



| yıl / year: 22 • sayı / issue: 44 • kış / winter 2024



**sahibi / owner**

Necmettin Erbakan Üniversitesi adına sahibi /  
owner on behalf of the Necmettin Erbakan University

Prof. Dr. Cem Zorlu

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

**yazı işleri müdürü / managing editor**

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Kaleci

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

**editör / editor-in-chief**

Doç. Dr. Ali Dadan

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

**editör yardımcıları / co-editors**

Doç. Dr. Fatma Şeyma Boydak

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Parlaklıç Mucan

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

**alan editörleri / field editors**

Doç. Dr. Mustafa Yıldırım

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Öğr. Gör. Dr. Erol Uğraşkan

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Arş. Gör. Yusuf Büyükyılmaz

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Arş. Gör. Mehmet Emin Demir

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Arş. Gör. Mehmet Ali Yavuz

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

**yabancı dil editörleri / language editors**

Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Arş. Gör. Huzeyfe Alkan

(Dokuz Eylül Üniversitesi / Türkiye)

**yayın kurulu / editorial board**

Prof. Dr. İsmail Hakkı Atçeken

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Ahmet Çaycı

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Gülçin Yahya Kaçar

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. M. Bahaüddin Varol

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Mustafa Yıldırım

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Hikmet Atik

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Ali İhsan Karataş

(Uludağ Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Levent Öztürk

(Sakarya Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Mehmet Salih Arı

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Metin Yılmaz

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Mehmet Gönül

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Murat Ak

(Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye)

**danışma kurulu / advisory board**

Prof. Dr. Mithat Eser

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Prof. Dr. Fatih Özkafa

(Marmara Üniversitesi / Türkiye)

Doç. Dr. Mesut Can

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Murat Gök

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Gedik

(Kastamonu Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalp

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Olcay Kocatürk

(Selçuk Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Kuşçalı

(Aksaray Üniversitesi / Türkiye)

**yazışma adresi / contact address**

Doç. Dr. Ali Dadan

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu

İlahiyat Fakültesi, Meram Yeni Yol Cad. 42090

Meram / Konya / Türkiye

Tel: +90 332 323 82 50 - 8104 (dahili)

**kurumsal web adresi / official web address**

[www.dergipark.gov.tr/istem](http://www.dergipark.gov.tr/istem)

**e-mail**

[istemdergisi@gmail.com](mailto:istemdergisi@gmail.com)

**e-ISSN**

2602-408X

**ISSN**

1304-0618

**kapak / cover | iç düzen / interior design**

Mehmet Ali Yavuz - Erol Uğraşkan

**kapak resmi / cover image**

Karaviyyin Camii İç Kısım duvar detayı

**yayıncı / publisher**

NEÜ YAYINLARI / NEÜ PRESS



• İstem, sosyal ve beşeri bilimler alanında uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. Haziran ve

Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, editörler ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 250 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Ayrıca yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan çalışmalarının hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

• İstem is a refereed periodical in the field of art and humanities, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Türkiye. All submitted articles are refereed. Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts), a abstract (at least 250 words), and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.

**yönetim yeri / head office**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu  
İlahiyat Fakültesi, Meram / Konya / Türkiye  
Tel: +90 332 323 82 50

**yayın tarihi / publication date**

31 Aralık 2024 / December 31, 2024  
yıl / year: 22 • sayı / issue: 44 • kış / winter 2024

**dizinlenme / indexing**

ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri  
Tabanı / TURKISH NATIONAL DATABASE Social  
Science and Humanities Database  
(Başlangıç / Starting: 2011)



**ERIH PLUS**

European Reference Index for the Humanities  
(Başlangıç / Starting: 2023)



DOAJ: Directory of Open Access Journals  
(Başlangıç / Starting: 2023)



**MLA**

Modern Language Association Database  
(Başlangıç / Starting: 2023)



EBSCO - Art Index ve EBSCO Central & Eastern  
European Academic Source (CEEAS)  
(Başlangıç / Starting: 2023)



# Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

## GENEL İLKELER

- İstem, İslâm Tarihi, Türk-İslâm San'atları Tarihi, Türk-İslâm Edebiyatı ve Türk Din Müsiki ile ilgili bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkarılan dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarabilmektedir.
- İstem Dergisi'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "İstem" verilmiştir.
- İstem alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırmalar ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Yazarlar, sisteme yükleyecekleri başlık sayfasında ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ORCID ve e-posta adreslerini bildirip yazılarının takibini <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem> adresinden yapabilirler.

## YAYIN İLKELERİ

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

## GENERAL PRINCIPLES

- İstem is a scientific, academic and peer-reviewed journal about History of Islam, History of Turkish-Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature and Turkish Religious Music. It is published twice a year. So far, 8 special issues have been published. It is also possible to publish other new special issues if necessary.
- The abbreviation of the journal should be referred as İstem in all languages.
- Besides authentic and translated articles by the scholars contributing whether from Türkiye or abroad, İstem contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal is Turkish; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages.
- Authors should write their name, surname, institutional knowledge, mobile phone number, ORCID and e-mail address on title page. They can follow up the publishing process of their articles from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>.

## PUBLISHING PRINCIPLES

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



## YAZIM İLKELERİ

- İstem'e gönderilecek yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem> sitesi üzerinden [başlık sayfası](#) ve [etik beyan formu](#) beraberinde yüklenmelidir. Yazının yer aldığı [ana dosyada \(main document\)](#) çift kör hakemle etiği gereği [yazar isim/isimlerine yer verilmemelidir](#). Yazar/yazarlara ait tüm bilgiler başlık sayfasında yer almalıdır.
- Gövde metinleri 3000-9000 kelime aralığında kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerin 250 kelimelik Türkçe özü ve bu özü (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildaki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özüleri verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kaldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

## ATIF SİSTEMİ

İstem, atıf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi'nin son versiyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

## WRITING PRINCIPLES

- The articles to be sent to İstem must be written in Microsoft Word and uploaded on the website <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem> along with the [title page](#) and [ethical declaration form](#). The name/names of the author should not be included in the [main document](#), due to the double blind referee ethics. All information about the author/authors should be included in the title page.
- The main text (including references, pictures, figures, maps, etc.) should be between 3000-9000 words and maximum 30 pages. 12-point Times New Roman font should be used for the main text with 1,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins of 2,5 cm should be left on top, bottom and sides.
- Footnotes should be written with 10-point Times New Roman font with 1 nk space and justified.
- The title of the article should be in Turkish and English.
- Around 250 words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.
- There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

## FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

*İstem*, requires writers to use the last version of the Isnad Citation Style. More information can be found on the [ISNAD official website](http://www.isnadsistemi.org/en). (<http://www.isnadsistemi.org/en>)



## İçindekiler / contents

editörden /editorial

### araştırma makaleleri / research articles

İstem Dergisinin Bibliyometrik Analizi

*Bibliometric Analysis of Istem Journal*

**Elif Arslan - Salih Gürbüz - Mustafa Evren Berk, 1-20**

Mecca, Basra and Baghdad: Economic Situation During the Classical Period of Islam

*Mekke, Basra ve Bağdat: Klasik İslâmi Dönemde Ekonomik Durum*

**Ahmet Turan Yüksel, 21-36**

Selanik Ayasofya Camii'nin Tamirine Dair Bir Belge

*A Document Regarding the Repair of the Hagia Sophia Mosque in Thessaloniki*

**Emre Karadavut - Abdulkadir Dünder, 37-62**

İstanbul Süleymaniye Külliyesi'nin Malî Kaynağı Olan Kanuni Vakıfları

*The Financial Source of Istanbul's Suleymaniye Complex: The Kanuni Foundations*

**Yasin Yılmaz, 63-90**

Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi'nin Şiirleri

*Mehmed Sâlih al-Sahvî's Poems*

**Abdullah Muaz Güven, 91-118**

18. Yüzyıl Fas Tarihinin Edebî Bir Tanığı: İbnu't-Tayyib eş-Şerakî

*An Literary Witness of 18th Century Moroccan History: Ibn al-Tayyib al-Sharaqi*

**Mevlüt Öztürk, 119-140**

İslâm Sanatı Örneği Olarak Zellic

*Zellige As an Example of Islamic Art*

**Zeyneb Hocaoğlu - Eyüp Nefes, 141-174**

Arap Dilinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Dil Tartışmaları: Zünbûriyye Meselesi  
*Örneği*

*Language Discussions between the Basra and Qufa Schools in the Arabic Language the  
Example of the Zunburiyya Issue*

**Yusuf Sami Samancı - Said İslamlı, 175-204**

Abbâsîlerin İlk Asrında Mısır'daki Kadı Atamaları ve Yargıya Yansımaları

*The Appointments of Qadi in Egypt in the First Century of the Abbasids and Their  
Reflections on the Judiciary*

**Maşide Kamit, 205-232**

Osmanlı İmparatorluğunda İşçi ve İşveren İlişkileri  
*Worker and Employer Relations in the Ottoman Empire*  
**Baki Oğuz Mülayim, 233-256**

Türk Müziği Viyolonsel Eğitiminde, Saz Mûsikîsi Formlarının, Yorum Unsurları ve Sağ El Teknikleri ile Tatbiki: Sirta, Longa ve Mandıra Örneği  
*Application of Saz Music Forms with Interpretation Elements and Right-Hand Techniques in Turkish Music Cello Education: Sirta, Longa and Mandira Example*  
**Özcan Çetik, 257-276**

Mezhebî Ayrışmaların İslâmî Gelenekler Üzerindeki Etkisi: Suriye/Sımeyd Köyü Dürzî Oda Mezarları Örneği  
*The Impact of Sectarian Divisions on Islamic Traditions: The Example of Druze Chamber Tombs in the Village of Smeid/Syria*  
**Aytekin Şenzeybek, 277-300**

Ehl-i Kisâ (Âl-i Abâ) Kıssasını Nakleden Bir Eser: Siyer-i Âl-i Beyt  
*A Literary Work That Narrates The Story of Ahl al-Kisâ (Ahl al-Beyt): Siyer-i Âl-i Beyt*  
**Hatice Kübra Tekdemir, 301-328**

15. Yüzyıla Ait İki Mezar Yapısında Anadolu Selçuklu Sanatının İzleri  
*Traces of Anatolian Seljuk Art in two 15th Century Grave Structures*  
**Hatice Ünlerşen, 329-342**

Mesnevî Şerhi Hülâsâtü's-Şürûh'ta Ehl-i Dünya ve Sahte Şeyh  
*Worldly People and the False Sheikh in the Commentary of the Mathnawi Hulasat al-Shuruh*  
**Hilal Yiğit, 343-368**

Hac Emirinde Bulunması Gereken Vasıflar  
*Qualifications Required for Emir of Hajj*  
**Murat Eroğlu, 369-390**

Mihrali Bey Konağı  
*Mihrali Bey Mansion*  
**Salime Bera Kemikli, 391-414**

Fransa Milli Kütüphanesindeki 6055 Envanter Numaralı Resimli En'âm-ı Şerîf Nüshası ve En'âm-ı Şerîf Kitaplarındaki Resimlerin Cami Duvar Resimlerine Etkileri  
*The Effects of the Illustration Copy of En'âm-ı Şerîf, Inventory Number 6055, at the The National Library of France, and the Images in the En'âm-ı Şerîf Books on Mosque Wall Paintings*  
**Ayşe Budak, 415-448**

Rivâyetlerde Tahvîl-i Kible

*Narrations on the Change of the Qibla*

**Okan Yıldız - Bayram Kanarya, 449-482**

Ermenek İlçesinde Bulunan Karamanoğulları Beyliği Dönemine Ait Kitabelerin Yazı  
Hususiyetleri

*Calligraphy Features of the Inscriptions from the Karamanoğulları Principality Peri-  
od Found in Ermenek District*

**Betül Erikoğlu, 483-520**

Bir Medeniyet Savunusu Olarak, Manastırlı İsmail Hakkı'nın Sebilürreşad Dergisinde  
Çıkan Makalelerinde Müsteşrik Dozy'ye Karşı Kur'an Müdafaası

*The Advocacy of the Qur'an Against Orientalist Dozy in the Articles of Manastırlı İs-  
mail Hakkı in Sebilürreşad Magazine as a Defender of Civilization*

**Hakan Uğur, 521-538**

II. Abdülhamid'in Yönetim Tarzının Doğum Yıl Dönümü Kutlamaları Bağlamında  
İncelenmesi

*An Examination of Abdulhamid II's Governing Style in the Context of Birth Anniver-  
sary Celebrations*

**Kamil Çayır, 539-560**

Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde Bulunan Tezhipli Bir İlhanlı Kur'ân-ı Kerîm Cüzü  
(TSK EH 249)

*An Illuminated Ilkhanate Qur'an Part Found in the Topkapi Palace Library (TSK EH  
249)*

**Naciye Detseli, 561-580**

Terennüm, Lafız ve Katma Söz Kullanımının Türk Müziğindeki İşlevselliği

*The Functionality of Tarannums, Words and Added Lyrics in Turkish Music*

**Ayşe Emsal Aksın Çevik, 581-608**

Irak Makamındaki "Zâhidâ Sûret Gözetme İçeri Gir Câna Bak" İsimli Eserin Türk  
Mûsikîsi Usûl Kuramı Işığında İrdelenmesi

*Analising the Piece Titled "Zahida Suret Gozetme Iceru Gir Cana Bak" in Irak Makam  
in the Light of Turkish Classical Music Usul Theory*

**Münevver Betül Durak - Mehmet Gönül, 609-635**

### **Değerli Araştırmacılar ve Okuyucular,**

İstem dergisinin 44. sayısını sizlerle paylaşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımız, hem derinlemesine analizler sunan hem de akademik birikime yenilikçi yaklaşımlar katan makalelerle dolu zengin bir içerik sunmaktadır. Siz kıymetli okurlarımızın ilgisini çekecek birbirinden değerli çalışmalar, farklı disiplinlerin etkileşimli bir şekilde ele alındığı yazılarla dergimizin akademik kimliğini güçlendirmektedir.

Bu sayıda ön plana çıkan makaleler arasında, Yasin Yılmaz'ın "Süleymaniye Külliyesi'nin Malî Kaynağı Olan Kanuni Vakıfları" başlıklı çalışması, Osmanlı dönemi vakıf sisteminin ekonomik boyutlarına ışık tutmaktadır. Vakıfların sosyal ve kültürel hayattaki rolü, ekonomik temelleriyle birlikte derinlemesine analiz edilmiştir. Benzer şekilde, Ayşe Budak'ın "Fransa Milli Kütüphanesindeki En'âm-ı Şerif Nüshaları ve Cami Duvar Resimlerine Etkileri" başlıklı makalesi, İslam sanatı ile modern dönem sanat yaklaşımları arasındaki bağı görsel unsurlar üzerinden tartışmaktadır.

