almaya ve ona benzemeye çalıştığını ifade etmektedir (Armstrong, 1999: 56); yani arketipe dönebilmenin temeli arketipi oluşturan güce benzeyebilmektir. Bu manada zamanın başına ya da “Tanrı” ile buluşulan zamana dönmek insan için Tanrısal dünyaya benzemenin en önemli aşaması olmalıydı. Bu imkânsız gibi görünen yolculukta arketipik jestin tekrarlarıyla yüzleşmek ve bu jesti derinlemesine tecrübe ederek kaynağa dönmeye çalışmak aynı zamanda “zamanın da yaratıldığı” ya da “başladığı” ilk ana dönme çabasını da işaret etmektedir. Bu ana dönüş, evrenin ibadet edilen her an tekrar yaratıldığını ve böylelikle “sonsuz” bir döngünün içine girildiğini insana müjdemektedir (Eliade, 92: 1994). Aslında evrenin, “insanlar âleminin” ve “Tanrılar âleminin” uzlaşması üzerine kurgulanmış olan dengesini yansıtabilmek için de böylesi bir döngüsel anlatıya ihtiyaç duyulmaktadır. Zira “Tanrısal dünyanın” insanın zihninde kendini devam ettirebilmesi ancak arketipsel jestlerin ritüelik ya da ibadete yönelik amaçlarla tekrarlanabilmesi ile mümkündür (Demirci, 2013: 13). Böylelikle insan zihni kendini ilk defa “Tanrılar” tarafından yapılmış edimleri tekrar ederek “Tanrısal dünyanın” sonsuzluğu içinde tasavvur edebilmektedir. Buna karşılık insanların beklentisi de, Tanrısal dünya tarafından korunarak yaşamsal aktivitelerini verimli bir biçimde sürdürebilmek ve fiziki hayatı bitince Tanrısal dünya içinde kalabilmektir. Dolayısıyla, insanın doğadaki işleyişe dair çok az şey bildiği ve her edimi “Tanrı” merkezli olarak algıladığı “ilkel” dünyadaki her eylem “Tanrısal yaratılış arketiplerinin” doğal bir tekrarı ve dolayısıyla sonsuz döngünün bir parçası olmak zorundadır. Bu durumun döngüsel bir hareketi çağrıştırması da arketip sisteminin kendini sürekli tekrarlayan anlayışına uygundur (Armstrong, 1999: 56) ve bu manada ruhu eğitmeyi hedefleyen tüm ibadetlerin böylesi bir döngüsellikle örtüşmesi gerekir: “En mükemmel hareket döngü hareketiydi, çünkü o sürekli kendi ilk noktasına dönmekte, tekrar dönmekte, gök kürenin dairesel dönüşü Tanrısal dünyayı elden geldiğince taklit etmekteydi.”(Armstrong, 1999: 57).

Çemberde baş ve sonun “bir” olduğunu söyleyen Antik Yunan şairi Herakleitos¹¹ (M.Ö. 540-480) da aynı noktaya dikkat çekmektedir (Herakleitos, 2005: 24). Aynı şair: “Bir’in her şeyden her şeyin ise Birden” doğduğunu imâ ederken de burada öne sürdüğü fikri genişletmekte ve düşüncesinin sadece başlangıç ve bitiş noktaları aynı

olan bir hareketi ve yayı kastetmediğini işaret etmektedir (Herakleitos, 2005: 148). Ancak bu aktarımda, farklı hallere geçse de ezeli ve ebedi olarak aynı kaynağa ve aynı varlığa dönmesi tahayyül edilen mahlûkatı da yansıtılabilen bir yön olması da dikkat çekicidir.

Döngüsel hareket, başlangıç ve bitiş noktalarının aynı olduğu ‘dairesel’ yapısı aracılığıyla, “yaşam-ölüm”, “tarımsal döngü” gibi insanın yaşamında şahit olabildiği pek çok maddi ve manevi olguyu açıklayabilecek bir potansiyele sahiptir. Bundan dolayı döngüsel hareketin, eski dönemlerinden beri insanın “doğa” tasavvurunu tanımlayabilecek bir gücü vardır. Bu kavram aynı zamanda, insan muhayyilesinde belirli bir zaman dilimi ile sınırlı bir biçimde algılanan “hareket” olgusuna, hiç başlamadığı gibi hiç de bitmeyen, yani ezeli ve ebedi bir anlam yükleyebilmektedir. Bu bağlamda hareket olgusu, “insani” ve “Tanrısal” dünyaya ait olan varlıkları “zaman ve mekân” ile irtibatları açısından “doğrusal veya dairenel” hareketleri ile sınıflandırabilme gücüne de sahiptir.

İbn-i Sina bu durumu “oluş ve bozuluşu kabul eden her cisimde doğrusal hareketin ilkesi bulunmaktadır” (2010: 29) diye açıklamış ve “insani dünyaya ait cisimlerin” zaman ve mekân ile bağlantısına gönderme yapmıştır. İbn-i Sina’ya göre “insani dünyaya ait yani doğasında “oluş” bulunan cisimler” zaman ve mekân tarafından kontrol edilmekte ya da sınırlandırılmaktadır (2010: 37); oysa ki “Tanrısal ya da “semâvî dünyaya” ait olan cisimler doğal dairenel harekete sahip olup “oluşu, bozuluşu ve büyümeyi” kabul etmezler. Dolayısıyla bu cisimler kendi kendine var olma ve zamanı ve mekânı kontrol edebilme gücüne sahiptir. Bu anlamda “zaman ya da vakit” kontrolü, dönülmek istenen ve ölümsüzlüğü temsil eden Tanrısal arketip ile insanı ayıran temel etken olarak görülebilmektedir. Oluş zamanı belirsiz bir arketipe dönüş, zamanın kontrolü açısından insana “geçici de olsa” Tanrısal bir vasıf kazandırmaktaydı.

Ekrem Demirli de hareket kavramını “Tanrısal dünya” açısından geçerli olabilecek bir biçimde açıklayabilmek için zaman kavramından yararlanmaktadır: “Zaman, hareketin de ölçüsüdür. Bu hareket, âlemin Tanrı tarafından meydana getirilmesinden başlayarak âlemdeki her türlü değişim ve başkalaşmanın ilkesidir” (2013: 57).

Dolayısıyla Platon’dan İbn’ül Arabî’ye doğru akan felsefe geleneği, Tanrı’yı zaman ve mekân kıstaslarına göre değişmeyen, insanı ise “zaman ve mekân” açısından sürekli değişim gösteren farklı tabiatlara ait olarak addederler. Böylelikle Tanrısal dünyanın istikrarı ve insani dünyanın değişimi arasında zaman üzerinden bir irtibat da kurarlar. Dolayısıyla Tanrı kavramı açısından bir hareketten bahsetmek mümkünse bile bu hareketin “zaman ve mekân” açısından hiçbir değişimi içermemesinin, dolayısıyla başlangıç ve bitiş noktalarının müşterek olmasının gerekliliği bu açıdan daha rahat anlaşılabilir. İnsanın İbnü’l vakit yani “zamanın oğlu” olarak anılması bu iki dünya yani Tanrısal dünya ve insani dünya arasındaki farka işaret eder (Demirli, 2013: 259). Zira insanın yaratılışı ve hayatı zaman ve mekânla sınırlıdır, yani insan hayatı

zamansız ve mekânsız hareketi işaret eden döngünün sadece bir parçasını kapsar. Bu döngüyü tamamlayacak bir olgunluk ise sadece Tanrısal olana mahsustur. Bu yüzden, devir ancak Tanrısal olan tarafından tamamlanabilir. “Tasavvuf tamamlansaydı Allah olurdu” (Demirli, 2013: 259) sözü, tam olarak da bu durumu anlatmaktadır. İnsan sadece bu zamanın kendine ait bir kısmını ve algılayabilir diğer kısımlarını ancak tahayyül edebilirken, Tanrısal güç bu zamanın başlangıç ve bitişini elinde tutarak zamanın sınırsızlığının adeta somut bir temsili olarak ortadadır.

Tanrı ve zaman ilişkisi de tam olarak böylesi “başlangıcı ve sonu”, hatta mekâna bağlılığı olmayan bir hareket içinde değerlendirilen bir olgu olarak insanlığın en eski dönemlerinden beri tartışılmalıdır. Dolayısıyla, Tanrı’ya zaman izafe edilmesi, edilecekse, bu zamanın nasıl bir aralığı kapsayacağı, bu zaman bir aralığı kapsayacaksa, bu aralığın başlangıcı ve sonunun ne olacağı, neredeyse din kavramı kadar eski bir tartışma konusudur.

3.3 Tanrı ve Zaman: Kosmos, İrfân ve Semâ

Din kavramının ortaya çıktığı ilk zamanlardan itibaren, Tanrı kavramının zaman ile ilişkisi bir tür ilkesel devir algısını içinde barındırmaktadır. Ekrem Demirli’ye göre Tanrı için bir zamandan ve bu zamana bağlı bir hareketten bahsetmek düşünsel olarak karmaşık bir sorular demetini de beraberinde getirmektedir: “Zamandan ve mekândan münezzehlik Tanrı’nın tenzihinin en önemli yansımasıdır. Öte yandan hareket ve zaman bir başlangıç, gayeye doğru gidiş ve nihayetinde bitişi anlatır. Tanrı’nın fiili hakkında bir başlangıç veya gayeye gidişi nasıl düşünebiliriz ki ?” (2009: 17).

Bunun yanında Tanrı’nın zamanın yanında, mekândan da bağımsız olarak tasavvur edilmesi, başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere pek çok İslam kaynağında “döngüsellik” temel alan bir ifade ile zikredilmektedir. “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır” ayeti (“Bakara Sûresi” 2/115, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003) böylesi bir düşüncenin en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir. Evrenin döngüsel tasarımından dolayı, “her yerde” olma tasavvurunun insanın zihninde her yeri çeviren bir dairesel kuşak ile özdeşleştirilmesi “mekansızlığı” insan zihni için anlaşılabilir kılmaktadır. Söz konusu dairesel kuşak hem bir tür sonsuzluğu hem de evrendeki her cismin bu sonsuz devir ile uyum içinde hareket ettiği bir kozmik bilinci işaret eder. Bu durum ve bu bilinç insan zihni için Edvâr geleneğinin ikinci aşaması olan “kozmojik devir” ile iç içedir. Söz konusu aşama özellikle İslam mitolojisinde sıklıkla işlenen bir olgu olagelmıştır.

3.3.1 Kozmolojik Devrin Kaynağı

Pek çok İslam kaynağına göre Tanrısal döngünün verdiği güç ile başlayıp, mikroskobik boyuttaki en küçük döngüsel harekete kadar sirayet eden “devrin” kaynağı Allah’ın “felekler”¹² aracılığıyla ilettiği döngüsel güçtür. Seydî, El-Matlâ adlı eserinde Allah’ın felekleri yaratması ve onlara dönmeyi emretmesini anlatır ve felekler ile müzik ve zikir arasında da bağlantı kurar:

Felekler raksa girsın sâzınula,
Melekler hayır eyle âvâzunıla (Arısoy, 1998: 22a)

Kur’an-ı Kerim de feleklerin döngüsel sistemdeki önemini ve kontrol edici gücüne gönderme yapar: “Ne güneşin aya yetişip çatması uygundur ne de gece gündüzü geçebilir. Hepsi bir felek içinde yüzer gider” (“Yâsin Sûresi” 41/40, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003).

Dolayısıyla Tanrısal güç, evrenin soyut ve somut sonsuzluğunda başlayıp, insan vücudunun ve ruhunun en derinine kadar sirayet eden bir “döngüsel” ahengin de “yaratıcısı” ve “merkezidir”. “Kozmolojik devir” olarak da anılabilecek bu olgu, “yaşamsal devrin” de kaynağı olan ve “doğanın ölüp tekrar uyanmasını” da içeren tüm “kozmetik ahenkten” sorumludur. Zamanın yaratıcısı ve sahibi olan Tanrı bu anlamda tüm bu “döngüsel düzeni” de temin etmektedir. Döngüsel zaman olgusu ise bu durumu anlaşılır kılan ve sonsuz yaşamı müjdeleyen bir Tanrı-insan-evren ilişkisini insan zihni açısından kurgulama görevine sahip bir model olarak gözükmektedir. “Semâ” olarak adlandırılan düşünce sistemi ise hem bu döngüsel sistemi ibadete taşımak hem de “döngüsel zamanın” sahibi olan Tanrı’yı insanlardan farklı kılan “bilgiyi” insan-Tanrı ilişkisi açısından tanımlamak görevlerini ifa etmektedir.

3.3.2 Semah ve Semâ Kavramlarına Giriş

Semah ve semâ terimleri İslâm dönemi sonrasındaki inanç, müzik ve zikir ilişkisinin tarifinde en fazla öne çıkan kavramlardır. Arapça kökenli semâ (سَمَاعُ السَّمَاعِ) terimi kelime anlamıyla “müzik dinleme” ile ilişki kurabilen aşağıdaki anlamları içermektedir:

“İşitme, duyma”
“Kulağa hoş gelen ses” (Ayverdi, 2005: 2723).

Bu anlamsal çerçeve doğrultusunda da semâ aynı zamanda belirli derviş zümrelerinin ve tarikatların icra ettiği müzik ve zikir uygulamalı âyin yapısını ifade etmek için de kullanılmaktadır (Güray, 2012: 10).

Semah(سَمَاعُ) terimi ise semâ kelimesindeki (السَّمَاعِ) “ayın (ع)” harfinin “hah (ح)” ile değişmesiyle ortaya çıkmış ve farklı inanç sistemlerinin kendilerine has zikir yapılarını tanımlamak için kullanılmıştır. Bu benzerlik de göz önüne alınınca semah kelimesinin de semâ kelimesinden doğduğu hissedilebilmektedir¹³.

Semah ve semâ kelimelerinin kullanımı tarihsel süreç içinde incelendiği zaman, semâ kavramının dinî müzik ve zikire gönderme yapan anlamı ile IX. yüzyıl öncesinde de kullanıldığı görülürken (Güroy, 2012: 11)¹⁴, semah ritüeline ve terimine gönderme yapan ilk bilinen kaynaklardan biri Vefâî Tarikatı¹⁵ Şeyhi Elvan Çelebi'nin (1359 sonrası) yazdığı Menâkıb'ül-Kudsiyye adlı eseridir (Erünsal ve Ocak, 1995: 10, 11, 19). Bize muhtemelen daha önceki dönemlere ait bilgileri aktaran Ahmet Yesevi'nin (ö. 1166) “hikmet” adı verilen tasavvufi şiirleri (Uslu, 2011: 30) ve Yesevi'nin halifesi Deddiği Sultan'ın XIII. yüzyıla ait olması muhtemel menâkıbı (Taşğın, 2013: 250) ise semâ kavramının sonraki dönemlerde “semah” kavramı ile bütünleşecek olan “kırsal, mitolojik temelli ve bâtinî” ibadet düzlemine dikkat çekmektedir¹⁶.

Semâ' kavramı özellikle XIII. yüzyıl sonrası Muyiddin el-Arabi (1165-1240), İmam El- Gazzâlî (1058-1111) gibi mutasavvıfların da katkısıyla sistemleşip, Hicâz kökenli tasavvuf anlayışı ve Vahdet-i vücûd düşüncesi üzerinden simgesel bir boyut kazanırken, semah kavramı ise İran-Horasan yönlü bir tasavvufu işaret ederek, Vahdet-i mevcut'un “Tanrı-evren” ortaklığı fikri üzerine şekillenen bir ibâdet anlayışını yansıtmaya başlamıştır (Güroy, 2012: 11).

Oysa ki dinler tarihinde bir miktar daha geriye gidildiği zaman “semâ” kavramının ismen ve anlam olarak, felek kavramının temsil ettiği “Tanrısal güce bağlı kozmik düzeni” döngüsel zaman ve Tanrısal bilgi ile ilişkilendiren bir unsur olduğu görülebilmektedir. Semâ (σῆμα) kavramının Antik Yunan döneminde de “döngüsel” ve “kozmetik” temelli anlamlara sahip olması bize, bu kavramın evren açısından işaret ettiği simgesel değerin İslam döneminden çok önceki tarihlere dayandığını işaret eder. Semâ, Antik Yunan döneminden itibaren göklerden bir işaret ya da bir tür kehaneti tanımlayarak yıldızlara ve gök cisimlerine dair gönderme yapan bir kavram olarak gündemdedir (Liddell, Scott, Jones, 2011)¹⁷. Kehanet ancak bilgiyle oluşabilen bir olgudur, ancak bu bilgi sıradan insanların doğrudan tespit edilebileceği bir bilgi olmaktan çok, Tanrısal dünya ile iletişime geçebilecek imtiyaz sahibi insanların ulaşabileceği bir ayrıntıdır.

İnsanın Tanrı'ya dair düşünceleri çeşitlendikçe, tüm kozmik ahengin ve zamanın sahibi olan bu olgunun en önemli özelliğinin evrene dair “insanın” bilmediği pek çok ayrıntıyı bilmesi olduğu hissedilmektedir. Örneğin eski bir Sümer ilahisinde Enki için geçen şu sözler, Tanrı'nın insani dünyadan bir tasavvuru gibidir:

“yaşam tohumlarını saçan
Onların en iyi yazgılarını yazan,
Yürümleri gereken yolu söyleyen” (Kramer, 2016: 207).

Tanrı'nın sahip olduğuna inanılan bu bilgi ve bu bilgiye ortak olabilme çabası aynı zamanın başına dönmeye çalışma çabası gibi insanı Tanrısal dünyaya ortak edebilecek bir özellik olarak görülmüştür. Bu yüzden “kehanet” gibi gelecekte ve gaipten yani ancak “Tanrının” bilebileceği bir katmandan haber taşıyabilen bir

süreç insanlar için çok önemli olarak addedilmiştir. Dolayısıyla kehanet kavramı, “döngüsel zamanın sahibi” olan Tanrı ile insan arasında “bilgi” ya da “kutsal-Tanrısal bilgi” temelli bir ilişki kurmaktadır. Kehanet kavramının Antik Yunan dönemindeki yansımalarının hepsinde Tanrılar ve insanlar arasında bilgi temelli bir ilişkinin izleri vardır. Apollon’un kehanet gücüyle öne çıkması (Kingsley, 141, 142, 223: 2002) , Ana Tanrıça Kibele kültürünü temsil eden rahibelerin geleceği tahmin edebilme kabiliyeti (Roller, 1999: 255-256) bu anlamda insanın “Tanrısal bilgiyi” paylaşabilme imkânlarını tartışmaktadır.

Velhâsıl, dünyanın mitsel başlangıç anına dönebilmek ve kendini yenileyebilmek, yeniden doğabilmek ya da yaratılış anını tekrar yaşayabilmek için bir arketip modeli tekrar etmeye çalışan insan aslında kendisini, Tanrının bilgisine ortak ederek sonsuzluğa taşıyabilecek içgüdüsel bir yolun rotasını da çizmektedir. Bu içgüdüsel yolda insan, evrende gizli olduğuna inandığı Tanrı’ya ait “bilgiye” ve dolayısıyla “bilgeliğe” ulaşabildiği oranda mesafe alabilmektedir. Bu bilgiyi tanımlayan *irfan* kavramı ve eş anlamlısı *gnosis*¹⁸ (irfâni bilgi) terimi ya da bundan türeyen *gnostizm* kavramı, *gnostik* olarak tanımlanan inanç sistemlerinin de temelini oluşturmuştur.

Gnostizm’e dayalı inanç yapıları M.S. II. yüzyıldan itibaren yani Hıristiyanlıkla eş zamanlı ancak ondan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmıştır (Hornblower, Spawforth, 2003: 641). Gnostik sistemin ilk temel özelliği, Tanrının yüceliği ile çeliştiği düşünülen somut dünyanın reddidir. İkinci temel özellik ise madde içinde hapsolmuş ruhların gizli güçlerinin bir kurtarıcı marifetiyle harekete geçirilip ait oldukları “Tanrısal eve” döneceğine olan inançtır. Söz konusu bu “kurtarıcı”, algı ötesi olan Tanrıya ait bazı öğretileri insanlara taşır. Söz konusu öğreti veya bilgiye ulaşma iki değişik dinî örgütlenme yöntemiyle ortaya çıkabilmektedir. Eliade’ye göre (2003: 340) bu yöntemlerden ilki kapalı cemiyet örgütlenmesidir. Hiyerarşik bir özellik taşıyan bu örgütlenme tipinde aydınlanmaya, bilgiye ulaşmak için gereken gizli öğretinin bazı ibâdet özellikleri aracılığıyla insanlara sunulmasıyla ulaşılmaya çalışılmaktadır. Yazılı olmayan ve hafıza ile aktarılan bir bilginin söz konusu olduğu bu ilk yöntemde dolaylı yoldan olsa da bilgiyi aktarıcı bir “mürşit” de mevcuttur. İkincisi ise vahye dayanan ve müritlerin vahiy aracılığıyla aktarılan düşünceleri bir öğreticinin yorumlarına dayalı olarak öğrendiği yoldur. Tüm inanç sistemlerinin Tanrı ve onun bilgeliği ile ilişkisi bu iki yolun biri aracılığıyla oluşmaktadır (Özbudun, 2004: 141-142)¹⁹. Bu ilişki ise pek çok inanç sisteminde “vahdet²⁰” (Kantar, 2008: 1104) kavramını yani kutsal varlığın tekliğini rehber olarak ilerlemektedir.

Bu göndermeler kutsal bilginin ya da “gnosis’in” Hristiyanlık dönemindeki en önemli simgesi olarak kabul edilebilecek Hz. İsa’ya ve İsa’nın doğumu ile hayatının “göksel” bir işaretler demeti ile simgelenmesine kadar taşınabilir²¹. Dolayısıyla, “tarımsal devri” algılayan insan, yine doğa üzerinden algıladığı “kozmozolojik devir” üzerinden, devrin insan ve Tanrı arasındaki esas ilişki kurma mekanizmasına yani “gnostik bilgiye”, dolayısıyla “irfani devire” yönelmiştir. Bu yüzden semâ kavramı

Antik dönemlerden itibaren insanın Tanrı ve evren ile “Tanrısal bilgi” üzerinden irtibat kurmasının önemli bir yöntemi olagelmıştır. İlk aşamada insanın kendi yaşamsal düzenini sağlayan “tarım” geleneğinin “doğanın her yıl ürün verip tekrar uykuya dalması” ya da “dirilmesi-ölmesi” olgusuyla müsemmen sistemini algılayıp kendi inanç sistemi içine sokan insan, ikinci aşamada bu döngünün göksel ve kozmik bir karşılığını aramıştır. Bu karşılık ise ancak Tanrılar tarafından bilinebilen bazı bilgilere, felsefi ve dini bazı özelliklere sahip kimi insanların “kozmetik hareketlerden”, “doğadaki gizemlere” kadar tespit edebildikleri bazı ayrıntılar aracılığıyla ortak olmasını sağlayan “kehanet, bilgelik ve hatta büyü” kavramlarıdır (Kingsley, 2002: 289-292). Bu şekilde “doğal” ya da tarımsal devir, evrendeki döngüsel özellikleri de kapsayan “kozmetik-döngüsel devir” aracılığıyla gerçek kaynak ile yani “Tanrısal bilgi” ya da “gnosis” ile bağlantı kurmaktadır²².

Anadolu’nun en eski “Tanrı” simgelerinden olan ve “doğanın sunduğu sonsuz üretkenlik ve yaşamı” simgeleyen “ana Tanrıça” algısını temel alan “Kibebe” inancı (Roller, 1999: 22) incelendiğinde, “doğal devrin” “Tanrısal bilgi” ile bağlantısı ve bu bağlantının nasıl bir “döngüsel zikre” dönüştüğüne dair ayrıntılar daha rahat görülebilmektedir. Bu bağlantıları Anadolu’nun Frig dönemine (M.Ö. 750 sonrası) ait mitolojik bir efsanede takip edebilmek mümkündür.

Bu efsaneye göre ekili olan tarım arazilerini gezerken Attis isminde bir gence aşık olan Kibebe, Pessinus kralının kızıyla evlenme hazırlığı içinde olan Attis’i doğüstü güçlerini kullanarak çıldırtır. Çılgına dönen Attis bir yandan dans ederken, bir yandan da kendini hadım eder. Attis’in kasıklarından dökülen kanlar topraktan bitkilerin çıkmasını sağlar. Bu süreç sonucunda Attis’in kendisi de ölüp, bir çam ağacına dönüşür. Kibebe göz yaşları aracılığıyla bu çam ağacına “bozulmama” yeteneğini bahşeder. Dolayısıyla Antik Dönem itibarıyla, çam ağaçlarının her mevsimde canlı kalması hadisesinin böylesi bir mitolojik anlatıyla açıklandığını görürüz. Bugünkü Sivrihisar yakınlarında olan Pessinus, Kibebe inancının merkezi olarak kabul edilir. Sonraki dönemde Pessinus temelli Kibebe kültü Antik Yunan, Pers, Galat ve Roma dönemlerinde tecrübe edilmeye devam eder. Bu bölgeye ibadet ve hac amaçlı gelen toplulukların burada yaptıkları ritüelikle törenleri “attos” ve “gallos” isimli iki bölüme ayrılan Kibebe rahipleri yönetir. Attos’lar hadım edilmiş başrahipler, galloslar ise onların yardımcılarıdır. Özellikle dünyanın pek çok bölgesinde doğanın uyanışının kutlandığı “22 Mart” gününde Kibebe’nin gözyaşı aracılığıyla doğanın canlanmasını temsil eden törene özel bir önem atfedilir. Bu törende galloslar tapınağa Attis’in mitolojik hikâyesini temsil eden bir ‘çam dalı’ getirirler. Törende bir yandan tüm rahipler ve inananlar çam kozalakları ile kendilerini döverken, diğer yandan da “galloslar” müzik eşliğinde, tapınağın çevresinde kendilerini kaybedinceye kadar dönerler. Bu esnada, coşkunun zirvesine ulaşan bir gallos rahibinin tapınağın mihrabı üzerinde hadım olarak “attos” sınıfına geçebilmesi ve böylelikle simgesel olarak “Kibebe” ile buluşabilmesi de mümkündür. Kibebe tapınımları özellikle tatlı su kaynaklarının yanlarında bulunduğu belirtilen kutsal alanlar aracılığıyla Anadolu’nun

pek çok bölgesine yayılmıştır (Turcan, 2000: 45). Antik Yunan döneminde Demeter’e, Roma döneminde ise Ceres’e bazı özelliklerini aktaran “bereket” temelli bu Tanrıça (Boyd, 1960: 147), Hıristiyanlık geleneğine kadar “doğal devir” kaynaklı bilgi üzerinden evreni anlamanın ve “Tanrısal bilgiyi” öğretmenin temel kaynaklarından biri olarak görülmüştür. Bu manada, Anadolu’nun kadim “Ana Tanrıça” inancına dayanan (Bogh, 2007: 314) ve “Attis’i” temsil eden “kutsal çam ağacı”²³ etrafında dönülen “bereket” temelli “dini dans” ya da “zikir” sonraki dönemde Anadolu’da benzerlerine sıklıkla rastlanacak “doğal devri” ya da “doğanın döngüsünü” yansıtan ayinlerin ilk örneklerinden biri olarak tespit edilebilir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, sonraki dönemlerde semah/semâ başlığı altında toplanacak olan “döngüsel ayinlerin”, “zamanın başlangıcına” dönmeyi sağlayan bir arketipsel eylem aracılığıyla “doğadaki döngüyü” “kozmojik döngüyle”, kozmojik döngüyü ise “bilgisel ya da irfani devir” ile “zamanın döngüselligi çerçevesinde buluşturmasıdır. Zira bu ibadette “doğadaki bereketi” temel alan bir ilk fikir, “kozmojik geleneği” taklit eden bir döngüsel hareket ve “tanrısal bilgiyi” içselleştirmeyi hedef alan bir didaktik senaryo mevcuttur. Bu yüzden semah/semâ kavramları ile simgelenen “döngüsel ibadetler” hem “ilkel tarımsal geleneklere”, hem “yıldızlar ve felekler temelli kozmik geleneklere” hem de “irfan ve vahdet kavramlarına” gönderme yapma güçleri ile “insanın” en eski “evren ve Tanrı” tasavvurlarından birini oluşturmaktadır. Böylelikle semah/semâ modeli, insanı “insanlık tarihinin dini düşüncelere dair evriminin” içine sokarak “insanlık tarihinin” en kadim tapınım geleneklerinden birini de temsil etmektedir. Peki bu “evreni algılama” ve “ibadet etme” modeli insan için somut-insani ve soyut-Tanrısal dünyada nasıl bir olgunlaşma rotası işaret etmektedir. Ve insan bu rota üzerinden iç dünyasının derinlerine yaptığı yolculukla evrenin sırrına erişebilir mi?

3.3.3. İbn’ül Vakt’den Ebü’l Vakte: İnsanın Zaman Kavrayışı

Eliade; İran’ın Zarvani geleneğini temel alarak “her yersel fenomenin bir göksel, aşkın görünmez varlığa, Platon (M.Ö. V. yüzyıl) tarzı bir “idea’ya” tekabül ettiğini ifade eder (Eliade, 1994: 21). Bu durum bize, insani dünyadaki her yapının, göksel ya da kozmik bir arketipi olduğunu tekrar hatırlatır. Burada Tanrısal dünyaya ait olduğu kabul edilen gök kubbe, yıldızlar semâsı, felekler insâni dünya açısından yaşamı belirleyici gizemlere sahiptir. Bu gizemlerin çözülmesi insanı Tanrısal dünyaya yaklaştırır, olgunlaştırır, Tanrısal dünya açısından makbul bir konuma getirir. Bu yüzden her kutsal mekânın, tapınağın, göksel yani Tanrısal dünyada bir izdüşümü vardır (Eliade,1994: 22) ve insan ibadet anında Tanrısal dünyaya bilerek ya da bilmeyerek bu izdüşümün sırlarını çözerek ilerlemek ister.

Beyhan Karamağralı da “Nereye dönerseniz dönünüz Allah’ın yüzü oradadır” anlamı ile aynı ayete gönderme yaparak, İslâm Mimarisinde göze çarpan iç içe daire motiflerini Allah’ın İslâm metafiziğindeki döngüsel, zaman ve mekân (Lâ-mekân) dışı tasavvuruna bağlamıştır (1993: 259). Yazar yine, İbn-i Sina’ya gönderme yaparak

feleklerin nefis ve akıldan doğmalarının sağladığı etkileşim ile dairevi hareket etmesini de aynı anlayış ile özdeşleştirmiştir (Karamağaralı, 1993: 259).

Aynı şekilde “geçmiş ve geleceğe dair her an” var olma olgusu da insanın zihninde dairesel bir iz ile yer etmiştir, zira evrendeki her hareket ve harekete sebebiyet veren canlılar “sonluyken” bu hareketlerin kendileri ve canlı türlerinin nesilleri ve kültürleri “bireysel sonluluğun” ötesinde bir zamanı işaret etmektedir. Sonsuz olana yaklaşmak sonlu bir hayata sahip olan insanın doğal olarak temel kaygılarından ve arzularından biri olmuştur. Dolayısıyla burada insanlığın binlerce yıllık “sonsuz yaşam” kaygısı gündeme gelmektedir: “Peki bu zaman içinde olanla zamandan münezzehe olan arasında bir irtibat kurmak yani insan için Tanrısal olandan pay alabilmek yani “İbnü’l vakt” yerine “ebu’l vakt” olabilmek mümkün müdür?” (Demirli, 2013: 263). İnsan bu döngünün, devrin ya da edvâr’ın neresindedir? İnsan tarafından tasarlanmış ve insanın kendi iç dünyası ile evreni ve Tanrı’yı buluşturduğu bu model kendi olgunlaşması ve ezeli-ebedi dünyadan pay alabilmesi ile alakalı nasıl bir zemin oluşturabilmektedir? Bu sorunun cevabı ancak insanın bu döngü ile simgelenen Tanrısal bilgiye, logosa veya gnosis’e dair içsel yolculuğu ile açıklanabilir.

3.3.4. Nereye Dönerseniz Dönün: İrfani Devir’den Teslis’e Teslis’den Semah’a

Pek çok eski dönem dini, ‘Tanrısal bilginin’ insanda da mevcut olduğunu ve bu mevcudiyetin özellikle ‘insanın ruhunda’ tespit edilebileceğini söyler. Örneğin *Pythagoras* öğretisi ruhun ölümsüzlüğüne işaret eder. Bu öğretiye göre “başlangıç ve sonu” birleştiremeyen insanlar ya da bedenler ölürlür. Oysa ki, yıldızlar gibi bitmeyen bir döngüsel hareketin içinde bulunmayı başarabilen ruhlar ölümsüzdür (Bayladı, 2008: 67). Zira, Tanrısal olan ruhlar “döngüsel” hareketi kavramış ve onun gibi hareket etmekte, dolayısıyla değişik biçimlerde sürekli tekrar varolmaktadır. Bu manada, Tanrısal olan ruh ölümsüzdür ve insanın geçici hayatından sonra Tanrısal dünyaya geri döner. Bu durum kısmen, kadim topluluklarda yaygın olarak rastlanan “ruh göçü” inancıyla da örneklenebilir.

Ruhun bedenden başka bir bedene göç edebildiğine (tenasüh) inanan insan toplulukları arasında *hulûl* yani Tanrı’nın insan vücudunda tezahür edebilmesi inancına da sıklıkla rastlanabilmektedir (Güray, 2012: 47). Tanrı’nın ya da Tanrısal gücün değişik zaman, mekân ve şekillerde tekrar tekrar tezahür etmesi, bazı olayların yaradılış devrinden itibaren kendini tekrar etmesi olgusu ile benzeşmektedir. Bu tezahür mekanizması aynı zamanda Tanrısal bilgiyi insani dünyaya taşıyan bir aygıt olarak da işlev görmektedir. Mezopotamya bölgesinin XII. yüzyıl’a ait temel inançlarından olan Yezidilik örneğinde Tanrı-evren-insan ilişkisi üç eksenle ilerlemektedir. İlk eksen batını ve sonsuz bir zaman alanı (enzel), ikinci eksen bu sonsuz zaman alanını yaratılış ve son ile bağlayan bir zaman devresi (devr), üçüncü eksen ise yaratılıştan toplu eskatolojik (evrenin ve insanlığın sonu ile ilgili öğretiler) son noktaya giden doğrusal bir çizgidir. (Omarkhali, 2014: 130). Birbirlerine döngüsel bir ilişki ile bağlı olan bu üç eksen Tanrıdan gelen ruhun sürekli devrederek, son aşamada Tanrısal olan

bütüne dönmesi düşüncesini yansıtmaktadır. Bu üç eksen pek çok dini inanç sisteminde insan-Tanrı-evren ilişkisine dair temel bir düşünce sistemi olan “teslis (üçleme)” ile de irtibatlıdır. Zira, Eski Mezopotamya geleneğinden başlayıp Hıristiyanlık hatta İslam dönemine kadar güçlü bir biçimde tecrübe edilen teslis sisteminde bir yaratıcı güç ya da baba (Anu-Baba), bu baba ile evrendeki yaşamın iletişimini sağlayan bir aracı (Enlil-kutsal ruh) ve bu yaratıcı gücü evrensel zemine aktaran bir imge (Enki-oğul) mevcuttur (Demirci, 2013: 25-28). Esasında bu durum yaratıcı gücün yukarıda belirtilen üç zaman alanına ayrı ayrı yansımaya benzemektedir. “Enzel” adı verilen sonsuz zaman alanı ancak “devir” aracılığıyla “doğrusal zaman boyutuna” aktarıldığı takdirde, insani âlem ile Tanrısal âlem arasında bağlantı kuran bir “devir” ortaya çıkmaktadır. Bu durum aslında hem zamanın değişik şekillerde tezahür etmesini hem de bu zaman eksenlerindeki “Tanrısal” gücün “insani” dünyadaki tezahürlerini anlatmaktadırlar. Dolayısıyla “devir” geleneği ya da kavramı yaratıcı gücün ya da “Tanrısal bilginin” insani dünyaya yansımaları ve oradan Tanrısal dünyaya dönmesini sağlamaktadır. Bu yüzdendir ki bu gelenek ve bu gelenek üzerinde şekillenen semah/semâ ibadet uygulamaları Tanrısal dünyanın insani dünyadaki taklidi ile oluşan bir inanç modelidir. Bu model, Tanrısal zamanın insan tarafından taklit edilmesiyle “Tanrısal olandan gelip Tanrısal olana gitmeyi özetleyen ve adeta insanların evrendeki “varlıklarını” “sonsuz olan” ile irtibatlandırarak anlamlandıran bir düşünce sistemi olarak öne çıkmıştır. Öncelikli olarak insanların “evrendeki döngü” ile bağdaştırdıkları tarım benzeri yaşamsal aktivitelerle ilişki kuran “devir” kavrayışı, sonrasında “döngüsel yapının insani dünyadan Tanrısal dünyaya kadar” yayılışını somutlaştıran “kozmozik ya da döngüsel” ahenk ile özdeşleştirilmiştir. Devir kavrayışının son aşaması ise evrende “Tanrısal bilginin” etkisiyle ortaya çıktığına inanılan tüm kozmik geleneği ve yaşamsal (tarımsal) döngüyü, insanın “ruhuna” atfetmekle oluşmaktadır. Bu aşamada Tanrısal bilgiyi haiz “ruh” Tanrısal kılınmakta ya da Tanrının bir parçası olarak addedilmekte ve bu anlamda “Tanrıdan gelip tekrar ona dönen ruh aracılığıyla” “insani dünya ve Tanrısal dünya arasında” sürekli bir iletişim yolu açılmaktadır. Bu iletişim aynı zamanda “Tanrısal” dünyayı model alan insan için “ibadet” aracılığıyla olgunlaşmayı da vadetmektedir. İşte bu iletişimi mümkün ve makul kılan devrin “bilgisel yani irfani” aşamasıdır. Düşünsel altyapısı irtibatıyla öncelikli olarak “antik dönem” dinlerinde karşılaşılan bu olgunun sistemleşmesi, tek Tanrılı dinlerin evrimi ve Tanrı figürünün soyutlaşmasıyla da irtibatlıdır.

Aristoteles’e (M.Ö. IV. yüzyıl) göre de aklını arındırarak kendini ölümsüz ve Tanrısal kılmak insanın görevidir. Dolayısıyla bilgelik (sophia) insani erdemlerin en büyüğüdür (Armstrong, 1999: 60). Yahudilikte ise tapınak Tanrı’nın küçük bir örneği olarak görülmekte ve tapınak inşa etmek Tanrı’nın taklit edilmesi (Armstrong, 1999: 93), “yaptığının yapılarak” bilgisinden pay almaya çalışılması olarak algılanmaktaydı. M.Ö. III. yüzyılda kaleme alınan Süleyman’ın Meselleri adlı kitabın yazarı ise “bilgeliğin Tanrı’nın ilk yaratısı olduğunu” düşünmektedir (Aktaran Güray, 2012: 23). Dolayısıyla Yahudilik de inanç sisteminin temeline “bilgeliği” almaktadır. Ancak

bilgeliğin algılanışı açısından Antik Yunan filozofları ile Müsevîlik arasında temel bir farklılık söz konusudur, zira Aristoteles'teki Tanrı, bilgeliğini dünyaya iletmek için özel bir çaba harcamazken, Kitâb-ı Mukaddes'te tanımlanan Tanrı, kendi bilgeliğini vahiy aracılığı ile peygamberlere iletmektedir (Armstrong, 1999: 58-59)²⁴. Dolayısıyla doğrudan Tanrı kelâmına ulaştığı düşünülen peygamberler, bu özellikleriyle Tanrı'nın bilgisine en yakın konumdaki insanlar olarak görülmüşlerdir.

İskenderiye'li Yahudi filozof Philon'a (M.Ö. 30?-M.Ö.45) göre Tanrı, maddesel dünya ile insan zihninin algılayabileceği çeşitli güçler aracılığıyla iletişim kurar. Bu güçlerden en önemli ikisi “evrenin düzeni içinde Tanrının görüntüsü olan” Hükümdarlık ve “Tanrının insanları kutsaması şeklinde kendini gösteren” yaratıcı güçtür. Philon, bu iki gücün Tanrının öz varlığı ile birlikte bir üçlü oluşturduğunu söyler (Armstrong, 1999: 100). Tanrı'yı tanımlayan bu üçlü anlayış, Hıristiyanlık inancının da temel yapılarından olan “teslis inancını” da şekillendirmiştir. Dikkat edilirse “teslis” inancı her dönemde Tanrısal yaratıcı gücün evrene önce soyut bir biçimde yansımını, sonra da “insani” dünyada “canlı varlıklarda” vücut bulması ya da tezahür etmesini temin etmekle yükümlüdür. Teslis yapısındaki üçlüyü temsil eden kavramlar değişse de bu kavramlara atfedilen işlev ve görevler aynı kalmaktadır.

Tanrısal kelam ile insan arasındaki ilişkiye verilebilecek en önemli örneklerden biri Hıristiyanlık inancındaki “teslis” kavramının temel ögesi olan Hz. İsa'dır. M.S. V. yüzyıl din adamı Theodoret'e göre Hz. İsa'nın Tanrısal kelam ile ilişkisi belirli bir zamanla sınırlıdır ama bu kelamın O'na getirdiği olgunluk sonsuzdur: “Kelâm olan Tanrı birdir. İsa-Mesih kelâm değildir. Mesih önceleri bir vücûdun taşıdığı bütün şehveti arzulara sahipti. Daha sonra yavaş yavaş nefsinin taşıdığı bu şehvetlerden arınmıştır. Ancak, Tanrı'dan yaptıklarından dolayı “günahlarından arınmış insan” unvanı almıştır. Tam ve saf bir insan olarak Baba ve Ruh'ü Kudüs adına vaftiz olmuştur. Bu vaftiz anında Ruh'ü Kudüs'ün nimetini almaya yetkili kılınmıştır. Ona kılınan secde ise kendisine değil içindeki Kelâmadır. İsa-Mesih dirildikten sonra ise tertemiz ve kâmil idi” (Çelik, 1995: 148).

Bu sözlerde esas önem atfedilen konu, İsa'nın ulaştığı Tanrı *kelâmıdır* ve İsa ancak bu kelâma ulaşarak kâmilliğe erişebilmekte ve bir peygamber olarak teslis inancındaki “Tanrısal bilgiyi” insani dünyaya aktarabilme rolünü üstlenmektedir.

Tam da bu noktada, Avrupa Ortaçağı'nın ilginç heretik grubu olan Bogomiller ve Katharlar'ı tartışmak faydalı olacaktır. Hıristiyanlığı temel alsa da herhangi bir Kilise yapısının oldukça dışında kalan ve marjinal hatta “sapkın” bir yaklaşıma sahip olarak tanımlanan bu gruplar da, Hz. İsa'yı Tanrı'nın “kelamının” (logos) bir yansımaları olarak görmekteydi. Bu insanlar kâmil bir Bogomil'in kelamı olarak İsa'yı kendisinde taşıdığına ve bu kelamı diğer “kâmil insanlara” aktararak çoğalttığına inanırlardı. Ölüncü bu kâmil insanın ruhu, ilk kaynağı olan Tanrı'ya geri döner ve aynı Hz. İsa'nın göğe yükselmesinde görüldüğü gibi ‘kelâm’ı kaynağı’ ile buluştururdu (Kaygusuz, 2014: 77). Dolayısıyla, bu yaklaşımı Edvâr'ın, “irfâni devir” olarak tanımladığımız son

aşamasının çarpıcı örneklerinden bir olarak gündeme getirmek de yerinde olacaktır. Burada insan ve Tanrı arasında devreden sadece “sonsuz-Tanrısıl bilgidir” ve insan, bu bilgiyi içselleştirerek sonsuzluğa ulaştığına inanmaktadır. Bu durum Hz. Ali’nin İslam dünyasındaki konumuna benzer bir kutsallık algısını da merkeze taşımaktadır. Ana bilgi kaynağı olan “Tanrı”, bilginin aktarımı olan “kelam” ve bilginin insani dünyadaki yansıması olan ‘bilgelik’ olgularından oluşan üçleme Hıristiyan dünyada “Baba, Oğul, Kutsal Ruh”, İslam dünyasında ise “Hak, Muhammed, Ali” kavramları ile aktarıla gelmiştir. Hz. Ali burada Hz. İsa gibi hem bir Tanrı mazharı konumunu, hem de “bilgelik ve kelam” arasındaki irtibatı temsil etmektedir (Güray, 2012: 107).

İslam tarihine ait pek çok sözlü ve yazılı kaynak da Hz. Ali’nin “Tanrısıl bilgi” ile ilişkisini ifade etmektedirler:

“Ali hakla, gerçek de Ali ile beraberdir” (Tirmizi, 2014: 33).

Bu duruma ek olarak, İran ve Irak kökenli Eh-i Hak topluluklarında bazı veliler devresel olarak tekrar tekrar ortaya çıkan bir ruhani varlığın yeryüzündeki tezahürleri olarak bilinirler (Omarkhali, 2014: 63). Bu durum İslam döneminden sonra yaygın olarak izleri görülen “ilahi tecelli’nin” ya da “kendini tecelli etmenin” (mazhariyet) tipik bir yansımasıdır ve Hz. Ali figürü bütün çevre coğrafyalarda böylesi bir tecellinin en önemli örneğidir (Jukovsky, 1887: 117). Ehl-i Hakların ibadet sistemlerinin temelinde Cem²⁵ töreni yatar. Bu törenin yansıttığı dört olgunlaşma aşamasının (şariat, tarikat, hakikat, marifet) en sonunda da ölüm ve yeniden doğum hadisesinin gerçekleştiğine inanılır. Söz konusu olgunlaşma evliyalık geleneğinde bir kutsal varlığın insan bedenindeki tecellisi ile oluşur, bu tecelli ortadan kalktıktan sonra insan, “olgunluk” seviyesini “mihman” ya da “misafir” olarak devam ettirir. Her iki durumda da insan sürekli devrin bir parçasıdır, “tecelli” durumunda Tanrısıl bilgi “kelam” ya da “vahiy” insan zihnine aktarılır, mihman durumunda ise insan bu bilgiyi kendi keşfeder. Bu durum Hz. İsa’nın “kelamın sahibi” olduğu “Tanrısıl tecelli” izleri taşıyan hal ile kelamı devrettikten sonraki insani hali arasındaki farklılıklarda da hissedilebilir. Tanrısıl bilgiye sahip olan yani bu bilginin tecelli ettiği kişi bu manada -“zamanın döngüselliklerinin” de sınırlarına ermiş bir kişi olarak- “zamanın sahibi” unvanından da izler taşıyabilir. (Omarkhali, 2014: 91) Bu şekilde insan, varoluşun veya varlığın “kendisinden kaynaklı” ya da “kendisini tecelli etmesi” üzerine oluşan anlamına ya da sebebine de ulaşabilir. Burada olgunlaşma ve sonunda tekrar tecelli etme insanın içindeki Tanrısıl dünyayı keşfedip, oraya dönme çabası olarak da görülebilir.

Dolayısıyla bu aşamada, doğadaki döngüsel yapıyı algılayan kişi bu algısını “kendini döngüsel zaman” içinde var kılacak ya da bizzatıhi olarak bu zamanı yönlendirebilecek bir “batını bilgi” demetine sahip olmak için kullanmaktadır. Bu durum Tanrısıl bilgiyi ya da kelamı içselleştirmek ile ilgili olarak görülmektedir. Kendini bilgisel temelde tekrar tekrar var eden “Tanrısıl ize” sahip karakterlerin ya da “mehdi” tipi kurtarıcıların ortaya çıkması kendini “ana yapı” olarak kabul edilen “ortodoksiye” tepki olarak tanımlamış “batın, mistik, heterodoks”, “şifahi-mitolojik”

temelli inanç sistemlerinin temel özelliğidir (Ocak, 2015: 63). Bu sistemler ise “kozmetik devir” anlayışını halen “sistemleşmiş dini kuralların” önüne koyan bir anlayışı da temsil etmektedirler.

Bu durum aynı zamanda, çok olan mevcutların aslen tek olan bir vücuttan zuhur ettiğini ve “vücut” kavramının ancak “Tanrısal” olana atfedilebileceğini öne süren İslam dönemi Vahdet-i Vücut doktrininin de öncül bir halini ifade etmektedir. Kaldı ki Vahdet-i Vücut öncesi bir kuram olan Vahdet-i Mevcut ise tüm mevcutların birliği üzerinden somut olarak teşhis edilebilen bir Tanrı fikrine gönderme yapmaktadır (Güray ve Şimşek, 2011). Burada ölümsüz Tanrısal varlığın insan ruhuna girme ve insan vücudunda tecelli edebilme özelliğinin, doğadaki her varlığın hatta nefsin ve ruhun da terkinini değişik oranlar doğrultusunda birleşerek ortaya koyan ve “Tanrısal” bir öz taşıyan “dört unsur” kavramı ile açıklandığı da unutulmamalıdır (Güray, 2012: 32). Dolayısıyla “irfani devir” bile fiziksel bir altyapı ile desteklenmektedir. Hıristiyanlık geleneğinde Tanrısal doğanın vücut bulup bulamayacağı ile ilgili iki görüş de aslen bu konu etrafındaki tartışmalar ile ilgilidir (Çelik, 1995: 154, 155). Tanrı’nın özellikle “Tek Tanrılı” olarak sınıflandırılan dinlerin doğuşu ile başlayan yaklaşık dört bin yıllık dilimde “görünür olmaktan münezzehe olması”, devrin başlangıç ve bitiş noktaları arasındaki hareketin insan zihni tarafından nasıl yorumlandığı ile ilgili bir soruyu da akla getirmektedir. İnsan zihni tarafından tasavvur edilen bu hareket, insani hayat açısından somut olarak teşhisi mümkün olmayan bazı ayrıntıları ya da “Tanrıya ait tanımlanması zor bilgileri” de içerdiği için, “soyut” karakterli bilgiye ve bazı bilinmezliklere dayalı bir Tanrı görüşü bir zamandan sonra daha baskın olarak ortaya konmaya başlanmıştır. Bu durum somut mitolojilerle anlatılamayan doğaüstü olayların, soyut temelli bir mitolojik bakış açısıyla anlatılmasını gerekli kılan insan kavrayışı ile de ilgilidir. Belki de insan bilimsel bilgiye sahip oldukça, mitoloji üretimlerini bilimin ulaşamadığı daha soyut alanlara da kaydırabilmektedir. Dolayısıyla “tarım veya bereket” temelli mitoslar azalmakta, buna karşın “yaratılış, kıyamet, Tanrı ile buluşma” temelli mitoslar “Kırklar Cemi ya da Miraç” örneğinde olduğu gibi halen güçlü bir biçimde devam etmektedir. Alevilik gibi inanç sistemlerinde bu mitosları yansıtan “Cem ritüeli” ve “Semah ibadeti” üzerinden insanlığa bir “ahlak ve olgunlaşma” yolu da önerilmektedir.

Semah ritüeline de kaynaklık ettiği düşünülen “Kırklar Cemi” mitosu “Hz. Muhammed’in Allah katındaki efsanevi “Miraç” yolculuğunu temel almaktadır, yani bu yolculuk bir nevi “Hz. Muhammed’in Allah kelamı” ile buluşma yolculuğudur: “Mi’râc sırasında Peygamber, Kırklar Bezmi’ne varır ve Siz kimlersiniz, size kimler derler diye sorar. Bir ses ‘Biz Kırklar’ız ve Kırk’ımız Bir’iz.’ Yanıtını alır. Peygamber kanıt ister. O zaman Hz. Ali, ki Peygamber ezeli ruh varlığı içinde onu tanıyamamıştır, parmağını keser ve Kırklar’ın hep birden elleri kanamağa başlar. Ancak Peygamber, bakar ve ‘Siz otuz dokuz kişisiniz!’ der. Bunun üzerine ‘Birimiz yardım toplamaya gitti’ yanıtını alır. Tam o anda, kanayan bir el kendisine uzanır. Bu, parsa toplamaya giden Selmân-ı Farsî’nin elidir²⁶; ancak bir üzüm tanesi bulup getirebilmiştir. Bu

bir tek üzüm tanesinden, Peygamber, kırk kişiye pay edilecek kadar şerbet çıkarır. Bu şerbetten içen Kırklar, kendilerinden geçer ve dönmeye başlarlar. Peygamber de katılmak üzere kalktığında ridâsı çözülür, düşer, kırk parçaya bölünür. Kırkların her biri bir parçayı beline dolar ve tekrar dönmeye başlarlar” (Melikoff, 2006:189-190).

Bu mitolojik örnekte “İslam’daki teslis geleneğinin” üç önemli kavramı yani “Hak-Muhammed-Ali” arasındaki bilgisel alışveriş ve bu alışverişin Hz. Muhammed tarafından “Tanrı kelamı” aracılığıyla nasıl insana aktarıldığı anlatıldığı gibi, “devir” simgeselliğinin bir ibadet olarak konumlandırılma yolu da işaret edilmektedir. Bu mitolojik anlatının “Cem törenine” uygulanması ise söz konusu anlatıda yer alan ve “Tanrısal bilgiyi” haiz “kutlu” kişilerin bilgi ve öğretilerinin bu ibadeti uygulayan inançlı kişilere aktarılmasıdır. Böylelikle insanlığın “devirsel-döngüsel” düşünce sistemi aracılığıyla kazandığı “irfâni bilginin” halen Cem ve Semah törenleri aracılığıyla insanlığa bir olgunlaşma yolu önerdiği görülmektedir.

4. Sonuç

Bu çalışmada insanın evreni algılama yolculuğunda dayandığı en önemli modellerden olan “devirsel-döngüsel” modelin birbirleriyle etkileşim halindeki safhaları ve bu safhaların “dini müzik ve dini dans ile ilgisi tartışılmaya çalışılmıştır. “Tarımsal devir, kozmolojik devir ve irfâni devir” olarak isimlendirilebilecek bu safhalar, aynı zamanda dinler tarihi ve Tanrı-insan ilişkisi açısından da üç ayrı dönemi işaret etmektedir. Zaman algısı ise bu üç dönemi birbirine bağlayan bir ortak zemin olarak görülebilir. Zamanın döngüselliği ve bu manada başlangıç ile bitişin aynı olabileceği fikri insan zihni için izafi bir “zaman” algısını da gündeme getirmektedir²⁷. Nasıl ki değişik hızlardaki hareket insani zamanın uzama ve kısalmasını sağlayabilirse, bu hızlardaki sonsuza doğru gidiş zamanın hiç geçmemesi hissini de sağlayabilir. Bu anlayış, hem Tanrısal dünyanın başlangıç ile bitişini olmaması durumunu ve hem de sonlu harekete bağlı zamanın, sonsuzluk içinde ortadan kaybolması fikrini de temellendirmektedir. Zamanın döngüselliği fikri üzerinde yapılan inanç sistemleri ise önce “yaşamın”, sonra da “evrenin” aynı döngüsellik içindeki hareketlerini ritüellerine yansıtmış, sonrasında da “Tanrısal bilgiye” olan yolculuğu da aynı “döngüsel-devirsel mekânizma” ile irtibatlandırmıştır. Bu dinler üstü “devirsel inanç” anlayışının Anadolu inanç tarihindeki en önemli yansımaları ise “döngüsel zikir” ve bu zikre eşlik eden dini müzik uygulamalarıdır. Bu uygulamaların günümüze yansıyan en önemli iki mirası ise “semah” ve “semâ” kavramlarıdır. Semah ve semâ kavramları gerek ritüelikle temel gerekse de uygulamadaki içerikleri dolayısıyla insanlığın binlerce yıllık “evren, doğa ve Tanrı” tasavvurunun “ahlaki, batını ve dini” dayanaklarını günümüzün bilgi dünyasına aktarabilme gücüne sahiptir.

Köken olarak muhtemel bir semitik kökene dayanan “semah/semâ” kelimesinin eski Yunan dilinde “göklere dayalı bir kehanet, işaret”, “göksel cisimler” ve hatta “felekleri” temsil eden anlamlarda kullanılmış olması da dikkat çekicidir. Dolayısıyla “semah/semâ” kavramının bir tür müzikli ve danslı zikri anlatmak üzere kullanılmaya

başlandığı İslam Ortaçağ Dönemi'nden önce de “göksel” bir geleneğe işaret etmesi önemlidir. Söz konusu “göksel gelenek”, insanın evreni ve evreni yaratıp idare ettiğine inanılan “Tanrısal gücü” insani algı dünyasına taşıyabilen bir “model” olmakla kalmamış, insan düşüncesinin değişik dönemlerde ürettiği yeni “evren ve Tanrı” algılarını da hafızasına katmıştır. Bu hafıza yapılanması içinde insan açısından hayatını sürdürmesi adına vaz geçilemez öneme sahip “tarımsal süreç” gibi olaylar, insanın teşhis edebildiği “kozmetik ahenk” ve sadece hissedebildiği “Tanrısal bilgi” döngüleri de mevcuttur. Birbirleriyle alakalı bu üç felsefi düzlem, “döngüsel-devirsel” düşünce geleneğini “hayata ve inanç sistemlerine” aktarabilmek adına kullanılmaktadır. Bu aktarımın sonucunda ise insanlık tarihinin evren-Tanrı-insan ilişkisine dair tüm birikimi, bir olgunluk yolculuğunun rotasını çizen kıymetli bir bilgi demeti olarak günümüz insanlarına sunulmaktadır. “Döngüsel ibadet” sistemleri ise “kadim insanlık” mirasına dair bu aktarımı gerçekleştiren en önemli “ibadet mekanizmaları” olarak öne çıkmaktadır. Bu yüzden “devirsel ibadet sistemlerinin” tarihsel yolculuğunun anlaşılması, insanın en kadim “evren” modellerinden birinin ve bu modelin “insan zihninin düşünsel evrimini” karşılayacak bir biçimde değişiminin de anlaşılması anlamına gelmektedir. Bununla beraber “müziği” ve “dansı” kullanan ibadetlerin ve bu ibadetlerin en önemli örneklerinden biri olan “semah/semâ” geleneklerinin”, insanın “evrensel döngü” içinde sonsuzluğu arayış serüveninin en önemli kılavuzları arasında olduğu unutulmamalıdır. Bu anlamda “müzik” insan adına, “evrendeki sonsuz döngüyü”, kendi ruhu ve bedenindeki döngü ile uyumlu hale getirecek bir “ilahi” sırdaş ve “Tanrısal dünyadan gelen bir haber” olarak kadim gelenekteki önemini her zaman koruyacaktır.

Sonnotlar

1 İçte olan, iç âlemle, sırdaş ilgili demektir (Ayverdi, 2005: 304).

2 “Hz. Peygamber ile ashabın dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler anlamında bir tabir. Sözlükte ‘mânevî alanda çizilen yolu benimseyenler’ anlamına gelen ehl-i sünnet (*ehlü’s-sünne*) tamlaması *ehlü’s-sünne ve’l-cemâa* (ehl-i sünnet ve’l-cemâat) ifadesinin kısaltılmış şeklidir.” (Yavuz, 1994: cilt 10-525-530)

3 Eski Yunan dilinde birleştirmek anlamına gelen *synkretizein* kelimesinden gelen kavram farklı hatta karşıt ekollere ait felsefi doktrinlerin bütünlük bir bakış açısı oluşturmak adına harmanlamak anlamına gelmektedir. (Iannone, 2001: 12; Aktaran Güray, 2012: 4). Süreyya Su da senkretizmi, farklı inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç öğelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması olarak tanımlamaktadır (2009: 14). Karamustafa da, Anadolu’da kentli dini yapıların da en az kırsaldakiler kadar senkretik olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir (2010: 42-48).

4 Abdal sözünün “abd (abid)” ve “ebdal (bedel)” kavramları (Karamustafa, 2017: 4-6) üzerinden “Allah’ın hizmetçiliği” anlamı ile ilgi kurması da beklenebilir. Abdalân-ı Rum kavramı bu yüzden İslâm’ın zühd döneminin (M.Ö. VIII.-IX. yüzyıllar) ruhuna “içe kapalı, inzivayı hedefleyen” bir anlayışla dönüşü hedefleyen derviş tipinin bir yansıması da üzerinde taşımaktadır (Güray, 2012: 93).

5 Babai isyanları ve Şeyh Bedreddin isyanı bu çelişki üzerinde oluşmuş sosyal hareketler olarak görülebilir (Tekin, Güray, 2018: 3).

6 Doğu müzik geleneğine ait el yazması yazılı nazariyat eserlerine de ismini veren bu kavram, devirler-daireler anlamına gelmektedir (Güray, 2017: 7).

7 Geleneksel olarak yayılan veya toplumun hayal gücü etkisiyle biçim değiştiren alegorik bir anlatımı olan halk hikâyesi (TDK, 2018). Mit olarak da isimlendirilebilen kavram aynı zamanda bir toplumda efsanevi öyküler biçiminde yaşayan gelenek, görenek ve inançları da kapsamaktadır.

8 Uzak bilime dair (TDK, 2018).

9 Gerçeğe ulaştırıcı güçlü sezii (TDK, 2018).

10 Yunanca *arkhetypos* kelimesinde türeyen “arketip” kelimesi ilk örnek anlamını taşımaktadır (Kutluer, 1992: 423).

11 Herakleitos aynı zamanda semâ kavramına ait felsefi temele de “işaret etme” anlamına gelen “*semainei*” kavramı aracılığıyla ilk gönderme yapan düşünürlerden biridir (Aktaran Dürüşken, Çoraklı, 2017). Bu durum, döngüsel hareketin bir evren tasavvuru olarak kabulü ve ibadet sistemine girmesinin antik dönem kadar eski olabileceği fikrini de destekleyebilecektir.

12 Ortaçağ İşlâm kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine inanılan şeffaf gök küre; gezegenlerin yörüngesi.(Kurnaz, 1995: cilt 12 56-57).

13 Muhtemelen bir ulama zorunluğuna dayalı olarak semâ terimi üzerinde ortaya çıkan “semâh” kavramı, tasavvuf geleneği içindeki ibadet uygulamaları ve bu ibadet uygulamalarının gerisindeki inanç esaslarındaki ayrışım paralelinde “semâ” kavramından içerik ve simge olarak farklılaşmıştır. şeyh Elvan Çelebi'nin Menâkıb'ül Kudsiyye adlı eserinde “semâ/semâh” kavramından bahsedilen noktalar böylesi bir “ulama” sonucu ortaya çıkmış olabilecek bir değişimin nasıl olduğu noktasında bize bilgi verebilir:

“Dakı(dahi) bir var semâ'umuz iy yar

Her ne kim var meşayih ü ebrar” (Elvan Çelebi, 1995: 10, 11, 19).

Bu eserin yazıldığı XIV. yüzyıl itibarıyla bu iki kavram arasında ayrışım hissedilmezken, sonraki dönemlerde “semâ” kavramı daha çok ehl-i sünnet temelli inanç grupları ile özdeşleşirken, “semâh” kavramı ise “batını-heterdoks” grupların inanç uygulamaları içinde yer almaya başlamıştır.

14 Lewisohn, ibadette müzik ve semâ'ya kapsamlı bir itiraz metni yazan ilk düşünür olan İbn Ebi'd- Dünya'nın (ö. 894) IX. yüzyılda yaşamış olmasından dolayı bu sonuca ulaşmaktadır (1997:3). Zira IX. yüzyılın ortalarından itibaren pek çok mutasavvıf semâ' kuramı üzerinde kafa yormaya başlamışlardır (Uludağ, 2004: 179-205). Sülemî (936-1021) risalelerinde semâ' kavramına yer verirken, Serrâç (ö. 988) semâ' ve zikr'den birlikte bahsetmektedir. Serrac'ın eseri “hülül (Allah'ın insan bedenine girmesi)” gibi zühhd dönemine ait kavramların Kur'an'ı Kerim'i de destek olarak tasavvufi kavramlara dönüşmekte olduğu bir geçiş dönemini işaret eder (Aşkar, 2006: 53, 72-73, 323; Güray, 2012: 47). Semâyı âyinsel bir kavram olarak eserlerinde yoğunlukla kullanan ilk düşünürlerden biri de Abu Sâil Abu'l Khayr (967-1049) olarak gözükmektedir. Yöndemli, bu düşünür zamanında semânın dîni vecd içeren sistemli bir âyin hâlini aldığını söylemektedir (1997: 223-224).

15 Bu tarikat Ocak'a göre Ortadoğu ve Orta Asya sufliliğini derinden etkilemiş olan Horasan Melametiyye'si ve bundan gelişen Kalenderilik cereyanının geniş etkilerini taşımakta olup, Ahmed-i Yesevi'nin kurduğu Yesevilik'e çok benzemesi sebebiyle Türkmen zümreleri arasında da muhtemelen epeyce yaşamıştır (Erünsal, Ocak, 1995: XXVI-XXVII). şeyh Edebalı ve Geyikli Baba gibi şahsiyetlerin bu tarikata bağlı olduğu düşünülünce Vefailiğin, Anadolu'yu İşlâm felsefesi ile buluşturan Rum Erenleri'nin (Abdâlân-ı Rum) intisap ettiği ana inanç sistemlerinden biri olduğu görülebilir (Erünsal, Ocak, 1995: XXVI-XXVII).

16 “Anding songra raks u sema urdı dostlar” (Uslu, 2011: 30); “Çark urup sema ile döne döne” (Taşgın, 2013: 250).

17 Liddell-Scott-Jones tarafından kaleme alınan Yunanca-İngilizce sözlükte σῆμα (semâ) kavramı işaret, ikaz kehanet, alâmet, felekler ya da kozmik cisimlere gönderme yapan anlamları ve muhtemel semitik kökeni ile dikkat çekicidir (2011).

18 Kavramın ismi, Eski Yunan dilinde, bilmek anlamına gelen *gignoskein* filinden gelmektedir (Güray, 2012: 6; Hornblower ve Spawforth, 2003: 641). Gnosis kavramını temel alan inanç sistemlerinin temelini oluşturan Gnostizm'in kökenleri araştırmacılar tarafından Yahudi tarikatlarına, Helenleşmiş Yahudiliğe (özellikle Mısır Yahudiliği), Suriye ve İran'a dayandırılmaktadır (Özbudun, 2004: 143). Gnostik sistemler Antik Mısır temelli Hermetizm ile de aşağıdaki alıntı aracılığıyla tartışılabilir bağlamları içermektedir: "Eğer Tanrı'yı bilmek istersen Tanrı'nın olduğu gibi olman gerekir" (Aktaran Kılıç, 2010: 74).

19 Sibel Özbudun, Helenistik dünya için üç benzer ilişki tipi tanımlamıştır. Bunlar sistemleşmiş aracıya gerek duymayan bir sofuluk, sistemleşmiş ancak aracıya gerek duyan gizem inançları (*mysteria*) ve selâmete bilgi aracılığıyla erişmeye çalışan gnosis'tir (Özbudun, 2004: 141-142)

20 "Teklik, birlik" anlamını taşır (Kantar 2008: 1104).

21 Olay *Matta* İncili'nde şöyle anlatılmaktadır: "İsa'nın Kral Hirodes devrinde Yahudiye'nin Beytlehem Kenti'nde doğmasından sonra bazı yıldızbilimciler doğudan Yerusâlim'e gelip şöyle dediler: 'Yahudiler'in Kralı olarak doğan çocuk nerede? Doğuda O'nun yıldızını gördük ve O'na tapınmaya geldik.' Kral Hirodes bunu duyunca kendisi de bütün Yerusâlim halkı da tedirgin oldu. Bütün başkâhinleri ve halkın din bilgilerini toplayarak onlara Mesih'in nerede doğacağını sordu. 'Yahudiye'nin Beytlehem Kenti'nde' dediler. 'Çünkü peygamber aracılığıyla şöyle yazılmıştır: 'Ey sen, Yahuda'daki Beytlehem, Yahuda önderleri arasında hiç de en önemlisi değilsin! Çünkü halkın İsrail'i güdecek önder çıkacak.' Bunun üzerine Hirodes yıldızbilimcileri gizlice çağırıp onlardan yıldızın görüldüğü anı tam olarak öğrendi. 'Gidin, çocuğu dikkatle arayın, bulunca bana haber verin, ben de gelip O'na tapınayım' diyerek onları Beytlehem'e gönderdi. Yıldızbilimciler, kralı dinledikten sonra yola çıktılar. Doğuda görmüş oldukları yıldız onlara yol gösteriyordu, çocuğun bulunduğu yerin üzerine varınca durdu. Yıldız gördüklerinde olağanüstü bir sevinç duydular. Eve girip çocuğu annesi Meryem'le birlikte görünce yere kapanarak O'na tapındılar. Hazineilerini açıp O'na armağan olarak altın, günnük ve mür sundular. Sonra gördükleri bir düste Hirodes'in yanına dönmeleri için uyarılınca ülkelerine başka yoldan döndüler" (*Kutsal Kitap*, 2009).

22 Devrin bu aşamalarının bazı uygulamalarda bir arada ortaya çıkabildiği de görülebilmektedir. Örneğin, çok bereketli geçen bir avın mağara duvarına resmedilmesi ya da doğal olayları etkilemek adına ortaya konan "büyü" temelli her uygulama (Malinowski, 1990: 8-9), hem bu anın ya da arketipin "tekerrürüne", hem bu tekerrür için gereken bilgiye "kozmoji temelli bir kehanet" ile ulaşma çabasına hem de bu "döngüsel ilişkiyi" var eden Tanrısal bilgiye gönderme yapmaktadır.

23 Türkmen Alevilerde de "çam ve sedir" gibi her mevsim yeşil olan ağaçlar doğanın ölümsüzlüğünü temsil etmekte, bu manada Gök Tanrı ve Hz. Ali ile özdeşleştirilmektedir (Özdemir, 2010).

24 Armstrong Antik Yunan Tanrısının insan aklının eseri olduğunu ifade etmektedir (Armstrong, 1999: 58-59).

25 Aleviliğin temel ibadet ritüeli olan Cem töreni sembolik olarak Hz. Muhammed'in mirâcı sonrası yapılan "Kırklar Cemi'ne" dayanmaktadır. Cemevi olarak adlandırılan ibadethanelerde yapılan cem töreninin akışını oluşturan on iki hizmetin hepsi Kırklar Cemi'nde yaşanan olaylarla ilgi kurmaktadır. Bu hizmetlerin dinî anlamları olduğu kadar sosyal anlamları da vardır (Güray, 2012: 133).

26 Selman Fârisî İrani gelenek ile Arap geleneğinin kesişim noktasını işaret ettiği gibi mistik yoğunlaşma ile ruhsal kabulün de simgesidir (Schimmel, 1975: 28).

27 Bu durum Albert Einstein'ın "izafiyet teorisi" ile benzerlik taşımaktadır. *İzafiyet Teorisi*. (2015). İstanbul: Say Yayınları.

*Babam Arif Güray'ın aziz hatırasına.

*Dr. Çiğdem Gençler Güray'a teşekkürlerimle.

Kaynakça

- Arısoy, Mithat. (1998). "Seydi'nin El-Matlâ Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Armstrong, Karen. (1999). *Tanrı'nın Tarihi*. Çev. Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu ve Oktay Özel. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Aşkar, Mustafa. (2006). *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ayverdi, İlhan. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Barkan, Ömer Lutfi. (1993). *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Hamle Yayınları.
- Bayladı, Derman. (2008). *Pythagoras: Bir Gizem Peygamberi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bogh, Birgitte. (2007). "The Phrygian Background of Kybele" [Kibele'nin Frigya'daki Temelleri]. *Nvmen* 54, 304-339.
- Boyd M. J. (1960). "Review: The Cult of Ceres at Rome (İnceleme: Roma'da Ceres Kültü) Reviewed Work: *Le Culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* by Henri le Bonniec" İnceleyen: M. J. Boyd. *The Classical Review New Series*, 10/2, 147-151.
- Burkert, Walter. (1999). *İlkçağ Gizem Tapıları*. Ankara: İmge Yayınları.
- Çelik, Mehmet. (1995). *Süryani Tarihi-I*. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Dürüşken, Çiğdem ve Eyüp Çoraklı. (2017). "Antik Çağ'da Hermeneia", *Cogito* 89 (Hermeneutik), 59-77.
- Demirci, Kürşad. (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Demirli, Ekrem. (2009). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- . (2013). *İbn'ül Arabi Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Einstein, Albert. (2015). *İzafiyet Teorisi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Eliade, Mircea. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Ankara: İmge Yayınları.
- . (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktaş. İstanbul. Kabalıcı Yayınları.

- Elvan Çelebi. (1995). *Menâkibu'l-Kudsiyye Fî Menâsibi'l-Ünsiyye*, Haz. İsmail E.Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2016). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Güray, Cenk ve Erdem Şimşek. (2011). “Alevilik ve Etkileşim İçine Girdiği Kültürel Yapılar Açısından Pervâne Kavramının İrdelenmesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, 159-180.
- Güray, Cenk. (2012). “Anadolu’daki İnanç ve Müzik İlişkinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- . (2017). *Bin Yılın Mirası-Makamı Var Eden Döngü “Edvâr Geleneği”* (2. Baskı). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Gürsoy, Şahin ve Recep Kılıç. (2009). *Türkiye Aleviliği*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Herakleitos. (2005). *Kırık Taşlar*. Çev. Erdal Alova. İstanbul: Bordo-Siyah Dünya Klasikleri-Felsefe.
- Iannone, Pablo A. (2001). *Dictionary of World Philoshopy* [Dünya Felsefe Sözlüğü]. UK: Routledge Publishing.
- İbn-i Sina. (2010). *Kitabü’ş-Şifa, Semâ ve Alem*. Çev. Harun Kuşlu ve Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınları.
- Jukovsky, V.A. (1887). “İran’da Ehl-i Hakk Tarikatı”. *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar* (2013). Haz. Namiq Musalı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 99-141.
- Kanar, Mustafa. (2008). *Kanar Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Karamağaralı, Beyhan.(1993). “İçice Daire Motiflerinin Mahiyeti Hakkında”. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar-Güner İnal’a Armağan, Hacettepe Üniversitesi Armağan Serisi 5*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 257-258.
- Karamustafa, Ahmet. (2010). “Hacı Bektaş Veli ve Anadolu’da Müslümanlık”. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. Der. Pınar Ecevitoglu, Ali Murat İrat ve Ayhan Yalçınkaya. Ankara: Dipnot Yayınları, 42-48.
- . (2017). *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaygusuz, İsmail'e (2014). *Anadolu’dan Batı Avrupa’ya Aykırı İnanç ve Düşünce Geleneği-Hristiyanlığın Heterodoks Akımları ve Alevilikteki Kurumsal Kayıtları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları (Arkeopera).
- Kerenyi, Carl. (2012). *Eleusis: Anne Kızım Arketip İmgisi*. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Kılıç, Mahmud Erol. (2010). *Hermesler Hermes: İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Kramer, Samuel Noah. (2016). *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

- Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meali (Kur'an Yolu)*. (2003). Haz. Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kafi Dönmez, Mustafa Çağrıçı, Sadettin Gümüş ve Ali Turgut. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Kurnaz, Cemal. (1995). “Felek (Edebiyat)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.306-307.
- Kutluer, İlhan. (1992). “İslâm Literatüründe Burç”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.422-424.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. (2009). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.
- Lewisohn, Leonard. (1997). “The Sacred Music of İslâm: Sama‘ in the Persian Sufi Tradition [İslam’ın Kutsal Müziği: İran Sufi Geleneğinde Sema]”, *The British Journal of Ethnomusicology*, cilt 6, 1-33.
- LSJ.(2011). *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (Elektronik Liddell-Scott-Jones Yunanca-İngilizce Sözlük). Erişim Tarihi 08.08.2018. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=ljsj>.
- Malinowski, Bronislaw. (1990). *Büyük, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Melikoff, Irene. (2006). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar.(2015). “Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm’ı Çalışmak Yahut ‘Arı Kovanına Çomak Sokmak’”. *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık-Tarih, Kimlik, İnanç, Ritüel*. Der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 55-70.
- Omarkhali, Khanna. (2014). *Kürdistan’da Dini Azınlıklar. Çev. İbrahim Bingöl*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Özbudun, Sibel. (2004). *Hermes’ten İdris’e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Özdemir, Nazife. (2010). “Hz. Ali ve Yaz-Kış Yaprağını Dökmeyen Kutsal Ağaç”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56, 103-108.
- Roller, Lynn E. (1999). *In the Search of God the Mother-The Cult of Anatolian Cybele [Ana Tanrıçanın İzinde-Anadolu’da Kibele Kültü]*. USA: University of California Press.
- . (2004). *Ana Tanrıçanın İzinde-Anadolu’da Kibele Kültü*. İstanbul: Homer Kitabevi.
- Schimmel, Anne Marie. (1975). *Mystical Dimensions of İslâm [İslam’ın Mistik Yönü]*. USA: The University of North Carolina Press.
- Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi. (2014). *Maarif*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Su, Süreyya. (2009). *Hurâfeler ve Mitler-Halk İslâmında Semkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Taşgın, Ahmet. (2006). *Türkmen Aleviler*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- . (2012). *Klasik Kaynaklarda Heterodoks Dervişler ve Heterodoksi*. İstanbul: DBY Yayınları.
- . (2013). *Dediği Sultan Menakıbı, Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Tekin, Ezgi ve Cenk Güray. (2018). “Şeyh Bedreddin Meselesinin Siyasi Yönüne Müzikal ve Edebi Zeminden Bir Bakış”. 1. Uluslararası Etnomüzikoloji Sempozyumu Bildirileri-Müzik ve Politika, Bursa.
- The Oxford Classical Dictionary* [Oxford Klasik Dönem Sözlüğü]. (2003). Haz. Hornblower, Spawforth, UK: Oxford University Press..
- Turcan, Robert. (2000). *The Cults of the Roman Empire* [Roma İmparatorluğu Kültürleri]. USA: Blackwell Publishers.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü. Erişim Tarihi 11.08.2018. www.tdk.gov.tr.
- Uludağ, Süleyman. (2004). *İslâm Açısından Musiki ve Semâ*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Uslu, Recep. (2011). *Selçuklu Topraklarında Müzik, Hoca Ahmed Yesevi'den Hz. Mevlâna'ya*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (1994). “Ehl-i Sünnet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.525-530.
- Yöndemli, Fuat. (1997). *Mevlevîlikte Semâ Eğitimi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

TEZKİRE-İ ŞEYH SAFİ'YE GÖRE ERDEBİL TEKKESİ'NDE SEMAH*

SEMAH IN ARDABIL DARVISH LODGE ACCORDING TO TEZKİRE-I SHEIKH SAFI

Feyza TOKAT**

Öz

Alevi-Bektaşî topluluklarının en önemli ritüellerinden biri semah'tır. Nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar ulaşan ve sözlü kültürün bir ögesi olan semahın günümüzdeki şeklini, figürlerinin anlamlarını ve adaplarını tespit etmek kadar, tarihî metinlerdeki durumunu tespit etmek de önemlidir. Bu yönde yapılan her araştırma hem kültürel, hem de dinî çalışmalara katkıda bulunacaktır. Erdebil Tekkesi'ne ve Safiyeddin-i Erdebili'ye dair en eski ve en temel kaynaklardan biri İbn Bezzâz'ın Farsça *Safvetü's-Safâ* adlı eseridir. Bu eser Neşâtî tarafından XVI. yüzyılda Türkçeye çevrilmiştir. Bu çalışmada Neşâtî'nin *Safvetü's-Safâ*'dan tercüme ettiği *Tezkire-i Şeyh Safi*'nin Britanya Müzesi Add. 18548 nolu nüshasındaki semah ile ilgili bilgiler incelenecektir. *Tezkire-i Şeyh Safi*'de semah ile ilgili doğrudan veya dolaylı olarak verilen bilgilerin ışığında o dönemdeki Erdebil Tekkesi'nde dönülen semahın şekli, süresi, adapları, musikisi, kıyafeti vb. özellikleri tespit edilecektir. Böylelikle semahın aynı kalan veya yıllar içinde değişen yönleri ortaya konulmuş olacaktır. *Tezkire-i Şeyh Safi*'de verilen bilgilere göre Erdebil Tekkesi'nde vect, mutluluk ve manevi işaret sebebiyle dönülen semah; sadece baş ile, sadece kulak ile, tüm vücut ile hatta hiç hareket edilmeden de yapılabilir. *Tezkire-i Şeyh Safi*'de din büyüklerinin ve dervişlerin yanı sıra insan dışında bir hayvanın ve bir eşyanın da semah döndüğü belirtilir. *Tezkire-i Şeyh Safi*'de Erdebil Tekkesi'ndeki semahın süresi ve özel kıyafeti hakkında kesin bir bilgi verilmemektedir; ancak semahın adaplarına ve musikisine dair bilgiler bulunmaktadır.