Hatice Ünlerşen'in "15. Yüzyıla Ait İki Mezar Yapısında Anadolu Selçuklu Sanatının İzleri" başlıklı çalışması, mimari eserler üzerinden kültürel sürekliliğin izlerini sürerken, Aytekin Şenzybek'in "Suriye/Sımeyd Köyü Dürzî Oda Mezarları Örneği" başlıklı makalesi ise mezhepsel ayrışmaların mimari yansımasını ele almıştır.

Dini metinler üzerine yapılan çalışmalarda ise, Okan Yıldız ve Bayram Kanarya'nın "Rivâyetlerde Tahvîl-i Kible" başlıklı çalışması, kiblenin değişimi bağlamında dinî metinlerde yer alan detayları ve bu değişimin kültürel sonuçlarını analiz etmektedir. Ayrıca, Yusuf Sami Samancı ve Said İslamlı'nın "Arap Dilinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Tartışmalar: Zünbûriyye Meselesi" başlıklı çalışması, dilin tarihsel gelişim süreçlerini önemli bir tartışma üzerinden ele almıştır.

Müziğe dair makalelerimizde, Özcan Çetik'in "Türk Müziği Viyolonsel Eğitiminde Saz Müsikîsi Formlarının Tatbiki" başlıklı çalışması, klasik Türk müziği ile çağdaş çalgı eğitimi arasındaki ilişkiyi irdelemektedir. Bunun yanında, Münevver Betül Durak ve Mehmet Gönül'ün "Irak Makamındaki Bir Eserin Türk Müsikîsi Usûl Kuramı Işığında İrdelenmesi" başlıklı çalışması, geleneksel müziğin teorik temellerini keşfetmektedir.

Dergimizin kalitesini artırmak ve okuyucularımıza daha nitelikli içerikler sunmak adına, siz değerli akademisyenlerin görüşlerine her zaman açığız. Katkılarınız, İstem'in ulusal ve uluslararası alanda akademik bir referans noktası olma hedefinde bizim için büyük bir destek sağlamaktadır.

Yeni sayımızın ilham verici olmasını ve araştırmalarınıza yeni ufuklar açmasını dilerim.

Saygılarımla...

*Ali Dadan*  
*Editör*

**Dear Researchers and Readers,**

We are delighted to present to you the 44th issue of *Istem*. This edition is filled with a rich array of content, featuring studies that not only provide in-depth analyses but also offer innovative approaches to enrich the academic discourse. The valuable contributions of esteemed researchers across diverse disciplines strengthen the academic identity of our journal, ensuring its place as a vital resource in the humanities and social sciences.

Among the highlights of this issue is Yasin Yılmaz's article, "The Financial Source of Süleymaniye Complex: The Kanuni Foundations," which sheds light on the economic dimensions of the Ottoman vakıf system, emphasizing its role in social and cultural life. Similarly, Ayşe Budak's "The Effects of Illustrated En'âm-ı Şerif Manuscripts in the French National Library on Mosque Wall Paintings" explores the intersection of Islamic art and contemporary artistic interpretations through visual elements.

Hatice Ünlerşen's work, "Traces of Anatolian Seljuk Art in Two 15th Century Grave Structures" follows the cultural continuity of architectural heritage, while Aytekin Şenzyebek's "The Example of Druze Chamber Tombs in Smeid Village, Syria" examines the architectural reflections of sectarian divisions.

In the realm of religious texts, Okan Yıldız and Bayram Kanarya's article, "Narratives on the Change of Qibla," analyzes the cultural implications of the qibla shift as depicted in religious traditions. Additionally, Yusuf Sami Samancı and Said İslamlı's "Language Discussions Between the Basra and Kufa Schools: The Case of Zunburiyya" investigates the historical evolution of language through a significant debate.

Our music-focused articles include Özcan Çetik's "The Application of Saz Music Forms in Turkish Music Cello Education," which explores the relationship between classical Turkish music and contemporary instrumental training. Meanwhile, Münevver Betül Durak and Mehmet Gönül's "Analyzing a Work in the Iraq Maqam in Light of Turkish Music Usul Theory" delves into the theoretical foundations of traditional music.

As always, we are committed to improving the quality of our journal and delivering more substantial content to our readers. Your valuable feedback and contributions are instrumental in helping *Istem* establish itself as a leading academic reference point nationally and internationally.

We hope this new issue inspires you and opens new horizons for your research endeavors.

Sincerely...

Ali Dadan  
Editor-in-Chief, *Istem* Journal





## İstem Dergisinin Bibliyometrik Analizi

### *Bibliometric Analysis of Istem Journal*

**Elif Arslan\*** 

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sinema ve Televizyon Bölümü, Konya, Türkiye*

*Graduate Student, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of Cinema and Television, Konya, Turkey*

eelifarslann@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-5015-9317>

\*Corresponding Author / Sorumlu Yazar

**Salih Gürbüz** 

*Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Güzel Sanatlar ve Mimarlık Fakültesi, Radyo, Televizyon ve Sinema, Konya, Türkiye*

*Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Necmettin Erbakan University Faculty of Fine Arts and Architecture, Radio, Television and Cinema, Konya, Turkey*

gurbuzsalih@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5690-8136>

**Mustafa Evren Berk** 

*Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Güzel Sanatlar ve Mimarlık Fakültesi, Radyo, Televizyon ve Sinema, Konya, Türkiye*

*Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Necmettin Erbakan University Faculty of Fine Arts and Architecture, Radio, Television and Cinema, Konya, Turkey*

meberk@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5395-6204>

#### **Article Type / Makale Tipi**

*Research Article / Araştırma Makalesi*

**DOI:** 10.31591/istem.1507977

#### **Article Information / Makale Bilgisi**

*Received / Geliş Tarihi: 01.07.2024*

*Accepted / Kabul Tarihi: 14.11.2024*

*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**Cite as / Atıf:** Arslan Elif – Gürbüz Salih – Berk, Mustafa Evren. "İstem Dergisinin Bibliyometrik Analizi". *İstem* 44 (2024), 1-20. <https://doi.org/10.31591/istem.1507977>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** *"Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."*

## İstem Dergisinin Bibliyometrik Analizi

### Öz

Bibliyometrik analiz, bilimsel yayınların ve literatürün sayısal verilerini nicel yöntemlerle incelenmesini içeren bir araştırma yöntemi olarak, modern akademik çalışmalarda giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Bu yöntem, belirli bir araştırma alanında yayımlanan makalelerin, kitapların ve diğer akademik çalışmaların çeşitli özelliklerini inceleyerek; bilimsel etkinliği ve bilgi akışını ölçmeyi, değerlendirmeyi ve elde edilen bilgi dağılımlarını ortaya koymayı hedefler. Bu bağlamda, bibliyometrik analiz, bir disiplinin veya alt disiplinin zaman içindeki gelişimini anlamak, araştırma eğilimlerini belirlemek, önemli araştırmacıları ve kurumları tanımlamak ve çeşitli bilimsel göstergeler aracılığıyla bilimsel etkileri ölçmek amacıyla da kullanılır. Bu çalışmanın amacı ise 2003 yılında yayın hayatına başlayan İstem dergisinin, 2003-2023 yılları arasındaki yayınların sayısal verilerini bibliyometrik analiz yöntemi ile ortaya çıkarmaktır. 2024 Haziran ayında yapılan analizde derginin 42. Sayısına kadar olan makaleler incelenmeye alınmıştır. İncelemede toplam 604 makale analiz edilmiştir. Yapılan analizde; İstem dergisinde yayımlanan makalelerin yıllara göre sayıları, dergideki makalelerin yazar sayıları itibarıyla yıllara göre dağılımı, dergideki makale yazarlarının unvanlara göre sayıları, dergide en çok makalesi yayımlanan yazarlar, dergideki makale yazarlarının bağlı oldukları kuruma göre dağılımı, dergide yayımlanan makale türleri, dergide yayımlanan makalelerin sayfa bazında sayıları, dergideki makalelerin yayım dilleri, dergide yapılan atıfların yıllara göre sayıları, dergide en çok atıf alan makalelerin sayıları olmak üzere 10 adet soru ele alınmıştır. Elde edilen veriler, Microsoft Excel'den faydalanılarak tablolaştırılmış ve grafikleştirilmiştir. Analiz sonucunda elde edilen bulgular arasında, dergide yılda ortalama 27,45 adet makale yayınlandığı, yayınlanan makalelerde en çok 'Doç. Dr.' unvanına sahip araştırmacıların yer aldığı, makale yazarlarının bağlı olduğu kurumlarda ise en yüksek makalesi yayınlanan kurumların Necmettin Erbakan Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi olduğu değerlendirilmiştir. Dergiye toplamda 2717 adet atıf yapıldığı, en yüksek atıf alan yayının ise 73 atıf aldığı sonucuna erişilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İstem Dergisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Bibliyometrik Analiz, Sayısal Veri, Bilimsel Yayın.

### Bibliometric Analysis of İstem Journal

#### Abstract

Bibliometric analysis is gaining more and more importance in modern academic studies as a research method that involves analyzing the numerical data of scientific publications and literature with quantitative methods. This method aims to measure and evaluate scientific activity and knowledge flow, and to reveal the distribution of knowledge obtained by examining various characteristics of articles, books and other academic studies published in a particular research field. In this context, bibliometric analysis is also used to understand the development of a discipline or sub-discipline over time, identify research trends, identify important researchers and institutions, and measure scientific impact through various scientific indicators. The aim of this study is to reveal the numerical data of the publications of İSTEM journal, which started its publication life in 2003, between 2003 and 2023 with the bibliometric analysis method. In the analysis conducted in June 2024, articles up to the 42nd issue of the journal were analyzed. A total of 604 articles were analyzed. In the analysis, 10 questions were addressed: the number of articles published in İSTEM journal by years, the distribution of articles in the journal by years in terms of the number of authors, the number of article authors in the journal by titles, the authors whose most articles were published in the journal, the distribution of article authors in the journal according to the institution they are affiliated with, the types of articles published in the journal, the number of articles published in the journal on the basis of pages, the publication languages of the articles in the journal, the number of citations to the journal by years, the number of the most cited articles in the journal. The data obtained were tabulated and graphized using Microsoft Excel. Among the findings obtained as a result of the analysis, it was evaluated that an average of 27,45 articles were published in the journal annually, researchers with the title of Assoc.

*Prof. Dr.' were mostly involved in the published articles, and the institutions with the highest number of articles were Necmettin Erbakan University and Selçuk University. It was concluded that the journal was cited 2717 times in total and the highest cited publication received 73 citations*

**Keywords:** *Turkish Music, Amaments Technic, Style, Singing Style, Performance.*

## Giriş

İstem, beşeri ve sosyal bilimler alanında hakemli makaleler yayınlayan küresel bir bilimsel yayındır. Yaz ve kış sayıları her yılın Haziran ve Aralık ayları arasında yayımlanmaktadır. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü tarafından yayımlanmaktadır. İlk sayısı 2003 yılında yayımlanan dergi, 2018 yılı itibariyle 31. sayısından itibaren elektronik dergi formatında yayımlanmaya başlamıştır. Derginin şu ana kadar 42 sayısı yayımlanmıştır. İstem, Türkiye’den ve yurt dışından katılımcı araştırmacıların bilimsel yayınları ile çalışmalarını içermektedir. Dergide İslam tarihi, sanatı, edebiyatı, kültürü ve musikisi alanlarında Türkçe ve İngilizce orijinal araştırma makaleleri yayımlanmakta; bu alanlarda ulusal ve uluslararası ölçekte bilgi alışverişini teşvik etmek amaçlanmaktadır. Derginin konu kategorilerinde: Kültürel Çalışmalar (İslam Kültürü), Arkeoloji (İslam Arkeolojisi) Sosyal Bilimlere örnektir; Beşeri Bilimler: Tarih (İslam Tarihi), Sanat (İslam Sanatı), Edebiyat (İslam Edebiyatı), Felsefe (İslam Tarihi Felsefesi), Müzik (İslam Müziği). Koleksiyonda İslam tarihi, sanatı, edebiyatı, kültürü ve müziği üzerine akademik yayınlar yer almaktadır. Bu yayınlar arasında orijinal araştırma makaleleri, çeviriler ve kitap incelemeleri yer almaktadır. Derginin sahibi Necmettin Erbakan Üniversitesi adına Prof. Dr. Cem Zorlu’dur. 12 yayın kurulu üyesi, 8 danışma kurulu üyesi, 6 alan editörü, 2 yabancı dil editörü, 1 editör, 1 baş editör ve 2 editör yardımcısı dergi yönetimini oluşturmaktadır.<sup>1</sup>

Bu araştırmada, 2003-2023 yılları arasında İstem dergisinde yayımlanan makalelerin kapsamlı bir incelemesini yapmak için bibliyometrik analiz yaklaşımı kullanılmıştır. Dergide yayımlanan makalelerin sayısı, yazar dağılımı, yayın dilleri, konu kategorileri ve atıf miktarları gibi birçok faktör, bu 20 yıllık dönemi kapsayan çalışmanın parametreleri dahilinde dikkate alınmıştır. Analizin sonuçları, İstem dergisinin yayıncılık profiline ilişkin ayrıntılı bir resim ortaya koymuştur. Bu sonuçlar, derginin kapsadığı ana konuları, en üretken yazarları ve zaman içinde öne çıkan çalışma alanlarını göstermektedir. Dergideki makalelerin akademik etki ve atıf oranları da değerlendirilmiştir.

Çalışmalarını İstem dergisinde yayımlatmak isteyen akademisyenlere tavsiyelerde bulunmak bu çalışmanın bir diğer önemli hedefidir. Toplanan bilgi ve analizler, akademisyenlerin derginin yayın ilkelerini anlamalarına yardımcı olacak ve makalelerini hazırlarken dikkate almaları gereken kritik unsurları vurgulayacaktır. Bu sayede araştırmacılar, kendi çalışmalarını daha etkili bir şekilde aktarabilecek ve dergiye gönderilen makalelerin bu şekilde kabul edilme olasılığını artabileceklerdir. Çalışmanın temel hedeflerinden biri de İstem dergisinin 2003-2023 yılları arasındaki yayın profilini derinlemesine analiz etmenin yanı sıra derginin akademik dünyaya katkılarını ve alandaki akademisyenlere sağladığı şansı incelemektir.

<sup>1</sup> TÜBİTAK ULAKBİM. “DergiPark Akademik”. (Erişim 16 Haziran 2024).