Anahtar kelimeler: semah, Erdebil Tekkesi, Şeyh Safiyeddin, *Tezkire-i Şeyh Safi*

Abstract

One of the most important rituals of Alawi-Bektashi communities is semah. As well as it is important to determine the meaning of the present shape, adornments, figures of the semah, reaching today by being transferred from generation to generation as an element of oral culture, it is also important to investigate the status of these items in the historical manuscripts. Each study on these topics will contribute to both cultural and religious studies. One of the oldest and most fundamental sources of the Ardabil Darvish Lodge and Safiaddin Ardabili is the work of Persian Safvetu-Safa of Ibn Bazzaz. This work was translated into Turkish by Neshati in the 16th century. In the present study, the information on semah in the British Museum Add. 18548 copy of *Tezkire-i Sheikh Safi*, translated from *Safvetu's-Safa* by Neshati, is examined. Based on the information given directly or indirectly about semah in *Tezkire-i Sheikh Safi*, features such as shape, duration, adornments, music, clothes of semah which were applied in Ardabil Darvish Lodge at that time are tried to be explained. In this way, the stationary aspects of semah and its changing aspects over the years will be revealed. According to the information given in *Tezkire-i Sheikh Safi*, the semah performed in the Ardabil Darvish Lodge due to vect, happiness and spiritual sign; could be done only with head, only with ear,

* Makalenin Geliş Tarihi: 11.03.2018, Kabul Tarihi: 08.06.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.12

** Dr. Öğretim Üyesi. Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, ftokat@pau.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6394-8996

with the whole body and even without moving at all. In *Tezkire-i Sheikh Safi* it is stated that religious leaders and darvishes as well as an animal and goods besides human, perform semah. In *Tezkire-i Sheikh Safi*, although there is no definite information about the period or the special outfit of the semah in the Ardabil Darvish Lodge; there is information about the etiquette and musical notes of semah.

Key words: semah, Ardabil Lodge, Sheikh Safiyeddin, *Tezkire-i Sheikh Safi*

1. Giriş

Safeviye tarikatının kurucusu olan Safiyeddîn-i Erdebîlî, günümüzde Güney Azerbaycan bölgesinde bulunan Erdebil’de 650/1252 yılında doğmuştur. Safiyeddîn-i Erdebîlî, İbrâhim Zâhid-i Geylânî’nin hem damadı olmuş, hem de onun yanında seyrü sülûkunu tamamlamıştır (Öngören, 2008a: 476-477). Safiyeddîn-i Erdebîlî’nin şeyhi İbrâhim Zâhid-i Geylânî, Zâhidiyye tarikatının kurucusu olarak kabul edildiği için Şeyh Safiyeddin, İbrâhim Zâhid hayatta iken Zâhidiyye’nin bir temsilcisi sıfatıyla faaliyet göstermiştir. Ancak Zâhidiyye adı pek kalıcı olmamış ve İbrâhim Zâhid’den sonra silsilesi Halvetiyye ve Safeviyye şeklinde iki ayrı tarikat olarak devam etmiştir (Öngören, 2008b: 460).

“Şeyh Safiyeddîn’den sonra tarikatın başına sırasıyla Şeyh Sadreddîn, Hâce Ali, Şeyh İbrahim, Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar, Sultan Ali ve Şah İsmail geçmiştir. Başlangıçta ehl-i sünnetin Şafii mezhebine mensup bir tarikat olan bu teşekkül, Hâce Ali’den sonra, gerek Şii mezhebinin gerek Türkmen hayat tarzı ve dinî-kültür inançlarının etkisiyle ‘Kızılbaşlık’ denilen anlayışa temayül etmeye başlamış, Şeyh Haydar zamanında da ‘Kızılbaş’ (sürh-ser) şeklinde anılmışlardır. Safeviyye tarikatı, Şah İsmail’in 1501’de Safevî Devleti’ni kurmasıyla Kızılbaşlığı siyasallaştırmıştır” (Bilgili, 2009: 52). Safevî Devleti’nin adı, Şah İsmail’in soyunun dayandığı Safiyeddîn-i Erdebîlî’den gelmektedir.

“Safeviyye tarikatı zamanla çok geniş bir çevreye yayılmış, Azerbaycan başta olmak üzere Gılân, Taberistan (Mâzenderân), Horasan, Buhara, Türkmenistan, Türkistan, Karahıtay, Çin Türkistanı, Hindistan, Serendib (Seylan), İran, Irak, Suriye, Lübnan, Hicaz, Anadolu ve Rumeli bölgelerinde binlerce müride sahip olmuş, bütün bu coğrafyada Erdebil’deki merkez tekkeye bağlı olan tekkeler kurulmuştur” (Öngören, 2008b: 460).

Erdebil Tekkesi, özellikle XV. yüzyılda Anadolu Alevi Türkmenleri üzerinde çok etkili olmuştur. “Anadolu’nun Türkleşme sürecinin temel unsurlarından olan Horasan erenleri ve bu erenlerin etrafında gelişen Alevi inanç-dede ocakları özellikle XV. yüzyılla beraber inanç kimliklerinin merkezi olarak Erdebil Tekkesi’ni kabul ederler” (Yörükan, 1998: 453). Örneğin “Erdebil Tekkesinin Anadolu’daki halifelerinden biri, Bayramiyye tarikatının pîri Hacı Bayrâm-ı Velî’nin mürşidi Somuncu Baba’dır. Bayramiyye ve Celvetiyye tarikatı silsileleri Hacı Bayrâm-ı Velî, Somuncu Baba, Hâce Ali vasıtasıyla Safeviyye silsilesine kadar ulaşır. Harîrîzâde ve Tabibzâde gibi

müelliflere göre Hâce Ali'den Somuncu Baba'ya gelen silsileden Molla Fenârî de hilafet almıştır” (Öngören, 2008b: 460).

“Erdebil Tekkesi, tarihsel süreç içinde müstakil bir tarikat söylemi ve disiplini oluşturmuş dinsel öğreti olmanın yanında sosyal-tarihî profili ve yüzyıllar boyunca geniş halk kitleleri üzerinde oluşturduğu dinî-siyasi manifesto ile etkin bir toplum psikolojisi yaratmış önemli tarih-inanç-kültür süjelerinden biridir”(Kılıç ve Bülbül, 2006: 9).

Safiyeddîn-i Erdebîlî'nin hayatı ile ilgili en geniş bilgi, vefatından yirmi dört yıl sonra Hicrî 759 (1358) yılında oğlu Sadreddîn-i Erdebîlî'nin Tevekkül b. İsmail b. Bezzâz el-Erdebîlî'ye hazırlattığı *Şafvetü's-Safâ* (*Mevâhibü's-seniyye fî menâkıbi's-Safeviyye*) adlı eserde bulunmaktadır (Öngören, 2008 A:476). Safevî hanedanının kökeninin tarihine dair başlıca kaynak olan bu eser, Safevî Hükümdarı Şah I.Tahmasp (984/1576) döneminde düzenlemelere ve tahrifata maruz kalmıştır. Ancak bunun dışında eseri Türkçeye çevirenler ve müstensihler de *Şafvetü's-Safâ* üzerinde önemli değişiklikler yapmışlardır (Togan, 1957: 345; Öngören, 2008a: 476; Kutlu, 2007: 31); (Şah, 2007:7-9) “XVI. yüzyıldan itibaren, Anadolu ve Osmanlı coğrafyası içinde yapılan Türkçe çevirilerde bazı Osmanlı mutasavvıfları kendi eserlerinde Şeyh Safî'yi överken onun soyundan gelenlerin siyasete bulaşmalarını eleştirerek Safevî önderlerini kötülemişler; Safevî iktidarı döneminde ise Azerbaycan ve İran sahasında yapılan unsurları esere eklenmiştir” (Musalı, 2017: 170).

Kızılbâş Aleviliğinin temel yazılı kaynaklarından biri olan *Safvetü's-Safâ*'da Erdebil Tekkesi'nin inancı, ritüelleri, ibadetleri, şecereleri, tarihi ve kültürü hakkında önemli bilgiler vardır. Safiyeddîn-i Erdebîlî'nin doğumundan ölümüne kadar tüm yaşamını, şecerelerini, kerametlerini, ibadetlerini, güzel ahlakını kıssalarla anlatan *Safvetü's-Safâ*, onu daha iyi tanımak ve hayatını örnek almak isteyen kişiler için Anadolu ve Azerbaycan coğrafyasında kısmen veya tamamen birçok defa Türkçeye çevrilmiştir. “*Menâkıb-ı Şeyh Safî, Tezkire-i Şeyh Safî, Velâyet-i Şeyh Safî* vs. gibi isimlerle bilinen bu eserlerin büyük ölçüde *Safvetü's-Safâ*'ya dâhil olan hikâyelerin Farsçadan Türkçeye tercüme edilmesi sonucu meydana geldiği görülmektedir” (Musalı, 2017: 164). Bu tercümelere birisi de Azerbaycan coğrafyasında XVI. yüzyılda Neşâti tarafından yapılmıştır. Neşâti, yazma nüshanın “târîh-i taşnîf” bölümünde eserin tercüme tarihini “hâl-i şeyh” ifadesi şeklinde ebced hesabı ile belirtmiştir. Bu da 949/1543'tür. Neşâti'nin tercüme ettiği *Safvetü's-Safâ*'nın bilinen beş el yazma nüshası vardır. Bu nüshalar St. Petersburg Saltikov-Şedrin Kütüphanesi Hanikov 91'de (949/1543 tarihli), Tebriz Millî Kütüphanesi No. 750'de (950/1544 tarihli), Tahran Millî Kütüphanesi No. 2761'de (949/1543 tarihli), Britanya Müzesi Add. 18548'de, St. Petersburg Doğu Bilimleri Enstitü Kütüphanesi No. c-568'de (1272/1855 tarihli) kayıtlıdır (Nağisoğlu vd., 2010:7; Şah, 2007: 13-14, Parlak ve Kutlu, 2008:50-52).

St. Petersburg Saltikov-Şedrîn Kütüphanesi Hanikov No. 91'e ve Tebriz Millî Kütüphanesi No. 750'ye kayıtlı nüshalar, müellif nüshalarıdır. Bu iki müellif nüshası, Möhsün Nağısoylu, Sever Cabbarlı ve Rauf Şeyhzamanlı tarafından neşredilmiştir (2006, 2010). Britanya Müzesi Add. 18548 nolu nüsha üzerine ise Feyza Tokat'ın metin, inceleme ve dizin çalışması vardır (2017a, 2017b).

Tezkire-i Şeyh Safi' (TŞS) 19 satır ve 499 varaktan oluşur. Başı ve sonu eksik olan bu yazma nüshanın müstensahi ve istinsah tarihi nüshada geçmemektedir. Ancak Rieu ve Nağısoylu vd. bu nüshanın istinsah tarihini XVI. yüzyıl olarak tahmin etmiştir (Rieu 1888: 281a, Nağısoylu vd., 2010: 7-8).

Nağısoylu vd.'nin iki müellif nüshadan yaptığı yayın ile Britanya Müzesi Add.18548 nolu nüsha arasında az da olsa kelime farklılıkları bulunmaktadır:

Britanya Müzesi Add. 18548: “birbirimizi itürüp ayrıldük ve heç kimse qar ile tumandan zäyi' olmamışdı ve her kimse kendüsi ile hurrem ve handān edi.” (123b/7-8)

St. Petersburg Saltikov-Şedrîn Kütüphanesi Hanikov No. 91- İnan Tebriz Kütüphanesi No. 750: “bir-birimizi itürüb ayrılduk ve heç kimsə kimsəsindən xəbəri yox idi. Danlası gün açıldı və qamumuz bir yerdə cəm olduk və heç kimsə qar ilə dumandan zaye olmamışdı və hər kimsə kendüsi ilə xürrəm və xəndan idi” (Nağısoylu vd., 2010: 247)

Britanya Müzesi Add. 18548: “hikāyet şāl toquyıcı Tebrizlü Pire ‘Alī rivāyet eyler Tebrizlü Həyreddindən” (115b/16-17)

St. Petersburg Saltikov-Şedrîn Kütüphanesi Hanikov No. 91- İnan Tebriz Kütüphanesi No. 750: “Hekayət Təbrizlü Pir Əli revayət eyledi Təbrizlü Xeyrəddindən” (Nağısoylu vd., 2010: 232)

Britanya Müzesi Add. 18548: “şeyh dēdi bunlardan heç məzarrat kimseye dəger mi dēdiler belī her kim sancar sā'atde ölür” (268b/3-5)

St. Petersburg Saltikov-Şedrîn Kütüphanesi Hanikov No. 91- İnan Tebriz Kütüphanesi No. 750: “Həzrət Şeyx (q.s.) dedi: “Bunlardan heç məzərrət kimseyə dəger mi?” Dedilər: “Bəli, hər kimi dişlər, saətdə ölür” (Nağısoylu vd., 2010:506)

Britanya Müzesi Add. 18548: “aña ne cism-i muṭlaq dēmək olur ve ne rüh faqat kemürdek nisbetinə ki bedende ne sümükdür ve ne ət” (188b/4-5)

St. Petersburg Saltikov-Şedrîn Kütüphanesi Hanikov No. 91- İnan Tebriz Kütüphanesi No. 750: “ana nə cismi- mütləq demək olur və nə ruh. Fəqət qüzruf nisbetinə ki, bədəndə nə sümükdür nə ət” (Nağısoylu vd, 2010: 362).

Britanya Müzesi Add. 18548: “ikinci ol kim pîş-namâzlıg maña işâret kılsun” (308a/19)

St. Petersburg Saltikov-Şedrîn Kütüphanesi Hanikov No. 91- İran Tebriz Kütüphanesi No. 750: “İkinci ol kim, imamət qılmağ mana işâret kılsun” (Nağisoylu vd, 2010:571).

Britanya Müzesi Add. 18548: “beyit üfürürler çoğ kişiler ölüye demler velî / kimse Rûhullâh kimi ölüyi diri eylemez hikâyet hem bu Pire ‘Abdülkerîm” (393b/18)

St. Petersburg Saltikov-Şedrîn Kütüphanesi Hanikov No. 91- İran Tebriz Kütüphanesi No. 750: “Beyt: üfürürler ölülerğə çox kişiler dəm, velî/ Kimsə Ruhuallah kimi ölüyi diri eyləmez. Hekayət. Həm bu Pirə Kərim” (Nağisoylu vd, 2010:700).

Görüldüğü gibi Britanya Müzesi Add.18548 nolu nüsha ile müellif nüshalar arasındaki bu kelime farklılıkları, müellif nüshadaki anlamı ve üslubu değiştirmemektedir. Denilebilir ki Britanya Müzesi Add.18548 nolu nüshanın müstensihî Neşâti'nin müellif nüshasına genel olarak sadık kalmakla beraber, kelime düzeyinde metne az da olsa müdahalede bulunmuştur.

Neşâti'nin TŞS çevirisi, sahip olduğu geniş söz varlığı ve Eski Oğuz Türkçesine, Azerbaycan Türkçesine ve Çağatay Türkçesine ait fonolojik, morfolojik özellikleri ile Türk dili çalışmaları için çok önemlidir. Ancak Erdebil Tekkesi'nin şeyhi Safiyeddin-i Erdebili'nin hayatına ve Erdebil Tekkesi'nin inanç yapısına dair ihtiva ettiği bilgiler ile de tarih araştırmaları ve özellikle de tasavvuf tarihi bakımından önemli kaynak kitaplardandır.

Alevi-Bektaşî topluluklarının en önemli ritüellerinden biri, semah dönmektir. “Alevi-Bektaşî toplulukları inançlarını, yaşam biçimlerini, felsefelerini, düşüncelerini, gelenek ve göreneklerini, en çok törenleri ve semahları ile yansıtmışlardır” (Elçi, 1999: 1). Bu yönüyle semah, Alevi-Bektaşî topluluklarını diğer dinî ve kültürel topluluklardan ayırıcı bir yöne sahiptir. Nesilden nesile aktarılacak günümüze kadar ulaşan ve sözlü kültürün bir ögesi olan semahın günümüzdeki yapıma şeklini tespit etmek kadar, tarihî metinlerdeki şeklini, adaplarını tespit etmek de önemlidir. Bu yönde yapılan her araştırma hem kültürel hem de dinî çalışmalara katkıda bulunacak, semahın aynı kalan veya yıllar içinde değişen yönlerini ortaya koyacaktır.

Bu çalışmada TŞS'nin Britanya Müzesi Add. 18548 nolu nüshasındaki semah ile ilgili bilgiler incelenecektir. TŞS'de semah ile ilgili doğrudan veya dolaylı olarak verilen ve serbest bir aktarma ile Türkiye Türkçesine aktarılan bilgilerden hareketle o dönemde Erdebil Tekkesi'nde yapılan semahın şekli, süresi, adapları vb. özellikleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Tezkire-i Şeyh Safî'de Semah ²

TŞS'de "semah" kelimesi, "semâ'" ve bir yerde "semâ" (269b/1) şeklinde geçmiştir ve "êt-, eyle-, kııl-, kıop-, ur-, gel-" yardımcı filleriyle kullanılmıştır: "semâ' êtse" (287b/2), "semâ' eyler" (191a/16), "semâ' kııldı" (281b/5), "semâ' kıopdı" (496b/10), "semâ' ursunlar" (63b/3), "semâ geldi" (269b/1).

TŞS, mukaddime ve on iki bâbdan oluşur (Tokat, 2017a:19). Bu bâblardan biri olan altıncı bâb, "ol hâzretüñ vecd ile semâ'ında" (281a/6-287b/9) başlığı altında Şeyh Safiyeddîn'in semahına ayrılmıştır. Ancak bu bölümde Şeyh Safiyeddîn'in semahla ilgili görüşlerine yer verilmemiş, onun hangi hâllerde semah yaptığı ve o semah yaparken yaşanan olağanüstü olaylar anlatılmıştır. Bu bölüm dışında diğer bölümlerde de Erdebil Tekkesi'nde dönülen semahla ilgili dolaylı olarak verilen bilgiler bulunmaktadır.

TŞS'ye göre semah; şeyhlerden, din büyüklerinden kalan bir mirastır ve bu miras kaidelerine, kurallarına uyularak korunmalıdır:

"Ol neste ki meşâyıhdan kıalupdur semâ'dur ve anuñ kâ'idesi berk sahlamalı." (179a/4-5) [O şey ki şeyhlerden kalmıştır ve onun kuralları sıkıca saklanmalı(dır).]

3. Tezkire-i Şeyh Safî'de Semah Yapmanın Sebepleri

TŞS'de semahın yapılma sebepleri şunlardır:

3.1. Vect Hâli Sebebiyle Semah Yapma

"Sözlükte 'bulma, var olma, hâsıl olma, buluş' anlamına gelen vect, tasavvufta, kulun istek ve çabası olmaksızın onun kalbine tesadüf eden şey (his, ilham, feyz, vârid); Hak'tan gelen tecelliler demektir" (Karaman vd. 2006: 685). "Vect, insanın kendi iradesi dışında Allah'ın bir ihsanı gibi bir sufinin kalbine ansızın doğan, onu kendinden geçiren bir durumdur" (Parlatır, 2017: 686). Kur'an lafzı, şiir veya musiki nağmeleri; vect hâlinin meydana gelmesi için yardımcı unsurlardır. Ancak bunun yanından aniden, hiçbir dış unsura bağlı olmadan, Allah'ın bir lütfu olarak vect hâli oluşabilir. Erdebil Tekkesi'nde vect hâli, semahın yapılma sebeplerinden biridir:

"Bir vecd peydâ oldu ve semâ'a vardı." (287b/7) [Bir vect peyda oldu ve semaha vardı.]

"Vecd ehlinüñ semâ'ı ihtiyârsızdur." (191b/1-2) [Vect ehlinin semahı irade dışıdır.]

"Kamu semâ'da ve vecdde êdiler." (218b/10) [Hepsi semahta ve vectte idiler.]

"Şeyh Zâhid'üñ vecd ile hâleti gâlib olup ihtiyârı elinden giderüp ol dahı semâ'a

kalhdı.” (66b/10-11) [Şeyh Zâhid’i vect ile hâli sarıp iradesi elinden gidip o da semaha kalktı.]

Safıyyüddîn-i Erdebîliye göre semah için bir vesile olan vect hâli, üç derecede gerçekleşir: Tevâcüd, vect ve vücûd. “Tevâcüd, sâlikin bilerek ve isteyerek vecde gelmesi, daha doğrusu vecde gelmek için çabalamasıdır. Tevâcüd ehlinin yüreği hastalıktan yeni kalkmış bir kişi gibi titrer. Ama sağlık ve kuvveti tam değildir” (Şah, 2007: 146). Halk tabakası tecâvüd ehlidir ve onlar beden ile semah yaparlar.

“Tevâcüd bir semâ’dur gövde ilen.” (218b/18) [Tevâcüd vücut ile yapılan bir semahtır.]

“Tevâcüdün semâ’ı ‘âmm şüflerüñdür.” (219a/8) [Tevâcüdün semahı sıradan sufilerindir.]

“Vect ehli, hastalıktan sağlığa kavuşan kişi gibidir. Onun cismi, ruhani olmuş; yüreğine Rabbânî varidatlar girmiştir. Bazen vect hâli ona o kadar hâkim olur ki onu yaralasalara veya bir uzvunu kesseler bile hiç duymaz” (Şah, 2007: 146). Gönül ile yapılan bu semahı, vect ehli yapar.

“Vect bir semâ’dur köñül ilen.” (218b/18) [Vect gönül ile yapılan bir semahtır.]

“Vect semâ’ı hâşşa şüflerüñdür.” (219a/8-9) [Vect ehlinin semahı has sufilerindir.]

“Vücûd ehli, vect hâlinde hareket edip etmeyeceğine kendi karar verebilir. Ama kendi yerinde sakin olursa, zahîrî olarak hareket etmeden, kendi hâli üzere seyrü sülûk eder. Vücûd ehlinde irade vardır. Bu iradeden dolayı, hareket etse de etmese de önceki hâle kavuşabilir” (Şah, 2007: 147). Hiç hareket etmeden yapılabilen bu semahı vücûd ehli yapar.

“Vücûd semâ’ı hâşşü’l-hâşş şüflerüñdür.” (219a/9) [Vücûd semahı en güzel, en özel seçilmiş sufilerindir.]

“İhtiyârdan ötrü ve ol vücûd hâline yeter eger hareket eyleye ve eger eylemeye dahı (k.s.) buyurdu.” (218b/17-18) [İrade ile o vücûd hâline yeter ister hareket eder ve ister hareket eylemez diye (k.s.) buyurdu.]

TŞS’ye göre tevâcüd, vect ve vücûd ehlinin vücut ile gönül ile ve irade ile yaptıkları semahın üçü de mübahtır, caizdir.

3.2. Zevk Hâli Sebebiyle Semah Yapma

TŞS’de semah yapmaya başlamanın bir sebebi de zevk hâlidir. “Tasavvufta zevk terimi, burhan ve kesb ile yahut inanma ve taklit suretiyle elde edilen bilgilerin dışında salikin ahlaki ve manevi arınma sonucunda keşif ve ilham yoluyla kalbinde bulunduğu,

manalarını tattığı, ancak anlatmaktan, nitelemekten aciz kaldığı bilgileri ifade eder” (Çağrıncı, 2013: 309). *TŞS*’de dervişler zevk hâli ile semah dönmüşlerdir:

“Maña gâzab ilen dödiler: ‘Yoldaşlık beyle mi olur ki biz helâk olurdük ve sen semâ’ eyleyüp kırağda gülerdüñ?’ Pire Aħmed anlara ddedi: ‘Heç ddenmeñ ki ol şeyhi (k.s.) görer edi ki bizi kırtarmağa gelmiş edi ve zevk ile semâ’ı andan edi.’” (123a/8-11) [Bana öfke ile dediler: “Yoldaşlık böyle mi olur ki biz helak oluyorduk ve sen semah eyleyüp kenarda gülyüydün?” Pire Ahmet onlara dedi ki: “Hiç söylemeyin ki, o bizi kurtarmaya gelen şeyhi görüyordu ve zevk ile semahı onandı.”]

“Şafâlanup zevk üstinde oynamağa durup semâ’lar kıldı.” (49b/2-3) [Mutlu olup zevk hâli ile oynamaya durup semahlar kıldı.]

“Mürîdler munı eşidince zevk ve şafâya gelüp hây ve hüy çeküp semâ’a kalhdılar.” (60b/12-13) [Müritler bunu işitince zevk ve safaya gelip hay ve huy çekip semaha kalktılar.]

Zevk hâli anında kişi kendine hâkim olamaz ve vücuduna söz geçiremez. *TŞS*’de bu durum padişahın semaha kalkan kişiyi öldüreceğim, demesine rağmen Şeyh Zâhid’in talebelerinden birinin zevk hâli ile kendinden geçip semah dönmeye başlaması ve bunu gören padişahın pişman olup ağlaması şeklindeki bir hikâye ile anlatılır:

“Sultân tahtı üstinde oturup yalın kılıcın eline alup buyurdi: ‘Her kim semâ’a kalhar boynın uraram.’ Pes kavvâlar ³ yırlamek bünyâd êtdiler ve hâzırlardan kimsenüñ zehresi yoħ edi Sultân’uñ korħusından oynamek için kalħmağ. Şeyħ Zâhid’uñ tâliblerinden bir hâl ile zevk iyesi çün kavvâluñ âvâzın eşitdi. Hoş vakit olup Sultân’uñ siyâsetinden heç fikir êtmeyüp kalħup meclisüñ ortasına girüp semâ’a durdi. Hazret-i Sultân munı görince kılıcı elinden biraħup ağlamağa düşüp yağluğun gözine dutup ddedi: ‘Menüm maħsûdum hemân bu edi kim bileler kim ol kimseye kim anuñ bir hâl ile zevki var Sultân’uñ korħusından heç fikri yoħdur ve zevk ile hâlin sürer.’” (49b/7-16) [Sultan tahtı üstünde oturup kınından çıkmış kılıcı eline alıp buyurdu ki: “Her kim semaha kalkarsa boynunu vururum.” Ozanlar söylemeye başladılar, bulunanlardan hiç kimse Sultan’ın korkusundan oynamak için kalkamıyordu. Şeyh Zâhid’in öğrencilerinden biri zevk hâli sahibi olduğundan meclisin ortasına girip semaha durdu. Hazret-i Sultan bunu görünce kılıcı elinden bırakıp ağlayıp mendilini gözüne tutarak: “Benim maksadım buydu ki o kimse ki hâl sahibidir ve Sultan’ın korkusunu hiç düşünmez.” dedi.]

3.3.Mutluluk Sebebiyle Semah Yapma

TŞS’de semah yapmaya başlamanın bir sebebi de mutluluk hâlidir.

“Bu kerâmâtı gördüm, vaqtüm hoş oldu. Elümden bêli biraħdum ve semâ’lar kılup

tesellî oldum.” (274b/16-17) [Bu kerameti gördüm, sevindim. Elimden beli⁴ bıraktım ve semahlar kılıp teselli oldum.]

“Şeyh Zâhid dedi: ‘Belî, belî, Hağ anlaruñ tarafındadır. Söyleñiz ki şadlığ eyleyüp semâ’ ursunlar ki anlaruñ günüdür.’” (63b/2-3) [Şeyh Zâhid dedi: “Evet, Hak onların tarafındadır. Söyleyin ki mutlu olup semah yapsınlar.]

3.4. Manevi İşaret ile Semah Yapma

TŞS’de anlatılan bir hikâyede Şeyh Safiyeddîn, oğlu Hoca Muhyiddîn’in ölümüne üzüntüsünden uzun bir süre semah dönmez. Şeyh Safiyeddîn’in tekrar semah dönmeye başlaması Şeyh Zâhid’in ve oğlunun ona gösterdiği manevi işaret ile olmuştur:

“Hoca Muhyiddîn beka’ âlemine vardı. Hazret-i Şeyh bir yıla dek mübarek ayağını semâ’dan çeküp heç semâ’ etmedi ve heç kimsenüñ şefâ’atin istemezdi. Tâ bir gece öz mübarek zâviyesinde oturmuş édi. Neçe şüfi ile hâfızlar ol hazretüñ kulluğında édiler. İhtiyarsız kalhup semâ’a durdı çün kavvâllardan kimse hâzır degül édi. Hâfız Mevlânâ ‘Abdurrahman oturmuş édi. Kurân-ı Mecîd’den bir âyet oğudı. Hazret-i Şeyh (k.s.) vecd sürüp gözlerinden yaşlar ahıtdı ve semâ’a durup çoğ çarhlar urdı. Çün semâ’ âhîr oldı ve gene meclis oldı. Otururken hâzırlardan şordı kim : ‘Semâ’uñ sebebinı şormadıñız.’ Dédiler: ‘Şeyh buyursun.’ Buyurdı kim: ‘Gördüm ki ferzend Hoca Muhyiddîn geldi, elinde bir şem’ ve Şeyh Zâhid anuñ ardında ...: ‘Baba, Şeyh Zâhid’i şefâ’at eylemağa getürmişem kim semâ’ eyleyesen’ ... nâ-çâr şeyhüñ işâreti ve Hoca Muhyiddîn’üñ şefâ’ati için semâ’a kalhdum.” (285b/8-286a/2) [Hoca Muhyiddîn ölünce Hazret-i Şeyh bir yıla yakın hiç semah eylemedi ve kimsenin affı için dua etmedi. Bir gece kendi dergâhında oturmuştu. Nice dervişler ile hafızlar o hazretin kulluğunda idiler. İrade dışı semaha başladılar ama ozanlardan kimse hazır değildi. Hafız Mevlâna Abdurrahman, Kur’an-ı Kerim okudu. Hazret-i Şeyh vect hâliyle gözlerinden yaşlar akıttı ve semaha başladı. Çok defa döndü, semah bitince bulunanlara: “Semahımın sebebinı sormadımız.” dedi. Şeyh buyursun, dediler. Hoca Muhyiddîn elinde bir mum ile geldi ve Şeyh Zâhid arkasında. Dedi ki: “Şeyh Zâhid’i şefaata eylemek için getirmişim ki semah eyleyesin.” Çaresiz şeyhin isteği ve Hoca Muhyiddîn’in şefaati için semaha kalktım.]

4. Tezkire-i Şeyh Safi’de Semahın Süresi

TŞS’de Erdebil Tekkesi’nde yapılan semahın süresi hakkında kesin bir bilgi verilmemektedir. Ancak bazı hikâyelerde dervişlerin dinî bakımdan ileri seviyesini belirtmek için o dervişin üç, dört gün semahta kaldığı belirtilir:

“Ol bir mertebeye yetmiş édi kim hemân kim semâ’a kalhardı. Üç gün dört gün beş gün ser-höşlar kimi habersiz kalurdı.” (160a/16-17-18) [O bir mertebeye ulaşmış idi ki semaha kalkardı, üç dört gün beş gün sarhoşlar gibi habersiz kalırdı.]

“Gecede aña bir hâl vâki‘ oldı kim üç gün üç gece başı ilen semâ‘ eyleyüp...” (485a/7-8) [Gece ona bir hâl geldi ki üç gün üç gece başı ile semah eyleyip...]

“Semâ‘a vardı ve üç güne dek pey-â-pey semâ‘ eyler edi.” (287b/7-8) [Semaha vardı ve üç gün kadar arka arkaya (birbiri ardınca) semah eylerdi.]

TŞS’deki bir hikâyede ise Derviş Pire Ahmed semaha kalmış, bir saat semah yaptıktan sonra başını dizi üstüne koyarak ruhunu teslim etmiştir:

“Pire Ahmed semâ‘a kalhdı. Bir sâ‘atden soñra semâ‘dan oturup başını dizi üsne koyup epsem oldı. Hazret-i Şeyh (k.a.s.) buyurdi: ... ‘Pire Ahmed dünyâdan köçdi.’” (383a/18-383b/3) [Pire Ahmet semaha kalktı bir saat sonra semahtan oturup başını dizi üstüne koyup sessiz kaldı. Hazret-i Şeyh: “Pire Ahmet dünyadan göçtü.” buyurdu.]

5. Tezkire-i Şeyh Saff’de Semahın Şekli

TŞS’de dönülen semahın figürleri, şekli ile ilgili açıklayıcı bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak semah dönülmesi tarif edilirken “*çarh ur-*” fiili kullanılmıştır. Bu da semahın bugünkü gibi dönerek ve ayakta yapıldığını göstermektedir. “Semahın çark kısmı, hızın en yüksek olduğu semah türüdür. Çark uçar gibi dönülür” (Turan, 2010: 158). Buna göre “*çarh ur-*” tabiri, dönülen semahın hızlı olduğunu da düşündürülebilir.

“Ol itde bir hâlet peydâ olup semâ geldi ve çarhlar urardı.” (269b/1) [O köpekte bir hâl peyda oldu ve semah yapmaya (başladı) ve uçar gibi dönüyordu.]

“Ayağa kalhup bir çarh ile semâ urdı.” (376b/15) [Ayağa kalkıp bir çark gibi dönerek semah yaptı.]

TŞS’de anlatılan hikâyelerde Erdebil Tekkesi’nde hiç hareket edilmeden, sadece baş ile, sadece kulak, tüm vücut ile olmak üzere dört farklı şekilde semah yapıldığı anlaşılmaktadır.

5.1. Hiç Hareket Edilmeden Yapılan Semah

TŞS’de Cüneyd-i Bağdâdî’ye dair anlatılan bir hikâyede, Cüneyd-i Bağdâdî hiç hareket etmeden semah yapmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî’ye müridleri niçin hareket etmezsin diye sorduklarında “Sen dağları görür de onları yerinde durur sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedir.” şeklinde Neml suresinin bir ayetiyle cevap vererek kişinin zâhirinin değil; bâtınının semah halinde olması gerektiğini söylemiştir:

“Ebü’l-Kâsım Cüneyd-i Bağdâdî bir semâ‘da zâhiren heç hareket eylemezdi ve anuñ müridleri ile meşâyih ki hâzir ediler. Kamu semâ‘da ve vecdde ediler. Şeyh Cüneyd’e dediler: ‘Nişün heç teprenmezsen?’ Buyurdi kim: ‘Siz neden ma‘lûm êtdiñiz ki men heç hareket eylemeyüp teprenmezem?’ Dêdiler: ‘Biz munda heç

senüñ hareketüñ görmedük.' Dedi: 'Ve terāl cibāle tahsebhā cāmidenen ve hiye temurru merra's-sahābi⁵ ya'ni siz dağlar kim görersiñiz, sağınursıñız ki bir yerde durup sākındürler. Hāl ol kim bu dağlar bulutlar kimi seyirdedürler.'" (218b/8-14) [Cüneyd-i Bağdâdî bir semahta görünüşte hiç hareket eylemezdi ve onun müritlerinin hepsi semahta ve vecette idiler. Şeyh Cüneyd'e niçin hiç hareket etmediğini sordular. Buyurdu ki: "Siz nereden bildiniz ki ben hiç hareket etmiyorum?" Dediler: "Biz burada hiç senin hareketini görmedik." Şeyh "Sen dağları görür de onları yerinde durur sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedir." ayetini söyledi.]

5.2. Sadece Baş ile Yapılan Semah

TŞS'de anlatılan hikâyelerde sadece baş ile semah yapıldığına dair bilgiler de vardır:

"Gecede aña bir hāl vâki' oldı kim üç gün üç gece başı ilen semā' eyleyüp" (485a/7-8) [Gece ona bir hâl geldi ki üç gün üç gece başı ile semah eyleyip]

"Refîk olup anuñ kimi baş ilen semā' eyler edi." (485a/18) [Yoldaş olup onun gibi baş ile semah eylerdi.]

5.3.Sadece Kulak ile Yapılan Semah

TŞS'de anlatılan bir hikâyede sadece kulak ile yani işiterek de semah yapılabileceği belirtilmiştir:

"Hazret-i Şeyh (k.s.) Hoca Gıyāseddîn'e 'Oğul biz halvete girelim ve kulağ ilen semā'a duralım ve hāzırlar cesed ilen semā' eylesünler.' dedi." (417a/2-4) [Hazret-i Şeyh, Hoca Gıyaseddîn'e: "Oğul biz halvete girelim ve kulak ile semaha duralım, diğer bulunanlar beden ile semah eylesinler." dedi.]

5.4.Tüm Vücut ile Yapılan Semah

Halk tabakası, tüm bedeniyle semah yapar. Beden ile yapılan bu semah, semahın en aşağı mertebesidir, ancak yine de mübahtır.

"Tevācüd bir semā'dur gövde ilen." (218b/18) [Tecāvüd vücut ile yapılan bir semahtr.]

"Tevācüdün semā'ı 'āmm şūfîlerüñdür." (219a/8) [Tecāvüdün semahı sıradan sufilerindir.]

6. Tezkire-i Şeyh Saff’de Semah Yapanlar

6.1.Hz. Muhammet (s.a.v.)

TŞS’de anlatılan bir hikâyede Halhallı Mevlâna Sirâceddîn, Hz. Şeyh’in sohbetinden bir şey anlamaz ve içinden “Bu söz başka yerlerde var mıdır?” diye geçirir. O gece rüyasında Hz. Muhammet (s.a.v.)’i semah yaparken görür:

“Muhammed Muştafâ (a.s.) düşde gördüm kim hoş zevk ve şafâ ilen semâ’ eyler édi.” (110a/19) [Hz.Muhammed Mustafa’yı (a.s.) düşte gördüm ki hoş zevk ve safa ile semah eylerdi.]

Hz. Muhammet (s.a.v.) semahını bitirince Halhallı Mevlâna Sirâceddîn’i bu kötü düşünceleri için uyarır:

“Hâzret-i Peygâmbet (a.s.) semâ’ın tamâm kıldı, nûrânlu yüzini maña çevirüp: ‘Mevlânâ, her neste ki Şeyh Şafiyeddîn söyler kamu hakkdur.’ buyurdu.” (110b/3-4) [Hâzret-i Peygamber (a.s.) semahını bitirince nurlu yüzünü bana çevirip: “Mevlâna, her ne ki Şeyh Safiyeddîn söyler hepsi gerçektir.” dedi.]

Daha sonra Halhallı Mevlâna Sirâceddîn uykusundan uyanıp Hz. Şeyh Safiyeddîn ile karşılaşır. Hz. Şeyh’in tüm bu olanlardan haberi vardır ve gülererek: “Mevlâna, senin için ben Hâzret-i Mustafa’yı ve ashabını sana tanıklık etsin diye hep nereden getireyim?” der.

“Pes ol uyğudan uyanup özümü hâlvetten dışarı bir hayâtda gördüm ve hem ol karañgılığ içinde şeyhi (k.s.) gördüm ki hâlvetten çıhup güle güle gelür. Maña dèdi: ‘Senüñ için men hemîşe Hâzret-i Muştafâ’nı (s.a.v.) aşhâbı ilen kıandan getüreyim ki danuğlığ vère tâ sen kabûl eyleyesen?’” (110b/10-14)

6.2. Seyyid Cemâleddîn Alî

Seyyid Cemâleddîn-i Tebrîzî, ünlü bir mutasavvıftır. Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî (Şeyh Zâhid) onun yanında seyrü sülûkunu tamamlamıştır. *TŞS*’de anlatılan bir hikâyede Seyyid Cemlaeddîn’in müridi Şeyh Zâhid ile ilgili aralarında geçen şu hikâye anlatılır:

“Bir katla Seyyid Cemâleddîn semâ’ da édi. Şeyh Zâhid’ün vecd ile hâleti gâlib olup ihtiyârı elinden giderüp ol dağı semâ’a kalhdı. Seyyid Cemâleddîn çün anı meydânda özi ilen semâ’ da gördi. Gayret eyleyüp el uzatdı ve Şeyh Zâhid’i yerden kaldıurup yere çaldı. Eyle kim Şeyh Zâhid’ün uşı başından uçup bî-höd düşdi. Seyyid Cemâleddîn dağı bir ağac götürüp ol kadar Şeyh Zâhid’i döğdi kim başı uç yerde yarıldı. Ve hem beyle ğazablü évine girdi.” (66b/10-15) [Bir defasında Seyyid Cemâleddîn semahta idi. Şeyh Zâhid’in vect hâli galip oldu iradesi dışında o da semaha kalktı. Seyyid

Cemâleddîn onu meydanda kendisi ile birlikte görünce sinirlenip Şeyh Zâhid'i yere çaldı eyle oldu ki Şeyh Zâhid'in akli başından gitti bayıldı. Seyyid Cemâleddîn bir sopa getirip Şeyh Zâhid'i öyle dövdü ki başı üç yerden yarıldı ve böyle öfkeli bir şekilde eve gitti.]

“Şeyh Zâhid çün ol hâletden özine geldi ayağa kalhup Seyyid'ün ardına varup eşigine baş koyup özinden gitti.” (66b/17-18) [Şeyh Zâhid kendisine gelince ayağa kalkıp Seyyid Cemâleddîn'in eşigine baş koyup tekrar bayıldı.]

“Seyyid haremine vardı 'ayâlına dedi: 'Zâhid'i çoğ dögdüm ve üç yerde başımı yardım. Eger mundan kaçsa anuñ ne dîni var ve ne dünyâsı ve ger gitmese hem dünyâsı var ve hem dîni. Hâlâ var gör munda mıdır yoħsa gidüpdür?' Seyyid'ün 'ayâlî hemân kim çıldı. Şeyh Zâhid'i gördi kim başımı Seyyid'ün asitânesine koyup bî-höd düşüpdür. Kayıdup Seyyid'e dedi ki: 'Eşikte uşsız düşüpdür ve yaralarından kan aħar.' Seyyid dedi ki: 'Hem dünyâsı apardı ve hem âhîretlü işi tamâm oldu.' (67a/1-6) [Seyyid Cemâleddîn evine gitti eşine: “Zâhid'i çok dövdüm ve üç yerden başımı yardım. Eger buradan kaçarsa onun ne dini var, ne dünyası ve eğer gitmezse hem dünyası var, hem dini acaba hâlâ burada mıdır yoksa gitmiş midir bir bak.” dedi. Seyyid'in eşi çıktı, Şeyh Zâhid'i gördü başımı Seyyid'in eşigine koymuş baygın yatıyor. Dönüp Seyyid'e: “Eşikte baygın yatıyor ve yaralarından kan akıyor.” dedi. Seyyid de: “Hem dünyası hem ahireti tamam oldu.” dedi.]

6.3. Hz. Şeyh Zâhid-i Geylânî

TŞS'de semah yapanların biri de Zâhidiyye tarikatının pîri ve aynı zamanda Şeyh Safiyeddîn'in de kayınpederi olan Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî'dir. Bir hikâyede Şeyh Zâhid, semahta iken semah meydanına giren iki sufînin helak olduğu anlatılır:

“Bir gez Şeyh Zâhid (k.a.s.) semâ'da dedi ve Marağalı Pire Baba iki şüfî ilen semâ'ün meydânına girdiler. Şeyh (k.a.r.) ğayret edüp meclisten bir yana varup heybet ilen anlara bir baħdı ol iki şüfî sâ'atde helâk oldılar ve meydânun içinde düşdiler.” (79a/6-8) [Bir defa Şeyh Zâhid semahta idi ve Marağalı Pire Baba iki sufi ile semahın meydanına girdiler. Şeyh öfke ile meclisten bir yana gidip heybet ile onlara bir baktı ki o iki sufi o anda helak olup meydanın içine düştüler.]

6.4. Hz. Safiyeddîn

TŞS'de bizzat Hz. Safiyeddîn de semah yapmıştır. Onun semahı şevk ve vect hâlinden kaynaklanmaktadır. Hz. Safiyeddîn semah yaparken olağanüstü hadiseler de görülmektedir:

“Şeyh Safiyeddîn'ün cüş ile ğalebete vaktinde bir gün semâ'da eken kavvâlar yırladılar. Şeyh Zâhid (k.r.) işâret kıldı kim Safiyeddîn'i aparup ol ağaca berk bağlayınız. Ve ol ağac meclisten bir pâre yol ırağ dedi. Pes Şeyh Zâhid'ün buyruğı ilen

Şeyh Şafiyeddîn'i ol vecd ile hâletde aparup ağaca berk bağladılar. Hemân ki kavvâllar yırlamak (bünyad etdiler) anlaruñ âvâzı Şeyh Şafiyeddîn'üñ kulağına yetince şeyh (k.a.s.) harekete gelüp her yana ki meyl eylerdi. Ağac dağı anuñlan egilüp hareket eyler edi." (52b/4-11) [Hz. Safiyeddîn bir gün semahta iken ozanlar şarkı söylüyordu. Şeyh Zâhid işaret etti ki Hz. Safiyeddîn'i götürüp ağaca sıkıca bağlayınız. Ve o ağaç biraz uzak idi. Şeyh Zâhid'in emri ile onu vect hâlinde götürüp ağaca sıkıca bağladılar. Ozanların şarkı sesi Hz. Safiyeddîn'in kulağına gelince Şeyh harekete gelip her yana eğilirdi ve ağaç da onunla eğilip hareket eylerdi.]

"Men on iki yaşında edim, mektebde uşağlar ilen Kırân oğurdum. Gördüm ki mektebüñ dīvârları dörd yandan harekete gelüp teprenür. Mute'accib olup kalhup dışarı vardum. Gördüm ki zâviyenüñ dīvârı dağı hareketdedür. Hayrân kaldum çün zâviyeye girdüm. Hazret-i Şeyh'i (k.s.) semâ'da gördüm. Andan sonra kaçan kim görerdüm ki zâviyenüñ dīvârları hareketdedür, ma'lûm ederdüm ki Hazret-i Şeyh semâ' eyler." (287a/14- 287b/1) [Ben on iki yaşındaydım. Mektepte Kur'an okurken mektebin duvarlarının dört yandan hareket ettiğini gördüm, şaşırđım. Kalktım dışarıya çıktım gördüm ki dergâhın da duvarı hareket ediyor. Dergâha girdim Hazret-i Şeyh'i semahta gördüm. Ondan sonra ne zaman ki dergâhın duvarlarını hareket eder gördüm, bilirdim ki Hazret-i Şeyh semah ediyor.]

"Hazret-i Şeyh mübârek kademini semâ'a getürdi. Şehirde bir zelzele düşdi ki çoğ kimseler evlerinden daşra çıhdılar." (281b/12-14) [Hazret-i Şeyh mübârek ayağının semaha getirdi. Şehirde bir zelzele oldu ki çok kimseler evlerinden dışarı çıktılar.]

"Semah dönen insan cezbeye kapılarak kendinden geçer, ayakları yerden kesilir ve semaya doğru yükselir. Burada söz konusu olan şey maddi dünyadan geçmektir" (Elçi, 1999: 1). TŞS'de anlatılan bir hikâyede de Hazret-i Şeyh Safiyeddîn'in semah dönerken ayaklarının yerden yukarıda olduğı anlatılmıştır:

"Hazret-i Şeyh (k.s.) öz vecd ile hâletinde edi. Bağdum mübârek ayağları yerüñ üstünden bir arşun yarım yuħaru, gördüm kim muñlak yere yetmez edi. Belkim havâda semâ' eyler edi." (283b/11-14) [Hazret-i Şeyh kendi vect hâlinde mübârek ayakları yerin üstünden bir arşının yarısı kadar yukarıda gördüm ki yere değmiyordu sanki havada semah eylerdi.]

TŞS'de Şeyh Safiyeddîn'in semahta iken semahın huzurunu bozan kişilere de öfkeli davranıp beddualar ettiğine dair örnekler vardır. Bu örneklerden biri de semada yanlış makamda çalan Düdükçü Abdül ile Ahmed'in başına gelenlerdir:

"Şeyhüñ (k.a.s.) vaķtı hoş olup semâ'a kalhdı. Semâ'da eken kavvâllar maķâmı hâric eyleyüp dönderdiler. Mundan ötrü şeyhüñ mübârek hâtrı müşevveş olup el ilen işaret eyleyüp dedi: 'Ferü mîrid.' Ya'ni helâk oluñuz. Sâ'atde 'Abdül'üñ elinden düdük düşüp özi ayağdan yerüñ üstüne düşdi, Evine aparmağa arħa ilen götürdiler. Yolda öldi

ve birisi Ahmed üç günden sonra cānın tapşurdu.” (152b/7-11) [Şeyhün vakti hoş olup semaha kalktı. O semahta iken ozanlar makamı yanlış çaldılar. Bu sebeple şeyhin mübarek hatırı karışıp el ile işaret eyleyip “Helak olunuz.” dedi. O anda Abdül’ün elinden düdüğü düştü, kendisi de yere düştü. Sırtlayıp götürdüler, yolda öldü. Ahmed de üç gün sonra öldü.]

Hız. Safiyeddin’in kendi mezarının bulunduğu yerde de semah yapmıştır:

“Ol yerde ki şeyh (k.a.s.) anda semâ kıldı. Ve buyurdu kim: ‘Ol Tanrı feyzi kim menüm könlümde indi bir naşîb dağı ol yere yetti.’ Ol maqâmdur ki emdi Hazret-i Şeyh’ün münevver merkadı ve mu’athtar meşhedi andadır.” (281b/4-6) [O yerde ki Şeyh orada semah kıldı ve buyurdu ki: “Tanrı feyzi ki benim gönlüme indi ve bir nasip dahi o yere yetti. O makamdır ki şimdi Hazret-i Şeyh’in münevver mezarı ve temiz kabri oradadır.]

6.5. Erdebil Tekkesi’ne Bağlı Dervişler

TŞS’de Erdebil tekkesine bağlı dervişlerin de semah yaptığına ve bu semah sırasında olağanüstü olaylar yaşandığına dair kıssalar da bulunmaktadır. Bunlardan biri Mevlânâ Abdülmecîd’in başından geçmiştir:

“Mevlânâ ‘Abdülmecîd semâ da ısındı. Başından dülbendi kaldırıp yuğuru atdı. Dülbendi evün ostaragına degüp hem anda berk durdu. Köceciler gülmege durup heneke dutdılar kim dülbendi ostaragda kalup Mevlânânun başı yalın kaldı, emdi dülbendi indürmek için bir nerd-bân gerekdür ... Çün semâ âhir oldı ve semâ çılar yerlerinde oturdılar ve dülbend yuğurudan inüp Mevlânâ’nun başına oturdu.” (496b/10-16) [Mevlâna Abdülmecîd semahta ısındı başından tülbenti kaldırıp yukarı attı, tülbent evin kiremitlerin altındaki tahta döşemede kaldı. Köceçiler gülmeye başlayıp alay ettiler. Tülbent çatıda kalıp, Mevlâna’nın başı açıkta kaldı ... Tülbenti indirmek için bir merdiven gerekiyordu. Semah son buldu ve semah yapanlar yerlerine oturdular. Tülbent yukarıdan inip Mevlâna’nın başına kondu.]

“Pire Cebrayil dedi: ‘Bir katla Hazret-i Şeyh’ün kulluğuna varmış edüm. Gece zâviyede edüm, nâgâh bir zevk ile semâ ve hâlet mende peydâ olup yüzüm bir dîvâra degüp kanlı oldı. Hem ol sâ’atde dedüm: ‘Eger bu semâ’ ese bu rüsvâliğ nedendür?’ Hemân kim özüme geldüm. Hazret-i Şeyh’ün bereketinden yüzümde ne yaranuñ eşeri var edi ve ne kan gözüdür.” (382b/9-13) [Pire Cebrayil: “Bir defasında Hazret-i Şeyh’in kulluğuna varmışım. Gece dergâhta iken ansızın bir zevk ile semah yaptım. Yüzüm bir duvara değip kanadı. O anda ‘Eger bu semah ise, bu rezillik nedendir?’ dedim. Kendime geldiğimde Hazret-i Şeyh’in bereketinden yüzümde yaranın izi ve kan yoktu.”]

6.6. Hayvanlar

TŞS’de bir hikâyede bir köpeğin de semah yaptığından bahsedilir:

“Bir çağ Hazret-i Şeyh’ün vakti hoş idi. Ol hâletde evden çıktı, heç kimseni görmedi kim aña bir nazar sala. Nâgâh bir it gözükdü. Nazarı ol ite düşdi. Sâ’atde ol itde bir hâlet peydâ olup semâ geldi ve çarhlar urardı.” (269a/18- 269b/1) [Bir zaman Hazret-i Şeyh’in vakti hoş idi. O hâlde evden çıktı, hiç kimseyi görmedi ki ona bir nazar sala. Ansızın bir köpeği gördü, nazarı o köpeğe düştü. O anda köpekte bir hâller oldu ve semah yapmaya başladı.]

6.7. Eşyalar

Bir hikâyede semah zevkinin safasından meclisteki kandillerin bile semah yaptığı anlatılır:

“Bir gece Hazret-i Şeyh’ün kendü zâviyesinde semâ‘(da) idi. Ve semâ‘muñ harâreti otı bitün tâlibleri eyle eylemiş idi kim zerreler kimi başsız ayağısız güneşün şevkinde çarhlar urarlardı. Ve Hazret-i Şeyh’ün (k.s.) semâ‘ı geç olduğundan halkuñ içinde bir kıyâmet kopardı. Ve bu zevküñ şafâlığında zâviyede aşılı kandiller dağı harekete geldiler. Ve hem beyle yanar êken tãkuñ şağına ve şolına gelüp gider idi. Ve soñra zinciri çep ü rastdan çizilüp kandil hem beyle yağdan dolu yere düşdi. Ve ka‘bına durdı ve özi sınımayup içinden yağı tókükmedi. Ve fitilesi hem beyle yanar idi ve şu‘lesi eksülmedi.” (282b/4-12) [Bir gece Hazret-i Şeyh kendi dergâhında semahta idi ve semahın hararetinin ateşi bütün talipleri öyle eylemişti ki zerreler gibi başsız ayaksız güneşin şevkinde çarklar vuruyorlardı. Hazret-i Şeyh’in semahı geç olunca halkın içinde bir kargaşa çıktı ve vu zevkin safasından dergâhta asılı kandiller bile harekete geldiler ve yanarken sağa sola gitmeye başladılar ve sonra zinciri çözülüp kandil dolu iken yere düştü ama kırılmayıp yağı dökülmedi ve hâlâ fitili yanmaya devam etti.]

7. Tezkire-i Şeyh Saff’de Semahın Adabı

7.1. Hz. Şeyh Safiyeddîn Semaha Başlamadan Semaha Başlamama

TŞS’de semahın adabı olarak Hz. Şeyh Safiyeddîn semaha başlamadan dervişlerin semaha başlayamayacağı belirtilir.

“Nolaydı kim Hazret-i Şeyh (k.s.) semâ‘a kalha idi, tâ biz dağı semâ‘ eyleye êdük.” (416b/19-417a/2) [Ne olurdu ki Hazret-i Şeyh semaha kalksaydı da biz de semah eyleseydik.]

7.2. Hz. Şeyh Safiyeddîn İzin Vermeden Semaha Başlamama

TŞS’de dervişlerin semaha başlaması için Hazret-i Şeyh Safiyeddîn’in izin

vermesi gerektiği de anlatılmıştır. Şeyhten izin almadan semaha başlayan dervişlerin başına kötü olaylar gelmiştir.

“Hazret-i Şeyh (k.a.s.) semâ'a kâlıhdı. Bir kâlander edebsizlik edüp semâ' eylemege kâlıhdı. Hazret-i Şeyh'ün hâl vakti perîşân olup oturdu ... Hemân ki meclis âhîr oldı, meclisdekiler kamu ayağa kâlıhdılar. Edebsiz kâlander kâlıhbilmez edi. Yağsıca bağıdılar gördiler kim ayağları geriye budına yapışupdur.” (164a/4- 9) [Hazret-i Şeyh semaha kalktı, bir derviş de edebsizlik edip semah eylemeye kalktı. Hazret-i Şeyh'in hâli perişan olup oturdu ... O anda meclis dağıldı. Meclistekilerin hepsi ayağa kalktı. Edepsiz derviş kalkamıyordu iyice baktılar ki ayakları geriye buduna yapışmış.]

“Bir cum'a günü Urumî'de Pir Muhammed Adman'ın zâviyesinde semâ' edi. Bitün hâlifeler ... hâzır ediler. Baklanlı Pire İshak kâlıhup semâ'a durdu. Hazret-i Şeyh (k.s.) gayret eyleyüp semâ' meydânından çıhup hâlvete girdi. Pire İshak sâ'atde ayağdan düşüp bir ölü kimi kuru yatdı ve dili kesildi.” (178b/13-17) [Bir cuma günü Urumî (Urmiye)'de Pir Muhammed Adman'ın dergâhında semahta idi. Bütün halifeler de ... orada hazır dılar. Baklanlı Pire İshak semaha kalktı. Hazret-i Şeyh kızıp semah meydanından çıktı halvete girdi. Pire İshak o anda elden ayaktan düşüp bir ölü gibi yattı, konuşamaz oldu.]

7.3.Semah Sırasında Edep

Semah dönülürken kimsenin koluna dokunmamaya, ayağına basmamaya dikkat edilmelidir.

“Hazret-i Şeyh (k.a.s.) semâ'a kâlıhdı. Semâ'da Muhammed Şadîkan'ınuñ kolu Hazret-i Şeyh'ün kolına degdi. Hazret-i Şeyh (k.s.) semâ'dan durup ortadan çıhdı. Derhâl düdüğüñ üni kesildi ne kadar ki düdükçi nefes urardı, aslâ üni çıhımaz edi. Semâ'ın meclisi zâyî' oldı.” (175a/19-175b/3) [Hazret-i Şeyh semaha kalktı, semahta Muhammed Sadîkan'ın kolu Hazret-i Şeyh'in koluna değdi. Hazret-i Şeyh semahtan çıktı. O andan düdüğüñ sesi kesildi. Ne kadar ki düdükçü nefes üflerdi, asla sesi çıkmazdı. Semahın meclisi dağıldı.]

7.4.Kadın Erkek Birlikte Semah Yapmama

TŞS'de kadın erkek birlikte semah yapmanın bidat olduğu ve Hz. Şeyh Safiyeddin'in bundan müritlerini men ettiği belirtilmiştir:

“Semâ'da erkek ilen dişi birbiri ilen oynarlar ve birbirine sücüd eylerler zâhirde tâlibler kimi, ve bânında iblîs kimi. Şeyh Safiyeddin (k.a.s.) lütf ilen anları ol yaman işlerden men' eyleyüp doğru yol görsedüp çoğ kimselere tevbe ve telkîn vèrdi.” (56a/6-9) [Semahta erkek ile kadın birbiri ile oynarlar ve birbirlerine secde ederler zahirde talipler gibi, batında şeytan gibi. Şeyh Safiyeddin lütf ile onları o kötü işlerden meneylemiş, doğru yolu gösterip çok kişilere tevbe ve telkin vermiştir.]

TŞS'de anlatılan bir hikâyede semahın mahrem bakışlardan uzak bir şekilde yapılması gerektiği belirtilmiştir:

“Kuşçu Emîr Celâleddîn’ün hatunı êdi ve çün küçenüñ başına geldi. Bir ‘azîm ün ilen ğavġâ âvâzi kulaġına geldi ve ol ünüñ ardına vardı ... Şeyh (k.s.)dür kim semâ’ ile vecdeddür. Dêdi: ‘Yol verîñiz tâ mübârek cemâline göreyim.’ Mescidüñ dehlîzine dek gelüp durdı ve şeyhüñ cemâline ve semâ’ êtdüġine baġakaldı. Ama hemân ki anuñ gözi şeyhe düşdi, Hâzret-i Şeyh (k.s.) semâ’dan durup oturdu. Yaġın hâdimler çün Hâzret-i Şeyh’ün kâ’idesi ile âdâbı bilürdiler kim kaçan kim bir nâ-mahrem şeyhi semâ’da êken baġakalur, Hâzret-i Şeyh velâyet nûri ilen ma’lûm êdüp derġâl oturur. Pes damuñ yuġuru ile aşıġasına baġup tefahġuşlar êtdiler, êvüñ dehlîzinde ol ‘avratı durmuş görđiler. Aña dediler: ‘Mundan dışarı çıġ.’ (281b/19- 282a/13) [Kuşçu Emir Celâleddîn’in hanımı sokaġın başında yüksek bir ses duydu ... O sesin peşinden gitti. Ses, Hâzret-i Şeyh’in vect hâlindeki semahından geliyordu. Kadın, şeyhin semahını izlemeye başlayınca şeyh semahtan çıkıp oturdu. Şeyhin adabı öyle idi ki bir namahrem şeyhi semahta izlerse şeyh onu evliyâlık nuru ile bilip, semahtan çıkardı. Bunun üzerine her yere bakıp o kadını görđüler ve ona “Buradan dışarı git.” dediler.]

8. *Tezkire-i Şeyh Safî*’de Semah ve Musiki

Semah sırasında manevi ortamı saġlayan ve kişinin vect hâline girmesini kolaylaştıran unsurlardan biri de müziktir. *TŞS*’de semahta müziġi icra eden kişiler olarak Düdükçi Abdül, Aġmed, Ferruh Kavvâl, Halhallı Hasan, Heştrüdü Kavvâl Muhammed, Kavvâl Üstâd Alışâh’ın isimleri zikredilmiştir. Bu kişiler semahta bazen def ve/veya düdük çalarak, Farsça ve Türkçe gazel, beyit okuyarak dervişlerin semah dönmesine yardımcı olurlar.

“Kavvâlları ġazır êtdürdi ve semâ’a ġalġdılar.” (159b/1) [Ozanları hazır ettirdi ve semaha kalktılar.]

“Kavvâllar ġazır oldılar ve Hâzret-i Şeyh (k.s.) semâ’a ġalġdı.” (164a/4) [Ozanlar hazır oldular ve Hâzret-i Şeyh semaha kalktı.]

Semah bittikten sonra ozanlara şeyhin izniyle hediye verilebilmektedir.

“Kavvâllar bir ġazel oġudılar. Hâzret-i Şeyh (k.s.) semâ ‘a ġalġdı. çün semâ ‘ âġir oldı. Buyurđı kim kavvâllara bir neste vêrsünler.” (297a/5-7) [Ozanlar bir gazel okudular. Hâzret-i Şeyh semaha kalktı, çünkü semah son buldu buyurđı ki ozanlara bir şey versinler.]

“Kavvâllar yırlamaġa ve def ile düdük çalmaġa durdılar.” (175b/6-7) [Ozanlar söylemeye ve def ile düdük çalmaya başladılar.]

Semah sırasında hây hûy da çekmektedirler. “Semahlarda ‘hü’ nidası, kolektif olarak yapılması gereken ritmik dansı başlatma, ya da yavaşlatma ve hızlandırma işlevi görür” (Dönmez, 2013:77).

“Semâ‘a durup hây ve hûyü bünyâd êtdiler. Şeyh Zâhid (k.a.r.) çün bunlaruñ zevki ile semâ‘ üni kulağına geldi. Şordı kim: ‘Bu ne ündür?’” (63a/18-19) [Semaha durup hay ve huyu çektiler. Şeyh Zâhid bunların zevk ile semah sesini duyunca “Bu ne sestir?” diye sordu.]

Anlatılan bir hikâyede de bir ozanın cennete girme sebebinin okuduğu beyitle Hazret-i Şeyh’in semah yapması olarak belirtilir:

“Kavvâl Hasan dünyâdan köçdi. Pire Seyfeddîn adlu bir tevbe-kâr Bernîklulardan vâkı‘ada cennette gördi. Dêdi: ‘Hasan senüñ ol kadar ‘amelüñ yok êdi kim bu mertebeye yetesen. Ne ile bu maķâm ile ‘izzeti bulduñ?’ Dêdi: ‘Filân gün ki Hazret-i Şeyh üçün ol beyti oħudum ve şeyh semâ‘ eyledi. Allâhü Ta‘âlâ menden begenüp suçlarımı kamu bağışladı.’” (287a/4-8) [Ozan Hasan dünyadan göçtü. Pire Seyfettin adlı Bernîklilerden bir tövbekâr onu rüyasında cennette gördü. Dedi: “Hasan senin o kadar amelin yoktu. Bu meretebeye nasıl ulaştın?” Hasan: “Falan gün Hazret-i Şeyh için o beyti okudum ve Şeyh semah eyledi. Allah bunu beğenip günahlarımı affetti.” dedi.]

9. Tezkire-i Şeyh Safî’de Semah Kıyafeti

TSŞ’de semah yaparken giyilen özel bir giysiden bahsedilmemiştir. Ancak anlatılan bazı hikâyelerde semah kıyafetiyle ilgili bilgiler bulunmaktadır.

“Semahlar çıplak ayakla dönülür. Ayakkabı, statü belirleyici bir niteliğe sahiptir. Ayakkabı ve çorabın çıkarılarak semah dönülmesi, cemaat üyeleri arasındaki statü farkını ortadan kaldırdığı gibi, dervişliğin de göstergesidir” (Dönmez, 2013: 77). Bir hikâyede Şeyh Safiyeddîn’in çıplak ayakla semah yapsa bile ayağında hiçbir hasar meydana gelmediği anlatılır.

“Şeyh ol daş ile toprağlar içinde semâ‘ êder êdi ki... Şeyh Şadreddîn dèdi: ‘Taşt ile âf-tâbeni getürdük şeyhüñ mübârek ayağlarını balçığdan yumege belkim gümânımız ol êdi kim olmaya kim daş ile kesekden ve sümük ile nüñâleden ayağları incinmiş ola zîrâ kim özge kimselerüñ ayağları harâb olmuş êdi. Hemân kim Hazret-i Şeyh ayağların görsetdi. Gördük kim ayağları gül tegi arı êdi ve heç neste aña yapışmamış êdi.’” (283a/15-283b/6) [Şeyh o taş ile topraklar içinde semah ederdı... Şeyh Sadreddîn dedi: “Leğen ile su kabını getirdik ki şeyhin mübarek ayaklarını balçıktan yıkayalım. ... Taş, toprak, kemik ve kepekten ayaklarının yaralandığını düşünüyorduk; çünkü başkalarının ayakları mahvolmuştu. O anda Hazret-i Şeyh ayaklarını gösterdi ki ayakları gül gibi temiz idi ve hiçbir şey ona yapışmamıştı.”]

Bu hadiseden sonra orada bulunanlar semah yapan gönül sahibi birinin melekler tarafından korunduğuna inanırlar.

“Ve bu ma‘nâdan kim hemân ki bir köñül iyese semâ‘ eyleye, ferîşteler kanatlarını açalar tâ semâ‘ eyleyenün ayağları toprağa yâ özge nesteye degmeye.” (283b/7-8) [Ve bu manadan ki ne zaman bir gönül sahibi semah eylese melekler kanatlarını açarlar ki semah eyleyenin ayakları toprağa veya başka bir şeye değmesin.]

Anlatılan bir hikâyede Hazret-Şeyh’in üstünde sadece bir “fereci”den başka bir giysi yokken semah dönmüş, ancak yine de hiçbir yeri açılıp görünmemiştir. “Fereci” şeyhlerin giydiği çok geniş ve bol üstlüktür (WEB-1).

“Ferruḥ Kavvâl dedi ki: “Bir katla Hazret-i Şeyh (k.a.s.) ... ḫalvetde tekye urdı ve egninde bir ferecîden özge neste yok édi ve cübbe ile göñlek ve diz donı heç neste geymemiş édi. Pes maña işâret kı lup dedi: ‘Ferruḥ bir neste oḫuy.’ Oḫudum ... Hazret-i Şeyh’de bir ḫâl vâkı‘ oldı ve ayağa ḫalḫup semâ‘a durdı. Men bâtınümde fıkr eylerdüm kim olmaya kim fercinün eteği açıla ve mübârek endâmı görüne. Baḫdum gördüm kim fercinün kırağları eyle birbirine yaḫın olmışdı kim şağındum meger birbirine tiküpdürler.” (286b/2-11) [Ferruh Kavvâl dedi: “Bir defa Hazret-i Şeyh..... omzunda bir üstlükten başka bir şey yoktu ve cübbe, gümlek, diz donu hiçbir şey giymemişti. Bana bir işaret kılip “Ferruh bir şey oku”, dedi. Okudum. Hazret-i Şeyh’te bir hâl oldu ve ayağa kalkıp semaha durdu. Ben içimden üstlüğünün eteği açılacak ve mübarek bedeni görünecek diye düşündüm. Baktım ki üstlüğünün kenarları öyle birbirine yakın olmuştu ki sanki birbirine dikmişler diye düşündüm.]

10. Sonuç

Tezkire-i Şeyh Safi Safiyeddîn-i Erdebîlî’nin hayatı, nesebi, inanç yapısı ile ilgili ihtiva ettiği bilgiler ile Erdebil Tekkesi ile ilgili temel yazılı kaynaklarından biridir. *TŞS*’de Alevi-Bektaşî topluluklarını diğer dinî ve kültürel topluluklardan ayıran bir unsur olan semah ile ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Doğrudan veya dolaylı yoldan verilen bu bilgiler; Erdebil Tekkesi’nde dönülen semahın yapılma sebepleri, şekli, süresi, adaları, kıyafetleri hakkındadır. Bu bilgilere göre:

Erdebil Tekkesi’nde vect, zevk hâli, mutluluk ve manevi işaret sebebiyle semah yapılmaktadır. Semahın süresi belirtilmemiş, şekli içinse “*çarh ur-*” fiili kullanılmıştır. Bu da semahın dönerek, ayakta ve hızlı yapıldığını göstermektedir.

TŞS’de anlatılan hikâyelerden Erdebil Tekkesi’nde hiç hareket edilmeden, sadece baş ile sadece kulak, tüm vücut ile olmak üzere dört farklı şekilde semah yapıldığı anlaşılmaktadır.

Hz. Muhammet (s.a.v.), Seyyid Cemâleddîn-i Tebrîzî, Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî, Hz. Safiyeddîn gibi din büyükleri ile Erdebil Tekkesi dervişlerinin semah

döndükleri hikâyelerde geçer. Ayrıca hayvan olarak bir köpeğin ve eşya olarak da kandillerin semah döndüğü belirtilir.

TŞS'de Hz. Şeyh Safiyeddîn semaha başlamadan dervişlerin semaha başlamaması, semaha başlamak için Hazret-i Şeyh Safiyeddîn'in izin vermesi, semah sırasında kimsenin koluna dokunmadan, ayağına basmadan semah yapılmaya çalışılması, kadın erkek birlikte semah yapılmaması gibi semah adaplarından bahsedilmiştir.

TŞS'de semah yaparken giyilen özel bir giysiden bahsedilmemiştir.

Safiyüddîn-i Erdebîlî'ye göre semah için bir vesile olan vect hâli tevâcüd, vect ve vücüd olmak üzere üç derecede gerçekleşir. Bu üç vect hâlinin semahı da farklı, ama caizdir.

Semah sırasında musiki, manevi ortamı sağlar. Ozanlar, def ve/veya düdük çalarak, gazel, beyit okurlar, hây hûy çekerler.

Sonnotlar

1. Britanya Müzesi Add. 18548' nolu nüshanın ilk sayfasında “*Kitâb-ı Tezkire-i Şâh Safî-i Türki*” (1b/2) ibaresi bulunmaktadır. Bunun dışında eserde hiçbir yerde “Şâh Safî” ifadesi geçmemektedir. Nüshanın genelinde ve kaynaklarda yaygın olarak “Şeyh Safî” ifadesi kullanılmaktadır. Bu çalışmada Neşâtî'nin tercüme ettiği *Safvetü's-Safâ*'nın Britanya Müzesi Add. 18548 nolu nüshası, *Tezkire-i Şeyh Safî* adıyla anılacaktır.
2. Günümüzde “sema” Mevlevîlerin; “semah” Alevi ve Bektaşîlerin dinî oyunu/ayini için kullanılmaktadır. Bu sebeple çalışmada Erdebil Tekkesi'nde yapılan dinî oyun/ayin için “semah” kelimesi tercih edilmiştir.
3. TŞS'de “kavvâl” olarak geçen kelimenin sözlük anlamı “şarkıcı”dır (WEB-2). Ancak semahlarda müziği icra eden kişiye “ozan” veya “zakir” denir. Bu sebeple Türkiye Türkçesine aktarmada bu kelime tercih edilmiştir.
4. Bel: Toprağı aktarmaya veya işlemeye yarayan, uzun saplı, ayakla basılacak yeri tahta, ucu sivri kürek veya çatal biçiminde bir tarım aracı (WEB-3).
5. “Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Halbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler.” (Neml suresi 88.ayet) (WEB-4)

Kaynakça

- Bilgili, Ali Sinan. (2009). “Devletlik Pir; Şeyh Safiyüddîn-i Erdebîlî Vakfı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 49, 47-94.
- Çağrı, Mustafa. (2013) “Zevk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 308-310.
- Dönmez, Banu M. (2013). “Türk İnaçsal Halk Danslarının Figürlerine Göstergebilimsel Bir Bakış: Alevi Semah Figürlerinin Anlamları”. *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7, 75-79.

- Elçi, Armağan. (1999). “Semah Geleneğinin Uygulaması”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 12, 1-23.
- Karaman, Fikret vd. (2006). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kılıç, Filiz ve Bülbül, Tuncay. (2006). “Erdebil Dergâhı’nın Anadolu Aleviliğindeki Yeri ve Erdebil Dergâhında Uygulanan Bazı Dinsel Pratikleri İçeren Bir Risale”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 39, 9-20.
- Kutlu; Sönmez. (2007). “Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifatı: Safvetü’s-Safâ’nın Türkçe Çevirileri Örnekleme Üzerinden”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 20, 21-32.
- Musalı, Namiq. (2017). “Şeyh Safi Velâyetnâmesi: Tahkiki ve Transkripsiyonu”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 84, 163-193.
- Nağısoylu, Möhsün vd. (2006, 2010). *Şeyh Safi Tezkiresi (“Safvetüs-Safa”nın XVI asr Türk Tercümesi)*. Bakı-Nurlan: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Fuzuli Adına Elyazmalar Enstitüsü.
- Öngören, Reşat. (2008a). “Safiyüddîn-i Erdebîlî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 476-478.
- . (2008b). “Safeviyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 460-462.
- Parlatır, İsmail. (2017). *Açıklamalı İslâmî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Rieu, P. C. (1888). *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London.
- Şah, Serap. (2007). “Safvetü’s-Safâ’da Safiyüddîn-i Erdebîlî’nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri I-II?”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şeyh Safiyüddîn el-Erdebîlî. (2008). *Makâlât* (Safvetü’s-Safâ’nın 4. Bölümü’nün Anadolu’da Yapılan Türkçe Çevirisi) Tahkik: Sönmez Kutlu -Nizamettin Parlak, İstanbul: Horasan Yayınları.
- Togan, Zeki Velidi (1957). “Sur L’Origine des Safavides”, *Melanges Louis Massignon*, Tome III, Damascus, 345.
- Tokat, Feyza. (2017a). *Tezkire-i Şeyh Safi Cilt I*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- . (2017b). *Tezkire-i Şeyh Safi Cilt II*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Turan, Fatma Ahsen (2010). “Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56, 153-162.

Yörükan, Yusuf Ziya. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

WEB-1 <http://www.lugatim.com/s/fereci>. (Erişim Tarihi: 12.01.2018)

WEB-2 <http://lugatim.com/s/kavval>. (Erişim Tarihi: 12.01.2018)

WEB-3 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a9fc44995f1f6.55210316. (Erişim Tarihi: 12.01.2018)

WEB-4 <http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/neml-suresi-27/ayet-77/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>. (Erişim Tarihi: 12.01.2018)

MEMLÜKLERDE DÖRT MEZHEP BAŞKADILIKLARININ KURULUŞU VE İŞLEYİŞİ*

THE ESTABLISHMENT OF FOUR JUDGESHIPS IN THE MAMLUKS AND ITS FUNCTIONING

Burak Gani EROL**

Öz

Asıl görevi şer'î ahkâm üzere adaleti tesis etmek olan kadı, İslam tarihi içinde dinî, malî, idarî vb. görevleri de üstlenmiş olan ve vazifesi itibarıyla da devletin işleyişinin en önemli unsurlarından olan bir makamı temsil eder. Kadıların bağlı olduğu, onları tayin ve azleden ve bizzat halife / sultan tarafından seçilen makam ise başkadılıktır. İslam tarihi içinde Abbâsîler döneminde tesis edilmiş olan başkadılık, zaman içinde müesseseleşmiş ve İslam devletlerinin tamamında vücut bularak çok önemli bir fonksiyonu meydana getirmiştir. Başkadıların tayinleri esnasında buldukları İslam ülkesinin ağırlıklı mezhebi göz önüne alınmıştır. Mısır ve havalisinde ikamet eden Müslümanların pek çoğu Şâfi olduklarından mütevellit başkadılar da Şâfi olmuşlar, onların kendilerine nâip olarak seçtikleri kadılar arasında da Şâfiler diğer mezhep kadılarına, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî, sayıca üstün gelmişlerdi. Memlûkler döneminde ise Sultan ez-Zâhir Baybars tarafından, tarihte ilk defa olmak üzere, diğer üç Sünnî mezhep kadılarından da birer başkadı tayin edilmişti. Ancak aynı ünvanı paylaşan başkadılar arasında Şâfi başkadısı yetki, itibar ve kendisine bağlı vekiller bakımından diğerlerinden temayüz etmeye devam etmişti. Başkadılığın Şâfi mezhebinin tekelden çıkartılıp diğer mezheplerden de başkadı tayinlerinin yapılmasının müspet sonuçları olduğu gibi menfi sonuçları da olmuş, farklı mezheplere mensup kadılar, zaman zaman birbirleriyle ihtilafa düşmüşlerdi. Memlûk sultan ve emîrlerinin pek çoğunun da Hanefî mezhebine mensup olması sebebiyle, onlar da bazen mezhep taassubuyla hareket etmişlerdir. Bazen sultan ve emîrler, İslam anlayışına uygun olmayan şekilde, adalet teşkilatının işleyişine müdahale etmişlerdir. Bu çalışmada Sultan Baybars'ın başkadılık müessesesi ile ilgili reformunun sebeplerini, Şâfi başkadısının görev ve yetkilerini, mezhep başkadılarının birbirleriyle olan münasebetlerini ve siyasi mekanizmanın başkadılık üzerindeki etkisini, dönemin kaynaklarını kullanmak suretiyle ele almaya alıp örnekleriyle açıklamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Memlûkler, başkadılar, kadı, Şâfi,

Abstract

The qadi, whose real task was to establish justice according to the shar'î provisions and rulings, represented such positions as religious, financial, administrative in the history of Islam and was also one of the most important elements of the functioning of the state. The authority to whom qadis were attached, the one who appointed and dismissed them and the one who was elected by the caliph / sultan was the chief qadi. Founded in the Abbasids period in the history of Islam, the system of qadis was established over time, providing a very important function to the all of the Islamic states. While qadis were appointed, they were assigned according to the prevailing denomination of the Islamic country. Since many of the Muslims who resided in Egypt and their environment were Shafi, the successors were also Shafi, and among the qadis they chose as their deputy the Şhafis had outnumbered

* Makalenin Geliş Tarihi: 15.02.2018, Kabul Tarihi: 09.08.2018. DOI: 10.31624/tkhbdv.2018.13

** Dr. Öğr.Üyesi Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Rize, burak-gani@hotmail.com, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3010-4276>.

other sectarian qadis, which were Hanafi, Maliki and Hanbali. In the Mamluk period, Sultan al-Zahir Baybars appointed a chief qadis for the first time in history from the other three Sunni denominations. But, among the chief qadis who shared the same title, the Şhafi qadi continued to preoccupy others in terms of authority, reputation, and deference to him. There were negative consequences, such as the fact that head of qadi was removed from the monopoly of Şhafi sect (madhhab) and that the appointments of the chief qadi of the other sects had positive results, and the chief qadis belonging to different sects occasionally disagreed with each other. Because many of the Mamluk sultans and emirs belonged to the Hanafi sect, they also sometimes acted with sectarian intent. Sometimes, the sultans and emirs interfered with the functioning of the justice organization, which was not in line with Islamic understanding. In this study, we tried to explain the causes of Sultan Baybars' reform of institution of chief qadis, the duties and authorities of the Şhafi chief qadi, and the relations of the chief qadis with each other and the influence of the political mechanism on the chief qadis.

Keywords: Mamluks, Chief Qadis, Qadi, Şhafi,

1. Giriş

Kadı, umumî manada hukukî uyuşmazlıkları ve davaları karara bağlamak üzere devletçe tayin edilen görevli yani hâkime verilen isimdir. Arapça'da *kazâ* [*kadâ*] kökünden ism-i fâil olan kadı, fıkıh terimi olarak insanlar arasında meydana gelen çekişme ve davaları şer'î hükümlere göre çözümlmek için yetkili makamca tayin edilen kişiyi ifade eder. Kadıların tayin, terfi ve azilleriyle yetkili kimseye *kâdı'l-kudât* [başkadı, kadıların kadısı], kadı tarafından yargılama yapmak üzere görevlendirilen kişiye de *halife, nâib* yahut *vekil* adı verilir. (Atar, 2001: 66). Kadılık görevi başlarda Hz. Peygamber ardından Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer tarafından icra edildiyse de devletin sınırlarının genişlemesi ile birlikte sadece bu işle uğraşan özel memurlar Hz. Ömer ile görevlendirilmeye ve diğer vilayetlere gönderilmeye başlandı. Önceleri bizzat halifeler tarafından tayin olunan kadıların daha sonra tayin, terfi ve azleden, ülke içinde yargı sisteminin sorumlusu olan görevliye yukarıda da değinildiği üzere *kâdı'l-kudât* yani başkadı denilmeye başlandı. Zira başkadı denilen şahıs, tüm ülkede doğrudan doğruya adalet sağlayıcının kendisi olup, kadılar onun bu görevine binaen, onun *nâibleri* olarak görevlerini icra ederlerdi. Bu anlamda başkadı, zamanında Hz. Peygamber ve onun halifeleri tarafından icra edilen adaleti sağlama görevini, onların halifesi olarak şahsen ve *nâibleri* yardımıyla gerçekleştirirdi (İbn Haldun, 2017: 463; Şeker, 2017: 164). Başkadı, aynı zamanda şer'î hükümlerin de en yüksek rütbeli uygulayıcısı idi. İslam Tarihinde başkadı ünvanını ilk olarak alan şahıs, Harun Reşîd tarafından bu göreve tayin olunan ve Hanefî ekolünden olan Ebû Yûsuf'tur (el-Makrîzî, 1998: 363). Kaynaklardan anlaşıldığına göre, Ebû Yûsuf başkadı ünvanıyla devletin diğer eyaletlerine de kadı tayini yapmaktaydı. Ondan önce kadı tayini doğrudan halifenin kendisi tarafından yapılmaktaydı. Abbâsîler döneminde tayin edilen kadıların İslam'ın dört Sünnî mezhebi arasından seçildiğini görmekteyiz. Şâfi, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden birine mensup olan kadılar, gönderilecekleri şehir ya da bölgede yaşayan halkın umumi mezhebine göre seçilirlerdi (Mâcid, 1979: 93-94).

Çalışmamızda bu şekilde bir başlangıcı olan başkadılık müessesesini, büyük bir yapısal değişime uğradığı Memlûkler döneminde ele aldık. Başkadıların sayısının ez-Zâhir Baybars tarafından dört Sünnî mezhebi de içine alacak şekilde dörde çıkarılması üzerinde hususiyetle durup bunun nedenlerini, dönemin tarihçilerinin konuya dair görüşleriyle ortaya koyduk. Ardından da, Şâfi başkadısının diğerlerinden yetki ve imtiyaz bakımından temayüz edişini ve dört Sünnî mezhep başkadısının birbirleriyle olan münasebetlerini genel olarak inceleyip siyasi otoritenin başkadılık makamı üzerinde tesir ve nüfuzunu da açıklamaya gayret ettik.

2. Memlûklere Kadar Mısır'da Başkadılık

Mısır'da genel olarak Şâfi mezhebi yaygın olduğundan kadılar da çoğunlukla Şâfilerden olmuştur. Özellikle de Mısır temelli kurulan devletlere bakıldığında, Kadı Ebû Zer'a Muhammed b. Osman el-Dımaşkî'nin Mısır kadısı olduğu yaklaşık 897 senesinden itibaren, Şâfi mezhebi diğer mezhepler üzerine itibarî olarak üstünlük sağlamıştı (es-Suyûtî, 1967: c. 2, 165). Bundan sonra da Şâfi mezhebinin diğer mezhepler üzerine üstünlüğü devam etti. Öyle ki Ebû Zer'a'dan Fâtımîler dönemine kadar tayin olunan yirmi yedi kadıdan on iki tanesi Şâfi, altı tanesi Mâlikî ve dört tanesi de Hanefî idi (Nielsen, 1984; 168).

979 senesinde Fâtımî iktidarına kadar bu durum böyle devam ettiyse de bu tarihten itibaren mezhepler arasında Şâfilik, Şiilikten sonra ikinci sıraya düştü. Fâtımîlerin Mısır'ı kendilerine merkez halini getirmeleriyle birlikte burada bir başkadı bulunur oldu. Mısır'da bulunan başkadının sakin olduğu şehir ise doğal olarak Kâhire idi. Başkadıya tabi olarak Fatımî hilafetine bağlı gerekli görünen her şehirde de bir kadılık makamı tesis edilmiş idi. Şiî mezhebine mensup olan Fâtımî Devleti'nde başkadı da tabii olarak İsmailiyye mezhebine mensup idi ve bu her şeyden öte bir zaruret idi. Vezir Ahmed b. el-Efdal'ın vezareti döneminde de bu durum devam etti. Ancak O, önce Şâfi, arkasından Mâlikî, sonra İsmailiyye ve en son da İmâmîyye olacak şekilde kadıları tertip etti ve tayinlerini yaptı. Lakin aynı anda dört başkadının bir arada olması gibi bir durum söz konusu değildir. Söz konusu olan durum, İsmailî başkadısının altında diğer mezheplerden de birer kadının atanmasıydı (Allouche, 1985: 318). Es-Suyûtî konuyla alakalı şöyle der: “525 senesinde Ebû Ahmed b. el-Efdal dört mezhepten kadıyı hüküm vermeleri için belirledi. Bunlar mezheplerine göre hüküm verebilecekler ve yine mezheplerine göre miras taksimi yapabileceklerdi. Bunlar: Şâfi kadısı Sultân b. Reşâ, Mâlikî kadısı Ebâ Muhammed 'Abdu'l-Mevâlî b. el-Lebenî, İsmâiliyye kadısı Ebâ'l-Fadl b. er-Rızk ve İmâmîyye kadısı İbn Ebî Kâmil'dirler. Böylesi hiç duyulmuş bir şey değildir” (es-Suyûtî, 1967: 165). Bu kadılar kendi mezheplerine göre hüküm verip miras taksimi yapabiliyorlardı. Selaheddîn Eyyübî'nin iktidarıyla birlikte Mısır'da kadınların İsmailiyye mezhebinden seçilmesi terk olunmuş ve Sünnî mezhepten seçilir olmuştu. Ancak burada da Sünnîliğin Şâfi mezhebinden olması kaidesi getirilmiş ve bu şekilde Şâfi mezhebi yine itibarî olarak mezhepler arasında

birinci sıraya yükselmişti (Mâcid, 1979: 94). Bu durum Baybars'ın 1265 senesinde dört Sünnî mezhepten her birisine başkadı tayin edene kadar da devam etti.

3. Baybars'ın Mezhep Başkadılarının Sayısını Dörde Çıkarması

Baybars, 1258 senesinde Moğollar tarafından ortadan kaldırılan Abbasi halifeliğini 1261 senesinde ihya ettikten sonra büyük bir reform yapmış ve başkadıların sayısını dörde çıkarmıştır. İslam tarihinde, tesis olunmasından itibaren başkadılık müessesinin dört mezhep tarafından yürütüldüğü bir dönem olmamıştı. Baybars'ın başkadı sayısını niçin dörde çıkardığına dair kaynaklarda farklı bilgiler vardır. İbn Kesîr bunun sebebini Şâfi kadısının işini ve yükünü hafifletmek olarak açıklar. “Melik Zâhir Mısır'da diğer mezheplere mensup müstakil kadılar atadı. Bunlar buldukları beldelerde tıpkı Şâfilerin kadısı gibi hüküm vereceklerdi. 663 senesi Zi'l-Hicce ayının yirmi ikisinde Pazartesi günü [5 Ekim 1265] Şâfilerin kadılığına Tâceddîn' Abdü'l-Vehhâb b. bintü'l-'E'azz'ı; Hanefîlerin kadılığına Şemseddin Süleyman'ı; Mâlikîlerin kadılığına Şemseddin es-Sübkî'yi; Hanbelîlerin kadılığına da Şemseddin Muhammed el-Makdisî'yi atadı. Bunun sebebi, Şâfi kadısı ' Abdü'l-Vehhâb b. bintü'l-'E'azz'ın Şâfi mezhebine muhalif birçok meselelerde uğraşmak mecburiyetinde kalması ve böylece zaman kaybetmesiydi. Diğer mezheplerin âlimleri de buna muvafakat ettiler. Bunu kendisine Emir Cemâleddin Aydoğdu el-'Azîzî önermişti. Sultan Melik ez-Zâhir'de onun görüşünü beğenmiş ve onun bu önerisini kabul etmiş ve gereğini yapmıştı” (İbn Kesîr, 1997: 460-461). İbnü's-Sübkî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* adlı eserinde bunun sebebini zaruret olarak izah eder. “ez-Zâhir Baybars kendi döneminde her mezhepten birer başkadı tayin etti. Bunun sebebi ise şudur: O kadı Tâceddîn'e bir konu hakkında soru sordu. Tâceddîn bununla ilgili fikir beyan etmekten imtina etti. Bunun üzerine Baybars kendisinden diğer mezheplerdeki *nâib*lerine danışmasını istedi. Ancak Şâfi olan Tâceddîn bundan kaçındı. Bunun üzerine olanlar oldu” (es-Suyûtî, 1967: 165). Bir diğer görüş ise bunun Şâfi başkadısının gücünü tahfif etmek amacıyla yapıldığını ileri sürer. Şöyle ki: “Kadı Tâceddîn şeriat hükümlerine sıkı sıkıya bağlı, taviz vermeyen bir kişiliğe sahipti. Öyle ki, büyük bir emirin şahitliğini kabul etmeyecek kadar da adildi. Baybars'ın emirlerinden birisi olan Cemâleddin Aydoğdu bu durumu kabullenemedi. Sultanın yanında Tâceddîn'i görmezden geldi. Ona karşı kin besliyordu. Bir gün sultan *dârü'l-'adl*'de oturup davalara bakar iken önüne mevkuûf olan bir malın satışı ile alakalı bir dava geldi ve bu konuda Tâceddîn'e fikrini sordu. Ancak ondan aldığı cevap canını sıktı. O esnada sultanın yanında olan Emîr Aydoğdu, kadı ayrıldıktan sonra sultanı diğer mezheplerden de birer başkadı atamanın zaruretine ikna etti” (el-Kalkaşandî, 1922: 35; en-Nüveyrî, 2004: 75-76). Diğer üç mezhepten de birer başkadı tayin edilmesinin ardındaki sebebi Baybars'ın Memlûkler tarafından kurulan iktidarı sağlamlaştırmak amacıyla attığı bir adım olarak görmek de mümkündür. Zira O, bu suretle hem tek başına bir dinî otorite konumundaki Şâfi başkadısının otoritesini sınırlandırıyor hem de Şâfi mezhebi mensuplarının Eyyübîlere uzanan geleneksel bağlılıklarına bir set çekmiş oluyordu (Nielsen, 1984; 171-172).

Baybars'ın başkadıları dört Sünnî mezhepten tayin etmesinin bir diğer sebebi ise dönemin demografik yapısı ile açıklanmaktadır. Zira Moğolların istilaları neticesinde beldelerini terk etmek zorunda kalan ahali, dönemin en güçlü ve yegâne sığınağı olan Memlûklere iltica etmişti. Böylelikle şehirlerin hem nüfusları artmış hem de mezhebî anlamda farklılıklar daha da belirgin hale gelmiş, diğer mezhep mensuplarının sayısı da temsil olunmalarını bir zaruret haline gelmişti (Escovitz, 1982, 530).

Diğer taraftan Şâfi mezhebine ilave olarak diğer mezhep kadılarının da başkadı olarak atanmasını Baybars'ın önceden planladığı da aşikârdır. Zira 1262 yılının Temmuz ayında Şâfi başkadısı Tâceddîn 'Abdü'l-Vehhâb b. bintü'l-'E'azz'ı Burhaneddin es-Sencârî'nin yerine Şâfi başkasısı olarak tayin ederken yardımcılığına da diğer üç mezhepten kadılar atamış ve böylelikle gerçekleştireceği reformun ilk sinyallerini vermişti (el-Makrîzî, 1997: C. 1, 544, Rapoport, 2003: 212).

Başkadıların sayısının dörde çıkarak her mezhepten bir başkadının bundan sonra davalara bakacak olmasının, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine mensup olanları sevindirdiğine şüphe yoktur. Ancak bu kararın Şâfi mezhebine uyanlara rağmen alındığı ve de onları memnun etmediği de muhakkaktır. Zira artık onlar, diğer mezheplere karşı sahip oldukları itibârî ve temsilî imtiyazı kaybediyorlardı. Konuyla alakalı olarak tarihçiler eserlerinde şunları derler: “Tâceddîn es-Sübkî der ki: “Bu iş Şâfiler için gayet açıktır. Mısır'da Kadı Ebû Zer'a Muhammed b. Osman el-Dimaşkî'den beri Şâfi kadıların ahkâmından başkası bilinmez. Tecrübeliler derki, Mısır, Şâm ve Hicâz'da ne zaman Şâfi hariç bir mezhebin ahkâmına uyulduysa, mahvoldular. Şâfi'den başka mezhebe yakınlık duyan sultanların devletleri de kısa sürede zevâle uğradı. Subhan olan Allah bu diyarlarda Şâfi mezhebini cari kıldı, tıpkı Bilâdu'l-Mağrib'te Mâlikî'yi ve Mâverâünnehir'de de Ebû Hanîfe'nin mezhebini cari kıldığı gibi” (es-Suyûtî, 1967: 165-166). Aynı zamanda görülen bazı rüyalar da bu durumu desteklemektedir. Örneğin: “ez-Zâhir Baybars başkadıların sayısını dörde çıkardıktan sonra bir gün rüyasında İmâm eş-Şâfi'yi gördü. eş-Şâfi, Baybars'a ‘Mezhebimi Mısır'da küçük düşürdün, Müslümanlar arasında tefrika soktun, Allah senden ve senin evladından kıyamet gününe kadar yüz çevirsin’ diye beddua etti. Baybars'ın oğlu es-Sâ'id, tahta oturduktan kısa bir müddet sonra tahttan indirildi. Sülemiş ise tahttan indirildi ve Frenk ülkesine sürüldü ve ölene kadar orada kaldı” (es-Suyûtî, 1967: 166). İbn İyâs şöyle diyor: “Ne zaman Mısır'ın sultanları Şâfi dışında bir mezhebe mensûp oldularsa, devletleri hızla inkıraza sürüklendi. Bunun doğruluğu denenmiş ve ispatlanmıştır” (İbn İyâs, 1984: c. 1, k. 1, 321-322). Ancak zaman Tâceddîn es-Sübkî ve İbn İyâs'ı haklı çıkarmamış, Baybars devletin mümtaz sultanlarından biri olarak tarihteki yerini almış, Memlûkler de Osmanlılar tarafından yıkıldıkları 1517 senesine kadar Orta Doğu'nun en güçlü ve etkili devletlerinden birisi olarak varlığını muhafaza etmiştir.

İbn İyâs, Atabek Yelboğa el-Ömerî'nin mutaassıp bir Hanefî olduğunu ve onun Şâfi nüfuzuna karşı Hanefiliği desteklediğini, onun döneminde pek çok Şâfi'nin

Hanefiye döndüğünü ama takdir-i ilahi olarak Birketü'l-İmâm Şâfi'de öldüğünü kaydeder (İbn İyâs, 1984: c. 1, k. 1, 322). Hatta onun Hanefî mezhebine olan taassubunu şöyle yorumlar: “Ulemâdan biri ‘İmâm Şâfi’yi rüyamda omzunda kürekle gördüm ve ona nereye gittiğini sordum’. Bana dedi ki ‘Yelboğa el-Ömerî’nin evine gidiyorum. Tahkîr ettiği mezhebime karşılık onun evini öyle bir yıkacağım ki bir daha kimse yapamayacak’ [onaramayacak]. Gerçekten de öyle oldu. Yelboğa’nın evinin çok sağlam bir temeli vardı. O öldürüldükten sonra evi tahrip edildi ve şu ana kadar da onarılmadı. Ümerâdan kimse oturmadığı gibi o evde Yelboğa’dan da eser kalmadı” (İbn İyâs, 1984: c. 1, k. 2, 52).

İbn İyâs, İbn Mütevvic’den kaynak göstererek Hanefî Kadısı Serâcî’ d-Dîn Ömer el-Hindi’nin uzun bir hastalıktan sonra ölümünü, onun kendisini Şâfi kadısı ile bir tutma isteğine bağlamıştır. Zira O, Hanefî kadısının devlet katındaki ayrıcalık ve imtiyazlarının Şâfi kadısı ile müsavi olmasını istiyordu. Bunun için sultana müracaat etti ve sultan da talebini kabul etti. Ancak hastalığı bunu gerçekleştirmesine mani oldu ve öldü (İbn İyâs, 1984: c. 1, k. 2,105).

4. Mezhep Başkadılarının Nüfûzları ve Birbirleriyle Olan İlişkileri

Memlûk Devleti’nde başkadılık sayısı dörde çıkarılıp her mezhepten bir başkadı görevlendirildikten sonra dahi, Şâfi başkadısının nüfûzu hem devlet kademesinde hem de dinî işlerde devam etmiş, başkadılar arasındaki sıralamada Şâfi başkadısı ilk sırada yer almıştır. Şâfi başkadısını takiben Hanefî, arkasından Mâlikî ve en son sırada da Hanbelî başkadısı takip etmiştir (‘Âşûr, 1992: 174). Başkadıların bu şekilde sıralanması da tesadüfî değildi. Mısır halkının çoğu Şâfi mezhebinden olduğundan, Şâfi başkadısı protokolde en üstteydi. İkinci sırayı Hanefî başkadısının alması sebebi ise, Memlûklerin pek çoğunun Hanefî mezhebinden olmalarından kaynaklanmaktaydı. Üçüncü sırada Mâlikî başkadısının bulunmasının sebebi ise, Mâlikîliğin Mısırlılar arasında yayılan ilk sünî mezhep olmasından kaynaklıydı. Şâfi mezhebi Mısırlılar arasında sonradan yayılmış ve Mâlikî mezhebine ağır basmıştır. Hanbelî mezhebî ise aslında Mısır’da mensubu pek fazla bulunan bir mezhep değildi. Bu mezhebin ağır bastığı bölge Irak idi. Ancak Bağdâd’ın Moğollar tarafından işgali ve Halifeliğin yıkılmasını müteakip Mısır’da vücut bulmuştu (Mâcid, 1979: 95).

Şâfi başkadısı, kadılar arasında en nüfuzlusu olarak diğerlerinden daha fazla göreve ve de imtiyaza sahipti. Başkadıların sadece dinî alanda değil, diğer sahaları da müştemil pek çok görevleri vardı. Kale’deki camide Cuma hutbesini vermek ve Cuma namazını kaldırmak, yetim mallarının sorumluluğu, vakıf mallarının denetimi, dinî derslerin öğretimi, medrese ve vakıfların idaresi, *beytü’l-mâl nezâreti*, *nezâretü’l-hizâne*, *nezâretü’l-hâss*, *kitâbetü’s-sırr*, *nezâretü’l-devle* gibi görevleri dönem dönem üstlenmişlerdi (Mâcid, 1979: 98; Koprman, 2005: 14). Bayram namazları, yağmur duası, *dâri’l-’adl*’in açılması gibi mesuliyetler de, Şâfi başkadısı tarafından yürütülüyordu (Selîm, 1962: 67).

Geri kalan diğer üç başkadının uhdesinde ise Şâfi başkadısı da dâhil olmak üzere hadis derslerini okutmak, *Sahîhü'l-Buhârî* dersleri vermek gibi görevler kalıyordu. Lakin diğer kadılar 1415 senesine kadar sarayda bu dersleri vermeye kâdir değildiler (İbn İyâs, 1984: C. 2, 29). Üstelik Şâfi başkadısı diğerlerinden farklı da giyiniyordu. Bu dönemde Mısır'da kadılar, beyaz kumaştan yapılmış ön tarafı omuzlarına kadar inecek şekilde gayet büyük bir sarık takıyorlardı ve eğer atlı iseler, atın eyerini süslüyorlardı. Bazıları ise, bu sarığın yerine başlarına omuzlarına kadar inen son derece güzel bir örtü atıyorlardı. Elbiselerinin üzerine yeni gayet uzun ve geniş, omuzlarından ayaklarına kadar düz uzanan *delkâ* denilen bir cübbe giyerlerdi. Şâfi ve Hanefî başkadıları sarığın üzerine taktıkları *tarha* adı verilen ve bellerine kadar uzanan bir çeşit başörtüsü ile diğer mezhep kadılarından temayüz ederlerdi ki eskiden bunu takmak sadece Şâfi kadısına mahsustu. Bazılarının sarığı *tarha* olmadan daha güzeldi. Bazıları [yukarıda bahsi geçen cübbe benzeri elbise yerine] ayaklarına kadar uzanan ve önu baştan aşağı düğmeli *ferciyye* denilen bir elbise giyerlerdi. Hiçbir kadı saf ipekten mamul elbise giymezdi. İpekli elbiselerin içindeki ipek oranı diğer kumaşlardan daha fazla olmazdı. Kış mevsiminde elbiselerinin üzerine yünlü beyaz bir kışlık giyerlerdi. Evleri harici bir yerde renkli giyinmezlerdi. Bazıları yolda da bunu giyerlerdi. Ayakkabıları ise Tâif derisinden mamul olup mahmuzsuz idi (el-Kalkaşandî, 1922: 41-42).

Şâfi başkadısının diğer mezhep kadılarından önem bakımından üstün olduğunun en önemli kanıtlarından birisi de, sultan mezâlîm davalarına bakarken hemen onun sağ tarafında oturmasıydı. Oturma düzeninde onu Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî başkadıları takip ederdi. Sultan en-Nâsır Muhammed döneminden sonra ise bu oturma düzeni Şâfi ve Mâlikî başkadıları sultanın sağ tarafında, Hanefî ve Hanbelî başkadıları da sol tarafında oturmak üzere değiştirildi (el-Makrîzî, 1998: 363; Koprman, 2005: 15).

Şâfi başkadısı diğer kadılardan daha fazla *nâib* yani vekil seçme hakkına da sahipti. 1415 senesinde Şâfi kadısının on tane *nâibi* vardı. Hanefî başkadısının sekiz, Mâlikî başkadısının dört ve Hanbelî başkadısının ise üç taneydi (İbn İyâs, 1984: c. 1, k. 1, 26). el-Makrîzî ise Hanefî kadısının sayısını sekiz yerine beş olarak verir (el-Makrîzî, 1997: c. 6, 407). 1513 senesinde Sultan Kansûh el-Ğavri Şâfi kadısı için yüz, Hanefî kadısı için kırk, Mâlikî kadısı için otuz ve Hanbelî kadısı için de on tane *nevvâb* tayin etti (İbn İyâs, 1984: c. 4, 352). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki *nâib*lerin sayısı sürekli olarak değişmiştir.

Ordu içinde önemli bir göreve sahip olan Kazasker, Şâfi, Hanefî ve Mâlikî mezhebi mensuplarından seçilirdi. Hanbelî mezhebinden seçildiği ise vaki değildir (el-Kalkaşandî, 1922: 42; Koprman, 2005: 15).

Bazı durumlarda altının miskâlinin [Bir ağırlık birimi olup Mısır'da 24 kırât 4,68 grama tekabül eder, Mutçalı, 1995: 97-98] değerinin belirlenmesi işini de Şâfi kadısı yapardı. 1414 senesinde Melik Müeyyed döneminde sarrâfların ve tüccarların da katılımıyla yapılan geniş bir toplantı da 1 miskâl Müeyyedî altının değeri 150 dirhem olarak belirlenmişti (el-Makrîzî, 1997: c. 6, 379-380).

Başkadılık makamına getirilen bir Şâfi kadısı, Kale'ye çıkıp sultan tarafından görevine resmî olarak tayin edildikten sonra, sultanın yanından uğurlanırken kendisine diğer kadıların aksine bir tören düzenlenir ve ümerâ kendisine yol boyunca eşlik ederdi. İbn Hacer, Şemseddin el-Kâyâtî, Sadreddin el-Menâvî sultanın yanından dönerken tören düzenlenen bazı isimlerdir (İbnîyâs, 1984: c. 2, 203, 247, 520).

Şâfi mezhebinin mensupları ve başkadıları, diğer mezheplere karşı sahip oldukları imtiyazları muhafaza edebilmek ve hatta nüfuzlarını arttırabilmek için mücadeleden de geri durmamışlardır. 1377 senesinde Sultan el-Mansûr Alî b. el-Eşref Şa'ban, Hanefî başkadısı Celâleddin Câr Allah'ı Şâfi başkadısı Burhaneddin İbrâhîm b. Cemâ'a ile aynı mertebe ve öneme getirdi. Ve her iki başkadıya da aynı yetki ve sorumlulukları verdi. Şâfi başkadısı sultanı bu kararından vazgeçirmek için her türlü yolu denemiş, emirlerle toplantılar yaparak kulis oluşturmuş ve kararından vaz geçirene kadar ona elinden gelen her türlü baskıyı yapmış ve bunda da başarılı olmuştu (el-Makrîzî, 1997: c. 5, 67).

Ancak her ne kadar Şâfi mezhebi, Mısır'da en çok taraftarı olan mezhepse de siyasî iktidarın da ağırlıklı olarak Hanefî mezhebine mensûp olduğunu ifade etmişti. Bu cümleden olmak kaydıyla, devlet içindeki Şâfi başkadısının ve mezhebinin egemenliğine rağmen Hanefî kadıları da bazen önemli olarak addedilen ve sâir zamanda Şâfi başkadısının uhdesinde bulunan vazifelere tayin olunmuşlardı. Hanefî Sadreddin Süleymân b. Vehîb el-Ezre'î kazasker makamına kadar yükselmişti (es-Sehâvî, 1966: 151). Bedreddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-'Antâbî ise *nezâretü'l-ahbâs* ve *hisbe* görevlerini bir arada üstlenen ilk Hanefî başkadısıydı (es-Sehâvî, 1966: 474). Aynı şekilde Evhadü'd-Dîn Abdu'l-Vâhid b. İsmâîl *vekâletü'l-beyti'l-mâl* ve *mübâşirü'd-dîvânî's-sultân* gibi görevleri de uhdesine almıştı (İbn İyâs, 1984: c. 1, k. 1, 323).

Şâfi ve Hanefî başkadılarının rekabet ve mücadele halinde oldukları bir husus da *dâru'l-'adl'* de fetva verme yetkisi idi. Hanefî başkadısı Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman b. es-Sayığ, 1363 senesinde bu ünvana sahip olan ilk başkadı olarak karşımıza çıkar (İbnîyâs, 1984: c. 1, k. 2, 12).

Yine 1371 senesinden itibaren yetimlerin mallarını yönetme ve gözetme işi, Şâfi kadısına olduğu gibi Hanefî kadısına da verilmeye başlandı. Serâcû'd-Dîn Ömer el-Hindî bu işe memur olan ilk Hanefî başkadısıydı (el-Makrîzî, 1997: c. 4, 345).

1382 tarihinde Sultan Berkûk döneminde, ilk defa olmak üzere önce Kudüs şehrine ardından da Gazze'ye Hanefî başkadılar tayin edilmişti (İbnîyâs, 1984: c. 1, k. 2, 324). Nureddin Alî b. Yûsuf el-Ensârî'de Medine'ye tayin olunan ilk Hanefî başkadısıydı (İbnîyâs, 1984: c. 1, k. 2, 94). el-Ensârî'nin temayüz eden bir yanı da evvela Şâfi iken daha sonra Hanefî olmasıdır. Onun tayininde bu mezhep değişikliği de etkili olmuş olabilir. Zira Berkûk Hanefî mezhebine taassubu ile bilinen bir sultandı.

Hanefî ve Şâfiler arasındaki mücadele ve gerginliğin en önemli sebeplerinden bir tanesi de bazı sultan ve emîrlerin, özellikle de Hanefî mezhebine mensup olanlarının mezhep taassubuna sahip olmasıydı. Sultan Tatar, Berkûk ve Emîr Yelboğa el-Ömerî gibi. Yelboğa el-Ömerî son dönemlerinde Hanefî başkadısını Şâfi başkadısının her bakımdan önüne geçirmek istemiş ve buna uygun amellerde bulunmuştu. Bunun üzerine ulemâdan pek çok Şâfi âlim ve fakih, kadı olarak atanabilmek maksadıyla mezheplerini Şâfi'den Hanefî'ye değiştirmişlerdi. Nureddin Alî b. Ahmed el-Ensârî, Hanefî mezhebine tahavvül ettikten sonra Medine'ye kadı olarak atanmıştı (İbn İyâs, 1984: c. 1, k. 2, 52, 94). Yine Yelboğa el-Ömerî, 1366 senesinde İbn Tolun Camii'nde yedi Hanefî müderrislerle derslere başlamış, müracaat eden fakihlere bir *irdeb* [Mısır'da 198 litreye karşılık gelen bir hacim birimi, Mutçalı, 1995: 317] kırk dirhem [Mısır'da 3.12 gram'a tekabül eden ağırlık birimi, Mutçalı, 1995: 267] buğday verilmesi kararlaştırılmıştı. Bunun üzerine pek çoğu Şâfi mezhebinden Hanefî mezhebine intikal etmişti (el-Makrîzî, 1998: 3, 202).

Memlûkler zamanında başkadıların sayısının Sünnî mezheplere göre artırılmasının pek çok faydası olmuştur. Bunlardan ilki ve en önemlisi mezhep kadıların devlet nezdinde halkı temsil edebilmesidir. Diğer taraftan da onların şer'î, dinî ve mezhebî sorunlarına daha geniş ölçüde çözüm bulabilmişlerdir. Eskiden sadece Şâfi fikhına göre çözüm aranan, halledilmesi ve hüküm verilmesi zor konular, diğer mezhep fikhlarının da devreye girmesi ile daha kolay çözüme kavuşturulmuş ve halledilmiştir. Böylelikle de farklı mezheplere mensup ahalinin karşılaştığı problemler, kendi mezheplerinin hükümleri dâhilinde çözülebiliyor, halk sadece Şâfi fikhına mecbur bırakılmıyordu. Bir mezhebin kadısı meseleyi çözemediğinde diğer mezhebin kadısının devreye girmesi, meseleyi aydınlatmada yardımcı olmuştur. Buradan hareketle farklı mezhepten kadılar, gerekli gördükleri durumlarda dava dosyalarını birbirlerine havale etmişler, kendi mezheplerinin davaya ait tanımadığı imtiyazı diğer mezhep hükümlerinden istifade ederek halletme yoluna gitmişlerdi. (Selîm, 1962: 64-65; Rapoport, 2003: 220-221, 225-226).

Kadıların sayılarının artması, onların temel niteliklerini değiştirmemişti. Yani tüm kadılar, hangi mezhepten olursa olsun, hükümlerini Kur'an ve sünnete göre veriyordu. Bu anlamda adaletin dağıtımı daha da genişlediği için halk genel olarak bu uygulamadan memnundu. Tabanda bu uygulama kabul görmüştü. Şairler halkın memnuniyetini şiirleriyle ifade ettiler (İbn İyâs, 1984: C. 1, K. 1, 321-322). Hatta bazı hususi durumlarda halk bu durumdan kendi lehine istifade etmiş, mezheplerin bazı meselelere kendi aralarındaki farklı yaklaşımından faydalanarak, kendi davalarına uygun mezhep kadısına gitmişti (Rapoport, 2003: 222-223).

Mezhep temelli süregiden çatışma ve anlaşmazlıklar sadece davalılar arasında değil kadılar arasında da ortaya çıkıyordu. Bunun altında yatan sebep ise rekabet ve kıskançlık temelliydi. Üstelik görülen benzer davalara kendi mezhepleri uyarınca

farklı hükümler vermeleri yahut aynı mesele hakkında farklı fetvalar vermeleri aradaki ihtilafları daha da arttırıyordu. Bu ihtilaflar bazen birbirlerini tekfir etmeye kadar varıyordu.

1371 yılında Şâfi başkadısı Bahaeddin b. Ebî'l-Bekâ' ve Mâlikî başkadısı Burhaneddin İbrâhîm el-Ahnây arasında bir anlaşmazlık vukua geldi. Şâfi başkadısı olan Bahaeddin, bununla alakalı olarak “Eğer Mâlik b. Enes yaşasaydı ve bu meseleye görseydi, el-Ahnây'ı dinden çıkmış kabul ederdi” demişti. Onun bu sözüne karşılık, Mâlikî başkadısı el-Ahnây“ Sen kim oluyorsun da Mâlik'i bana hatırlatıyorsun? Allah'a yemin olsun ki başkası olsaydın boynunu vurdururdum” demiştir (el-Makrîzî, 1997: c. 4, 345-346).

1384 senesinin Ağustos ayında Haleb'in dört kadısı arasında büyük bir fitne ortaya çıktı ve birbirlerini fâsık olmakla itham ettiler. Sultan bu hadiseyi duyar duymaz bir gün içinde hepsini azletti. Şerefeddin b. Mes'ûd'u Şehâbeddin Ahmed b. 'Ömer er-Receb'in yerine Şâfi kadısı olarak, Muhibbû'd-Dîn Muhammed b. eş-Şihne'yi Cemâleddin İbrâhîm b. el-'Adîm'in yerine Hanefî kadısı olarak, Cemâleddin 'Abdullah b. en-Nahrîrî'yi İbnü Ebî 'Abdurrahman b. Rüşd'ün yerine Mâlikî kadısı olarak, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Kâdî'l-Kudât Mûsâ b. Feyyâz'ı amcası Şehâbeddin Ahmed b. Şerefüddin b. Feyyâz'ın yerine Hanbelî kadısı olarak atadı (İbnîyâs, 1984: c. 1, k. 2, 349).

1419 yılında Sultan Melik Müeyyed Kâbe, Mescidü'l-Haram ve Hz. Peygamber'in odası ile alakalı onarım işleri için görüş almak maksadıyla dört mezhep kadısını ve ulemanın önde gelenlerini huzuruna davet etti. Toplantı esnasında Şâfi başkadısı Şemseddin el-Herevî, sultanın da hazır bulunduğu bir toplantı esnasında ve sultanın huzurunda diğer mezhep kadıları tarafından ağır sözlerle hakarete uğradı (el-Makrîzî, 1997: c. 6, 490).

1475 senesinde Kudüs'te bulunan Yahudi sinagogu tahrip edildiğinde, Hanefî başkadısı Emîn el-Aksarây sinagogun tahrip edilmesine ve yıkılmasına dair fetva vermişti. Şâfi başkadısı Serâcû'd-Dîn el-'Abbâdî ise sinagogun tahrip edilip yıkılmasına cevâz vermedi. Sultan, Şâfi başkadısının fetvasını muteber kıldı ve kabul etti. Dört mezhep başkadısı arasında bu fetva nedeniyle gerginlik oluştu ve birbirlerine ağır sözlerle hakaret ettiler. Şâfi başkadısı şu mısralarla hicvedildi:

Ey Yahudî Serâc, Kim Allah'ın dinine fetvâ verebilir,

Bütün Ehl-i Kitâb dediler ki, Ne yapsan Yahudîleri razı edemezsin (İbn İyâs, 1984: c. 3, 102-103).

Bazen başbaşkadılar, kendi mezheplerinden olmayan fakihlerin fetvalarına müdahale ederek onları cezalandırıyorlar, bu cezalar bazen hapis ve hatta ölüm cezasına varacak kadar ağır olabiliyordu. Hanefî başkadısı Celâleddin Muhammed

Kazvîni, Şeyhü'l-İslâm Ahmed b. Teymiye ve kardeşi Ziyeddin 'Abdurrahman'ı Dımaşk'ta hapse mahkûm etti. Hanbelî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Şemseddin Muhammed b. Ebubekir b. Kayyim el-Cevziyye'de dövüldü ve Dımaşk'ta eşeğe bindirilerek teşhir edildi. El-Cevziyye, peygamberlerin şefaati hakkında ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ile alakalı olumsuz fikirler beyan etmişti. İbn Teymiye ise, "Talâk üç seferle gerçekleşir, bir sefer söylemekle olmaz diye fetva vermişti" (el-Makrîzî, 1997: c. 3, 89).

Mâlikî başkadısı Zeynü'd-Dîn b. Mahlûf, 1301 senesinde fakîh Fethü'd-Dîn es-Sekâfi'yi zındık olduğunu ispat ederek ölüme mahkûm etti. Ancak Şâfi başkadısı Takiyyü'd-Dîn Muhammed b. Dakîk el-'İyd, verilen kararı bozdu ve es-Sekâfi'nin beraat etmesini sağladı (İbn Hacer, 1988: 281). 1320 senesinde dönemin başkadılarından bir tanesi fakîh İsmâ'îl b. Sa'îd el-Kürdî'yi zındıklık ve açıktan günah işleme gerekçesi ile ölüme mahkûm etti. Başkadının verdiği hükmün doğruluğu diğer mezhep kadıları arasında bir tartışmaya sebep oldu (el-Makrîzî, 1997: c. 3, 32).

Aynı şekilde bir anlaşmazlık da 1383 senesinde Şâfi başkadısı Serâcü'd-Dîn Ömer el-Belkînî ile fakîh Bedreddin Muhammed es-Sâhib arasında vuku buldu. Anlaşmazlık o hale vardı ki, nihayetinde el-Belkînî, es-Sâhib'i kâfir ilan etti. Bunun üzerine dört mezhebin kadısı ile fakîhlerin ve ulemanın önde gelenleri arasında meseleyi görüşmek üzere bir toplantı düzenlendi ve nihayetinde İbn Sâhib'in tekfir edilmemesine karar verildi (İbn İyâs, 1984: c. 2, k. 1, 324).

5. Siyasî İktidarın Başkadılığa Etkisi

Mezhep başkadılarının sayısının artırılması, Memlûk sultan ve emîrlerinin, kadılar tarafından yapılan yargılama, fetvâ ve onların sahip oldukları salahiyetleri kullandıkları tüm sahalara karışma fırsatını elde etmelerine de sebebiyet vermişti. Bu durum başkadıların sahip olduğu makamın saygınlığını da düşürdü. Onlar siyasî iktidar sahiplerinin ellerinde, onların istedikleri tarzda fetvalar ve hükümler veren birer oyuncuğa dönüştüler (Âşûr, 1992: 175).

Eğer olur da başkadı, sultan yahut emîrlerden birisinin dediğine yahut yaptığına muhalefet edecek olur ise, horlanmaya, aşağılanmaya, tartaklanmaya ve dayağa maruz kalıyordu. Mallarına el konuluyor, hapse atılıyor ve en sonunda da başkadılıktan azlediliyordu. Bu duruma dair pek çok örnek vardır. Başkadı Muhammed b. 'Abdullah b. S'ad b. ed-Deyrî, *vekîlu's-sultân* aleyhine hüküm verdiğinde Sultan Melik Müeyyed araya girdi. Buna rağmen o hükmünde sabit kalınca Sultan, ed-Deyrî'yi başkadılıktan azletti ve fetvâ vermesine mani oldu (es-Sehâvî, 1992: c. 8, 89).

Başkadı 'Abdurrahman b. bintü'l-E'izz, Vezir İbn Sal'ûs'u çok kızdırmıştı. Çünkü başkadı bir şahsın birkaç vazifeye tayin işine yardımcı olmakta vezire yardım etmeyi reddetmişti. Başkadı bu sebeple büyük sıkıntılara duçar oldu ve başına gelmeyen

iş kalmadı. Ancak 1294 senesinde vezir öldükten sonra rahata kavuşabildi (İbn Hacer, 1988: 223). Başkadı Şehabeddin Ahmed b. Nâsır el-Bâ'evnî, sultanın *mâlu'l-eytâm*'dan bir miktar parayı ödünç(!) olarak alması için fetvâ vermeyince, Sultan Berkûk onu önce onu azledip tartakladı ve arkasından da hapse attı (es-Sehâvî, 1992: c. 2, 231). 1406 senesinde Sultan Melik Nâsır Ferec, Dımaşk başkadılarını tutuklattı ve onları tahkîr etti, mallarına el koydu (İbnîyâs, 1984: c. 2, k. 1, 781). Siyasi iradenin yargıya olan müdahale ve baskısından dolayı fakîhler ve âlimler arasından içlerinde Allah korkusu olanlar, kadılık görevinden imtina etmeye başladılar. Şeyh Şemseddin el-Kâyâtî 1445 senesinde başkadılık görevine tayin olmamak için kaçıp saklanmayı tercih etmişti. Bazıları ise 1387 senesinde Şeyh Nasreddin'in yaptığı gibi yapıyor ve kadılık görevine tayin olmadan önce, kararlarına müdahil olunmayacağı, hiç kimse için iltimas istenmeyeceği gibi şartları sultana şart olarak sunuyor, eğer şartları kabul olunursa görevi üstleniyorlardı ('Âşûr, 1992: 175).

Siyâsî otoritenin adalet sistemine doğrudan müdahil olup, kadıların kararlarına yön vermesi yahut kadılardan istedikleri hususlarda fetvalar almaları doğal olarak hem adalet sistemini hem de kadıların toplum içindeki itibarını zayıflatmış, insanlar adalete inanmaz, kadılara güvenmez hale gelmişlerdi. Hatta bazı hallerde kadıların verdikleri kararlar ve onların hayat tarzı halkı infiale sürüklemiş, halk galeyana gelerek kadılara saldırmıştır. Hanefî başkadısı Hüsameddin el-Ğavrî evinde halkın hücumuna uğramış, evi yağmalanmış, baskıncılar başkadının sakallarını yolmuşlardı (el-Makrîzî, 1997: c. 3, 353).

Aslına bakılırsa sultanlar adlî sistemdeki bu bozulmanın en mühim müsebbiplerinden idiler. Zira onlar, başkadıları ve kadıları, fakihler arasından liyakat ve yeterliğe göre seçmiyorlardı. Aksine, onlar fakihler arasından en yüksek rüşveti vereni kendilerine kadı olarak tayin ediyorlardı. Kadılık alıp satılan bir unvan haline gelmişti. Göreve getirilen kadılardan bazıları da, makamlarını muhafaza edebilmek amacıyla sultanlara rüşvet veriyorlardı (ez-Züheylî, 1995: 405-407). Bundan en büyük zararı da adalet sisteminin gördüğü muhakkaktır. Tayin olunan başkadı ve kadılar daha yerine alışıp doğru dürüst çalışmadan azledilip yerine yenisi getiriliyordu. Memlûk tarihi içinde tayin olunup arkasından azlolunan, tekrar tayin olup tekrar azlolunan başkadı ve kadıların sayısının ziyade oluşu, siyasi otoritenin yargı üzerindeki etkisinin en önemli belirtisidir. Değişen sultanların yahut emirlerin sudan bahanelerle sık sık başkadıları onların da kadıları değiştirmesi ülkenin adalet sistemini doğrudan etkilemiştir. Tayin olunan başkadı ve kadılar, daha yerlerine alışmadan görev yerleri değiştirilmiş yahut azledilmişlerdir (es-Suyûtî, 1967: 167-192; ez-Züheylî, 1995: 405-407).

6. Sonuç

İslam Devletlerinde adalet müessesinin en önemli unsuru olan kadı, aynı zamanda dinî hayatın da vazgeçilemez bir parçası idi. Hz. Peygamber zamanından beri kadılar eliyle yapılan adaletin tevzii, süreç içerisinde, İslam dinindeki gelişme ve değişimlere bağlı olarak farklılık kazanmıştır. Başkadılık müessesesi bu gelişimin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve halifenin kadıların tayin ve terfi işlerini üstlenmiştir. Diğer taraftan da başkadılar, buldukları devletin tebaasının ağırlığına ve devletin dinî siyasetine göre, Sünnî (Şâfi, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî) yahut Şî mezheplerden olmak kaydıyla tayin edilmişlerdir. Bu cümleden olmak kaydıyla, Mısır'da müesses yahut Mısır'ı kontrol eden devletler Fatımîler dönemi hariç tutulursa, Sünnî yönetim anlayışına sahip olmuşlar, adalet sistemi de tabii olarak bu anlayış üzerine tesis olunmuş, başkadı da Sünnî ekolüne mensup olmuştur. Mısır, İmâm Şâfi'nin hayatının son dönemlerini geçirip medfün olduğu yer olmasından mütevellit, Şâfi mezhebinin mensupları diğer mezheplere ağır basmış ve Mısır merkezli devletlerin başkadıları da her zaman için Şâfi mezhebinden seçilmişti. Lakin 1250 senesinde kurulmuş Memlûk Devleti'nin beşinci sultanı olan Baybars, başkadıların sayısını dörde çıkarmış ve Sünnî mezheplerin her birinden birer tane başkadı tayin etmiştir. Bunun sebebi olarak ise diğer mezhep mensuplarına da adalet hususunda gözetmek, Şâfi başkadısının yükünü hafifletmek, Şâfi başkadısının nüfuzunu kırmak gibi sebepler hem kaynaklar tarafından hem de konuya dair çalışmaları olan araştırmacılar tarafından zikredilmektedir. Memlûk sultan ve emîrlerinin kahir ekseriyetinin Hanefî mezhebine mensup olması da bütün bu sebepleri desteklemektedir. Ancak başkadıların sayısı dörde çıktıktan sonra da devletteki Şâfi başkadısının nüfuzu devam etmiş, başkadılar arasında en muteber ve yetkiye sahip olanı olmuştu. Bu durum, tebaasının çoğunluğu Şâfi mezhebi mensubu olan Memlûk Devleti için normal olarak kabul edilse, bazen mezhep taassubuna sahip emir ve sultanlar ile diğer mezhep başkadıları tarafından bir mesele haline getirilmiş, özellikle de Şâfi başkadısına karşı Hanefî başkadısının yetkilerini genişletmek bazen olumsuz hadiselerle sebebiyet vermişti. Zira bundan önce dinî ve adli meselelerde tek merci olan Şâfi başkadısının otoritesi tezyif olunmuştu. Diğer taraftan, başkadıların sayısının artması, bu makamın özellikle de sultanlar ve emirler nezdinde itibarının azalmasına sebebiyet vermiş, siyasi iktidar sahipleri, adli ve dinî meselelere başkadılar üzerinden çok daha fazla müdahale eder olmuşlardı. Ancak dinî taassubun kesif olarak yaşandığı bir dönemde ve coğrafyada Baybars'ın bu kararının, sebeplerden bağımsız olarak, zamanına göre hatta içinde bulunduğumuz zamana göre dahi oldukça reformist bir yaklaşım olduğunu da ifade etmek gerekir. Zira O, kendisinden önce icra edilmeyen bir uygulamayı faaliyete geçirmiş diğer üç Sünnî mezhebin kadılarının Şâfi başkadısının yardımcıları olarak değil, teorik olarak onunla aynı statüde temsilinin yolunu açmıştı. Onun mezheplere karşı bu eşitlikçi ve müsamahakâr yaklaşımı, diğer Memlûk sultanları tarafından da devletin yıkılışına kadar devam ettirilmişti.

Kaynakça

- Allouche, Adel. (1985). "The Establishment of Four Chief Judgeships in Fatimid Egypt", *Journal of The American Oriental Society*, Vol. 105, No: 2
- ‘Âşûr, ‘Abdu’l-Fettâh .(1992). *el-Muctema’l’l-Mısrî fî ‘Asri Selâtîni’l-Memâlik, Kâhire: Dârü’n-Nehdeti’l-‘Arabiyye.*
- Atar, Fahrettin. (2001). "Kadı", *İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, C. 24.
- Escovitz, Joseph H. (1986). "The Establishment of Four Judgeships in The Mamluk Empire", *Journal of The American Society*, Vol. 102, No: 3
- İbn Hacer, Ahmed b. ‘Ali Muhammed Ömer. (1988). *Ref’u’l-İsr ‘an Kudâti Mısr*, Tah. ‘Ali Muhammed Ömer, Kâhire: Mektebetü’l-Hancî.
- İbn Haldun. (2017). *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ, Ankara: Dergâh Yayınları
- İbn İyâs, Zeynü’d-Dîn Muhammed b. Ahmed el-Haneffî. (1984). *Bedâü’z-Zuhûr fî Vakâ’üü’d-Duhûr*, Tah. Muhammed Mustafâ, Kâhire: Hey’etü’l-Mısrıyyeti’l-‘Amme li’l-Kutub.
- İbn Kesîr, ‘İmâdü’d-Dîn Ebi’l-Fidâ’İsmâ’îl İbn Ömer. (1997). *el-Bidâyet v’en-Nihâyet*, Tah. ‘Abdullah b. ‘Abd el-Muhsin et-Turkî, c. 17. Kâhire: Dâru Hecer
- el-Kalkaşandî, Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. ‘Ali. (1922). *Subhu’l-‘Aşâ fî Sinâ’ati’l-İnşâ*, c. 4, Kâhire: Matbatü’l-Emîriyye.
- Kopraman, KâzımYaşar. (2005). "Memlûkler Döneminde Mısır’da Sosyal Hayat", *Makaleler*, Haz. E. Semih Yalçın, Altan Çetin, Ankara: Berikan Yayınları.
- Mâcid, ‘Abdü’l-Mün’im. (1979). *Nuzumu Devletü Selâtîni’l-Memâlik ve Rusûmihim fî Mısr*, Kâhire: Mektebetü’l-Enceli’l-Mısrıyye.
- el-Makrizî, Takiyyü’d-Dîn Ahmed b. ‘Ali. (1997). *Kitâbu’s-Sülûk li Ma’rifeti’d-Düvelü’l-Mülûk*, Tah. Muhammed Abdu’l-Kâdir Atâ, c. 1, 3, 6, 5. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.
- . (1998). *el-Mevâ’izü’l-İtibâr bi Zikri’l-Hıtat ve el-Âsâr*, Tah. Muhammed Zeynuhum Medihæş-Şerkâvî. Kâhire: Matbaa Medbûlâ.
- Mutçalı, Serdar. (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık.
- Nielsen, Jorgen S. (1984). "Sultan al-Zahir Baybars and the Appointment of Four Chief Qadis, 663 / 1265", *Studia Islamica*, Paris, S. 60
- Rapoport, Yossef.(2003). "Legal Diversity in The Age of Taqlid: TheFour Chief Qadis Under The Mamluks", *Islamic Law and Society*, Vol. 10, No:2
- Selîm, Mahmûd Rızk. (1962). *Asru Selâtîni’l-Memâlik ve Netâcihi’l-‘İlmî ve’l-Edebî*, c. 2. Kâhire: Mektebetü’l-Edeb.
- Şeker, Mehmet. (2017). "Fâtımîlerde ve Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılarının Tayini", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 82, Ankara, 163-170.

- en-Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdu'l-Vahhâb. (2004). *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, Tah. Mufîd Kameyuha, c. 30. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye.
- es-Sehâvî, Şemsü'd-Dîn Muhammed b. 'Abdu'r-Rahman. (1966). *ez-Zeyl alâ Ref'i'l-İsr*, Tah. Cevde Hilâl, Muhammed Mahmûd Seb', Kâhire: Dâru'l-Mısriyye.
- . (1992). *Ed-Dav'ü'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, c. 2, 8. Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- es-Suyûtî, el-Hâfız Celâlü'd-Dîn 'Abdu'r-Rahman. (1967). *Hüsnü'l-Muhâdara fî Târihi Mısır ve'l-Kâhire*, Tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, c. 2. Kâhire, Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye.
- ez-Zuheylî, Muhammed. (1995). *Tarihü'l-Kadâ'fi'l-İslâm*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr.

AKKOYUNLU SARAYINDA MANEVİ VE İDARİ GÜÇ: DERVİŞLER*

SPIRITUAL AND ADMINISTRATIVE POWER IN AQ-QOYUNLU PALACE: DERVISHES

Ayşe ATICI ARAYANCAN**

Öz

XV. yüzyıl Akkoyunlu coğrafyası siyasi, askeri, ekonomik ve dini (Sünni-Şii) açıdan karmaşa ve istikrarsızlığın yaşandığı bir bölgedir. Tasavvuf hareketlerin geniş yer bulduğu bu coğrafyada birçok şeyh ve derviş yönetim tarafından kabul edilip, himaye edilirken, Akkoyunlu yönetim ve seferlerinde manevi güç oluşturmuşlardır. Ayrıca Akkoyunlu sultanları geniş kitlelerinin kontrolünü sağlamak için halkın üzerinde nüfuzu olan söz konusu dervişler ile ilişkisini iyi tutarak, bu tavrını devlet siyaseti haline getirmeye çalışmışlardır. Devletin bekası için verilmesi gereken önemli kararda, sefere çıkma, tahta oturma vb. siyasi hamlelerde sultanların çoğu zaman ilk başvurdukları kesim dervişler ve şeyhler olmuştur. Öte yandan toplumun inanç ve gündelik yaşantısında etkili olan dervişler devlet hiyerarşisinde çeşitli roller üstlenerek devletin ve ordunun en başındaki sultanı yönlendirmişlerdir. Bu nedenle, Akkoyunlu devletinin idaresinde güçlü bir yapı oluşturan dervişlerin incelenmesi devletin din-siyaset ilişkisinin çözümlenmesi açısından önemli bir konudur.

Bu çalışmamızda XV.yüzyıl Akkoyunlu topraklarında yaşamış olan dervişlerin devlet idaresindeki rolü, kehanetleri ve otoritesi ile sultan üzerindeki yaptırımı, motivasyonu vb. birçok konu çok yönlü olarak sebep ve sonuçları ile örnekler çerçevesinde incelenecektir. Ayrıca toplum ve yönetim tarafından itibar kazanmış dervişlerin Akkoyunlu sultanları üzerindeki nüfuzları, sultan ve ordu mensuplarına rüya yorumları ve meczûb davranışlar ile verdiği mesajlar, siyasi yönlendirmeler, idari görevler ile birlikte Akkoyunlu devlet politikası ve seferler üzerindeki rolleri birincil kaynaklar doğrultusunda incelenecektir.

Anahtar Kelime: Akkoyunlu, derviş, keramet, meczûb,Türkmen

Abstract

The Aq qoyunlu geography in the 15th century was a region where confusion and instability in terms of political, military, economic and religious (Sunni-Shi'a) existed. In this geography where the Sufi movements had found widespread place, many sheikhs and dervish were accepted and protected by administrations and had created spiritual power in Aq qoyunlu administration and campaigns. In addition, the Aq qoyunlu sultans kept the connection with the dervishes in a good manner to control the large masses, since dervishes had influence over the people, and tried to make this attitude a state politics. Crucial decisions in political movements such as going into the battle or ascend to the throne to be made for the continuity of the state, the sultans often consulted dervishes and sheiks in the first place. On the other hand, these dervishes who were influential in the belief and everyday life of the society, had taken various roles in the state hierarchy and directed the sultan who was at the head of the state and the army. For this reason, the examination of the dervishes, who constituted a strong structure in the administration of the Aq qoyunlu state, was an important issue in terms of solving the religion-politics relation of the state. The aim of this study is to examine the issues such as the role, prophecies and authority of the dervishes who lived in the XV. Century's Aq qoyunlu lands,

* Makalenin Geliş Tarihi: 21.03.2018, Kabul Tarihi: 15.07.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.14

** Dr.Öğr.Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ayse.atici2@gmail.com
ORCID ID :orcid.org/ 0000-0002-4232-2564

and their sanction and authority on the sultan in a multi-faceted way with examples and reasons. In addition, the dervishes gained reputation by the society and the administration, their influence on the Aq qoyunlu sultans, the messages given to the sultan and members of the army with their dream interpretations and enforced behaviors, political directions, administrative duties and their roles on Aq qoyunlu state policy and campaigns will be according to the primary sources.

Key words: Aq qoyunlu, Dervish, Miracle, Deranged, Turkmen

1.Giriş

XV. yüzyıl Akkoyunlu toprakları sosyo-ekonomik, siyasi, kültürel ve dini açıdan değişik grupların bir arada yaşadığı, istikrarın zor sağlandığı bir coğrafya olmuştur. Özellikle İlhanlı hâkimiyetinin sonunda bölgede çok sayıda “baba, derviş, şeyh” isimli kimseler faaliyette bulunup, toplum ve devlet erkânında çeşitli roller üstlenmişlerdir. Akkoyunlu sultanları kendi coğrafyalarında bulunan bu dervişler ile iletişim halinde olmuş, toplum üzerindeki önemini anlamış, onların kontrolünü sağlarken, sosyo-ekonomik, askeri ve siyasi açılardan ilişki düzlemi oluşturmuş ve geliştirmiştir. Geçmişten bugüne tarihimizde büyük yer kaplayan erenler olarak kabul edilen bu şeyh, derviş ve babalar mezhep ve tarikat farkı olmaksızın Akkoyunlu Türkmenlerinin hayat bulduğu manevi kaynaklar olarak kabul edilmiş, toplumsal birlikteliğin merkez noktalarını oluşturmuş, İslamiyet öncesi ve sonrasının manevi kabullerinin aktarılmasında etkili olmuşlardır (Çetin, 2007:75). Toplumun inanç ve gündelik yaşantısında etkili olan bu dervişler devlet hiyerarşisinde çeşitli roller üstlenerek devletin ve ordunun en başındaki sultan üzerinde ciddi etkilere sahip olmuş ve yönlendirmelerde bulunmuşlardır. Devletin bekası için verilmesi gereken önemli kararda, sefere çıkma, tahta oturma vb. siyasi hamlelerde sultanların motivasyon ve moral açısından ilk başvurdukları kişiler dervişler ve şeyhlerdir. Dervişlerin söylemleri, yaptıkları eylemler ve kehanetleri çoğu zaman devlet için alınan kararların yönünü ve siyasetini belirlerken, toplumun ve sultanın moralini yükseltmiş, ordunun cesaretini artırıp, çoğu yöneticinin kararlığını pekiştirmiştir.

Bu çalışmamızda amacımız XV.yüzyıl Akkoyunlu topraklarında yaşamış olan dervişlerin devlet idaresindeki rolü ve otoritesi ile sultan üzerindeki yaptırımı, motivasyonu, kehanetlerin manevi gücü vb. birçok konuyu çok yönlü olarak sebep, sonuçlar ve örnekler çerçevesinde incelemektir.

2.Motivasyon, Gayb Âlemin Habercisi ve Zafer Müjdecisi Olan Bazı Dervişler

Akkoyunlu devlet geleneğinde derviş, baba ve şeyhlere genel olarak büyük saygı duyulmuş, sözlerine itibar edilerek, himaye edilmişlerdir. Hatta bazılarının Akkoyunlu sarayında sultanların hemen yanı başında bulunduğu ve devletin bekası için alınacak tüm kararlardan haberdar edilip, söz hakkı verildiğini görmekteyiz. Özellikle gayb

âlemin aynası olarak görülen dervişlerin kritik zamanlarda verdiği kehanetlerin doğru çıkması onların itibarlarını daha da arttıran etmen olmuştur. Dervişler çoğu zaman dini ve mistik güçlerini kullanarak kerametlerde bulunarak devlete, saraya ve sultanın manevi dünyasına girme yolunu tercih etmişlerdir (Işık, 2015:118).

Akkoyunlu döneminde suffliğe yakın olan Uzun Hasan ve halefleri Baba Abdurrahmân Şâmî, Baba Behram Çelebi, Nimetullah Sani, Dede Ömer Ruşenî, İbrahim Gülşenî gibi dervişler ile ilişkilerini sıcak tutmuş, onları himaye ederek, alacakları önemli kararlarda onlardan etkilenmişlerdir. Biraz meczûp, tuhaf ve geleceğin habercisi olan bu dervişler etraflarına topladıkları insanlar ve onlar üzerindeki nüfuzları sayesinde başta sultan olmak üzere devlet erkânının saygısını kazanıp devletin bürokratik birimlerinde görev almayı başarmışlardır. Savaşkan, cihatçı olan ve mehdilik iddiasında bulunan bu sufiler (İnalcık, 2005:131) iç ve dış politikanın yönlendirilmesinin yanında ordunun sefer kararı ve seyrinde etkili olmuşlardır. Sonsuz cezbe halinde olan, dünya işlerinden tümüyle kurtulmuş dervişler velilikte en yüksek mertebeye ulaşmaları ve Allah ile tek vücut olmalarından dolayı sultanlar tarafından çoğu zaman eren olarak görülmüştür (İnalcık, 2005:131). Ayrıca onların gaipten haber vermeleri, gerçekleşebilecek bela ve kötülükleri ya da iyi haberleri önceden kalp gözü ile görebilmeleri toplumun tüm kesimi tarafından önemsenmelerine yol açmıştır (Işık 2016: 85). Dervişlere gönülden bağlanan sultanlar, çoğu zaman onların müridi olup, erenlerini keramet sahibi olarak görmüş ve onların rızasını kazanmaya çalışmışlardır. Bu sebepten çoğu sultan, devlet ricalî ve halk, dervişin emirlerine uymayı vacip bilmiştir. Müritlerin dervişlere yüklemiş olduğu kerametler onları kutsal makama taşırken, gerek devlet nezdinde gerekse toplum nezdinde güçlenmelerine neden olmuştur (Çınar, 2017:15).

Zamanın kutbu olarak görülen ve itibar edilen “baba, dede, şeyh ve derviş” lakaplı bu kişiler arasından sultanların onlara intisap etmesi ile birlikte ilişki düzlemi sultan-mürid ilişkisine evrilerek himaye edilip, tekke zaviye kurup, suyurgallar elde ederek toplumun büyük bir kesiminin temsilcisi olmayı başaranlar olmuşlardır. Ayrıca sultan ve halk huzurunda gizemli duruşları, meczûp halleri ile dikkat çeken dervişler, dua etmeleri durumunda her türlü kötülük, kaza, beladan uzaklaşılacağı inancı oluşurken, onların makamını sağlamlaştırmıştır (Işık, 2015:60). Dolayısıyla devletin iç ve dış politikası ile ilgili hamlelerde ve alınması gereken kararlarda, sefer öncesi ve sonrası başvurulmuş ilk kişiler olmuş, onlardan zaferi müjdelemeleri beklenmiştir. Duaları ve nefesleri ile ordunun ve sultanın inancı ve maneviyatını güçlendirdiğine inanılmışlardır. Nitekim dönem kayıtlarına bakıldığında Akkoyunlu sarayında çoğu kez başvurulmuş bu dervişlerin etkinliği, rolü ve itibarı oldukça yüksektir. Özellikle Uzun Hasan’ın zaferlerini müjdeleyen kehanetlerinden ve makamından ötürü “Feyizler Kaynağı ve Gaip Âleminin Açık Aynası”, “Gaip Âlemin Habercisi”, “Seyyidü’l Budala” (Abdalların Efendisi) (Gel; 2006:153), “Kütbu’l Meczûbin” (Tihranî, 2001:170) “Meczup” (Kerbelaî, 1383:450), Kutbu’l Budala (Abdalların Kutbu), Tacü’l Meczûbin

(Meczupların Tacı) (Tihranî, 2001:155) gibi lakapları ile anılan Baba Abdurrahmân, sultanın sarayında diğer dervişlerden farklı bir konumda yer almıştır. Sarayda Uzun Hasan Bey ile birlikte yemek yiyen, yaptığı meczûbi davranışları ile dikkat çeken Baba Abdurrahmân halk tarikatının lideri olarak, sultan ve çevresinin saygınlığını kazanıp sarayda sağlam yer ediniş, güç kazanmıştır. Çok sık gösterdiği kehanetler ve mucizevi deliller sayesinde saraydakilerin şaşkınlığı ile birlikte sultanın gönlünde kıymetli ve üstün bir yer edinmeyi başarmıştır. Öyle ki Akkoyunlu divanında münşilik ve kadılık yapan Ebu Bekr-i Tirhanibile Baba Abdurrahmân'ın kerametlerine inanarak ve şaşırarak eserinde yer vermiş ve onu kazanılan seferlerin müsebbibi olarak göstermiştir. Özellikle Uzun Hasan Bey'in Karakoyunlular, Gürcüler, Timurlular ile yaptığı seferlerde zaferler müjdelemiş olması saraydaki konumunu sağlamlaştırırken, ona olan inancı ve saygıyı güçlendirmiştir. Baba Abdurrahmân'ın eskiden beri birbirlerine düşman olan Akkoyunlu-Karakoyunlu seferleri için bir takım kehanetlerde bulunduğunu ve yaptırımını Tihranî'nin ve Kerbelâî'nin eserlerindeki kehanetler ile ilgili rivayetlerden yola çıkarak çözümleyebiliyoruz (Tihranî, 2001:155; Kerbelâî, 1383:450). Nitekim Karakoyunlu Sultanı Cihânşah'ın, Akkoyunlu Mirzası Cihangir'e yardım için gönderdiği (Rumlu, 2006:267; Tihranî, 2001:155) Rüstem-i Tarhan'ın yenilmesi ve öldürülmesine dair farklı zamanlarda bulunduğu kehanetleri sultanı, devlet erkânını ve orduyu ümitlendirmiş ve cesaretlendirmiştir. Tihranî "Sahip Kıran'ın alt sofadaki yatakta uykuda olduğu sırada Baba Abdurrahmân acele gelip çadırın çivilerini sağlamlaştırdı. Kendi kendine konuşup dolaşırken çadırın bir direğinin düşmüş olduğunu gördü. O direği düzeltti. Sonra Sahip Kıran ata binip divan-hane'ye indi. Emirler, devlet erkânı, inak, ordu ayamı ve askerler saltanat dergâhına koştular. Sofra kurdular. Baba Abdurrahmân tekrar toplantı yerine koştı, her birine vurmaya, ortaya çekilmiş yemeği herkese vermeye başladı. Sonra Uruk Muhammed'in kemerinden kılıcı çıkarıp bir tasa vurarak "Bu İbn Tarhan'ın kellesidir" dedikten sonra kılıcı bıraktı. Bir ipi ortasından tutarak Sahip Kıran'ın beline bağladı, toplantı yerinden bir sürahi alıp onun eline vurarak "İçkorkma", "Hepsi senindir"(Aktaran Tihranî, 2001:155; Kerbelâî, 1383:451) şeklinde dervişin müjdeyi verme hallerini, kerametini ve şahit olduğu olayları aktardığımızı görmekteyiz. Dervişin çadırın iplerini sağlamlaştırması devleti ve toprağı sembolize ederken, kılıç ile tasa vurma Akkoyunlu zaferinin müjdesi olarak verilmeye çalışılmıştır. Nitekim Karakoyunlu-Akkoyunlu mücadelesinde Karakoyunluların sultandan sonraki en önemli devlet adamı Emir Rüstem-i Tarhan esir düşmüş, Akkoyunlular tarafından öldürülmüştür¹.

Bunun üzerine Tihranî'nin bu konudaki yorumu "Baba Abdurrahmân'ın işareti gerçekleşmiş oldu" diyerek (Aktaran Tihranî, 2001:170) Rüstem-i Tarhan'ın Uruk Muhammed'in kılıcını seçmesi de kehanete olan inancı artırmıştır. Tihranî ve Kerbelâî'nin benzer şekilde anlattığı rivayette "Onun buyruğu üzere Rüstem-i Beğ'i cellada teslim ettiler. Onu seyretmek için büyük bir kalabalık meydana geldi. Cellat onun kanını dökmek için hazır oldu. Rüstem fazla acı çekmemek için kılıcın

keskin olup olmadığını sordu. Kılıcı gösterdikleri zaman onu kabul etmedi. Uruk Muhammed-i Tuşmal'ın kılıcını isteyerek “beni bu kılıçla öldür” dedi. O kılıç Seyyidü'l Budala, Kütbü'l Meczûbin Baba Abdurrahmân'ın Ak ziyaret mevkiinde Hz.Sahib Kıran'ın beline bağlayıp tasa vurarak “İbn-i Tarhan'ın kellesidir” dediği kılıçtı. Bu da o hazretlerin gerçekleşen kerametlerinden biriydi. Bütün Akkoyunlu bu keramete şahit oldu” (Aktaran Tihranî, 2001:170; Kerbelâî, 1383:451) diyerek Baba Abdurrahmân'a olan inancı pekiştirmektedir. Yine Karakoyunlu-Akkoyunlu seferlerinden Karakoyunlu Sultanı Cihânşah ile yapılan mücadelede başka bir kerametinden bahsetmiştir. Tihranî “Bu durum onun devletinin yıkımının ve bizim gelişmemizin ipuçlarıdır. Öyle görülüyor ki devletin sırası bize gelmiştir. Gaip âlemin habercisi Baba Abdurrahmân'ın “Karakoyunlu zulmü ve fitne fesadı son haddine ulaştığı için Yüce Tanrı'nın iradesi, ateş saçan kılıcın şimşegiyle onların zamanını damarını çıkarma noktasına takılmıştır” şeklinde değindiği konu zaman zaman ortaya çıkmaktadır. Feyizler kaynağının ve gaip âlemin açık aynası olan o meczûpların tacının mübarek kalbi, bunu görmüştür. Onun coşkulu sözleri, meczûbane hareketleri ve duruşları Karakoyunlu devletinin yıkılışını göstermekteydi”(Aktaran Tihranî, 2001:170) şeklinde aktardığı bilgilerden yola çıkarak Baba Abdurrahmân'ın kalp gözü ve meczûbane hareketleri Akkoyunlu zaferinin işareti olarak yorumlanır (Tihranî, 2001:170).Josaphan Barbaro da bu dervişin Karakoyunlu seferi öncesi bir takım kehanetlerde bulunduğu şahit olmuş, ancak dervişin cezbe haline ve kehanetlerine inanmayarak onun saraydaki konumu hakkında benzer bilgileri bize aktarmıştır: “Bir başka zaman Şah'ın yardımcılarında olup, sarayda sofrada oturan bu dervişlerden birini gördüm. Bu sırada Sultan Uzun Hasan Bey, şimdi Türkmen ülkesi diye anılan Büyük Ermenistan'da idi. İran'a gelip o sıralarda İran ve Çağatay² hükümdarı olan Cihânşah ile savaşmak istiyordu. Bu derviş gelip şah ve saray ileri gelenlerinin sofrada olduğu sırada elindeki asayı kapların ortasına fırlattı. Bazı şeyler söyleyip bütün kapları kırdı. Bu eblehi herkes iyi bir ebleh sanıyordu. Şah “dervişin ne söylediğini” sordu. Dervişin söylediklerini anlamış olanlar: “Diyor ki şah muhakkak zafer kazanır ve düşmanlarının tıpkı kırılmış tabaklar gibi mağlup eder” dediler. Şah “Doğru mu söylüyorsunuz” diye sordu. Herkes dervişin böyle şeyler söylediğini tasdik edince, Şah savaştan dönünceye kadar onu koruyup kollamalarını emredip onu yüceltme ve saygı gösterme sözü verdi. Şah savaşa gidip düşmanını yenip öldürdü, bütün İran'ı hatta Herat'ı aldı. Bütün ülkeyi kendisine tâbi kıldı. Sonraları sözünü unutmadı o eblehi yanına getirmelerini ve ona saygılı davranmalarını emretti”(Aktaran Barbaro, 2005:106) şeklindeki cümlelerden ve dervişe koyduğu ebleh sıfatından derviş-sultan ilişkisinin yanında saraydaki nüfuzunu çözümleyemediğini göstermektedir. Bu da pek tabii doğaldır; çünkü seyyah eski Türk geleneğini kam ve şamanların kehanet, mezcûbi hallerin devamı ve İslami inançla harmanlanan yeni Türk-İslam sentezinin ortaya çıkardığı bu gibi cezbe ve rind durumlarını yabancı bir göz olarak anlayamamıştır. Öte yandan Akkoyunlu sultanları Türkmen geleneği olarak Türkmen kabilelerinin arasında yayılmış olan dini tarikatların ve bu tarikatları temsil eden

şahısların nüfuzunun kendiliğinden meydana çıkmasına (Barkan, 2008:23) izin vermekle kalmayarak onları himaye edip, devletin kontrolünde tutmaya çalışmıştır.

Karakoyunlu ile yapılacak bu sefer için rüyalar ve meczup davranışlarda sadece Baba Abdurrahmân değil Uzun Hasan Bey'in etrafındaki diğer salihler de sultana garip olaylar arz edip, onu sefer için teşvik edip, zafer müjdecisi olmuşlardır³. Akkoyunlu-Karakoyunlu arasında Sancak mevkiinde, iki sultan arasında yapılan savaşta Sultan Cihânşah'ın ordugahı dağıtılarak, Cihânşah'ın oğulları ve emirleri öldürülmüştür⁴ (Tihranî, 2001:258; Mirhvand, 2002:5622; *Tarih-i Kızılbaşân*, 1361:14; Tursun Bey, 1977:152; Budak, 2000:64; Semerkandî, 2004: 962).

Baba Abdurrahmân, Uzun Hasan Bey-Timurlu Ebû Said arasında yapılan mücadelede de zafer habercisi olmuştur. Ebû Said Timurluların eski hâkimiyetini yeniden sağlamak ve Karakoyunlu Hasan Ali'ye yardım edebilmek için Azerbaycan bölgesine gelmiştir (Semerkandî, 2004:990). Uzun Hasan Bey sefer hazırlığı içerisindeyken önce Kur'an falına baktırılmış “Onların altını üstüne getirdik” ayeti ile birlikte rüyasında bir evin kapısının açıldığını ve Baba Abdurrahmân Şâmî'nin “İran Turan senindir” dediğini duymuştur. (Tihranî, 2001:288) Uzun Hasan Bey'in savaş öncesi aldığı zafer müjdesi ona olan itikadını artırırken, güçlü ve savaşkan bir ruh haline bürünmesin maneviyatını güçlü tutmasını sağlamıştır (Tihranî, 2001:293).

Aynı seferle ilgili Baba Behram Çelebi adında başka bir derviş de zafer müjdecisi olmuştur. Tihranî, Baba Behram Çelebi'nin müjdesini şu şekilde aktarır: “Uzun Hasan ata bindiği sırada sağ ve sol cenah onu görmedi. Sanki onun o binişte iradesi yoktu. Gaip gelen bir işaretin hükmüyle binmişti. O menzilde muzaffer askerlerden az bir kısmı ona doğru ulaştı. Yine o yurttan salih bir kişi sahil bir rüyasında, Baba Behram Çelebi'nin boynu kısa ve ayağı kırmızı bir deveye bindiğini ve işaret ederek “Düşman budur, git bak onu yere vuruyorum “ deyip o deveyi tutup yere vurduğunu gördü” (Aktaran Tihranî, 2001:293-294)

Bu anlatımda deveyi yere vurma düşmanı yenmeyi sembolize ederken seferin hayırlı olacağına da delalettir. Nitekim Uzun Hasan Bey, söz konusu dervişlerden aldığı manevi desteklerin yardımı ile Karakoyunluların gücünü kırıp doğuya doğru genişlemiş ve 1469 yılında Karakoyunlu Hasan Ali'yi sonrasında Maverâünnehir ve Horasan hâkimi Ebû Said'i yenerek Horasan bölgesine kadar egemen olmuştur. Bölgedeki Türkmen boylarını hâkimiyeti altına alarak güçlü bir ordu ile sınırları geniş bir devlet kurmayı başarmış, kendisini büyük bir Sultan olarak görüp, Doğu İmparatorluğunu kurmaya çalışmıştır (Akkoyunlu-Şen, 2003:366).