## 1. Bibliyometrik Analiz

Bibliyometrik incelemeler uzun zamandır birçok alanda yaygın olarak kullanılmaktadır. Bunun nedeni hem araştırılmış hem de araştırılmamış alanların tanımlanmasına ve ana ilgi alanlarının belirlenmesine yaptıkları önemli katkılardır. Makalelere, yazarlara ve yayınlara göre kategorize edilebilen bir çalışma alanına geniş bir bakış açısı sunar. Bibliyometrik araştırmalarda, veri kaynağı olarak atıf dizinleri kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Bibliyometrik yaklaşımlar sayesinde yazılı yayınların niceliksel olarak incelenmesi sağlanmaktadır.<sup>3</sup>

Bibliyometrik çalışmalar literatürdeki çalışmalarını atıfların, kişilerin, konuların veya ülkelerin dağılımına veya kitap ve makale gibi yayın formlarının dağılımına göre matematiksel veya istatistiksel olarak analiz ederek literatürdeki çalışmalarını inceleme imkânı sunar. Ayrıca, bilimsel ilgiyi, bir alan içinde belirli konulara olan eğilimleri, bu eğilimlerdeki değişimleri ve en çok atıf alan disiplinleri, yazarları ve yayınları ortaya çıkarmada da önemli bir rolü vardır<sup>4</sup>. Ayrıca bibliyometrik çalışmalar sınırlı alanda akademik makaleleri ve dergileri de incelemek için sıkça kullanılmaktadır. *Makalenin yayın yılı, makalenin yayınlandığı dergi, makalenin yayınlandığı derginin yayın alanları, makalenin araştırma yaklaşımı, sayfa sayısı, atıf sayısı, makalede kullanılan veri toplama yöntemi, makalenin örneklem grubu, makale için verilerin toplandığı ülke ve şehir, yazar sayısı, isimleri ve unvanları, çalıştıkları kurumlar ve çalıştıkları bölümler* makalelerin bibliyometrik profilini belirlemek için kullanılan parametrelerden bazılarıdır.<sup>5</sup>

Bibliyometrik analiz yoluyla bir alanın bibliyometrik ve entelektüel yapısı, yazarlar, uluslar, kurumlar ve temalar gibi çeşitli çalışma unsurları arasındaki sosyal ve yapısal bağlantılar bakımından da incelenerek özetlenebilmektedir.<sup>6</sup> Son zamanlarda bilimsel değeri ve bilinirliği olan dergiler de yayınlarına genel bir bakış sağlamak için, bu metodolojiyi uygulamaktadırlar.<sup>7</sup> Çünkü belirli bir konu alanının veya belirli bir derginin değerini değerlendirmenin etkili bir yolu olduğu için bibliyometrik analiz bugüne kadar hızla gelişmiş ve birçok araştırma alanına da uygulanmıştır.<sup>8</sup> Özetle bibliyometri, literatürün niceliksel olarak incelenmesidir ve

<sup>2</sup> Burak Savrun-Hanifi Murat Mutlu, "Kent Lojistiği Üzerine Bibliyometrik Analiz", *Kent Akademisi*, 12/2 (Haziran 2002), 364-386.

<sup>3</sup> Gökhan Yılmaz, "Restoranlarda Bahşiş ile İlgili Yayınlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi", *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, 14/2 (Ağustos 2017), 65-79.

<sup>4</sup> Deniz Zeren-Nagihan Kaya, "Dijital Pazarlama: Ulusal Yazının Bibliyometrik Analizi". *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/1 (Haziran 2020). 35-52.

<sup>5</sup> Ole Ellegaard- Johan A. Wallin, "The Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is The Impact?", *Scientometrics* 105 (Temmuz 2015), 1809-1831.

<sup>6</sup> Naveen Donthu vd., "How to Conduct A Bibliometric Analysis: An Overview and Guidelines", *Journal of Business Research*, 133 (Eylül 2021), 285-296.

<sup>7</sup> Magaly Gaviria Marin vd., "Twenty Years of the Journal of Knowledge Management: A Bibliometric Analysis". *Journal of Knowledge Management*, 22/8 (Haziran 2018), 1655-1687.

<sup>8</sup> Guangzhi Shang vd., "Twenty-Six Years of Operations Management Research (1985-2010): Authorship Patterns and Research Constituents in Eleven Top Rated Journals", *International Journal of Production Research*, 53/20 (Ekim 2015), 6161-6197.

ölçülebilir, tekrarlanabilir, objektif veriler elde etmek amacıyla belirli bir alandaki gelişim eğilimlerini belirlemek için kullanılan ölçülebilir bir yöntemdir.<sup>9</sup>

Çok çeşitli disiplinlerde yayınlar yapmakta olan ulusal akademik hakemli dergilerin, bibliyometrik analiz ile incelendiği akademik yayınların oldukça fazla olduğu söylenebilir. Bu farklı disiplinlerden dergiler üzerine yapılan dergilerin bibliyometrik analizi ile ilgili bazı yayınlar şu şekilde sıralanabilir: “*Ulusal Eğitim Dergisi’nde yayınlanan makalelerin bibliyometrik analizi*”<sup>10</sup>; “*Türk Veritabanı “TRDİZİN”de Taranan Endodonti Araştırmalarının Bibliyometrik Analizi*”<sup>11</sup>; “*Muhasebe ve Denetime Bakış Dergisi’nde 2017–2023 Yılları Arasındaki Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analiz İle İncelenmesi*”<sup>12</sup>; “*Tourism Management Dergisinin Bibliyometrik Analizi: Son 25 Yıl Üzerine bir Değerlendirme*”<sup>13</sup>; “*Sosyoekonomi Dergisinde Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi: 2005-2019 Dönemi*”<sup>14</sup>; “*Journal Of Eta Maritime Science Dergisinin Bibliyometrik Analizi*”<sup>15</sup>; “*Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi (SOİD) Makalelerinin Bibliyometrik Analizi*”<sup>16</sup>; “*Lojistik ve Tedarik Zinciri Alanında TR Dizin’de İndekslenen Çalışmaların Bibliyometrik Analizi*”<sup>17</sup>; “*Türkiye’den Adli Tıp Alanında Yapılmış Yayınların Bibliyometrik Analizi*”<sup>18</sup>

Bu çalışmada da yayın hayatı ve akademik yayıncılıkta tarihsel geçmişte güçlü olan İstem dergisinin bibliyometrik analizinin hiç yapılmamış olması da araştırmanın önemini arttırmaktadır.

## 2. Yöntem

2003 yılında yayın hayatına giren İstem dergisinde yayınlanan çalışmaların bibliyometrik analizi ortaya çıkarmak adına 16.06.2024 tarihinde DergiPark veri tabanında yer alan dergi sistematik olarak taranmıştır. Tarama sonucunda 2003-2023 yılları arasında yayınlanan 604 makaleye ilişkin veriler incelenmeye alınmış-

<sup>9</sup> Yuqi Guo vd., “Artificial Intelligence in Health Care: Bibliometric Analysis” *J Med Internet Res* 22/7 (Temmuz 2020), 1-12.

<sup>10</sup> Halil Ziya Özdan-Coşkun Akar, “Ulusal Eğitim Dergisi’nde Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi”, *Ulusal Eğitim Dergisi*, 4/1 (Şubat 2024), 456-467.

<sup>11</sup> Olcay Özdemir, “Türk Veritabanı “TRDİZİN”de Taranan Endodonti Araştırmalarının Bibliyometrik Analizi”, *Unika Sağlık Bilimleri Dergisi*, 4/1 (Nisan 2024), 632-641.

<sup>12</sup> Gamze Ayça Kaya, “Muhasebe ve Denetime Bakış Dergisi’nde 2017–2023 Yılları Arasındaki Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analiz ile İncelenmesi”, *Muhasebe ve Denetime Bakış*, 23/71 (Ocak 2024), 233-250.

<sup>13</sup> Ramazan Göröl- Halime Kılınc, “Tourism Management Dergisinin Bibliyometrik Analizi: Son 25 Yıl Üzerine bir Değerlendirme”, *Selçuk Turizm ve Bilişim Araştırmaları Dergisi* 3 (Haziran 2023), 22-39.

<sup>14</sup> Sedat Polat, “Sosyoekonomi Dergisinde Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi: 2005-2019 Dönemi”, *Sosyoekonomi*, 28/45 (Temmuz 2020), 281-300.

<sup>15</sup> Murat Yorulmaz- Serkan Barış, “Journal Of Eta Maritime Science Dergisinin Bibliyometrik Analizi”, *Asya Studies*, 5/15 (Mart 2021), 113-127.

<sup>16</sup> Şafak Ünüvar- Murat Yurtlu, “Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi (SOİD) Makalelerinin Bibliyometrik Analizi”, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 5/4 (Nisan 2022), 378-404.

<sup>17</sup> Serdarasan, Ş., Yılmaz, H., Doğan, E., Koç, B., et al. “Lojistik ve Tedarik Zinciri Alanında TR Dizin’de İndekslenen Çalışmaların Bibliyometrik Analizi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 68 (2021), 164-184.

<sup>18</sup> Volkan Zeybek vd., “Türkiye’den Adli Tıp Alanında Yapılmış Yayınların Bibliyometrik Analizi”, *The Bulletin of Legal Medicine*, 27(3) (Aralık 2022), 218-224.

tır. Makaleler 10 adet araştırma sorusu üzerinden incelenmiştir. Elde edilen veriler, Microsoft Excel programı ile grafikleştirilip, tablolaştırılmıştır. Çalışmada kullanılan parametreler daha önce yapılmış olan örnek bir çalışmadan<sup>19</sup> faydalanılarak oluşturulmuştur. Bibliyometrik analizin gerçekleştirilmesi için aşağıdaki sorular dahilinde makaleler incelenmiştir;

- Dergide Yayımlanan Makalelerin Yıllara Göre Sayıları
- Dergideki Makalelerin Yazar Sayıları İtibarıyla Yıllara Göre Dağılımı
- Dergideki Makale Yazarlarının Unvanlara Göre Sayıları
- Dergide En Çok Makalesi Yayımlanan Yazarlar
- Dergideki Makale Yazarlarının Bağlı Oldukları Kuruma Göre Dağılımı
- Dergide Yayımlanan Makale Türleri
- Dergide Yayımlanan Makalelerin Sayfa Bazında Sayıları
- Dergideki Makalelerin Yayın Dilleri
- Dergiye Yapılan Atıfların Yıllara Göre Sayıları
- Dergide En Çok Atıf Alan Makalelerin Sayıları

### 3. Bulgular

Yöntem aşamasında İstem Dergisinde yayımlanan 604 makale ile ilgili cevaplı aranan soruların bibliyometrik analiz bulguları aşağıda yer almaktadır.

#### 3.1. İstem Dergisindeki Makalelere İlişkin Elde Edilen Bulgular

**Grafik 1.** İstem Dergisinde Yayımlanan Makalelerin Yıllara Göre Sayıları

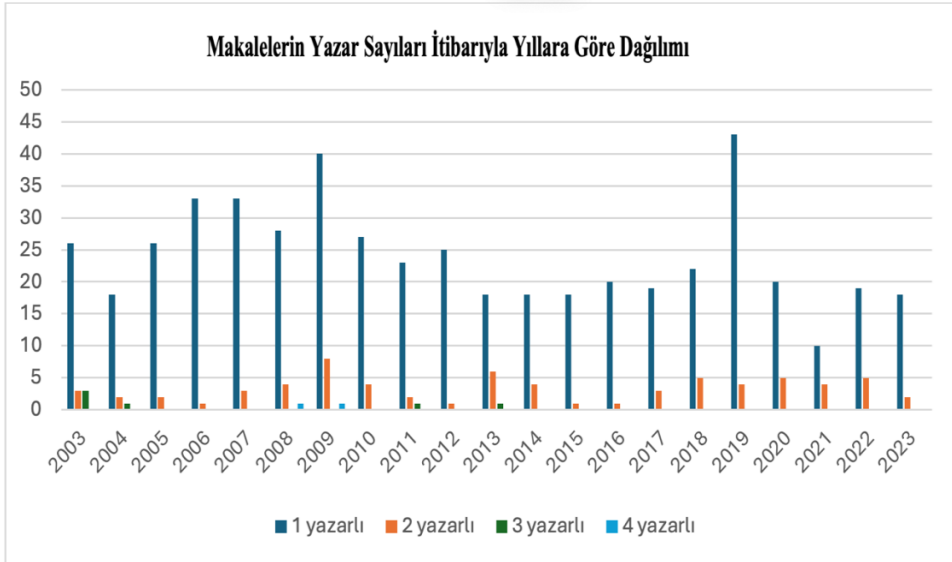


Grafik 1’de İstem dergisinin yıllara göre yayımladığı makale sayılarının dağı-

<sup>19</sup> Harun Kılıçaslan- Doğan Yalçın, “Sakarya İktisat Dergisi’nin Bibliyometrik Analizi”, *Sakarya İktisat Dergisi*, (Kasım 2021), 226-239.

lımı yer almaktadır. 2003 yılında 32 makale ile başlayan süreç, 2004'te 40 makaleye yükselmiş, ardından 2005'te 30 makaleye düşmüştür. 2006 yılında ise makale sayısı tekrar artarak 35 olmuştur. 2007 ve 2008 yıllarında sırasıyla 36 ve 32 makale yayınlanmış, 2009'da ise dergi 49 makale ile en yüksek yayın sayısına ulaşmıştır. 2010 yılında bu sayı 32'ye gerilemiş ve 2011'de 27 olmuştur. 2012-2016 dönemi daha dengeli bir seyir izlemiş, makale sayıları 26, 25, 22, 19 ve 21 olarak kaydedilmiştir. 2017'de 22 makale yayınlanırken, 2018'de bu sayı 26'ya çıkmış ve 2019 yılında 47 makale ile ikinci en yüksek seviyeye ulaşılmıştır. Ancak 2020 yılında makale sayısı 25'e düşmüş ve 2021'de en düşük seviyeye inerek 14 olmuştur. Sonraki iki yılda, 2022 ve 2023'te ise makale sayısı sırasıyla 24 ve 20 olarak hafif bir toparlanma göstermiştir. Genel olarak, grafikte önemli dalgalanmalar dikkat çekmektedir. 2009 ve 2019 yıllarındaki zirveler, derginin belirli dönemlerde önemli artışlar yaşadığını göstermektedir. Bununla birlikte 2021'deki en düşük seviye ve son iki yıldaki toparlanma, yayın sayısında sürekli bir dalgalanmanın varlığını ortaya koymaktadır. İstem dergisinde genel olarak yılda ortalama 27, 45 adet makale yayımlanmıştır.