Akkoyunlu himayesinde bulunan başka bir derviş ise Hüseyin Seyyid Abdü'l Gaffar Tabataba'idir. “Gaip ilimlerinde bilge” olarak tasvir edilen Abdü'l Gaffar Tabataba'i, 1467 yılından önce Akkoyunluların Azerbaycan'ı ele geçireceğini müjdelemiş, kehanetinin doğru çıkması üzerine fetihten sonra bölgenin şeyhülislamlığına

atanmıştır. Tihranî “Abdü’l Gaffar Tabataba’i için Kirman’ın velayet soyunun yüce seyyidlerinden olan, gaip ilimlerinden ve ilahi bilgilerde uzun ele ve bilge bir kalbe sahip olan mutluluğun kendisine sığındığı İslam ülkelerinin kendinden razı olunanı temiz soyun evlatlarının övücü, nurani milletin seçkini Hazret-i Seyyid” şeklinde sözler ile övmüştür (Aktaran Tihranî, 2001:298). Ebû Said’in naaşının annesi tarafından taşınması sırasında esir düşen Abdü’l Vehhab’ın esirlikten ve ölümden kurtulmasında Abdül-ü Gaffar’ın Akkoyunlu yönetiminden ricada bulunması onun sarayda ne kadar sözü dinlenen bir zât olduğunu kanıtlamıştır (Tihranî, 2001:298; Rumlu, 2006; 470). Bu seferle ilgili diğer bir olay Azerbaycanlı tüm derviş ve pirlerin devletinin bekasını ve topraklarını genişletmek isteyen Uzun Hasan Bey’i rüyasında Tebriz tahtına oturduğunu görmüş olması (Woods,1993:184-185) sultanın manevi dünyasına ve hükümdarlık motivasyonuna olan etkilerini açıkça ortaya koymaktadır. Başka bir örnekte ise Kübrevî tarikatının Azerbaycan bölgesinin kurucusu Ahmet Lale’î’nin bir müridinin Akkoyunlu Uğurlu Muhammed’in, Karakoyunlu Hasan Ali’yi Hemedan dışında yeneceğini müjdelemesi de önemlidir. Daha sonra Ahmed Lale’î, Uzun Hasan’ı Kur’an ayetleriyle uyumlu yetki sahiplerinden biri olarak tanımıştır (Woods,1993:184-185).

Dönemin tanınan ve itibarı yüksek olan siyasi ve manevi açıdan önemli rol oynayan dervişlerden bir diğeri de İbrahim Gülşenî’dir. İbrahim Gülşenî, Sultan Yaküb döneminde cezbe haline girip, elinde şarap şişesiyle çarşıda defalarca dolaşmış, melamitavıra girmiştir (Gülşenî,1982:59). Tebriz halkı onu başına kuzu postu sarınmış, derbeder, kendinden geçmiş, Tanrı ile hemhal olmuş, artık başka bir şey görmeyen daha çok harabelerde, ıssız yerlerde ağlarken, kendisine bırakılan yemeği toplayıp, hayvanlara verirken görmeye başlamıştır ve onun bu cezbe halinin uzun sürdüğü kayıtlarda yer almıştır (Gülşenî, 2014:19). Sultan Yaküb askerinin maneviyatını güçlendirmek için çoğu zaman seferlerde onu da yanında götürmüştür (Azamanat,2000:302). Örneğin Ahıska Kalesi’nin kuşatması esnasında Sultan Yakübondan manevi güç ve strateji desteği almış, kaleyi bir türlü ele geçiremeyince çareyi Kadı İsâ’ya “Şeyh’ten dua iltimas eyle, ola ki ka’lafet mola” (Aktaran Gülşenî, 2014:117) diyerek dervişten dua istemekte bulmuştur. Kadı İsâ es-Savecî, İbrahim Gülşenî’ye sultanın ricasını iletildiğinde “Şeyh Dede hazretlerinin rızasına mevkûftur. Humsdanbir nesne tayineylen bu Cuma feth olunur” (Aktaran Gülşenî, 2014:117) dedikten sonra derviş ile Sultan kaleye yürümüşler ancak ele geçirememişlerdir. İbrahim Gülşenî mahcup olup bir köşeye varıp murâkıb olduktan sonra Sultan’a “Sabr İdün feth bizimdir”der. Kısa bir süre sonra kale ele geçirilir (Aktaran Gülşenî, 2014:117) Bu rivayetlerin yanı sıra kazanılan bu kuşatmada elde edilen başarı müritleri tarafından İbrahim Gülşenî’ye mal edilmiştir (Konur, 2002:536-537). Hatta eserinde “Yüce Allahû Teâlâ’nın inayeti, Resûlullahsallahûaleyhî ve sellemünmu’cizati, şeyhün ve evliyanun himmeti ile kalenin feth olunduğu” yazılmaktadır (Gülşenî, 2014:117).

Aynı şekilde Safevi-Akkoyunlu mücadelesinde yine İbrahim Gülşenî söylemler ve öngörüsü ile Sultan Yakûb'a destek olmuştur. Örneğin Sultan Yakûb, Safevi Şeyh Haydar'a karşı sefere çıkacağı dönemlerde adı belli olmayan bir şeyh Kazvin'de Şeyh Haydar'ın galip geleceğine dair ulema kehanetlerde bulunmuştur. Bu haberleri duyan Sultan Yakûb'un yardımcısı Kadı İsâ es-Saveci, tereddüde kalıp İbrahim Gülşenî'ye olanları anlatmıştır. İbrahim Gülşenî ise kafası karışan devlet erkânına eğer Şeyh Haydar başarılı olursa Halveti tacını artık giymeyeceğini, yenilir ise de o şeyhin tacının başından gitmesini ve bundan sonra fitne ve fesada kimsenin cesaret etmemesini söyleyerek geleceğe dair öngörü ve yönlendirmelerde bulunur. Nitekim bu konuşmadan on gün sonra Şeyh Haydar yenilir, kellesi Sultan'a getirilir (Gülşenî, 1982:194-195). Aynı şekilde 1482 yılında Memlûklerin Akkoyunlu üzerine yaptığı bir akının durdurulmasında İbrahim Gülşenî'nin manevi desteği olmuştur (Gülşenî, 2014:19). Bu motivasyon ve yönlendirmeler Sultan Yakûb üzerinde öyle etkili olmuştur ki İbrahim Gülşenî'ye Tarhanlık hükmünde nereye giderse gitsin, ne yaparsa yapsın onu kimsenin engellememesi üzerine hüküm vermiştir (Gülşenî, 1982:77). İbrahim Gülşenî, gaybı bilme ve ölüm tarihlerini doğru tahmin etme ile ilgili bir takım kehanetlerde de bulunmuştur. Uzun Hasan Bey'in ölümünü önceden bildiği rivayet edilir. Günlerden bir gün sarayda görevli olan Kadı Hasan'a, sultana giderek ahiret için hazırlık yapmasını söylemesini ister, Kadı Hasan Sultan'a mesajı iletir. Nitekim sultan bu kehanetten 42 gün sonra vefat eder. Aynı şekilde Sultan Yakûb'un ölümünü de rüyasında görmüş ve haber vermiştir, bu haberden 12 gün sonra sultan hakkın rahmetine kavuşmuştur (Gülşenî, 2014: 283; Konur, 1998:90). Başka bir derviş Ömer Ruşenî de Sultan Yakûb'un Mısır sultanı olacağını belirterek kehanetlerde bulunmuştur (Tavukçu, 2018:25).

3. Cihatçı Bir Üslup ve Yönlendirme

Dervişlerin çoğu sultanı yönlendirmede savaştı ve cihatçı bir üslup, dil ve psikoloji ile hareket etmişlerdir. Örneğin Baba Abdurrahmân'ın mesajları incelendiğinde cesaret verici, teşvik edici bir dil kullandığı göze çarpmaktadır. Mesela yukarıda zikrettiğimiz rivayetin bütününde seferin zafer müjdesi verilirken Sultanın önüne koyduğu sürahideki suyu “İç korkma”, “Hepsi senindir”(Aktaran Tihranî, 2001:155) gibi sarf ettiği sözler teşvik edici ve cesaretlendiricidir. Yine Karakoyunlular ile yapacağı sefer öncesinde sofrada yemek yerken şişten sıcak bir kebab çekip ona “Ey Purnak! Onu yakala ve öldür”(Aktaran Tihranî, 2001:251) buyurması da motivasyonun şiddeti açısından dikkat çekicidir. Sofraya fırlatılan asa ve kırılan tabak betimlemesinde düşman-tabak ilişkisi kurularak hırslı, şiddetli ve savaştı bir üslup kullanılmıştır. Tihranî bu olaylar ve söylemlerden sonra Uzun Hasan'ın Baba Abdurrahmân'a olan güveninin daha da arttığını belirtir(Tihranî, 2001:251). Benzer şekilde derviş Baba Behram Çelebi'nin “Düşman budur, git bak onu yere vuruyorum” (Aktaran Tihranî,

2001:293-294) deyip deveyi tutup yere vurması tıpkı Baba Abdurrahmân gibi savaşı ve cihatçı bir üslup kullandığını gösterirken aslında düşmanı güçsüz ve beceriksiz gösteren bir tavır takınılmıştır (Tihranî, 2001:293-294).

4.Yüksek Memuriyetler ve İmtiyazlar

Akkoyunlu sarayında dervişlerin çoğu ciddi itibar görür, onlara iyi bakılır, önemsenirler ve tüm ihtiyaçları divandan sınırsız karşılanırdı. Söyledikleri kehanetlerin doğru çıkması üzerine şeyhü'lislamlık, nişancılık, tarhanlık, divandan özel ve sınırsız bütçe ayrılması, tekke yapımı, toprak, bağ, bahçe verilmesi ile ödüllendirilirdi. Çoğu derviş arazi bakımından imtiyazlı, askeri ve sivil görevler alırken yüksek memuriyetliğe getirilip bazı imtiyazlar elde edebilmişlerdir. Nitekim bu konu Uzun Hasan'ın sarayında misafir olan Josaphan Barbaro'nun da dikkatini çekmiş ve dervişler için "İyi yaşıyor, güzel elbiseler giyiyordu" Bir gün benimle arkadaş olan bir Türk'ün çadırında oturmuştum ki bu dervişlerden biri geldi. Benim Türk arkadaşım ona "O deli dervişin durumu nasıl, acaba delilik yapıyor mu sohbet ediyor mu ve yemek yiyor mu?" diye sordu. Her ay dönüşümlü deliliği vardı. Bazen iki üç gün bir şey yemiyor, öyle delilikler yapıyor ki mecburen onu zincire bağlıyorlar. Güzel konuşuyor ama hepsi manasız ve amaçsız sözler. Ona her ne verilirse yiyor. Ama bazen elbisesini diğer başka şeyleri parçalıyor" dedi. Türk arkadaşım ona: Bütün bu harcamalar için parayı nereden temin ediyorsunuz diye sordu? Bu iş için belli bir miktar ayrılmıştır. Eğer onlar Divan'dan daha çok para isterlerse tekrar ödenir" diye cevap verdi. Böylece şu neticeye ulaştı: O memleketlerdeki delilerinin işleri iyidir, dervişler daha az zahmet ve çalışma ile para kazanabiliyorlar"(Aktaran Barbaro, 2005:106-107) şeklinde söylemiştir. Bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere dervişler devletin idaresinde söz hakkı aldıkları gibi devletin resmi görevli dervişleri olarak görülmekte ve onlara divandan özel bir bütçe ayrılmakta idi. Divandaki bu bütçe karşılığında dervişler ordu ve sultan için dua edecek, sefer öncesi ordunun ve sultanın moral ve motivasyonu için pozitif kehanetlerde bulunacak, gerektiğinde ordu ile sefere çıkıp savaş esnasında dua edecektir. Diğer taraftan orduda dua ve kehanetler ile dini karakterlerin ulema yerine derviş ve şeyhlerden seçilmesi maneviyat ve motivasyon açısından önemli görülmekteydi. Nitekim derviş yâda şeyhin manevi güçlerini kullanarak savaşın seyrini değiştirebileceği, seferin sonucunu müjdeleyerek orduya, emirlere ve sultanı motive edip, cesaretlendirdiği gerçeğinin yanında kehanetlerin gerçekleşmesi durumunda ise devlet bürokrasisinde önemli görevlere getirilerek mükâfatlarını almışlardır (Işık, 2015:363-364). Dolayısıyla dervişler zaman zaman sarayda etkin görevlere de getirilebiliyorlardı. Örneğin İbrahim Gülşenî, Uzun Hasan Bey döneminde nişancılık görevine getirilmiştir (Dedeyev, 2004:194). Yine Sufî Dede Ömer Ruşenî, Uzun Hasan Bey ve eşi Selçuk Hanım'ın yakınlığını kazanmış, hürmet ve itibar görmüş önemli dervişlerden bir diğeridir. Hatta Uzun Hasan Bey onu Tebriz'e davet edip Karakoyunlu tekkelerinden birini Dede Ömer Ruşenî'ye vermiştir (Hinz, 1992:105). Bazı kayıtlarda ise Dede Ömer Rüşenî'ye Tebriz'de Selçuk

Hatun'un bir tekke yaptırdığı ve bu tekkenin yapımı sırasında Ruşenî'nin müridleri ile birlikte çalışıp bazı kerametler gösterdiği rivayet edilir. (Tavukçu, 2018:24). Hatta Sultan Yakûb ile ilgili beyitlerinde bir takım öngörülerde bulunur ve "Tebrizliler Hazret-i Sultan Yakûb'un uğuruyla, Muhammed sohbeti yaparlar. Tebriz'in cezbesi şahları onun ayağını öpmeye getirir" diyerek Sultan Yakûb'un manevi gücünü kuvvetlendirmiştir (Aktaran Tavukçu, 2108:25). Ayrıca Uzun Hasan diğer bir derviş Baba Abdurrahmân'a soyurgal vermiş, müridleri için Helalhânelerde günlük 500 kişiye yemekler dağıttırmıştır (Tihranî, 2001:338). Dolayısıyla Akkoyunlu yöneticileri dervişlerin mensup olduğu tekke, vakıf vb. kurumlara yardımda bulunmuş ya da doğrudan dervişlerin müridlerine ve tarikat müntesiplerine meclis-i hümayundan yardım sağlamıştır (Tihranî, 2001:338). Bazı dervişler Akkoyunlu yönetiminde sultan değişmiş olsa bile konumunu ve makamını korumayı başarmışlardır. Nitekim Ömer Ruşenî, İbrahim Gülşenî'ye Uzun Hasan'ın ölümünden sonra oğulları Sultan Halil ve Sultan Yakûb döneminde ihtiram gösterilmiş ve baş tacı edilmiştir (Mukaddem, 1396:649).

5. Sefere Katılma ve Elçilik Görevi

Akkoyunlu ordusunda çoğu zaman şeyh ve dervişler sultan ile birlikte sefere giderdi hatta sultan göç ederken dervişlerden önemli gördüklerini yanında götürdü. Böylece şeyh ve dervişler askerin arasında fetih hareketlerine katılarak gerek yeni ele geçirilen topraklarda, gerekse eskiden fethedilen yerlerde etkin rol oynamaları kolay olur, rahat ve serbest bir şekilde faaliyetlerini sürdürebilme imkânı da yakalardı. (Ocak, 1981:37). Öte yandan ordunun moralini yükseltip, cesaretlendirici söz ve tavırlarda bulunarak motivasyon sağladıklarından, kaybedilecek bir savaş bir anda kazanılabildi. Örneğin Uzun Hasan Bey başta Baba Abdurrahmân olmak üzere birçok derviş seferde yanında götürerek, ordunun savaş sırasında moral ve motivasyonunun yükseltmelerini istenmiştir. El üstünde taşınan bu dervişlerin korku, panik ve geri çekilme anında ordu üzerinde etkin rolleri bulunmaktadır. Josaphan Barbaro dervişlerin katıra binerek ya da yaya olarak yolculuk yaptığını ifade eder "Şah göç ettiğinde bozkıra ve ovaya gittiğinde derviş de cübbe giyiyor, onu katıra bindiriyorlar, ellerini ön taraftan cübbenin altından bağlıyorlardı. Bazı kereler tehlikeli delilikler gösteriyordu. Bunun gibi dervişlerden pek çoğu yaya olarak onun yanında gidiyordu" şeklinde belirtir (Aktaran Barbaro,2005:106). Nitekim Uzun Hasan Bey'in Karakoyunlu bölgesine yaptığı seferde Baba Abdurrahmân'ı bizzat yanında götürdüğü kayıtlara geçmiştir. Baba Abdurrahmân, Uzun Hasan'ın katılamadığı seferlerin bazılarında ise sefere çıkan diğer mirza ya da komutanların yanında bulunmuştur. Örneğin Karakoyunlular ile yapılan sefere şehzade Halil ile birlikte saltanat ordugâhına katılmıştır. Savaşta öldürülenlerin kellelerini beldelere ve vilayetlere gönderirken, korkudan dağılmış olan Akkoyunluları yüreklendirip cesaretlendirme işi yine Baba Abdurrahmân'a verilmiştir. Tihranî Kitab-ı Diyarbekriyye adlı eserinde "O Baba Abdurrahmân-ı Hüseyin-i İnak'ı attan indirip Sahip Kıran'ın huzuruna çektikten sonra onu tekrar

ata bindirip Cihâşah Mirza'ya yollamıştır" (Aktaran Tihranî,2005:254) şeklindeki açıklamada dervişin bizzat olay yerinde ordunun ve sultanın üzerinde etkin manevi gücü bulunduğunu görmekteyiz. Diğer bir örnekte ise Uzun Hasan Bey'in 1463 yılında Gürcistan kralı VIII. Giorgi'nin üzerine düzenlediği seferde ordu komutanı Timur Bey ile birlikte Derviş Gilakî'yi göndermesi (Hıncı,1992:120) dervişlerin ordu ve seferdeki görevlerinin Akkoyunlu ordusunun kurumsal yapısı içerisinde bir birime dönüştüğünün kanıtıdır. Devvanî'nin Uzun Hasan'ın ordusundan bahsederken sultanın huzurundan ordu mensuplarının geçtiğini ve bunun üç gün sürdüğünü söyler. Nitekim ilk gün seyyidler, âlimler ve İslam imamları, kebiriyye ve mürşidiyye halifeleri, birçok Kur'an hafızı, kuran ve ezan okuyanlar, bayraktarlar, nağracılar, Ahmedî dervişleri, kendi geleneklerinde olduğu gibi Ahmedî bayrağı, kaval ve ney ile birlikte katıldıklarını belirtmiştir (Devvanî,1335:25-36). Buradan da anlaşıldığı üzere dervişler, seyyidler, âlimler Akkoyunlu ordusunun manevi gücünü oluşturan en önemli birimlerden biridir.

Dervişler kimi zaman savaş ve sefer hazırlığı sürecinde güvenilir ve geniş kitlelere hitap etme, kabul görme gibi özelliklerinden dolayı elçilik görevi verilmiştir. Örneğin Uzun Hasan Bey, Karakoyunlu Sultanı Cihâşah'a sefer öncesinde seyyidlerin seçkini olan İslam işlerine hâkimiyeti ile tanınan Kadı Alaaddin Ali'yi hediyeler ile birlikte Sultan Cihâşah'ın yanına göndermiştir. Ancak Cihâşah onun elçiliğini ve getirdiği hediyeleri kabul etmeyerek geri yollamıştır (Tihranî, 2001:251). Aynı şekilde derviş Sirâceddin Kasım b.Kadı Ömer, Uzun Hasan Bey döneminde Fatih Sultan Mehmed'e özel elçi olarak gönderilmiştir (Kerbelaî, 1383:90). Fatih Sultan Mehmed'e gönderilen başka bir derviş ise Halvetî tarikatı mensubu Pir Ahmed'dir. Uzun Hasan tarafından iki kez Osmanlı sarayına gönderilmiş, hürmet ve ilgi ile karşılanan derviş, Aysofya Cami'nde vaazlarda bulunmuştur (Dedeyev, 2004:136). Aynı şekilde Timurlu hükümdarı Ebû Said ile yapılacak olan seferde bu kez Nimetullah Sanî elçilik görevinde bulunmuştur (Tihranî, 2001:288). Sonuç olarak Akkoyunlu sarayında yarı resmi görevlerde bulunmuşlardır. Ancak birçok derviş ilmiye zümresine intisap edip, yarı bürokratik görevler aldıktan sonra dervişlik ve sufilikte karar kılmışlardır.

6.Sonuç

Sonuç olarak, tasavvuf ehli şeyh ve dervişler, Eski Türk geleneğinin getirdiği bir alışkanlık ile devlet yönetim biçiminin örneklenmesi ve bölgede yaşanan siyasi, dini ve iktisadi istikrarsızlık gerek devleti gerekse toplumu şeyh ve dervişlerin tekkelerine iterken, sultanlar ise arkasına büyük kitleler toplayan dervişleri sarayında himaye edip, divandan bütçe ayırıp onlara itibar göstererek kendi coğrafyasında güçlü kalmanın yolu olarak görmüştür. Özellikle Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan Bey bu dervişleri sarayında himaye etmiş, onları devletin önemli kararlarını danışacağı, seferlerin akıbetini ve geleceğini sorabileceği, sefer sırasında orduya güç verebilen görev atfetmiş ve önemli bir konuma yerleştirmiştir. Biraz mezcûb, biraz kehânet

gösterebilen, tasavvuf alt yapısı kuvvetli bu dervişlerin özellikle seferler ile ilgili söyledikleri kehanetlerin tutması onların devletin çeşitli kademelerinde önemli görevlere getirilmesine, toprak, tekke vb. manevi dünyadan maddi gerçeklik ve makam ile ödüllendirilmelerine sebep olmuştur. Nitekim Akkoyunluların devletin bekâsı ve fetih politikasının sonucu topraklarının genişlemesinde meczûb, esrarengiz ve tasavvuf ıstılahına bağlı olan kişilerden ve onların bağlı bulunduğu dini kurumlardan yardım aldıkları bir gerçektir. Öte yandan geniş halk kitlelerini emri altında tutabilmek için halkın üzerinde nüfuzu olan bu dervişleri kırmamaya özen gösteren Akkoyunlu yönetimi bu tavrını devlet siyaseti haline getirmeye çalışmıştır.

Akkoyunlu dervişleri bütün varlıkları ile ilahi cezbeye adanmış, sürekli bu durumda yaşayan şahsiyetler olarak profil çizmiştir. Ayrıca meczûbi bir tavırla kehanette buldukları olayları kendilerinden geçme, delişmen bir tavırla sergileme, kanıtlama ve etkileme çabası görülmektedir. Savaşçı ve cihatçı bir üslup kullanan bu dervişler sultanın ruhani dünyasına girmekle kalmayıp, iç ve dış siyasetteki kararlarında etkili olmak için devlet hiyerarşisinde tarikatları ile birlikte kendilerine yer edinmeye çalışıp bazı imtiyazlar elde etmişlerdir.

Sonnotlar

- 1 Bu seferde Rüstem-i Tarhan ile birlikte Karakoyunlu emirlerinden Ali Şeker, Muhammed Bey ve çok sayıda emir ve nöker esir alınmış ve öldürülmüşlerdir (Nevâî, 1341:716; Kerbelâî, 1383,601).
- 2 Seyyah burada bir yanlışlık yapmış Çağatay değil Karakoyunlu sultanı olmalı idi.
- 3 Tihranî, Uzun Hasan Bey'in rüyalar dışında Kuran'ı Kerim'den, Mevlana'nın Mesnevi ve Aşıkpaşa'nın Garipname adlı eserinden fal tuttuğunu da belirtmiştir (Tihranî, 2001:251).
- 4 Uzun Hasan Bey yanına 6.000 atlı alarak sabahın erken saatlerinde Cihânşah'ın ordugâhına ani bir şekilde baskın yapmıştır. (Tihranî, 2001:258)

Kaynaklar

- Akkoyunlu, N.A; Şen, Adil. (2003). *Türkmen Akkoyunlu İmparatorluğu*, Ankara: Grafik Yayınları.
- Anonim. (1361). *Tarih-i Kızılbaşân*, Haz. Mir Hâşim Muhaddis, Tahran: İntişarat-ı Behnam.
- Azamanat, Nihat. (2000). "İbrahim Gülşenî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.21, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 301-304.
- Barbaro, Josaphan. (2005). *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*, Çev. Tufan Gündüz, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Barkan, Ömer Lütfi. (Yayın yeri ve yılı belirtilmemiş). *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle Yayınları.
- Çetin, İsmet. (2007) .“Türk Kültüründe Bab(Baba)/Ata Geleneği” *Milli Folklor Dergisi*, S.76: 70-76.

- Çınar Karadağ, Gülay. (2017). “Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şii Ulemayla İlişkisi”, *İran Çalışmaları Dergisi*, C.1, Sayı 1, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Dedeyev, Bilal. (2004). “XV.Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Devleti –Azerbaycan İlişkileri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Devvanî. (1335). “Arz-ı Sipah-ı Uzun Hasan”, *Mecelle-i Danişkede-i Edebiyat-ı Danişgâh-ı Tehran*, Nşr.İreç Avşar, S.3/3, Tahran: Danişgâh-ı Tehran.
- Ebu Bekr-i Tihranî. (2001). *Kitab-ı Diyarbekriyye*, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gel,Mehmet. (2006).“Akkoyunlu Uzun Hasan’a Çok Yakın ‘Delişmen’-‘Meczûb’ Bir Sûfi: Baba Abdurrahmân (Analitik Bir Yaklaşım Denemesi)”, *EKEV Akademi Dergisi*, S.(10) 28, Erzurum: 143-162.
- Hasan-ı Rumlu. (2006). *Ahsenü’l-Tevârih*, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hinz,Walter. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran’ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hüseyin, Kerbelâî. (1383). *Ravzatü’l-Cinân ve Cennâtü’l-Cenân*, Yay. Cafer Sultan el-Kurraî, C. I, Tahran: Miras-ı Mektub.
- Işık, Zekerriya.(2015). “Manevi ve Psikolojik Bir Unsur Olarak Osmanlı Ordusunda Şeyler ve Değişler”, Birinci Dünya Savaşı’nda Mevlevi Alayı ve Gönüllü Topluluklar Uluslararası Sempozyumu, Kırıkkale.
- . (2015). *Şeyhler ve Şahlar*, Konya: Çizgi Yayınevi.
- . (2016). *Devlet ve Tarikat, Osmanlı Toplumunda Devlet tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*, Konya: Çizgi Yayınevi.
- İnalcık, Halil. (2005).“Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmed”, *Doğu Batı: Makaleleri I*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Konur, Himmet. (1998). “İbrahim Gülşenî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- . (2002). “Akkoyunlu Döneminde Tasavvuf”, *Türkler Ansiklopedisi*, c.7, Ankara: Türkiye Yeni Yıl Yayınları, s.536-539.
- Mirhvand. (2002). *Tarih-i Ravzatu’s-Sefa Fi Sireti’l-enbiyâve’lMülûkve’lHulefâ*, Tashih. Cemşid Kiyanfer, C.10, Tahran: İnşirat-ı Esatir.
- Muhyî-yi Gülşenî, (1982). *Menâkıb-i İbrahim-i Gülşenî*, Haz. Tahsin Yazıcı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2014).*Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*, Haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Bilnet Matbaacılık.

- Mukaddem Alireza, (1396).“Ruşeni, Dede Ömer”, *Danışname-i Cihan-ı İslam*, c.20, Tahran: Bunyad-ı Dairetül-maarif-i İslamî
- Münşi Kazvîni Budâk (2000). *Cevâhirü'l-ahbâr:Baş-ı Tarih-i İran az Karakoyunlu ta Sal-ı 984*, Haz. Muhsin Behrâm Nejdâd, Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub.
- Nevai, Abdülhüseyin (1341). *Esnâd ve Mukâtebât-ı Tarihî-yi İran ez Timur ta Şah İsmail*, Tahran: Bungan-ı Tecüme ve Neşr-i Kitap.
- Semerkindî, Abd'ür-rezzak,(2004). *Matla'-ı Sa'deyn ve Mecma'-ı Bahreyn*, neşr. Abd'ül-Hüseyin Nevâi, Tahran: Pejuhaşgah-ı Ulum-i İnsani ve Mutala'at-ı Ferhengi.
- Tavukçu, Orhan Kemal. (2018). *Dede Ömer Ruşenî, Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, ve Divanının Tenkidli Metni*, Erişim Tarihi:08.02.2018. Users/HP/Desktop/10601dede-omer-rusenipdf.pdf
- Tursun Bey. (1977). *Tarih-i EbûlFeth*, Haz. Mertol Tulum, İstanbul: Baha Matbaası.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1981). “Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV.Yüzyıllardaki İhtidallarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü”, *Osmanlı Araştırmaları II*, İstanbul: 31-42
- Woods, John. (1993). *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*, Çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Milliyet Yayınları.

KARADENİZ BÖLGESİNDE 18. YÜZYIL ERKEK MEZAR TAŞLARI*

18TH CENTURY MALE GRAVESTONES IN THE BLACK SEA REGION

Halit ÇAL**

Öz

Makalemizde yayınlara dayalı olarak, Karadeniz Bölgesinde erkekler için yapılan 18. yüzyıl mezar taşlarını değerlendirdik. 13 ilde belirlediğimiz Osmanlı döneminden 5849 baş ve ayak taşının 878 tanesi 18. yüzyıldandır. Bunun da 621'i erkeklere aittir. Yalnız tarihi kesin olanlar seçilmiştir. Mezar taşı araştırmalarında yöntem ve terim birliği yoktur. Karşılaştırmalar sağlıklı yapılmadığından Türkiye'nin farklı bölgelerinden sekiz şehirle ilgili araştırmaları seçip bunları veri kütüğümüze girdik ve gövde tiplerindeki karşılaştırmaları aynı yöntemle göre yaptık. Bölgede 13 ildeki erkek mezar taşlarının 18. yüzyıl toplamına oranı %71'dir. Bu, diğer bölgelere göre en düşük oranlardandır. Gövde kesitleri dikdörtgen olanların %95, kare-kareye yakınların %3 oranı yanında yuvarlak ve çokgen olanlar oranlama gerekmeyecek kadar azdır. 18. yüzyılda Edirne'de daire, İstanbul'da kare kesitlilerin yüksek oranı dışında bu sonuç diğer bölgelerle uyumludur. Dikdörtgen kesitli ve başlıklı erkek mezar taşlarından D-I-1 kodunu verdiklerimizin bölgemizdeki toplama oranı %91'dir. Kocaeli Gebze ile İstanbul Ayrılık Çeşmesi Mezarlığındaki % 93 orana göre bölgemiz üçüncü sıradadır. Diğer karşılaştırma şehirlerimizde bu oran %23 - %88 arasındadır. Başlıklar kavuk, sarık ve tarikat başlıkları olmak üzere üç tiptir. Sarıklar %60 oran ile yüzyılın baskın tipidir. Kavuklar % 37 ile ikinci sıradadır. Yeniçerilikle ilgili sarık çokluğu, 18. yüzyılda Karadeniz bölgesinin Rus savaşları dolayısıyla askeri önemini gösteriyor.

Anahtar Kelimeler: 18. yüzyıl, Karadeniz bölgesi, mezar taşı tipleri, mezar taşı başlıkları, yeniçeri

Abstract

In the present study, it is tried to evaluate the 18th century tombstones made for men in the Black Sea Region based on publications. A total of 5849 head and footstones in 13 provinces in the region were identified. 621 of these belong to men. Only those with definite dates were included in the present study. The scope of this study covers on the evaluation of the body and head types. There is no common methodology and terminology in gravestone research. Therefore, comparisons cannot be done healthily. Therefore, we selected the research on eight cities among different regions of Turkey and entered them to our database, and we concluded the comparisons of the body types in this aspect. The ratio of the tombstones for men determined in the 13 provinces in the region to the total of the 18th century is 71%. This ratio is the lowest among the other regions. In our region, the body sections are 95% of rectangle, 3% of square close to square, and round and polygonal are scarce. Apart from the high rate of square sections in Istanbul in 18th century and round sections in Edirne, this result is compatible with other regions. Comparing the tombstones with rectangular cross-section both in body and in head, which we have coded as D-I-1a, with a total rate in the region is 91%. In comparison with the rate of 93% of Kocaeli Gebze and Istanbul Ayrılık Fountain Cemetery, our region is third place. In other comparison cities, this rate ranges from 23% to 88%. There are three types of headings consisting of quilted turban, turban and cult headings. Turbans are the dominant head type of century

* Makalenin Geliş Tarihi:26.03.2018, Kabul Tarihi: 27.07.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.15

** Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü. halitalcs57@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9541-4350

with 60% rate. Quilted turbans are in second place with 37%. Taking in consideration that turbans were related to janissary, the Black Sea region in the 18th century has gained military significance because of the Russian wars.

Keywords: 18th century, Black Sea region, gravestone types, gravestone heads, janissary

1. Konu Seçimi, Yöntem ve Kapsam

Türkiye'deki mezar taşları ile ilgili yayın ve tez sayısında son yıllarda büyük bir artış gözlenmektedir. Buna karşılık örneklerin henüz onda birinin bile envanterinin yapılamadığını düşünüyoruz. Türkiye şartlarında bunun biraz zaman alacağı görülmektedir. Kuşkusuz örneklerin en azından tamamına yakını bilindiğinde daha kesin sonuçlara ulaşabileceğiz. Ancak o zaman gelene kadar bilinen örnekler itibarıyla bazı ara sonuçları da elde etmek gerekiyor. Sanat tarihindeki diğer eser türlerinde de süreç benzerdir. Tipolojisi yapıldıktan sonra ilgili türden çok sayıda yeni eser ortaya çıkarılmıştır. Mezar taşları gibi on binlerce örneği olabilen eser türlerinde genellemeye gitmenin zorlukları açıktır. En azından eser listesi büyük bir yer tutmaktadır. Bu yüzden yüzyıl, bölge gibi sınırlamalara dayalı yayınlar ile fazla karşılaşmamaktadır. Karadeniz bölgesi için de böyle genel bir çalışma olmadığından bir makale ölçeğine sığdırmak üzere konuyu bölgedeki 18. yüzyıl erkek mezar taşlarıyla sınırladık.

Karadeniz Bölgesindeki 18. yüzyıl erkek mezar taşları ile ilgili olarak Amasya, Bayburt, Bolu, Çorum, Giresun, Karabük, Kastamonu, Ordu, Rize, Samsun, Sinop, Tokat, Trabzon illeri ile ilgili yayınlar ve tezlere ulaşabildik¹. Bu yayınların bazıları tarafıma aittir. Yüzyıl boyunca mezar taşlarının bölgedeki sayısal durumu, mezar taşı tipleri ve bu tiplerin yerleşim yerlerine göre dağılımı belirlenmeye çalışılacaktır. Başlık tipleri ayrıca oluşturulacaktır. Örnek sayısının çokluğundan dolayı mezar taşlarındaki yazı metinleri verilmeyecektir. Bunun yerine tarih, kişi adı ve kaynağı gösterir bir liste hazırladık (Bkz. 1. Ek). Böyle bir liste bile genelde makale sınırlarını zorlamaktadır.

Farklı kişiler tarafından yapılan yayınlardaki yöntemler de aynı değildir. Örneğin kimi yayınlarda mezarların yalnız baş taşlarına yer verilmiş, ayak taşlarından söz edilmemiştir. Bir düzenleme yapılan bazı mezarlıklarda da mezar taşları yerlerinden sökülüp yan yana dizilmişlerdir. Bu yüzden çoğu zaman ayak taşlarının hangi baş taşına ait olduğu anlaşılamadığından tarihi belirlenememiştir. Bu da sağlıklı bir sonuca varmayı engellemektedir. Müzelerde bulunan mezar taşları da genellikle lahit, sanduka gibi mezar gövdelerinden sökülmüşlerdir. Amasya Müzesi, Kastamonu Müzesi, Sinop Müzesi, Tokat Müzesi'ndeki ayak taşları bu yüzden hesaba katılamamıştır. Bolu Göynük, Sinop Boyabat, Trabzon hazire veya mezarlıklarında ise yine taşlar yerlerinden sökülüp yan yana dikilmişlerdir. Araştırmacılar, genellikle baş ve ayak taşı yan yana dikili ise bunları aynı mezara ait saymışlardır. Biz de bu kabule bağlı kaldık. Ordu/Ünye, Rize Ardeşen, Rize İyidere mezar taşlarında ise yayınların bazılarında yalnız baş taşlarının katalogu verilmiştir.

Bütün bunlara karşılık, bu araştırmada ortaya çıkacak olan bir ara sonuçtur. Bu sonucun da Karadeniz Bölgesi için bir fikir vereceğini düşünüyoruz. Mezar taşlarının tarihleri kontrol edilmiş, 18. yüzyıla giren tarihlerden, aşınma, yazının kötülüğü gibi nedenlerle yanlış okunanlar çıkarılmıştır². Bu yayınlardaki eserler veri kütüğümüze işlenerek aynı taş a ait olanlar birleştirilmiştir. Örneklerden yalnız tarihli olanlar ve bunlarla aynı mezarda bulunan ayak taşları dikkate alınmıştır. Tarihleme yoluyla 18. yüzyıla verilenler, genellikle bunları doğru bulmamıza karşılık, hesaba katılmamıştır. Bu yayınlardaki değerlendirmeler ile yöntem farklılığımız ve sayıların değişmesi yüzünden, ilgili illerdeki rakamlara dayalı sonuçlarda her seferinde o kaynağa atıfta bulunulmamıştır. İlgili illerin mezar taşları hakkındaki yayınları yukarıda belirtmiştik. Mezar taşları listemizde de her örneğin hangi eserden alındığı gösterildiği için okuyucu gerekirse kontrolü bu yolla yapabilecektir. Kaynak gösterilmeyenler kendi belgeliğimizden eklenmiştir. Aynı yerleşim için birden fazla kaynak olabildiğinden aynı taş a değişik numaralar verilmiştir. Bu yüzden zorunlu olarak veri kütüğümüzde bazı merkezler için yeni bir numaralamaya gidilmiş ve makalede bunlar kullanılmıştır. Ancak veri kütüğümüze ilgili yerleşimdeki bütün örnekler girilmiştir. Bunların içinden 18. yüzyıla ait olanlar ayırdığımızda sıralı bir numara düzeni oluşmamıştır. Toplam rakamları verdiğimiz için bu numaraların sıra düzeninin önemi kalmadığından ve gerektiğinde veri kütüğümüzle sağlamasını yapabilmek için genel numaralamadan ayrıca ikinci bir 18. yüzyıl numaralamasına gitmedik.

Mezar taşlarıyla ilgili yayın ve tezlerde genellikle, farklı tipolojiler karşılaştırmayı güçleştirmekte, rakamlara dayalı bir döküm verilmemekte, yüzyıllara göre ayırım da yapılmamaktadır. Bu yüzden bazı tez, kitap ve makalelerdeki mezar taşlarını veri kütüğümüze girip kendi tipolojimize göre sayısal dökümleri biz çıkarmıştık³. Burada da aynı yöntemi uyguladık. Bir makale ölçeğinde bütün yayınlar için bunun yapılamayacağı açıktır. Konu Karadeniz Bölgesi olduğundan karşılaştırmada diğer bölgelerden Edirne, Erzurum, Kocaeli Gebze, Konya, Manisa Turgutlu, Sakarya Taraklı şehirlerini ve İstanbul'dan bir hazire seçip buradaki örnekleri veri kütüğümüze girdik⁴.

Bir çizelgede bu şehirlerdeki toplam baş ve ayak taşı sayısını erkek ve kadınlara göre verdik. İkinci çizelgede ise bu merkezlerdeki 18. yüzyıl erkek mezar taşlarını tiplerine göre ayırdık. Karşılaştırma merkezleri için kullandığımız rakamları veri tabanımızdan elde ettiğimiz ve ilgili kaynakta bu dökümler yer almadığından, metin içinde ilgili merkezin dökümü verildiğinde ayrıca atıf yapma gereği duymadık.

Böylece Karadeniz Bölgesi ile karşılaştırma merkezlerimizdeki örneklerin tamamı aynı yöntemle değerlendirilmiş oldu. Benzer bir yöntemi kullandığımız önceki yayınlarmızda⁵ bir şehirdeki örneklerin tamamı değerlendirildiği için, karşılaştırma merkezleri dâhil tiplerin ilgili şehirdeki mezar taşları toplamına oranları verilmişti. Burada ise seçtiğimiz karşılaştırma merkezleri de içinde olarak, 18. yüzyıl erkek mezar taşlarına göre oranlarını sunduk. Bu yüzden bir şehirdeki aynı tip için farklı yayınlarmızda oranlar değişiktir.

Karadeniz Bölgesindeki on üç ilde Osmanlı döneminden 4321 baş, 1528 ayak taşı olmak üzere toplam 5849 mezar taşı belirlenmiştir. Bunlardan, 776'sı baş, 102'si ayak taşı olmak üzere toplam 878 erkek ve kadın mezar taşı (% 15) 18. yüzyıldandır. Bu 878 mezar taşının da 554'ü baş, 67'si ayak taşı olmak üzere toplam 621 (%71) tanesi erkek mezar taşıdır⁶ (1. Çizelge). 18. yüzyıl için bu oran, İstanbul Vefa Camisi haziresinde %56, Adana'da %75, Edirne Muradiye Camisi haziresinde %87, Erzurum'da %93, Kocaeli Gebze'de %75, Manisa Turgutlu'da %66, Sakarya Taraklı'da %100, Konya'da %81'dir (2. Çizelge). İstanbul Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'ndaki 18. yüzyıl mezar taşları içinde ise % 80'dir⁷. %56 -%100 arasında değişen oranların bu şehirlerdeki ortalaması %79'dur. Bunlara bakıldığında yazımız kapsamındaki %70 erkek mezar taşı oranı, İstanbul ve Manisa'dan sonra en düşük üçüncü olanıdır.

2.Mezar Taşı Tipleri (Ek 1)

Mezar taşlarının sınıflamasında, kendi ayırımımıza bağlı kaldık⁸. Baş ve ayak taşlarının yatay kesitleri ile ön görünüşlerini temel aldığımız bu tipolojiye göre makale kapsamında dikdörtgen, kare, yuvarlak ve çokgen (altıgen - sekizgen) yatay kesitli dört ana tip ve başlık ve tepeliklerine göre ayırdığımız bunların alt tiplerinden oluşan toplam 12 mezar taşı tipi belirlenmiştir. 554 baş, 67 ayak toplam 621 mezar taşında dikdörtgen, kare, çokgen ve yuvarlak yatay kesitli dört ana ve bunların 12 alt tipi belirlenmiştir.

D: Yatay kesiti tam dikdörtgen veya arka yüzleri değişik biçimlerde olabilir. Özellikle başlıklılarda çıkıntılı arka yüzü ile ters t biçimlidir. 621 mezar taşı içinde 588 sayı (525 baş, 63 ayak) ve %95 oran ile en yaygın tiptir. Bunlardan 28 tanesinde gövdenin üst bölümü kırık olduğu için tepeliklerine göre alt tipleri belirlenmemiştir.

D-I: Başlıklılıarı aldığımız bu grubun iki alt tipi vardır.

D-I-1a (1-5. Fot.): Ön yüzünde kenarları düzdür, az genişleyerek yükselir, sarık, kavuk vb bir başlığı vardır. Ana yapısı bu olan tipte örnekler başlıklarındaki değişiklikler ile birbirinden ayrılırlar. Her başlık için tipolojide alt gruplar oluşturmak anlaşılmayı zorlaştıracığı için başlık tiplerini ayrıca belirledik.

525 baş taşının 480 tanesi D-I-1a, 2 tanesi D-I-1b tipli olmak üzere % 92'si başlıklılıdır. Ancak 102 tanesinde başlık kırıktır, fakat boyun bölümlerinden bunların aslında başlıklı olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre 18. yüzyılda erkek mezar taşları çoğunlukla başlıklılıdır. Aşağıdaki çizelgede üstteki rakam ildeki D-I-1a tipine giren 18. yüzyıldaki mezar taşı sayısını, alttaki yüzde ise aynı ildeki 18. yüzyıldaki toplam erkek baş taşı sayısına oranını göstermektedir.

Amasya	Bayburt	Bolu	Çorum	Giresun	Karabük	Kastamonu	Ordu Ünye	Rize	Samsun	Sinop	Tokat	Trabzon
7	2	41	1	90	3	11	14	95	19	46	16	130
%44	%50	%93	%50	%91	%100	%65	%100	%87	%79	%77	%41	%80

Bu tabloya göre Amasya, Bayburt, Çorum, Kastamonu, Tokat gibi bölgenin iç kesimlerinde başlıkların sayısı ve oranı düşüktür. Oranın kıyılarda yükselmesinde, örneklerin İstanbul'dan getirildiği düşüncemize bağlı olarak ekonomi kadar kıyılara deniz ulaşımı kolaylığı ve ucuzluğunun etkisinden söz edebiliriz.

D-I-1a grubunda, 18. yüzyılın ilk yarısındaki⁹ 82 (%17), ikinci yarısındaki¹⁰ 398 (%83) sayısı ve oran, bölgede hareketlenmenin yüzyılın ikinci yarısında olduğunu ortaya koyuyor. Kıyı bölgesinde Giresun ve Trabzon öne çıkmaktadır. 398 örneğin 102 tanesinin de 1790 – 1799 yılları arasından olmasına göre gelişme yüzyılın sonunda yoğunlaşmıştır. Bu tipe giren bazı örnekler:



1:Amasya88

2:Bolu/Göynük96

3:Sinop/Boyabat34

4:Giresun17

5:Trabzon430

D-I-1a tipli mezar taşlarının karşılaştırma merkezlerimizdeki 18. yüzyıl erkek mezar taşlarına oranı şöyledir (3. Çizelge): Adana %67, Edirne %60, Erzurum %32, İstanbul Vefa Camisi haziresinde %60, Kocaeli Gebze %93, Konya %23, Manisa Turgutlu %88, Sakarya Taraklı'da % 80, İstanbul Ayrılık Çeşmesi Mezarlığındaki 18. yüzyıl erkek mezar taşlarında ise %93'tür¹¹. Buna göre, İç ve Doğu Anadolu bölgelerinde başlıklı oranı düşük, Akdeniz, Ege, Marmara ve Karadeniz bölgelerinde yüksektir.

Yüzyıl ayırımı olmadan, başlıklı erkek mezar taşlarının karşılaştırma merkezlerimiz ve makale kapsamındaki şehirlerdeki toplam mezar taşı sayısına oranı %19 - %58 arasında değişmekte olup¹², oranların şehirlere göre değişmesindeki dağılım, yukarıdaki sonucumuz ile uyumludur.

D-I-1b (6. Fot.) : Amasya'daki 1768, Samsun'daki 1754 tarihli olmak üzere iki örneği vardır. Diğer tipten farkı, gövde kenarlarının düz değil, “c” kıvrımı şeklinde olmasıdır. 19. yüzyılda çoğalan bir tipin erken örnekleri olması bakımından önemlidirler. Karşılaştırma merkezlerimizde bu tipin 18. yüzyıldan bir örneği şimdilik belirlenmemiştir (3. Çizelge).



6:D-I-1b Amasya81 7: D-II-1a Tokat Erenler21 8:D-II-2 Tokat erenler24 9: D-II-3 Kastamonu

D-II: Bir giysi karşılığı olarak başlığı olmayan, çeşitli biçimlerde tepeliklileri bu gruba aldık. D grubu (591 örnek) içinde 17 baş 62 ayak taşı toplam 79 örneği (% 13) ve 10 alt tipi vardır(3. Çizelge).

D-II-1 (7. Fot.): Tepeliği ters “v” veya üçgen biçimli 28 mezar taşının 3’ü baş, 25’i ayak taşıdır¹³. Örneklerin ikisi dışındakiler 18. yüzyılın ikinci yarısından. Toplam 591 mezar taşına oranı %5, başlıksız-tepelikliler içinde oranı % 38’dir.

Karşılaştırma şehirlerinde bu tipin 18. yüzyıl toplam mezar taşı sayısına oranları şöyledir: Adana: yok, Edirne: %10, Erzurum: yok, İstanbul:%4, Kocaeli Gebze:yok, Konya:yok, Manisa Turgutlu:%3, Sakarya Taraklı %4. Edirne dışında bu tipin bulunduğu merkezlerdeki oran Karadeniz bölgesi ile benzerdir.

Bu tipin yüzyıl ve cinsiyet sınırlaması olmadan ilgili şehirdeki toplam mezar taşı sayısına oranı Adana %9, Alanya %6, Bolu Göynük %18, Giresun %8, Kocaeli Gebze %4, Samsun %4, Yozgat %18’dir, Ege bölgesinde ise baskın tiptir¹⁴.

Oranlar, bu tipin 18. yüzyıl erkek mezar taşlarında çok az kullanıldığını, sonrasında da daha çok kadın mezarlarında tercih edildiğini düşündürüyor.

D-II-2 (8. Fot.): Tepeliği sivri kemerli 5 tanesi baş, 26 tanesi ayak toplam 31 örneğin¹⁵ toplama oranı %4, tepeliklilere oranı % 38’dir. 18. yüzyıl ilk yarısından 2

baş 11 ayak, ikinci yarısından 3 baş 15 ayak taşı, yüzyıl içinde dengeli bir dağılım gösteriyor.

Bu tipin 18. yüzyıl erkek mezar taşlarındaki dağılımı Adana: yok, Edirne: yok, Erzurum:%4, İstanbul:%2, Kocaeli Gebze:%1, Konya:%15, Manisa Turgutlu:%3, Sakarya Taraklı: yok. Konya'nın Selçuklu ve Beylikler geleneğine bağlılığını gösteren yüksek oranı dışındakiler %4'ü geçmemektedir ve bu oranlar Karadeniz bölgesi ile uyumludur.

D-II-3 (9. Fot.): Kastamonu'dan 1757 tarihli tek örneği vardır. Karşılaştırma merkezlerimizde 18. yüzyılda görülmez. Bu tipin yaygın olanı, tepeliğin bütünüyle yuvarlak kemerli olanıdır. Bunların da yüzyıl ve cinsiyet ayrımı olmadan bütün mezar taşlarına oranı Kastamonu'da %7, Edirne Üçşerefeli Cami haziresinde %2, Giresun, Rize, Tokat, Yozgat'ta oranlamaya değmeyecek kadar az sayıdadırlar¹⁶.

D-II-4 (10. Fot.): Trabzon'dan 2 ayak taşının karşılarındaki baş taşları 1749, 1788 tarihli. İlgili tezde bu tarihli baş taşlarının karşılarına toprağa dikildikleri için 18. yüzyıl oldukları kabul edilmiştir. Ancak her iki ayak taşının da işçilikleri 19. yüzyıl için daha uygundur, mezarlık düzenlemesi sırasında gelişigüzel yerleştirilmiş olabilirler. Karşılaştırma şehirlerimizde 18. yüzyılda örneği yoktur. Oranlaması yapılan bazı şehirlerde genel toplama oranları % 2-19 arasında değişmektedir. 19 – 20. yüzyıllarda yaygındır¹⁷.



10: D-II-4 Trabzon38 11: D-II-5 Giresun 12: D-II-6 Tokat 13: D-II-7 Trabzon 14: D-II-8 Trabzon

D-II-5 (11. Fot.): Giresun'daki örneği 1751, Rize'deki benzeri 1778 tarihli. Karşılaştırma şehirlerimizden yalnız Erzurum'da görülür (%16). İçinde en çok tepelik çeşitliliği barındıran tip olduğundan sağlıklı bir değerlendirme yapmak çok zordur.

Şehirlerdeki genel sayıya oranları Adana %5, Edirne Üçşerefeli Cami %16, Erzurum %8, Kastamonu %3, Samsun %3, Yozgat %7'dir¹⁸.

D-II-6 (12. Fot.): 1 baş ve 1 ayak taşı olmak üzere Tokat'ta 1791 tarihli iki örneği vardır. Düşey dikdörtgen ön görünüşlü tip ile silindirik tipin karması gibi, kötü bir uygulamadır. Altı dikdörtgen üst bölümü ise daire kesite yakındır. Bu tipin yaygın uygulamasında yatay kesit dikdörtgendir. Karşılaştırma şehirlerimizden yalnız Konya'da iki örneği vardır¹⁹. 11-15. Yüzyıllarda Ahlat ve çevresinde yaygın olan bu tip, Türkiye'nin diğer bölgelerinde çok azdır. Ege bölgesinde Selçuk - Birgi çevresinde varlığı biraz daha belirgindir.

D-II-7 (13. Fot.): 1706, 1723, 1777 ve 1778 tarihli dört baş taşı (Rize 1, Sinop 1, Trabzon 2) ile karma tipler içinde düşünülebilir. Yazının yer aldığı ön yüzü ana hatları ile düşey dikdörtgen iken gövdenin tepeliği ve bazen alt ucu çokgen veya yuvarlağa dönüşebilmektedir. Karşılaştırma şehirlerimizden yalnız İstanbul'da (Vefa Camisi haziresi) %6 oran ile görülür²⁰.

D-II-8 (14. Fot.): 1759 yıllarından Trabzon'da tek baş taşında, bu tip ile D-II-20 birleştirilebilir tepelik kabaca bileşik kaş kemere benzer. Bu tipin ayrıntılarda değişik örneklerini biliyoruz. 18. yüzyılda karşılaştırdığımız şehirlerden yalnız Konya'da iki örneği vardır (%15).

D-II-9 (15. Fot.): Tokat Niksar'daki tek örneği 1783 tarihlidir. Kaş kemerli grubun alt tipi olarak kabul edebileceğimiz bu tip karşılaştırma merkezlerimizden 18. yüzyılda yalnız Konya'da 2 erkek örnektedir²¹.

D-II-10 (16. Fot.): Trabzon'daki 2 ayak taşı 1759, 1791, Sinop'taki 1 ayak taşı 1778, 1 baş taşı 1789 tarihlidir. Genellikle ayak taşlarında görülen bu tipin değişik alt tipleri vardır. Düşey dikdörtgen biçimli ön yüzün arkası silindirik, çokgen veya bütün gövde dikdörtgen prizmal olabilir. Bu tip gövdelerin başlığı su kabağı biçimlidir. Boğum sayısına göre farklı uygulamaları vardır. 18. yüzyılda karşılaştırma şehirlerimizden yalnız İstanbul Vefa Camisi haziresinde iki örneği (%2) vardır²². Erkek mezar taşlarında da görülen bu tipin İstanbul Vefa Camisi haziresinde 1823 tarihliindeki takı bezemeleri²³, bu tipin bir kadın başlığı olabileceğini düşündürüyor.



15: D-II-9 Niksar7

16: D-II-10 Trabzon

17: K-1 Amasya

18: Y-1 Trabzon

19: Ç-Sinop

K-1 (17. Fot.): 25 baş²⁴ taşı ile bu tip daha çok Karadeniz kıyı şehirlerindedir. Yüzyıl bütününe oranı %03'tür. Giresun ve Sinop'ta ağırlıklıdır. Genelde boyları kısadır. 1705 – 1742 yılları arasındaki örneklerin çoğu yüzyılın ilk çeyreğindedir. 16. -17. Yüzyılların bu yaygın tipinin²⁵ bu yüzyıllardan itibaren giderek azalması ile bölgede 18. yüzyılın ilk çeyreğinde yoğunlaşması benzer bir süreci gösteriyor.

Y-1 (18. Fot.): Tokat'ta 1756 tarihli 1 baş ve 1 ayak, 1774 tarihli 1 baş, Trabzon'da 1758 ve 1765 tarihli 2 baş taşı vardır. Karadeniz bölgesinde 18. yüzyıl sonrasında Giresun'da % 3, Kastamonu'da % 5, Samsun'da % 17 oran, bu tipin sonradan yaygınlaştığını gösteriyor. Diğer merkezlerdeki oranlar genellikle % 3 - % 8 arasında değişmektedir. Türkiye'de 1377 tarihliinden başlamak üzere Cumhuriyete kadar yaygın tiplerden olduğunu söyleyebiliriz²⁶.

Ç-II-1 (19. Fot.): Altıgen gövdeli ve başlıksız 2 ayak taşından Çorum'daki 1764, Sinop'taki 1709 tarihlidir. Daha çok altıgen ve sekizgen gövdeli tipleri 1192 tarihinden başlayıp²⁷ Osmanlı'nın sonuna kadar her yüzyılda az da olsa bulunur.

3. Başlıklar: 554 baş taşından 137 tanesinin üst bölümü kırıktır. Kalan 417 baş taşından 21 tanesi (%5) ise başlıksızdır, 3 örneğin fotoğrafı yoktur.

Mezar taşlarında başlıklar kavuk, sarık ve tarikat başlıkları olmak üzere üç tiptir. Kaynaklarda sarık ve kavuk ayrımı açık değildir. Her iki terim aynı zamanda benzer başlıklar için kullanılabilir. Dönemin ana kaynaklarına dayalı kesin bir sonuç elde edilene kadar, alt kısmına sarılan bir bölüm olmakla birlikte başlığın üst bölümünün büyük ölçüde görüldüğü tiplere kavuk, başlığa sarılan dilimli bölümün daha çok yer tuttuğu örnekler ise sarık dediğimiz geçici önerimize²⁸ burada da bağlı kaldık.

Üç örneğimizden Bayburt'taki (33 nu.) 1799, Samsun'daki (202 nu.), Rize'deki (1409 nu.) 1792 tarihli olmalarına karşılık başlıkları fes biçimlidir. 18. yüzyılda fes henüz resmi başlık değildir. Bunların fesin kabulünden önceki ilk örnekler olmalarından çok, tarihlerinin yanlış yazılmış olma ihtimalini yüksek görüyoruz. Bu yüzden değerlendirmeye alınmamışlardır.

3.1. Kavuklar: Başlığı belirlenebilen 393 baş taşından 152 tanesi (%39) kavuk tipi başlıklıdır. 13 alt tipine karşılık ilk üç tipin kavuk toplamına göre %66 oranı bir yığılmayı gösteriyor.

KV-1 (20. Fot.): 36 örnek²⁹ ile başlıkların ikinci yaygın tipidir. Baklava dilimleri şeklinde süslenmiş başlığın alt bölümü düz ve yanlara taşkın bir parçayla sarılmıştır. Sarılı bölümü taşkın olmayanlar ayrı bir tipte de ele alınabilir. Bölgedeki 13 ilden altısında bulunması ve Bolu'daki biri dışında diğerlerinin kıyı şehirlerinde oluşu dikkat çekicidir. Kıyı şehirlerinden yalnız Giresun örnekleri yerel taştan yapılmışlardır, yerel bir üsluptan söz edilebilir. Diğerleri mermerdir ve İstanbul örnekleriyle eşitir. 15 tanesinin 18. yüzyılın ilk yarısından olması bakımından dağılımı daha dengelidir. Yalnız altısında molla, sipahi, voyvoda, çeltik emini-haseki, zaim meslekleri yazılıdır. Diğerleri ağa, bey, efendi, çelevi gibi unvanlar ve aile adları ile belirtilmişlerdir. Laqueur'dan³⁰ anlaşıldığı kadarıyla İstanbul'da esnaf ve memurlarda 18. yüzyılın yaygın başlıklarındandır.

KV-2 (21. Fot.): 41 örnek³¹ ile en yaygın tiptir. Yan yana düşey çubuklar biçimiyle bezenmiş başlığın alt bölümü tülben sarılmıştır. Alnın üstüne gelen kısımda başlık görünür durumdadır. Tülben sarılı bölümün, armudu andırır şekilde taşkın olanları ayrı bir tip olarak da düşünülebilir. Malzeme ve işçilik olarak hepsi büyük ölçüde benzerdir. Mezar taşlarına ulaşılan 12 ilden 9 tanesinde bulunuşu ile ilk tipe göre daha yaygındır. Ancak Amasya, Bolu, Çorum, Kastamonu, Sinop Boyabat'daki örnek sayısı 10 tanedir. Yani ağırlık yine kıyı kentlerindedir. Ancak örneklerin yarısından çoğunun Sinop ve Trabzon'da bulunması ve üçü dışında 18. yüzyılın ikinci yarısından olması dikkat çekicidir. 14 tanesinde binbaşı, gümrükçü, mehter başı, molla, müteveli, paşa, paşa mektupçusu, saray baltacısı, yeniçeri, yeniçeri çorbacısı meslekleri görülür. Diğerleri, çoğunluğu ağa olmak üzere bey, efendi gibi unvanlar ve aile adları ile yazılmıştır. İstanbul örnekleri de çoğunlukla 18. yüzyıl ikinci yarısı ile 1832 yılı arasındadır ve paşa, esnaf ve tüccar gibi değişik sınıflarda görülür³². Kocaeli'deki yedi örneğinden beşi 18. yüzyıldan olup molla, darüssaade ağası, sekbanbaşı, nazıra aittir³³.

KV-3 (22. Fot.): K1 tipinden farkı başlığın baklava dilimleri değil de yan yana yıldız biçimleriyle süslenmesidir. 22 örneğinin de³⁴ işçilikleri benzerdir. Altı ilde görülmesine karşılık ağırlık Rize ve Trabzon'dadır. Bu tip de biri dışında 18. yüzyılın ikinci yarısındanadır. Gümrük katibi, imam, mektep hocası, molla meslekleri 4 örnekte bulunur.

KV-4 (23. Fot.): 9 örneğinde³⁵ yıldızlarla süslenmiş başlığın alt bölümü iri dilimli tülbentlerle iki çapraz eğimde sarılmış biçimdedir. Sayıları az olmakla birlikte altı ilde bulunmasıyla dengeli bir dağılım gösterir. Hepsi yüzyılın ikinci yarısındanır. Örneklerden dördü iki imam ve iki molla baş taşındadır. İstanbul'da belirlenen örnekleri de ağırlıklı olarak 18. yüzyıl ortasından 19. yüzyıl ortasına kadar görülür, ulema, cami ve vakıf görevlilerine aittir³⁶.

KV-5 (24. Fot.): Yan yana düşey çubuklar halinde düzenlenmiş başlığın alt yarısı, iki çapraz eğimde birbirini kesecek dilimli tülbentle sarılmıştır. 10 örneğin³⁷ işçiliği de birbirine yakındır. 4 ilde yer alması ve altısının Bolu'da bulunması bir merkezde yığılmayı gösteriyor. Örneklerin biri dışında kalanı yüzyılın ikinci yarısındanır. Birindeki molla (Ordu 14 nu.) dışında örneklerde açık bir meslek belirtilmemiştir. Yedisindeki ağa ile sonu zade ile biten aile adlarına bakarak yörenin köklü ve zengin ailelerinden oldukları söylenebilir.

KV-6 (25. Fot.): Belirlenen sekiz örneği de Giresun Şebinkarahisar'dadır³⁸. İşçilik ve tip olarak benzerdirler. Yerel taşla yapılmışlardır. Hepsi 18. yüzyılın ikinci yarısındanır. Baklava dilimleri şeklinde bezenmiş iç başlığın alt yarısına çapraz iri dilimler halinde tülbent sarılmıştır. Sarıklı bölümün bakışa göre sağ alt yarısı düz bırakılmıştır. Bu tipin İstanbul örneklerinin yerel bir çeşitlemesidir. İki örnekteki meslek molladır. Derviş yazılı olanda bunun kişi adı mı meslek mi olduğu açık değildir.

KV-7 (26. Fot.): KV-6 tipinden tek farklı iç başlığın düşey çubuklar halinde bezenmesidir. İki örneğinden Giresun Şebinkarahisar'daki 1777 (nu:236), Trabzon'daki 1776 (nu:406/ağa) tarihlidir. Meslek yazılmamıştır. Bu da yerel bir uygulamadır.

KV-8 (27. Fot.): KV-6 tipinden farkı alta sarılan parçanın bütünüyle düz oluşudur. Örneklerin üçü de (Giresun nu:207/ağa, 256/molla, 291/hoca) yerel taştan yapılmıştır. İki örneği ilmiye sınıfındandır.

KV-9 (28. Fot.): Vakıf katibine ait tek örneği Trabzon'dadır (2 nu.). İstanbul'da 1747 tarihli dergah-ı ali'de halifedir³⁹.

KV-10 (29. Fot.): K1, K2, K3 tiplerinin başlık ve sarılı bölümü düz bırakılmış biçimdir. Bu tiplerden birinin kötü bir uygulamasıdır. On örneğin⁴⁰ sekizi Tokat'tadır. Trabzon'daki molla yazılı tek örnek dışında meslek belirtilmemiştir. Çoğunda efendi unvanı görülür.

KV-11 (30. Fot.): Beş örneği de⁴¹ Tokat'tadır. Başlık ve sarılı kısmın düz bırakılmasına bakarak, bir başlık ve bu başlığın alt yarısına sarılmış tülbentli tiplerden birinin basit bir yerel uygulaması olduğunu söyleyebiliriz.

KV-12 (31. Fot.): Tek örneği Kastamonu'dadır. 18. yüzyıl ortasından sonra şeyhülislam, kazasker ve önemli kadılar gibi ilmiye sınıfının önde gelenlerinin başlığıdır⁴².

KV-13 (32. Fot.): Kallavi olarak bilinen bu tip, diğerleri gibi başlık ve başlığın alt bölümüne sarılmasından oluşan iki parçalı değil, bütündür. İki de paşalara aittir. Biri Giresun (119 nu.) diğeri Trabzon'dadır (56 nu). Paşa, kaptan-ı derya ve sadrazamın tören kavuğudur⁴³. Bölgede 1812 tarihli Safranbolu'da İzzet Mehmet Paşa'nın mezarındadır.



20:KV-1
Boyabat136



21: KV-2
Boyabat35



22:KV-3
Trabzon464



23:KV-4
Giresun17



24:KV-5
Göynük72



25:KV-7
Giresun236



26:KV-6
Giresun249



27:KV-8
Giresun207



28:KV-9
Trabzon2



29: KV-10
Tokat Erenler28



30:KV-11
Tokat38



31:KV-12
Kastamonu



32:KV-13
Giresun119

3.2. Sarıklar: 393 başlıktan 239 tanesi (%61) bu gruptandır. İlk dört tipinin sarıklar içindeki %79 oranı, burada da 9 alt tipe karşılık belli gruplarda yığılmayı gösteriyor.

S-1 (33. Fot.): Başlıkta iri dilimler, iç başlık hiç görünmeyecek şekilde bütünüyle, birbirini çapraz olarak kesen iki grup halinde düzenlenmiştir. Başlığın ana yapısı yatay oval biçimlidir. 49 örneği⁴⁴ belirlenmiştir. Bölgede 7 ilde görülmesine karşılık yığılma Giresun, Rize ve Trabzon'dadır. 14 tanesi yüzyılın ilk yarısındanadır. Bunlardan yalnız 18 tanesinde beşe, molla, debbağ, kapıcı, reis, yazıcı meslekleri kayıtlıdır. Kalanında ağa, çelebi gibi unvanlar ya da aile adları yazılıdır. Değişik şehirlerdeki örnekler arasında fark çok azdır. Buna karşılık mesleklerden beşe, debbağ ve kapıcıyı yeniçerilikle ilgili saksak bile molla gibi farklı bir sınıfta da aynı başlık bulunması, bunun değişmez bir kural gibi uygulanmadığını, belki de aileden daha çok tanınan birisinin mesleğine ait başlığın kullanılabileceğini düşündürüyor.

S-2 (34. Fot.): Birinciden farkı, başlık ana yapısının yatay oval değil de yukarıya doğru daralarak yükselmesidir. İç başlığın tepesi az görülür. 35 örneği⁴⁵ belirlenmiştir. Bölgedeki 12 merkezden altısında görülür. Buna karşılık ilk grup gibi Giresun, Rize ve Trabzon'da yoğundur. Alemdar, beşe, bezzaz, katırcı, molla, saray baltacısı, usta, yazıcı gibi 14 meslek, ağırlıklı askeri sınıfı gösteriyor. Biri dışında 18. yüzyılın ikinci yarısındanadırlar. İlk gruptaki değerlendirmemiz bunlar için de geçerlidir. İstanbul'dan bir grup mezar taşına göre esnaf, yeniçeriden paşaya kadar farklı sınıflarda geniş bir kullanımı vardır⁴⁶. Dardağan denilen⁴⁷ bu tipin çoğu 18. yüzyıldadır. Alanya Müzesi'ndeki 36 erkek baş taşından 10 tanesinin⁴⁸, Kocaeli Gebze'deki⁴⁹ 177 baş taşından, çoğu 18. yüzyıldan 35'nin başlıkları bu tiptir.

S-3 (35. Fot.): Başlığın ana yapısını oluşturan iri dilimli sarılı bölüm bakışa göre sol alttan sağ yukarı doğru yükselen oval bir gövde oluşturur. İç başlığın yine ancak sivri tepesi görünür. Sarık dilimleri birbirini kesen iki bölüm olarak düzenlenmiştir. 64 örnek⁵⁰ ile sarıkların en yaygın grubudur. Burada da ağırlık Giresun, Rize ve Trabzon'dadır. Beşi dışında diğerleri yüzyılın ikinci yarısındanadır. 27 tanesinde çoğu beşe olmak üzere alemdar, asker, beşe, molla, serdar meslekleri yazılıdır. Diğerleri

ağa, çelebi, seyyid gibi unvan veya aile adı taşırlar. Bir tanesinin çocuk olduğunun belirtilmesi (Trabzon 39 nu.), birinde reis (Rize nu.1007), diğerinde beşe oğlu (Trabzon nu.608) olduklarının belirtilmesi, birinci grup için yaptığımız değerlendirmenin doğruluğunu desteklemektedir.

Örneklerin çoğunun işçiliği İstanbul örnekleri ile eştir. Ancak Giresun ve Tokat'takiler zayıf işçilikleri ile yerel üretim olduklarını düşündürürler.

S-4 (36. Fot.): Ana yapısı S3 tipi ile aynıdır. Farkı iç başlığın, sarılı kısma yakın yükseklikte, daha çok görünür olmasıdır. 39 örneği⁵¹ belirlenmiştir. Beş tanesi yüzyılın ilk, diğerleri ikinci yarısından. Başlığın tepe kısmı, bütünüyle baklava dilimleri, düşey düz çizgiler veya ikisinin karması şeklinde süslenmiştir. Altı merkezde belirlenmekle beraber, şehirlere dağılımı ilk üç tipe göre daha dengelidir. 12 tanesinde çoğu serdengeçti olmak üzere hamamcı, molla, tabbak, topçubaşı meslekleri kayıtlıdır. Diğerlerinde yine ağa, seyyid gibi unvanlar ve aile adları yazılıdır. Burada da serdengeçti ağasının oğluna (Rize nu.13) babasının mesleğine göre başlık takılmıştır. S-3 ve S-4 tipini bir arada ele aldığımızda çoğu 18. yüzyıldan olan benzerlerine genellikle serdengeçti tipi denilmiştir⁵². Kocaeli Gebze'deki 177 örnekten hepsi 18. yüzyıldan olmak üzere 7 tanesi bu tiptendir⁵³.

S-5 (37. Fot.): Ana yapısı daireye yakın bu tipte dilimli, takke tipi başlığın alt yarısı birbirini ters yönde kesen iki dilimli bölüm halinde dilimlenmiştir. İşçilikleri birbirine yakındır. 8 örneği Giresun, Rize ve Trabzon olmak üzere kıyıdadır⁵⁴. 8 örnekten yedi tanesinin 18. yüzyılın ilk yarısından olmasıyla diğer tiplerden ayrılır. Molla ve beşe olmak üzere iki meslek üç örnekte görülür, üç tanesinde de ağa unvanı vardır. İstanbul Vefa haziresindeki kaptanzade ailesinden olanı 1724 tarihlidir⁵⁵. İstanbul'da 1804 tarihli benzerine "kuka" denilmiştir⁵⁶.

S-6 (38. Fot.): Daha yuvarlatılmış dilimli başlığın üstten az bir bölümü görülür. Kalan alt kısmı bakışa göre sol alttan sağ üste doğru veya tam tersi olarak iri dilimler halinde düzenlenmiştir. İki örneğinden biri Giresun (185 nu.), diğeri Trabzon'dadır (nu:393/müderri).

S-7 (39. Fot.): Tepesi görülebilen dilimli bir takkenin alt kısmı iki ters eğimde birbirini kesen dilimlerle oluşturulmuştur. S5 ve S6 tiplerinden farkı, sarık dilimlerinin kazıma tekniği ile yüzeysel yapılmalarıdır. Kastamonu örneklerinin çoğu ve Tokat'takiler yerel taştan yapılmışlardır ve işçilikleri kötüdür. Bölgede 8 şehirdeki 30 örneği⁵⁷ ile yaygın tiplerdendir. 17 tanesinde derviş, hattat, hatip, imam, kurra, mücellit, müderri, müftü, nakibül eşraf, şeyh meslekleri ile meslek bilinme oranı en yüksek tiplerdendir. Kıyı - iç kesim dağılımı dengelidir, başlıklar arasında fark azdır. Giresun örneklerinde yine yerel bir işçilik görülür. Yalnız dördü yüzyılın ilk yarısından.

S-8 (40.fot.): S5 tipinden farkı başlığın takke gibi yuvarlak değil, fes gibi düz tepeli olmasıdır. Üstten çok az bir bölümü görülebilen başlığın kalan alt kısmı, iki farklı eğimde birbirini kesen dilimler şeklindedir. Beş örneği bulunabilmiştir (Amasya 72, Giresun 362/ağa,363/ağa, Rize 1446,1447/molla). Meslek yalnız birinde bellidir. Tamamının yüzyılın ilk yarısından olması eski ve yaygınlaşmamış bir tip olduğunu düşündürüyor.

S-9 (41. Fot.): Tepesi fark edilmeyecek kadar az görülen takke türü başlık, yukarı doğru çok az eğimde yükselen iri dilimlerle sarılmış durumdadır. Dört örneği de Rize’dedir (nu:135/molla, 279/ağa, 996/kaptan, 1099/efendi nu). Biri 1770, diğerleri 1790’lı yıllardandır. 19. yüzyılda yaygınlaşacak olan bu tipin bölgedeki az bulunur erken örnekleridir. Kocaeli Gebze’deki altı örneğinden biri 18. yüzyıl, diğerleri 19-20. Yüzyıldandır⁵⁸.

3.3. Tarikat Başlıkları (42. Fot.): T-1 kodu ile gösterdiğimiz, iki örneğin biri Amasya, diğeri Boyabat’tadır. Yazılarında açık tarikat adı belirtilmemekle beraber özellikle Boyabat’taki Mevlevi sikkesine benzerdir.



33: S-1 Bolu Göynük112



34: S-2 Göynük96



35: S-3 Sinop221



36: S-4 Göynük 158



37: S-5 Trabzon382



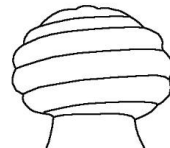
38: S-6 Giresun185



39: S-7 Trabzon 379



40: S-8 Amasya72



41: S-9 Rize135



42: T-1 Sinop Boyabat125

4.Sonuç

Yayınlarla dayalı bu araştırmamızda Karadeniz Bölgesinde 13 ilde belirlenen mezar taşlarının %16’sı 18. yüzyıldan erkek ve kadınlara aittir ve 18. yüzyıl erkek mezar taşlarının 18. yüzyıl toplamına oranı %71’dir. Bu oran, farklı bölgelerden seçtiğimiz karşılaştırma şehirlerinde %56 - %100 arasında değişmektedir. Bu bakımdan oranın düşük olduğu yerlerden olmakla birlikte Karadeniz Bölgesinin ana yapısı ile diğer

merkezlerle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Mezar taşı gövde tiplerinde yatay kesit itibarıyla dikdörtgen (%95), kare (%3), çokgen (2 örnek), yuvarlak (5 örnek) olmak üzere dört ana ve bunların 12 alt tipi görülür. Dikdörtgen tip içinde D-I-1a olarak kodladığımız başlıklı erkek baş taşlarının, yüzyıldaki toplam baş sayısına oranı %91'dir. Bu tipin oranı Karadeniz Bölgesinde kıyı şehirlerinde yüksek, iç kesimdeki şehirlerde düşüktür. Karşılaştırma merkezlerimizde bu oran %23 - %93 arasında değişmektedir. Bir başlığı olmayan, çeşitli biçimlerde tepelikli 10 alt tipin yüzyıl bütününe oranı ise %13'tür. 18. yüzyılda alt tiplerin sayısı bakımından da Karadeniz Bölgesi, karşılaştırma şehirlerimize göre oldukça çeşitlidir. Ayak taşlarının genellikle tepelikli oluşu ise karşılaştırma örneklerimizle uyumludur.

Baş taşlarının %95'inin başlıklı olduğunu söylemiştik. Bir başlığı olduğu anlaşılacakla birlikte baş taşlarının yaklaşık dörtte birinin başlığı kırıktır. Başlıklar, kavuk (13 alt tip ve %37 oran), sarık (9 alt tip ve %61 oran) ve tarikat başlıkları diye üç tiptir. Bu duruma göre 18. yüzyılda baskın başlık tipi sarıktır. Sarık grubunda açık bir askeri sınıf adı yazılmayan örneklerin, aşağıda sözünü edeceğimiz yeniçeri gönüllülerine ait olması da düşünülebilir. İşli (2006, 24), "dergah-ı ali yeniçeriyân" ve "dergah-ı mualla" yazılı ve darıdağan tipi başlıklı örneklerin yeniçeri mezar taşı sayılmamasını üzücü bulduğunu belirtmiş ancak bu tip başlığa sahip fakat yazılarında yeniçerilikle ilgili ifade olmayanların ne kabul edileceği konusuna girmemiştir. Sayın İşli'nin kitabı *Yeniçeri Mezartaşları* adını taşımasına karşılık, mezar taşları ve özellikle başlıklarıyla ilgili daha ayrıntılı bilgiler, bu kitaptaki bir eleştiriye yanıtta sunulmuştur (Eldem 2009). Eldem'e göre 19. yüzyıl Batı kaynaklarında yeniçeriliğin kaldırılışı sonrasında mezar taşlarının tahribiyle ilgili bilgiler vardır ancak bu sistemli bir hareket değildir. Charles White'ın (1846) kısa açıklamaları aktarılıp üsküf, kalafat, kuka denilen başlıkların ve darıdağan denilen tiplerin kesin ayırımının yapılamadığı ve bunların tamamının yalnızca yeniçerilere ait olmayabileceği ileri sürülmüştür.

Giresun Müzesi ve Tirebolu Kalesindeki yalnız başlıkları kaldığı için tarihleri bilinmeyen S1, S2, S3 grubundaki⁵⁹ 22 örneğin (Çal 2009) çoğu işçilik olarak 18. yüzyıldan olmalıdır. Bunlarla birlikte oran daha da yükselmektedir. İstanbul Eyüp'teki bazı hazirelerdeki yüzyıl sınırlaması olmadan, başlıklara göre yaptığımız gruptamada ise kavuklar, sarık grubundan çok fazla idi (Çal 2000).

Karadeniz Bölgesi için 18. yüzyılda daha çok yeniçerilikle ilgili olanların yaygınlığı, bu dönemde bölgedeki askeri ağırlığı gösteriyor.

18. yüzyılın başından itibaren Karadeniz'de Osmanlı – Rus gerginliği başlamış, 1701 yılında Gürcü prensliğinin, 1702'de Kırım Hanı Devlet Giray'ın ayaklanması, 1711'de Prut Savaşı, 1736-1739 Osmanlı-Rus savaşı özellikle Doğu Karadeniz kıyılarının önemini artırmıştır. Trabzon'da 1703 yılında 200 yeniçeri görevli iken, 1737 yılında bu sayı 422'ye çıkmıştır. 1735 yılındaki 1594 sayısı sefer amaçlı bir yaygınlıdır. Bunlara savaş sırasında halktan gönüllü gelen yeniçeriler de eklendiğinde

sayı artmaktadır. Ayrıca Trabzon'da 1735 yılında görevli 42 cebeci, ücretleri olan günlük 5 akçadan dolayı beşlü denilen yerli halktan seçilenlerin 1737 yılındaki 200 rakamını da eklediğimizde, Trabzon için önemli bir sayı ortaya çıkmaktadır. Dış tehdidin yanı sıra eşkıyalık ve 1740 yılı sonrasında özellikle Trabzon ve Rize'de ayanlar arasındaki güç savaşı iç karışıklığı da gösteriyor (Serdar 2009: 6-47). Canikli Ali Paşa ve Tuzcuoğlu gibi ayanların 18. yüzyılın ikinci yarısında kısa süreli de olsa Canik'ten Artvin'e kadar bölgedeki kaleleri kontrolü ve devletin bu kaleleri ancak topçu ateşiyle geri alması, 1747 yılında 200, 1756'da 1500 kişilik başıbozuk çeteler, sıkıntının büyüklüğünü ortaya koymaktadır (Bay 2007: 28-43). Ardından başlayan 1787 Osmanlı – Rus savaşı ile de bütün bir yüzyıl savaş ortamında geçmiştir (Bay 2007: 64). Diğer yandan İran'da oluşan iç karışıklıklarla Safevi Devletinin çökme durumuna gelmesi ve Rusya'nın bölgeye inme ihtimali sonucu Osmanlılar Safevilere savaş ilan etmiştir. 1722 yılında Tiflis'in alınması ile başlayan savaş 1725 yılında Tebriz'in alınmasıyla bitmiştir (Aktepe 1970: 16-36). Bütün bu süreçte Trabzon daha da önemli bir konuma gelmiştir.

Bölgemizde yalnız iki tarikat başlığı vardır. Mezar taşlarında 15 tarikat adının geçmesiyle önemi anlaşılan Bursa'da bile 68 mezar taşından 6, 42 tekke adından ise yalnız bir tanesinin 18. yüzyıldan olması (Çal 2016: 113,115), bu yüzyılda tarikatların 19. yüzyıldaki kadar güçlü olmadığını düşündürüyor.

Sonnotlar

1- Amasya ve Bayburt'ta baş ve ayak taşı olmayan sandukalar hesaba katılmamıştır. Amasya: Aydoğdu 1987 ; Bayburt: Akdağ 2015 ; Bolu: Çal 2007b, Yasa vd 2011 ; Çorum: Sevin 2008 ; Giresun: Çal-İltar 2011 ; Karabük: Biçici 2008 – Kaya 2013 ; Kastamonu: Canyurt 2007, Gümüşdağ 2007, Çal 2008, Yeni 2013, Yılmaz 2001 ; Ordu: Çelik 2012 ; Rize: Güvelioğlu vd. 2011, Hanoğlu 2015, Hanoğlu – Bayhan 2017, Koyuncu 2009, Koyuncu vd 2011 ; Samsun: Nefes 2002, Gün vd. 2011, Gün vd 2016, Gün vd. 2017 ; Sinop: Bacque-Grammont vd. 1991, Çal 2015, Yeni 2009, Türker 2011 ; Tokat: Demir 2008, Çoban 2010 ; Trabzon: Eren 2011, Ölçay 2004, Yer 2004, Gedikli 2010.

2- Bayburt 33 nu. tarih 1214 okunmuştur 1314 olmalıdır; Çorum 18 nu. 1211 okunmuştur 1311 olmalıdır, Kastamonu 007 nu 1162 okunmuştur 1262 olmalıdır, Kastamonu 396 nu 1209 okunmuştur 1309 olmalıdır; Rize 348 nu. 1201 okunmuştur 1301 olmalıdır; Tokat erenler 15 nu. 1125 okunmuştur 1258 olmalıdır. Bu örnekler çıkarılmıştır.

3- Çal 2015:121-126

4- Adana: Özkan 2007 ; Edirne: Kalkan 2015 ; Erzurum: Hanoğlu 2006 ; İstanbul: Sürün 2006 ; Kocaeli Gebze: Demirkan 2006 ; Konya: Kara vd. 2005 ; Manisa Turgutlu: Tepekaya 2008 ; Sakarya Taraklı: Şeyban 2008

5- Çal 2008 ; Çal 2015

6- Yararlandığımız kaynaklarda genelde lahit, sanduka gibi mezar gövdeleri ayrıca gösterilmediği için, bu toplamda baş veya ayak taşı olmayan sandukalar hesaba katılmamıştır.

7- Ayrılık Çeşmesi/Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı Batı bölümündeki 18. yüzyıl mezar taşları ile ilgili tezde tarihi olmayan örneklerle de yer verilmiş ve bunlar 18. yüzyıla tarihlenmiştir (Gül 2009). Bizim karşılaştırmada kullandığımız örneklerin tamamı ise kesin tarihlilerdir. Bu yüzden bunlar çıkarıldığında 76 erkek, 19 kadın baş ve ayak taşı kalmıştır.

8- Çal 2007b ; Çal 2015

9- Amasya 2, Bolu 4, Giresun 17, Kastamonu 1, Ordu 2, Rize 12, Samsun 5, Sinop 7, Tokat 3, Trabzon 30 örnek.

10- Amasya 5, Bayburt 3, Bolu 37, Çorum 1, Giresun 73, Kastamonu 10, Ordu/Ünye 12, Rize 83, Samsun 17, Sinop 40, Tokat 14, Trabzon 100 örnek.

11 - Bakınız 8. dipnot

12 -Çal 2015:122

13 -Baş taşı: Tokat 2, Bolu 1, Trabzon 1 ; Ayak taşı: Bayburt 2, Karabük 2, Kastamonu 4, Rize 5, Samsun 2, Sinop 2, Tokat 3, Trabzon 4 tane

14 - Çal 2015:123

15 -Baş taşları: Amasya 1, Tokat 3, Trabzon 1 Ayak taşları: Bayburt 1, Giresun 1, Kastamonu 1, Rize 8, Samsun 1, Sinop 1, Tokat 7, Trabzon 6

16 - Çal 2015:124

17 -Çal 2015:124

18 -Çal 2015:125

19 -Kara vd.2005:41,43

20 -Sürün 2006:52,167,192,278

21 -Kara vd 2005:35,104

22 -Sürün 2006:50,151

23 -Sürün 2006:164

24 Amasya 1 (1705), Giresun 7 (1716,1718,1721,1727,1731,1734,1742), Rize 9 (1718, 1718, 1718,1718, 1720,1723,1723, 1729,), Sinop 4 (1709,1715,1715,1722), Tokat 2 (1706,1728), Trabzon 2 (1704,1727)

25 -Çal 2017:75

26 -Çal 2015:125

27 -Uluçam 2000:121

28 -Çal 2000:2009

29 -Bolu 1 (nu: 163/ağa) ; Giresun 8 (nu:199, 222, 226/ağa, 233/babası ağa, 239/sipahi, 243, 248/efendi, 355/ağa) ; Karabük 1 (nu:197/ağa); Rize 8 (nu:90/molla, 482/celebi, 1039/bey, 1041, 1048/bey, 1201/ağa, nu.1227/hacı, 1370/ağa) ; Samsun 5 (nu:186/ağa, 187/ağa, 188, 190, 191) ; Sinop 6 (nu:5/ağa, 20, 83/ağa, 117/ağa, 124, Sinop-Boyabat 136/ağa) ; Trabzon 8 (nu:1/ağa, 49, 182/bey, 183/bey, 344/ağa, 347/ağa, 363/ağa, 460/celebi).

30 -Laqueur 1997:150

31 -Amasya 4 (nu:81/paşa oğlu, 82/mütevelli, 84/paşa oğlu, 88/kapıcıbaşı oğlu) ; Bolu Göynük 1 (nu:76/ağa) ; Çorum 1 (nu:100/paşa) ; Giresun 1 (nu:123/bey) ; Karabük 1 (nu:197) ; Kastamonu 1 (nu:395/ağa) ; Rize 4 (nu:35, 39/ağa, 684/molla, 1437) ; Sinop 10 (nu: Merkez 21/seyyid, 77/paşa mektupçusu, 84/gümrükçü ağa, 104/mehterbaşı, 127/yeniçeri çorbacısı, 227/molla, 231/ocak kethudası, Boyabat 34/binbaşı, 35/kapıcıbaşı, 100/saray baltacısı) ; Samsun 3 (nu:6/paşa, 198/ağa, 200/ağa, 203/seyyid) ; Trabzon 13 (nu:3/ağa, 52/derviş, 55/ağa, 200/ağa, 361/efendi, 390/bey, 397/ağa, 399/bey, 400/ağa, 408/efendi, 414/ağa, 418/efendi, 419/ağa).

32 -Laqueur 1997:152

33 -Demirkan 2006:55

34 -Bolu Göynük 2 (nu:51/mektep hocası, 70/hafız) ; Sinop 1 (nu:13/efendi) ; Trabzon 11 (nu:53/efendi, 188/efendi, 193/babası müftü, 195/babası müftü, 360/seyyid, 398/efendi, 411/gümrük katibi, 412/efendi, 416/imam, 461/efendi, 464/hafız) ; Rize 6 (nu:41, 998/efendi, 1083/molla, 1418, 1419/ağa, 1448).

35 -Bolu Göynük 2 (nu:74/imam, 98/ağa) ; Giresun 1 (nu:17/ağa) ; Rize 1 (nu:1339/imam) ; Samsun 1 (nu:195/efendi) ; Sinop 1 (nu:25/molla) ; Trabzon 3 (nu:312/efendi, 313/efendi, 430/molla)

36 -Laqueur 1997:152

37 -Bolu 6 (Göynük nu: 42, 58/ağa, 71/ağa, 72/ağa, 95/ağa, 119/ağa) ; Ordu 1 (Ünye nu:14/molla) ; Samsun 1 (nu: 201/ağa) ; Sinop 2 (nu:12/ağa, 139/bey).

38 -Giresun 8 (nu:197, 204/ağa, 210, 218, 223/ağa, 225/derviş, 237/ağa, 249).

- 39 -Sürün 2006:Kat.68
40 -Tokat 7 (nu:8,9,15,25,28,33,34,40 nu.), Trabzon 2 (358,420 nu.).
41 -Tokat Erenler Mezarlığı (26,38,44,47,49 nu.).
42 -Laqueur 1997: 53 ; İşli 2009:70
43 -Laqueur 1997:154
44 -Bolu Göynük 5 (24/ağa,33/ağa,53/ağa,112,161/ağa nu.), Giresun 17 (4/molla, 31/molla, 49/ağa, 50/ağa, 52/ağa, 83/beşe, 127/ağa, 172,173,174,177,182, 342/beşe, 364, 365, 366/beşe, 368 nu.), Kastamonu 1 (531 nu), Rize 16 (nu: 4, 23/yazıcı, 33/molla, 70/beşe, 308, 535/ağa, 539/molla, 566, 586/ağa, 644/ağa, 685/molla, 686/ağa, 999/ağa, 1004, 1415/beşe, 1445 molla), Samsun 1 (nu. 2/ağa), Sinop 2 (nu:33/ağa,238/ağa), Trabzon 7 (nu: 5/debbağ, 46/kapıcı, 366, 429/ağa, 435/reis, 689/beşe, 690/beşe nu).
45 - Bolu Göynük 2 (nu:52/ağa,96/ağa), Giresun 13 (nu: 37/ağa, 51/seyyid, 70/molla, 72, 115, 138/molla, 178/ağa, 180/seyyid, 181/beşe, 184, 186/beşe, 318/molla, 343/yazıcı), Rize 9 (nu: 42, 469/alemdar, 547, 666, 1059, 1076, 1196/beşe, 1198/usta, 1416, 1445), Samsun 1 (nu:121/ağa), Sinop 3 (nu: merkez 28/ağa, 32/beşe, Boyabat 99/saray baltacısı nu.), Trabzon 7 (nu:4/bezzaz, 311/ağa, 606/ağa, 612/ağa, 614/beşe, 625/ağa, 628/molla).
46 -Laqueur 1997:148
47 -İşli 2010:38
48 -Diri 2008:90
49 -Demirkan 2006:38,71
50 -Giresun 14 (nu:36/ağa, 93, 117/beşe, 125/ağa çırağı, 158/ağa, 240/ağa, 241, 251/derviş, 252/beşe, 259/beşe, 266/beşe, 276/beşe, 280/beşe, 305/ağa) ; Kastamonu 1 (nu:552/bölük alemdarı) ; Rize 27 (nu: 44, 46, 130, 207/çelebi, 209/çelebi, 507, 530/beşe, 681/derviş, 688, 689, 781, 952/ağa, 953/asker, 962/molla, 980, 1003/beşe, 1007/babası reis, 1008/molla, 1009/beşe, 1015/beşe, 1058/ağa, 1072/ağa, 1084/seyyid, 1114, 1124/beşe, 1372/ağa, 1401), Sinop 4 (nu:221/molla, 223/beşe, 241/ağa, 249/reis), Tokat 1 (nu:23/efendi) ; Trabzon 17 (nu:37/ağa, 39/çocuk, 41, 186/gazzaz-beşe, 187/molla, 198/beşe, 348/molla, 383/beşe, 387/ağa, 391/ağa, 433, 608/babası beşe, 613/beşe, 615/molla, 618/molla, 619/pulathane serdarı, 631/ağa).
51 -Bolu Göynük 5 (nu: 18, 148/tabak, 158/ağa, 167/ağa, 174/serdengeçti ağası) ; Giresun 4 (nu: 8, 76/seyyid, 88, 118, 171/yazıcı, 179/efendi), Ordu Ünye 3 (nu:7/ağa, 10/ağa, 13/efendi), Rize 11 (nu: 13/serdengeçti ağası oğlu, 36/hatip-molla, 40, 64/ağa, 597/ağa, 1049/serdengeçti, 1376/ağa, 1384/serdengeçti, 1397/ağa, 1404/serdengeçti, 1427/ağa, 1433/cemaat yoldaşı), Sinop 3 (nu:51/topçubaşı ağa, 202/ağa, 225/ağa), Tokat Niksar 1 (nu.7/ağa), Trabzon 6 (nu:349/ağa, 359/serdengeçti ağası, 404/hamamcı-ağa, 425/molla, 605/ağa, 610/babası eski serdar).
52 -Laqueur 1997:149
53 -Demirkan 2006:38
54 -Giresun 1 (nu:361/molla) ; Rize 3 (nu:45, 89/beşe, 537/beşe), Trabzon 4 (nu:31/ağa, 36/ağa,185, 382/ağa).
55 -Sürün 2006:Kat.9
56 -İşli 2006:54
57 -Bayburt 1 (nu:31) ; Bolu Göynük 6 (nu:5/şeyh, 13/şeyh, 21/derviş, 77, 81/hafız, 102/efendi), Giresun 4 (nu:195/efendi, 198/imam, 281/efendi, 359/efendi) ; Kastamonu 3 (nu:16/müftü, 307/müftü, 308), Samsun 2 (nu:192/bey, 194/efendi) ; Sinop 2 (nu:29/efendi, 31/müftü) ; Tokat 1 (nu:7/efendi), Trabzon 12 (nu:189/mücellit, 190/kurra, 194/efendi, 341/nakibüleşraf, 351/müderriş, 353/efendi, 355/şeyh, 357/hattat, 373/imam, 401/müderriş, 465/hatip, 466/nakibül eşraf).
58 -Demirkan 2006:56
59 - S-1, S-2, S-3, S-4 diye kodladığımız başlıklar dardağan grubunun alt tipleri olarak gösterilmiş, yeniçerilerin % 60'nın dardağan sarık taktığı bilgisine ise bir belge sunulmamıştır: İşli 2006:12,20

Kaynakça

- Akdağ, Furgan (2015). “Bayburt’taki Türbeler ve Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Aktepe, Münir (1970). *1720 - 1724 Osmanlı İnan Münasebetleri ve Silahşör Kemani Mustafa Ağa'nın Revan Fetih-Namesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Aydoğdu, Günnur (1987). “Amasya Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Bacque-Grammont vd.(1991) “Les Steles Funeraires de Sinop” *Yeni Anadolu I*: 105-208.
- Bay, Abdullah (2007). “Trabzon Eyaletinde Mütegalibe Hareketleri ve Ayanlık (1750-1850)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı
- Bayık, Naciye (1995). “Konya ve Çevresindeki Selçuklu ve Beylikler Dönemi Sandukaları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Biçici, Kamil (2008). “Safranbolu Yörük Köyü Mezarlığında Bulunan Süslemeli Mezar Taşları”. *Sosyal Bilimler Dergisi 20*: 297-324.
- Canyurt, Filiz (2007). “Kastamonu Şehri İsmail Bey Külliyesi Saray Camisi Hepkebirler Camisi Muzafferiddin Gazi Türbesi Hazirelerinde Bulunan Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Çal, Halit (2000). “İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezartaşlarında Başlıklar”. *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler 28-30 Mayıs 1999* : 226-241. İstanbul: Eyüp Belediyesi.
- . (2007a). “Kastamonu Müzesindeki Türk Mezar Taşları”. *İpekyolu Konya Ticaret Odası Dergisi Konya Kitabı, X, Prof. Dr. Rüçhan Arık- Prof. Dr. Oluş Arık'a Armağan* : 199-224. Konya: Konya Ticaret Odası, 2007.
- . (2007b). “Göynük (Bolu) Şehri Mezar Taşları”. *Vakıflar Dergisi 30*: 307-395.
- . (2009). “Giresun Müzesi Ve Tirebolu Kalesi'ndeki Mezar Taşı Başlıkları.” *Uluslararası Giresun ve Doğu Karadeniz Sosyal Bilimler Sempozyumu 9-11 Ekim 2008 Bildiriler II* : 256-269. Ankara: Giresun Belediyesi.
- . (2015). *Boyabat Mezar Taşları*. Ankara: Boyabat Belediyesi.

- (2016). “Bursa Şehri Osmanlı Mezar Taşlarında Aile,Hastalık, İş, Kişi,Tarikat, Vakıf, Yapı, Yerleşim Adları.” *Tüba-Ked Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi* 14: 105-144.
- (2017). “Malatya Kırklar Mezarlığındaki Mezar - Mezar Taşı Tipleri”. *Milli Folklor* 115: 63-78.
- Çal, Halit ve Özlem Ataoğuz Çal (2008). *Kastamonu Atabeygazi Cami-Türbesi Haziresindeki Mezar-Mezar Taşları*. Ankara: Kastamonu Belediyesi.
- Çal, Halit ve Gazanfer İltar (2011). *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*. Ankara: Giresun Valiliği.
- Çelik, Bayram (2012). “Ordu İli Ünye İlçesi Hacı Osman Ağa Camii Haziresindeki Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.
- Çoban, Sezer (2010). “Niksar Danişmend Gazi Türbesi Haziresi Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü.
- Demir, Çetin (2008). “Tokat Tarihi Erenler Mezarlığı ve Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Demirkan, Aişe (2006). “Kocaeli Gebze’deki Erkek ve Kadın Mezar Taşlarında Başlıklar”. Yayınlanmamış Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü.
- Diri, Tuğba (2008). “Alanya Müzesi Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü.
- Eldem, Edhem (2009). “Yeniçeri Mezartaşları Kitabı Vesilesiyle Yeniçeri Taşları ve Tarih Üzerine”. *Toplumsal Tarih* 188: 2-13.
- Eren, Sevinç (2011). “Trabzon İli Gülbahar Hatun ve Tavanlı Camii Hazireleri ile Küçük İmaret Mezarlığı’ndaki Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Gedikli, İsmail (2010). “Akçaabat Yöresindeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.
- Gül, Selma (2009). “Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gümüşdağ, Gökhan (2007). “Kastamonu Şehri Nasrullah Camisi Yılanlı Camisi, Yakup Ağa Camisi, Ahmet Dede Camisi Hazirelerindeki Mezar Taşları”.

- Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Gün, Recep ve Eyüp Nefes(2011). “Çarşamba Kurdahmetli Köyü Mezarlığındaki Tarihi Mezar Taşları” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2: 135-166.
- Gün, Recep vd.(2017) “Vezirköprü Yöresinde Bulunan 19 ve 20. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları”. *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42: 45-97.
- Gün, Recep vd.(2016).”Vezirköprü Yöresinde Bulunan 17-18. yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40: 37-75.
- Güvelioğlu, İshak Güven vd.(2011). 1. *Rize Hemşin İlçesi Tarihi Mezar Taşları*. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık.
- Hanoğlu, Canan (2015). “Batılılaşma Dönemi Rize Mezar Taşları” . Yayımlanmamış Doktora Tezi.Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- .(2006). “Erzurum Merkez’de Cami Hazirelerinde Bulunan XVIII. - XIX. yy. Mezar Taşları”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Hanoğlu, Canan, ve Ahmet Ali Bayhan (2017). “Rize Şehir Merkezinde Bulunan Osmanlı Dönemi Bezemeli Kadın Mezar Taşları”. *Turkish Studies* 12/3: 235-308.
- Hiçyılmaz, Murat Ümit vd.(2012). *Rize Ardeşen İlçesi Tarihi Mezar Kitabeleri*. İstanbul: Ardeşen Belediyesi.
- İşli, Necdet (2006). *Yeniçeri Mezartaşları*. İstanbul: Turkuvaz Yayınları.
- İşli, Nedret (2010). *Osmanlı Serpuşları*. İstanbul: İstanbul Kalkınma Ajansı.
- Kalkan, Yağmur Candan (2015). “Edirne Muradiye Camisi Haziresi Mezar Taşları”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Kaya, Lütfiye Göктаş (2010). *Safranbolu Merkez Mezarlığı Mezar Taşları*. İstanbul: Safranbolu Araştırmaları Merkezi.
- Kara, Hacer ve Ş. Danişık (2005). *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. Konya: Meram Belediyesi.
- Koyuncu, Recep (2009). *Rize İyidere İlçesi Tarihi Mezar Kitabeleri*. İstanbul: İyidere Kaymakamlığı.
- Koyuncu, Recep ve Canan Hanoğlu (2011). *Rize Derepaazarı İlçesi Tarihi Mezar Kitabeleri*. İstanbul: Derepaazarı Kaymakamlığı.
- Laqueur, Hans Peter (1997). *Huve’l-Baki İstanbul’da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar*

- Taşları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Nefes, Eyüp (2002). “Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Doktora Tezi.Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.
- Ölçay, Hülya (2004). “Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığı 19. Yüzyıl Kadın Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Trabzon: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Özkan, Serap (2007). “Geç Dönem Osmanlı Adana Mezar Taşları (18-20.yy)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Serdar, Murat (2009). “18. yüzyılın İlk Yarısında Kuzey Seferlerinde Trabzon Eyaleti’nde Güvenlik” Yüksek Lisans Tezi.Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı.
- Sevin, Nilüfer (2008). “Çorum Şehri Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Sürün, Mustafa (2006). “İstanbul Şeyh Vefa Camii Haziresi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Anabilim Dalı.
- Şeyban, Lütfi (2008). *Osmanlı Dönemi Taraklı Mezar Taşları ve Kitabeleri*. Adapazarı: Sakarya Belediyesi.
- Tepekaya, Muzaffer (2008). *Osmanlı Dönemi Turgutlu Kitabeleri*. Turgutlu: Turgutlu Belediyesi.
- Türker, Fatma (2011). “Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi .Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
- Uluçam, Abdüsselam (2000). *Eski Erciş Çelebibağ Mezarlığı ve Mezar Taşları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yasa, Azize Aktaş vd.(2011). “Bolu Müzesinde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları”. *21. Yüzyılda Köroğlu ve Bolu Araştırmaları Uluslararası Köroğlu, Bolu Tarih ve Kültürü Sempozyumu Bildirileri (17-18 Ekim 2009 Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi. : 68-107.*
- Yeni, Özgür (2013). “Kastamonu - Çatalzeytin İlçesi Çağlar Köyü Merkez Camii Haziresi’nde Bulunan Yeniçeri Mezar Taşı”.*XVII. Ortaçağ - Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (02 - 05 Ekim 2013) : İstanbul Medeniyet Üniversitesi.*

- . (2009). “Sinop Arkeoloji Müzesi’nde Sergilenen Türk-İslam Dönemi Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya : Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- . (2017). “İnebolu Gemiciler Köyü (Evrenye) Merkez Camii Haziresi’nde Bulunan Mezar Taşları.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Nisan: 248-262.
- Yer, Kader (2004). “Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığındaki 18. yüzyıl Mezar Taşları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Yılmaz, Halil (2001). *Osmanlı Dönemine Ait Kastamonu ve Taşköprü’deki Mezar Kitabeleri*. Kastamonu.

EKLER**EK.1.****Çizelge1:** Karadeniz Bölgesi Osmanlı Mezar Taşları

Yer	Genel	Genel	18. YY	18. YY	18.YY Erkek	
	Baş	Ayak	Baş	Ayak	Baş	Ayak
Amasya	92	37	18	1	16	0
Bayburt	99	70	7	7	3	3
Bolu	208	7	58	0	44	0
Çorum	190	145	3	3	1	1
Giresun	367	32	138	2	97	2
Karabük	197	49	6	3	3	2
Kastamonu	492	345	15	7	13	5
Ordu	73	7	15	0	14	0
Rize	1225	303	156	28	107	16
Samsun	205	89	31	6	25	4
Sinop	391	155	81	7	56	5
Tokat	151	79	32	18	28	15
Trabzon	631	210	216	20	147	14
TOPLAM	4321	1528	776	102	554	67

Çizelge 2: Karşılaştırma Merkezlerindeki Mezar Taşı Sayısı

Yer	erkek	belirsiz	toplam	18.yy erkek	belirsiz	18.yy Erkek+ kadın
Adana	53	18	93	3	0	04
Edirne Muradiye C.	124	30	204	20	1	23
Erzurum	137	31	232	25	0	27
İstanbul Vefa C.	254	8	474	84	03	151
Kocaeli Gebze	124	16	187	71	0	95
Konya	182	30	300	13	0	16
Manisa Turgutlu	162	4	265	40	0	61
Sakarya Taraklı	66	1	80	20	0	20

Çizelge 3: Karşılaştırma Merkezlerindeki 18. yüzyıl Mezar Taşlarında Gövde Tipleri

	D										Ç (Altügen)	K-1	Y-1			
	Belirsiz	D-I-1a	D-I-1b	D-II-1a	D-II-2	D-II-3	D-II-4	D-II-5	D-II-6	D-II-7				D-II-8	D-II-9	D-II-10
Adana	-	02	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
Edirne	--	12	--	2	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	9
Erzurum	3	8	--	--	1	--	--	4	--	--	--	4	--	--	--	1
İstanbul Vefa C.	6	50	--	3	2	--	--	--	--	5	--	--	2	--	10	3
Kocaeli Gebze	1	66	--	--	1	--	--	--	--	--	--	--	--	--	3	--
Konya	--	3	--	--	2	--	--	--	2	--	2	2	--	--	--	--
Manisa Turgutlu	3	35	--	1	1	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
Sakarya Taraklı	2	16	--	2	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

EK. 2.

Tablo. 18. yüzyıl Karadeniz Bölgesi Erkek Mezar Taşları

Sıra	Tarih	İş - Aile Adı - Unvan	Kimlik	başlık	Baş taşı	Ayak Taşı	kaynak
Amasya 0072	1705	Emiroğlu	Yahya Efendi	S-8	K-1		Aydoğdu 1997:Kat.72
Amasya 0073	1723	müderriş	Abdullah Efendi	kırık	D		Aydoğdu 1997:Kat.73
Amasya 0074	1729	babası paşa	Hacı İbrahim Efendi	kırık	D		Aydoğdu 1997:Kat.74
Amasya 0075	1737		okunamamış	S-10	D-I-1a		Aydoğdu 1997:Kat.75
Amasya 0076	1739		Osman Efendi	T-1	D-I-1a		Aydoğdu 1997:Kat.76
Amasya 0077	1751		Ali Efendi	başlıksız	D-II-2		Aydoğdu 1997:Kat.77
Amasya 0079	1763	kurra	Ahmed Efendi	kırık	D		Aydoğdu 1997:Kat.79
Amasya 0080	1767	paşa	Ebubekir Paşa	kırık	D		Aydoğdu 1997:Kat.80
Amasya 0081	1768	paşa oğlu	Ahmed Bey	KV-2	D-I-1b		Aydoğdu 1997:Kat.81
Amasya 0082	1768	mütevelli	Mahmud Bey	KV-2	D-I-1a		Aydoğdu 1997:Kat.82
Amasya 0083	1774	Taşabadi	Mehmed Efendi	kırık	D		Aydoğdu 1997:Kat.83
Amasya 0084	1786	paşa oğlu	Mustafa Bey	KV-2	D-I-1a		Aydoğdu 1997:Kat.84
Amasya 0085	1791	Rahtuvanzade	İbrahim Bey	foto yok	D-I-1a		Aydoğdu 1997:Kat.85
Amasya 0086	1797	Türüdüzade	Ali Ağa	foto yok	D		Aydoğdu 1997:Kat.86
Amasya 0088	1797	kapıcıbaşı oğlu	Mehmed Bey	KV-2	D-I-1a		Aydoğdu 1997:Kat.88
Amasya 0089	1799		Mehmed Ağa	kırık	D-I-1a		Aydoğdu 1997:Kat.89
Bayburt 0031	1789		Mustafa	S-7	D-I-1a	D-II-2	Akdağ 2015:Kat.31
Bayburt 0032	1798	Hacıhasanzade	Mehmed Ağa	kırık	D-I-1a	D-II-1	Akdağ 2015:Kat.32
Bayburt 0033	1799	Hacıabdullahzade	Ömer	fes	D-I-1a	D-II-1	Akdağ 2015:Kat.33
Bolu 0002	1726	şeyh	Mehmed Efendi	kırık	D-I-1a		Yasa vd 2011:100
Bolu 0026	1788	Başkatip	Abdülkadir Efendi	kırık	D		Yasa vd 2011:102

Bolu 0035	1794	Serdengeçti Ağası?	Hüseyin Ağa	kırk	D-I-1a		Yasa vd 2011:103
Bolu Göynük 005	1712	şeyh	Halil Baba	S-7	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.5
Bolu Göynük 013	1789	şeyh	Mehmed Akşemseddin	S-7	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.13
Bolu Göynük 018	1772		Ali	S-4	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.18
Bolu Göynük 021	1773	derviş	Mehmed Emin	S-7	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.21
Bolu Göynük 024	1772	ağa	Ömer Ağa	S-1	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.24
Bolu Göynük 033	1781	Pürsekzade ağa	Mehmed Ağa	S-1	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.33
Bolu Göynük 037	1773		Mehmed	kırk	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.37
Bolu Göynük 042	1789	Hacıömerzade	Salih	KV-5	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.42
Bolu Göynük 051	1793	mektep hocası	Mehmed Efendi	KV-3	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.51
Bolu Göynük 052	1797	Katırcı ağa	Ömer Ağa	S-2	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.52
Bolu Göynük 053	1764	Kavaklıoğlu ağa	Mustafa Ağa	S-1	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.53
Bolu Göynük 058	1780	ağa	Mustafa Ağa	KV-5	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.58
Bolu Göynük 070	1781	hafız	Osman	KV-3	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.70
Bolu Göynük 071	1773	Mustafağazade	Mehmed Ağa	KV-5	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.71
Bolu Göynük 072	1773	ağa	Derviş Mehmed Ağa	KV-5	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.72
Bolu Göynük 074	1785	imam	Ahmed Efendi	KV-4	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.74
Bolu Göynük 076	1773	ağa	Mehmed Ağa	KV-2	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.76
Bolu Göynük 077	1750		Mehmed	S-7	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.77
Bolu Göynük 081	1770	hafız neccarzade	Hafız	S-7	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.81
Bolu Göynük 095	1782	çapkınzade ağa	İsmail Ağa	KV-5	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.95
Bolu Göynük 096	1790	boduroğlu ağa	Mehmed Ağa	S-2	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.96
Bolu Göynük 098	1782	ağa	İbrahim Ağa	KV-4	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.98
Bolu Göynük 100	1753		Abdurrahman	kırk	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.100

Bolu Göynük 102	1760	OsmanEfendizade	Mehmed Efendi	S-7	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.102
Bolu Göynük 112	1773	derviş	Abdullah	S-1	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.112
Bolu Göynük 119	1793	çapkınızade ağa	İbrahim Ağa	KV-5	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.119
Bolu Göynük 127	1767	ağa	Memiş Ağa	kırık	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.127
Bolu Göynük 134	1764	hafız	Salih Efendi	kırık	D		Çal 2007b:Kat.134
Bolu Göynük 139	1738	müftü	Mehmed Efendi	kırık	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.139
Bolu Göynük 145	1788	molla	Mehmed	kırık	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.145
Bolu Göynük 147	1747	ağa	Mehmed Ağa	kırık	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.147
Bolu Göynük 148	1753	tabbak	Mustafa	S-4	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.148
Bolu Göynük 153	1786	nalbant ağa	İbrahim Ağa	kırık	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.153
Bolu Göynük 155	1774	kuyumcuoğlu beşe	Ali Beşe	kırık	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.155
Bolu Göynük 156	1789		kırık	kırık	D		Çal 2007bb:Kat.156
Bolu Göynük 158	1758	dirhemcizade ağa	Mustafa Ağa	S-4	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.158
Bolu Göynük 160	1774	ağa	Mehmet Ağa	kırık	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.160
Bolu Göynük 161	1779	ağa	Ahmed Ağa	S-1	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.161
Bolu Göynük 163	1760	mustafağazade	Mehmed Ağa	KV-1	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.163
Bolu Göynük 167	1770	ağa	Memiş Ağa	S-4	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.167
Bolu Göynük 174	1774	serdengeçti ağa	Hüseyin Ağa	S-4	D-I-1a		Çal 2007b:Kat.174
Çorum 0100	1764	paşa	Mehmed Paşa	KV-2	D-I-1a	Ç	Sevin 2008:Kat.100
Giresun 004	1754	Molla	Mustafa	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.4
Giresun 008	1796	Yolasiğmazoğlu	Süleyman Çelebi	S-4	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.8
Giresun 017	1765	ağa	İsmail Ağa	KV-4	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.17
Giresun 030	1789	Ebubekirzade molla	Ömer	kırık	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.30
Giresun 031	1775	molla	Mehmed	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.31

Giresun 032	1745	seyyid	Ali	kırk	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.32
Giresun 033	1791	seyyid	Süleyman	kırk	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.33
Giresun 036	1765	ağa	Süleyman Ağa	S-3	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.36
Giresun 037	1765	ağa	Mehmed Ağa	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.37
Giresun 049	1744	ağa	Ahmed Ağa	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.49
Giresun 050	1789	ağa	Mahmud Ağa	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.50
Giresun 051	1796	yamakoğlu seyid	Süleyman	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.51
Giresun 052	1766	ağa	İbrahim Ağa	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.52
Giresun 070	1790	molla	Mahmud	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.70
Giresun 072	1795	serdaroğlu	İbrahim	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.72
Giresun 076	1789	seyyid	Mehmed	S-4	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.76
Giresun 083	1764	beşe	Hasan Beşe	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.83
Giresun 088	1705		Mahmud	S-4	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.88
Giresun 093	1766	hacısüleymanoğlu	Ali	S-3	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.93
Giresun 115	1784	hacıoğlu	Mehmed	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.115
Giresun 117	1770	beşe	Mustafa Beşe	S-3	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat. 117
Giresun 118	1765	Kuğu	İbrahim	S-4	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.118
Giresun 119	1791	kuğuoğlu paşa	Süleyman Paşa	KV-13	D-I-1a	D-II-2	Çal - İltar 2011:Kat.119
Giresun 123	1793	bey	Ruşan Bey	KV-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.123
Giresun 125	1785	ağa çırağı	Mustafa	S-3	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.125
Giresun 127	1794	hendekçi ağa	Mehmed Ağa	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.127
Giresun 132	1779	haliloğlu beşe	Mehmed Beşe	kırk	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.132
Giresun 137	1783	Hacımurtazaoglu	İbrahim Ağa	kırk	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.137
Giresun 138	1784	Hacızade molla	Osman	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.138

Giresun 139	1784	dedeoğlu molla	Hüseyin	kırık	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.139
Giresun 158	1784	kurtoğlu ağa	Ali Ağa	S-3	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.158
Giresun 169	1734		Mustafa	kırık	K-1		Çal - İltar 2011:Kat.169
Giresun 171	1770	Mollaahmetoğlu	Mehmed Yazıcı	S-4	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.171
Giresun 172	1742	Hacımustafaoğlu	Mehmed	S-1	K-1		Çal - İltar 2011:Kat.172
Giresun 173	1727		Mahmud	S-1	K-1		Çal - İltar 2011:Kat.173
Giresun 174	1731	seyyid	Mehmed	S-1	K-1		Çal - İltar 2011:Kat.174
Giresun 177	1738		İbrahim	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.177
Giresun 178	1771	ağa	Ali Ağa	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.178
Giresun 179	1747	Efendi	Halil Efendi	S-4	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.179
Giresun 180	1791	seyyid	Mehmed	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.180
Giresun 181	1796	Tunccuoğlu beşe	Mehmed Beşe	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.181
Giresun 182	1705	seyyid çelebi	Mustafa Çelebi	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.182
Giresun 184	1718		Ali	S-2	K-1		Çal - İltar 2011:Kat.184
Giresun 185	1716		İbrahim	S-6	K-1		Çal - İltar 2011:Kat.185
Giresun 186	1791	beşe	İbrahim Beşe	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.186
Giresun 195	1737	Firuzizade Efendi	İsmail Efendi	S-7	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.195
Giresun 196	1796	müftü	İsmail Efendi	kırık	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.196
Giresun 197	1759	Şabanoğlu	Mustafa	KV-6	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.197
Giresun 198	1742	imam	İbrahim Efendi	S-7	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.198
Giresun 199	1751	Dalıcazade	Mustafa	KV-1	D-I-1a	D-II-5	Çal - İltar 2011:Kat.199
Giresun 204	1790	Usta ağa	Abdurrahman Ağa	KV-6	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.204
Giresun 207	1786	ağa	Mehmed Ağa	KV-8	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.207
Giresun 210	1787	Hafizoğlu molla	Ali	KV-6	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.210

Giresun 218	1763	molla	Mehmed	KV-6	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.218
Giresun 222	1757		Abdurahman	KV-1	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.222
Giresun 223	1764	HalilEfendizade ağa	Abdullah Ağa	KV-6	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.223
Giresun 225	1773	derviş	Abdulfettah	KV-6	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.225
Giresun 226	1777	Kurtzade ağa	Mustafa Ağa	KV-1	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.226
Giresun 233	1766	babası ağa	Mehmed	KV-1	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.233
Giresun 236	1777	Çelebizade	Halil	KV-7	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.236
Giresun 237	1761	ağa	Hasan Ağa	KV-6	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.237
Giresun 239	1754	sipahi	Ali Sipahi	KV-1	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.239
Giresun 240	1791	ağa	Hüseyin Ağa	S-3	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.240
Giresun 241	1772		Ali	S-3	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.241
Giresun 243	1748	molla	Mustafa	KV-1	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.243
Giresun 248	1750	Efendi	Yakub Efendi	KV-1	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.248
Giresun 249	1752		Mahmud	KV-6	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.249
Giresun 251	1791	derviş	Mehmed	S-3	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.251
Giresun 252	1791	beşe	Hüseyin Beşe	S-3	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.252
Giresun 253	1764	ağa	Mehmed Ağa	KV-3	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.253
Giresun 256	1797	molla	İsmail	KV-8	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.256
Giresun 259	1765	beşe	Ahmed Beşe	S-3	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.259
Giresun 266	1764	beşe	Ali Beşe	S-3	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.266
Giresun 276	1791	beşe	Hüseyin Beşe	S-3	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.276
Giresun 280	1785	beşe	Süleyman Beşe	S-3	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.280
Giresun 281	1756	Alioğlu Efendi	Hüseyin Efendi	S-7	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat. 281
Giresun 291	1757	Hoca	Abdullah	KV-8	D-I-1a	Çal - İltar 2011:Kat.291

Giresun 305	1763	Deliğazade ağa	Mehmed Ağa	S-3	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.305
Giresun 318	1786	Molla	Hüseyin	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.318
Giresun 336	1770	Hacıbayraktarzade	Mehmed Yazıcı	kırık	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.336
Giresun 339	1770	beşe	Halil Beşe	kırık	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.339
Giresun 340	1774	ağa nevcivan	Yusuf Ağa	kırık	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.340
Giresun 342	1783	beşe	Mahmud Beşe	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.342
Giresun 343	1784	Terzioğlu yazıcı	Ali Yazıcı	S-2	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.343
Giresun 346	1764	ağa	İbrahim Ağa	kırık	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.346
Giresun 347	1741	ağa	Osman Ağa	kırık	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.347
Giresun 353	1769		Mustafa	kırık	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.353
Giresun 355	1765	Naipzade ağa	Osman Ağa	KV-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.355
Giresun 359	1758	Çemenzade Efendi	İbrahim Efendi	S-7	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.359
Giresun 361	1742	Molla	İbrahim Efendi	S-5	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.361
Giresun 362	1735	ağa	Hasan Ağa	S-8	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.362
Giresun 363	1713	ağa	Mehmed Ağa	S-8	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.363
Giresun 364	1712		Mehmed	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.364
Giresun 365	1735	Çelebi	Hasan Çelebi	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.365
Giresun 366	1735	molla	İbrahim	S-1	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.366
Giresun 367	1742	beşe	Osman Beşe	kırık	D-I-1a		Çal - İltar 2011:Kat.367
Giresun 368	1721		Mustafa	S-1	K-1		Çal - İltar 2011:Kat.368
Karabük 48	1793	Değirmencioğlu	Mehmet Efendi	S-9	D-I-1a		Kaya 2013:Kat. SMM 41
Karabük 197	1794	Hidayetzade	Mustafa Ağa	KV-2	D-I-1a	D-II-1a	Kaya 2013:Kat. SMM 208
Karabük 113	1799	Subaşı	Hüseyin Ağa	kırık	D-I-1a	D-II-1a	Kaya 2013:Kat. SMM 116
Kastamonu	1739	şeyh	Ebubekir Efendi	fot yok	D-I-1a		Yılmaz 2001:24

Kastamonu 0016	1771	şeyh müftü	Mustafa	S-7	D-I-1a	D-II-2	Çal - Çal 2008:61
Kastamonu 0098	1784	Ayazade Efendi	İsmail Efendi	KV-3	D-I-1a	D-II-1	Halit Çal belgeligi
Kastamonu 0307	1799	müftü	Mehmet Efendi	S-7	D-I-1a	D-II-1	Canyurt 2007:Kat.2
Kastamonu 0308	1791		Aşınmış	S-7	D-I-1a		Canyurt 2007:Kat.3
Kastamonu 0334	1762	Destişirinzade	Mehmed Ağa	kırık	D-I-1a		Çal 2007
Kastamonu 0353	1792	zağarcıbaşı	silik	kırık	D		Gümüşdağ 2007:28
Kastamonu 0404	1775	ser turna	Ömer	kırık	D-I-1a	D-II-1	Gümüşdağ 2007:65
Kastamonu 0408	1757	ağa	Ahmed Ağa	başlıksız	D-II-3		Gümüşdağ 2007:72
Kastamonu 0531	1757	güloğlu	Ahmed	S-1	D-I-1a		Yeni 2017:249
Kastamonu395	1782	ağa	Mehmed Salih Ağa	KV-2	D-I-1a	D-II-1	Canyurt 2007:Kat.24
Kastamonu551	1784		Ali Efendi	KV-12	D-I-1a		Halit Çal belgeligi
Kastamonu552	1775	bölük alemdarı	Ali Ağa	S-3	D-I-1a		Yeni 2013
Ordu 0002	1723	molla	Halil	kırık	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.2
Ordu 0003	1736		Mehmed	kırık	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.3
Ordu 0004	1751	alemdar	Süleyman	kırık	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.4
Ordu 0005	1770	Gunduroğlu	Musa	kırık	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.5
Ordu 0006	1771	ulema molla	Mustafa Efendi	kırık	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.6
Ordu 0007	1773	Deliahmetağazade	Mustafa Ağa	S-4	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.7
Ordu 0009	1778	Uzunhacıoğlu	Ali	kırık	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.9
Ordu 0010	1779	Uzunhacıoğlu ağa	Mehmed Ağa	S-4	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.10
Ordu 0011	1788	ağa	Mustafa Ağa	kırık	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.11
Ordu 0012	1790	sancaktar ağa	Abdülkadir Efendi	kırık	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.12
Ordu 0013	1791	ulemazade Efendi	Osman Efendi	S-4	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.13
Ordu 0014	1796	molla	Osman	KV-5	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.14
Ordu 0015	1796	yazıcı	Mehmed Yazıcı	kırık	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.15
Ordu 0016	1797	Osmanağazade ağa	Mehmed Alemdar Ağa	kırık	D-I-1a		Çelik 2012:Kat.16
Rize 0004	1746	Çelebi	Eyüp Çelebi	S-1	D-I-1a		Güvelioğlu 2011:101

Rize 0013	1778	Serdengeçti ağası oğlu	İbrahim Ağa	S-4	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:110
Rize 0023	1766	yazıcı	Süleyman Efendi	S-1	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:121
Rize 0024	1793	Yazıcıoğlu molla	Şuayib?	kırık	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:122
Rize 0033	1794	Yazıcızade molla	Hüseyin	S-1	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:132
Rize 0035	1788		Hasan	KV-2	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:134
Rize 0036	1783	Hatip molla	Mustafa Ağa	S-4	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:135
Rize 0039	1759	yazıcıoğlu ağa	Mehmed Ağa	KV-2	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:138
Rize 0040	1771	yazıcızade	Hüseyin	S-4	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:139
Rize 0041	1794	yazıcızade	Memiş	KV-3	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:140
Rize 0042	1785		Abdullah	S-2	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:142
Rize 0044	1758		Ahmed	S-3	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:144
Rize 0045	1773		Mustafa	S-5	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:145
Rize 0046	1766		Süleyman	S-3	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:146
Rize 0064	1706	Musluoğlu ağa	Hüseyin Ağa	S-4	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:164
Rize 0070	1781	beşe	Ali Beşe	S-1	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:170
Rize 0089	1731	beşe	Ali Beşe	S-5	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:192
Rize 0090	1731	molla	Süleyman	KV-1?	D-I-1a	Güvelioğlu 2011:193
Rize 0130	1770	Hacımahmutoğlu	Ali Çelebi	S-3	D-I-1a	Koyuncu - Hanoğlu 2011:50
Rize 0135	1794	molla	Hasan	S-9	D-I-1a	Koyuncu - Hanoğlu 2011:52
Rize 0207	1770	Hacıoğlu çelebi	Osman Çelebi	S-3	D-I-1a	Koyuncu - Hanoğlu 2011:92
Rize 0209	1772	çelebi	Hüseyin Çelebi	S-3	D-I-1a	Koyuncu - Hanoğlu 2011:93

Rize 0279	1799	Mirzaoğlu ağa	Ahmed Ağa	S-9	D-I-1a	D-II-2	Koyuncu - Hanoğlu 2011:140
Rize 0308	1791		Mehmed Hüseyin	S-1	D-I-1a		Koyuncu - Hanoğlu 2011:155
Rize 0469	1778	alemdar ağa	Ali Ağa - Ahmed Ağa	S-2	D-I-1a		Koyuncu - Hanoğlu 2011:239
Rize 0482	1715	çelebi	Ahmed Çelebi	KV-1	D-I-1a		Hiçyılmaz vd 2012:76
Rize 0507	1794		Ali	S-3	D-I-1a		Hiçyılmaz vd 2012:108
Rize 0530	1779	beşe	İbrahim Beşe	S-3	D-I-1a		Hiçyılmaz vd 2012:136
Rize 0535	1797	ağa	Osman Ağa	S-1	D-I-1a		Hiçyılmaz vd 2012:143
Rize 0537	1728	beşe	Nazmi Beşe	S-5	D-I-1a		Hiçyılmaz vd 2012:145
Rize 0539	1785	molla	Osman	S-1	D-I-1a		Hiçyılmaz vd 2012:148
Rize 0547	1780		Mehmed	S-2	D-I-1a		Hiçyılmaz vd 2012:158
Rize 0566	1723		Hüseyin	S-1	K-1		Hiçyılmaz vd 2012:180
Rize 0586	1798	ağa	Ahmed Ağa	S-1	D-I-1a		Koyuncu 2009: 28
Rize 0597	1772	ağa	Mehmed Ağa	S-4	D-I-1a		Koyuncu 2009: 31
Rize 0644	1790	ağa	Ali Ağa	S-1	D-I-1a		Koyuncu 2009: 47
Rize 0666	1766		Hasan	S-2	D-I-1a		Koyuncu 2009: 54
Rize 0681	1772	derviş	Mehmet	S-3	D-I-1a		Koyuncu 2009: 59
Rize 0684	1798	molla	Mehmed	KV-2	D-I-1a		Koyuncu 2009: 60
Rize 0685	1798	molla	Ahmet	S-1	D-I-1a		Koyuncu 2009: 61
Rize 0686	1791	Neccaraoğlu ağa	Mahmud Ağa	S-1	D-I-1a		Koyuncu 2009: 61
Rize 0688	1772		Emin Ali	S-3	D-I-1a		Koyuncu 2009: 62
Rize 0689	1772		Uzun Mehmed	S-3	D-I-1a		Koyuncu 2009: 62
Rize 0781	1752	Bostanoğlu	Bostanoglu	S-3	D-I-1a		Koyuncu 2009: 93

Rize 0936	1771	alaybey oğlu	Hüseyin Çelebi	kırık	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.59
Rize 0952	1758	mutuoğlu ağa	Hüseyin Ağa	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.76
Rize 0953	1743	asker	Ahmed Ağa	S-3	D-I-1a	D-II-2	Hanoğlu 2015: Kat.77
Rize 0962	1792	molla	Hasan	S-3	D-I-1a	D-II-1	Hanoğlu 2015: Kat.86
Rize 0980	1774		Silik	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.111
Rize 0996	1796	kaptan	Hasan Kapudan	S-9	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.127
Rize 0998	1796		Ahmed Efendi	KV-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.129
Rize 0999	1780	beşe	İsmail Beşe	S-1	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.130
Rize 1003	1766	beşe	Ömer Beşe	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.134
Rize 1004	1753		Ahmed	S-1	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.135
Rize 1007	1771	reis oğlu	Ahmed	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.138
Rize 1008	1771	molla	Hasan	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.139
Rize 1009	1763	beşe	Osman Beşe	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.140
Rize 1013	1796	karamahmudzade	Hamid Ağa	kırık	D		Hanoğlu 2015: Kat.144
Rize 1015	1762	beşe	Osman Beşe	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.146
Rize 1039	1760	ağazade bey	Receb Bey	KV-1	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.171
Rize 1041	1727		silik	KV-1	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.173
Rize 1048	1719	paşazade bey	İslam Bey	KV-1	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.180
Rize 1049	1786	serdengeçti	Osman Ağa	S-4	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.181
Rize 1058	1797	ağa	... Ağa	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.192
Rize 1059	1791		Abdullah	S-2	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.193
Rize 1066	1723	beşe	Abdullah Beşe	kırık	K1		Hanoğlu 2015: Kat.202
Rize 1072	1798	ağa	.. Ağa	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.208
Rize 1076	1795		Abdullah	S-2	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.212

Rize 1079	1784		Mehmed Ağa	kırk	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.217
Rize 1083	1775	molla	Salih	KV-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.222
Rize 1084	1756	seyyid	Ali	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.223
Rize 1099	1770		... Efendi	S-9	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.240
Rize 1114	1761		Mehmed	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.255
Rize 1122	1706	çelebi	Hasan Çelebi	başlıksız	D-II-7		Hanoğlu 2015: Kat.263
Rize 1124	1779	beşe	İsmail Beşe	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.265
Rize 1153	1772	mataracıoğlu ağa	Ahmed Ağa	kırk	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.294
Rize 1154	1798	serdengeçti	İbrahim Ağa	kırk	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.295
Rize 1196	1793	beşe	Mehmed Beşe	S-2	D-I-1a	D-II-1	Hanoğlu 2015: Kat.349
Rize 1198	1790	usta	Ahmed	S-2	D-I-1a	D-II-1	Hanoğlu 2015: Kat.351
Rize 1201	1729	ağa	İbrahim Ağa	KV-1	K1	D-II-2	Hanoğlu 2015: Kat.354
Rize 1227	1720	Çelebioğlu	Osman	KV-1	K1		Hanoğlu 2015:Kat.380
Rize 1280	1730	beşe	Mahmud Beşe	kırk	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.659
Rize 1284	1727	cabi	Mehmed Cabi	kırk	D		Hanoğlu 2015: Kat.663
Rize 1339	1792	imam	Mustafa Efendi	KV-4	D-I-1a	D-II-1	Hanoğlu 2015: Kat.718
Rize 1341	1793	alemdar	Mehmed Ağa	kırk	D-I-1a	D-II-1	Hanoğlu 2015: Kat.720
Rize 1370	1778	voyvoda	Osman Ağa	KV-1	D-I-1a	D-II-5	Hanoğlu 2015: Kat.772
Rize 1371	1756	molla	Ahmed	S belirsiz	D-I-1a	D-II-2	Hanoğlu 2015: Kat.773
Rize 1372	1793	ağa	Mustafa Ağa	S-3	D-I-1a	D-II-2	Hanoğlu 2015: Kat.774
Rize 1376	1785	ağa	İbrahim Ağa	S-4	D-I-1a	D-II-2	Hanoğlu 2015: Kat.778
Rize 1379	1783	ağa	Ali Ağa	kırk	D		Hanoğlu 2015: Kat.781
Rize 1384	1792	serdengeçti	Osman Ağa	S-4	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.786
Rize 1397	1787	ağa	Mehmed Ağa	S-4	D-I-1a	D-II-1	Hanoğlu 2015: Kat.856

Rize 1401	1763		Ali	S-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.860
Rize 1404	1793	serdengeçti	İsmail Ağa	S-4	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.863
Rize 1409	1792	numanoğlu	Mustafa	fes	D-I-1a	D-II-2	Hanoğlu 2015: Kat.868
Rize 1415	1786	beşe	Mahmud Beşe	S-1	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.874
Rize 1416	1776		Mahmud	S-2	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.875
Rize 1418	1782		Osman	KV-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.877
Rize 1419	1780	ağa	Yakub Ağa	KV-3	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.878
Rize 1427	1799	ağa	Hüseyin Ağa	S-4	D-I-1a	D-II-8	Hanoğlu 2015: Kat.886
Rize 1430	1745		Numan	kırık	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.889
Rize 1433	1778	93 cemaat yoldaşı	İbrahim	S-4	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.892
Rize 1437	1748		Ali	KV-2	D-I-1a		Hanoğlu 2015: Kat.896
Rize 1444	1718		Mustafa Efendioğlu	başlıksız	K1		Hanoğlu 2015: Kat.903
Rize 1445	1718	molla	İbrahim	S-1	K1		Hanoğlu 2015: Kat.904
Rize 1446	1718	mustafa Efendi oğlu	Ahmed Efendi	S-8	K1		Hanoğlu 2015: Kat.905
Rize 1447	1718	molla	Mehmed	S-8	K1		Hanoğlu 2015: Kat.906
Rize 1448	1727		İbrahim	KV-3	K1	D-II-2	Hanoğlu 2015: Kat.907
Samsun 0002	1739	Bozoğlu ağa	Ahmed Ağa	S-1	D-I-1a		Nefes 2002: 18
Samsun 0003	1745	ağa	İbrahim Ağa	kırık	D-I-1a		Nefes 2002: 19
Samsun 0004	1752	ağa	Mustafa Ağa	kırık	D-I-1a		Nefes 2002: 20
samsun 0006	1754	paşa	Mehmed paşa	KV-2	D-I-1c	D-II-1	Nefes 2002: 23
Samsun 0007	1767	Bozzade ağa	Mehmed Ağa	kırık	D		Nefes 2002: 24
Samsun 0008	1775	ulema Efendi	Mehmed Kaşif Efendi	kırık	D-I-1a	D-II-1	Nefes 2002: 25-26
Samsun 0121	1777	Dizdarzade ağa	Ahmed Ağa	S-2	D-I-1a		GÜN 2008:119
Samsun 0122	1781	Hazinedarzade ağa	Memiş Ağa	kırık	D-I-1a		GÜN 2008:120
Samsun 0149	1787	ağa	Süleyman Ağa	kırık	D-I-1a		GÜN-Nefes 2011: 137
Samsun 0186	1715	Dedezade ağa	Hasan Ağa	KV-1	D-I-1a		Gün vd 2016:40
Samsun 0187	1743	ağa	Mustafa Ağa	KV-1	D-I-1a		Gün vd 2016:41

Samsun 0188	1749		Ahmed	KV-1	D-I-1a		Gün vd 2016:42
Samsun 0189	1754		Abdülkadir	kırk	D-I-1a		Gün vd 2016:42
Samsun 0190	1754		Ahmed	KV-1	D-I-1a		Gün vd 2016:43
Samsun 0191	1757		Mustafa	KV-1	D-I-1a		Gün vd 2016:44
Samsun 0192	1758	bey	Mustafa Efendi	S-7	D-I-1a		Gün vd 2016:45
Samsun 0193	1762	molla	Abdullah	kırk	D-I-1a		Gün vd 2016:45
Samsun 0194	1762	Efendi	Mehmed Efendi	S-7	D-I-1a		Gün vd 2016:46
Samsun 0195	1763	Efendi	Fezullah Efendi	KV-4	D-I-1a		Gün vd 2016:47
Samsun 0198	1780	ağa	İsmail Ağa	KV-2	D-I-1a	D-II-2	Gün vd 2016:50
Samsun 0200	1784	Hüseyinâgazade	Ömer Ağa	KV-2	D-I-1a		Gün vd 2016:51
Samsun 0201	1787	Kasımzade ağa	Ahmed Ağa	KV-5	D-I-1a		Gün vd 2017:47
Samsun 0202	1789	çelebizade ağa	Ali Ağa	fes	D-I-1a		Gün vd 2017:47
Samsun 0203	1798	seyyid	Abdullah	KV-2	D-I-1a		Gün vd 2017:48
Samsun 0204	1799	müftü	Mustafa Efendi	başlıksız	D-II-10	Y	Gün vd 2017:49
Sinop 005	1771	Halilağazade ağa	Ahmed Ağa	KV-1	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 125 Yeni 2009: kat. 13
Sinop 012	1740	ağa	Ömer	KV-5	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 126 Yeni 2009: kat. 6
Sinop 013	1779	Efendi	Mehmed Efendi	KV-3	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 127 Yeni 2009: kat. 23
Sinop 020	1771	seyyid	Selim	KV-1	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 128 Yeni 2009: kat. 14
Sinop 021	1744	seyyid	hasan	KV-2	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 128 Yeni 2009: kat. 7
Sinop 025	1772	molla	Mustafa	KV-4	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 129 Yeni 2009: kat. 17
Sinop 028	1775	ağa	Abdurrahman Ağa	S-2	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 130 Yeni 2009: kat. 21
Sinop 029	1786	Efendi	Abdülhannan Efendi	S-7	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 130 Yeni 2009: kat. 26

Sinop 031	1798	müftü	İbrahim Efendi	S-7	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 130 Yeni 2009: kat. 29
Sinop 032	1762	beşe	Abdi Beşe	S-2	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 130 Yeni 2009: kat. 89
Sinop 033	1755	ağa	Mehmed Ağa	S-1	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 131
Sinop 044	1715		Ahmed	kırık	K-1		Grammont-Vatin 1991: 133
Sinop 051	1771	Topçubaşı ağa	İsmail Ağa	S-4	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 134 Yeni 2009: kat. 15
Sinop 054	1709	paşa	... Paşa	kırık	D	Ç	Grammont-Vatin 1991: 134 Yeni 2009: kat. 2
Sinop 077	1778	paşa mektupçusu	Mahmud Efendi	KV-2	D-I-1a	D-II-10	Grammont-Vatin 1991: 142 Türker 2011:kat. 12
Sinop 083	1762	ağa	Ali Ağa	KV-1	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 143 Türker 2011:kat. 8
Sinop 084	1781	gümrükçü ağa	Mustafa Ağa	KV-2	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 144 Türker 2011:kat. 13
Sinop 104	1791	mehterbaşı ağa	Receb Ağa	KV-2	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 149 Türker 2011:kat. 15
Sinop 105	1789	alaybeyi	Mehmed BeyEfendi	başlıksız	D-II-10		Grammont-Vatin 1991: 149 Türker 2011:kat. 14
Sinop 110	1791	alaybeyi ağa	İzzet Mustafa Ağa	KV-2	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 150 Türker 2011:kat. 16
Sinop 117	1745	ağa	İbrahim Ağa	KV-1	D-I-1a	D-II-2	Grammont-Vatin 1991: 152 Türker 2011:kat. 5

Sinop 124	1734		Mustafa	KV-1	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 153 Türker 2011: kat. 3
Sinop 125	1761	sinop nazırı ağa	Hasan Ağa	kırk	D-I-1a	D-II-1	Grammont-Vatin 1991: 154 Türker 2011: kat. 7
Sinop 127	1735	yeniçeri çorbacısı ağa	Halil Ağa	KV-2	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 154 Türker 2011: kat. 4
Sinop 139	1790	Abazazade bey	Mehmed Bey	KV-5	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 156 Türker 2011: kat. 17
Sinop 177	1772	ağa	Nazfullah Ağa	kırk	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 164
Sinop 179	1715		Osman	kırk	K-1		Grammont-Vatin 1991:164
Sinop 181	1761	beşe	İbrahim Beşe	kırk	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 165 Yeni 2009: kat. 11
Sinop 182	1779	Beşli ağası ağa	Osman Ağa	kırk	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991:165
Sinop 183	1792	hatip	Mahmud Efendi	kırk	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991:165
Sinop 190	1772	ağa	Osman Ağa	kırk	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991:166
Sinop 197	1772	seyyid	Süleyman	kırk	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 168
Sinop 199	1736	ağa	Mehmed Ağa	kırk	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 168
Sinop 202	1783	Gümrükçüoğlu ağa	İbrahim Ağa	S-4	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 169 Yeni 2009: kat. 24
Sinop 219	1746	İbrahimağazade Ağa	Halil Ağa	kırk	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 172 Yeni 2009: kat. 9
Sinop 221	1772	molla	Abdurrahman	S-3	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 172 Yeni 2009: kat. 18
Sinop 223	1773	beşe	Ahmed Beşe	S-3	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 172 Yeni 2009: kat. 72

Sinop 225	1751	Öküzoğlu ağa	Ali Ağa	S-4	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 173 Yeni 2009: kat. 10
Sinop 227	1784	Müftüzade molla	Mahmud	KV-2	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 173 Yeni 2009: kat. 25
Sinop 231	1794	beşli ocağı kethudası ağa	Abdurrahman Ağa	KV-2	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991: 174 Yeni 2009: kat. 97
Sinop 234	1772	molla	İsmail	kırık	D		Grammont-Vatin 1991: 174 Yeni 2009: kat. 19
Sinop 238	1763	Ömerağazade ağa	Mustafa Ağa	S-1	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991:175
Sinop 241	1768	Öküzoğlu ağa	Süleyman Ağa	S-3	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991:176
Sinop 244	1722	İhtişamlızade	Mustafa Çelebi	kırık	K-1		Grammont-Vatin 1991:176
Sinop 247	1773	reis	Salih Reis	kırık	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991:177
Sinop 249	1780	Oluşuzade reis	Ali Reis	S-3	D-I-1a		Grammont-Vatin 1991:177
Sinop 250	1709	Efendi	Mehmed Efendi	kırık	K-1		Grammont-Vatin 1991:177
Sinop 256	1762		kırık	kırık	D		Grammont-Vatin 1991: 179
Sinop 286	1723	çelebi	Hüseyin Çelebi	başlıksız	D-II-7		Yeni 2009: kat. 3
Sinop Boyabat 034	1765	binbaşı ağa	Hasan Ağa	KV-2	D-I-1a		Çal 2015: 37
Sinop Boyabat 035	1798	kapıcıbaşı ağa	Ali Ağa	KV-2	D-I-1a		Çal 2015: 38
Sinop Boyabat 099	1792	saray baltacısı		S-2	D-I-1a		Çal 2015: 88
Sinop Boyabat 100	1792	saray baltacısı	Süleyman Ağa	KV-2	D-I-1a	D-II-1	Çal 2015: 88
Sinop Boyabat 125	1766	dede	Saçlı Dede	T-1	D-I-1a		Çal 2015: 108
Sinop Boyabat 136	1770	çeltik emini haseki	Mahmud Ağa	KV-1	D-I-1a		Çal 2015: 117
Tokat	1791	Fakihzade	Mustafa	başlıksız	D-II-6	D-II-6	Demir 2008:66
Tokat	1716	seyyid	Ebubekir	başlıksız	D-II-2	D-II-1	Demir 2008:54
Tokat	1799	ağa	Emin Ağa	başlıksız	D-II-1		Demir 2008:51

Tokat	1742	Efendi	Ebubekir Efendi	başlıksız	D-II-2	D-II-2	Demir 2008:79
Tokat	1756	Efendi	Osman Efendi	başlıksız	D-II-2		Demir 2008:81
Tokat	1756			başlıksız	Y	Y	Demir 2008:38
Tokat	1774	Kubbezade	Hüseyin	başlıksız	Y		Demir 2008:74
Tokat	1713		Ahmed Efendi	KV-10	D-I-1	D-II-1	Demir 2008:45
Tokat	1790	Efendi	Ata Azam Efendi	KV-10	D-I-1a	D-II-1	Demir 2008:36
Tokat	1769	şeyh	Mehmed	KV-10	D-I-1a	D-II-1	Demir 2008:37
Tokat	1798	Efendi	Mehmed Efendi	KV-10	D-I-1a	D-II-2	Demir 2008:59
Tokat	1738	Efendi	Ahmed Efendi	KV-10	D-I-1a	D-II-2	Demir 2008:64
Tokat	1769	seyyid	Ahmed	KV-10	D-I-1a		Demir 2008:55
Tokat	1772	Kuralzade Efendi	Sabri Efendi	KV-10	D-I-1a		Demir 2008:65
Tokat	1786	Efendi	Halil Efendi	KV-10	D-I-1a	D-II-2	Demir 2008:71
Tokat	1766	ağa	Ömer Ağa	KV-11	D-I-1a	D-II-1	Demir 2008:69
Tokat	1791	ağa	Abdullah Ağa	KV-11	D-I-1a	D-II-2	Demir 2008:56
Tokat	1786	Kartalcı ağa	Hasan Ağa	KV-11	D-I-1a		Demir 2008:75
Tokat	1771	alemdar	Ahmed Alemdar	KV-11	D-I-1a		Demir 2008:78
Tokat	1770	paşa	Salih Paşa	KV-11	D-I-1a		Demir 2008:80
Tokat	1766	Efendi	Salih Efendi	S-3	D-I-1a	D	Demir 2008:53
Tokat	1706	Efendi	Abdi Efendi	S-7	K-1	D-II-2	Demir 2008:35
Tokat Niksar 07	1783	GüdükHzade ağa	Osman Ağa	S-4	D-I-1a	D-II-9	Çoban 2010: 16
Tokat Niksar 46	1746	çavuş	Mehmed Çavuş Ağa	kırk	D-I-1a		Çoban 2010: 55
Tokat Niksar 74	1798	Ömerağazade ağa	Mustafa Ağa	kırk	D		Çoban 2010: 83
Tokat Niksar 81	1773	Eminzade ağa	İbrahim Ağa	kırk	D-I-1a		Çoban 2010: 90
Tokat Niksar 83	1757	ağa	Mehmed Ağa	kırk	D-I-1a		Çoban 2010: 92
Tokat Niksar 84	1728	seyyid	Ahmed Arifi	kırk	K-1		Çoban 2010: 93
Trabzon 0001	1747	Gedikzade ağa	Mehmed Ağa	KV-1	D-I-1a		Eren2011: 20
Trabzon 0002	1757	Hatuniye vakfı katibi	Süleyman Efendi	KV-9	D-I-1a		Eren2011: 22
Trabzon 0003	1785	ağa 18 yaşında	Osman Ağa	KV-2	D-I-1a		Eren2011: 24
Trabzon 0004	1786	bezzaz ağa	Ali Ağa	S-2	D-I-1a		Eren2011: 26
Trabzon 0005	1791	debbağ ağa	Hüseyin Ağa	S-1	D-I-1a		Eren2011: 28
Trabzon 0029	1708	Hamzazade	Mehmed	kırk	D-I-1a		Eren2011: 73
Trabzon 0030	1714	Polatzade ağa	Mustafa Ağa	kırk	D-I-1a		Eren2011: 75

Trabzon 0031	1727	ağa	Ahmed Ağa	S-5	K-1		Eren2011: 76
Trabzon 0032	1735		Mustafa	S-4	D-I-1a	D-II-2	Eren2011: 78
Trabzon 0033	1739	dabak	İbrahim	kırık	D-I-1a		Eren2011: 80
Trabzon 0035	1740	ağa	Ahmed Ağa	kırık	D-I-1a		Eren2011: 83
Trabzon 0036	1742	ağa	Ali Ağa	S-5	D-I-1a		Eren2011: 84
Trabzon 0037	1747	ağa	Ömer Ağa	S-3	D-I-1a	D-II-2	Eren2011: 86
Trabzon 0038	1749	Süleymanzade ağa	Mehmed Ağa	kırık	D-I-1a	D-II-4a	Eren2011: 88
Trabzon 0039	1751	çocuk	İbrahim	S-3	D-I-1a		Eren2011: 90
Trabzon 0040	1758	şeyh imam	Hasan Efendi	başlıksız	Y-1	D-II-2	Eren2011: 91
Trabzon 0041	1759	Mahmutzade	Uzun Ali	S-3	D-I-1a		Eren2011: 93
Trabzon 0042	1759	usta	Ömer Usta	başlıksız	D-II-8	D-II-10	Eren2011: 94
Trabzon 0043	1760	çocuk	Alemdar	kırık	D-I-1a		Eren2011: 96
Trabzon 0045	1765	hafız	Hasan	başlıksız	Y-1		Eren2011: 100
Trabzon 0046	1778	Kapıcı	Mahmud	S-1	D-I-1a	D-II-1	Eren2011: 102
Trabzon 0047	1779	ağa	Mahmud Ağa	kırık	D-I-1a		Eren2011: 104
Trabzon 0048	1780	molla	Hasan	kırık	D		Eren2011: 105
Trabzon 0049	1782		Veli	KV-1	D-I-1a	D-II-2	Eren2011: 106
Trabzon 0052	1788	derviş	Abbas	KV-2	D-I-1a	D-II-4	Eren2011: 112
Trabzon 0053	1789	Kulaksızzade	Ahmed Efendi	KV-3	D-I-1a		Eren2011: 114
Trabzon 0055	1790	ağa	Süleyman Ağa	KV-2	D-I-1a		Eren2011: 118
Trabzon 0056	1791	paşa	Abdullah Paşa	KV-13	D-I-1a	D-II-10	Eren2011: 120
Trabzon 0061	1798	molla	Ali	kırık	D-I-1a		Eren2011: 132
Trabzon 0182	1735	Sanibeyzade bey	Hamza Bey	KV-1	D-I-1a		Eren2011: 356
Trabzon 0183	1736	Sanibeyzade bey	Hüseyin Bey	KV-1	D-I-1a		Eren2011: 357
Trabzon 0185	1740		Mustafa	S-5	D-I-1a	D-II-2	Eren2011: 360
Trabzon 0186	1748	gazzaz beşe	Ahmed Beşe	S-3	D-I-1a		Eren2011: 362
Trabzon 0187	1762	molla	Ahmed	S-3	D-I-1a		Eren2011: 364
Trabzon 0188	1770	İsmailEfendizade	Ahmed Efendi	KV-3	D-I-1a		Eren2011: 365
Trabzon 0189	1771	mücellit	Hüseyin Efendi	S-7	D-I-1a		Eren2011: 367
Trabzon 0190	1777	kurra	Ahmed Efendi	S-7	D-I-1a		Eren2011: 369
Trabzon 0191	1777	müftü	Mustafa Müftü Efendi	başlıksız	D-II-7b		Eren2011: 371
Trabzon 0192	1778	kurra reisi	Hasan	başlıksız	D-II-7b		Eren2011: 373
Trabzon 0193	1778	müftü oğlu	Abdullah Efendi	KV-3	D-I-1a		Eren2011: 375
Trabzon 0194	1778	Değirmencizade	Mustafa Efendi	S-7	D-I-1a	D-II-1	Eren2011: 377
Trabzon 0195	1778	müftü oğlu	Hüseyin Efendi	KV-3	D-I-1a	D-II-2	Eren2011: 379

Trabzon 0198	1786	beşe	Hüseyin Beşe	S-3	D-I-1a		Eren2011: 384
Trabzon 0199	1788	Efendi	Ali Efendi	başlıksız	D-II-2		Eren2011: 386
Trabzon 0200	1789	Murtazabeyzade	Süleyman Ağa	KV-2	D-I-1a		Eren2011: 387
Trabzon 0311	1765	ağa	Mahmud Ağa	S-2	D-I-1a		Eren2011: 565
Trabzon 0312	1792	Bezzazzade Efendi	Ahmed Efendi	KV-4	D-I-1a		Eren2011: 566
Trabzon 0313	1798	ÖmerEfendizade	Mehmed Tahir Efendi	KV-4	D-I-1a	D-II-1	Eren2011: 568
Trabzon 0341	1783	nakibül eşraf	Abdullah Efendi	S-7	D-I-1a		Yer 2004: 11
Trabzon 0344	1763	Ganlizade ağa	Hüseyin Ağa	KV-1	D-I-1a		Yer 2004: 16
Trabzon 0347	1759	Üçüncüzade ağa	Mehmed Ağa	KV-1	D-I-1a		Yer 2004: 21
Trabzon 0348	1765	Mollaalazade molla	Ali	S-3	D-I-1a		Yer 2004: 22
Trabzon 0349	1777	Gedikzade ağa	Ömer Ağa	S-4	D-I-1a		Yer 2004: 23
Trabzon 0351	1790	müderris	Hasan Efendi	S-7	D-I-1a		Yer 2004: 26
Trabzon 0353	1768	Müsevidzade	Osman Efendi	S-7	D-I-1a		Yer 2004: 28
Trabzon 0355	1781	şeyh	Mehmed Efendi	S-7	D-I-1a		Yer 2004: 30
Trabzon 0357	1782	hattat	Memiş Efendi	S-7	D-I-1a		Yer 2004: 32
Trabzon 0358	1747	molla	ibrahim	KV-10	D-I-1a		Yer 2004: 33
Trabzon 0359	1765	serdengeçti ağası	Ali Ağa	S-4	D-I-1a		Yer 2004: 34
Trabzon 0360	1764	seyyid	Süleyman	KV-3	D-I-1a		Yer 2004: 35
Trabzon 0361	1798	Efendi	Ahmed Tahir Efendi	KV-2	D-I-1a		Yer 2004: 36
Trabzon 0363	1777	zaim	Ömer Ağa	KV-1	D-I-1a		Yer 2004: 39
Trabzon 0366	1793		Osman	S-1	D-I-1a		Yer 2004: 42
Trabzon 0370	1765	hafız	Ali	kırk	D-I-1a		Yer 2004: 47
Trabzon 0373	1774	imam	Mahmud Efendi	S-7	D-I-1a		Yer 2004: 50
Trabzon 0374	1751	müezzin	Ali	kırk	D-I-1a		Yer 2004: 51
Trabzon 0376	1729	çelebi	Hasan Çelebi	kırk	D-I-1a		Yer 2004: 53
Trabzon 0380	1767	ağa	Mehmed Ağa	kırk	D-I-1a		Yer 2004: 58
Trabzon 0381	1746	ağa	Fazıl Ağa	kırk	D-I-1a		Yer 2004: 59
Trabzon 0382	1734	ağa	Ahmed Ağa	S-5	D-I-1a		Yer 2004: 60
Trabzon 0383	1750	beşe	Ahmed Beşe	S-3	D-I-1a		Yer 2004: 61
Trabzon 0385	17**		Bekir	kırk	D-I-1a		Yer 2004: 63
Trabzon 0387	1737	Serdarzade ağa	Memiş Ağa	S-3	D-I-1a		Yer 2004: 65
Trabzon 0389	1792	imam	Mahmud Efendi	kırk	D-I-1a		Yer 2004: 67
Trabzon 0390	1793	Kuğuzade bey	Mehmed Bey	KV-2	D-I-1a		Yer 2004: 69
Trabzon 0391	1781	Oğuzzade ağa	Hasan Ağa	S-3	D-I-1a		Yer 2004: 71
Trabzon 0393	1730	müderris	Yahya Efendi	S-6	D-I-1a		Yer 2004: 74

Trabzon 0397	1764	Gümrükçüzade ağa	Osman Ağa	KV-2	D-I-1a		Yer 2004: 78
Trabzon 0398	1785	Efendi	Osman Efendi	KV-3	D-I-1a		Yer 2004: 80
Trabzon 0399	1768	bey	İbrahim Bey	KV-2	D-I-1a		Yer 2004: 81
Trabzon 0400	1765	Tavilzade ağa	Ömer Ağa	KV-2	D-I-1a		Yer 2004: 83
Trabzon 0401	1790	müderriş	İbrahim Efendi	S-7	D-I-1a		Yer 2004: 84
Trabzon 0403	1736	ağa	Hasan Ağa	S-4	D-I-1a		Yer 2004: 87
Trabzon 0404	1795	Hamamcı ağa	Mehmed Ağa	S-4	D-I-1a		Yer 2004: 88
Trabzon 0406	1776	ağa	Hasan Ağa	KV-7	D-I-1a		Yer 2004: 91
Trabzon 0408	1784	Efendi	Osman Efendi	KV-2	D-I-1a		Yer 2004: 93
Trabzon 0411	1799	gümrük katibi	Mehmed Efendi	KV-3	D-I-1a		Yer 2004: 97
Trabzon 0412	1797	Efendi	Mehmed Necib Efendi	KV-3	D-I-1a		Yer 2004: 99
Trabzon 0414	1777	ağa	Şuayb Ağa	KV-2	D-I-1a		Yer 2004: 103
Trabzon 0416	1787	imam	Mahmud Efendi	KV-3	D-I-1a		Yer 2004: 106
Trabzon 0418	1797	HasanEfendizade	Necib Efendi	KV-2	D-I-1a		Yer 2004: 109
Trabzon 0419	1773	sipahizade ağa	Mustafa Ağa	KV-2	D-I-1a		Yer 2004: 111
Trabzon 0420	1761	Efendi	Mehmed Efendi	KV-10	D-I-1a		Yer 2004: 112
Trabzon 0422	1741	beşe	Mehmed Beşe	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 114
Trabzon 0425	1746	molla	Mehmed	S-4	D-I-1a		Yer 2004: 117
Trabzon 0426	1746	çörekçi	Hasan	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 118
Trabzon 0428	1704	şeyh	Bilal	kırık	K-1		Yer 2004: 120
Trabzon 0429	1772	ağa	Hasan Ağa	S-1	D-I-1a		Yer 2004: 121
Trabzon 0430	1780	molla	İbrahim	KV-4	D-I-1a		Yer 2004: 122
Trabzon 0431	1758	ağa	Murteza Ağa	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 123
Trabzon 0433	1748	mümessiloğlu	Osman	S-3	D-I-1a		Yer 2004: 125
Trabzon 0435	1784	Köralizade reis	Mustafa Reis	S-1	D-I-1a		Yer 2004: 127
Trabzon 0436	1757	Murtazabeyzade	Mehmed Ağa	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 128
Trabzon 0440	1787	yazıcı	Mehmed Yazıcı	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 132
Trabzon 0442	1765	18 yaş	Mehmed	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 134
Trabzon 0445	1748	Tonbayzade ağa	Mehmed Emin Ağa	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 139
Trabzon 0446	1735	şeyh	Mehmed Efendi	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 140
Trabzon 0448	1772	Efendi	Ahmed Efendi	kırık	D		Yer 2004: 142
Trabzon 0449	1767	ağa	İbrahim Ağa	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 143
Trabzon 0451	1798	molla	Osman	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 145
Trabzon 0452	1728		Mustafa	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 146
Trabzon 0453	1792	ağa	Osman Ağa	kırık	D		Yer 2004: 147

Trabzon 0455	1773	beşe	Osman Beşe	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 149
Trabzon 0456	1751	müderris	Hüseyin Efendi	kırık	D		Yer 2004: 150
Trabzon 0457	1775		Ahmed	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 151
Trabzon 0458	1770	Üçüncüzade ağa	Miktad Ağa	kırık	D-I-1a		Yer 2004: 152
Trabzon 0460	1735	Selinzade çelevi	Mustafa Çelebi	KV-1	D-I-1a		Yer 2004: 154
Trabzon 0461	1776	Selinzade Efendi	Ahmed Efendi	KV-3	D-I-1a		Yer 2004: 155
Trabzon 0462	1744	Selinzade ağa	Ömer Ağa	S-4	D-I-1a		Yer 2004: 156
Trabzon 0464	1760	hafız	Mustafa	KV-3	D-I-1a		Yer 2004: 158
Trabzon 0465	1782	hatip	Mehmed Efendi	S-7	D-I-1a		Yer 2004: 159
Trabzon 0466	1782	nakibül eşraf	İsmail Efendi	S-7	D-I-1a		Yer 2004: 160
Trabzon 0604	1749	Kazancızade ağa	Hüseyin Ağa'nın	kırık	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.2
Trabzon 0605	1756	Kazancızade ağa	Mehmed Ağa	S-4	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.3
Trabzon 0606	1756	Sipahioğlu ağa	İbrahim Ağa	S-2	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.4
Trabzon 0608	1759	beşe oğlu	Ömer	S-3	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.6
Trabzon 0609	1760	Kazancızade	Osman	kırık	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.7
Trabzon 0610	1765	babası eski serdar	Hüseyin Ağa	S-4	D-I-1a	D-II-1	Gedikli 2010:kat.8
Trabzon 0611	1765	ağa	Hasan Ağa	kırık	D		Gedikli 2010:kat.9
Trabzon 0612	1771	ağa	Ahmed Ağa	S-2	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.10
Trabzon 0613	1771	beşe	Mahmud Beşe	S-3	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.11
Trabzon 0614	1771	beşe	Ali Beşe	S-2	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.12
Trabzon 0615	1771	molla	Mehmed	S-3	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.13
Trabzon 0617	1784	molla	Mehmed	kırık	D		Gedikli 2010:kat.15
Trabzon 0618	1780	molla	Şaban	S-3	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.16
Trabzon 0619	1785	pulathane serdarı	Hasan Ağa	S-3	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.17
Trabzon 0620	1785	molla	Ahmed	kırık	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.18
Trabzon 0622	1786	ağa	Ahmed Ağa	kırık	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.20
Trabzon 0624	1788	Kazancızade ağa	Ali Ağa	kırık	D		Gedikli 2010:kat.22

Trabzon 0625	1788	Tosunzade ağa	Mehmed Ağa	S-2	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.23
Trabzon 0626	1789	Saraç	Genç Ali	kırık	D		Gedikli 2010:kat.24
Trabzon 0627	1789	yazıcı	İbrahim Yazıcı	kırık	D		Gedikli 2010:kat.25
Trabzon 0628	1791	molla	Monla Osman	S-2	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.26
Trabzon 0631	1793	Serdarhasanağazade	Ahmed Ağa	S-3	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.29
Trabzon 0632	1793	molla	Mehmed	kırık	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.30
Trabzon 0689	1769	beşe	Ali Beşe	S-1	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.87
Trabzon 0690	1796	beşe	İsmail Beşe	S-1	D-I-1a		Gedikli 2010:kat.88

ŞEYH ŞABÂN-I VELÎ VAKIF MÜZESİ VAKIF ŞAMDANLARI*

FOUNDATION CANDLESTICKS IN ŞEYH ŞABAN-I VELI FOUNDATION MUSEUM

Lütfiye GÖKTAŞ KAYA**
Ebubekir Sıddık ATA***

Öz

Kastamonu Şeyh Şabân-ı Veli Dergâhı'nda bulunan dergâh evinin haremlik bölümü günümüzde vakıf müzesi olarak işlev görmektedir. Müzede dergâh eşyaları ile birlikte vakıf eşyaları sergilenmektedir. Çalışmanın konusunu vakıf eşyalarından olan 12 tane şamdan oluşturmaktadır. Dini ve tasavvufi açıdan önemli anlamları olan şamdanlar cami ve türbe gibi yapılara hediye edilen eşyaların başında gelir. Çalışma kapsamındaki şamdanlar da müzeye Kastamonu'daki çeşitli camilerden getirilmiş vakıf eşyalarındandır. Şamdanların kitabelerinin tamamında tarih bilgisi yer alırken, 8 tanesinde vakfedildikleri cami adı, 9 tanesinde vakfeden kişi adı kayıtlıdır. Bakırdan, dövme ve döküm tekniğinde yapılan, konik gövdeli, boyun, omuz ve muşluk bölümlerinden oluşan şamdanlar berât niteliğine sahip olan mihrap şamdanlarıdır. Kastamonu zengin bakır yataklarının bulunduğu bölgelerden biridir. Bölgede Osmanlı dönemi öncesi ve sonrasında bakır ocağı işletmeciliği ve bakır işleyen atölyeler bulunmaktadır. Üstlerindeki kitabelere göre 18. ve 19. yüzyıllara tarihlenen bakır şamdanlar geç dönem Osmanlı maden sanatının taşra üretimini örneklemesi açısından önemlidir. 18. ve 19. yüzyıl Osmanlı maden sanatı başkent ve çevresinde batı etkisi gösterirken, taşrada bu etkilerden uzak geleneksel üretim devam etmektedir. Ele alınan şamdanlar bir taraftan Türk ve İslam geleneğindeki hediye/bağış olayını örneklerken, diğer taraftan bakırdan yapılmış olmaları ile bakır üreten ve ithal eden Kastamonu kentine bir kez daha vurgu yapmaktadır. Bu çalışma ile sanat tarihi açısından değerlendirilen şamdanlar geç dönem Osmanlı maden sanatı örnekleri olarak bilim dünyası ile tanıştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kastamonu, maden sanatı, şamdan, aydınlatma araçları, vakıf eşyaları.