**Grafik 2. İstem Dergisindeki Makalelerin Yazar Sayıları İtibarıyla Yıllara Göre Dağılımı**

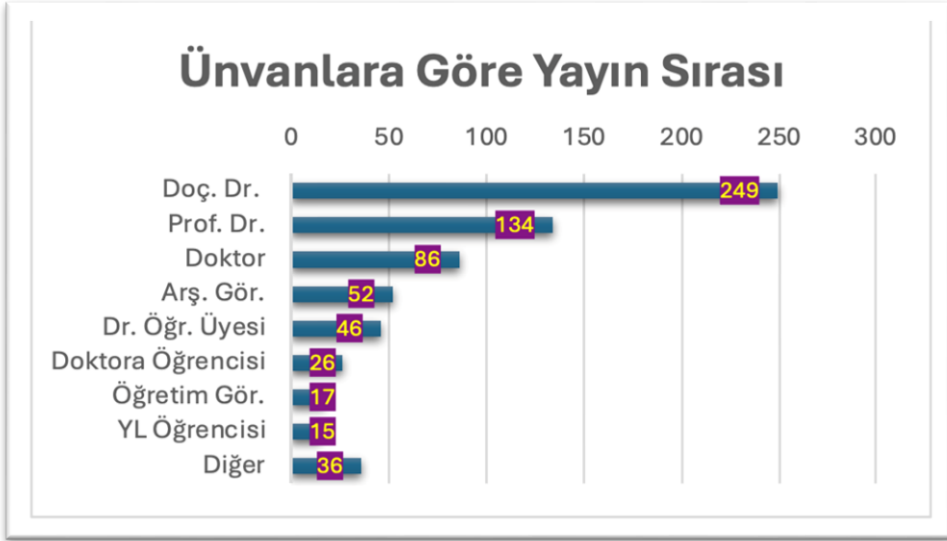


Grafik 2'de İstem dergisindeki makalelerin yazar sayıları itibarıyla yıllara göre dağılımı yer almaktadır. 2003-2006 döneminde, tek yazarlı makaleler her yıl 15-25 arasında değişen sayılarda en yüksek oranda yayımlanmıştır. 2007-2011 döneminde de tek yazarlı makaleler ağırlıkta olup, 2009 yılında 35 makale ile zirve yapmıştır. 2012-2016 yıllarında tek yazarlı makaleler azalmış ve genellikle 10-20 arasında değişmiştir. 2017-2023 döneminde ise tek yazarlı makaleler yeniden artış göstermiş ve 2019 yılında yaklaşık 40 makale ile en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Son yıllarda bu sayı 10-20 arasında değişmiştir. İki yazarlı makaleler, 2003-2010



yılları arasında nadiren görülmüş ve en fazla 5 makaleye kadar çıkmıştır. 2011-2016 döneminde de benzer şekilde nadiren görülmüş ve genellikle 1-5 arasında kalmıştır. 2017-2023 döneminde iki yazarlı makaleler yine nadiren görülmüş ancak 2020 yılında bir artış göstererek 5 makaleye kadar çıkmıştır. Üç yazarlı makaleler ise 2003-2010 yılları arasında nadiren görülmüş ve genellikle yıllık 1-3 arasında kalmıştır. 2011-2023 döneminde de benzer şekilde nadiren görülmüş ve genellikle 1-2 arasında kalmıştır. Dört yazarlı makaleler ise oldukça nadirdir ve 2003-2023 yılları arasında yıllık sayıları genellikle 1-2'yi geçmemiştir. Genel olarak grafikte, tek yazarlı makalelerin her yıl en yüksek sayıda olduğu ve 2009 ile 2019 yıllarında zirve yaptığı görülmektedir. İki yazarlı makaleler nadiren görülmüş ve genellikle 1-5 arasında kalmıştır. Üç ve dört yazarlı makaleler ise oldukça az sayıda ve düzensiz bir dağılım göstermektedir. Bu veriler, İstem dergisinde yayınlanan makalelerin büyük çoğunluğunun tek yazar tarafından yazıldığını ve çok yazarlı makalelerin nadir olduğunu ortaya koymaktadır.

**Grafik 3.** İstem Dergisindeki Makale Yazarlarının Unvanlara Göre Sayısı

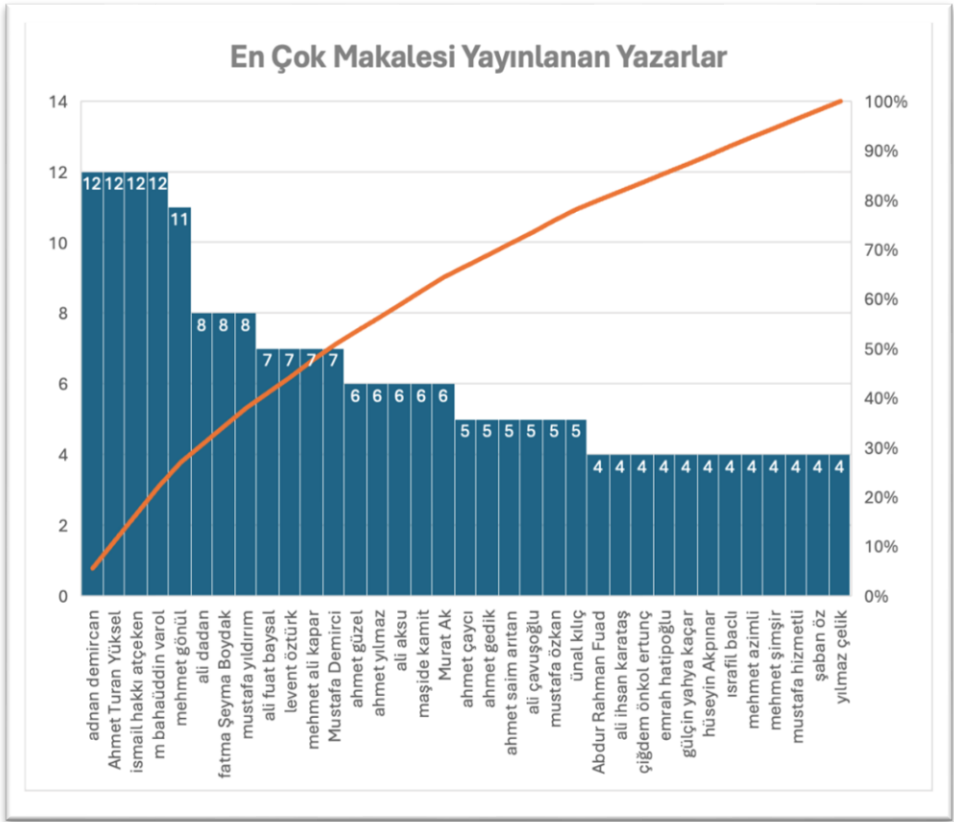


Grafik 3'te İstem dergisindeki makale yazarlarının unvanlara göre dağılımı açıkça görülmektedir. En yüksek sayıya sahip unvan "Doç. Dr." olup, bu kategoriye ait 249 yazar bulunmaktadır. Bu durum dergideki en büyük yazar grubunu oluşturur ve doçentlerin bu dergiye önemli katkılar sağladığını gösterir. "Prof. Dr." unvanına sahip yazarlar, 134 yazar ile ikinci sırada yer almaktadır. Bu durum profesörlerin de dergide önemli bir yer tuttuğunu ve akademik katkılarının belirgin olduğunu göstermektedir. Üçüncü sırada "Doktor" unvanına sahip yazarlar bulunmaktadır ve bu kategori 86 yazar içermektedir. "Arş. Gör." unvanına sahip yazarlar ise 52 kişiyle dördüncü sırada yer alırken, "Dr. Öğr. Üyesi" unvanına sahip yazarlar 46 kişi ile beşinci sıradadır. Bu durum araştırma görevlileri ve doktor öğretim üyelerinin de dergiye önemli katkılar sunduğunu göstermektedir. "Doktora Öğrencisi"

kategorisinde 26 yazar bulunurken, “Öğr. Gör.” unvanına sahip yazarlar 17 kişi ile bu grubu takip eder. “YL Öğrencisi” (Yüksek Lisans Öğrencisi) kategorisi ise 15 yazar ile en az sayıya sahiptir, bu da yüksek lisans öğrencilerinin dergide daha az temsil edildiğini gösterir. “Diğer” kategorisinde ise 36 yazar bulunmaktadır.

Genel olarak grafik, dergideki yazarların unvanlarına göre dağılımını net bir şekilde göstermektedir. En yüksek katkıyı doçentler sağlarken, profesörler ve doktorlar da önemli katkılarda bulunmaktadır. Araştırma görevlileri, doktor öğretim üyeleri ve diğer kategoriler ise daha az sayıda yazara sahip olmakla birlikte, derginin çeşitliliğine katkıda bulunmaktadır. Bu dağılım, İstem dergisinin geniş bir akademik yelpazeden yazarları çektiğini ve çok çeşitli akademik unvanların temsil edildiğini göstermektedir.

**Grafik 4.İstem Dergisinde En Çok Makalesi Yayınlanan Yazarlar**



Grafik 4'te İstem dergisinde en çok yayın yapan yazarların adları ve yayın adetleri yer almaktadır. Grafiği net görmek adına dört adedin altında yayın yapan araştırmacılar dâhil edilmemiştir. İstem dergisinde dörtten fazla yayın yapmış araştırmacıların verilerine göre önde gelen araştırmacılar arasında Adnan Demircan, Ahmet Turan Yüksel, İsmail Hakkı Atçeken ve M Bahaüddin Varol bulunmaktadır; her biri 12 yayınlı derginin en aktif yayın yapan isimleri arasında yer almak-

tadır. Bu araştırmacılar, derginin bilimsel içeriğine önemli katkılar sağlamış ve derginin akademik itibarını pekiştirmiştir. Onları takip eden Mehmet Gönül ise 11 yayınlı dikkat çekmektedir ve kendisi de derginin önemli yayın yapan araştırmacıları arasındadır. Diğer araştırmacılar ise 4 ila 8 yayın arasında değişen sayılarda yayın yapmışlardır. Bu çeşitlilik, derginin farklı bilimsel alanlarda geniş bir yelpazede araştırma yapılmasına olanak tanıdığını göstermektedir. Toplamda 32 araştırmacı dörtten fazla yayın yapmıştır. Bu durum, İstem dergisinin geniş bir bilimsel topluluğa hitap ettiğini ve farklı disiplinlerden gelen araştırmacıların dergide çalışmalarını yayınlama imkânı bulduğunu göstermektedir. Dergideki yayın sayıları, akademik çeşitliliği ve derinliği yansıtarak bilimsel keşiflere ve bilgiye katkıda bulunma amacını güçlendirmektedir. İstem Dergisi'nin bu çeşitliliği, bilimsel literatüre önemli ölçüde katkı sağlayan bir platform olduğunu vurgulamaktadır. Derginin yayın politikası, araştırmacıların yeni bulgularını ve teorilerini paylaşmalarına olanak tanıyarak bilimsel ilerlemenin önündeki engelleri aşmada önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, dergi bilimsel topluluğun güçlü bir bileşeni olarak kabul edilmektedir.

**Tablo 1.** *İstem Dergisindeki Makale Yazarlarının Bağlı Oldukları Kuruma Göre Dağılımı*

<b>Kurumlar</b>	<b>Makale Sayısı</b>
<b>Selçuk Üniversitesi</b>	<b>120</b>
<b>Necmettin Erbakan Üniversitesi</b>	<b>99</b>
<b>Harran Üniversitesi</b>	<b>32</b>
<b>Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi</b>	<b>26</b>
<b>Cumhuriyet Üniversitesi</b>	<b>23</b>
<b>Uludağ Üniversitesi</b>	<b>23</b>
<b>Dokuz Eylül Üniversitesi</b>	<b>18</b>
<b>Marmara Üniversitesi</b>	<b>17</b>
<b>Sakarya Üniversitesi</b>	<b>14</b>
<b>Erciyes Üniversitesi</b>	<b>12</b>
<b>Ondokuz Mayıs Üniversitesi</b>	<b>12</b>
<b>Ankara Üniversitesi</b>	<b>11</b>
<b>Hitit Üniversitesi</b>	<b>11</b>
<b>Dicle Üniversitesi</b>	<b>10</b>
<b>Şırnak Üniversitesi</b>	<b>10</b>
<b>Atatürk Üniversitesi</b>	<b>9</b>
<b>Süleyman Demirel Üniversitesi</b>	<b>8</b>
<b>Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi</b>	<b>8</b>
<b>Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi</b>	<b>7</b>
<b>İstanbul Üniversitesi</b>	<b>6</b>
<b>Yüzüncü Yıl Üniversitesi</b>	<b>6</b>
<b>Fırat Üniversitesi</b>	<b>6</b>

<b>Kastamonu Üniversitesi</b>	<b>5</b>
<b>Uşak Üniversitesi</b>	<b>4</b>
<b>Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi</b>	<b>4</b>
<b>Sütçü İmam Üniversitesi</b>	<b>4</b>
<b>Osmangazi Üniversitesi</b>	<b>4</b>
<b>Trakya Üniversitesi</b>	<b>4</b>
<b>Kütahya Dumlupınar Üniversitesi</b>	<b>3</b>
<b>Çukurova Üniversitesi</b>	<b>3</b>
<b>Giresun Üniversitesi</b>	<b>3</b>
<b>Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi</b>	<b>3</b>
<b>Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi</b>	<b>3</b>
<b>Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi</b>	<b>3</b>
<b>Artuklu Üniversitesi</b>	<b>3</b>
<b>Akdeniz Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Karabük Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Karatekin Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Çoruh Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Bingöl Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>İnönü Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Erzincan Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Namık Kemal Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Dicle Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>İstanbul Medeniyet Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Pamukkale Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Nevşehir Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Siirt Üniversitesi</b>	<b>2</b>
<b>Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Bartın Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Gaziantep Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Yalova Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Abant İzzet Baysal Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Kocatepe Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Aksaray Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Bayburt Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Bitlis Eren Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Batman Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Bingöl Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Sinop Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Bülent Ecevit Üniversitesi</b>	<b>1</b>

<b>Sabahattin Zaim Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Yozgat Bozok Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Mersin Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Kafkas Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Amasya Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Samsun Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Bitlis Eren Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Anadolu Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Iğdır Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Rize Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Aksaray Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Abant İzzet Baysal Üniversitesi</b>	<b>1</b>
<b>Diğer</b>	<b>53</b>

Tablo 1’de İstem dergisindeki makale yazarlarının bağlı oldukları kuruma göre dağılımı yer almaktadır. İstem dergisinde yayın yapmış olan araştırmacıların bağlı oldukları kurumlara göre dağılımı incelendiğinde, en fazla makaleye sahip olan kurumun Selçuk Üniversitesi olduğu görülmektedir; bu kurum toplamda 120 makale ile öne çıkmaktadır. Onu takip eden diğer önemli kurumlar ise sırasıyla Necmettin Erbakan Üniversitesi (99 makale), Harran Üniversitesi (32 makale), Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (26 makale), Cumhuriyet Üniversitesi ve Uludağ Üniversitesi (her biri 23 makale) olarak belirlenmiştir. Diğer üniversiteler arasında ise Dokuz Eylül Üniversitesi (18 makale), Marmara Üniversitesi (17 makale), Sakarya Üniversitesi (14 makale) gibi önemli sayılarda yayına sahip kurumlar dikkat çekmektedir. Erciyes Üniversitesi ve Ondokuz Mayıs Üniversitesi ise her biri 12 makale ile öne çıkmaktadır. Toplamda 53 makale ise ‘Diğer’ kategorisine dahil edilmiştir; bu veri, çeşitli üniversitelerden ve kurumlardan gelen daha küçük ölçekli yayınları temsil etmektedir.

Bu veriler, İstem dergisinin Türkiye genelindeki çeşitli üniversitelerden gelen araştırmacılar tarafından geniş bir konu yelpazesindeki bilimsel çalışmalarını yayınlama fırsatı sunduğunu göstermektedir. Derginin bu geniş kapsamı, akademik literatüre katkı sağlamak adına önemli bir platform olarak değerlendirilmesini sağlamaktadır. Bununla birlikte 2011, 2012 ve 2016 yıllarında Resmi Gazete’ye göre yapılan değişiklikler nedeniyle İlahiyat Fakültesi’nin isim ve kurumlar arası geçişi göz önüne alındığında, çalışmadaki Selçuk ve Necmettin Erbakan Üniversiteleri hakkında yapılan değerlendirmelerin bir arada ele alınması, daha makul ve sağlıklı sonuçlar ortaya koyacaktır. Bu durum, özellikle iki üniversite arasındaki geçmişteki idari değişikliklerin verinin yorumlanmasında daha doğru bir bağlam sağlamasını mümkün kılacaktır.

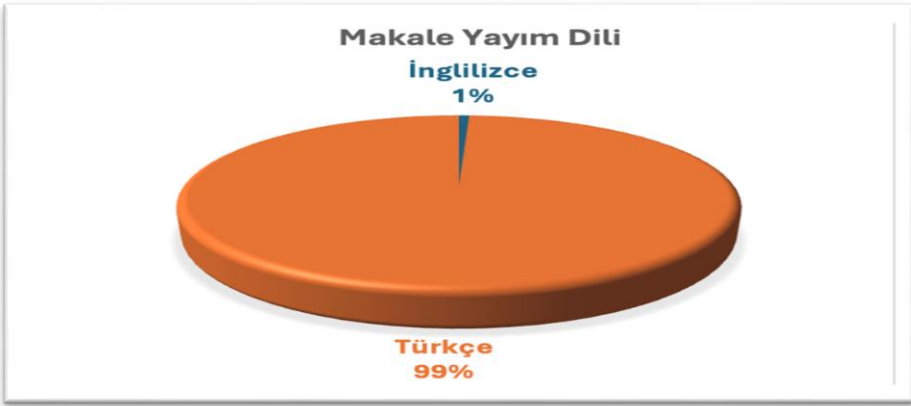
**Grafik 5. İstem Dergisinde Yayımlanan Makale Türleri**

Grafik 5'te İstem dergisinde yayımlanan makale türlerinin dağılımı yer almaktadır. İstem dergisinde yayınlanan makale türleri incelendiğinde, derginin sunduğu geniş çeşitlilik ve içerik zenginliği açıkça ortaya çıkmaktadır. Toplam 604 makalenin %86.3'ünü oluşturan 540 araştırma makalesi, derginin ana odak noktasını bilimsel araştırma ve akademik çalışmalar olarak göstermektedir. Bu yoğunluk, derginin bilimsel topluluklarda saygın bir konuma sahip olduğunu ve yeni bilgi üretimine önem verdiğini göstermektedir. Diğer taraftan, dergide yer alan kitap tanıtımları, çeviriler, kongre/toplantı bildirileri, vefeyatlar, raporlar, biyografiler, söyleşiler, gezi notları ve bibliyografyalar gibi çeşitli makale türleri de bulunmaktadır. Bu türler, derginin edebi, kültürel ve bilimsel içeriği bir arada sunma çabasını yansıtmaktadır. Kitap tanıtımları %3.2, kongre/toplantı bildirileri %4.5 gibi oranlarda temsil edilirken, vefeyatlar %2.9 ve çeviriler %0.8 oranında yer almaktadır. Makale türlerine genel olarak bakıldığında sonuçlar, İstem dergisinin akademik bilgi üretiminin yanı sıra kültürel ve edebi içeriklere de yer vererek geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmeyi amaçladığını göstermektedir. Derginin çeşitli makale türleri aracılığıyla farklı disiplinlerden konuları ele alması, bilim dünyasında ve okuyucular arasında etkili bir iletişim kurma amacını da desteklemektedir.

**Tablo 2.** İstem Dergisinde Yayımlanan Makalelerin Sayfa Bazında Sayıları

Sayfa sayısı	Makale Sayısı
0-10	147
11-20	255
21-30	160
31-40	32
40-65	10

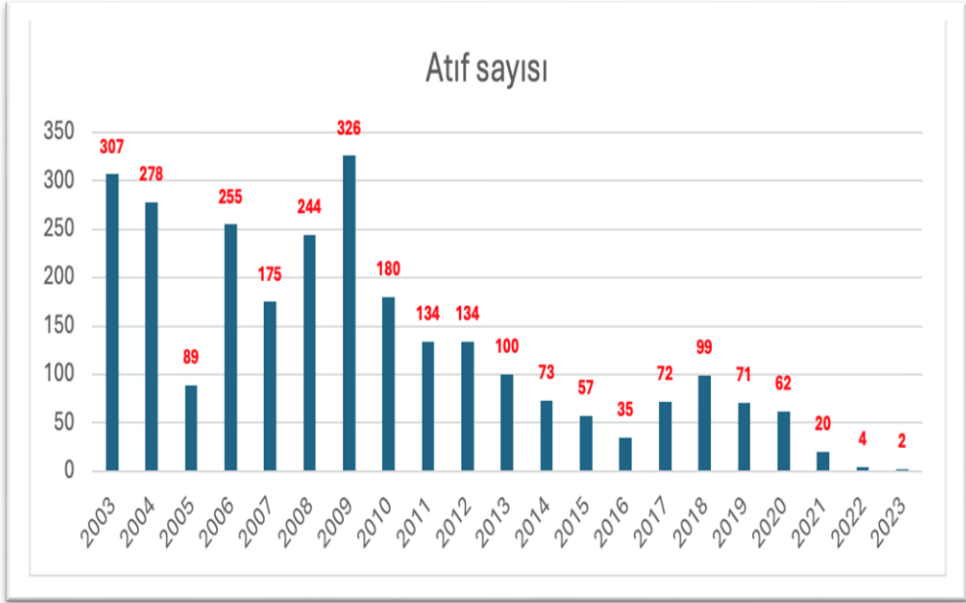
Tablo 2’de İstem dergisinde yayımlanan makalelerin sayfa bazında dağılımı yer almaktadır. Tablo incelendiğinde, makalelerin çoğunun 11-20 sayfa aralığında olduğu görülmektedir. Bu aralıkta toplam 255 makale bulunmaktadır ve derginin genel içeriğinin büyük bir kısmını oluşturmaktadır. İkinci en yaygın aralık ise 0-10 sayfa aralığıdır ve burada 147 makale bulunmaktadır. Diğer aralıklar daha az yaygın olarak yer almaktadır: 21-30 sayfa aralığında 160 makale, 31-40 sayfa aralığında 32 makale ve 40-65 sayfa aralığında ise 10 makale bulunmaktadır. Bu da dergide yayımlanan makalelerin çoğunun orta uzunlukta olduğunu ancak daha kısa ve uzun makalelere de yer verildiğini göstermektedir. Toplamda 604 makale bu beş kategoride yer alırken, derginin içeriğinin hem derinlikli araştırmalara hem de kısa makalelere yer verme esnekliğini yansıttığı söylenebilir. Bu çeşitlilik, derginin farklı okuyucu ve araştırmacı ihtiyaçlarına hitap etme ve geniş bir konu yelpazesini kapsama kabiliyetini de ortaya koymaktadır.

**Grafik 6.** İstem Dergisindeki Makalelerin Yayım Dili

Grafik 6’da İstem dergisinde yayımlanan makalelerin yayım dili dağılımı yer almaktadır. Grafik incelendiğinde, Türkçe’nin belirgin bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. Toplam 604 makalenin 600 adedi Türkçe olarak yayımlanmışken, sadece 4 makale İngilizce olarak yer almaktadır. Bu durum, derginin Türk akade-

misyenler ve araştırmacılar arasında yoğun olarak kullanılan bir platform olduğunu göstermektedir. Türkçe'nin bu kadar baskın olması, derginin yerel bilimsel içeriğe önem verdiğini ve Türkiye'deki akademik çalışmaları desteklediğini göstermektedir. Öte yandan İngilizce makalelerin azlığı, derginin uluslararası okuyucu kitlesine yönelik yayımların daha sınırlı olduğunu işaret edebilir. Bu durum derginin uluslararasılığı açısından bir eksiklik olarak nitelenebilir.

**Grafik 7. İstem Dergisine Yapılan Atıfların Yıllara Göre Dağılımı**



Grafik 7'de İstem dergisinde yayımlanan makalelere yapılan atıfların yıllara göre dağılımı yer almaktadır. İstem dergisinde yayımlanan makalelerin atıf sayıları, 16 Haziran 2024 tarihi itibarıyla Google Akademik verileri kullanılarak hesaplanmıştır. Atıf sayıları, her yayının kendi yayım tarihi esas alınarak yıllara göre belirlenmiştir. Bu veriler Google Akademik veri tabanında sınırlı bir inceleme ile elde edildiğinden, veri tabanında bulunmayan atıfların sayısına ulaşılamamıştır. Bu bilgiler doğrultusunda grafik incelendiğinde, en yüksek atıf sayısına sahip yıllar genellikle 2003 ve sonrasına ait verilerdir. Özellikle 2003'te 307 ve 2009'da 326 atıf ile İstem dergisinin bu yıllarda büyük ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Bu yıllar, derginin o dönemlerde yayımlanan önemli ve etkili çalışmalara ev sahipliği yaptığını göstermektedir. Atıf sayılarında genel bir düşüş eğilimi de gözlemlenmektedir. Özellikle 2010'lardan sonra atıf sayılarında belirgin bir azalma görülmektedir. Bu durum, derginin daha yeni ve güncel yayınlarının bilimsel topluluklar tarafından daha az atıf aldığını veya derginin etkisinde bir azalma yaşandığını işaret edebilir. Son yıllarda (2020-2023), atıf sayılarının çok düşük olduğu görülmektedir. 2021 ve 2022'de sırasıyla 20 ve 4 atıf ile derginin bilimsel literatürdeki etkisinin önemli ölçüde azaldığı anlaşılmaktadır. 2023'te ise sadece 2 atıf bulunmaktadır. 2022-



2023 yıllarındaki atıf oranının azlığı makalelerin yayım tarihinin üzerinden az bir zaman geçmesinden kaynaklanmaktadır. Atıf oranının zamanla ivme kazanılacağı düşünülmektedir. Nitekim önceki yıllara dair atıflar da zaman içerisinde kazanılmıştır. Tabloya genel olarak bakıldığında, İstem dergisindeki yayımlara yapılan atıf sayısının ise toplamda 2717 olarak tespit edilmiştir.

**Tablo 3. İstem Dergisinde En Çok Atıf Alan Makaleler**

Yıl	Makale Adı	Atıf Sayısı
2003	İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri	74
2003	Câhiliyye Araçlarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti	53
2003	Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik	51
2006	Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine	41
2003	Selçukluların Din Politikası	38
2006	Emevîler Döneminde Sosyal Tabakalar	37
2008	Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler	34
2003	Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme	33
2003	Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu	26
2012	Medine Vesikası: Oluşum Süreci ve Zimmet Antlaşmalarına Etkisi	26
2018	Türk Müsikişinin Tasnif ve Tesmiyelerine Bir Bakış	25
2010	Batı Dünyasının Türk Cild Tarihine Bakışı ve Türk Cild San'atı'nın Tarih İçindeki Gelişimi	25
2009	Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller	24
2004	Xvi. Yüzyıla Ait Bir Nikâh Defteri ve Bazı Değerlendirmeler	23
2008	Şuûbiyye Hareketinin Tarih Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye	23
2009	Orta çağ İslam Dünyasında Bilim ve Gelişmesi	23
2011	Abbasi Başşehri Samerra ve Abbasi Tarihinde Samerra Dönemi	23
2010	Muhâcirün-Ensâr Kardeşliğinin Serüveni	20

Tablo 3'te İstem dergisinde en çok atıf alan makaleler yer almaktadır. İstem dergisine yapılan atıf sayısının yoğunluğundan dolayı sağlıklı bir tablo oluşturmak adına, 20 atıfın altında kalan makaleler dahil edilmemiştir. Verilen bilgiler doğrultusunda Tablo 3 incelendiğinde, makalelerin çoğunun 2003 ve 2006 yıllarına ait olduğu görülmektedir. Bu makaleler genellikle İslam tarihi, toplumsal yapılar ve kültürel konular üzerine odaklanmıştır. Özellikle 2003 yılındaki makaleler, yüksek atıf sayılarıyla dikkat çekmektedir. 2003 yılında "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal

Dinamikleri"<sup>20</sup> başlıklı makale 74 atıf ile en yüksek atıf sayısına sahiptir. Ardından aynı yılın diğer makaleleri de önemli atıf sayılarına ulaşmıştır; örneğin "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti"<sup>21</sup> 53 atıf ve "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik"<sup>22</sup> 51 atıf almıştır. 2006 yılına ait makaleler de belirgin bir şekilde atıf almıştır; özellikle "Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine"<sup>23</sup> başlıklı makale 41 atıf ile önemli bir yer edinmiştir. Diğer yıllara ait makaleler ise genellikle 20 ile 25 arasında değişen atıf sayılarına sahiptir. Atıf alan makalelerdeki konuların gündemdeki konularla bağlantısı ve bahsi geçen makalelerin nispeten ilgi çekici konular hakkında olması, atıf sayılarının artışında etkili olmuş olabilir. Bu durum onların belirli bir ilgi gördüğünü ancak öne çıkan makaleler kadar geniş bir okuyucu kitlesi tarafından alıntılanmadığını göstermektedir.