Abstract

The harem section of the Dervish lodge located in Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Dervish Lodge (Dargah) today functions as the foundation museum. At the museum, the objects in the dargah are exhibited along with the items of the foundation. The subject of the study is the 12 candlesticks, which belong to the foundation. Candlesticks, having important meanings in terms of religion and mysticism, are one of the objects that are presented as gifts to such buildings as mosques and tombs. The candlesticks in the present study are among the foundation objects brought from the various mosques in Kastamonu. All inscriptions on the candlesticks have date information, 8 of them have the name of the mosques where they were donated, also, 9 of them include the name of the donors. The candlesticks made of copper; shaped by forging and casting techniques, consisting of a conical body, neck, shoulder and candleholders are classified as mihrab candlesticks having a qualification of the letters patent (berat-license) at that time. Kastamonu is one of the regions with rich copper deposits.

* Makalenin Geliş Tarihi: 16. 04.2018, Kabul Tarihi: 14.06.2018. DOI: 10.31624/tkhhbvd.2018.16

** Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Türk ve İslam Sanatları Anabilim Dalı, lgoktaskaya@karabuk.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4979-9330.

*** Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi-Sakarya Üniversitesi Ortak Doktora Programı, ebubekir.ata@sakarya.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6301-642X.

In the region, there were copper mining operations and copper processing workshops before and after the Ottoman period. According to the inscriptions on their bodies, the copper candlesticks dating to the 18th and 19th centuries are significant for indicating the local production of the late period of the Ottoman metalwork. In the 18th and 19th centuries Ottoman metalwork exhibited western influence in and around the capital, while traditional production far from these influences continues outside the capital. On the one hand, the candlesticks are examples of the gift/donation event in Turkish and Islamic tradition, and on the other hand, since they are made of copper and they emphasize the city of Kastamonu which produces and imports copper. In this study, the candlesticks, evaluated in terms of art history, were introduced to the world of science as examples of late Ottoman metalwork.

Key words: Kastamonu, metalwork, candlestick, enlightenment tools, foundation objects.

1.Giriş

Şeyh Şabân-ı Velî¹ Vakıf Müzesi, Kastamonu'nun Hisarardı Mahallesi, Şeyh Şabân-ı Velî Caddesi'nde yer alan ve aynı ismi taşıyan dergâh içerisinde yer alan 4 Mayıs 2007 yılında müze olarak ziyarete açılan dergâh (Demirci, 2011: 257) cami, türbe, dergâh evleri, hazire, şadırvan ve asa suyundan oluşur.

Yapı topluluğunun ilk yapısı olan cami, Seyyid Ahmet Sünnet Efendi tarafından yaptırılmıştır. Yapım tarihi bilinmemekle birlikte, Ahmet Sünnet Efendi'nin cami haziresinde yer alan mezarında ölüm tarihi 1459-1460 şeklinde yazılı (Demirci, 2011: 258) olduğundan caminin 1460 yılından önce yapılmış olduğu düşünülmektedir.

Türbenin inşasına, 1560-1636 yılları arasında yaşayan ve Şeyh Şabân-ı Velî'nin beşinci halifesi aynı zamanda Sultan I. Ahmed'in Sadrazamı Kuyucu Murat Paşa'nın kethüdâsı olan Ömer el-Fuâdî tarafından (Demircioğlu, 1962: 26; Oğuz, 1995: 53) 1575 yılında başlanmış, inşaat pencere üst seviyelerine kadar devam etmiş; ancak Murat Paşa ile kethüdâsının Diyarbakır'da Nasuh Paşa tarafından idam ettirilmeleri üzerine tamamlanamamıştır. İki yıl sonra tekrar başlayan inşaat, Küre Kadısı Akkaş Hibetullah Efendi ile Dergâh-ı Ali kapucubaşlarından Mehmed Ağa ve ulemeden Derviş Ömer'in katkıları ve Kastamonuluların yardımıyla, türbenin girişindeki kitabeye göre 1611-12 yılında bitirilmiştir (Eyüpgiller, 1999: 116).

Dergâhın bir başka yapısı; kaynaklara göre üç katlı bir konak şeklinde olan ve dergâh evleri olarak adlandırılan yapıdır. Özgün yapı Şeyh Şabân-ı Velî Türbesi'nin yapıldığı dönemde tahrip olmuş, günümüzdeki konak, Azdavaylı Mahmut Paşa tarafından 1900 tarihinde yaptırılmıştır. Bir dönem Kur'ân kursu ve öğrenci yurdu olarak kullanılan haremlik ve selamlıktan oluşan konağın haremlik bölümü bugün müze olarak kullanılmaktadır.

Müze yapısı zemin üzerine iki katlı ve üç girişlidir. Girişlerden ikisi güney, diğeri doğu cephededir. Orta sofaya açılan planda, zemin katta 3, birinci katta 4, ikinci katta 5 oda bulunmaktadır. İkinci katta B3 şeklinde adlandırılan odada, Kastamonu ve çevresinde üretildiği bilinen pirinçten yapıma kandiller sergilenmektedir.

İkinci katın sofa bölümünde içlerinde Kur'ân-ı Kerimlerin sergilendiği vitrinlerin önünde yer alan, üstlerinde kim tarafından, ne zaman ve bir kısmında hangi yapı için yaptırıldıkları yazılı olan 12 tane bakır vakıf şamdanı bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.



Fotoğraf 1: Şeyh Şabân-ı Velî Vakıf Müzesi'nin ikinci kat sofa bölümü ve sergilenen şamdanların genel görünümü

Anadolu maden sanatının önemli örneklerinden olan şamdanların asıl yapılış amaçları ışık vermek gibi görünse de onların, ışık veren, aydınlatan birer eşya olarak işlevselliklerinin yanı sıra, taşıdıkları bazı sembolik anlamlarının da olduğu şüphesizdir. Soyut olan tanrının somut olarak ifade şekli olan bu eşyalar, hem tanrının nuru olan kutsal ışığı yaymakta, hem de değerli madenlerden yapıldıklarından dolayı sahipleri için güç ve statü göstergesi olmaktadır (Göktaş, 1995: 1-2).

Şeyh Şabân-ı Velî Vakıf Müzesi'nde sergilenen şamdanlar; cami, türbe, dergâh, tekke ve zaviye gibi dini ve sosyal işlevli yapılara vakfedilen teberrükât eşyalarındandır. Halı, kilim, buhurdan gibi eşyalar da söz edilen yapılara vakfedilmekle birlikte taşıdıkları sembolik ve tasavvufi anlamlardan dolayı şamdanların bu eşyalar arasında ayrıcalıklı bir yeri vardır.

18. ve 19. yüzyıllara tarihlenen, bakırdan dövme ve döküm tekniğinde yapılan, üstlerinde kazıma tekniği ile yazılmış kitabeleri olan konumuz şamdanları, döneminde bölgedeki çeşitli camilere vakfedilmişlerdir. Geniş çaplı bir kaide, aşağıdan yukarıya doğru daralan konik gövde, ince uzun silindirik boyun, omuz ve mumluk bölümlerinden oluşurlar.

2. Şamdanlar

Arapçada nûr; “*ed-Dâv’u*” ya da “*ed-Dûv’u*” kelimeleri ile ifade edilir. Görmeyi sağlayan yayılmış ışık, iç aydınlıktır. İslam düşüncesinde nûr (ışık) ile nâr (ateş) aslında aynıdır ve birbirlerini gerektirirler (İsfahani, 1986: 776).

Şamdan ve kandil gibi aydınlatma eşyalarının nûr ve ışık ile ilgili oldukları ve tanrıyı sembolize ettikleri üstlerinde Nûr Sûresi 35. âyetin yazılı olmasından ve âyetin içeriğinden anlaşılır. *Kur’an-ı Kerim* Nûr Sûresi 35. âyette;

“Allah göklerin ve yerin nûrudur. O’nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu) nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir” (*Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 1993: 353) denmektedir. Günümüzde Ankara Etnografya Müzesi’nde bulunan, Beyşehir Eşrefoğlu Cami’ne ait olan tunçtan dövme tekniğinde yapılmış kandil zarfı, üstünde yer alan kazıma tekniğinde yazılmış Nûr Suresi 35. âyet ile önemli örneklerden biridir.

Şamdanlar kullanıldıkları mekâna, yapıldıkları malzemeye ve şekillerine göre isimlendirilir. En büyükleri üzerlerine berât mumlarının yerleştirildiği “mihrap şamdanları”dır. 2 metreye kadar yüksekliği olan bu şamdanlar camilerde, tekke ve türbelerde yaygın biçimde bulunur ve yerleri pek değişmez. Çalışmamızın konusu olan vakıf şamdanları büyük olasılıkla döneminde çeşitli camiler için üretilmiş mihrap şamdanları olup “berât” niteliğindedirler.³

Osmanlı maden sanatında önemli bir yer edinen mihrap şamdanlarının kökeni Memlûk örneklerine dayanır.⁴ Memlûk örneklerinden farklı olarak Osmanlı örneklerinde dip kısmı geniş, daha yüksek ve yukarı doğru belirgin olarak daralan gövdenin üzerinde bilezikli boyun kısmı ve geniş mumluk yer alır. Bu tür şamdanların yapımı, genel olarak çok fazla malzeme gerektirdiğinden genellikle daha ucuza mal edilen bakır ve pirinçten malzeme ile çok sayıda üretilmişlerdir. Mihrap şamdanları boyut olarak yüksektir. Memlûk şamdanlarına dayandırılmasında boyut açısından benzerlik öne çıkar. Ancak biçim kökeni olarak değerlendirilirse bu tip şamdanların kökeni 12. yüzyıllara kadar inmektedir. Memlûk ve Osmanlı dönemlerinde boyut büyüdüğünden özellikle şamdanların boyun bölümlerindeki bileziklerin sayısında artış ya da boyutlarında genişleme görülür. Mihrap şamdanları genellikle daha az süsleme içerir. Kimi örneklerde vakfedenin adının ve vakfedildiği yerin belirtildiği, süslemeli kartuşlar içine alınmış yazılara rastlanır.

Çalışmanın bu bölümünde Şeyh Şabân-ı Velî Müzesi’nde sergilenen 12 tane kitabeli vakıf şamdanı ayrı ayrı ele alınarak, sanat tarihi açısından ayrıntılı şekilde incelenmiştir.

2.1. 1 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 2a-b-c, Çizim 1)

Müze Envanter Numarası: 231

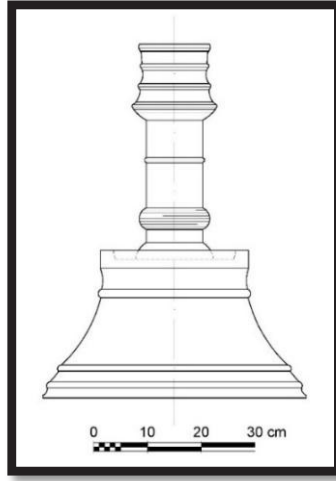
Geldiği Yer: Honsalar Camii

Tarih/Dönem: H.1120/1708-09 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve Döküm

Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 2a/Çizim 1. 1 numaralı şamdan⁴

Kitabe: Gövde bölümünde 3. bileziğin hemen altında kazıma tekniği ile yazılan tek satırlık vakıf kaydı bulunur. Kısa kenarları dilimli dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış olan kitabe sülüs yazı karakterinde kazınmıştır (fotoğraf 2b-c). Vakıf kaydı şöyledir:

“Sâhibu’l-hayrât ve’l-hasenât Çamaşırzade Mustafa kad vakafe bi Cami-i Honsalar Li sene işrine ve mietin ve elf. Sene 1120”



Fotoğraf 2b-c. Gövde üstündeki kitabe

Tanım: 64 cm. yüksekliğindeki şamdan, 49 cm. çapında yüksek olmayan bir kaide üzerinde aşağıdan yukarıya doğru daralan 27 cm. yüksekliğinde bir gövdeye sahiptir. Gövde üstünde 3 tane bilezik yer alır. Düz ve 8,5 cm. genişliğindeki omuz üzerinde yükselen, biri geniş diğeri dar 2 tane bileziğe sahip olan boyun bölümü 23 cm. yüksekliğindedir. Boyun; aşağıdan yukarıya doğru daralan, 14 cm. yüksekliğinde ve 13 cm. çapında olan, üstünde 2 bilezik bulunan mumlukla sonlanır.

2.2.2 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 3a-b-c, Çizim 2)

Müze Envanter Numarası: 232

Geldiği Yer: Nasrullah Camii

Tarih/Dönem: H.1125/1712-13 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Döküm ve dövme

Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 3a/Çizim 2. 2 numaralı şamdan

Kitabe: Şamdanın, gövde bölümünde yer alan ikinci bilezik üzerinde (fotoğraf 3b) ve omuz bölümünde (fotoğraf 3c) olmak üzere iki yerde kazıma tekniğinde yazılmış tek satırlık vakıf kaydı bulunur. Her iki kitabede de harflerin sonu uzatılarak çerçevesiz şekilde yazılmıştır.

Gövde bölümü üstündeki kitabe;

“Vakf-ı Cami-i Nasrullah el-kadı fi nefsi-i Kastamonu fi zamanı Mehmed Paşa sene-i hicri 1125.” şeklinde,

Omuz bölümündeki kitabe;

“Zulmet içre kalmış idi iş bu Cami-i Burhan Hamdullah ref’idub kıldı. Rûşen-i Şamdan. Tarih sene: 1125” şeklinde okunmaktadır.



Fotoğraf 3b. Gövde üstündeki kitabe



Fotoğraf 3c. Omuz üstündeki kitabe

Tanım: 77 cm. yüksekliğinde olan şamdan 48 cm. çapındaki kaide üzerinde aşağıdan yukarıya doğru daralan 38 cm. yüksekliğindeki gövde bölümü ile devam eder. Gövde üstünde 3 tane bilezik bulunur. 11 cm. genişliğindeki hafif içbükey omuz bölümünü çevreleyen kitabe kuşağı vardır. 37 cm. yüksekliğindeki boyun üstünde 3 bilezik yer alır. Gövde bölümü üzerindeki parçanın içine oturtulan boyun bölümü olasılıkla bu şamdana ait değildir. 9 cm. çaplı mumluk tek bileziktir (fotoğraf 3a, çizim 2).

2.3. 3 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 4a-b, Çizim 3)

Müze Envanter Numarası: 233

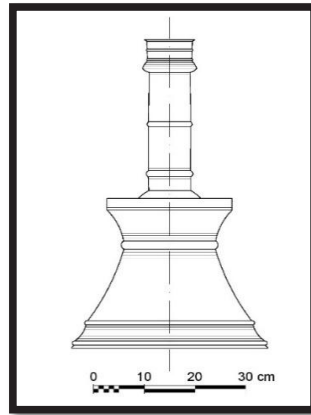
Geldiği Yer: Bilinmiyor

Tarih/Dönem: H.1282/1865-66 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve Döküm

Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 4a/Çizim 3. 3 numaralı şamdan

Kitabe: Kaidenin üzerinde devam eden gövdedeki ikinci bilezik üzerinde üç satır halinde kazıma tekniğinde yazılmış kitabesi bulunur. İlk satırda tarih, ikinci ve üçüncü satırda vakfeden kişi adını içeren kitabe kaş kemer biçimli bir çerçeve içine alınmıştır. Kitabe şöyledir:

“Sâhibu’l-hayrât Çıgılı Kadı’nın kerimesi Hatice Monlanın vakfidır. Sene: 1282”



Fotoğraf 4b. Gövde üstündeki kitabe

Tanım: 68 cm. yüksekliğe, 38 cm. çaplı bir kaideye sahip olan şamdan aşağıdan yukarıya doğru daralarak orta kısımda tekrar genişleyen 32 cm. yüksekliğindeki gövdesinde üç bilezik bulundurulur. Gövdeyi 5,5 cm. genişliğindeki düz omuz takip eder. İki bilezikli 34,5 cm. yüksekliğindeki boyun üzerinde 10 cm. çaplı mumluk yer alır.

2.4. 4 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 5a-b, Çizim 4)

Müze Envanter Numarası: 234

Geldiği Yer: Aşağı Debbağlar (Tabaklar) Camii

Tarih/Dönem: H.1287/1870 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve Döküm

Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 5a/Çizim 4. 4 numaralı şamdan

Kitabe: Kaidenin üstünde ikinci bileziğin hemen üzerinde yer alan kitabe kazıma tekniğinde yazılmış, dilimli bir kemer ile çerçevlendirilmiş 3 satır halindedir. 3 numaralı şamdanda olduğu gibi birinci satırda tarih, ikinci ve üçüncü satırda diğer vakıf bilgileri bulunmaktadır. Vakıf kaydı şu şekildedir:

“Sâhibu’l-hayrât Aşağı Debbağlar Cami-i Şerifine vakıftır. Sene: 1287”



Fotoğraf 5b.Gövde üstündeki kitabe

Tanım: 65 cm. yüksekliğe sahip olan şamdanın 36 cm. çapında geniş bir kaidesi vardır. Kaide üzerinde yükselen 29 cm. yüksekliğindeki gövde aşağıdan yukarıya doğru daralarak ortadan itibaren tekrar genişler ve üstünde üç tane bilezik bulundurulur. Düz olan omuz bölümü bir bilezikle 31 cm. yüksekliğindeki boyuna bağlanır. Mumluğun hemen altında genişleyen boyun üstünde iki tane bilezik bulunur. Mumluk 8 cm. çapındadır.

2.5. 5 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 6a-b-c-d, Çizim 5)

Müze Envanter Numarası: 235

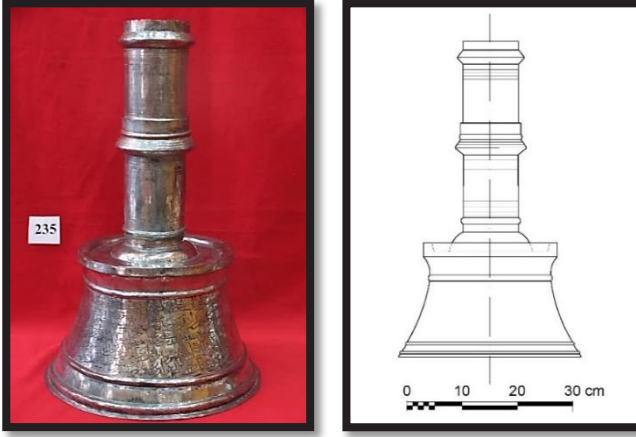
Geldiği Yer: Nasrullah Camii

Tarih/Dönem: H.1121/1709-10 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve Döküm

Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 6a/Çizim 5. 5 numaralı şamdan

Kitabe: Gövde üstünde ikinci bilezik ile üçüncü bilezik arasında yer alan beş satır halinde kazıma tekniğinde kitabesi vardır. Ele alınan örnekler içinde en yoğun yazıya sahip olan şamdandır. Gövde bölümünün bir yüzü tamamen yazı ile doldurulmuş, yazılar ahenkli bir şekilde sülüs karakterinde açık seçik ve iri boyutlarla kazınmıştır. Tarih bilgisini de içeren beş satırlık kitabenin sağ ve sol taraflarında yazıyı çevreleyen, kademeli çizgilerden oluşturulmuş basamak şeklinde çerçeve yapılmış ve ortasına bir çiçek motifi yerleştirilmiştir. Alt ve üstte çizgi olmamasına karşın iki yan çizgi ile kitabe çerçeve içine alınmıştır.

Gövde üzerindeki kitabe şöyledir:

“Hayrât ve’l-hasenât a Şerife Fatma binti Şaban Efendi eş-şehir bi şöhreti Dağımzade ve zevce-i.....el-Hac Mustafa Ağa kad vakafa ve habbese bi Cami-i Nasrullah el-Kadı vakfen sahihan şer’iyyen müebbeden. Cerâ zâlîke ve hurrîre fi’l-yevmi’s-sabi’ ve’l-işrin min Cemaziye’l-ahir. Ehade ve işrine ve miete ve elf. 1121. Vakife-i mümaileyhanın vakf eylediği 15’er kuruş mütevellî nasb ettiği Kaymaz Hacı yedine teslim olunmuştur.”



6b-c-d. Gövde üstündeki kitabe

Tanım: 58 cm. yüksekliğindeki şamdan 33 cm. çapındaki kaideden sonra üstünde 3 bileziğin yer aldığı bir gövde bölümüne sahiptir. Gövdede 5 satırlık kitabe bulunur. Gövdeden sonra gelen omuz bölümü 14,3 cm. genişliğinde olup eriyen mumların toplanacağı içbükey bir çanak şeklinde biçimlendirilmiştir. Çanağın orta kısmından yükselen boyun bölümü 34 cm. yüksekliğinde ve iki parçadan oluşmuştur. Omuz üzerindeki ilk bölüm şamdanın asıl boyun ve mumluk bölümüdür. Üzerine, olasılıkla yüksekliğini arttırmak için bir boyun ve mumluklu parça iç içe giydirilip lehimleme yoluyla eklenmiştir. Bu son haliyle şamdan 10 cm. çaplı mumlukla sonlanmıştır.

2.6. 6 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 7a-b, Çizim 6)

Müze Envanter Numarası: 236

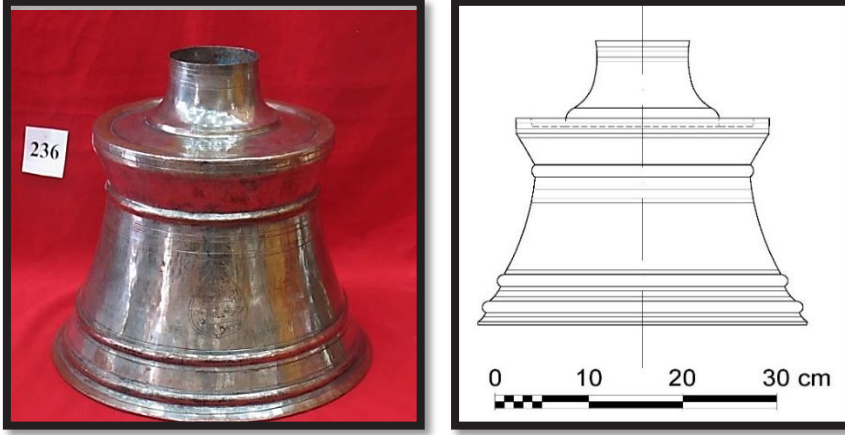
Geldiği Yer: Honsalar Camii

Tarih/Dönem: H.1297/1879-80 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve döküm

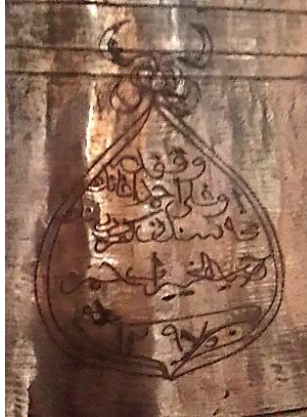
Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 7a/Çizim 6. 6 numaralı şamdan

Kitabe: Kaideden gövdeye geçişte, ikinci bileziğin üzerinde, hemen hemen gövdeyi ortalayyan bir şekilde yer alan, dört satır yazı ve en altta da bir satır olarak yazılmış tarih kısmı olmak üzere toplam 5 satır halinde yazılmış, kazıma tekniğinde vakıf kaydı bulunur. Diğer şamdanlardan farklı olarak tarih en alt satırda verilmiştir. Kitabe iki sıra çizgiden oluşan damla motifli bir çerçeve içine alınmıştır. Gövde üstündeki vakıf kaydı şöyledir:

“Sâhibu’l- hayrât Hazma Mahallesinden Kemerdi’nin oğlu Ahmed Ağa’nın vakfidır. Sene: 1297”



Fotoğraf 7b. Gövde üstündeki kitabe

Tanım: Boyun bölümünden sonrası eksik olan şamdan 35 cm. çapında bir kaide üzerinde aşağıdan yukarıya doğru daralarak devam eden 23,5 cm. yüksekliğinde gövde bölümüne sahiptir. Gövde üstünde üç tane bilezik bulunur. Eriyen mumların toplanacağı derin olmayan bir yive sahip omuzdan sonra boyun bölümünün 9 cm. lik bölümü vardır.

2.7. 7 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 8a-b, Çizim 7)

Müze Envanter Numarası: 237

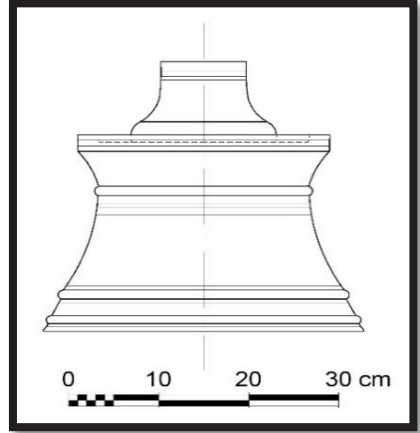
Geldiği Yer: Honsalar Camii

Tarih/Dönem: H.1297/1879-80 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve Döküm

Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 8a/Çizim 7. 7 numaralı şamdan

Kitabe: Biçim açısından olduğu gibi kitabe açısından da bir önceki örnekle benzerlik gösterir. Kaideden gövdeye geçişte, ikinci bileziğin üzerinde dört satır yazı ve en altta da bir satır olarak yazılmış tarih kısmı olmak üzere toplam 5 satır halinde yazılmış, kazıma tekniğinde vakıf kaydı bulunur. Diğer şamdanlardan farklı olarak tarih en alt satırda verilmiştir. Kitabe iki sıra çizgiden oluşan damla motifli bir çerçeve içine alınmıştır. Gövde üstündeki vakıf kaydı şöyledir:

“Sâhibu’l- hayrât Hazma Mahallesinden Kemerdî’nin oğlu Ahmed Ağa’nın vakfidir. Sene: 1297”



8b. Gövde üstündeki kitabe

Tanım: 6 numaralı şamdanın da olduğu gibi boyun bölümünün 8,5 cm. den sonrası eksik olan şamdan 36 cm. çapında bir kaide üzerinde, aşağıdan yukarıya doğru daralan, 24,5 cm. yüksekliğinde bir gövde bölümüne sahiptir. Gövde üstünde üç tane bilezik bulunur. Derin olmayan yivli bir omuz bölümü vardır.

2.8. 8 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 9a-b-c-d, Çizim 8)

Müze Envanter Numarası: 238

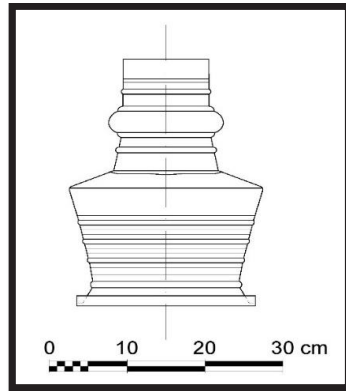
Geldiği Yer: Nasrullah Camii

Tarih/Dönem: H.1236/1820-21 M. (birinci kitabe), H.1327/1908-09 M. (ikinci kitabe)

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve Döküm

Süsleme Tekniği: Kazıma

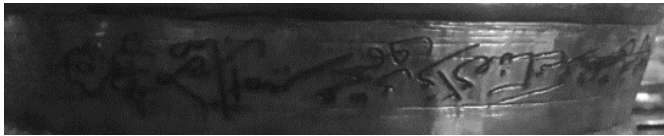
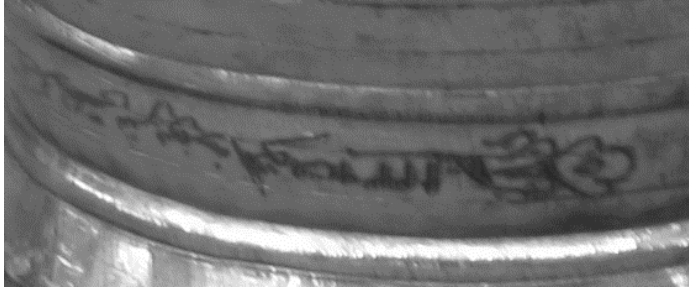


Fotoğraf 9a/Çizim 8. 8 numaralı şamdan

Kitabe 6: Kaide ile gövdeyi bağlayan bilezik üzerinde kazıma tekniği ile yazılmış birinci vakıf kaydı bulunur. Kitabenin sağ ve sol kısımlarındaki yazıların başlangıç ve bitiş yerlerinde, gövdesinde yaprakları aşağı doğru sarkmış, baş kısımları ise dörder dilimli olarak betimlenmiş birer çiçek motifi yer alır. Yazılar tek satır olarak yatay bir şekilde yazılmıştır.

İkinci kitabe; gövde bitiminde yer alır. Kazıma tekniği ile yazılmıştır. Yazının son kısmında tarih vardır. Yazı karakteri birinci kitabe ile benzerdir. Gövde üstündeki vakıf kayıtları şöyledir:

Birinci kitabe: “Sâhibu’l-hayrât Emir Mahmudzade’nin kerimesi Şerife Hatun. Sene: 1236”



Fotoğraf 9b-c. Gövde üstündeki 1. Kitabe

İkinci kitabe:

“Nasrullah Cami-i Şerifine vakıftır. Sene: 1327”



Fotoğraf 9d. Gövde üstündeki 2. Kitabe

Tanım: Tencere işlevli bir kabın ters çevrilmesi yoluyla yapılmış olduğundan biçimsel olarak genel tipoloji dışında olan şamdan 23 cm. çapında bir kaideye sahiptir. Aşağıdan yukarıya doğru genişleyen 17,5 cm. yüksekliğindeki gövde üstünde dört tane bilezik vardır. Düz omuz bölümünün üzerinde; ortada geniş, aşağısında ve yukarısında dar iki bileziğin yer aldığı boyun 16.5 cm. yüksekliğinde, ayrı olarak yapılmayan mamluk 11 cm. çapındadır.

2.9. 9 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 10a-b, Çizim 9)

Müze Envanter Numarası: 239

Geldiği Yer: Aşağı Debbağlar (Tabaklar) Camii

Tarih/Dönem: H.1287/1870 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve Döküm

Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 10a/Çizim 9. 9 numaralı şamdan

Kitabe: Gövde bölümünde kaidenin hemen üzerinde yer alan iki satırlık kitabe bitkisel bir kemer içine alınmıştır. Kazıma tekniği ile yazılan vakıf kaydı bulunur. Vakıf bilgileri şöyledir:

“Sâhibu’l-hayrât Aşağı Debbaglar Cami-i Şerifine vakıfdır. Sene: 1287”



Fotoğraf 10b. Gövde üstündeki kitabe

Tanım: 4 numaralı şamdan ile aynı biçimi tekrarlayan şamdan 64 cm. yüksekliğe sahiptir. 33 cm. çapında geniş bir kaide üzerinde yükselen 29 cm. yüksekliğindeki gövde aşağıdan yukarıya doğru daralarak ortadan itibaren tekrar genişler ve üstünde üç tane bilezik bulundurur. Düz olan omuz bölümü bir bilezikle 31 cm. yüksekliğindeki boyuna bağlanır. Mumluğun hemen altında genişleyen boyun üstünde iki tane bilezik bulunur. Mumluk 8 cm. çapındadır.

2.10. 10 Numaralı Şamdan (Fotoğraf: 11a-b-c, Çizim 10)

Müze Envanter Numarası: 240

Geldiği Yer: Honsalar Camii

Tarih/Dönem: H.1120/1708-09 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve Döküm

Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 11a/Çizim 10. 10 numaralı şamdan

Kitabe: Gövde bitimine yakın yerde gövdeyi iki ayrı parça şeklinde kuşatan, birbirlerine iki tane sekiz kollu yıldız motifi ile bağlanmış tek satırlık kitabe kuşağı vardır. Kazıma tekniği ile yazılmıştır. Harflerin sonları uzatılmış tarzdadır. Kitabe şu şekildedir:

“Sâhibu’l-hayrât ve’l-hasenât Çamaşırzade Mustafa kad vakafe bi Cami-i Honsalar. Li sene işrine ve mietin ve elf. 1120 Hicri yılında”



Fotoğraf 11b-c. Gövde üstündeki kitabe

Tanım: 1 numaralı şamdan ile biçimsel benzerlik gösteren şamdan 63 cm. yüksekliğindedir. 45 cm. çapındaki kaide üzerinde aşağıdan yukarıya doğru daralan 25 cm. yüksekliğinde bir gövdeye sahiptir. Gövde üstünde 3 tane bilezik yer alır. Düz ve 6 cm. genişliğindeki omuz üzerinde yükselen, biri geniş diğeri dar 2 tane bileziğe sahip olan boyun bölümü 22,5 cm.'dir. Boyun, aşağıdan yukarıya doğru daralan 12,5 cm. yüksekliğinde ve yine 12,5 cm. çapında olup üstünde 2 bilezik bulunduran mumlukla sonlanır.

2.11. 11 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 12a-b, Çizim 11)

Müze Envanter Numarası: 241

Geldiği Yer: Nasrullah Camii

Tarih/Dönem: H.1125/1712-13 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve Döküm

Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 12a/Çizim 11. 11 numaralı şamdan

Kitabe: Geniş kaideli şamdanın gövdesinin üstünde iki bilezik arasında kalan orta bölümde tek satır halinde, kazıma tekniğinde yazılmış vakıf kaydı bulunmaktadır. Yazı, açık bir şekilde yazılmış olup, harflerin sonları uzatılarak verilmiştir. Yazı kısmını çevreleyen herhangi bir şerit ve süsleme ögesi bulunmamaktadır. Gövde üstündeki vakıf kaydı şöyledir:

“Vakf-ı Cami-i Nasrullah el-Kadı. Sene: 1125”



Fotoğraf 12b. Gövde üstündeki kitabe

Tanım: Aşağıdan yukarı doğru daralarak devam eden 35 cm. yüksekliğindeki gövde 48 cm. çapında geniş bir kaideye oturur. Gövde üstünde üç tane bilezik bulunur. Eriyen mumlar için yapılmış olan içbükey omuz 8,5 cm. genişliğindedir. 36.5 cm. yüksekliğindeki boyun üstünde biri geniş, diğeri dar iki bilezik vardır. 12 cm. çapında ve 15 cm. yüksekliğinde olan mumluk üç tane bileziğe sahiptir.

2.12. 12 Numaralı Şamdan (Fotoğraf 13a, Çizim 12)

Müze Envanter Numarası: 242

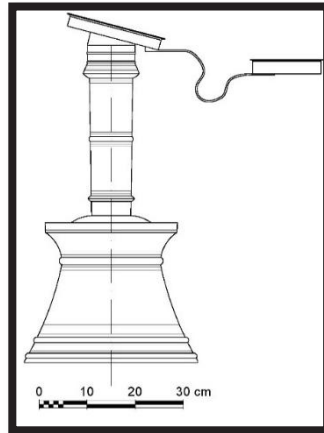
Geldiği Yer: Bilinmiyor

Tarih/Dönem: H.1282/1865-66 M.

Malzeme: Bakır

Yapım Tekniği: Dövme ve Döküm

Süsleme Tekniği: Kazıma



Fotoğraf 13a/Çizim 12. 12 numaralı şamdan

Kitabe: Şamdanın kaide bitiminden sonra gövde başlangıcında bulunan kitabesi kazıma tekniğinde yazılan üç satır şeklindedir. Üstten birinci satırda tarih, ikinci ve üçüncü satırda yazı içerikli, kaş kemer biçimli bir çerçeve içine alınmıştır. Harf sonlarının uzatılarak yazıldığı kitabe şöyledir:

“Sâhibu’l-hayrât Çıgılı Kadı’nın kerimesi Hatice Monlanın vakfidır. Sene: 1282”



Fotoğraf 13b. Gövde üstündeki kitabe

Tanım: Genel olarak 3 numaralı şamdan ile biçimsel benzerlik gösteren şamdan mumluk bölümü ile farklılaşır. 68 cm. yüksekliğe sahip olan bu şamdan 36 cm. çapında bir kaide üzerinde aşağıdan yukarı doğru daralan 30 cm. çapında bir gövdeye sahiptir. Gövde üstünde üç tane bilezik bulunur. Düz omuz bir bilezik ile boyun bölümüne bağlanır. 33 cm. yüksekliğindeki boyun üstünde iki tane bilezik vardır. Üç ince bilezikli mumluk 6 cm. yüksekliğinde ve 17,5 cm. çapındadır. Mumluk üzerinde sonradan eklenmiş ve mumluğun baş kısmına takılıp çıkarılma özelliğine sahip olan iki parçalı mum altlığı vardır.

3. Bakır Üretimi ve İşçiliği Açısından Kastamonu

Osmanlı maden sanatı içinde en çok kullanılmış olan malzeme bakırdır. Anadolu’da zengin bakır yatakları bulunur. Ergani-Maden, Kastamonu-Küre ve Karadeniz’de Osmanlılardan önce işletilen bakır ocakları, Osmanlı döneminde de aynı hızla çalışmaya devam eder.

Yeraltı madenleri açısından zengin bir bölge olan Kastamonu’da; Küre’de bakır, Tosya’da linyit, Şeyh Şabân’da civa, Araç ilçesine bağlı olan Küre-i Hadîd’te⁷ demir, Kaymazlar’da manganez yatakları bulunmaktaydı. Üretim yoğunluğu açısından bakır ilk sıradaydı. Maden çıkan her bölgenin olduğu gibi bu bölge de aynı zamanda maden, özellikle de bakır işlenen bir bölgeydi. Bakır yalnızca önemli bir üretim değil, aynı zamanda önemli bir ticaret hammaddesiydi.

Candaroğullarından İsfendiyar Bey döneminde, Kastamonu’dan Anadolu’nun diğer kentlerine bakır ihraç edildiği bilinmektedir ki bu ticaret, 16. yüzyılda da yoğun olarak sürmüştür. Yalnız iç ticaret değil, Sinop limanı aracılığıyla Venedik

ve Cenevizlilerle bakır dış ticareti yapıldığı bilgiler dâhilindedir (Yücel, 1991: 98). Sinop limanının ticari işlevi Osmanlılar döneminde de devam etmiştir.

Kastamonu’da iç ihtiyacı karşılayacak kadar üretim yapılan bir başka sanayi kolu mumculuk ve kandil yağı üretimidir. Kastamonu Şer’îye Sicilleri’nde 1777 yılına ait bir hükümde⁸ şem’hâne (mumhane) ile ilgili bilgiler yer alır. Söz konusu sicillerden 18. yüzyılda Kastamonu’da bir mumhane olduğu, şehrin cami ve mescitleri ile halka yetecek şem’î revgân ve şem-î aselin üretildiği anlaşılmaktadır.

18. yüzyılda kentteki; Kuyumcular Sokağı, Dökmeciler Sokağı, Kazgancılar (Kazancılar) Sokağı gibi sokak isimleri (Maden, 2007: 157), üretim yapan esnaf grupları hakkında fikir vermektedir. Bu dönemde şehrin ekonomik faaliyetlerinde bakır ve bakırdan yapılmış eşyalar önemli yer tutmakta hatta Osmanlı başkenti İstanbul’un bakır tas ihtiyacı Kastamonu’dan karşılanmaktadır.

19. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti’nde üretim ve tüketim geleneksel bir şekilde loncalar tarafından denetlenmektedir. Bu dönemde kentte bakırcılık işçiliğinin fazla olduğu, eskisi kadar çok bakır çıkmasa da bakırdan yeni tarzda kap kakak yapımının devam ettiği, kuyumculuk, demircilik ve debbağcılığın ileri seviyede olduğu bilinmektedir (Sami, 1996 : 3662).

19. yüzyıl ortalarında, kalhânede eritmek üzere bakır getirildiği ile ilgili bilgiler vardır. Bu da kentte kalhâne⁹ ve bakırcı esnafının çalışmaya devam ettiğini göstermektedir. Yakup Ağa Külliyesi İmareti ve çevresindeki dükkânlar, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyılın başlarında bakır eritme işiyle uğraşan kalhânelerdir. Ainsworth (1842: 82)’de Kastamonu’da erkeklerin bakırcılıkla uğraştıkları, Texier (1862: II/336; III/167, 203)’de ise kentteki belli başlı endüstri kollarından birinin bakırcılık olduğu, Kastamonu’da bakırdan yapılan kazan, sefer taşı gibi mutfak malzemelerinin ve Avrupa’da “doğu kahve ibriği” denilen cezvelerin üretilerek İstanbul’a ihraç edildiği belirtilmektedir.

1920’li yıllarda Kastamonu’da bakırcılık zanaatı sona ermeye başlamıştır. Bu yıllarda Küre’deki bakır madenlerinin çalışmaması hammadde akışını durdurmuş, çok sayıda usta İstanbul’a göç etmiştir. Kalan bakırcı ustası dönemin İstanbul’daki esnafından daha pahalıya çalışmaktadır.

Günümüze gelindiğinde ise; eski belediye binasının doğusunda Kazancılar Mescidi yer almakta, güneyinde Bakırcılar Çarşısı adını taşıyan bir sokak ve burada halen bu zanaati sürdüren birkaç bakırcı ve kalaycı dükkânı bulunmaktadır.

4. Değerlendirme

Çeşitli boy, biçim ve malzemeden yapılan şamdanlar, bilginin açığa çıkışını ve manevi aydınlanmayı sembolize eder. Bilginin gerçek sahibi olan Tanrı, çerâğ ve

şamdanla eş tutulur. Yahudilik, Musevilik ve İslamlık gibi üç büyük dinin yanı sıra çok tanrılı inanç sistemlerinde de durum çok farklı değildir. Şamdanlar, kiliselerde sunağın üzerine konular, ayinler sırasında çömezler tarafından taşınır, Paskalya ayininde, büyük Paskalya mumu özel şamdanına takılmış vaziyette getirilip götürülür.

Bu eşyaların; soyut olan tanrı kavramının somut ifade şekli olarak ilahi ışık ve ilahi aydınlanmayı sembolize ettikleri kabul edilir (Göktaş, 1995; Göktaş Kaya, 2007: 478). İslamiyet'te kandil ve şamdanlar kimi zaman Allah'ın nûrunu, *Kur'an-ı Kerim*'i ve Hz. Muhammed'i ifade ederken, kimi zaman da Mevlana, Hacı Bektaş Velî gibi tasavvuf liderlerini ve tutulan yolu simgeler (Göktaş Kaya, 2006: 225-226; Göktaş Kaya, 2007:477-486). İslam dünyasında günümüze ulaşmış en eski şamdanlar konik gövdeli olanlardır. Bu tür şamdanlar; kaide üzerinde yer alan, kimi zaman konik, kimi zaman aşağıdan yukarıya doğru daralıp tekrar genişlemeye başlayan bir gövde, düz ya da içbükey omuz bölümü, silindirik boyun ve genellikle gövde biçimini tekrarlayan mumluk bölümlerinden oluşur. Bakır, pirinç ve tunçtan yapılabildikleri gibi, kazıma, kabartma, delik işi teknikleri ile süslenmiş olabilirler. Konik gövdeli şamdanların yapımına 12. yüzyıldan itibaren Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Anadolu Türk ve İslam uygarlıklarında devam edilir. Anadolu'da 12.-14. yüzyıllar arasında özellikle pirinç ve tunçtan döküm tekniğinde yapılan bu tip şamdanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlarda yayılmaya başlaması ile birlikte bu bölgelerde bakır ve gümüş malzemelerle üretilmeye devam eder (Allan ve Raby, 1982: 25).

Özellikle 16. yüzyıldan sonra yapımı yaygınlaşan pirinç, gümüş ve tombaktan yapılan, süsleme programı yok denecek kadar az olan büyük boyutlu mihrap şamdanları 18.-19. yüzyılda Anadolu'nun iç bölgelerinde bakırdan yapılmıştır.

4.1. Malzeme ve Teknik: Şamdanlar pirinç, tunç, bakır, gümüş ve altın gibi çeşitli maden ya da çini, seramik, fildişi ve ahşaptan üretilebilmektedir (Pakalın, 1983: 307-308). Osmanlı döneminde maden eşya yapımında yapım tekniği olarak dökümün yanı sıra dövme; süsleme tekniği olarak kazıma, kabartma, çalma, delik işi, tombak, savatlama teknikleri kullanılmıştır (Barışta, 1998: 89). Şamdanlar, maden sanatında uygulanan yapım ve süsleme tekniklerinin hemen hemen tamamının uygulandığı eserlerdir. Çalışmada ele alınan şamdanlar, bakırdan dövme ve döküm tekniğinde yapılmışlardır. Çeşitli şekil, boyut ve kalınlıktaki maden levhaların çekiçlenerek şekillendirildiği dövme tekniğinde, uygulama sırasında kütük, örs ve çeşitli şekillerde ve ağırlıklarda çekiçler kullanılmaktadır (Erginsoy, 1978: 18-21). Şamdanların gövde, boyun ve mumluk kısımlarında yer alan bilezik biçimli boğumlar dövme tekniğinde yapılmıştır.

Döküm tekniği ise; bir potada eritilen madenin, istenilen biçimde çeşitli kalıplara dökülerek yapılması işlemidir. Dövme tekniğinde her bir parça usta tarafından çekiçlenerek şekillendirilirken, döküm tekniğinde istenen parçalar çok sayıda kalıba bir defada dökülerek zamandan tasarruf edilebilmektedir (Erginsoy, 1978: 25-27; Eruz, 1993: 27).

Çalışma konusu şamdanlarda; döküm tekniğinde birkaç parça halinde üretilen gövde ve diğer bölümler, yivlerle ya da kaynak yapılarak birleştirilmiştir. Bağımsız olarak yapılıp boyun kısmına oturtulan mumluklar ise yine döküm tekniğinde üretilmişlerdir (4, 5, 9 numaralı şamdanlar). Farklı bir biçime sahip olan 8 numaralı şamdanın tencereden şamdana çevrildiğinden, sonradan eklenen boyun ve mumluk kısmının da döküm tekniğinde yapılıp gövde merkezine kaynak ya da farklı bir birleştirme yöntemi ile eklendiği düşünülmektedir.

Şamdanların kitabelerinin yazımı ve bu kitabelerin çerçevelenmesi, ayrıca, gövde, omuz, boyun ve mumluk bölümlerinde yer alan ikili, üçlü, dörtlü ince şeritler, kazıma tekniğinde yapılmıştır. Kazıma tekniğinde, ucu sivri çelik kalemlerle motif ve yazılar madenin yüzeyine kazınmakta ve açılan yivlerin içerisindeki maden kalıntıları kesilerek temizlenmektedir (Erginsoy, 1978: 33; Eruz, 1993: 31).

4.2. Biçim: Şamdanlar biçimlerine göre çeşitli gruplara ayrılır. Bunlardan bir grubunu da çalışma örneklerimizde olduğu gibi aşağıdan yukarıya doğru daralan konik biçiminde bir gövdeye sahip olanlar oluşturur. Konik gövdeli şamdanlarla erken İslam döneminden itibaren karşılaşılır. Konik gövde üzerindeki omuz bölümü silindirik boyuna geçişi sağlar. Boyun genellikle gövde gibi konik bir mumlukla sonlanır. Bu örnekler, İslam sanatının erken dönemlerinden itibaren görülen şamdanların üslubunu devam ettirmektedir (Grabar, 1984: 1-12; Vardar, 2006: 25-54). Osmanlı dönemine bakıldığında; 17. yüzyıldan kalan madenden yapıma bazı parçalar arasında, Sultan Ahmet Türbesi'nde bulunan, gümüş ve tunçtan yapılmış delik işi ve kazıma tekniğinde süslenmiş, birinde Sultan Ahmet Han, diğerinde Bağdat Fatih Sultan Murat yazısı ve 1640 tarihi bulunan şamdanlar (Barışta, 1998: 91), İstanbul Türk İslam Eserleri Müzesi'nde 93 AB envanter numaralı gümüş şamdanlar (Barışta, 1998: 94, fot. 143), 16. yüzyıldan itibaren uzun boyunlu, büyük boyutlu ve daralan konik gövdeli şamdanların Osmanlı döneminde mihrap şamdanı olarak kullanıldığını göstermektedir.

Boyutu diğer şamdanlardan daha küçük olan ve konik biçimli bir tencerenin ters çevrilmesi ile oluşturulan 8 numaralı şamdan, diğer örneklerden farklı bir biçime sahiptir. Tencereden şamdana çevrildiği için konik gövdeli şamdanların özgün biçimini yansıtmaz. Bu örneğin dışındakiler biçim olarak; tek ya da iki ve daha fazla parça halinde yapılıp yivli sistemler ya da kaynakla bir araya getirilen gövde, boyun ve mumluk bölümlerinden oluşmuştur.

Şamdanlarda gövde ile boyun arasında yer alan omuz, bazı örneklerde içbükey şekilde çökertilip bir çanak ya da damlalık oluşturur (Göktaş Kaya, 2005: 159) (1, 2, 5, 6, 7, 10, 11 numaralı şamdanlar). Bazı örneklerde ise bu bölüm düz ya da hafif yükselen bir biçimde eğimli olarak verilmiştir (3, 4, 8, 9, 12 numaralı şamdanlar).

Sayısı değişen bilezikler tüm örneklerin her bölümünde yer almaktadır. Şamdan sofrası/kaide tablası bulunmayan bu tip şamdanlar, özellikle Osmanlı sanatının geç döneminde yaygınlaşmış ve camiler başta olmak üzere türbe, tekke-zaviye gibi yapılarda yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

4.3. Süsleme: Genel olarak bakıldığında cami ve türbe gibi dini yapılarda kullanılmak amacıyla üretilen şamdanlarda ayet, hadis ya da güzel söz ve iyi dileklerin yer aldığı yazılar (Dévonshire, 1923: 275-276) ile birlikte bitkisel süslemeler ön plana çıkar.¹⁰ Ancak, saray ve sivil yapılarda kullanılmak için yapılan şamdanlarda Ortaçağ İslam dünyasında 15. yüzyıla kadar figürlü süsleme ağırlık kazanır.¹¹ Geç Osmanlı döneminde şamdanlarda süslemeler boğum ve bileziklerle sağlanır. Çalışmada ele alınan şamdanların bütün bölümleri üstünde boğum ve bileziklere rastlanır. Örnekler biçimsel özellikleri ve sadelikleri ile de geç dönem Osmanlı özelliklerini yansıtır. Bileziklerle sağlanan hareketliliğin ve kitabelerde bulunan süsleme unsurlarının dışında süsleme yok denecek kadar azdır.

Şamdanların gövde ve omuz bölümleri üstünde yer alan kitabeler 2 ve 11 numaralı şamdan hariç kazıma ya da baskı teknikleri ile çerçeve içerisine alınmıştır. Kitabeler kazıma tekniğinde ve köşeli biçimde yazılmıştır. Kitabelerinde süsleme unsuru yer almayan bu şamdanlarda gövdede tek satırlık yazı kuşağı bulunur. 2 numaralı şamdanın omuz bölümündeki tek satırlık kitabe ile yine aynı yapıdan gelen ve yine 2 ayrı kitabesi bulunan 8 numaralı şamdan birbirine benzerdir.

Şamdanlar arasında en yoğun yazıya sahip olan 5 numaralı şamdandır. Gövde kısmının bir yüzü, tamamen büyük ve ahenkli bir şekilde sülüs karakterinde yazılıdır. 1 ve 10 numaralı örneklerde, yazı kısmı omuza doğru çıkan bilezik biçimli boğumun hemen alt kısmında yatık dikdörtgen şeklinde tek sıra halinde iri ve uzatılmış harflerle verilip yazıyı çevreleyen hat tek çizgi halinde olup orta kısımda 8 kollu yıldız, yazı kuşağını ikiye bölmüş ve birbirine de bağlamıştır. Yazı kuşağının sağ ve soldaki bitiş noktalarında omzu çıkıntılı beş yapraklı bir çiçek motifine yer verilmiştir. Yazı stilleri sülüs karakterinde verilmiş olup, harflerin özellikle başlangıç ve bitiş kısımları düzenli ve uyumlu bir şekilde uzatılmıştır.

Honsalar Cami'nden müzeye getirilen 6 ve 7 numaralı şamdanlar, hem biçimleri hem de kitabelerinin gövdede bulunduğu yerleri ve kitabe çerçeveleri açısından benzerdir. Kitabe gövdenin tam ortasında, çift şeritli bir damla motifi ile çerçevelenmiş, motifin baş kısmı; kavisli ve keskin uçları ile alt kısımda iki, üst kısımda iki olmak üzere toplam dört boynuzlu boğa başı motifi ile hareketlendirilmiştir. 6 ve 7 numaralı şamdanlarda, 3, 4, 9 ve 12¹² numaralı şamdanlardan farklı olarak, 5 satırlık kitabe tarih bilgisi en alt satırda yer almaktadır. Bu örneklerde tarih içeren kısım en üst satırda yer almaktadır, yazı alt satırdan başlayarak üst satıra geçiş yapılarak yazılmıştır.

Hangi yapıdan geldikleri bilinmeyen 3 ve 12 numaralı şamdanların kitabeleri gövdenin kaideye yakın olan yerinde 3 satır halinde, etrafı çift şeritli birer kaş kemer ile çerçevelenmiştir. Yazıyı çevreleyen çerçeve kısmı her iki şamdanda da kazıma tekniği ile işlenmiştir.

4.4. Kitabe: Çalışma kapsamında ele alınan şamdanların kitabe yazıları Osmanlı Türkçesidir. Üretildikleri dönemin gündelik dili ile yazılmıştır. Genellikle vakfeden kişi ve vakfedilen cami adının yer aldığı bu kitabeler edebi özellikler göstermez.

3, 6, 7, 12 numaralı şamdanlarda hangi yapıya vakfedildiği bilgisi bulunmazken yalnızca vakfeden kişi adı vardır. 6 ve 7 numaralı şamdanları vakfeden kişi adı “Hazma Mahallesi’nden Kemerdî’nin oğlu Ahmed Ağa” şeklinde oturduğu mahalle adıyla birlikte verilmiştir. 3 ve 12 numaralı şamdanlarda ise; vakfeden kişi adı “Çığlı Kadının kerimesi Hatice Monla” şekilde verilmiştir. 4 ve 9 numaralı şamdanların kitabelerinde ise Aşağı Debbâğlar Cami’ne vakfedildikleri bilgisi yer almaktadır.

1 ve 10 numaralı şamdanlar kitabelerindeki bilgilere göre, Çamaşırzade Mustafa tarafından Honsalar Cami’ne vakfedilmişlerdir. Vakıf kayıtlarında vakfeden kişi, vakfedilen yapı ve tarih bilgisi dışında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Honsalar Mahallesi’nde bulunan Honsalar Camii, Candaroğulları beyliği döneminde İsfendiyar Bey’in veziri Hond Salar tarafından 1392 ile 1417 yılları arasında yaptırılmıştır (Bilici, 1991: 177). 2 ve 8 numaralı şamdanların ikişer kitabeleri vardır. 2 numaralı şamdanın birinci kitabesinde, vakfeden kişi adına (Burhan Hamdullah), ikinci kitabesinde ise dönem (Mehmed Paşa dönemi), yer (Kastamonu) ve vakfedilen cami (Nasrullah Camii) bilgilerine rastlanır. 8 numaralı şamdanın birinci kitabesinde vakfeden ve hayır sahibi olan kişi adına (Emir Mahmudzade’nin Kerimesi Şerife Hatun), ikinci kitabesinde ise vakfedilen cami (Nasrullah Camii) adına rastlanır. Nasrullah Camii, II. Beyazıt döneminde 1506 yılında, Kastamonu kadısı Nasrullah Bin Yakup tarafından köprü ve şadırvan içindeki su havuzları ile birlikte yaptırılmış, Kastamonu’nun en büyük tarihi camisidir (Bilici, 1991: 60).

5 numaralı şamdan kitabesi vakfeden kişinin künyesine (Şerife Fatma ... Şabân Efendi... Mustafa Ağa), vakfedilen cami ismine (Nasrullah Cami), fiyat bilgisine (15 kuruş) ve teslim edilen kişi adına (Kaymaz Hacı) yer verilmiş olması ile kitabe içeriği açısından en kapsamlı örnektir.

Genel olarak bakıldığında, şamdanların 4 tanesi Nasrullah Cami’ne, 2 tanesi Aşağı Debbâğlar Cami’ne, 2 tanesi Honsalar Cami’ne vakfedilmiş ve müze açıldığında büyük olasılıkla buraya taşınmışlardır. 12 şamdandan 4 tanesinin kitabesinde hangi yapıya vakfedildikleri bilgisi bulunmamaktadır. 9 şamdanda vakfeden kişi bilgisi bulunmakta ancak 4, 9 ve 11 numaralı şamdanlarda vakfeden kişi bilgisi yer almamaktadır.

4.5. Tarihlendirme: Şamdanların hepsinin kitabesinde tarih bilgisi bulunmaktadır. Vakıf kayıtlarında yazılanlara göre en erken tarihli örnekler Honsalar Cami'ne vakfedilmiş aynı tarihli (H.1120/1708-09 M.) iki şamdandır (1 ve 10 numaralı). En geç tarihliler ise yine Honsalar Cami'ne vakfedilmiş H.1297/1879-80 M. tarihli iki örnektir (6 ve 7 numaralı). Şamdanlardan 5 tanesi 18. yüzyılın ilk çeyreğine (1, 2, 5, 10, 11 numaralı), 1 tanesi 19. yüzyılın ilk çeyreğine (8 numaralı), 6 tanesi de 19. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmektedir (3, 4, 6, 7, 9, 12 numaralı). 8 numaralı şamdanın iki kitabesinde iki farklı tarih yer almaktadır. Birinci kitabedeki tarih H.1236/1820-21 M. iken, ikinci kitabedeki tarih H.1327/1908-09 M. olarak 20. yüzyılın ilk çeyreğine işaret etmektedir. Bunun nedeni daha öncede söz edildiği gibi şamdanın aslında bir tencere iken sonradan şamdana çevrilmiş olmasıdır. Yapılan eklemelerden dolayı şamdanda iki farklı tarih bulunmaktadır. Genel olarak bakıldığında, çalışmada ele alınan 12 şamdanın 18. ve 19. yüzyıllara ait geç Osmanlı dönemi maden sanatının birer örneği oldukları görülmektedir.

5. Sonuç

Kastamonu Şeyh Şabân-ı Velî Vakıf Müzesi'ne bölgedeki farklı camilerden getirilen ve müzenin ikinci katı sofa bölümünde sergilenmekte olan 12 tane şamdan bu çalışmamızla ilk kez sanat tarihi açısından incelenerek değerlendirilmiştir. Üstlerindeki tarih bilgilerine göre, 18.-19. yüzyıl geç Osmanlı dönemine ait oldukları görülen şamdanlar, bakırdan döküm ve dövme tekniği kullanılarak yapılmış, kazıma ve baskı tekniklerinde süslenmiştir. Kaide, konik gövde, omuz, silindir boyun ve mumluk bölümlerinden oluşan şamdanlar, mihrap şamdanı olarak kullanılmışlardır. Sevap kazanma isteği ile cami, türbe gibi kutsal yerlere eşya bağışlanmasına dayalı vakıf geleneği sayesinde var olup, bugünlere kadar ulaşabilmişlerdir. Farklı müze ve koleksiyonlarda çok sayıda örneği olan şamdanlar, temel bir ihtiyaç malzemesi olmalarının yanı sıra, "ilahi ışığı" simgeliyor olmaları nedeniyle de büyük önem taşırlar. Günümüze kadar gelebilen vakıf şamdanları üstlerinde yer alan kitabeler, tarih, bölge, vakfeden kişi ismi, vakfedilen dini yapı ismi gibi bilgiler vererek dönemlerindeki ışık verme özelliklerini bugün de tarihin karanlıklarını aydınlatmada göstermektedirler. Her bir örneği birer belge niteliği taşıyan bu kitabeli şamdanlar, yerel malzeme, yerel usta ve yerel beğenilerle biçimlenerek Türk maden sanatının taşra üretimleri olarak sanat tarihimizdeki yerlerini almışlardır.

Sonnotlar

1 Halveti tarikatının Şabâniyye kolunun kurucusu olan Şeyh Şabân-ı Velî 1481 yılı berât kandili gecesinde Kastamonu ili, Taşköprü ilçe merkezinin Harmancık Mahallesi Çifteler Sokağı'nda dünyaya gelir. Doğmadan önce babasını, küçük bir çocukken de annesini kaybeder. Taşköprülü hayırsever bir kadın O'nu evlat edinerek tahsili konusunda her türlü yardımı yapar. İlk tahsilini Taşköprü'de alan Şeyh Şabân-ı Velî buradan Kastamonu'ya gelir. Başarılı bir öğrenci olarak dönemin en iyi ilim merkezi olan İstanbul'daki Fatih Sultan Mehmed'in yaptırdığı Sahn-ı Seman Medresesi'ne gider. Medresedeki eğitiminden sonra hocalarının kendi yanlarında kalması teklifine karşılık uykuda gördüğü bir rüya üzerine birkaç hemşerisi

ile birlikte 1508 yılında Kastamonu'ya doğru yola çıkar. Bolu'dan geçerken dinlenmek üzere Halveti tarikatının Şeyhi Hayrettin Tokâdi'nin dergâhına uğrar. Dergâhtan çok etkilenerek burada on iki yıl kalıp Şeyhlik icâzetnâmesini alarak Kastamonu'ya gelir. Kastamonu'da geniş bir çevrede etkili olur. Halveti tarikatının Şâbâniyye kolunu kurar. Şâbâniyye kolu bugün Kastamonu başta olmak üzere Anadolu'nun birçok yerinde ve yurt dışında Orta Asya ile Afrika'ya kadar yayılmıştır. 1568 yılındaki ölümüne kadar üç yüz altmış halife yetiştirdiği belirtilmektedir (Çiftçi, 2014: 118-180).

2 Yapılar ibadete açıldığında içlerine konulan ve yapının resmi olarak açılışını ifade eden “ibadete açılış berati”.

3 Yılmaz Tarcan. (2018). “Maden Sanatı”. Erişim tarihi: 05.10.2018. http://www.unutulmussanatlar.com/2014/01/maden-sanat-tarihi_76.html.

4 Çalışmadaki çizimler tarafımızdan yapılmıştır.

5 Bu çalışmada yer verilen bazı şamdanların vakıf kayıtları alt satırdan başlayarak üst satıra doğru geçiş yapılarak yazıldığından, tarih kısmı en üstte yer almaktadır. Bu nedenle bu örneklerdeki vakıf kayıtları alttan başlayarak üst satırlara doğru okunmuştur.

6 Şamdanın gövdesi bir tencerenin ters çevrilmesiyle elde edildiğinden kitabe ters konumdadır.

7 Küre-i Hadîd günümüzde Demirli adıyla Karabük'ün Eflani ilçesine bağlı bir köydür.

8 (Maden, 2007: 156) aktarımla, Kastamonu Şer'îye Sicili, No. 60, s. 109-110, H 112.

9 Maden ayrıştırma işi yapan yerlerdir.

10 Şamdanlarda rumi ve kıvrım dallı bitkisel süslemeler klasik dönemden itibaren yaygın bir şekilde kullanılmış, fakat bu süsleme tarzı 18. yüzyıldan itibaren giderek azalmıştır. Bkz. Vardar, a.g.e. s. 167.

11 Üstlerinde taht ve eğlence sahneleri yer alan 13.-14. yüzyıllara ait Anadolu şamdanları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. L. Göktaş Kaya, 2005, s. 157-191; Farklı birçok müzede sergilenmekte olan ve üslerinde mevsim betimlemeleri yer alan örnekler için bkz. David Storm Rice, “The Seasons and the Labors of the Months in Islamic Art”. *Ars Orientalis*, Vol. 1, 1954, pp. 1-39.

12 Bu örneklerde tarih içeren kısım en üst satırda yer almaktadır. Yazı alt satırdan başlayarak üst satıra geçiş yapılarak yazılmıştır.

Kaynakça

Ainswort, W.F. (1842). *Travels and Research in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia*, Vol. I, London.

Allan, J. ve J. Raby. (1982). “Metalwork”, *Tulips, Arabesques and Turbans. Decorative Arts From the Ottoman Empire* (ed. Y.Petsopoulos), New York, 17-21.

Barışta, H. Ö. (1998). *Türk El Sanatları*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Bilici, Z.K. (1991). “Kastamonu'da Türk Devri Mimarisi ve Şehir Dokusunun Gelişimi (18. Yüzyıl sonuna kadar)”. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Çiftçi, F. (2014). *Hız. Pir Şeyh Şaban-ı Veli*, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.

Demirci, F. (2011). “Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Vakıf Müzesi”, *Vakıflar Dergisi*, 35, 259-260.

- Demircioğlu, M. Z. (1962). *Kastamonu Evliyalari*. Kastamonu.
- Dévonshire, R. L. (1923). “Some Mihrâb Candlesticks”. *The Burlington Magazine For Connoisseurs*, 43/249, 270, 276.
- Erginsoy, Ü. (1978). *İslam Maden Sanatının Gelişmesi*. İstanbul.
- Eruz, F. (1993). *Konuşan Maden: Tombak ve Gümüş Madeni Eserler Koleksiyonu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları*.
- Eyüpgiller, K. K. (1999). *Bir Kent Tarihi Kastamonu*. İstanbul: Eren Yayınları.
- Fehérvári, G. (1976). *Islamic Metalwork of the Eighth to Fifteenth Century in The Keir Collection*, London.
- Göktaş, L. (1995). “Türk Sanatında Şamdanlar (Hacı Bektaş ve Mevlana Müzelerinde Yer Alan Çok Kollu Şamdanlar)”. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji-Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Göktaş Kaya, L. (2005). “Taht ve Eğlence Sahneli Anadolu Şamdanları”, *Sanat Tarihi Dergisi*, XIV-I, 157-191.
- Göktaş Kaya, L., (2006). “Alevilik ve Bektaşilik Kültüründe “Kırkbudak” Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 40: 211-230.
- Göktaş Kaya, L., (2007). “Mevlevilik Felsefesinden Yola Çıkarak Din-Sanat İlişkisi”. *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik. Ulusal Sempozyum Bildiriler Kitabı*, s. 477-486.
- Grabar, O. (1984). “Reflections on Mamluk Art”, *Muqarnas*, 2: *The Art of the Mamluks*, 1984.
- Kur'an-ı Kerim Meali* (2010). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını.
- Maden, F. (2004). “18. Yüzyılın Sonlarında Kastamonu (Şeriye Sicillerine Göre). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun.
- Maden, F., (2007). “XVIII. Yüzyıl Sonu XIX. Yüzyıl Başlarında Kastamonu’da Esnaf Grupları Zanaatkârlar ve Ticari Faaliyetler”, *Karadeniz Araştırmaları*, 15, 149-167.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü 3, İstanbul: MEB Devlet Kitapları*.
- Rice, D. S. (1954). “The Seasons and the Labors of the Months in Islamic Art”. *Ars Orientalis*, 1, 1-39.
- Sami, Ş. (1996). *Kamus’ül Alam*, V.

- Texier, C. (2002). *Küçük Asya Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi II-III*. (Çev. A. Suat). İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Vardar, K.F. (2006). “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında Maden İşleri”. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 18, 25-54.
- Tarcan, Y. (2018). “Maden Sanatı”. Erişim tarihi: 05.10.2018. http://www.unutulmussanatlar.com/2014/01/maden-sanat-tarihi_76.html.
- Yücel, Y. (1991). *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar Çobanoğulları Beyliği, Candaroğulları Beyliği, I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

III. AHMET DÖNEMİ'NDE PİREVİ HACI BEKTAŞ VELİ TEKKEŞİ* **

PIREVI HACI BEKTAŞ VELİ DERVISH LODGE IN THE PERIOD OF AHMET III

Aziz ALTI***

Öz

Hacı Bektaş Veli Tekkesi (Pirevi) Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yer alan tüm Bektaşî tekkelerinin merkeziydi. Pirevi, XVII. yüzyılın başlarından itibaren tüm Bektaşî Babalarının atanmaları için Padişah'a arzda bulunma yetkisine sahip olmuştur. Fakat III. Ahmet'in saltanat yıllarında olduğu gibi bazı dönemlerde bu kurala uyulmama durumu da ortaya çıkmıştı. Tüm Bektaşî tekkeleri üzerinde otorite sağlayan Pirevi, aynı zamanda zengin bir vakfa da sahipti. Vakfa ait yerler, Osmanlı Devleti tarafından birçok vergiden muaf tutulmuştu. III. Ahmet döneminde Pirevi'nin vakfi çeşitli sorunlarla karşılaşsa da seccadenişin ve mütevellinin girişimleriyle bunların üstesinden gelinmiştir. Vakıf yöneticilerinin ve Pirevinin başındaki kişi olan seccadenişinin seçilmesinde ise Yeniçeri Ağa'sı etkin rol oynamaktaydı. Özellikle bu husus Yeniçerilerin Bektaşîlerle olan bağlantısını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bununla birlikte Padişah, Pirevi ile iyi ilişkiler yürütmüş ve her yıl "hırka bahası" altında Pirevi'ne maddi yardımlar yapmıştı. Ayrıca Pirevi, Hacı Bektaş kazasının ve kadılığının başka yere nakledilmesi girişimlerine karşı çıkarak bürokrasideki etkinliğini ortaya koymuştur. Netice olarak III. Ahmet döneminde Pirevi'nde meydana gelen gelişmeler, arşiv vesikalarından, dönemin kaynaklarından ve tetkik eserlerden faydalanılarak bu çalışmada ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: III. Ahmet, Pirevi, Bektaşî, yeniçeri, vakıf.

Abstract

Hacı Bektaş Veli's Dervish Lodge (Pirevi) was the center of all Bektashi lodges in the borders of the Ottoman Empire. Pirevi, from the beginning of the XVII. Century, all Bektashi Dervishes had the power to offer Bektashi babas (fathers) to the Sultan for the appointment. However, in some periods such as Ahmet's (III) reign years, this rule was not observed. Pirevi, which provided authority over all Bektashi lodges, also had a rich foundation. Waqf's places were exempted by the Ottoman State from many taxes. In the period of Ahmet III, even if Pirevi's foundation faced various problems, these problems were solved by the initiatives of seccadenişin and trustee. In the election of the foundation managers and seccadenişin who was the head of Pirevi, the Janissaries Aga played an active role. This is particularly important in terms of revealing the connection of the Janissaries with the Bektashis. However, the Sultan had a good relationship with Pirevi and made financial aids to Pirevi every year under the name of cardigan money. In addition, Pirevi proved its effectiveness in the bureaucracy by opposing the attempts of the transfer of Hacı Bektaş town and the Qadi institution elsewhere. As a result, the developments that took place in Pirevi during the period of Ahmet III were taken up in this study by taking advantage of archival records, period sources and examination works.

Keywords: III. Ahmet, Pirevi, Bektashi, janissary, foundation (waqf).

* Makalenin Geliş Tarihi: 09.02.2018, Kabul Tarihi: 31.05.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.17

** Bu makale, 9-12 Kasım 2017 tarihinde Nevşehir'de düzenlenen Uluslararası Lale Devri'nde Osmanlı Devleti ve Damat İbrahim Paşa Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulmuş olup, onun gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Tunceli/Türkiye, azizalti@munzur.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-00025009-9438>.

1. Giriş

Esas itibariyle insan-ı kâmil mertebesine ulaşmayı hedefleyen Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli'den sonra onun öğretilerini benimseyen dervişleri tarafından kurulmuştur. Günümüzdeki anlayışla Bektaşilik, tarikatta “Pir-i Sani” olarak kabul gören Balım Sultan tarafından sistematize edilmiştir. Böylece tarikatta mücerretlik makamı oluşturularak tarikata yeni ritüeller kazandırılmıştır. Kuruluş döneminden itibaren Osmanlı padişahlarıyla iyi geçinen Bektaşiler, ülkenin dört bir yanına tekkelerini açmayı başarmışlardır. XVII. yüzyılın başlarından itibaren tarikat artık Pirevi'nin kontrolünde teşkilatlanmasını tamamlamıştır. 1826'ya kadar genel itibariyle Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler sürdüren Pirevi, bu tarihte Bektaşiliğin yasaklanmasıyla birlikte diğer sünni tarikatlara ait dervişler tarafından idare edilmeye başlamıştır. Daha sonra Bektaşilik tekrar icra fırsatı bulduğunda burada faaliyetlerini sürdürse de 1925 senesinde tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla Pirevi'nin de faaliyetleri tamamen son bulmuştur.

Pir, herhangi bir tarikatın kurucusuna verilen isim olmakla birlikte (Çetinoğlu, 2009: 338) Alevi ve Bektaşi topluluklarının inançsal önderlerine de verilen isimdir. Leyla Akgül'e göre “Pir olmanın ilk şartı, Şah-ı merdan Ali'nin neslinden olmayı gerektirir. Ondan gayrısına pirlük etmek caiz değildir” (Akgül, 2014:140-141). Nitekim Hacı Bektaş Veli'nin soyunun da 12 imamdan 7.'si olan İmam Musa Kazım'a dayandığı ileri sürülmektedir. Ayrıca yeniçeriler çektikleri gülbanglarda “pirimiz hünkârımız Hacı Bektaş Veli” lafzını kullanarak Hacı Bektaş'ı pir olarak zikretmişlerdir. Hacı Bektaş'ın dervişleri tarafından pir olarak ifade edilmesi arşiv vesikalarına da yansımıştır (Rodoscuk Şerhiye Sicili 8438: 13). Tarihsel perspektif haricinde günümüzde Hacı Bektaş'a yapılan ziyaret için de “Pir'in dergâhına gidiyoruz”, “Pir'in huzuruna gidiyoruz” cümleleri kullanılmaktadır. Tüm bu sebeplerden ötürü Hacı Bektaş Veli tekkesine Pirevi ismi verilmiştir.

2. III. Ahmet Döneminde Pirevi'ne Yapılan Müteveli ve Seccadenişin Atamaları

Pirevi'nde, Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldiğine inanılan ve onun postunda oturan kişiye “seccadenişin” denirdi. Hacı Bektaş Veli âsitanesinde görev yapan seccadenişinlerin listesine ulaşılacak belli başlı kaynaklar vardı. Bunların başında Cemaladdin Çelebi tarafından kaleme alınan *Müdafaa* adlı eserdir. Bu liste, Hacı Bektaş'ın soyundan gelen Cemaleddin Çelebi tarafından kaleme alındığı için dikkate değerdir (Çelebi Ahmet Cemaleddin Efendi, 1328: 35-47). Diğer bir eser ise Ahmet Rifat Efendi'nin *Mir'âtü'l-Mekâsif fî Def'i'l-Mefâsid* adlı eseridir (Ahmet Rifat Efendi, 1293: 182-183). Bir diğer kaynak ise arşivin çeşitli fonlarında yer alan ve atamaların hangi seccadenişinin arzıyla gerçekleştiğini içeren vesikalardır. Tüm bu kaynaklar neticesinde III. Ahmet döneminde kimin Pirevi'nin başında olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda III. Ahmet döneminde Elvan Çelebi'nin seccadenişinlik

yaptığı görülmektedir. Gerek seccadenişin, gerekse mütevellilerin atamaları hususunda konu yeni bir mecraaya kayarak Pirevi ile Yeniçeri ocağı arasındaki ilişki hakkında ipucu vermektedir.

Kuruluş dönemi Yeniçerilerin Hacı Bektaş'la ilişkisi geçmişten bu yana tartışmalı bir zeminde devam ederken, klasik dönemde Yeniçeriler, Pirevi ile organik bir bağ kurmuştu. Yeniçeri Ağası'na "Dudman-ı Bektaşîyye" (Çeşmîzâde Mustafa Reşîd, 1993: 45; Esad Efendi, 1241: 70), "Ağa-yi Bektâşiyân" (Derviş Efendi Zâde Derviş Mustafa Efendi, 1994: 36), "umde-i Bektâşiyân" (Kara Çelebizâde Abdülaziz Efendi, 2003: 10), "Sanâdid-i Bektâşiyân" [Bektaşîlerin cesurları, yiğitleri, kahramanları] (Noyan, 1998: 142); Ocak fertlerine "Hacı Bektaş köçekleri" (BOA C.AS. Dosya No: 920 Gömlek No: 39790; Naîmâ Mustafa Efendi, 2007: 1734; Derviş Efendi Zâde Derviş Mustafa Efendi, 1994: 35; Şamil Mutlu, 1994: 72), "Bektâşiyân¹" (Îsâzâde Efendi, 1996:22) , Yeniçeri Ocağına ise "Ocağ-ı amire-i Bektaşîyane" (BOA C.EV. 1038/45557), "Hacı Bektaş Velî Ocağı" (Derviş Efendi Zâde Derviş Mustafa Efendi, 1994: 27-28) gibi isimler verilmiştir. Halk da yeniçerilere "Bektâşiyân" diyordu. Bu eş anlamlı kelimelerin kullanılmasının yanı sıra Pirevi ile kurulan bir diğer ilişki ise atamalarda karşımıza çıkmaktadır. Pirevi'ne yapılacak olan seccadenişin ve mütevellî atamalarında ocağın başında bulunan Yeniçeri ağası birinci derecede etkin rol oynuyordu. Hacı Bektaş vakfının mütevellisi olan Hacı Bektaş evladından Ali isimli şahıs, kendi halinde olmayıp, ehl-i örf taifesiyle birlikte hareket ederek vakfın harap olmasına sebebiyet verdiği için görevden alınıp, yerine Hacı Bektaş Veli evladından diğer Ali isimli şahsın atanması için Seccadenişin Elvan Çelebi ve Yeniçeri Ağası Mustafa Ağa arzda bulunmuştu. Bu arzuhaller neticesinde 6 Ocak 1710 tarihinde diğer Ali isimli şahıs mütevellî olarak atandı² (VGMA 232: 92). 1711 senesinde vakfın nazırı olan Kahraman, vazifesini yerine getirebilecek sorumluluktan yoksun olduğundan ve kanuna aykırı davranarak vakıf reayasını taciz ve rencide edip, bu tarz kötü hareketleri sürdürmeğe devam ettiğinden dolayı Şeyh Elvan ve Yeniçeri Ağası Yusuf Ağa'nın arzları neticesinde görevinden alınarak Hacı Bektaş evladından olan Ali boşalan makama atanmıştır (VGMA 233: 90)³.

Zamansal olarak çok fazla yıl geçmemiş olmasına rağmen mütevellîlik makamı, kişiler arasında sıkça el değiştirmiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki vesikalardan edinilen bilgilere göre Hacı Bektaş evlatlarından Ali ve diğer Ali ismini taşıyan kişiler, bu dönemde ön plana çıkmışlardır. Hacı Bektaş vakfının mütevellisi olan Abbas oğlu Ali kendi halinde olmayıp, türlü fesatlara meyletmiştir. Mütevellî Ali, vakıf reayası üzerinde baskıda bulunarak her kişiden ikişer üçer kuruş fuzulî para talep etmiştir. Takındığı tavırla vakfın ve tekkenin harap olmasına yol açan Abbas oğlu Ali'nin görevden alınarak yerine yine evlad-ı vakıfdan olan diğer Ali'nin atanması için Seccadenişin Elvan Çelebi ve Yeniçeri Ağası Mustafa Ağa arzlarda bulunmuştu. Bu arzuhaller neticesinde 15 Şubat 1712 tarihinde diğer Ali isimli şahıs mütevellî olarak atanmıştır (BOA C.EV. 68/3389). Fakat görevden azledilen Ali, durumu

kabullenmemiş ve kaybettiği vazifesini tekrar elde etmek için mücadeleye başlamıştı. Bu doğrultuda mazul Ali, diğer Ali'nin ehli fesat ve cebren vakıf reayasının akçelerini alarak onlara zulüm ettiğini ve bundan dolayı reayanın perişan bir duruma geldiğini iddia etmiştir. Mazul Ali'nin bu iddiaları, yöredeki muteber kişilere sorulmuştur. Toplum tarafından kabul görmüş bu kişiler, sundukları beyanlarında mazul Ali'nin iddialarının gerçek olmadığını belirtmişlerdir. Böylece mazul Ali'nin fena hali, diğer Ali'nin ise iyi halinden dolayı Yeniçeri Ağası Vezir Hacı Mehmet Ağa'nın arzı neticesinde 19 Mayıs 1712 tarihinde diğer Ali'nin görevde kalması kararlaştırılmıştır (BOA İE.EV. 51/5707)⁴. Yine ileriki yıllarda Hacı Bektaş Veli vakfının mütevellisi olan Abdülfettah kendi halinde olmayıp, kanuna ve vakıf kurallarına aykırı davranarak, zaviyedeki dervişlere ve diğer kişilere rahatsızlık verdiği için görevinden alınmak istenmiştir. Netice itibarıyla Pirevi seccadenişini Feyzullah Efendi ve Yeniçeri Ağası olan Vezir İsmail Ağa'nın arzları neticesinde vakıf evladından ve daha önce bu görevi ifa etmiş olan İbrahim Çelebi atanmıştır (VGMA 2055/8). Ocak, müteveli atamalarında bir adım daha ileri giderek Yeniçeri ocağından Şorbacı Mustafa Ağa'yı müteveli olarak tayin etmiştir. Fakat Şeyh Elvan'ın vakfın vazife ve hukukuna dair işlerinde Şorbacı Mustafa ile anlaşamaması üzerine yürütülen hukuki mücadelede Şorbacı Mustafa haksız görülerek görevinden azledilmiştir. Mustafa Ağa'nın tekrar dava açması üzerine vakfa zarar gelmemesi ve Şeyh Elvan'a baskı yapılmaması için merkezden Konya valisine ve Konya ile Nevşehir kadılarına hüküm yazılmıştır (BOA AE. SAMD III 200/19361).

Seccadenişin atamalarında da Yeniçeri Ağası birinci derecede etkin rol oynamıştır. Elvan Çelebi'nin ölümünün ardından Yeniçeri Ağası Hasan Ağa'nın ilamı neticesinde bu makam, Şeyh Ali'ye tevcih edildi.⁵ Yukarıda görüldüğü üzere Yeniçerilerle Pirevi arasındaki ilişki aşikâr bir şekilde görünmektedir. Nitekim Yeniçeri Ağası'nın, Bektaşî tarikatının başındaki kişiyi ve tarikatın merkezinin vakfını muhafaza edecek şahsı belirlemesi çok önemli bir noktadır. Bu durum ocak ile Bektaşîlerin ne denli bütünleştiğinin bir göstergesidir. Öyle ki bu durum Pirevi haricinde de kendisini göstermiştir. Bu doğrultuda bazı emekli yeniçeriler zaviyelerin başına zaviyedar olarak atanıyordu. Nitekim 1730 yılında emekli bir yeniçeri Ramazan Baba tekkesine zaviyedar olarak atanmıştı (Yılmaz, 2015: 110). Yukarıdaki atamalarda Yeniçeri-Bektaşî ilişkisinin açığa çıkartılmasının yanında Pirevi vakfında meydana gelen gelişmeler de ortaya konulmuştur. Özellikle 1710 ile 1712 yılları arasında müteveli koltuğuna oturan kişiler sıkça değişmiştir. Bunun da altında yatan ve vesikalarda da ifade edilen en önemli sebep, müteveli olan kişilerin vakıf kurallarına riayet etmeyerek vakfın zarara uğramasına ve belki de yok olmasına yol açabilecek davranışlarda bulunmalarıydı.

3. Pirevi'nin Diğer Bektaşî Tekkeleri Üzerindeki Otoritesi

XVII. yüzyılın ilk yıllarında yani Sultan I. Ahmet döneminden itibaren Osmanlı

Devleti'nin sınırları içerisinde yer alan tüm Bektaşî tekkeleri, merkez Pirevi'ne bağlanılmıştı (Faroqi, 2000: 111). Böylece tüm Bektaşî tekkelerinin başındaki tekkenişin atamalarında Pirevi'ndeki şeyh söz sahibi olmuş oluyordu. Bu durum III. Ahmet döneminde de geçerliliğini sürdürmüştür. III. Ahmet döneminde Pirevi'nin başında Şeyh Elvan bulunuyordu. Şeyh Elvan'ın önerisi üzerine herhangi bir Bektaşî zaviyesinin başındaki zaviyedarın ataması gerçekleşiyordu. Örneğin Merzifon'da bulunan Piri Baba zaviyesine, 1717 senesinde, Şeyh Elvan'ın önerisi üzerine Derviş Ahmet görevden alınıp, yerine tekkenişin olarak Mehmed Dede atanmıştır. Fakat Mehmed Dede'nin de görevini kötüye kullanıp tekkeyi harap etmesi üzerine yine Hacıbektaş şeyhi Elvan'ın önerisiyle Mehmed Dede görevden azledilip, yerine Şeyh Bektaş, 22 Ağustos 1719 tarihinde atanmıştır (BOA İE. EV. 71/7700). Dolayısıyla atama işlemi için şu evrelerden geçilmesi gerekiyordu. İlk etapta yereldeki tekkenin değişiklik zarurietini Pirevi'ne bildirilerek buraya müdahale etmesi istenmekteydi. İkinci aşamada Devlet'in Pirevi seccadenişini olarak dergâhın resmi sorumlusu olarak gördüğü Çelebilerden yetkili kişi, mevcut sıkıntıyı inceleyerek tekke hakkındaki görüşünü ve yapılması gerekeni padişaha arz ederdi. Üçüncü ve son aşamada padişah, Pirevi seccadenişin'in önerisini onaylayarak yeniden atama ya da değişiklik işlemini resmen tamamlamış oluyordu.

III. Ahmet döneminde Pirevi seccadenişini arzı kuralına riayet edilmeyerek, zaviyedarlar ya da tekkenişinler, naib, kadı, vali, mütevellî ve arz sahibi bazı kişilerin önerileriyle atanmaya başlanmıştı. Düzenin bozulmasına sebebiyet veren kişiler, kendilerince bir sebep bularak da bu durumu meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Hacı Bektaş Veli Âsitanesi'nin çok uzak olduğunu ifade eden kişiler, atamanın yerelde otorite sahibi bazı kişilerin önerisiyle yapılmasını uygulamaya çalışmışlardı (Hazerfen, 1999: 9-10). Bu durumdan rahatsızlığını dile getiren Pirevi, kendileri dışında yapılan atamalar sonucunda düzenin bozulduğunu, ehil olmayan kişilerin atandığını ve bunun sonucunda ise tekkelerinin harap ve atıl kaldıklarını ifade etmişti. Harap olan tekkelerde yaşayan dervişlerin mekânsız kalarak yurtsuz olma durumları ortaya çıkmış, tekkelerin kandilleri sönmüş ve buraları ele geçiren kişiler, tekkelerin vakıflarını kendi nefislerine aktararak tımar ve zeamet misali tasarruf etmeye başlamışlardı. Bu durumun merkeze bildirilmesi sonucunda Defterdar İzzet Ali Paşa'nın girişimleriyle Bektaşî tekkelerine atanacak yeni şeyhlerin Pirevi'nin arzıyla yapılması için ilgili makamlara gerekli talimatlar verilmişti.⁶

4. III. Ahmet Dönemi'nde Pirevi'ne Yapılan Nakdî Yardımlar

Osmanlı Devleti, bütün Bektaşî tekkelerinin denetimini elinde tutan Pirevi ile ilişkilerini sadece siyasi bağlamda tutmamış, aynı zamanda Pirevi'ne nakdî yardımlar yaparak ekonomik anlamda tarikatın ayakta durmasına da katkı sağlamıştır. Bu doğrultuda devlet, Pirevi'ne, her yıl düzenli olarak belli bir meblağ ödemiştir. Elimizdeki arşiv vesikalarından devletin Pirevi'ne yaptığı nakdî yardımı gösteren

ilk kayıt 1706 yılına aittir. 1705-1706 yılları arasındaki zaman dilimi için Pirevi’nde seccadenişin olan Şeyh Elvan’a 5000 çürük⁷ akçe verilmiştir (BOA İE. ML. 69/6444). Bu yapılan yardımlar “hırka bahası” adı altında yapılıyordu. Devlet tarafından ödenen meblağ muhtemelen tekkenin çeşitli ihtiyaçları için harcanıyordu. Şeyh Elvan’a hırka bahası adı altında yapılan yardımı gösteren diğer vesika ise 17 Aralık 1727 tarihlidir. Belgede, Şeyh Elvan’a bu yıl için yine 5000 çürük akçe ödendiği ifade edilmektedir. Şeyh Elvan’ın bu yardımı alabilmesindeki en önemli etken, vesikada da belirtildiği üzere, Hacı Bektaş Veli’nin evladı olup, onun makamında bulunmasıydı. Ayrıca belgede, bu yardımın kadimden gelen bir adet üzere yapıldığı zikredilmişti (BOA İE. EV. Dosya No:73 Gömlek No: 7829). Buradaki “kadim” kelimesi yardımın ne zamandan beri yapıldığının aydınlatılabilmesi için kilit bir rol oynamaktadır. Sözlük manasıyla başlangıcı belli olmayan, eskisi öncesi bilinmeyen, çok eski manalarına gelen kadim kelimesi (Parlatır, 2014: 815), kesin bir tarihi işaret etmemekle birlikte hırka bahası yardımının Pirevi’ne çok eski zamanlardan beri yapıldığını göstermektedir. Geçmiş dönemlerde yapılan bu yardım, III. Ahmet döneminde de rutin olarak yapılmaya devam etmiştir.

Hırka bahasının yanı sıra Pirevi’nin gelir kaynakları arasında farklı kalemler de bulunmaktaydı. Bu gelirlerden en önemlisi şüphesiz ki Pirevi vakfını ihtiva eden çeşitli köy, çiftlik, bağ ve kaya tuzu madenine ait gelirler idi (Özlu, 2014: 19). XVI. yüzyıldaki tahrir kayıtlarından anlaşılacağı üzere, bu yüzyılda Pirevi’nin gelirleri 99.000 akçeye kadar çıkmıştı (Faroqi, 1976:193). 1727 yılında ise Hacı Bektaş ahalisinin beyanına göre, merkez Hacı Bektaş kazası ve bu kazaya bağlı 3 köy, Pirevi vakfına bağlı idi (BOA İE. DH. Dosya No: 30 Gömlek No: 2703). Bunun yanı sıra Bektaşilerin yaptıkları bağışlar ve sadakalar da gelirler arasında zikredilebilir (Özlu, 2014: 19).

Osmanlı Devleti, Pirevi haricinde diğer Bektaşî tekkelerine de aynı ve nakdi yardımlar yapıyordu. Bunlar arasında altın, pirinç, tuz ve koyun gibi para ve çeşitli mallar vardı (Altı, 2018: 234-240). Osmanlı Devleti, gerek Pirevi’ne gerekse diğer Bektaşî tekkelerine yaptıkları bu yardım sayesinde Bektaşîlerle ilişkilerini iyi tutmuş ve onların Devlet’e karşı olan samimiyetinin artmasını sağlamıştır. Ayrıca Pirevi’ne düzenli olarak her yıl verilen hırka bahası aracılığıyla Devlet, Osmanlı sınırları içerisinde tüm Bektaşîlerin serçeşmesi sayılan Pirevi ile iyi ilişkiler yürütmeyi amaçlamıştır. Böylece Osmanlı’daki Bektaşîlerin ve daha özelden ordunun bel kemiğini oluşturan Yeniçerilerin de gönülleri kazanılmış olunuyordu.

5. Pirevi’nin Vergi Muafiyeti

Osmanlı Devleti, Hacı Bektaş Veli tekkesinin vakfına bazı imtiyazlar sağlamıştı. Devlet, sağladığı bu imtiyazlar sayesinde Pirevi’nin ekonomik olarak iyi bir durumda olmasına destek vermiş ve böylece tekkenin asli fonksiyonlarını yerine getirmesinin önündeki maddi engeller ortadan kalkmıştı. Bu durum ayrıca Pirevi’nin

Devlet’le yürüttüğü ilişkinin daha samimi bir zeminde sürmesine katkı sunmuştu. Çok eski zamanlardan beri Osmanlı Devleti, Pirevi’nin vakfına bağlı olan Hacım, nam-ı diğer Karaöyük, Çevrili(Çevril)⁸, Kızılcaemin, Kilisacık-ı Kışlak, Tur İsa ve Elgün adlı köyleri “sürsat, beldar, işтира ve güherçile” gibi “tekâlif-i örfiye ve avarız-ı divaniye” vergilerinden muaf tutmuştu. (AE. SAMD III 78/17343; BOA C.EV. 137/6850). Fakat bazı zamanlar ehl-i örf taifesinin mevcut muafiyete riayet etmeyerek, vakıf reayasından zorla vergi talebinde buldukları oluyordu. Nitekim III. Ahmet’in son döneminde de bu tarz olaylar vuku bulmuş ve vakıf reyası baskı altına alınmıştı. Tekâlif mübaşirlerinin halka yaptığı baskının ortadan kaldırılması için Pirevi seccadenişini Fezzullah Efendi ilgili makama arzda bulunmuştu. Başvurulan dilekçe hususunda defterhane-i amire’de bulunan defterlere bakılmış ve Hacı Bektaş Veli vakfına bağlı olan köylerin tüm vergilerden muaf oldukları görülmüştü. Bunun neticesinde verilen fermanda ehl-i örf taifesinin halktan fuzuli olarak para almamasını eğer böyle bir girişimde bulunurlarsa kadı ve zabıtlar aracılığıyla ehli örf taifesinden paralar geri alınarak halka iade edilmesi emredilmiştir (BOA C.EV. 137/6850).⁹

Pirevi vakfının yanı sıra dergâhta bulunan ve Hacı Bektaş’ın soyundan gelen Çelebiler de vergi muafiyetiyle ayrıcalıklı statüdeydiler. Gerek vakfın gerekse Çelebilerin ayrıcalıklı statüleri, muhtelif tarihlerde alınan kararlarla yenilenmiştir. Fakat Tanzimat’la birlikte vakfın imtiyazlı konumu devam etse de Çelebilerin ayrıcalıklı konumuna son verilmiştir. Her ne kadar Çelebiler kaybettikleri bu haklarını tekrar kazanmak için çeşitli girişimlerde bulunsalar da Devlet, başka kişileri de örnek göstererek onları incitmeyecek şekilde taleplerine olumsuz cevap vermiştir (Özlu, 2015; 519-520).

6. Bürokrasi’de Pirevi’nin Etkisi

Pirevi, sıradan bir tekke gibi genel geçer işlevlerini yerine getiren bir misyona sahip olmayıp, kazaların idari taksimatı gibi devlet meselelerinde de söz sahibi oluyordu. 1712 senesinde Hacı Bektaş kadılığının alınıp, Ürgüp’e nakledilmesi, idari olarak da Karaman sancağından alınıp Niğde sancağına ilhak ettirilmesi Pirevi tarafından büyük tepkiyle karşılanmıştır. Pirevi seccadenişini Elvan ve vakfın mütevellisi Ali, Ürgüp kadılığının Hacı Bektaş kazasına çok uzak olduğunu ve bu mesafeden dolayı halkın sıkıntı çektiğini ifade etmiştir. Ayrıca Ürgüp kadılığından alınacak her hüccetten on beş yirmi kuruş para talep edilmesi, halkı ve tekkenin vakfını sıkıntılı bir hale sokmuştu. Bununla birlikte Niğde valisinin bitmek tükenmek bilmeyen zulümlerini de arzuhallerinde ifade eden Şeyh Elvan ve Müteveli Ali’nin çabaları neticesinde, kadılık tekrar Hacı Bektaş kazasına, sancak ise Karaman sancağına ilhak edilmiştir (AE.SAMD III 78/17343).¹⁰ Yukarıda görüldüğü üzere Pirevi, manevi otoritesini de arkasına alarak bir bölgenin kadılığının taşınmasında ve idari statüsünün belirlenmesinde etkin rol oynamıştır. Bunu yaparken de kendisine göre haklı sebepler sunmuş ve bu konuda siyasi erki ikna edebilmeyi başarabilmiştir.

Özellikle yerel idarecilerin kanuna aykırı şekilde başlarına buyruk tutumlarının temelde halka ve Pirevi vakfına maddi ve manevi zarar verdiği belirtilmesinin siyasi erki ikna edebilmedeki en önemli faktör olduğu söylenebilir. Böylece Pirevi, gelen geçen misafirlerin karınlarını doyurmak, elindeki toprakları işlemek ve ibadetle meşgul olmak gibi özelliklerinin yanı sıra yeri geldiğinde devlet işlerinde mühim rol oynayarak etkinliğini gösterebilecek güce ve yetkinliğe sahip olduğunu ortaya koymuştur.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin İbnül Emin fonunda yer alan vesikaya göre 1727 senesinde Hacı Bektaş kazasının, kaza merkezi haricinde, toplamda 7 köyü bulunmaktaydı. Kaza merkezi ve üç köy, Hacı Bektaş Veli vakfına ait olup, bu üç köy çıkartılan fermanla Konya kazasına ilhak edilmişti. Pirevi vakfına ait yerlerin Konya'ya bağlanması, buradaki diğer köyleri idari, adli ve ekonomik yönden sıkıntıya sokmuştu. Pirevi vakfına bağlı köylerin Konya'ya aktarılmasının ardından Hacı Bektaş kazasında bulunan diğer köylere kadılar uğramayıp, halkın davalarını görmez olmuşlardı. Sorunlarının çözülmemesinden dert yakınan Salındılar köy halkı, ayrıca kazada fazla köy kalmadığı için yan köylerin avarız vergilerini paylaşmak zorunda kaldıklarını ifade etmişlerdir. Kendi köylerinin iki buçuk avarız hanesiyle yükümlü olduklarını belirterek, 400 haneli Mucur köyünün vergisini kendi köyleriyle paylaşmak istediklerinden ötürü baskıya maruz kaldıklarını vurgulamışlardır. Tüm bu sebeplerden ötürü Salındılar köyünün Hacı Bektaş kazasından ayrılarak idari manada Ürgüp kazasına, kadılık olarak ise Nevşehir kadılığına bağlı olmak istediklerini ifade etmişlerdir (İE.DH. 30/2703). Burada dikkati çeken nokta, Pirevi'ne ait köylerin Hacı Bektaş kazası için ne derece mühim olduğudur. Pirevi vakfına ait köylerin idari statüde başka yere nakledilmesinin ardından Hacı Bektaş kazası, kaza statüsünü resmiyette hala sürdürse de uygulamada bu hüviyetini yitirmiştir. Nitekim kazaya artık kadılar rağbet etmez olmuş ve burası geri plana itilmiş bir duruma düşmüştür. Burada Pirevi'nin yerleşim birimi üzerinde ne derece etkin rol oynadığı ortaya çıkmıştır. Yani "Pirevi eşittir Hacı Bektaş kazasıdır" denklemi belirginleşmiştir.

7. Sonuç

Bektaşilik, Osmanlı Devleti içerisinde en yaygın olan tarikatlar arasında yer almıştır. Bu tarikatın merkezi olan Hacı Bektaş Veli tekkesi de bünyesinde barındırdığı otorite sayesinde önemli bir güç merkezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir potansiyelle ortaya çıkmasının altındaki en büyük neden, Osmanlı sınırları içerisindeki Bektaş tekkelilerinin merkezi ve dolayısıyla tüm Bektaşilerin serçemesi olması idi. Bu denli stratejik bir konumda olan Pirevi'nin, diğer Bektaş tekkelileri üzerindeki kontrol mekanizması görevine III. Ahmet döneminde son verilmek istenirse de seccadenişinin itirazı neticesinde bu girişim engellenmiş ve böylece Pirevi, Osmanlı Devleti tarafından Bektaşilikte en üst seviyede muhatap alınan merci olma konumunu sürdürmüştür.

Yeniçerilerle Bektaşiler arasındaki ilişkinin boyutu, şimdiki kadar yapılan çalışmalarla farklı alanlarda değerlendirilmiştir. Özellikle tarafımızca yapılan çalışmada Pirevi'ne yapılacak olan seccadenişin ve mütevellî tayinlerinde Yeniçeri Ocağı'nın ne kadar etkin olduğu görülmüştür. Böylece Yeniçeri Ocağı ile Pirevi arasındaki ilişkiye daha farklı bir pencereden bakma imkânı bulunabilmektedir. Nitekim Bektaşî tarikatının başına atanacak kişinin Yeniçeri Ağası tarafından önerilmesi işlemi, bir nevi Bektaşîliğin akıbetinin Yeniçeri Ağası tarafından tayin edildiğini göstermiştir. Çünkü Devletin Bektaşî tarikatı için muhatap aldığı kişi, Yeniçeri Ağası'nın önerdiği şahıstan başkası değildi. Bu kişinin alacağı kararlar, tarikat içinde uygulayacağı esaslar, Bektaşîlerin kaderini belirleyecekti.

Geçmişte olduğu gibi III. Ahmet döneminde de Pirevi'nin vergi muafiyetine tabi olması ve Devlet'in Pirevi'ne her yıl maddi destek olarak belirli miktarda yardımda bulunması, Osmanlı Devleti'nin Pirevi ile iyi ilişkiler sürdürdüğünün göstergesidir. Her ne kadar III. Ahmet döneminde ehl-i örf taifesi tarafından Pirevi vakfını olumsuz etkileyebilecek bazı girişimlerde bulunulmuş olsa da, Pirevi buna göz yummayarak ilgili merciye gerekli itirazını yapmış ve haksız uygulamaların da önüne geçmiştir. Ayrıca III. Ahmet öncesinde Osmanlı Devleti'nin Pirevi'ne yaptığı nakdî yardım bu dönemde de devam etmiş ve Pirevi'ne her yıl 5000 çürük akçe verilmiştir. Muhtemelen Pirevi'ne yapılan bu destek, dergâh'ın çeşitli ihtiyaçları için kullanılmıştır. Tüm bu yaklaşımlar Yeniçerilerin şemsiyesi altındaki Bektaşîlere karşı Devlet'in sergilediği hassasiyeti göstermektedir.

Pirevi'nin, kendi bulunduğu kazanın idari statüde farklı bir yere kaydırılması durumuna karşı çıkması ve bunu mantıksal bir çerçevede izah ederek Devlet'e kabul ettirmesi, Pirevi'nin, III. Ahmet döneminde bürokraside ne denli etkin olduğunu gözler önüne sermiştir. Aslında bu durum iki farklı pencereden değerlendirilebilir. Birincisi, Pirevi'nin böyle bir değişimi engelleyebilecek bürokratik bir yöntemi başarabilme kabiliyeti olduğunun göstergesidir. İkincisi Pirevi'nin sıradan bir tekke olmayıp, devlet nezdinde ne denli dikkate alındığının işaretidir. İlerleyen yıllarda Pirevi vakfına ait yerlerin idari statüde başka yere aktarılması ise çevre köylerin arafta kalmasına yol açmıştır. Böylece Pirevi'nin başlattığı girişim sadece kendisi için fayda sağlamamış ayrıca çevre köylerin adli ve idari işlerinin düzenli bir şekilde devam etmesine de katkı sunmuştur.

Sonnotlar

1 Yeniçerilerin bazı türleri Bektaşî ayinlerini taklit ettiklerinden bunlara taife-i Bektaşîye adı verilmiştir. Bkz. *Südlüce Tekkesi*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi (Yer No: Revnakoğlu 283), s. 57.

2 Yeniçeri Ağası'nın arzı neticesinde mütevellî tayini hususu XVII. yüzyıl içinde geçerliydi. Bkz. VGMA 229/81.

3 “Nezaret-i vakf-ı Hacı Bektaş Veli der Kırşehri

Vakf-ı mezburun vazife-i muayyene ilenazırı olan eşsed-i evlad-ı aziz-i müşarüileyhden Kahraman hizmet-i lazimesinin uhdesinden gelmeğe kadir olmayub kemal-i ... kusuru olduğundan naşı ehl-i örf taifesiyle yekdil ve hilaf-ı şer-i şerif fukarayı taciz ve rencide ve bu misullu daima su-i hal üzere olduğu aziz-i müşarüileyhin seccadenişini olan şeyh Elvan ilam ve mezbur ref olunub erbab-ı istihkakdan Ali nazır ... ve tayin olunmasın iltimas itmeğe mezbur Kahraman ref ve nezaret-i mezbur mezkur Ali'ye tevcih olmak ricasına dergah-ı ali yeniçerileri Ağası atufetli Yusuf Ağa arz itmeğe mucebince tevcih olundu. Fi 16 şevval sene 1123.”

4 “Tevliyet-i Vakf-ı Hacı Bektaş Veli der Kırşehri

Vakf-ı mezburun vazife-i muayyene ile tevliyeti evladdan diğer Ali üzerine olub kusuru ve dahl icab ider hali yoğiken vakf-ı müşarüileyhin meşihat meşruteleri olan evladdan Ali mezkur diğer Ali için hilaf-ı vaki ehl-i fesad reaya-yı vakfın zulmen akçelerini almağa perakende olmalarına ve vakfın harabına bais olmuşdur deyü tevliyet-i mezburayı alub gadr itmekle ol taraftan gelan sikat-i sıhhat'ül kelimâtda sual olundukda mezbur diğer Ali'nin hüsn-ü hali ve mezkur Ali'nin su-i hali alet-tarikü'l müşahede haber virmeleriyle mezbur Ali refinden diğer Ali'ye ibka ve mukarrer kalmak ricasına dergâh-ı ali yeniçerileri ağası vezir ... sadetlü Hacı Mehmed Paşa hazretleri arz itmekle mucebince tevcih olundu.”

5 “Seccadenişinlik vakf-ı zaviye-i Hacı Bektaş Veli der vilayet-i Anadolu. Zaviye-i mezburun vazife-i muayene ile ber veçh-i meşruta seccadenişin olan evladdan eş-şeyh Elvan Çelebi fevt olub zaviye-i mezbur hali ve seccadenişinliği mahlul olmağa yine evladdan olub nazır-ı vakf olan şeyh Ali evlad-ı müşarüileyhin hüsn ve aslahı olmağın zikrolunan seccadenişinlik mezkurun mahlulünden mezbur şeyh Ali'ye tevcih ve yedine berat-ı alişan verilmek babında inayet ricasına ... kadısı Mehmed Efendi arz itmeğe mucebince mahlulünden merkuma tevcih buyrulmak üzere dergah-ı ali yeniçeri ağası atıfetlü Hasan Ağa ilam itmeğe ilamı mucebince tevcih olunmak fi 13 Ramazan sene 1142” (1 Nisan 1730) VGMA 243/135; Elvan Çelebi'den önce seccadenişinlik yapan Abdülkadir Çelebi'nin ölümlünün ardından yerine Elvan Çelebi'nin geçmesi için Yeniçeri Ağası İbrahim Ağa'nın arzı neticesinde 1700 yılın da Elvan Çelebi göreve başlamıştır. Bkz. BOA İE. EV. 35/4053.

6 “Der-i devlet-i mekine arz-ı dâi-yi kemine budur ki Cediti ‘azizim sultanü'l-arifin bürhânü'l-aşkın el-Hacc Bektaş Veli kuddüse sırrahü'l-celî hazretlerinin memâlik-i mahrusetü'l-mesâlikde olan baba ve dede ve abdâl ve derviş ve sultan nâmiyla elsine-i nasda mezkur olan nazargâh ve tekye ve hangâh ve zaviyeler şart-ı vakıf olan âsitâne-i aliyyelerine meşruta olmağa seccâde-nişin olan şeyh ve tekye-nişinlerinden biri fevt ve tebdil olunmak lazım geldikte ‘aziz-i müşarünileyhin evladından olub bi'l-fi'l kendü âsitane-i aliyyelerinde seccade-nişin olanların arz ve icazet-nâmeleriyle tevcih olunub kuzât ve nüvvâb ve mütevellileri ve sâir ashâb-ı arüzün arzlariyla arz-ı hal ile tevcih olunmamak üzere her gelen selâtin-i azzam nevvirallâhum merkadehum hazretlerinin başka başka müteaddid yedimize ita buyurdıkları nişân-ı hümayunlarda musarrah ve kadimi üzere şart-ı vakıfda mestur-ı mukayed iken birkaç seneden berü bazı kuzât ve nüvvâb ve mütevellileri ve vülât ve sâir ashâb-ı arüz arzlariyla ve arz-ı hâl ile tevcih olunmak takrîbiyle zaviyelerimiz nâ-ehil nâ-halef kimesnelere virildüğünden ekseri harâb ve nizâm-ı aslimizin ihtilâliline bâis olmağa bu misillü tebdilât vakı' olduk da hilâf-ı nişân-ı hümayun hareket olunmamak üzere bundan akdem der-i devlet-medâra arz olundu bin yüz kırk dört senesinde vezir-i mükerrem defterdar-ı şikk-i evvel İzzet Ali Paşa hazretlerinin ” (Değerli vd. 2015:103-104).

7 Yarı bozuk olup, bundan dolayı kıymeti düşük para için kullanılan tabirdir. Karşılığı sağ akçe yada sağlam paradır. Bkz. Pakalın, 1983: 187.

8 Çevrili köyünün yedi yüz akçe geliri olup, bu köyün gelirleri Pirevi'nde şeyh olanlara verildi. “defter-i hakanide yediyüz akçe yazusu olan Çevrili nam karyeyi şeyh olanlar vazife-i muayenesi mukabelesine kadimden tasarruf idegeldiklerine cem-i gafir ve cem-i kesir mütevellisi müvacesinde şahadet itmeleriyle kadimi üzere şeyh-i merkuma zabtıçun hüküm ve hüccet-i şeriye virilüb” BOA AE.SAMD III 200/19361.

9 “vakf-ı mezbur rencide itdirilmeyüb ve sair ehl-i örf taifesi dahi minbad müdahale eylemeyeler fuzulen aldıkları olur ise kadı ve zabıtlar şer'en geri red itdireler deyü emr-i şerif virilmek babında fermanın ali sadır olmağın emr-i şerif virildiği mestur ve mukayed olmağın imdi arz ve derkenarı mucebince amel olunmak emir olunub müşarüileyh Hacı Bektaş Veli Kuddise Sırruhu'l aziz zaviyesi evkafı kuraları reayası tekâlif-i örfiye ve şakka ve avarız ve nüzul ve sürsat ve iştira ve güherçile ve sair tekâlif muaf ve müsellem

oldukların ve hilaf-ı şer-i şerif ve kanun-u defter-i hakani rencide olunmayalar deyü”

10 “vakfımızın umur-ı şeriyesi Ürgüb kazasına ve sancağımız alub Niğde sancağına ilhak itdirdülüb kadımız dahi mesafe-i baide olduğundan hüccet iktiza ileydik de onbeş yirmi gurusumuzu alub külli gadr ve Niğde valisinin dahi zulmünün nihayeti olmamağla reaya perişan olub umur-u şeriyelerin Hacı Bektaş’a nakl sancağı dahi Karaman sancağına illhak ve Niğde sancağından ihraç olmak üzere Hacı Bektaş evladlarından seccadenişin olan Şeyh Elvan arz itmekle ... umur-u şeriyeleri Hacı Bektaş kazasına nakl ve sancağı dahi Karman sancağına ilhak olunmak üzere arzı mucebince mahalline kayd ve suret-i tahrir olunmak için ”

Kaynaklar

A. Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Ali Emiri (AE. SAMD III) 78/17343; 200/19361.

Cevdet Askeriye (C.AS.) 920/39790.

Cevdet Evkaf (C.EV.) 63/3389; 137/6850; 1038/45557.

İbnülemin Dahiliye (İE.DH.) 30/2703

İbnülemin Evkaf (İE. EV.) 35/4053; 51/5707; 71/7700; 73/7829.

İbnülemin Maliye (İE. ML.) 69/6444.

Şeriyeye Sicili

Rodocuk Şeriyeye Sicili 8438.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

229/ 81; 232 /92; 233/ 90; 243/135; 2055/8.

B. Yazılı Kaynaklar

Ahmet Rifat Efendi. (1293). *Mir’âtü’l-Mekâsif fî Def’i’l-Mefâsid*. İstanbul: İbrahim Efendi

Matbaası.

Akgül, Leyla. (2014). *Pir Sultan Abdal Sözlüğü*. Ankara: La Kitap.

Altı, Aziz. (2018). “Balkanlarda Bektaşî Tekkeleri ve Bektaşîlerin Devlet Erkânıyla İlişkileri (XVII-XVIII. Yüzyıl)”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Çelebi Ahmet Cemaleddin Efendi. (1328). *Bektaşî Sırrı Nâm Risaleye Müdafaa*. Dersaadet: Asır Matbaası.

Çeşmizâde Mustafa Reşid. (1993). *Çeşmizâde Tarihi*. Haz. Bekir Kütükoğlu. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

Çetinoğlu, Oğuz. (2009). *Tarih Sözlüğü Deyimler Terimler Kavramlar Kelimeler*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.

- Derviş Efendi Zâde Derviş Mustafa Efendi. (1994). *1782 Yılı Yangınları Harik Risalesi 1196*. Haz. Hüsamettin Aksu. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Esad Efendi. (1241). *Üss-i Zafer*. İstanbul.
- Faroqhi, Suraiya. (2000). “1826 Öncesi Bektaşiler- Nüfuz (Etki) Savaşı ve Strüktür (Yapı) Problemleri”, *Alevi- Bektaşî Kültür Enstitüsü 1. Alevi- Bektaşî Sempozyumu*. 107-119.
- . (1976). “The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities”, *International Journal of Middle East Studies* 7, 183-208.
- Hazerfen, Ahmet.(1999). “Osmanlı Arşiv Belgelerinden”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 10, 9-13.
- Îsâzâde Efendi. (1996). *Îsâzâde Târîhi*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Kara Çelebizâde Abdülaziz Efendi. (2003). *Ravzatü'l- Ebrâr Zeyli*. Haz. Nevzat Kaya. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mutlu, Şamil. (1994). *Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Naîmâ Mustafa Efendi. (2007). *Târih-i Naîmâ* C. IV. Haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Noyan, Bedri. (1998). *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, C. 1. İstanbul: Ardıç Yayınları.
- Özlü, Zeynel. (2014). “Bektaşî Tekkelerinin Gelirlerine Dair Gözlemler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 69, 15-40.
- . (2015). “Osmanlı Döneminde Hacı Bektaş Veli Sülalesi: Çelebiler” *Belleten* 285, 501-529.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı
- Parlatır, İsmail. (2014). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Südlüce Tekkesi*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi (Yer No: Revnakoğlu 283).
- Değerli, Ayşe vd. 2015. *Vesâik-i Bektaşîyan*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Yılmaz, Gülay. (2015). “Bektaşîlik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 45, 97-136.

ONDOKUZUNCU YÜZYILA AİT BİR KIYAFET ALBÜMÜ*

A CLOTHING ALBUM FROM THE NINETEENTH CENTURY

Ökkeş Hakan ÇETİN**

Öz

Osmanlı Resim Sanatı örneklerinden önemli bir grubu kıyafet resimleri oluşturur. Genellikle tek figür çalışmalarından oluşan bu tasvirler, her yönüyle zengin bir içerik sunar. Özellikle çarşı ressamlarınınca üretilen çok daha basit ve yalın onyedinci yüzyıl örneklerinden, zamanla resimsel nitelikleri çok daha gelişmiş geç dönem tasvirlerine oradan da fotoğraf albümlerine¹ uzanan bir gelişim evresi gösterirler. Önceleri sadece profil ve cepheden aktarılan tasvirler, yerlerini zamanla figürleri arkadan da çizmek suretiyle üzerlerinde taşıdıkları kıyafetleri tüm yönleriyle göstermeyi amaçlayan çizimlere bırakır. Öyle ki bu sayede bazı tasvirlerde boynun arkasına takılan takıların olduğu bile görülür. İşte bu kıyafet albümlerinden biri, Ankara Etnografya Müzesi'nde 9005 envanter numarası ile kayıtlıdır. Albüm, 21 guvaj tekniği ile boyanmış, tek figür tasvirler içerir. Benzer albümlere oranla tasvir sayısının oldukça az olduğu görülür. Saraylı ve adalı hanımlar, saray görevlileri, dervişler, hacı ve namaz kılan Türk gibi çeşitli konuların işlendiği tasvirlerin alt kısımlarını saran renk lekelerinin kenar ve altlarında Fransızca açıklamalar bulunur. Yaprak 16'daki tasvirin kimliği belirtilmemiştir. Bu çalışmada kıyafet albümünü oluşturan tasvirlerin resimsel özellikleri aktarılacak, figürlerin giyim-kuşam özellikleri hakkında bilgi verilecek, diğer kıyafet tasvirleri ile olan benzerlik ve farklar ortaya konulacaktır. Böylece tasvirlerin hazırlanışında benzer tasvirlerden hangi açılardan etkilendiği de belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıyafet Albümü, Osmanlı Giyim-Kuşamı, Ondokuzuncu Yüzyıl, Derviş

Abstract

Clothes images are an important group of examples of Ottoman paintings. These depictions, which were usually composed of single figure studies, offer a rich content in every way. Especially, seventeenth century paintings made by market painters show a developmental stage from simple to advanced quality, seen in the late period examples and photo albums. While in the early examples, depictions were drawn frontal, in later examples depictions were also shown from behind, so all aspects of clothes can be seen in detail. In this way, it could be observed that in some depictions jewelries attached to the neck were used. One of these albums is recorded with the inventory number 9005 at the Ethnographical Museum in Ankara. This album includes twenty-one paintings of single figures, painted with gouache technique. It is seen that the number of depictions is very low compared to similar albums. In the miniatures where various subjects such as palace and island ladies, palace officials, dervishes, pilgrims and prayer fathers are processed, there are French explanations on the edges and under the color stains on the lower parts of the figures. The identity of the description in the leaf 16 is not specified. In this study, the pictorial characteristics of the depictions that make up the album of the clothes will be conveyed, the information about the clothing-embroidery characteristics of the figures will be given and the similarities and differences with other dress descriptions will be revealed. In this way, it will be tried to determine from which angles the similar descriptions are influenced in the preparation of the depictions.

Keywords: Clothes Album, Ottoman Clothing, Nineteenth Century, Dervish

* Makalenin Geliş Tarihi: 11.05.2018, Kabul Tarihi: 16.08.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.18

**Dr. Öğr. Üy., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, ohakancetin@gazi.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/ 000-0003-1651-2329

1. Giriş

Osmanlı teşkilât, saray ve askeri tarihinin yanı sıra toplumsal tarihine ait görsel belgelerin en önemlilerinden birisi kuşkusuz kıyafet tasvirleri ve onların toplandığı bu albümlerdir². Bu albümlerde belirli atölye veya sanatçılara ait figür kalıplarının tekrarlandığı, kopyalandığı ve bunların çoğunlukla birbirlerinin kopyası olarak çoğaltıldığı görülür. Bazı albümlerde sadece birkaç yeni kimliğin eklendiği, çoğunlukla belirli bir sıralamanın olmadığı, tasvir sayısının değişkenlik gösterdiği anlaşılır. Figürler bazen tıpa tıpa aynıdır, farklılık kıyafetin renklendirmesinde ortaya çıkar. Kimi zaman sanatçı bir zemin betimlemesi ile tasviri farklılaştırır.

Özellikle 17. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren yoğunlaşan ve 19. yüzyıl boyunca yine aynı yoğunlukta üretildikleri anlaşılan bu eserler genellikle görsellerin alt ve üst kısımlarında bulunan farklı dillerde yazılmış açıklamalar ve ayrıntılı giyim-kuşam tasvirleri ile önem kazanır. 16 ve 17. yüzyıl kıyafet tasvirleri resimsel nitelikleri ile daha basit, kaba, çizgisel, figür duruşlarında belli kalıpların tekrarlandığı örneklerken yerini zamanla Pera’da atölyesi olduğu bilinen J. Baptiste Van Mour gibi sanatçıları katkısıyla Batı tarzı boyama ve hacimsellik denemelerinin yapıldığı örneklerle bırakır (Renda,1985:46). Özellikle 19. yüzyıl boyunca üretilen kıyafet resimlerinin daha hacimsel, sadece profilden veya cepheden değil arkadan da tasvirlenmiş, zeminde gölgeleri bulunan, ince ayrıntılarla donatılmış çok daha nitelikli tasvirlerle dönüştüğü görülür. Osmanlı bu albüm tasvirleri ile sadece Saray veya başkentli kimlikleri değil Anadolu ve halktan kimlikleri, Türk, Rum, Ermeni, Yahudi, İranlı, Tatar, Eflâklı, Mısırlı kadın veya erkekleri de naklederek, mevcut imparatorluk olgusunu yansıtmayı başarmıştır. Bu çalışmada benzerlerine göre çok az sayıda tasvirin bulunduğu 9005 envanter nolu albümdeki tasvirlerin kimlikleri, resimsel özellikleri ve giyim unsurları aktarılacaktır. İçerik açısından benzer albümlerle olan bağlantı ve farklılıkları belirlenecek, tasvirlerin hangi yönleriyle benzerlikler gösterip, farklılaştıkları ortaya konulacaktır.

2. Ankara Etnografya Müzesi 9005 Numaralı Albümün İçeriği

9005 numaralı albümdeki tasvirlerin katalogu hazırlanmış (Renda,1980:I) albümdeki sadece saraylı hanım tasviri renkli olarak bir sergi katalogu ve bir kitapta yayınlanmıştır³. Envanter kayıtlarına göre, Müzeler İdaresince 6 İngiliz Lirası’na Londra’dan satın alınmış, 1934 yılında Ankara Etnografya Müzesi koleksiyonuna dâhil edilmiştir. Nurhan Atasoy, bir İngiliz’in Manheim’de 1839’ta yazdığı şiirlerin de albümde bulunduğunu belirtir (Atasoy,1986:19). Albümde 21 tek figür guvaj tasvir bulunur. Albümün ilk sayfasında katı tekniğinde⁴ soğanı ile birlikte bir nergis çiçeği tasvir edilmiştir. Son sayfada ise iri yeşil yapraklı, üç dilimli beyaz bir çiçek tasviri bulunur. Bu sayfanın altında 22 rakamı yazılmıştır. Sayfanın sağ alt köşesi yırtılmıştır. Cildi kalitesiz bir mukavvadan yapılmış ve oldukça kötü durumdadır. Albümün iç kapağında “*Original drawings, Turkish costumes. 1810. by F. Hollings*”

ibaresi yazılıdır. F. Hollings'in kimliği hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Her resmin altına, düzgün bir geometrik formda olmayan ancak yarım daireleri anımsatan, birer renk lekeli şeklinde gölgeli bir zemin kurgusu yapılmıştır. Sadece bir örnekte seccade kullanıldığı için buna gerek duyulmamıştır. Saray aşçısı tasvirindeki zemin boyamasında ise yerdeki sal taşları belirgin şekilde işlenmiştir. Her gölgeli zemin kurgusunun sağ kenarına paralel gelecek biçimde- seccade tasvirinin de aynı şekilde- el yazısı ile resimlerin Fransızca açıklamaları yazılmıştır. Ayrıca resim arkalarında İngilizce notların yer aldığı görülür. Tasvirler sırasıyla şu şekildedir: 1 no lu tasvir, *Fille de Miconi* [Mikanoslu Hanım] , 2-*Janissaire en turban ordenaire* [Gündelik sarığıyla yeniçeri] 3-*Le Grand Vizier* [Sadrazam], 4- *Turc faisant pa priere* [Namaz kılan Türk], 5-*Le Capi Aga* [Kapı Ağası], 6- *Fille de Sira* [Sıralı(Siroslu) hanım], 7- *Tchelebi* [Çelebi], 8 -*Le Kislar Aga* [Kızalar Ağası], 9-*Bedum* [Bedevi] , 10- *Derwiche tourmaat* [Mevlevi Derviş], 11- *Dame du Serail* [Saraylı hanım], 12 -*Santon* [Derviş] , 13- *Patiniote* [Derviş], 14- *Chef de Cuisine des Janissaires* [Aşçıbaşı], 15- *Dame de Serail* [Saraylı hanım], 16- [Yazılmamış], 17- *Femme Turque allant au bain* [Hamam giden Türk] , 18- *Janissaire en Ceremonie* [Tören giysileri ile yeniçeri] , 19 -*Fille de l'arta de Romelie* [Rumelili Kız], 20 -*Cuisinier au Serail* [Saray aşçısı] , 21- *Saka [Salea] des Janife* [Sakabaşı].

2 ve 14 nolu tasvirler, yeniçerileri gündelik ve merasim kıyafetleri ile göstermesi açısından önemlidir. Elinde tütün çubuğu tutan yeniçerinin başına yalnızca tepe kısmı görülen, kırmızı bir takkenin üzerine ince sarık dilimleri çapraz sarılmış bir sarık giydiği görülür (Res:1). Ancak üst giyimi daha çok bir levendi anımsatır. Üstünde leventlerin giydiği kruvaze kesim, önü açık, ilik kısımları belirgin, kırmızı kolsuz bir salta bulunur. İçine giydiği uzun ve bol yenli kolları bulunan iç gömleğin şeffaflığı çok başarıyla verilmiştir. Yeniçeri altına ağ kesimli lacivert bir çakşır giymiştir. Ayağında arka dilleri dahi verilmiş, kırmızı renkte topuksuz bir pabuç bulunur. Omzuna attığı yeşil dokuma ya bir şal ya da yağmurluk olmalıdır. Tasvirin neredeyse aynısı J. Baptiste Van Mour⁵ ekolünde yapılmış kanvas üzerine yağlıboya bir resimde bulunur (Res:2). Alttaki açıklamaya rağmen diğer kıyafet tasvirleri göz önüne alındığında levent tasvirlerine benzerlik gösterdiği anlaşılır. Öte yandan Jean Baptiste Van Mour'a atfedilen bir levent tasviri ise özellikle üst ve alt giyimi açısından bu örnekle büyük benzerlikler taşır (Res:3).

Resim altındaki açıklama notuna göre “merasim kıyafetleri içerisindeki yeniçeri” tasvirinde erkek figürü üzerine yeşil renkte bir dolama giymiştir (Res:4). Dolamanın kolları omuzdan dirseğe kadar bol, dirsekten bileklere doğru oldukça dardır. Ellerini büyük bir saygıyla önde birleştirdiği görülür ki bu el pozisyonu birçok kıyafet tasvirinde bulunmaz. Kıyafet önü bele kadar açık olup, ön kapamanın ilikleri görülür. Beline kırmızı bir kuşak sarmıştır. Yeniçeri altına ağıl bir diz çakşırı giymektedir. Baldırı çıplaktır. Ayağında kırmızı bir pabuç bulunur. 17. yüzyıl örneklerinde yeniçerilerin altında genellikle uzun paçalı şalvarlar bulunurken buradaki diz çakşırı leventlerin alt

giyimlerini anımsatır. Başındaki beyaz keçe börk çok tipiktir. Ancak alın kısmını ince, yeşil bir bandın çevrelediği görülür. Alnın ortasına gelecek biçimde yerleştirilmiş altın yaldızlı, uzun bir tüylük başlığa alt kısmına yakın bir yerden ince yatay bir metal şeritle tutturulmuştur. Yatırtmanın arkaya doğru düştüğü kısımların başlangıcı adeta iki sivri boynuz gibi tasvir edilmiştir. Özellikle çakşırdaki ışık gölge, dolamanın kuşağa sokulan ön kenarlarının gölgeli katlamaları ve derin yırtmacın kenarlardaki kıvrımları çok başarılıdır. Yüz tam cepheden verilmiştir. Bu minyatürün Jean Baptiste Van Mour veya onun takipçilerinin yaptığı yeniçeri tasvirinin bir kopyası olduğu görülür (Res:5)⁶. 1862 tarihli, kapağı Rusça yazılmış, New York Public Library’de bulunan bir albümdeki 1239/181 numaralı tasvirde tüm giysileri ile bir yeniçeri resimlenmiştir⁷. Elinde tuttuğu asa, volanlı dolaması, içe giydiği kruvaze saltası ile farklı bir kalıbın örneğidir. Altındaki Fransızca notta “*Janni(f)saire en Grand Costume*” yani bütün elbiseleri ile yeniçeri açıklaması dikkati çeker. Yeşil dolamasının içine “U” yakalı bir yelek giydiği görülür. Altında yine koyu mavi bir çakşır bulunur. Yeşil dolamasında farklı olarak siyah şerit geçirilmiş etek kenarları volanlıdır. Giysiyi kalın sarılmış sarı bir kuşak tamamlar. Başında geleneksel olarak kırmızı taşlarla süslü gösterişli tüylüğü ile beyaz bir yeniçeri keçesi bulunur (Res:6). Bu tasvirin bir başka versiyonu Beinecke Library’de bulunan J. Gillary’nin yaptığı 18861455 envanter numaralı bir suluboya örnekte karşımıza çıkar. Böylelikle belirli kalıplardan geliştirilerek üretilen bu tür tasvirlerin çeşitliliği görülür (Res:7). 1778–1815 arasına tarihlendirilen tasvir⁸ özellikle çok geniş ve kalın sarılmış kuşağı ile farklı bir giyim kuşama işaret eder.

9005 numaralı albümde bulunan sadrazam, kapı ağası ve kızlar ağası gibi devlet görevlilerine ait tasvirlerde sanatçı, figürleri en üste giydikleri kapanice ve kaftanların arka kısımlarından sarkan sahte kol yenlerini birer elleriyle tutarken gösterimi gibi hareketli ve alışılmamış ayrıntularla resimler (Res:8,9). Böylece tasvirler 19. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılmış Octavian Dalvimart ve AEM 8283 nolu albümlerde görülmeyen kişisel yorumlar kattığı görülür. Kızlar ağası tasvirinde bu kez figür sağ eliyle belindeki kuşağı tutmaktadır (Res:10). Bu poz, AEM 8283 no lu albümdeki birkaç tasvirde daha karşımıza çıkar. Sanatçının bu hareketli anlatım tarzı, saka başını gösteren tasvirde figürün gümüş rengi metal kabaralarla süslü şeffaf merasim önlüğünden sarkan bir püskülü yine bir eliyle tutarken aktarılmasında da görülür (Res:11). Gümüş rengi kabaralarla süslü bu şeffaf önlük, benzer birçok tasvirde bulunmaz. Kabaralarla süslü benzer merasim önlükleri aşçıbaşı figürlerinin üstlerinde de vardır. Victoria and Albert Museum’da anonim bir sanatçı tarafından suluboya hazırlanmış bir albümdeki D.51-1895 envanter nolu aşçıbaşı tasvirinde, bu kez siyah bir düz dokuma üzerine ortasına kırmızı süs taşları kakılmış, dilimli metal kabaralarla süslü, siyah bir merasim önlüğü dikkati çeker (Res:12)⁹. Ancak giyimdeki esas benzerlik üstüne giydikleri kürklü üstlüklerin boynuz benzeri sivri yakalarında görülür. Zaten tasvirlerin altında açıklayıcı bir yazı olamadıkça bu iki saray görevlisinin birbirinden ayırt edilmesi zordur. Saray aşçısı ve saka başı gibi hizmet grubunun giydiği dolamaların bu kumaştan farklı renklerde (bazı kıyafet tasvirlerinde

siyah burada ise mavi ve kırmızı) birer sivri takma yakalarının bulunduğu, bir giysi ayrıntısı olarak da dikkat çekicidir.

Sadrazam (Res:8), Kapı ağası (Res:9), Kızlar ağası (Res:10), Saray aşçısı (Res:13) tasvirleri, bir ayağın önde gösterimi, ellerden birinin yana doğru açılması gibi duruş özellikleri ile Jean Baptiste Van Mour ekolünün devamı niteliğindedir. Özellikle saray aşçısının yanan bir ocağın önünde ve bir elinde kepçe tutarken gösterilmesi ve başlığındaki küçük ayrıntılar hariç giysi detayları ile Van Mour'un aşçı tasvirindeki kalıbın tekrarı gibidir (Res:14). Van Mour örneğindeki ocak tasvirinin perspektif ve detayların aktarımı açısından çok daha başarılı olduğu görülür. Belli ki sanatçı kendinden önce üretilmiş bu örneklerin farkındadır ve kendi yorumunu katarak bu mevcut kalıplar üzerinde oynamıştır.

Albümde bulunan yedi kadın tasvirinde birbirinden değişik ve gösterişli başlıklar görülür. Saraylı kadın tasviri dışında daha çok adalı Rum kadınları tasvir edilmiştir. Halayığı ile hamama giden kadın tasviri ise bu tür kıyafet albümlerinin çoğunda görülen klasik bir aktarımdır (Res:15). Her iki kadın da feraceli ve yaşmaklı gösterilmiştir. Hizmetkârın kolunun altında çiçek desenli bir hamam bohçası bulunur. Öndeki kadının feracesinin önünü kapatarak yürümesi, 19. yüzyıl kıyafet ressamlarının sürekli geliştirdiği yeni yorumlardandır. Benzer kompozisyon Van Mour ekolüne ait bir eserde de görülür (Res:16). Ancak arkasındaki siyahî hizmetkârı ile hamam yolundaki genç hanım tasvirinin belki de en güzellerinden biri Enderunlu Fâzıl'ın İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki *Zennaname* 'sinde bulunur (Res:17). T5502-0110b envanter numaralı Zenan-ı İstanbul tasvirinde, bu kez iki kadın figürü hayali bir tabiat tasvirinin içerisinde. Kadın figürleri izleyici ile göz temasındadır. Üç örnekten Batılı bir sanatçıya ait olanında yüzlerin yaşmakla kapatılmadığı dikkati çeker.

İki saraylı kadının tasvirlerinde başlarında yüksek hotozlar bulunur (Res:18, Res:19). Hotozların başa düz dokuma tülbentlerle sabitlendiği ve bunların uç kısımlarının arkaya doğru sarkıtıldığı anlaşılır. Belli ki bu özellik, dönemin bir baş giyim modasıdır. Elinde çiçek demeti tutan genç kadının başlığında yıldız biçimi bir süs iğnesi takılıdır. Her ikisinin üstünde de dönemin modası kısa kollu, önü açık ve nerdeyse yere kadar uzanan üstlükler bulunur. İlk örnekte bu üstlük kenarları kürk kaplı, arkası sarı düz dokumadandır. Her ikisinin de alta giydikleri entariler serpmeye çiçek desenli olup, derin dekoltelidir. Bu dönemin saray modası olarak bu dekoltelelerin çapraz kapanan şeffaf iç gömlekle kapatıldığı görülür. Sanatçının özellikle tutma pozisyonunda kapanan ellerdeki başarısız betimlemeleri dikkati çeker. Zeminde yine üçgenimsi bir renk lekesi bulunur. Özellikle beyaz rengi kullanarak ışık-gölge uyguladığı görülür. Şeffaf iç gömlekle alttakini yansıtan bir başarı ile resimlenmiştir.

Mikanoslu ve Sıralı [Siroslu] kadınlar, yatay sıralı dilimleri bulunan benzer başlıklarla tasvirlenmiştir. Her ikisinde de yöresel giysiler bulunur. Mikanoslu

hanımın üzerinde yakası “V” biçimi, kolsuz kırmızı bir yelek görülür. Bunun altına giydiği diz hizasının biraz altından sonlanan beyaz kıyafetin sağ koluna bakıldığında çok bol bir kol ağzı olduğu görülür (Res:20). Beyaz giysinin kola ağzları altın sarısı işlemelerle süslüdür. Ancak sol kola bakıldığında sanatçının bir giysinin model özelliğini nasıl vurguladığı anlaşılır. Bu bol kol yeni aslında omuzda toplanan bir çember kol ve onun ortasından çıkan dar bir uzun kol şeklindedir. Kıyafet tasvirlerini yapan sanatçıların aslında kol, beden ve yaka kesimlerine de ne kadar hâkim olduklarının açık bir ifadesidir. Beyaz giysinin etek kenarları da geniş, beyaz bir süsleme şeridiyle çevrelenmiştir. İçe giyilen ve boyundan tek bir altın sarısı düğme ile iliklenen iç göynek, derin “U” yaka dekolteyi yine kapamaktadır. Yeşil çorap ve topuklu, arkası açık, sarı renk terlikler giysiyi tamamlamaktadır. Tasvir başlığı, göğüs hizasındaki üçgen parça, bol kol yenli beyaz giysisi, yeşil çorap ve topuklu arkası açık terlikleri ile aynı müzedeki 8283 envanter numaralı kıyafet albümdeki¹⁰ 245 sayfa numaralı kadın tasvirine büyük benzerlik gösterir (Res:21). Benzer kol kesimli, tunik tarzı beyaz giysilerin özellikle Adalı Rum kadınlarında görüldüğü Milli Kütüphane Blackmer Koleksiyonu’ndaki örneklerde de fark edilir. 556 numaralı albümdeki Naksoslu kadın ve Siknos Adalı kız tasvirleri¹¹ benzer tasvirlerdir. Özellikle Siroslu Hanım tasvirinin de hem duruş hem de kıyafet açısından J. Baptiste Van Mour’un “Bölgesel giyimli hanım” tasvirinden esinlendiği açıktır¹².

Albümdeki bir diğer tasvir Bedum yani Bedevi tasviridir (Res:22). İhram benzeri kapüşonlu bir örtüye sarılmış tasvirde yine düzgün olmayan geometrik bir renk lekesi ile zemin oluşturulmuş, figürün gölgesi siyah bir leke halinde geriye doğru verilmiştir. Benzer bir tasvir Jean Baptiste Van Mour ekolüne aittir (Res:23). Van Mour’un tasvirinde farklı olarak elinde bir değnek tutmakta, ayaklarında ise sandalet bulunmaktadır. Yine çok benzer bir giyim tarzı bu kez Joseph Gabriel Monnier (1745–1818) tarafından yapılmış Bibliotheque de Bourg en Bresse’de bulunan *Recueil de Costumes Turcs de l’Empire Ottoman* adlı eserdeki Arap dervişinde karşımıza çıkar. Van Mour örneğindeki gibi yine elinde bir asa tuttuğu görülür (Res:24). TSM Y.7029 envanter numaralı 19 yüzyıla ait bir fotoğraf albümünde resim 124’te Abdullah Freres’in çektiği fotoğrafta bir bedevi görünmektedir¹³. Giyim-kuşamı ile mevcut minyatür örnekleri ile büyük benzerlik içerdiği farkedilir (Res:25).

17. yüzyıla ait *Taeschner ve Ralamb Albümlerinde* de olduğu gibi birçok sanatçının Mevlevi dervişleri resimlediği görülür¹⁴. *Taeschner Albümü*’ndeki siyah-beyaz tasvirde küçük bir Mevlevi’nin de bulunduğu semah yapan Mevleviler konu edilmiştir. *Ralamb Albümünde* ise Mevlevi derviş tek resmedilmiştir. Bu çizimler oldukça yalın ve basittir. 19. Yüzyıla ait birçok kıyafet albümünde Mevlevi dervişlerin gerek tek gerekse grup halinde gösterildiği örnekler çok sayıdadır. AEM 9005 envanter numaralı örnekte sakallı bir Mevlevi derviş ellerini yana açarak semah yapar görünümündedir (Res:26). Başında sikkesi, sarı, uzun kollu bir hırkası ve mavi renk bir tennuresi bulunur. Tennuresi bel kısmından pembe bir kuşak ile kapatılır. Tam ortası adeta bir kemer tokası gibi düğülenmiş kuşak 17. yüzyıl kıyafet albümlerindeki

kuşakları hatırlatır. Tasvirin özellikle elleri çok hacimsel verilmiştir; ancak özellikle sağ elde kolayca fark edilen anatomik bozukluklar görülür. Sol el avuç içi çok daha detaylı ve başarılı verilmiştir. Özellikle yüz hatları çok başarılıdır. Hırkanın bir eteğinin beldeki kuşağına sokulması gibi sanatçıya ait farklı yorumlar da görülür. Kollarını açarak semah eder görünüm, F.J. Bertuchs'un 1790–1810 tarihli bakır baskı, *Türkische Hoftrachten* adlı eserinde de karşımıza çıkar. Ancak 1809 tarihli Victorian and Albert Museum'da bulunan *Canning Albümü*'ndeki semah eden Mevlevi figürü çok daha başarılı bir kompozisyon gösterir (Res:27)¹⁵. D.83–1895 envanter no lu suluboya tasvirde kırmızı ahşap korkulukların bulunduğu bir iç mekanda, kandilin asılı olduğu, istirdiye kavsaralı bir nişin önündedir. Perspektif oldukça başarılıdır. Burada en üste giydiği hırkanın bir kenarını bu kez kuşağın altına sıkıştırdığı görülür. Octavian Dalvimart'ın 1802 tarihli Londra'da basılmış, *The Costume of Turkey* adlı eserindeki Mevlevi dervişde kollarını açmış semah yapmaktadır (Res:28). AEM 9005 örneğinden farklı olarak zeminde kısa bir siyah gölge bulunur. 1790 tarihli *Diez Albümü*'ndeki¹⁶ semah eden Mevlevi dervişinde de yine benzer şekilde hırkanın kuşağın altına sokulduğu görülür (Res:29)¹⁷. Dört örnekte de Mevlevi dervişler sakallıdır. Son olarak 1720'lerde yapılmış J.Baptiste Van Mour'un Mevlevi dervişinin üzerinde bu dört örnekten farklı olarak hırkasız, tek parça beyaz bir tennure bulunur (Res:30). Etekteki volanlar çok şematik olmasına rağmen bu örneklerden daha hacimsel ve başarılı betimlendiği anlaşılır.

Albümdeki tasvirler arasında Çelebi minyatürü de bulunur (Res:31). Çelebi terimi asıl, zarif, okumuş ve bilgili kimse anlamı taşıdığı gibi, şehirli halk arasında da bu ifadenin çoklukla kullanıldığı hatta bazı Bizans kaynaklarında kelimenin Türkçe olup, beyzade anlamına geldiği de söylenir. Ancak Osmanlı çağında 14–18. yüzyıla kadar yüksek sınıfa mensup olanlar, ilmiye sınıfı, Divan-ı Hümayun kâtiplerine de genel olarak Çelebi dendiği belirtilir¹⁸. Figürün başında paşalı olarak da tanımlanan bir kavuk bulunur¹⁹. En üstte beyaz kürk astarlı açık yeşil bir üstlük, altına sarı bir alt giysisi görülür. Belinde tipik bir şekilde adeta bir toka gibi ortası düğümlü, pembe bir kuşak bulunur. Kırmızı şalvarı ve sarı pabuçları kıyafetini tamamlar. Çizime dikkatlice bakıldığında sanatçının farklı bir kıyafet ayrıntısını resimlediği anlaşılır. En üste beyaz astarlı, koyu yeşil, boyun kısmından iliklenen bir yağmurluk veya pelerin giymiştir. Üst üste giyim çok yaygındır; fakat diğer kıyafet albümlerinde pek rastlamadığımız ve izleyeni kıyafet çözümlemesinde yanltan bir ayrıntının sanatçı tarafından aktarıldığı görülür. Bunu vurgulamak istercesine üst giysisinin sol tarafını açarak, arakaya doğru kıvrık göstermiştir. Figürün muhtemelen elleri arkada bağlıdır ki bu farklı bir poz gösterir. Sanatçıların 17. yüzyıldaki kıyafet tasvirlerindeki gibi belirli kalıplara bağlı kalmadığı, kişisel yorumlarıyla figürleri çok değişik duruşlarla tasvir etme çabası içerisinde oldukları görülür. Ayrıca en üstte giyilenin farklı bir üst giysi olduğu, albümde bulunan Kızlar ağası tasvirinden de anlaşılır. Orada sadece bu tasvirdekine çok benzer beyaz kürk astarlı, yeşil renk bir kaftan ve altına bej renkte bir alt giysisi giydiği görülür (Res:8).

Albümdeki sınırlı sayıdaki tasvirde bir diğeri AEM 9005, y.4 envanter numaralı namaz kılan bir Türkü konu almaktadır (Res:32). Yere serdiği bir seccadenin üzerine oturmuş kapaniçe benzeri kürklü bir üstlük giymiş bir erkek figürü görülür. Seccadenin bir kenarına *Turc faisant pa priere* [namaz kılan Türk] ibaresi yazılıdır. Bu kompozisyonun erken örneklerinden biri 18. yüzyılda yaşamış Fransız sanatçı Gerard Jean Baptiste Scotin'in (d.1698) bir eserinde karşımıza çıkar (Res:33)²⁰. Ancak AEM 9005 numaralı albümdeki bu tasvir, Van Mour'un takipçisi tarafından yapılmış, 1772 tarihli resimle bağlantılıdır (Res:34). İki tasvirde erkek figürü ve üzerindeki giysiler neredeyse aynıdır. Tek fark yere serilen seccadedeki bitkisel süslemedir. Bu örnekten kopya edildiği açıktır. J.B. Van Mour ekolünü sürdüren sanatçının yaptığı örnekte yine net bir zemin ve iç mekân kurgusu görülür.

16 yaprak numaralı tasvirde kimliği belirten herhangi bir yazılı açıklama bulunmaz (Res:35). Zaten albümde figürün alt kısmında yazı olmayan tek tasviridir. Üst giyimi boyama ile atlas izlenimi veren beyaz kürklü bir üstlük giymiş erkek figürünün farklı bir başlık taktığı görülür. Aslında bu başlığa benzer albümlerde sıklıkla rastlanmadığı için kimliğin belirlenmesi de zorlaşır. Piramid biçimli beyaz başlık, Çinlilerin taktığı serpuşları anımsatır. 1786-1789 tarihli *Diez* ve 1784-85 tarihli *Monnier Albümlerindeki* Mısır Beyi konulu tasvirlerle²¹ hem başlık hem de kürk geçirilmiş üstlükleri ile benzediği görülür.

3. Sonuç

Ankara Etnografya Müzesi'nde bulunan diğer kıyafet albümlerine oranla tasvir sayısı olarak oldukça sınırlı görülen bu 19. yüzyıla ait kıyafet albümünün tasvirlerinde, J. Baptiste Van Mour'un ekolünü devam ettiren bir sanatçı tarafından hazırlanan tek figürlü kıyafet resimlerinin örnek alındığı anlaşılmaktadır. Tasvirlerin 26 Ocak 2005 tarihinde New York Christie's Müzeyede kataloğunda Lot 70 no ile satışa sunulan 33x25 cm. dokuz adet kanvas üzerine yağlıboya tekniğinde hazırlanmış bir grup tek figür tasvirde esinlenilerek kopyalandığı görülür. Christie's sitesindeki bilgiye göre tasvirlerin birinde *Duchateau 1772* ibaresi bulunur. Van Mour ekolünü devam ettiren bir sanatçının hazırladığı bu resimlerde, tek figürler, tıpkı onun resimlerindeki gibi bazen bir iç mekân bazen de yıkık bir duvar önünde göstermiştir. "Çağlarboyu Anadolu'da Kadın" isimli serginin kataloğuna göre, 1810 civarına tarihlenen AEM 9005 no lu albümdeki minyatürler ise bu dönemde hazırlanan birçok kıyafet tasvirindeki gibi herhangi bir mekân ve zemin kurgusu bulunmayan, zeminin küçük bir renk lekesi ve figürün gölgesi şeklinde oluşturulduğu örnekler arasındadır. Van Mour'un hazırladığı, Ferriol tarafından basılmış gravürlerdeki figürlerin Van Mour üslubunun ardılları tarafından ufak tefek değişikliklerle farklılaştırıldığı anlaşılırken, Ankara Etnografya Müzesi'ndeki 9005 numaralı bu albümde figürlerin duruşlarının aynen kopyalandığı, bir tek mekân kuruluşlarının işlenmediği görülür. Sanatçı veya atölyelerin duruş, kurgu ve boyama üslublarının farklı gruplar halinde

tekrar ve taklit edilerek bu albümlerin oluşturulduğu muhakkaktır. Kıyafetlerin renklendirilmesindeki farklılıklar resimlerin aynen kopyalanmadığını gösterir. Yine de belirli kimliklerde onların başlık, asa, üst giysisi gibi kendilerine has özelliklerine çoğunlukla sadık kalındığı anlaşılır. Christie's Kataloğu'ndaki saka tasviri ile benzeri dikkatlice incelendiğinde sadece dekor olarak kullanılan yıkık bir binanın resimden kaldırılmadığı, figürün vücut oranlarında da (kolların daha ince betimlenmesi gibi) bazı farklılıkların bulunduğu görülür (Res:36,37). İçine giydiği kırmızı renk kruvaze kesimli saltanın kıvrımlı yakalarının yukarıya doğru çok daha uzun yapıldığı da fark edilir. Yine de altına giydiği koyu mavi çakşırın aşağı sarkan ağ kısmının bile her iki tasvirde de aynı şekilde çizildiği görülür. Sanatçı Van Mour ekolünde yapılmış örneği almış, arka plan ve zemini değiştirerek sadece figürün ön planda olduğu bir benzerini resmetmiştir. Ayrıca saka ve sakabaşları çoğu albümde omuzlarındaki apolet benzeri yukarı doğru kıvrık yakalı kaftan benzeri uzun üstlükler ve genellikle başlarında yatırtmalı yeniçeri keçeleri ile tasvir edilmişken bu kez aynı kıvrık yaka içe giyilen bir giyim ögesinde kullanılmıştır. Başlık ise diğer çoğu albümdeki benzerlerinden farklıdır. Burada gündelik giysileri ile tasvir edilen yeniçerilerinkine benzer çok daha sade bir sarık takmıştır. Elinde tuttuğu ucu püsküllü kamçı benzeri bir nesne diğer albümlerdeki saka tasvirlerinde görmediğimiz ilginç bir ayrıntıdır.

Öte yandan bu albümdeki tasvirlerin New York Public Library'deki 1239 envanter numaralı albüm ile Ankara Etnografya Müzesi 8283 numaralı albümdeki tasvirlerle figür üslubu ve zemin kurgusu açısından büyük benzerlikler taşıdığı anlaşılır. Ancak "seccade üzerinde namaz kılan Türk" konulu tasvir, bu iki albümde de bulunmaz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi özellikle sanatçı bazı tasvirleri arkadan göstererek giyim-kuşamın daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Aynı durum AEM 8283 numaralı albümdeki lağımcı tasvirinde de görülür ki bu figürün yeleşindeki yıldız biçimi yaka uygulaması bu kıyafet tasvirlerinde pek rastlamadığımız bir ayrıntıdır. Yine ilk sayfasında katı tekniğinde soğanıyla birlikte oldukça naturalist tasvir edilmiş nergis çiçeği ile son sayfada üç dilimli beyaz bir çiçek tasviri, Ankara Etnografya Müzesi'ndeki bu kıyafet albümüne bir farklılık kazandır (Foto:38,39). Çiçeklerin yapraklarındaki damar izlerinin belirgin bir şekilde işlendiği, renk tonlamalarıyla ışık ve gölge denemelerinin yapıldığı bu tasvirler, artık Batı etkisiyle gelişen bir boyama tarzının bu atölyelerdeki çalışmalarında yansıtıldığını gösterir.