### Sonuç

Bu çalışma İstem dergisinin bibliyometrik analizini ortaya çıkarmak için kaleme alınmıştır. İstem dergisinin bibliyometrik analiz sonuçlarına bakıldığında, yıllara göre yayınlanan makale sayılarında 2003 yılında 32 makale ile başlayan süreç, 2009 yılında 40 makale ile en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Dergide yıllık ortalama 27,45 makale yayınlanmaktadır. Yazar sayısına göre makale dağılımında ise 2003-2006 döneminde 1 yazarlı makaleler yılda 15-25 arasında değişen sayılarda en yüksek oranda yayınlanmış; 2007-2011 döneminde de tek yazarlı makaleler ağırlıkta olup, 2009 yılında 35 makale ile zirve yapmıştır. Dergide yayınlanan makalelerin cinsiyet dağılımına bakıldığında, 2003-2006 yılları arasında kadın yazar sayısı oldukça düşük olup yılda 0-3 arasında değişmiş, erkek yazar sayısı ise her yıl 32-39 arasında seyretmiştir. Makale yazarlarının unvanlarına göre dağılımlarına bakıldığında, en yüksek sayıya sahip unvan "Doç. Dr." olup, bu kategoride 249 yazar bulunmaktadır. "Prof. Dr." unvanına sahip yazarlar ise 134 yazar ile ikinci sırada yer almaktadır. Bu durum, doçentlerin ve profesörlerin dergiye önemli katkılar sağladığını göstermektedir. En çok yayın yapan yazarlar arasında Adnan Demircan, Ahmet Turan Yüksel, İsmail Hakkı Atçeken ve M. Bahaüddin Varol bulunmaktadır; her biri 12 yayınlı derginin en aktif yazarlarıdır. Mehmet Gönül ise 11 yayınlı dikkat çekmektedir. Makale yazarlarının bağlı oldukları kurumlara göre dağılımında, Necmettin Erbakan Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi'nin en çok yayın gönderen kurumlar olduğu sonucuna erişilmiştir. Makale türleri dağılımına bakıldığında, toplam 604 makalenin %86,3'ünü oluşturan 540 araştırma makalesi, derginin bilimsel araştırma ve akademik çalışmalara odaklandığını göstermektedir. Kitap ta-

<sup>20</sup> Mustafa Demirci, "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", *İstem* 2 (Aralık 2003), 129-146.

<sup>21</sup> Adnan Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İstem* 3 (Aralık 2004), 9-29.

<sup>22</sup> Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem* 2 (Aralık 2003), 9-32.

<sup>23</sup> Varol, M. Bahaüddin. "Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine". *İstem* 8 (Aralık 2006), 83-107.

nıtları %3.2, kongre/toplantı bildirimleri %4.5, vefeyatlar %2.9 ve çeviriler %0.8 oranında temsil edilmektedir. Makalelerin sayfa sayısına göre dağılımında, çoğunluk 11-20 sayfa aralığında olup, bu aralıkta toplam 255 makale bulunmaktadır. 0-10 sayfa aralığında 147 makale, 21-30 sayfa aralığında 160 makale, 31-40 sayfa aralığında 32 makale ve 40-65 sayfa aralığında ise 10 makale bulunmaktadır. Yayın dili dağılımında ise toplam 604 makalenin 600'ü Türkçe, 4'ü İngilizce olarak yayımlanmıştır. Bu durum, derginin yerel bilimsel içeriğe önem verdiğini ve Türkiye'deki akademik çalışmalarını desteklediğini göstermektedir.

Atıfların yıllara göre dağılımına bakıldığında, 2003'te 307 ve 2009'da 326 atıf ile İstem dergisinin bu yıllarda büyük ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Toplamda 2717 atıf, derginin bilimsel etkisini göstermektedir. En yüksek atıf sayısına sahip makale, 2003 yılında yayımlanan "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri" başlıklı makaledir ve 74 atıf almıştır. Diğer dikkat çeken makaleler ise 2003 ve 2006 yıllarında yayımlanan ve önemli atıf sayılarına ulaşan çalışmalarıdır.

<b>Author Contributions / Yazarların Katkısı:</b>	<b>Author / Yazar 1</b>	<b>Author / Yazar 2</b>	<b>Author / Yazar 3</b>
Conceptualization (CRediT 1) / Araştırmanın Tasarımı	%34	%33	%33
Data Curation (CRediT 2) / Veri Toplanması /	%34	%33	%33
Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11) / Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama	%34	%33	%33
Writing (CRediT 12-13) / Makalenin Yazımı	%34	%33	%33
Writing - Review & Editing (CRediT 14) / Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	%34	%33	%33

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

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

## Kaynakça

- Demircan, Adnan. "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti". *İstem* 3 (Aralık 2004), 9-29.
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınlı Evlilik". *İstem* 2 (Aralık 2003), 9-32.
- Demirci, Mustafa. "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri". *İstem* 2 (Aralık 2003), 129-146.
- Ellegaard, O-Wallin, J.A. "The Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is the Impact?". *Scientometrics* 105 (2015), 1809–1831. <https://doi.org/10.1007/s11192-015-1645-z>.
- Gaviria-Marin, Magaly, vd., "Twenty Years of the Journal of Knowledge Management: A Bibliometric Analysis". *Journal of Knowledge Management*, 22/8 (Haziran 2018), 1655-1687. <https://doi.org/10.2196/31461>.
- Göral, R., - Kılınc, H, "Tourism Management Dergisinin Bibliyometrik Analizi: Son 25 Yıl Üzerine bir Değerlendirme". *Selçuk Turizm ve Bilişim Araştırmaları Dergisi* 3 (Haziran 2023), 22-39. <https://ror.org/045hgzm75>.
- Guo Y, vd., "Artificial Intelligence in Health Care: Bibliometric Analysis". *J Med Internet Res* 22(7) (Haziran 2020) 1-12. <https://doi.org/10.2196/18228>.
- Kaya, G. A. "Muhasebe ve Denetime Bakış Dergisi'nde 2017–2023 Yılları Arasındaki Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analiz ile İncelenmesi". *Muhasebe ve Denetime Bakış*, 23/71 (Ocak 2024), 233-250. <https://doi.org/10.55322/mbbakis.1347270>.
- Kılıçaslan, Harun-Yalçın, Doğan. "Sakarya İktisat Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi". *Sakarya İktisat Dergisi*, (Kasım 2021), 226-239.
- Naveen Donthu vd., "How to Conduct a Bibliometric Analysis: An Overview and Guidelines", *Journal of Business Research*, Volume 133 (Eylül 2021), 285-296. <https://10.1016/j.jbusres.2021.04.070>.
- Özcan, H. Z.- Akar, C. "Ulusal Eğitim Dergisi'nde yayınlanan makalelerin bibliyometrik analizi". *Ulusal Eğitim Dergisi*, 4/1 (Ocak 2024), 456–467. <https://10.5281/zenodo.10605971>.
- Özdemir, O. "Türk Veritabanı "TRDİZİN"de Taranan Endodonti Araştırmalarının Bibliyometrik Analizi". *Unika Sağlık Bilimleri Dergisi*, 4/1 (Nisan 2024), 632-641. <https://doi.org/10.47327/unisaglik.2024.61>.
- Polat, S. "Sosyoekonomi Dergisinde Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi: 2005-2019 Dönemi". *Sosyoekonomi*, 28/45 (Temmuz 2020), 281-300. <https://doi.org/10.17233/sosyoekonomi.2020.03.16>.
- Savrun, Burak, & Mutlu, Hanifi Murat (2019). "Kent Lojistiği Üzerine Bibliyometrik Analiz". *Kent Akademisi*, 12/2 (Haziran 2002), 364-386. <https://doi.org/10.35674/kent.534729>.
- Serdarasan, Ş. vd., "Lojistik ve Tedarik Zinciri Alanında TR Dizin'de İndekslenen Çalışmaların Bibliyometrik Analizi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 68, (Haziran 2021), 164-184. <https://doi.org/10.51290/dpusbe.831978>.
- Shang, G. Z., vd., "Twenty-six years of Operations Management Research (1985–2010): Authorship Patterns and Research Constituents in Eleven top Rated Journals". *International Journal of Production Research*, 53/20, (2015), 6161–6197. <https://doi.org/10.1080/00207543.2015.1037935>.
- TÜBİTAK ULAKBİM. "DergiPark Akademik". Erişim: 16.06.2024. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>.
- Ünüvar, Şafak, & Yurtlu, M. "Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi (SOİD) Makalelerinin Bibliyometrik Analizi". *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 5/4 (2022), 378–404.
- Varol, M. Bahaüddin. "Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine". *İstem* 8 (Aralık 2006), 83-107.
- Yılmaz, Gökhan. "Restoranlarda Bahşiş ile İlgili Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi". *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, 14/2 (2017), 65-79.
- Yorulmaz, M., & Barış, S. "Journal Of Eta Maritime Science Dergisinin Bibliyometrik Analizi". *Asya Studies*, 5/15, (Mart 2021), 113-127. <https://doi.org/10.31455/asya.881361>.
- Zeren, Deniz., & Kaya, Nagihan. "Dijital Pazarlama: Ulusal Yazının Bibliyometrik Analizi". *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/1 (Haziran 2020), 35-52.
- Zeybek, Volkan, Karabağ, Gökmen ve Yavuz, Mehmet Sunay. "Türkiye'den Adli Tıp Alanında Yapılmış Yayınların Bibliyometrik Analizi". *The Bulletin of Legal Medicine*. 27/3 (Aralık 2022), 218-224. <https://doi.org/10.17986/blm.1587>.

## Mecca, Basra and Baghdad: Economic Situation During the Classical Period of Islam

### *Mekke, Basra ve Bağdat: Klasik İslâmi Dönemde Ekonomik Durum*

**Ahmet Turan Yüksel** 

*Prof.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye*

*Professor Doctor, Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology, Islamic History and Arts, Konya, Türkiye*

atyuksel@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3263-908X>

**Article Type / Makale Tipi**

*Research Article / Araştırma Makalesi*

**Article Information / Makale Bilgisi**

*Received / Geliş Tarihi: 25.07.2024*

*Accepted / Kabul Tarihi: 30.12.2024*

*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1520980

**Cite as / Atıf:** Yüksel, Ahmet Turan. "Mecca, Basra and Baghdad: Economic Situation During the Classical Period of Islam". *İstem* 44 (2024), 21-36. <https://doi.org/10.31591/istem.1520980>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

## Mecca, Basra and Baghdad: Economic Situation During the Classical Period of Islam

### Abstract

*This study examines in general terms three cities that were prominent trade centers from the Ignorance period to the first centuries of Islam. Because Mecca, Basra and Baghdad are the most notable cities throughout Islamic History. Mecca, which is the mother of cities as mentioned in the Holy Quran, was also an important trade centre in the pre-Islamic period. Thanks to the fairs held during the pilgrimage season and especially the 'Ukâz Fair, Mecca has witnessed a very active cultural and economic activity. In addition to its geographical location, for example with Ilâf has also gained the status of an international trade centre. Basra, which was founded as the headquarters city during the caliphate of Umar, developed over time and became one of the schools of religious sciences, while on the other hand, it became one of the main trade centres of the region with its markets, especially Mirbağ. It has become a trading city connecting the Arabian Peninsula with Egypt, the coast of Southern Iran, India, Indonesia and China via the Red Sea. On the other hand, Baghdad, which is among the largest metropolises not only of the Islamic world but also of the whole world, has maintained this feature for centuries as a center that directs economic life. Founded during the reign of the Abbasid Caliph Mansur, Baghdad attracts attention with its city model having many different bazaars, as well as being the center of the caliphate of the Islamic world. At the same time, it is primarily in contact with the entire Islamic world through its wide network of land routes and maritime trade. It is the main centre of trade relations with separate regions of Transoxania, China and India. All three cities were affected positively and negatively by political developments throughout Classical Period of Islamic History. In parallel with these influences, their roles in economic and commercial life have differed. However, the traces they left throughout history still maintain their importance even today.*

**Keywords:** Mecca, Basra, Baghdad, Classical Period of Islam, Economic and Commercial Situation.

### Mekke, Basra ve Bağdat: Klasik İslâmi Dönemde Ekonomik Durum

#### Öz

*Bu çalışma Cahiliye döneminden İslâm'ın ilk asırlarında öne çıkan ticaret merkezlerinden üç şehri genel hatlarıyla el almaktadır. Zira Mekke, Basra ve Bağdat İslâm Tarihi boyunca şehirler arasında en çok dikkat çekenleridir. Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle şehirlerin anası olan Mekke, aynı zamanda İslâm öncesi dönemde önemli bir ticaret merkezi konumuna sahip olmuştur. Hac mevsiminde kurulan panayırlar ve özellikle Ukâz Panayırı sayesinde Mekke çok hareketli bir kültürel ve ekonomik faaliyete ev sahipliği yapmıştır. Coğrafi konumu yanında örneğin İlâf sebebiyle de uluslararası bir ticaret merkezi vasfını elde etmiştir. Hz.Ömer'in halifeliği döneminde ordugah şehir olarak kurulan Basra, zamanla gelişerek dini ilimlerde ekoller arasında yer alırken diğer taraftan başta Mirbed olmak üzere pazarları ile bölgenin başlıca ticaret merkezleri arasına girmiştir. Arap Yarımadası'nı Kızıl Deniz yoluyla Mısır, Güney İnan kıyıları, Hindistan, Endonezya ve Çin ile bağlayan bir ticaret şehri haline gelmiştir. Diğer taraftan sadece İslam dünyasının değil aynı zamanda dünyanın en büyük metropollerini arasında ye alan Bağdat, iktisadi hayata yön veren bir merkez olarak asırlar boyunca bu özelliğini korumuştur. Abbasi Halifesi Mansur döneminde kurulan Bağdat, İslâm dünyasının hilafet merkezi olması yanında çok sayıda farklı çarşıların yer aldığı şehir modeliyle dikkat çekmektedir. Aynı zamanda geniş kara yolları ağı ve deniz ticaretiyle öncelikle bütün İslâm dünyası ile irtibat halindedir. Ayrıca Mâverâünnehir, Çin ve Hindistan'ın ayrı bölgeleriyle ticari ilişkilerin ana merkezi durumundadır. Her üç şehir de Klasik İslam Tarihi boyunca özellikle siyasi gelişmelerden olumlu ve olumsuz açıdan etkilenmiştir. Bu etkilenmelere paralel olarak iktisadi ve ticari hayattaki rolleri farklılık göstermiştir. Ancak tarih boyunca bıraktıkları izler günümüzde bile hala önemini korumaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Mekke, Basra, Bağdat, Klasik İslâmi Dönem, Ekonomik ve Ticari Durum.

## **Introduction**

In addition to the historical studies of any period or region in terms of social and political structure, it seems necessary to make a research economically concerning the same time or place in order to get a proper idea in regard to the topic. In other words, when one can collect much historical data from every respect, i.e. socially, politically and economically, and then analyze this information to get to conclusion, it will be easier to reach more adequate evaluation concerning the subject in question.

When one wants to get an idea about the economic situation of any caliphate or century, it would be better to study the famous cities just because of the fact that social and economic activities were concentrated mainly in some cities. For instance, during the Classical Period of Islam, some cities such as Mecca, Basra and Baghdad, had much more importance than the others in terms of economic activities as capitals or main trade centres because they were located on the trade routes and also every kinds of social activities in addition to the economical ones were taking place extensively in such centres.

As a matter of fact, different kind of people having various cultural values were carrying merchandise from one city or region to another and from time to time they were gathering at fairs being held in some of the regions during specific time of the year. These trade activities and fairs were very good opportunities for people to interchange their ideas between themselves and become acquainted with other religious and social ideas, political movements as well as economic facts.

Among the Muslim cities, Mecca, Basra and Baghdad should be mentioned first as commercial centres. Therefore, purpose of this paper is to give a general outline of the economic situation in Mecca, Basra and Baghdad in the course of Classical period that is to say during the first four centuries of Islam, including the pre-Islamic time.

### **1. Mecca**

Before dealing with the economic situation of Mecca, it should be indicated first that Mecca was also a commercial centre in Arabia during the pre-Islamic period; and secondly it was a main trade place until the Prophet's migration to Medina. Therefore, we have a lot of information in regard to these periods.

#### **1.1. Pre-Islamic Mecca**

During the period of Ignorance (Jahiliyya), Mecca was the most important city which had the most extensive economic activities in Arabia as a religious and commercial centre. As to the reasons why it was a commercial centre, it should be mentioned that there were the sanctuary of the Ka'ba and well of Zamzam in Mecca, it was placed at the cross-roads of trade routes leading from Babylonia and Syr-

ia to the plateaus of the Yemen, and to the shores of Indian Ocean and the Red Sea.<sup>1</sup> Also the institutions of sacred months<sup>2</sup>, the old fairs and markets such as Suq 'Ukâz, which were held near Mecca<sup>3</sup> and ilaf, an agreement between the Quraish and the tribes along the trade routes to provide Meccan caravans with safe passage and protection, khafara<sup>4</sup> were other main factors making Mecca an important commercial centre. Then, it goes without saying that because of all these factors Mecca was very active in trade and commerce.

Incidentally, during the period of Ignorance (Jahiliyya), markets and fairs of the Arabia (Aswaq al-Arab), which were organized in certain time during the year, were significant means of the economic and social activities. Among these markets Suq 'Ukâz which were held in second part of the month of Dhilga'dah, got the first stage in importance. The tribe of Quraysh was going to this market with other Arab tribes such as Hawazin, Ghatafan and Aslam. In this market, in addition to the economic activities some kind of social and cultural activities, such as the competition of poetries, were done. According to Kister<sup>5</sup>, some Tamimis, who frequented Mecca for trade, co-operated with Meccans in the market of 'Ukâz in order to make Quraysh superior and having influence in the other bazaars and fairs.<sup>6</sup> During the period of this market, there were massive increases in economic activities in Mecca.

The Byzantine and Persian Empires were interested in Mecca for the trade reasons. The former wanted all luxury articles coming from the East, and the latter made the Byzantines pay yearly for their silks and spices by sitting astride nearly all the trade routes, China and India overland routes, and India and Ceylon sea routes.<sup>7</sup>

At the end of the sixth century A.D., the Meccans were able to control mostly the trade of Yemen-Syria. During that time, this trade route was very important by which Indian and South Arabian luxury goods were brought to the West. At the same time, Taif another city in the Hîjâz region, was a rival of Mecca in the matters of commerce, but Mecca gained stronger position after the War of Dhu-Qar between the Byzantines and Persians.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> H.Lammens, ""Mecca", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J.Brill, 1913) , 3:1/ 437; W.Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1965), 3.

<sup>2</sup> W.Montgomery Watt, "Makka", (*Encyclopaedia of Islam*) (Leiden: E.J.Brill, 1987), 6/145.

<sup>3</sup> Ahmed Umar al-Zaylai, *Makka Alâkatuha al-Khariciyya (301-487 A.H.)*, (Riyad: 1981), 155.

<sup>4</sup> Mahmood Ibrahim, "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca", *International Journal of Middle East Studies*, 14 (1982), 344.

<sup>5</sup> M.J. Kister, "Mecca and Tamim (Aspects of Their Relations)", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 8 (1965), 147.

<sup>6</sup> On Suq 'Ukâz see, Ibn Habib, *Kitab al-Muhabbar*, (Haydarabad: 1361), 266-267; Abu Ali al-Marzuqi, *Kitab al-Azminah wa al-Amkinah*, (Haydarabad: 1332), I/165; and Ali Hafiz, *Suq 'Ukâz*, (Riyad: 1977). Also according to Ali Jawad, this market was still active during the Islamic time. (Jawad Ali, *Tarikh al-Arab Qabl al-Islam*, (Beirut: 1980), 3/385.

<sup>7</sup> Watt, *Muhammad at Mecca*, 11-12.

<sup>8</sup> Watt, *Muhammad at Mecca*, 3.



In the following years of the Abyssinians' conquest of Yemen, the Meccans developed their trade by sending their own caravans in all directions; Abyssinia, Syria, Yemen and Iraq.<sup>9</sup> Also some years after the war of the Fijar, Uthman b. al-Huwayris entered into negotiations with the Byzantines.<sup>10</sup>

All these events helped Mecca to remain powerful enough economically and Mecca became the leading religious center in Arabia as well.<sup>11</sup>

To sum up, Mecca was the most important commercial, social and religious centre in Arabia during the pre-Islamic time. As far as the religious life is concerned, Ka'bah was sacred for the Meccans and Hijāz region, and idolatry was the belief of Meccan people.

### 1.2. Mecca During the Islamic Period

Although there is not enough knowledge about the economic activities of Mecca with its neighbours in the first years of Islam, it can be assumed that commercial relations continued between Mecca and other parts of Arabia. For instance, even the Prophet Muhammad himself accompanied his uncle Abu Talib on trading journeys to Syria and with the capital of the woman merchant Khadija, his later wife, the Prophet continued to trade. Thus, he attended trade caravan to Busra with his uncle Abu Talib<sup>12</sup>, and attended the Curash fair in the Yemen region and the Hubasha fair on the Hijāz -Yemen road with the capital of Khadijah.<sup>13</sup>

After the migration to Medina, Mecca's commercial activities appear to have declined because the wars between Medina and Mecca affected the social and economic order, and also many of the leading men moved to Medina.<sup>14</sup>

When the Prophet settled in Medina and cut the communications of Meccan people with Syria, their leaders traded through al-Najd. However, the Ridda wars were fatal to its economic prosperity. And when the fourth Caliph of Islam, Ali, definitely left Arabia to settle in Kūfa, the leading Quraish lost interest in commerce. No more is heard about caravans or fairs in Hijāz. It was only at the period of the annual Hajj ceremony that Mecca became alive again in terms of social and economic activities. The most effective factor to decrease these kinds of activities was the conquest of Iraq. It dealt the last blow to the economic decline of Western Arabia. The Indian trade resumed its old route by the Persian Gulf and the valley of the Euphrates. Direct communications were established by the land with the markets of the Middle East.

As far as the sea trade of Mecca is concerned, it had neither ships nor a port

<sup>9</sup> Watt, *Muhammad at Mecca*, 13.

<sup>10</sup> Watt, "Makka", 6/146.

<sup>11</sup> Ibrahim, "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca", 350. As a religious capital, for detailed information also see, Philip K. Hitti, *Capital Cities of Islam*, (Minneapolis: 1973), 3-32.

<sup>12</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqat al-Kubra*, Beirut, 1/121.

<sup>13</sup> Yaqut el-Hamevi, *al-Mu'jam al-Buldan*, ed. Ferid Abdulaziz al-Jundi, (Beirut: 1990), 2/243.

<sup>14</sup> Watt, "Makka", 6/146-147.

before the Hijra. Foreign ships cast anchor only in the little bay of Shuabia off a desert shore. From the time of Caliph Uthman, Jidda took the place of Shuaiba and became the port of the Quraish metropolis.

At the time of the Umayyad Caliphate, the situation improved in terms of social life. Especially under the Marwanids, Mecca became a city of pleasure, many poets and musicians gathered there.<sup>15</sup>

For a brief period after the death of Muawiya, Mecca gained some political importance as the seat of the rival caliph Abd Allah b. al-Zubayr. But for most of the Umayyad period, it attracted wealthy people who did not want to get involved in politics.<sup>16</sup> In other words, Mecca lost its previous economic and commercial importance.

During the Abbasid period Baghdad was the political centre of the Caliphate, and Mecca and Medina, sometimes Mecca and Taif were under one ruler. In other words, Mecca lost its political power, and this situation effected economic life. Especially with the decline of the Abbasid Caliphate after the death of Mamun, a period of anarchy began in Mecca. The appearance of the Qarmatians worsened all the conditions. For instance, from 950 A.D. onwards, Mecca was relieved of serious danger from the Qarmatians.<sup>17</sup>

al-Zaylai who examined Mecca between 301-487A.H. presented some account in regard to the economic activities in the years in question. According to him the market of Mecca in which the coins of the Abbasids and Fatimids were minted was similar to the wall street of our time,<sup>18</sup> and during the seasons of Hajj and Umra was very crowded and full of every kind of activities.<sup>19</sup>

In terms of sea-trade, Jidda was the port of Mecca as it has been indicated before. As to its importance, it was located near to Adan and Hind as well as Mecca, so it had commercial connections with Hind and Sin (China). All the goods imported from various European ports were brought into al-Iskandariyah and then al-Faramah and Hijāz through Jidda and al-Jar. From Jidda they were delivered to all Hijāz, especially to Mecca.<sup>20</sup> Jidda, in a sense, was the connection point between Mecca and the Far-East

As far as the caravan trade is concerned, through the caravans, the products of India and silks of China were brought into Mecca. From Africa, slaves and ivory were imported. In Egypt and in Syria, the tribe of Quraish traders bought luxury articles, products of the industry of the Mediterranean, mainly cotton, linen or silk

<sup>15</sup> Lammens, "Mecca", 3:1/441.

<sup>16</sup> Watt, "Makka", 6/147.

<sup>17</sup> Lammens, "Mecca", 3:1/442-443.

<sup>18</sup> al-Zaylai, *Makka Alâkatuha al-Khariciyya (301-487 A.H.)*, 161.

<sup>19</sup> al-Zaylai, *Makka Alâkatuha al-Khariciyya (301-487 A.H.)*, 164.

<sup>20</sup> al-Zaylai, *Makka Alâkatuha al-Khariciyya (301-487 A.H.)*, 177.

stuffs. In addition, from Busra and the Sharat came arms, cereals and oil.<sup>21</sup>

On that point, Crone accepted that Meccan trade, first, was not a transit trade and secondly it was not a trade attracting the attention of the Egyptian and the Fertile Crescent's merchants.<sup>22</sup> On the contrary, the nature of Meccan trade was local and generated by Arab rather than by foreign needs.<sup>23</sup>

When we look at the relations between the three cities discussed here, it can be seen that they are connected to each other by the Pilgrimage Road starting from **Basra**.<sup>24</sup> Also, the South-West road starting from Baghdad reached the Hījāz region via Mecca and Medina. For this reason, it was even known as the Pilgrimage Road.<sup>25</sup>

As a conclusion, from the period of Jahiliyya onwards, Mecca was considered as the most significant commercial centres of Arabia especially in the pre-Islamic period. Despite the fact that economic activities worsened at some periods of the history, Mecca remained as an active place in of social, religious and economic affairs at least during the period of Hajj.

## 2. Basra

At the beginning it would be better to note that besides Baghdad, Basra was also one of the major trade centres in the region of Iraq, since it played a significant role for the economic activities after the former, so considered to be the gate of Iraq and main market place for the eastern trade as well as the meeting city of the caravans coming from the desert. Through the ages Basra gained so much importance in economic life that it was described as the dome of Islam (Qubbat al-Islam).<sup>26</sup>

### 2.1. Foundation of Basra and Its Historical Background

As far as the foundation of Basra is concerned, first, it should be indicated that at the Caliph Umar's time new period of Islamic conquest began, and during the conquest of Iraq the muslim army camped on the ruins of the old Persian post called al-Khubayra in 635 in order to approach to Iraq from the sea. However, it deserted again, so in 638 A.D., Utba b. Ghazwan, the actual founder of the city, chose this location to establish the military camp by the order of the caliph Umar.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Lammens, "Mecca", 3:1/440.

<sup>22</sup> Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: 1987), 133. However, according to Kister, in the lower part of Mecca there was the Court of Egypt (Dar Misr) which belonged to Safwan b. Umayya, and he used to store the wares arriving from Egypt in this court. (M.J.Kister, "Some Reports Concerning Mecca from Jahiliyya to Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 15 (1972) 77.

<sup>23</sup> Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, 149.

<sup>24</sup> al-Maqdisi, *Ahsan al-Taqaṣim fī Ma'rīfat al-Aqalim* (Leiden: 1967), 251.

<sup>25</sup> G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Muslim Conquest to the Time of Timur* (Cambridge: Cambridge University Press, 1930), 11.

<sup>26</sup> A. A. Duri, *Tarikh al-Iraq al-Iktisadi fī al-Qarn al-Rabi al-Hijri* (Beirut: 1974), 135.

<sup>27</sup> Ch. Pellat, "al-Basra", *Encyclopaedia of Islam*, New edn. (Leiden: E.J.Brill, 1960), 1/1085. Also see on the foundation of Basra Muhammad Camal Cavda, *al-Arab wa al-Ard fī al-Iraq fī Sadr al-Islam* (Jordan: →

The town, which received the name of Basra from nature of the region where it was founded<sup>28</sup>, was situated to afford a control over the route from the Persian Gulf, and also to constitute a starting point for the subsequent expeditions to the east of the Euphrates and the Tigris.<sup>29</sup>

Not only strategically but also from the point of social, political and military aspects of the caliphate, Basra played an eminent role. For instance, it provided contingents for the Arab armies of conquest, and the men of Basra participated in the battle of Nihawand as well as in the Camel and Siffin battles at the time of Muawiya, the authority of the Umayyads over the town was reasserted<sup>30</sup> so that Khurasan was governed from here.<sup>31</sup>

## 2.2. Economic Situation in Basra During the Classical Period

**Basra**, though it reached its zenith, in economic and social activities during in the 8<sup>th</sup> and the 9<sup>th</sup> centuries, it came to be a commercial centre, even in the previous years.