Sonnotlar

1 Topkapı Sarayı Arşivinden 19. Yüzyıl Fotoğrafları, Ankara 2008 adlı eserde Topkapı Sarayı Müzesi'nde Y.7029 envanter numaralı bir fotoğraf albümü içerik ve fotoğraf açıklamaları ile bu döneme ait kıyafet albümleriyle benzerlikler gösterir. Sokak satıcılarının, askerlerin, rahip ve değişik milletlere ait kadın ve erkek figürlerinin bulunduğu 181 fotoğrafın bazılarının altında bazılarının ise arkasında kimliklerle ilgili Osmanlı Türkçesi, Fransızca ve Ermenice açıklamalar bulunmaktadır. Bu fotoğraflar arasında özellikle Resim 5 Ocak temizleyicisi, Resim 11 Ciğerci, Resim 15 Karnabaharcı konulu fotoğraflar, gerek duruş gerekse giyim-kuşamları ile 19. Yüzyıldaki kıyafet albümlerinde yer alan aynı konulu minyatürlerle büyük benzerlikler gösterir.

2 Kıyafet albümleri ile ilgili çalışmalar için bkz. Metin And, “17. Yüzyıl Çarşı Ressamları ve Resimlerin Belgesel Önemi”, *Dokuzuncu Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi*, C.I, s.152–163, Ankara 1995; Günsel Renda, “17. Yüzyıldan Bir Grup Kıyafet Albümü”, *17. Yüzyıl Osmanlı Kültür ve Sanatı, 19–20 Mart 1998 Sempozyum Bildirileri*, s. 153-178, İstanbul, 1998; Süheyl Ünver, *Geçmiş Yüzyıllarda Kıyafet Resimlerimiz*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958; Nermin Sinemoğlu, “Onyedinci Yüzyıl İlk Çeyreğine Tarihlenen Bir Osmanlı Kıyafet Albümü”, *Aslanapa Armağanı*, s.169-182, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1996; Majda Tadeusz, “The Ralamb’ın Türk Kıyafetleri Albümü”, *Alay-ı Hümayun İsveç Elçisi Ralamb’ın İstanbul Ziyareti ve Resimleri 1657-1658*, Çev. Ali Özdamar, s. 196–265, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003; Emine Koca-Fatma Koç, “Kıyafetnameler ve Ralamb’ın Kıyafet Albümündeki 17. Yüzyıl Osmanlı Toplumunu Giysi Özelliklerinin İncelenmesi”, *Turkish Studies*, Volume 9/11, p.371-394, 2014, Franz Taeschner, *Stambuler Hof und Volksleben Ein Turkisches Miniaturealbum aus dem 17. Jahrhundert*, Hannover 1925. Nurhan Atasoy, “Kıyafetnamelerin Doğuşu ve Fenerci Mehmed Albümü”, *Osmanlı Kıyafetleri Fenerci Mehmed Efendi Albümü*, s.15-21, İstanbul, 1986; Pelin Şahin Tekinalp, “Geleneğin Devamı: Bahriyeliler Ressam Hüseyin Hüsnü Tengüz’ün Kıyafet Albümü”, *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.31, S.1,s.207-220,Ankara; Nurdan Küçükhasaköylü, *Osmanlı Kıyafet Albümleri(1770-1810)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010; Halil Özyiğit, “Arif Paşanın Tasvirli Osmanlı Mecmuası ve Resimleri” *Kültürel Bellek ve Estetik Yansımalar*, s.175-196, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi,2011.

3 T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü’nce Cumhuriyetimizin 70. Yıldönümü etkinlikleri çerçevesince hazırlanan serginin katalogundaki tasvir için bkz. Çağlarboyu Anadolu’da Kadın Anadolu Kadınının 9000 Yılı, İstanbul, T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 1993, s.271,C145. Aynı tasvir(AEM 9005,y.11) için bkz. Bağcı Serpil, Çağman Filiz vd., *Osmanlı Resim Sanatı*, İstanbul MAS Matbaacılık, 2006, s.279, resim 242.

4 Katı tekniği ile ilgili bkz. Filiz Çağman, “Katı” Maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2005,C.25,s.32-35; Filiz Çağman, *Osmanlı Dünyasında Kağıt Oyma Sanatı ve Sanatçıları*, Aygaz, İstanbul 2014; Metin Sözen, “Katı” maddesi, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, s.162; Gülbün Mesara, *Türk Sanatında İnce Kağıt Oymacılığı:Katı*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1998.

5 Jean Baptiste Van Mour’la ilgili bkz. Gül İrepoğlu, “Vanmour ve Levni: Aynanın İki Yüzü”, *Lale Devri’nin Bir Görgü Tanığı: Jean-Baptiste Vanmour*, İstanbul, Koçbank A.Ş.2003,s.73-102; Bull Duncan, “Ressam ve Sanatı”, *Lale Devri’nin Bir Görgü Tanığı: Jean-Baptiste Vanmour*, İstanbul, Koçbank A.Ş.2003, s.25-40; Günsel Renda, “Vanmour ve İstanbul’da Yaşam”, *Lale Devri’nin Bir Görgü Tanığı: Jean-Baptiste Vanmour*, İstanbul,Koçbank A.Ş.2003, s.41-72.

6 Tasvir için bkz. <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com> . Dokuz figürden sağ üst köşedeki yeniçeri tasviridir.

7 Tasvir, <https://digitalcollections.nyu.org> adresinden alınmıştır.

8 Tavis ve eserin tarihi ile ilgili bilgi için bkz. <https://brbl-dl.library.yale.edu>

9 Tasvir , <https://www.vam.ac.uk> adresinden alınmıştır.

10 Çağlarboyu Anadolu’da Kadın Sergisi Katalogunda s.272-274 arasında albümdeki yedi resim yayınlanmış olup, 1818 civarına tarihlendirilmektedir. Bu albümdeki 18 resim, Halil İnalıcık ve Günsel Renda’nın Osmanlı Uygurlığı I ve II. cildinde yayınlanmıştır.

11 Akile Baytemir, Ankara Milli Kütüphanesi Blackmer Koleksiyonunda Bulunan Kıyafet Albümleri, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Nisan

2003'te 182 no Naksoslu kadın, 264 no Siknos(Sifnos Adası yanlışlıkla bu şekilde yazılmış olmalıdır) Adalı Kız tasvirleri bulunur.

12 Bu tasvir için bkz. www.christies.com

13 Bedevi fotoğrafı, Topkapı Sarayı Arşivi'nden 19. Yüzyıl Fotoğrafları, Ankara 2008 adlı yayında sayfa 133, Resim 124'ten alınmıştır.

14 Tasvirler için bkz. Franz Taeschner Stambuler Hof und Volksleben Ein Turkisches Miniaturealbum aus dem 17. Jahrhundert, Hannover,1925. Ralamb albümü için Tadeusz Majda "The Ralamb'ın Türk Kıyafetleri Albümü", Alay-ı Hümayun isveç Elçisi Ralamb'ın İstanbul Ziyareti ve Resimleri1657-1658, Çev. A. Özdamar, İstanbul, 2003.

15 Tasvir, <https://www.vam.ac.uk> adresinden alınmıştır.

16Diez Albümü, 1. Abdülhamit'in emri ile Prusya elçisi Diez için hazırlanmıştır. 114 resmin alt yazıları Fransızcadır. British Museum'da 1974-0617,0.12 no ile kayıtlıdır.

17 Tasvir, <http://www.warfare.uphero.com/Ottoman/Album/Diez-II-50.htm> adresinden alınmıştır.

18 Çelebi terimi için bkz. Mehmet İpşirli, "Çelebi" maddesi, DİA, C .VIII, s.259, İstanbul, Diyanet İşleri Vakfı.

19 Tasvirdeki kavuğun mezar taşındaki bir benzeri için bkz. Nejdet İşli, Ottoman Headgears, İstanbul,2009, s.106, Picture 78.

20 Tasvir, <http://www.mystudios.com/artgallery/G/Gerard-Jean-Baptiste-Scotin/Turkish-Man%2C-praying%2C-18th-century.html> adresinden alınmıştır.

21 Bu iki tasvir için bkz. Nurdan Küçükhasköylü, Osmanlı Kıyafet Albümleri(1770-1810), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010, s.266(51 ve 120 nolu tasvirler)

Kaynakça

- And, Metin. (1995).“17. Yüzyıl Çarşı Ressamları ve Resimlerin Belgesel Önemi”, *Dokuzuncu Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi*, I, 152–163.
- Atasoy, Nurhan. (1986).“Kıyafetnamelerin Doğuşu ve Fenerci Mehmed Albümü”, *Osmanlı Kıyafetleri Fenerci Mehmed Efendi Albümü*, İstanbul: Koçbank, 15-21.
- Bağcı. Serpil ve Çağman, Filiz vd.(2006). *Osmanlı Resim Sanatı*, İstanbul: MAS Matbaacılık.
- Baytemir, Akile. (2003). “Ankara Milli Kütüphanesi Blackmer Koleksiyonunda Bulunan Kıyafet Albümleri”, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Çağlarboyu Anadolu'da Kadın Anadolu Kadınının 9000 Yılı*, İstanbul MAS Matbaacılık, 1993.
- Çağman, Filiz. (2005).“ Katı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, c.25, s.32-35.
- . (2014). *Osmanlı Dünyasında Kağıt Oyma Sanatı ve Sanatçıları*, İstanbul: Aygaz.

- Duncan, B. (2003). “Ressam ve Sanatı”, *Lale Devri'nin Bir Görgü Tanığı: Jean-Baptiste Vanmour*, İstanbul: Koçbank A.Ş., 25-40.
- Majda, Tadeusz. (2003).”The Ralamb’ın Türk Kıyafetleri Albümü”, *Alay-ı Hümayun İsveç Elçisi Ralamb’ın İstanbul Ziyareti ve Resimleri 1657-1658*, Çev. A. Özdamar, 196–265.
- Koca, Emel ve Koç, Fatma. (2014).”Kıyafetnameler ve Ralamb’ın Kıyafet Albümün’deki 17. Yüzyıl Osmanlı Toplumunu Giysi Özelliklerinin İncelenmesi”, *Turkish Studies*, 9/11, 371- 394.
- Küçükhasköylü, Nurdan. (2010). Osmanlı Kıyafet Albümleri(1770–1810), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Mesara, Gülbün. (1998). *Türk Sanatında İnce Kağıt Oymacılığı: Katı*, Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, Halil ve Renda Günsel. (2003). *Osmanlı Uygarlığı I-II*, İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı.
- İrepoğlu, Gül. (2003).“Vanmour ve Levni: Aynanın İki Yüzü”, *Lale Devri'nin Bir Görgü Tanığı: Jean-Baptiste Vanmour*, İstanbul: Koçbank A.Ş., 73-102.
- Özyiğit, Halil. (2011) “Arif Paşanın Tasvirli Osmanlı Mecmuası ve Resimleri” *Kültürel Bellek ve Estetik Yansımalar*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 175-196
- Renda, Günsel. (1980).*Ankara Etnografya Müzesindeki Minyatürlü Yazma ve Albümler*, I, Ankara.
- . (1985).“Avrupa Sanatında Türk Modası”, *Sanat Üzerine*, Ankara, 39-59.
- . (1998).“17. Yüzyıldan Bir Grup Kıyafet Albümü”, *17. Yüzyıl Osmanlı Kültür ve Sanatı, 19–20 Mart 1998 Sempozyum Bildirileri*, İstanbul, Sanat Tarihi Derneği Yayınları:4, 153- 178.
- . (2003).“Vanmour ve İstanbul’da Yaşam”, *Lale Devri ’nin Bir Görgü Tanığı: Jean-Baptiste Vanmour*, İstanbul: Koçbank A.Ş., 41-72.
- Sinemoğlu, Nermin. (1996). “Onyedinci Yüzyıl İlk Çeyreğine Tarihlenen Bir Osmanlı Kıyafet Albümü”, *Aslanapa Armağanı*, 169-182.
- Sözen, Metin. (1989). “Katı”, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, 62.
- Taeschner, Franz. (1925). *Stambuler Hof und Volksleben Ein Turkisches Miniaturealbum aus dem 17. Jahrhundert*, Hannover.
- Tekinalp, Şahin Pelin. (2014). “Geleneğin Devamı: Bahriyeli Ressam Hüseyin Hüsnü Tengüz’ün Kıyafet Albümü”, *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1, 207–220.
- Topkapı Sarayı Arşivi'nden 19. Yüzyıl Fotoğrafları*, Ankara 2008.

Ünver, Süheyl. (1958). *Geçmiş Yüzyıllarda Kıyafet Resimlerimiz*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

<https://www.mutualart.com/Artwork/A-lady-from-Paros-in-traditional-costume> (Erişim tarihi: Ocak-Nisan 2018)

<http://www.warfare.uphero.com/Ottoman/Album/Diez-II-50>.(Erişim tarihi: Ocak-Nisan 2018)

<https://www.vam.ac.uk> (Erişim tarihi: Ocak-Nisan 2018)

www.christies.com (Erişim tarihi: Ocak-Nisan 2018)

<https://digitalcollections.nypl.org> (Erişim tarihi: Ocak-Nisan 2018)

<https://s-media-cache-ak0.pinnng.com> (Erişim tarihi: Ocak-Nisan 2018)

<http://www.mystudios.com/artgallery/G/Gerard-Jean-Baptiste-Scotin/Turkish-Man%2C-praying%2C-18th-century.html> (Erişim tarihi: Ocak-Nisan 2018)

**EKLER:
RESİMLER**



Res:1



Res:2



Res:3



Res:4



Res:5



Res:6



Res:7



Res:8



Res:9



Res:10



Res:11



Res:12



Res:13



Res:14



Res:15



Res:16



Res:17



Res:18



Res:19



Res:20



Res:21



Res:22



Res:23



Res:24



Res:25



Res:26



Res:27



Res:28



Res:29



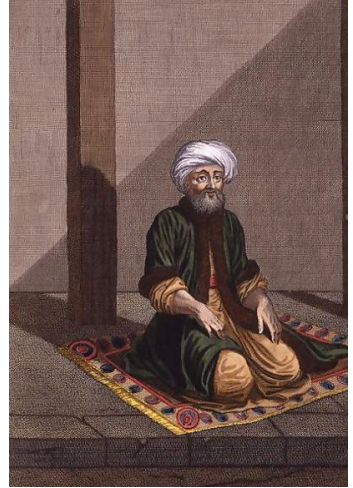
Res:30



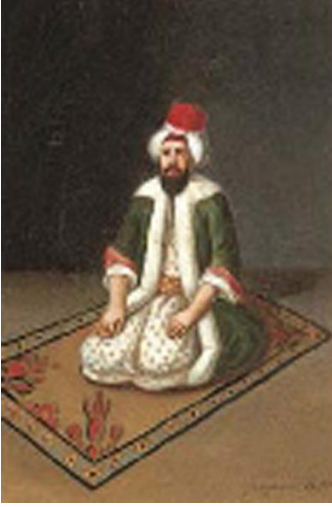
Res:31



Res:32



Res:33



Res: 34



Res:35



Res:36



Res:37



Res:38



Res:39

EHL-İ BEYT'İN GİZEMLİ MİRASI CİFİR VE TÜRKÇE CİFİR METİNLERİNDEN ÖRNEKLER*

EHL-I BEYT'S MYSTERIOUS HERITAGE CİFİR AND EXAMPLES FROM TURKISH CİFİR TEXTS

Özer ŞENÖDEYİCİ**

Öz

İnsanoğlu tarih boyunca yaratılış, ölüm, gelecek gibi gayb alanına giren konuları merak etmiştir. Bu merak insanlığı çeşitli yöntemler kullanarak mutlak bilinmez olanın peşine düşürmüştür. İnsanoğlunun gayba duyduğu merak, İslâm dünyasında ve bilhassa Şia'da “cifir” kavramının sıkça işlenmesi sonucunu doğurmuştur. Hazreti Muhammet'in Hazreti Ali'ye ve Ehl-i Beyt mensuplarına emanet ettiği söylenen gizemli bilgiler, pek çok mutasavvıfın ve müellifin dikkatini çekmiştir. Bunun neticesinde genellikle Hazreti Ali'ye ve Cafer-i Sadık'a ait olduğu söylenen eserlerden hareketle geleceğin bilineceği düşünülmüştür. Kuran-ı Kerim, gaybın yalnızca Allah tarafından bilineceğini söylemektedir. Bununla birlikte bazı zümreler, kendi benliğini aşan kâmil insanların da bu bilgiye ulaşacağını düşünmüşlerdir. Türk kültüründe ve inanç tarihinde cifir konulu pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunların bir kısmı edebî özellikler gösterecek biçimde yazılmıştır. Ayrıca birçok kalem sanatçısı da edebî eserlerinin yanı sıra cifirle ilgili kitaplar ya da risaleler de yazmıştır. Bu çalışmada Türk diliyle yazılmış cifir eserlerinden bahsedilecektir. Eserlerden örnekler neşredilecek ve konu hakkında bazı tespitlerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Beyt, Şia, cifir, gayb

Abstract

Throughout history, mankind have always been curious about creation, death, and the future. This curiosity has led human beings to pursue what is absolutely unknown. The curiosity of mankind to the future has resulted in the frequent processing of the concept of “cifir” in the Islamic world and especially in Shia. The mysterious information that the Messenger Muhammad entrusted to the members of Hazrat Ali and Ahl al-Bayt drew the attention of many scholars and authors. As a result, it is thought that future can be known with the reference of works which are generally believed to belong to Hazrat Ali and Cafer-i Sadiq. According to the Shii tradition, Hazrat Ali had works titled al-Cifir and al-Jami'i which contained information on the future. The cifir, which means “sheep's skin”, is, according to some, the treasury of secrets that Hz. Muhammad wrote to a sheep or camel's skin and handed it to Hazrat Ali. The Qur'an says that the future is known only by Allah. Some people, however, thought that the people who were beyond their own self would reach this knowledge. Many works on prophecy in Turkish culture and belief history exists. Some of them are written in such a way that show literary characteristics. In addition, many pen writers have written literary works, as well as prophetic books or treatises. The fact that some of the texts about the prophecy are verse shows the function of poetry when the divine secrets are expressed. In this study, some of the works written in Turkish will be mentioned. Examples from the work of prophecy will be given and some critics will be made about the subject. Thus, the boundaries of the tradition of prophecy will be drawn in Turkish cultural history and the method that this will follow will be revealed.

Key Words: Ehl-i Beyt, Şia, cifir, gayb

* Makalenin Geliş Tarihi: 27.08.2018, Kabul Tarihi:07.09.2018. DOI: 10.31624/tkhbvd.2018.19

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. ozersenodeyici@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8719-6955>

1. Giriş

İnsanoğlu, çevresinde olan biteni yorumlayabilen bir varlıktır. Onun bu özelliği, evreni diğer canlılardan farklı bir şekilde algılamasını ve sorgulamasını sağlar. Ancak insanın sahip olduğu kısıtlı maddî imkânlar; onun yaratılış, gayb, kıyamet, yaşam, ölüm gibi temel manevî meselelerini çözebilmesinde yetersiz kalır. Bu durumda hisse, ilhama ve sezgiye dayanan, kimi zaman da eldeki ilahî materyallerin deşifre edilmesini önemseyen yöntemler ön plâna çıkar. Cifir, bu yöntemlerden biridir.

Cifir (*cifr*), kelime anlamı itibariyle “sütten kesilmiş kuzu, oğlak; içi taşla örülmemiş geniş kuyu” anlamlarına gelir (Yurdagör, 1993: 215). Dilimizde cifir / cifir olarak kullanılan sözcüğün aslı “cefir”dir. Yalnızca Ehl-i Beyt’e münhasır olduğu söylenen bu ilim, Türk kültür ve inanç hayatında önemli bir yer tutmuştur. Konuya ilgi duyan pek çok mutasavvıf ve müellif yazdıkları eserlerde cifre temas etmişlerdir. Terim olarak ise cifir şu şekilde tarif edilebilir: “Rasulullah (s.a.v.) tarafından kendisinden sonra gelecek olan imamlardan Cafer Sadık başta olmak üzere on iki imama verilmesi için Hz. Ali (r.a.)’a emanet edilen, kıyamete kadar meydana gelecek bütün dini ve siyasi olayların, bilgilerin ve sırların yirmi sekiz harf vasıtasıyla çözüldüğü bir ilimdir ki bu eserler ancak Ehl-i Beyt’e mensup imamlarca veya ahir zamanda gelmesi beklenen mehdi tarafından çözülebilecek rumuzlarla doludur (Seber, 2004: 240).” Cifir ilminde yer yer harflerin sayısal değerlerinden de istifade edildiği için ebced de kimi zaman aynı anlamda kullanılır.

Kuran-ı Kerim’de gaybın yalnızca Allah tarafından bilinebileceği pek açık biçimde dile getirilmiş olsa da¹ “Allah’ın gaybı Resullullah’a ve onun vekili olarak seçtiği evliya sınıfına bildireceğini savunan Şia ve tasavvufi gruplar, cifirin de bunun dolaylı yolu olduğunu iddia etmişlerdir” (Yazıcıoğlu, 2004: 85). Bunun neticesinde farklı rivayetlere dayanan anlatılar vücuda getirilmiş, geleceğe dair tüm bilgilerin seçkin bir grup insan tarafından bilineceği sonucuna ulaşılmıştır. Sülemî, “Göklerin ve yerin gaybı Allah’ındır” ayetini tefsir ederken gayb bilgisine muttali olan seçkin kulların kim olduklarını açıklar: “Gaybı Allah’tan başkası bilmez, yalnız kulları arasında kendine yakın olan seçkin kulları gayba vâkıf olur. Bunlar kendi varlıklarıyla değil, Hak’ta fani olmaları sebebiyle gaybı bilirler. Bu tür şahıslar kendilerinden geçmiş, kâinatı arkalarına atmış kimselerdir” (Kara, 1994: 67).

Cifir ilminin yalnızca ehli tarafından anlaşılabilceği, yazma cifir metinlerinin tümünde dile getirilen bir durumdur. Hatta söz konusu bilginin ehil olmayanlara açıklanması kınanacak bir davranış olarak nitelenir. Aşağıda *-Ta’bir-i Şeyh Abdurrahmân el-Bistâmî Fi-’ilmi’l-Cifir* adlı eserde bu konunun ısrarla dile getirildiği cümleler yer almaktadır:

“Bilgil kim, bu ‘ilm-i cifrın esrârına kimsene muttali’ olmaz, tâ kim bu ‘ilmin sâhibine rücû’ etmeye.”

“Bu sırra kimse muttali‘ olmaz, ol kişi kim nübüvvet esrârından haber-dâr olmaya. Haber-dâr olana ma‘lûm ola.”

“Beş bu ‘ilm-i şerîfi nâ-ehlden saklamak gerek, ehline rumûz ile câ‘iz ola ve illâ tasrîhi hîç bir vech ile câ‘iz olmaya” (19 Hk 3109: 2b, 6b).

Cifir metinlerinin nispet edildiği iki isim diğerlerinden öne çıkmaktadır. Bunlar bilhassa Şia ehli tarafından son derece önemsenen Hazreti Ali ve Cafer-i Sadık’tır. İnanışa göre, Hazreti Ali’nin *el-Cifr* ve *el-Câmia* adlı iki eseri bulunmakta, bunların içinde de önceki kutsal kitapların özü ile kıyamete kadar gerçekleşecek olan hadiseler, sorunlar ve çözümleri yer almaktadır. Ancak bu eserlerdeki rumuzlar sadece Ehl-i Beyt imamlarınca çözülebilmektedir (Öz, 2016: 192). “Diğer bazı kaynaklara göre ise söz konusu kitapları yazarak cifir ilmini kuran Cafer es-Sadık’tır. Ona *el-cefrü’l-ahmer* [kırmızı deriden yapılmış torba] ile *el-cefrü’l-ebıyaz* [beyaz deriden yapılmış torba] şeklinde iki cifir nisbet edilmekte, bunların ilkinde Hazreti Peygamber’in silahı, ikincisinde ise Zebur, Tevrat, İncil ve Hazreti İbrahim’e verilen suhuf ile helal ve harama dair bütün bilgilerin bulunduğu rivayet edilmektedir” (Yurdagür, 1993: 216). İbn Haldun, “Mukaddime”sinde Cafer-i Sadık’a izafe edilen bu kitabı Kindî’nin deşifre ederek Abbasi Devleti zamanında cereyan eden olayları ve Abbasi Devleti’nin yıkılışını saptadığını belirtmektedir. İbn Haldun’a göre bu kitap Hülâgû’nun Bağdat Kütüphanesi’ndeki kitapları Dicle nehrine atması esnasında zayı olmuştur. Ancak Afrika’da bu kitabın bir parçasının bulunduğu ve *Küçük Cifr* adıyla anıldığı rivayet edilmektedir (İbn Haldun, 1996: 209-210).

el-Cifr’in ve benzerlerinin, herkesçe anlaşılabilir bir metin olmadığı tarihin seyrinden anlaşılmaktadır. Elinde böyle bir metin bulunduran sıradan insan ya da zümre tarihin akışını her zaman kendi lehine çevirebilir ve mutlak bir güce sahip olabilir. Sırrın bilindiği hâlde neden yaygınlaştırılmadığı ve herkesin anlayacağı bir dille ifade edilmediği; cevaplarını yine sadece ehlinin bildiği bir sır olarak kalmaktadır. Yani sırrı bildiğini fakat paylaşmadığını veya şifreli bir şekilde ifşa ettiğini söyleyen bir kimse, gayb bilgisine sahip olduğunu -garip bir şekilde- kanıtlamış bulunmaktadır.

19 Hk 3109 numaralı cifir metninde (*Tercüme-i Ta’bir-i Şeyh Abdurrahmân el-Bistâmîⁱⁱ Fi-‘ilmi’l-Cifr*), bu gizemli ilmin doğuşu şu şekilde anlatılır: Bir gün Hazreti Peygamber mescitte otururken Cebrail gelir. Cebrail, Peygamber’e Allah’ın selamını iletir ve getirdiği iki elmayı verir. Daha sonra Hasan ve Hüseyin, dedelerinin yanına gelir. Peygamber elmanın birini Hasan’a, diğerini Hüseyin’e verir. İki kardeş, hocaları İbn U’kâb’ın yanına gelince U’kâb bu elmaların dünya elması olmadıklarını, yıldıza benzediklerini söyler ve onlardan bir tanesini yer.

Karnı şişen U‘kâb, gönlüne dolan gayb bilgisini ifşa etmeye başlar. Bu durumu gören insanlar, onun başına doluşurlar. Daha sonra durum Hazreti Muhammet’e bildirilir. Peygamber, U‘kâb’ın karnını sıvazlayıp onu iyileştirdikten sonra, onun sırlar ihtiva eden sözlerinin cahillerden saklanması gerektiğini söyler. Böylece U‘kâb’ın sözleri takdim tehir yoluyla değiştirilir. Mısır’ın şairleri, çeşitli remizlerle U‘kâb’ın sözlerine şiirlerinde yer verirler. Hazreti Muhammet bu konuda şöyle buyurur: “Allah’ın gizli hazineleri vardır. O hazinelerin anahtarı şiir dilidir.”ⁱⁱⁱ

Yukarıdaki metinde, cahillerin anlayamayacağı cifir ilminin, Mısır şairlerince mısralara nakşedildiği söylenmekte, şiirin yalnızca şaire ait sırları değil, evrenin de bilinmeyenlerini ifşa ettiği söylenmektedir. Bu durum şiir ve cifir arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir. Tasavvuf edebiyatı ve Klâsik Türk edebiyatı çerçevesinde eser ortaya koyan şairlerin cifir konulu şiirler yazdıkları bilinmektedir. Örneğin cifre dair ilhamlarla şiirler kaleme alan Niyâzî-i Mısırî bunlardan biridir. Bu mutasavvıf, kendi ifadelerine göre Boğazhisar’a hapsedilmek için gönderildiğinde bütün kitaplarını yırtıp vecde gelmiştir. Ayıldığında kendini boynu zincirli, ayağı prangalı hâlde bulmuş; ayrıca *esmâ-yı hurûf ve kavâid-i cifr*’in kapılarının kendisine açıldığını fark etmiştir (Tatçı, 2014: 219-220). Cifre adeta tutkun olan Mısırî, kendisini bazen İsa bazen de Mehdi ilan etmiş, İbn Arabî^{iv}’nin *Ankâ-yı Muğrib ve Fütühât*’ından deliller getirerek söylediklerini ispatlamaya çalışmıştır (Gölpınarlı, 1972: 222). Mısırî, cifir ilmene muttali olduğunu bir gazelinde şöyle dile getirmiştir (Erdoğan 1998:64):

Esmâ-yı ilâhiyyede bî-had hünerim var
Her demde semâvât-ı hurûfa seferim var

Gönlüm göğünün yıldızının hîç ‘adedi yok
Her burcda benim bin güneş ü bin kamerim var

‘Âlimlere ebced hocası olmak olur ‘âr
Alçak görünen ebcede ‘âlî nazarım var

‘Arşı ve semâvâtı ‘ulûmun budur el-hak
Hem dahi zemîninde tükenmez güherim var

Bununla bir oldu dem-i ‘Îsî ve Mısırî
Gönlüme dahi ne gelürüm ne giderim var

Bosnalı Kâimî^v’nin *Divan ve Vâridât* adlı eserlerinde yer alan cifir manzumeleri, adeta birer gazavatnamedir. Şairin, Balkan topraklarının hengâmeli dönemlerinde kaleme aldığı zafer müjdeleyen kehanetleri o coğrafyada bulunan Müslümanları teselli etmiş olmalıdır. Ayrıca Kâimî, salt estetik kaygısı gütmeyeceği kehanet içerikli şiirlerinde, cifirle şiiri başarılı bir şekilde imtizaç ettirmiştir. Aşağıda onun bu

minvalde yazdığı bir şiir yer almaktadır (06 Mil Yz A 2786, 37a-38a, ayrıca bkz. Aydın 2007: 480-481):

Deryâ-yı dil cûş eyledi andan haberler söyledi
Ehl-i dili hoş eyledi bahr-i vilâyet vaktidir

Târîh bi-küllî gayb-ı ‘âm erişti gördü hâs u ‘âm
Bitti kamu işler tamâm nûr-ı hidâyet vaktidir

Sâhib-zamân meydân kura gerçek erenler hem dura
Zâlimleri cümle kıra seyf-i ‘inâyet vaktidir

Yalancılar yâ n’eylesin başa tedârik eylesin
Hak ehli hak hak söylesin rûz-ı kıyâmet vaktidir

Taklîd-i ‘ilm ehli olan zerre riyâ üzre kalan
Hep sözleri oldu yalan özge nedâmet vaktidir

Erdi nihâyet bu zamân kezzâblara olmaz emân
Kılıç vurula bî-gümân âhir rivâyet vaktidir

Kurd ile koyun yürüye toprak ısa dağ eriye
Pınar denizler soğuya gayret nihâyet vaktidir

Dîvâneler uyanısar şirk ü nifâklar gidiser
Bu demdir ol dem ey püser ‘ayn-ı şehâdet vaktidir

Kalka mezâhib cümlesi erince kudret cümlesi
Bir mezheb ancak kalası zîrâ şehâdet vaktidir

Ol kim Muhammed’dir resûl ondan durur cümle usûl
Dersen bulam Hakk’a vusûl doğru hikâyet vaktidir

Sırr-ı Hak olur âşikâr esmâ-yı Bârî kıl şumâr
Kudret makâmı Kird-gâr Kur’ân u âyet vaktidir

Ey Kâ’imî çok söyleme çünkü eriştin bu deme
Seyrâna gel hiç gam yeme Mehdî ‘alâmet vaktidir

Karamanlı Aynî de şiirlerinde cifirle ilgili bazı denemeler yapmış, şiirlerinde “cifr” ve “câmî” sözcüklerini Hazreti Ali’ye nispet edilen *el-Cifr* ve *el-Câmî*’a adlı eserlere gönderme yapacak şekilde kullanmıştır:

Okı zülf ü kaşının erkâmını
Sifr-i Âdem cifr-i câmi' bundadır (Aynî)

Kütb-i kifâyet oku sifr-i hidâyet oku
Cifr-i vilâyet oku gel bana gel bana (Aynî)^{vi}

Her gizemli ilim gibi cifrın de meşruiyetini göstermek amacıyla çeşitli dönemlerde çeşitli rivayetler, hikâyeler, efsaneler uydurulmuş; işin erbabı tarafından bu ilmin hakkıyla icra edildiği düşüncesi yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Cifrın makul ve muteber olduğu ana fikrini içeren bir anekdot, *Solak-zâde Tarihi*'nde yer almaktadır (Çabuk, 1989: 105-106). Buna göre Sultan Selim, Şam'ı fethettiğinde İbnü'l-Arabî'nin mezarını ziyaret eder. Burada cifir ilmine vâkıf bir kişi bulunmaktadır. Padişah bu zata Mısır'ı fethedip edemeyeceğini sorar. Zat, fethin Kuran'da yazılı olduğunu müjdelar. Padişah bunun ne şekilde olduğunu sorduğunda cifir âlimi “And olsun Tevrat'tan sonra Zebur'da da yazmışızdır ki, arza ancak salih kullarım mirasçı olur” (*Kuran-ı Kerim*, “Enbiya” 21/105) ayetini okur. Buradaki “arz” ile Mısır diyarının kastedildiğini söyler ve şöyle devam eder: “Nitekim elif lâmsız oldukta, Osmanlı diyarına işaret olunduğu gibi, âyet-i kerimedeki ve *lekad* lafzı da hesaben yüz kırktır ki, bunun mübarek isminiz olduğuna işaretir. *Zikr* lafzı da dokuz yüz ikidir. O tarihte Mısır'ın fethi ile kâm-yâb olmanızdan haber verilmiştir. Özellikle bizim salih kullarımızdan o yere varis olur diye, Hazreti Bârfî, sizi tavsif buyurmuşlardır. Yani Mısır fethinin müjdesiyle, cihan padişahını tebşir etmişler^{vii}.”

Dünya tarihinde önemli bir yer işgal eden Osmanlı Devleti'nin zaferleri ve akıbeti ile ilgili pek çok kehanet ileri sürülmüştür. Bunlardan birkaçına temas etmekte fayda vardır. 06 FB 373 numaralı yazmanın 71a-71b varaklarında yer alan bir anekdotta, Osmanlı Devleti'nin inkırazına dair bilgiler yer almaktadır. Bu metinde anlatıldığına göre Kanuni Sultan Süleyman Manisa'ya geldiğinde, beraberindeki hocası hasret gidermek üzere Akhisar'a uğrar ve Şeyh İlahî adındaki zatla sohbet eder. Hoca, Şeyh'e Osmanlı Devleti'nin geleceği hakkında bir soru sorar. Şeyh Hicrî 1400 (M. 1980-1981) tarihinde Osmanlı Devleti'nin Kırım hanları tarafından yıkılacağı, sonra yeniden kurulacağı kehanetinde bulunur. Hoca, Şeyh'e ısrar etse de Şeyh, daha fazla sır söylemez, söylediklerinin ifşa edilmesine de izin vermez^{viii}. İbn İsa Saruhanî'nin *Rumûzu'l-Kunûz* adlı eseri de Osmanlı Devleti'ni merkeze alan kehanetler içerir. Hicrî 965 (M. 1557) yılında yazılan eser, hicrî 2035 (M. 2595/2596) yılına kadar gerçekleşecek siyasi ve askeri olayları anlattığı iddiasındadır. Eser, elbette kaynağı meçhul bir ilhama istinat etmekte ve gerçeği yansıtmamaktadır. Ancak en azından XVI. yüzyılda kıyametin kopacağına inanan birçok zümreye nispetle Saruhanî'nin dünyaya çok daha uzun bir ömür biçtiği görülmektedir. On iki bölümden oluşan eserin ilk bölümü padişahları konu almakta ve Kanunî Sultan Süleyman'dan sonra gelecek padişahlara ışık tutmaktadır. Ona göre, “Kanunî Sultan Süleyman neslinden on bir padişah gelecektir. Bunlardan ikisi

adil ve cömert olacak, ikisi zalim, üçü faziletli, dördü ise gazi olacaktır. Bu padişahlar şer'î kanuna göre hareket edip düzeni sağlayacaklardır. Ayrıca bunlardan biri kırk üç sene, biri on dokuz sene, biri elli üç sene, biri yirmi sekiz sene tahtta kalaca[ktır.]” (Özgül, 2004: 28).

Cifir ve benzeri kehanet yöntemlerine günümüzde de rağbet edildiğine, internet ortamında yapılacak basit bir tarama ile şahit olunabilir. Popüler kültürde Müştâk Baba'nın, Ankara'nın başkent olacağını bir asır önceden ima ettiği söylenen manzumesi, cifirin muteber bir bilgi alanı olabileceğine kanıt olarak gösterilir:

Me'vâ-yı nâzenîne kim elf olursa efser
Lâ-büdd olur o me'vâ İslâmbol ile hem-ser^{ix}

[Hangi nazik mekâna elif harfi taç olursa, şüphesiz o mesken İstanbul'la başa baş olur.]

Manzumede “elf” sözcüğünün hem elif harfi hem de bin sayısı (1000) anlamına gelmesinden hareket edilmiştir. Elifin efser olması ise, efser'in ebced hesabına göre karşılığı olan üç yüz kırk bir (341) sayısının bin sayısına ilave edilmesi olarak düşünülmüş böylece bin üç yüz kırk bir (1341) sayısı elde edilmiştir. Bu sayı hicrî takvime göre Ankara'nın başkent olduğu tarihtir (Bardakçı, 2014). Manzumenin tümü, “Ankara” sözcüğünün elde edildiği lügaz türünde bir gazeldir. Gayb heveskârlarının içtenlikle sarıldıkları bu şiirde, sanılanın aksine, Ankara'nın başkent oluşuna dair herhangi bir remiz bulunmamaktadır. M. Fatih Köksal, şiirin Müştâk Baba'nın 1227 yılında Ankara'ya gelerek Hacı Bayram Veli türbesini ziyaret etmesini konu aldığını, muamma türü manzumelerin çözümünde izlenmesi gereken yolu takip ederek ortaya koymuştur. Birinci beytin dilbilgisel yapısı, anlamı, öngörülen tarihin metindeki ile uyuşmaması gibi karineler de şiirin gelecekte haber verdiği tezini çürütmektedir^x. Elbette konuyla ilgili en mantıklı delil ise, insanoğlunun geleceği görmek gibi bir hassasının bulunmayışıdır.

Diğer şairler Halîmî (ö. 1854), Hâşim Baba (ö. 1783), Hikmetî (ö. 1755), İbn-i İsâ Saruhânî (ö. 1554), Koca Râgıb Paşa (ö. 1763), Mehmed Şerîf (ö. 1631), Muhyiddin Mehmed (ö. 1534), Hâcetçi-zâde Hüseyin Aşkî Efendi (ö. 1989) gibi şair ve edipler cifir ilmiyle uğraştığı bilinen kimselerdir.^{xi} Elbette bu şairler dışında onlarca edip ve mutasavvıf da söz konusu ilme gönül vermiştir.

Tercüme-i Ta'bir-i Şeyh Abdurrahmân el-Bistâmî Fî-'ilmi'l-Cifr başlıklı metnin, giriş kısmındaki bazı değişiklikler dışında aynısı olan, 06 Mil Yz Cönk 271 numaralı bulunan ve yalnızca *Cifr* başlığını taşıyan eserde anlatıldığına göre, Hazreti Muhammet, Kıyamet'e kadar gelecek padişahların adlarını, doğacakları günleri Hazreti Ali'ye bildirmiş; Ali de bunları deve derisine, çeşitli sembollerle kaydetmiştir. Cifir kitabında yirmi sekiz şekil (sûret) bulunmaktadır. Her şekil yetmiş padişah ismine karşılık gelmektedir. Yani cifirde toplam bin dokuz yüz

altmış padişahın ismi geçmektedir. On dört Emevi, on iki Abbasi halifesinin de isminin rumuzu olan şekillerin^{xii} yanı sıra, kanlı savaflara ve fitnelere sebep olacak padişahların adı Hazreti Hasan'dan kıyamete değin listelenmiştir. Ayrıca yirmi bir bin altı yüz on bir şehrin adı ve akıbeti, yedi iklimdeki yetmiş bin padişahın başlarına gelecek olaylar, kıyamet alametleri, Mehdi'nin, Benî Asfar'ın ve Rical'in zuhur edişi, İstanbul'un fethi, İsa'nın gökten inişi, Yecuc'un ortaya çıkışı, güneşin batıdan ne zaman doğacağı tafsilatlı bir şekilde anlatılmıştır (89a)^{xiii}.

Günümüzde çoğunlukla sözdebilim (*pseudoscience*) alanının bir uğraşı olarak değerlendirilse de cifir, eski dünyada büyük rağbet görmüş, birçok kitle tarafından muteber bir bilgi alanı olarak kendisine yer edinmiştir. Günümüzde de rağbet gören bu gizemli ilmin, geçmişte ne şekilde algılandığı, nasıl yorumlandığı gibi hususlar; insanoğlunun hangi karanlık yollardan geçerek günümüze ulaştığına ışık tutacaktır. Bu nedenle Türkçe cifir metinlerinin edebî, sosyal ve tarihî kıymetlerinin ortaya konması ve bu uğraşın geçmişteki hiçbir tespitinin gerçeği yansıtmadığının gösterilmesi; günümüz kültür ve inanç atmosferine de katkı sağlayacaktır.

Metin Örnekleri:

Anonim, *Tercüme-i Ta'bîr-i Şeyh Abdurrahmân el-Bistâmî Fî-'İlmi'l-Cifr*, 19 Hk 3109:

Kim ki işareti fehm ider, şağinsun her kim 'ibârâtı okur, ketm eylesün. [11a] Zîrâ bu işaretdür bisât-ı bastıyyeye ve rumûz-ı cifriyyeye. Esâsı a'Edâd-ı hürüfdür ve bünyâdî ma'ânî-i zurüfdür. Kilîdi yididür, çerâğı tokuzdur, bidâyeti taşhîf-i vâhîddür ve nihâyeti habîb-i mâciddür. Bu târîhlerden şoñra ba'zî cezîre-i Rûm hârâb ola. Ammâ ol eyyâmda Rûm emn ü emânda ola ve hem ekâbirûñ ittîfâkı budur, âhîr-i mi'e içre kıyâmet kopa dimişlerdür ve hem tokuz [11b] yüz tokuzından şoñra doğan oğlan ol zamâna yitişse dimişler. Ol zamânuñ halkı ziyâde eşîrâ olsa gerekdür. Dañi dimişler mülk-i Rûm'a eñ şoñra pâdişâh olan bir yalñ yüzli oğlan ola. Ol vaqt vây Rûm'uñ hâline. Ol oğlanuñ isminde iki mîm ola. Yâ Muhammed yâ Maħmûd ola. Bir mîm evvelinde ve bir mîm âhîrinde. Dañi dimişler tokuz yüzünden şoñra bu neslden devlet kesile. [12a] Bir neseb-i âhîre intikâl ide. 'Arâb'da 'Irâk'da hürüc ide. Efâzıl helâk erâzil ümerâ-yı 'ızâm ola. Dañi dimişler be kâf be kâf Allâhu a'lem. Ol bir şahş ola, sulţân-ı 'âlî-şân ola, ismi vasaatında mîm ola.

Derviş Hâcî Hüseyin-i Akhisârî, *Risâle-i Cifr*, 06 Mîl Yz A 4650:

Geldük gâlib-mağlûb beyânına:

Bu 'ilmün gâyet gereklü 'amellerindendir. Pes, imdi işbu gâlib ve mağlûb beş mertebe üzerine zîkr olundu. Şekl-i evvel: Bade't-ı tarh iki şeklün baqiyyelerinden kalan biri ferd, biri zevc; ekşer eḳall üzerine gâlibdür. Mişâl, bunlar gibi: 12 / 34 / 56 / 78 / 89. Gerek ekşer olan ferd olsun gerek zevc olsun ekşer gâlibdür eḳall üzerine. Şekl-i şânî: İki şeklün ba'de't-ı tarh baqiyyelerinden ferd olsa ber-â-ber olmasa eḳall, ekşer üzerine gâlibdür. Mişâl, bunlar gibi: 13/35/57/79. Şekl-i şâlis: İki şeklün ba'de't-ı tarh baqiyyelerinden kalan zevc olsa ber-â-ber olmasa eḳall, ekşer üzerine gâlibdür: 24/46/78. Şekl-i Râbi': İki bile ferd olsa ber-â-ber olsa sâ'il, mes'ûl üzerine gâlibdür. Bunlar gibi: 11/33/55/77/99. Eşkâl-i ḥamse: İki şeklün baqiyyelerinden ba'de't-ı tarh zevc ḳalsa, ber-â-ber olsa mes'ûl gâlibdür sâ'il üzerine. Bunlar gibi: 22/44/66/88.

Geldük bu gâlib mağlûbuñ 'ameli beyânına:

Evvelâ birkaç nükte zîkr idelüm. Evvelâ bir kimesneden bir manşûb veyâ bir ḥâcet [6a] taleb eylemek murâd eyledüñ. Ol şahşuñ ismi lâzım ammâ ism ma'lûm degil, lafz-ı 'Abdullâh zîkr idüp evvel ḥarf ile âḥir ḥarfın alup cümel-i kebîr ḥesâbınca ḥesâb idüp 'anâşırdan başḳa başḳa taḥrîr idüp ve cümel ve vasaḫ ḥesâbınca 'aded virüp ḫoḫuz ḫoḫuz tarḫ idüp bâḳî ḳalan 'adedlerin taḫtına vaz' eyleyüp eşkâl-i ḥamîse nazâr eyleyesin. Gâlibin göresin ve kendü ismi daḫi evvel ḥarfın ve âḥir ḥarfın alup aḳvâl-i şâbıḳa üzere ḥesâb idüp gâlibin ve mağlûbın göresin. Andan şoñra maḫlûbuñ gâlib olan 'anâsır ile kendüñde gâlib olan 'anâşırı eşkâl-i ḫumsda göresin. Eger mağlûbuñ gâlib olan 'anâşırına senüñ gâlib olan 'anâşıruñ gâlib olursa, ol taleb eyledüğüñ iş her ne ise, eger manşûb eger ḡayrı ḥâcet, ol kimesnenüñ yanında revâ olur. Yanında bir sözüñ iki olmaz. İnşâallâhu te'âlâ. Bu ḳavl İmâm 'Alî'nüñdür (raḡyallâhu 'anh). Ta'ab ile añlanur olsa ta'ayyün ile añlaturuz. Lafz'ş-şuyü', anuñla 'amel eyleyesiz, dirler. Meşelâ bir kimesne 'Alî imiş, ammâ ḫalk içinde Deli 'Alî dirler imiş, yâḫud 'Alî Efendi dirler imiş, yâḫud Alî Aḡa, 'Alî Beḡ; hemân şuyü' olan her ne lafz ise anı eyleyesin.

Sofya Sâkinlerinden Hüseyin Efendi'nin 'İlm-i Cifrdan İstihrâc Eylediği, 06 Hk 4328/3:

وَأَخْرَجَ الْمُشْرِكُونَ حَالَهُمْ مَعْلُوسًا

[32b] Ya' nî tâ'ife-i müşrikün izhâr-ı fitne iderler. Lâkin hâlleri 'aksine gelüp diğger-gün olmasına delâletdür ve 'azîm belâya giriftâ ola. Ya' nî kâifler cümlesi tağlara düşüp büyükleri ve küçükleri ve 'avratları esîr olıyardur. Ya' nî cünd-i İslâm küffâr memleketine varup anda qarâr eyleyüp nice zamân hükümet eylese gerekdür.

الْفَقِيرُ الْفَقِيرُ لَا يَعْلَمُ مِنَ الْعِزَّةِ وَالْمُشْرِكُونَ عَجَبًا

Ya' nî 'asker-i İslâm'da ganî ve fakîr bilinmeyüp mâl-i gınâya öyle müstağraq ola ki küffâr 'acebe kıllalar. Ya' nî a'lâ ve ednâ bilinmeye. Bâb-ı Sulţân: Bir müdebbir ü 'âkil ü dânâ kimesne zühür eyleyüp gelse gerekdür. Ehl-i İslâm anuñ re'yini şutup didüğüne ittifağ üzere râzî ve teslîm olalar.

وَلَا تَخَافُونَ وَرُطَةً بَيْنَ قَوْمَيْنِ

Ya' nî şüretâ sizler iki kavmüñ beyninde olan bu vartadan havf itmeyin. Zîrâ ol varta şüretâdur. Ya' nî şark tarafından garba varınca ne kadar müşrikîn tâ'ife var ise cümlesi emr-i Hağğ ile 'azîm havfa düşe.

قَدَارَكُمْ مِنْ خَوْفِهِمْ إِلَّا يَكُونُ غَافِلًا

Ya' nî ol kâfirler havflarından 'asker tedârik ideler. Gâfil olmamak içün hareket üzere dururlar. Yoğsa murâdları ceng ü cidâl değıldür.

Kâ'imî Hasan Efendi, *Divan*, 06 Mil Yz A 2786:

Şark u ğarbı berr ü bahri kapladı özge şadâ
 Feyz-i aqdesden irişdi zâhir ü bâtın edâ
 Mîm sîne ' ayn ide nuşret ide cânlar fedâ
 Hânedâni heft iklîm ola bir şâha gedâ
 Şeş cihâna zâhir olur bil ki Hâk'dan bu nidâ
 Şâh Süleymân milketinde kul komağ diler Hudâ

Gösterür ' ilm-i ledünni işbu sırr-ı men ' aref
 Her cihetle zâhir oldu yokdur anda bir taraf
 Anı andan öğrenüp izhâr ider cümle herif
 Kurtulur bunda olanlar suçlarına mu' terif
 Dîn-i İslâm buldı dâ'im nuşret ü ' izz ü şeref
 Şâh Süleymân milketinde kul komağ diler Hudâ

Hamdülillâh geldi eyyâm-ı sa' âdet ğam değil
 Hâk'ı bir bil münhezim ola şakâvet ğam değil
 Gel sürûra çün gide cümle ' adâvet ğam değil
 Hubb-ı Hâk'da ma'v ola her dem kasâvet ğam değil
 Buldı nuşret çünki İslâm [hem] selâmet ğam değil
 Şâh Süleymân milketinde kul komağ diler Hudâ

Emr-i Hâk'dur top çekilsün şimdi Efrenğ üstine
 Fî-sebîlillâh ğazâdur yûri bed-reng üstine
 Şulh iken bunda çıkarlar hîle ve ceng üstine
 Uğradup ańsız levendi bunca tûfeng üstine
 İntikâm almağ revâdur yanmaya deng üstine
 Şâh Süleymân milketinde kul komağ diler Hudâ

Kâfir ü münkir münâfık ola dâ'im ser-nigün
 Vardılar ka' r-ı caħîme şâhib-i kâf ile nün
 Ğâlib olmağ düşmene her vech ile çün mü'minün
 Yâ şehâdet yâ ğazâdur haşmına olmaz zebün
 Mât olur bir şâh evinde her kuralunca oyun
 Şâh Süleymân milketinde kul komağ diler Hudâ

Fitne-i âhîr zamândur Hân Muhammed çok yaşa
 Pek uyansun bu ğazâda geldi bir hâldür başa
 Ser-ğade şimdi baçalum gönderilse bir paşa
 Yol virilmez düşmen ile aña bir hoş uzlaşa
 Vaḳti zîrâ gelmemişdür bir uşûle yaklaşa
 Şâh Süleymân milketinde kul ḳomaḳ diler Hudâ

Anonim, *Hâzâ Cifr li-Şeyh İlähî Ḳaddese Surrehu*, 06 Mil Yz FB 373:

Aḳḫişâr'da sâkin merhûm Sulṫân Süleymân Maġnisa'da iken H̱'âcesi şıla-i raḥm için Aḳḫişâr'a 'azm eyleyüp şeyḫ-i müşârun ileyhe mülâḳat olduḳda ba'de'l-muşâḫabet selâṫîn-i Āl-i 'Oşmân keyfiyyet-i ḫâlleri zıkr olındı. Bu kerre ḫ'âce-i sulṫân şeyḫ ḫâzretlerine eyitdi kim: Sulṫânüm! Āl-i 'Oşmân 'acabâ ne zamâna dek 'âleme niḫâm virürler ve inḳırâzı ne zamâna dek olur?" diyü su'âl itdiler. Şeyḫ cevâb itdi ki: "Fâtiḫatü'l-Kitâb ki Şeb' a'l-Meşânî'dür, nüzüli vaḳtinde aşḫâb-ı kirâm Fâtiḫa'nuñ ḫükminden su'âl itdiler. Ba'dehu Ḥâzret-i Risâlet-penâḫ buyurdılar ki cümle ḫükminden biri her kelime-i şerîfi yir yüzinde olan ḫulefâya mensûbdur. Meşelâ Ḥâzret-i Ādem 'aleyhi's-selâm devrinden benüm nübüvvetüme gelince Fâtiḫa'nuñ besmele-i şerîfinüñ ḫurûfi muḳâbelesinde ḫulefâ gelmişdür ve ben el-ḫamdülillâḫ ḫarflerine mensûbam ki Aḫmed Muhammed Muḫtâr Rabbi'l-'âlemîn ḫarfleri çehâr yârümdür rıḫvânallâhi te'âlâ ecma'în ism-i şerîfleridür." diyü buyurmuşlardır. Ma'lûm olan budur ki evvel zamândan berü ḫulefâ ve selâṫîn-i mâziyye ki Āl-i 'Oşmân'a gelince ḫurûf-ı er-Raḫmân er-Raḫîm ile mâliki yevmi'd-dîn ḫarflerinde olan ḫilâfet Sulṫân 'Alâe'd-dîn daḫi biledür. Bundan şoñra Āl-i 'Oşmân iyyâke na'büdü'den ibtidâ olup ḫâlâ Sulṫân Süleymân'a gelince ihdine's-şirâte'l-müstakîm kelimât-ı ḫikmet-âmîzün ḫikmetidür. Bundan böyle Fâtiḫatü'l-Kitâb tamam olunca Āl-i 'Oşmân silsilesi münḫariz olmaz, didi. Bu kerre H̱'âce-i sulṫân eyitdi: "Sulṫânüm, bu taḳdîrce Āl-i 'Oşmân âyâ ḳanḳı târiḫe varıncaya dek 'âleme niḫâm vire?" didükde Şeyḫ buyurdi ki: "Ḥâlâ, şimdi sene toḳuz yüz yigirmi ikidür. İşbu zamândan bin dört yüz târiḫine gelince ḫilâfet Āl-i [71b] 'Oşmân'a bâḳîdür." didi. Lâkin ḫurûf-ı en'amtü ḫarflerine geldükde Ḳırım ḫânı oġlanlarından birisi sulṫân olup taḫta geḫer. Lâkin ḳarâr bulmaz. Fî'l-ḫâl zâ'il olur. Gine salṫanat Āl-i 'Oşmân'a naḳl ider. Tâ kim ḫurûf yine el-Ḥamdü lillâḫ'a mürâca'at idince. Ol vaḳt Muhammed Mehdi ḫâzretleri zuhûr ider. Lâkin ol nesllerinden olmaḳ lâzım ve lâkin ḫâric daḫi deġildir. Bunlaruñ nesllerinden 'Ali Velî kimseler gelse gerekdür." didi. "Bu kerre anlar gelüp benüm merḳadümi ziyâret idüp ve merḳadümi yıḳup yeñiden 'imâret eylese gerekdür. H̱'âce eyitdi ki: "Yâ Sulṫânüm, bunı hemân daḫi

açıktan beyân buyurursañuz, sizler dağı sulţana i' lâm idüp hânķāhuñuzı yeñiden mi' mār itsünler.” didi. Şeyh hazretleri dağı buyurdu kim: “Benüm ihtiyācumdan mı 'arz-ı esrār itdüm kıyāsında olma ve beni zamāne hākimlerine fāş itme. Rızām yokdur. Yoħsa keşf iderseñ saña bed-du'ā iderem.” didi. “Ben, oğul ķoydum, mi' mār ider.” didi. Ben eyitdüm: “Pādişāha vallāhi söylemeyem, hemān baña luf eyle.” didüm. Şeyh buyurdu kim: “Size bu ķadarca iktifā ider. Ötesin siz tefhīm idemezsiniz. Taħammül itmeyüp fı'l-hāl izhār idersin. Hāl ķalde gerekmez, zırā keşf-i hāl hayz-ı ricāldür.” didükde H'āce hemān cür'et itmeyüp şeyhüñ hayr du'āsın alup gitdi. İmdi gözüm, bu 'ibāretten trāş idüp 'āmil olasız. Temmetü'l-ķelām.

Anonim, *Risāle-i Cifr*, 18 Hk 393/2:

[5b] İşbu risāle Cifr-i Kebīr'den müstahreddür. Şems ķankı burcda ve ķankı derecede ve ķamer dağı ķankı burcda ve ķankı derecedür ve her gün ve her vaķtde ķankı mezilledür ve ol menzilde iken neye meşğul olmak gerek ve ne ķardan ihtirāz etmek gerekdür, anı beyān ider.

Evvel, seyr-i şems beyānındadır. bilgil ki kaçan nev-rüz günü olsa ol gün şems, hāmelün evvel derecesinde olur. Ol gün eski yıl tamām olur ve yeñi yıla ibtidā olur. Bes, bilmek gerekdür ki şems, bu on burcuñ ba' zısında otuz üç gün ve ba' zısında otuz bir gün ve ba' zısında otuz bir gün ve ba' zısında otuz gün ve ba' zısında yiğirmi toķuz gün ķarār ider ve her gün bir derece seyr ider. Ammā şems ķankı burcdadır, bilmek dilerseñ nev-rüz gününde tā maţşüb idindüğüñ güne varınca heşāb eyle. Hāmeden ibtidā idüp her bir derece hişsesi miķdārı ķısmet eyle. Ķankı burcda ve ķankı derecede nihāyet bulursa şems ol burcdadır. Meşelā nev-rüz gününden tā maţlūb gününe varınca heşāb itdün [6a] yitmiş gün geçmiş, ol yetmiş günüñ otuz birin hāmele virdün ve otuz birin şevre virdün, hişşeleridür. Sekiz bāķī... Bu sekizi cevzāya virdün, bu taķdīrce şems cevzānuñ sekizinci derecesinde olur. Bu ķā' ide hāţruñda Ķursun. Bu ķā' ide ile āfitāb ķankı burcda olduğın bilesiñ ve dağı rüz u şeb yiğirmi dōrt sā' atdür ve her sā' at on biş derecedür ve her derece altmış daķıķadur ve her daķıķa altmış şāniye, altmış şālişedür, tā 'āşire varınca ve her 'āşire göz yumup açıncadır. Kaçan gün artmağa başlasa, günde bir derece artar ve ķısalrsa yine bir derece ķışalur ve gün ğayet ile uzasa on biş sā' at olur ve gece toķuz ķalur ve gün ķışalsa yine bu kıyās iledür. Allāhu a' lem bi'ş-şavāb.

Maķāle-i şānī, seyr-i ķamer beyānındadır. Ammā seyr-i kamerün ma'rifeti şöyledür ki ay kaç günlük olursa taz' if eyleyesin ve biş dağı ziyāde idesiñ. Göresiñ kaç kerre biş olur şemsün olduğı [6b] burcdan bişer bişer ķısmet idesiñ. Ķankı

burcda nihāyet bulursa kamer ol burcda, meşelā şems hamel burcında olsa ve kamer daḥi on günlük olsa taz̄ īf eyledūn, yiğirmi oldu. Biş daḥi ziyāde eyledūn, yiğirmi biş oldu. Cümle biş kerre biş oldu. Andan şoñra hamele, şevre, cevzāya, sereḫāna, esede, bişer kısmet itdūn. Esedde tamām oldu. Bu taḫdīrce kamer esedūn āḫir derecesinde olur. Bu kā' ide ile ay ḫanḫı burcda olduğımı bilesiñ. Ammā kamerūn ḫanḫı derecede olduğunun ma'rifeti şöyledür ki yine şems hamelūn onıncı derecesinde olsa ve ay daḥi on günlük olsa, onı on ikiye ḫarb idicek yüz yiğirmi olur. Andan yiğirmi birin hamele virdūn. Zīrā hamelūn ḫişşesi anuñla tamām oldu. Bāḫī ḫoḫsan ḫoḫuz ḫaldı. Andan otuz birin daḥi şevre virdūn ve otuz ikisin cevzāya virdūn ve otuz birin sereḫāna virdūn, ḫişşeleri tamām oldu. Bāḫī biş ḫaldı. Bu taḫdīrce ay esedūn bişinci derecesinde oldu. İşte bu ḫā' ide ile [7a] zıkr olındı, 'amel olma. Her yılda bu yılca cārī oldu. Aşlā taḫallūf itmez.

Anonim, *Hāzā Risāle-i Cifr-i Cāmi' Emirū'l-Mü'minīn 'Alī –Raḫyallāhu 'anhu kerremallāhu vechehu- İstih̄rāc İtmişdür, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 19 Hk 593/8:*

[57a] Bilgil ki ādem yidi 'azādur ve yidi ḫat yirdür ve yidi ḫat gökdür ve yidi seyyāredür ve yidi melekdür. Bu cümleyi Bārī te'ālā ḫalḫ itdi ve her birine ad virdi. Evvel Kamer, ikinci 'Uḫārīd, üçüncü Zühre, dördüncü Şems, bişinci Mirrīḫ, altıncı Müşterī, yidinci Zuḫal. İmdi her sitāreye dört melek bir a'vān müvekkildür ve her melek dörder ism tesbiḫ ider ve her a'vān ikişer ism tesbiḫ ider ism-i a'zamdan. İsm-i a'zam yüz yiğirmi altı ismdür ism-i zātadan ḡayrı. İsm-i zāt: Hüvallahellezī lā-ilāhe illā hū'dur. İmdi bilgil ve āḡāḫ olḡıl cümle esmā taḫsīm olındı. Her seyyāreye dört melek bir a'vān müvekkildür. Yidi a'vānda yidisi daḥi sūnnīdür. Muḫammed Muşḫafā'ya īmān getürmişlerdür. Eger 'amel ḫılmaḫ dilerseñ a'vāna and vir, melek ismine, meleḡe and vir, Bārī ismine. Murāduñ ḫāşıl ola. Eger dilerseñ men 'arefe'ye mütē'alliḫ olasın. Kendü ismüñi hesab ḫılḡıl ebced ḫesābınca. On ikişer ḫarḫ eyle. Gör kim ne ḫalur, ḫanḡı seyyāreye mensūbdur, ol seyyāreler ismi birle kendü ismüñi vefḫ it ve daḥi ve daḥi ol melekler ismi birle vefḫ it. Kendü eyyāmuñda buḫūr it, ismūñ oḫumaḡına mülāzemet it her şubḫ u şām tā bilesin kim kendūn neye mütē'alliḫsin kendü ikindūñden saña bir ḫapu açıla bilesin kim sen seni ne ḫişisin sen. Dünyāñ ve āḫiretūñ ma'mūr ola. Bunca envā' -ı nūr-ı tecelliyāt saña ḫāşıl ola ve bunca melek ü a'vān saña ḫāzır ola, tā bilesin kim dünyā neyimiş ve āḫiret neyimiş, andan şoñra benī ādem da'vāsın ḫılasın. Şol kimesne kim kendüyi bilmez ve esmāsın bilmez ve meleḡini bilmez ve a'vānını bilmez ve eyyāmın bilmez ve buḫūrın bilmez ve naḫsın bilmez ve sa'dın bilmez ya'nī ḫayrın ve şerrin bilmez daḥi benī ādem da'vāsın ḫılır. Bārī te'ālādan utanmaz. Zīrā kim ḫaḫ Subḫānehu ve

te‘ālā kelām-ı kadīm içinde buyurmuşdur kim: (وجوه يومئذ نصره الى ربه ناظرة)¹ Pes eyle olıcağ Bārī te‘ālādan utanmağ gerek. Kişi kendüyi bilmek, ardınca olmağ gerek. Çünkü bildün ki Bārī te‘ālā her yirde hâzırdur ve nâzırdur. İmdi niçün kendüne taqşırılık idersin. Kendüni mağbün u maħrüm idersin. İmdi bilgil ve fehm eylegil, dünyā fānīdür ve āhıret bākīdür. İmdi gerekdür kim her kişi kendüyi kırtara tā kim dünyāsı ve āhıreti ma‘mūr ola. Bu ism-i a‘zam berekātında ammā her kişi kendüsi ism-i a‘zamdur. Mā-hāzā bilmezsin kim ism-i a‘zam nedür. Şuña beñzer kim kendü ismini bilür, müsemmasını bilmez. İmdi bilgil ve āgāh olğıl, dūni günü meşğul olğıl her ismüñ ‘adedince. Ba‘z-ı meşāyihler dimişlerdür kim bir olsa ismüñ müsemması oldur dirler. Ammā Hızret-i ‘Alī –rađyallāhu ‘anhu kerremallāhu vechehu- eydür: Her ismüñ ‘adedince oğumağ gerek. Murāduñ hāşıl ola dünyā ve āhıret.

Eger t̄alib maṭlūb için kılamak dilesen ebced hesabı birle hesab eylegil. On iki on iki tarḫ kılgıl. Gör kim mā-bākī ne kaldı ve kaṅı seyyāreye mensūbdur? T̄alib ve maṭlūb kevkeblerinüñ harflerin bilesin. Ol iki kevkeb harflerin vefk idesin, buḫūr idesin. T̄alib ve maṭlūb adın daḫi vefk it, buḫūr it ve t̄alib meleği birle maṭlūb meleği adların daḫi vefk it, buḫūr it ve t̄alib a‘vān birle maṭlūb a‘vān adların vefk ü buḫūr it ve t̄alib esmāsı birle maṭlūb esmāsını vefk it, buḫūr it, kendü eyyāmuñda daḫi getir. A‘vānın ismin āteşde gōm ve melek ismi birle Bārī ismin [57b] kendüñde getir daḫi ‘adedi kaḫarı her şubḫ u şām oğumağa mülāzemet it ve buḫūr it. Murāduñ hāşıl ola. İnşāallāhu te‘ālā.

Sonnotlar

1 En’am 6/50: “De ki: “Ben size, ‘Allah’ın hazineleri benim yanımdadır.’ demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size ‘Ben bir meleğim.’ de demiyorum. Ben sadece, bana gönderilen vahye uyuyorum.”

Neml 27/65: “De ki: “Göktekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, ancak Allah bilir. Onlar öldükten sonra ne zaman diriltileceklerinin de farkında değildiler.”

Yunus 10/20: “De ki: “Gayb ancak Allah’ındır. Bekleyin, şüphesiz ben de sizinle birlikte bekleyenlerdenim!”

2 Asıl adı Abdurrahman bin Muhammed bin Ali bin Ahmed el-Bistāmī el-Hurūfī’dir. Tasavvufi ve tarihî eserlerinin yanı sıra harflerin gizemi, simya, cifir, büyü gibi konularla da ilginmiştir. Antakya doğumlu olup ilim öğrenmek için pek çok şehir gezdikten sonra Bursa’ya gelmiştir. 1454 yılında burada vefat etmiştir (Çağrırcı 1992: 218).

3 Bir gün Resūlallāh ‘aleyhi’s-selām mescid-i şerifinde [2a] otururdu. Cebra’îl ‘aleyhi’s-selām Hak Te‘ālā Hazretlerinden selām getirdi ve cennetten iki elma getirdi. İttifāk Hasan ile Hüseyñ Hazretleri radyallāhu ‘anhümā dedelerin göre gelmişlerdi. Resūlallāh dahi elmanın birin Hasan’a ve birin Hüseyñ’e verdiler. Dahi elleride tutup Hocalarına geldiler. Hoca gördü, “Bu elma dünyā elmasına benzemez, yıldızına benzer.” Hoca bu elmayı yedi. Ol dem karnı şişti. Mugayyebāt ‘ilmi gönlünden [2b] diline revāne oldu. Gelicek ahvālden söylemeğe başladı. Şöyle ki halk başına üştü. Resūl Hazreti’ne dediler. Anlar dahi Hoca’ya geldiler. Eyittiler: Yā İbn U‘kāb sana ne hāl oldu ki bunun gibi nesnelere haber verirsin?” İbn U‘kāb dahi hālî dedi. Resūlallāh Hazreti mübārek eliyle İbn

U'kâb'ın karın[ını] sığadı. Ol hâl ondan zâ'il oldu. İbn U'kâb'un sözleri çoktur. Buyurdu: Bunun sözlerin takdîm ü te'hîr [3a] edeler. Hem öyle ettiler. Cühelâdan sakladılar. Onun sözlerini ehl-i Mısır cümle güftesini şî'r etmişlerdir. Ol sebebden Resûlallâh 'aleyhi's-selâm buyurdu: Hak celle ve 'alânın gizli hazineleri vardır. O hazinelerin miftâhı şî'rlere lisândır.

4 Asıl adı Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî olan meşhur mutasavvıf 1165-1240 yılları arasında yaşamış ve İslâm coğrafyasını derinden etkilemiştir. Bu nedenle adı Şeyh-i Ekber (Büyük Şeyh) olarak da bilinir. İki yüzden fazla eseri olan İbn-i Arabî'nin daha çok Fütûhâtü'l-Mekkiye ile Füsûsü'l-Hikem adlı eserleri bilinir (bkz. Kılıç 1999: 493-516).

5 1625-1635 yılları arasında doğduğu tahmin edilen Kâimî'nin asıl adı Hasan'dır. Saraybosnalı olan şair Sofya, İstanbul ve Konya'da ikamet ettikten sonra memleketine geri döner. Sinan Ağa Tekkesi'nde Kâdirî şeyhliği yapar. Ayrıca kendi evini de bir Halveti tekkesi olarak kullanır. 1690-1691 yıllarında vefat eder. Divan'ı dışında Vâridât adı verilen ikinci bir eseri bulunur (Samîç 2001: 215). “En önemli eseri Vâridât'tır. Cifir ilmine dair olan bu kitabın çok okunmasına rağmen edebi bir değeri yoktur. Geleceğe dair olaylar yapılan hususî hesaplarla bildirilir. Osmanlı Rumelisi'nin risk altında olduğu bir dönemde bölge insanının geleceğine yönelik bu anlamdaki göndermeler bura halkı üzerinde etkili olmuş ve eserin şairi efsanevi bir özellik kazanmıştır (İsen, 2015).” Vâridât'ta yer alan şiirlerin birçoğu Divan nüshaları içinde de yer almaktadır.

6 Şiirlerinde cifr sözcüğünü kullanan başka şairler:

Cifr ile vefk-i mutalsam dopdolu

İlm-i sırr-ı Hâlik-i azam gönül (Hâtemî ö. 1810) (Aksoyak 2014)

Fehm eyleyemez nükte-şinâsân-ı zamâne

Her bir sühan-ı müşkili bir cifr-i Alidür (Fâik ö. 1715) (Üstüner, 2014)

7 Solakzade bu rivayeti Gelibolulu Âli'den aldığını belirtir. Ayrıca Kemalpaşazade'nin bu cifir tetkikati ile ilgili bir de risale yazdığını belirtir. Sultan Selim'in Mısır fethiyle müjdelendiği yerin İbnü'l-Arabî'ye ait ziyaretgâh olması dikkati çekmektedir. “Zira İbnü'l-Arabî, eş-Şecereüt'nu'nü'mânîyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye adıyla geleceğe dair olayların ele alındığı bir risale kaleme almıştı. Sadreddin Konevi'nin bu risale üzerine yazdığı şerh ile Sultan Selim'in Şam'da iken kendisine cifr ilmiyle Mısır'ı fethedeceğini söyleyen âlimin görüşleri birbiriyile uyumludur. Konevi de İbnü'l-Arabî'ye atıf yaparak Osmanlıların Anadolu'da kuracağı salih bir devlete işaret ettiğini ileri sürmüştür (Dolu, 2016: 29).”

8 “Size bu kadarca iktifâ eder. Ötesin siz tefhîm edemezsiniz. Tahammül etmeyip fi'l-hâl izhâr edersin. Hâl kâlde gerekmez, zirâ keşf-i hâl hayz-ı ricâldır.” dedikde Hâce hemân cür'et etmeyip şeyhin hayr du'âsın alıp gitti [71b].

9 Şiirin devamı şu şekildedir:

Nûn ve'l-kalem başından alınsa nûn-ı Yûnus

Oldukda harf-i diğer olur bu remz azher

Miftâh-ı sûre-i Kâf ser-hadd-i Kâf tâ Kâf

Munzamm olunmak ister rây-ı resûl peyâm-ber

Hâ-yı hû ile âhir maksûd oldu zâhir

Beyt-i veliyyü'l-ekber el-hâc 'ıyd-ı ekber

Ey pâdişâh-ı fahhâm Sultân Hâcî Bayram

Rûhân ister ikrâm Müştâk 'abd-i çâker (1264 Takvîm-hâne-i Âmire baskısı)

10 Değerli Hocam M. Fatih Köksal, söz konusu reddiyeyi 11. Milli Türkoloji Kongresi'nde bildiri olarak sunmuştur. Metni benimle paylaştığı için kendisine şükranlarımı sunarım.

11 Şairlerin cifrle uğraştıkları bilgisi “Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi”nin web sayfasında yapılan tarama neticesinde elde edilmiştir.

12 Her sûret yetmiş pâdişâh adına işârettir. Yetmiş, yigirmi sekize darb eylesen bin dokuz yüz altmış pâdişâh adı hâsıl olur. Ol pâdişâhlar birer zamânda vücûda gelse gerektir. Dahi bu kitâb içinde yedi sûret vardır. Yedi kevkab ‘adedince anda mezkûrdur, on dört halife adı Ümeyye’den ‘Osmân bin ‘Affân’dan gayrı onların evveli Mu‘âviye âhiri Mervân bin Muhammed’dir. Onların devlet-i hilâfeti seksan yıldır. Bin ay olur. Dahi on iki ay sûreti vardır, on iki burc ‘adedince, anda zikr olunmuştur. On iki halife adı hulefâ-yı Benî ‘Abbâs devleti. [Evveli] Ebû’l-‘Abbâs’tır. Âhiri Muhammed Mehdi’dir.

13 Dükeli melhanelere ve fitnelere bâ’is olan pâdişâhların adı Emîrû’l-Mü’minîn Hasan hilâfetinden inkırâz-ı ‘âleme değîn eimme-i râsihûn ki Hazret-i ‘Ali -kerremallâhu vechehu- oğlanlarıdır, dükeli bu ‘ilmi bilirlerdî. Bu kitâbda mestûrdur. Ve dükeli şehirlerin harâb olıcak ve harâb olmasının sebebini ve ol yigirmi bir bin altı yüz on bir şehrin adı onda mestûrdur. Ve yedi iklimin içinde yetmiş bin pâdişâh olsa gerek. Bunların hâlleri ve vâkı’aları mezkûrdur. Dahi kıyâmet ‘âlâmetlerin ve hurûc-ı Mehdi ve Benî Asfar ve Ricâl’in hurûcu ve feth-i Kostantıniye ve nüzûl-i ‘İsâ -‘aleyhi’s-selâm-ve hurûc-ı Ye’cûc ve güneş mağribden doğacağıın ‘ale’t-tafsîl beyân olunmuştur.

Kaynaklar

I. Yazma Eserler

Anonim, *Cifr*, Milli Kütüphane Yazmaları, 06 Mil Yz Cönk 271, 88b-92b.

Anonim, *Hâzâ Cifr li-Şeyh İlähi Kaddese Surrehu*, Milli Kütüphane Yazmaları, 06 FB 373, 71a-71b.

Anonim, *Hâzâ Risâle-i Cifr-i Câmi’ Emîrû’l-Mü’minîn ‘Alî –Radyallâhu ‘anhu kerremallâhu vechehu- İstihrâc İmişdür*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 19 Hk 593/8.

Anonim, *Risâle-i Cifr*, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 18 Hk 393/2.

Anonim, *Sofya Sâkinlerinden Hüseyin Efendi’nin ‘İlm-i Cifrdan İstihrâc Eylediği*, Milli Kütüphane Yazmaları, 06 Hk 4328/3.

Anonim, *Tercüme-i Ta’bir-i Şeyh Abdurrahmân el-Bistâmî Fî-‘ilmi’l-Cifr*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 19 Hk 3109.

Dervîş Hâcî Hüseyin-i Akhisârî, *Risâle-i Cifr*, Milli Kütüphane Yazmaları, 06 Mil Yz A 4650.

Kâimî Hasan Efendi, *Hâzâ Kasidet-i Kâ’imî Hasan Efendi*, Milli Kütüphane Yazmaları, 06 Mil Yz A 2786.

II. Yazılı Kaynaklar

Aksoyak, İsmail Hakkı. (2014). “Hâtemî, Haydar”, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü: <http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=6479> [31.08.2018]

Aydın, Mehmet Uğur. (2007). “Kâimî Divanı Transkripsiyonlu Metni ve Tahlili”, Basılmamış yüksek lisans tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Bardakçı, Murat. (2014). “Kâhin Müştâk Baba İle Hüseyin Efendi Kendi Ölümlerini de Önceden Bilmişlerdi”, <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/934332-kahin-mustak-baba-ile-huseyin-efendi-kendi-idamlarini-da-oceden-bilmislerdi> [26.09.2018]
- Çabuk, Vahit. (1989). *Solak-zâde Tarihi* C. 2, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çağrıncı, Mustafa. (1992). “Bistâmî Abdurrahman bin Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 6, s. 218-219.
- Dolu, Alattin. (2016). “Osmanlı Kroniklerinde Kudüs Algısı”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 25/1, s. 21-46.
- Erdoğan, Kenan. (1998). *Niyâzî-i Mısrî Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1972), “Niyâzî-i Mısrî”, *Şarkiyat Mecmuası*, C. VII, s. 183-226.
- İbn Haldun. (1996). *Mukaddime II*, Çev.: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: milli Eğitim Basımevi.
- İsen, Mustafa. (2015). “Kâimî Hasan Efendi”, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü: <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=6860> [30.08.2018]
- Kâimî. (tarihsiz), *Divan*, 06 Mil Yz A 2786, 37a-38a.
- Kara, Necati. (1994). “Kur’ân’da Ğayb”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 54-90.
- Kılıç, M. Erol. (1999), “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 20, s. 493-516.
- Köksal, Mehmet Fatih. (2014). “Müşâk Baba Aslında Ne Dedi?”, 11. Millî Türkoloji Kongresi 11-13 Kasım 2014 (basılmamış bildiri metni), İstanbul.
- Öz, Ahmet. (2016). “Hurufilik Akımının Kuran Ayetlerini İstismarı”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27, s. 183-220.
- Özgül, Ayhan. (2004). “İlyâs b. İsâ-yı Saruhânî’nin Rumûzu’l-Kunûz Adlı Eserin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi”, Basılmamış yüksek lisans tezi Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Samiç, Jasna. (2001). “Kâ’imî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 24, s. 215.
- Tatcı, Mustafa. (2014). “Limni’de Sürgün Bir Veli: Niyâzî-i Mısrî”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması 26-28 Mayıs 2014 Bildirileri*, Eskişehir, s. 201-229.
- Üstüner, Kaplan. (2014). “Fâik, Mahmud Efendi”, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü: <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1485> [31.08.2018]
- Yurdagür, Metin. (1993). “Cefr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, s. 215-218.