During the governorship of Abd Allah b. Amir between the years 646 and 657 A.D., Basra first turned into the permanent urbanized settlement, and after became a commercial center in Iraq.<sup>32</sup>

In the same way, Ziyad b. Abihi, one of the governors during the Umayyad Caliphate, between the years 664-673 A.D., gave much more credit to the urbanization of the city, and enlarged the market, even established new ones.<sup>33</sup>

Markets had significant role in the economic activities of Basra as well. When we look at the sources we realize that there were four huge commercial market places; Suq al-Mirbaḍ, Suq al-Kalla, Suq of Bab al-Jami and Suq al-Kabir, in Basra during the first and second centuries of the Hijra. Among them Suq al-Mirbaḍ was the most outstanding one. It was not only a great commercial but cultural center as well. At this Suq the poets and other intellectuals used to meet together with the Beduins and recite their poems.<sup>34</sup> Through these markets and especially of Suq al-Mirbaḍ, Basra actively got involved in the social and economic activities.<sup>35</sup>

As it has been presented above, Basra was the second significant city in the

→

1977), 157-165.

<sup>28</sup> R. Hartman, "al-Basra", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J.Brill, 1913), 1:2/673.

<sup>29</sup> Pellat, "al-Basra", 1/1085.

<sup>30</sup> Pellat, "al-Basra", 1/1085.

<sup>31</sup> Hartman, "al-Basra", 1:2/673.

<sup>32</sup> A.J.Naji and Y.N.Ali, "The Suqs of Basra: Commercial Organization and Activity in a Medieval Islamic City", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 24: 3 (1981), 298.

<sup>33</sup> Naji and Ali, "The Suqs of Basra: Commercial Organization and Activity in a Medieval Islamic City" 24:3/300.

<sup>34</sup> Naji and Ali, "The Suqs of Basra: Commercial Organization and Activity in a Medieval Islamic City", 24:3/302-303. Also for detailed information on Suq al- Mirbaḍ see, Said al-Afghani, *Aswaq al-Arab fi Jahiliyya wa al-Islam* (Dimashq: 1937), 356-371.

<sup>35</sup> Refer to Ahmad Emin, *Duha'l-Islam* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1933-1936), 2/81-82.

economic activities in Iraq. The sea-routes which were going to Hind (India) and Sin (China), and to the shores of the Arabian Peninsula began from Basra.<sup>36</sup> In other words, as it has been expressed by Spuler<sup>37</sup> Basrawas the famous port of Mesopotamia, that connected it with the Arabian Peninsula and, via the Red Sea, with Egypt, as well as with the southern shore of Iran, India and then with Indonesia and China.

In regard to trade with Hind, it can be said that Basra was the trade centre for the Indian trade, and Ubullu was the port of Basra and its centre for sea-trade with the other countries, especially with India.<sup>38</sup> For instance, merchants from Samraqand were coming to Basra and then through the sea were going to Sin.

As far as the caravan trade is concerned, Basra was connected with Hind as well. During the 3<sup>rd</sup> century A.D., the Jewish traders called Rahdanites were going to al-Ahwaz setting out from Basra and then to Kirman, Sind and Hind.<sup>39</sup>

As we mentioned above, by the 9<sup>th</sup> century Basra reached its high level in commercial importance. In the mid-10<sup>th</sup> century, it was very important in the field of commerce. At that time, Basra was called as Umm al-Iraq and Qubbat al-Islam.<sup>40</sup> Even during the time of Caliph al-Mansur, it was the import and export centre of Iraq due to the fact that no merchandise were imported or exported but through Basra.<sup>41</sup>

As far as the commercial exported-imported products are concerned, as it has been narrated by al-Maqdisi, the Khazz (silken stuff), Bazz (cotton stuff) and rare remarkable wares;<sup>42</sup> the dates and water of rose (ma al-ward)<sup>43</sup> were exported as products of Basra. Regarding the imports of Basra, it can be said that as a result of its extensive connections with the other countries, every kind of commercial stuffs of the time were being brought into Basra. Owing to the huge merchandise, the prices were too low. For instance, al-Jahiz describes Basra as a city of the lowest price in his time.<sup>44</sup>

Finally, in economic activities, Basra also suffered from some troubles and declines. The gradual decline of the central authority put an end to the prosperity of Basra. The Zanj rebel in the 9<sup>th</sup> century A.D., and later the Qarmatians were a

<sup>36</sup> Duri, *Tarikh al-Iraq al-Iktisadi fi al-Qarn al-Rabi al-Hijri*, 146.

<sup>37</sup> Bertold Spuler, "Trade in the Eastern Islamic Countries", *Islam and the Trade of Asia*, ed. A.S.Richards (Oxford: 1970), 14.

<sup>38</sup> Salih Ahmad Ali, *al-Tanzimat al-Ijtima'iyya wa al-Iktisadiyya fi al-Basra fi al-Qarn al-Awwal al-Hijri* (Beirut: 1953), 259.

<sup>39</sup> Duri, *Tarikh al-Iraq al-Iktisadi fi al-Qarn al-Rabi al-Hijri*, 152, 153.

<sup>40</sup> Najj and Ali, "The Suqs of Basra: Commercial Organization and Activity in a Medieval Islamic City", 24:3/301.

<sup>41</sup> Camal Efendi, "al-Basra fi Khilafat al-Mansur", *al-Muqtataf*, 5:7 (1880), 178.

<sup>42</sup> al-Maqdisi, *Ahsan al-Taqa'im fi Ma'rifat al-Aqalim*, 128, 145; Najj and Ali, "The Suqs of Basra: Commercial Organization and Activity in a Medieval Islamic City", 24:3/300.

<sup>43</sup> Duri, *Tarikh al-Iraq al-Iktisadi fi al-Qarn al-Rabi al-Hijri*, 138.

<sup>44</sup> Ahmad Matlub, "al-Basra fi Turath al-Jahiz", *al-Mawrid* (1902), 11/28.

constant danger to Iraq; Basra was plundered by them.<sup>45</sup> Naturally, these troubles caused declines in the economic and social activities in Basra.

As a conclusion, from the 8<sup>th</sup> century onwards, Basra was considered as one of the most significant trade centres of the Iraq region, especially in the sea-trade with India. Like Baghdad, it lost its importance beginning at the second half of the 10<sup>th</sup> century.

### 3. Baghdad

First of all it should be mentioned that through the Classical Period of Islam, one of the capital cities of the Islamic Caliphate was Baghdad and in addition to the fact that it was centre of political power and the intellectual capital of the Abbasids as it has been indicated by also Philip K. Hitti<sup>46</sup>, Baghdad was the most important trade centre as well. Secondly, the site of Baghdad was inhabited before the Islamic period. The name of the town probably derives from an Iranian form 'Bagh-dade', 'gift of God', and the name of its commercial quarter, al-Karkh, from the Armenian kerka, 'market'<sup>47</sup>, and we do not have any information showing that it obtained significant commercial and political importance before the Abbasids came to power.<sup>48</sup>

#### 3.1. Foundation of Baghdad and Its Historical Background Until the Time of Saljuqs

Until the reign of Caliph al-Mansur, Anbar was chosen as a new capital of the caliphate by the first Abbasid caliph, al-Saffah, to symbolise the new revolution (da'wah). When al-Mansur came to power, first, he moved to Hashimiyya near Kūfa; but he realised that pro-Alid Kūfa was a bad influence on his army, so he looked for a strategic site. As a result, he laid the foundation-stone of his new capital in the year 762 A.D. and in the course of four years it was completed.<sup>49</sup>

Duri gives these reasons why Baghdad was chosen as new capital:

"After careful exploration, he chose the site of Baghdad for military, economic and climate considerations...It was on the Khurasan road and was a meeting place of caravan routes, and monthly fairs were held there, and thus provisions could be plentiful for army and people...To ensure control of the city and to facilitate communications internally and with caravan routes externally, the city was divided into four equal parts divided by two roads running from its equidistant gates. The Khurasan gate was to the N.E., the Basra gate to the S. W., the Syria gate

<sup>45</sup> Hartman, "al-Basra", 1:2/673.

<sup>46</sup> Hitti, *Capital Cities of Islam*, 85-110.

<sup>47</sup> Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam*, trans. Joan Spencer (Amsterdam: 1975), 124.

<sup>48</sup> Jacob Lassner, "Massignon and Baghdad: The Complexities of Growth in an Imperial City", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 9 (1966) 15.

<sup>49</sup> M. Streck and R. Hartmann, "Baghdad", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J.Brill, 1913),1/565. See for detailed information G.Le Strange, *Baghdad During The Abbasid Caliphate* (Oxford: 1900), 1-14.

to the N.W. and the Kūfa gate to the S.E.”<sup>50</sup>

As it has been understood from the passage, economic reasons played important role in choosing the proper place for Baghdad.

Among the sections of the city, markets play a prominent part in the plan. In 774 A.D. al-Mansur ordered moving the markets, which were inside the city, to Karkh in order to keep the turbulent populace away from the city and to make sure that gates of the quarters are not left open at night for the markets upon the suggestion of Byzantine delegation.<sup>51</sup> In Karkh, each trade had its separate market. Among the markets, were the fruit market, the cloth market, the money-changers' market and so on. With the growth of the city merchants from Khurasan and Transoxania, Marw, Balkh, Bukhara and Khwarizm began to come to Baghdad. They had their own markets at Harbiyya quarter.<sup>52</sup>

In terms of the social order, Baghdad suffered from a severe blow during the conflict between al-Amin and al-Ma'mun. However, during the time of al-Mu'tasim, when he decided to move to Samarra, Baghdad missed the immediate attention of the caliph but it remained the great centre of commerce and cultural activities. Although Baghdad developed during the reigns of the Caliphs al-Mu'tamid and al-Muktafi, it reached its height during the time of Caliph al-Muktadir in the years between 908 and 932 A.D.<sup>53</sup>

Baghdad, however, declined during the time of Buwayhids, markets were renewed by Adud al-Dawlah, and Karkh, where the merchants had their places of business, was the most flourishing section of West Baghdad.<sup>54</sup> Finally, although the glory of Baghdad was in its first several centuries, it remained the capital of the Abbasids until it was partially destroyed by the Mongols in the 13th century.<sup>55</sup>

### 3.2. Economic Situation in Baghdad During the Classical Period

After having been founded as a new capital of the Caliphate, Baghdad played an outstanding role in the social, cultural, and economic life of the Abbasids, and among the emporia of the Caliphate at its zenith (the 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> centuries) Baghdad, as it has been indicated also by Bertold Spuler<sup>56</sup>, was doubtlessly the most important one.

As the years passed, with the massive populations of different nations Baghdad had turned into the city where the migrants and merchants came intensively from every parts of the Muslim world, and depended on international

<sup>50</sup> A.A. Duri, "Baghdad", in *Encyclopaedia of Islam*, New edn (Leiden: E.J.Brill, 1960), 1/895.

<sup>51</sup> Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit: 1970), 61.

<sup>52</sup> Duri, "Baghdad", 1/896.

<sup>53</sup> Duri, "Baghdad", 1/897-898.

<sup>54</sup> Duri, "Baghdad", 1/900.

<sup>55</sup> D. Brunn Stanley and Jack F. Williams, *Cities of the World Regional Urban Development* (New York, 1983), 299.

<sup>56</sup> Bertold Spuler, "Trade in the Eastern Islamic Countries", *Islam and the Trade of Asia*, 12.

trade.<sup>57</sup>

Markets were the main places for the economic activities as previously mentioned.. In other words, markets became an essential feature of the life in Rusafa and especially in Karkh, which was the greatest market in Baghdad. In Karkh, each branch of trade had own market, and each market or craft had a chief appointed by the government. Since the time of al-Mansur a Muhtasib was appointed to watch over the all markets in order to prevent cheating and to check on measure s and weights.<sup>58</sup>

Not only the local merchants were coming to these markets, but also foreign traders were joining them. Harbiyya quarter was the centre of foreign merchants. Market of the Gate of Damascus (Suq Bab al-Sham) was one of these kinds of markets, where merchants from Balkh, Marw, Bukhara, and Khawarizm came for business.<sup>59</sup>

In economic activities, Baghdad, as a central point where five of the main highways going in other directions got together, was also important. These roads were:

- 1-The Eastern road to Hulwan and then to Iran and Central Asia,
- 2-The Northern road to Mawsil and Jazira,
- 3-The Southern road to Wasit and Basra,
- 4-The South-Western road to Kūfa, from there to the Arabian Peninsula until Hijāz,
- 5- The Western road to Raqqa, from there to Syria and Egypt.<sup>60</sup>

In other words, the road system under the Abbasids has centered in Baghdad. Therefore, Baghdad was connected with the other parts of the Caliphate by means of the highway network. This situation gave rise to more economic activities. The development of the banking system in Baghdad was the consequence of the great commercial business.<sup>61</sup>

As to the commercial products which were exported and imported, first, it should be mentioned here that the commercial interchange between Baghdad and the east was not restricted to local products. It was but one sector of the overall commercial activity of the Caliphate, or rather of the whole Islamic World.<sup>62</sup>

Among the exports of Baghdad were cotton stuffs, silk textiles, crystals

<sup>57</sup> Ira M. Lapidus, "Arab Settlement and Economic Development of Iraq and Iran in the Age of the Umayyad and Early Abbasid Caliphs", *The Islamic Middle East, 700-900*, ed. A.L. Udowitch (Princeton: 1981), 181.

<sup>58</sup> Duri, "Baghdad", 1/898.

<sup>59</sup> A. A. Duri, *Tarikh al-Iraq al-Iktisadi fi al-Qarn al-Rabi al-Hijri*, 134.

<sup>60</sup> Duri, *Tarikh al-Iraq al-Iktisadi fi al-Qarn al-Rabi al-Hijri*, 143. Also see Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 10-11.

<sup>61</sup> Duri, "Baghdad", 1/898.

<sup>62</sup> Şpuler, "Trade in the Eastern Islamic Countries", 11.



turned on lathes, glazed-ware, and various oils, potions and electuaries. In addition, shirts of different colours, turbans of thin texture and celebrated towels were manufactured in Baghdad. It was famous for its leather and paper manufactures.<sup>63</sup>

Slaves, who were imported from Transoxiana through Samarqand and Khawarizm, were one of the trading commodities.<sup>64</sup> Slaves from Bulgars and Khazars were dispatched either along the land route leading Derbent and Armenia, or the Caspian route leading to Tabaristan, Rayy and Baghdad.<sup>65</sup>

As far as the trading connections of Baghdad are concerned, it had good connections with the whole lands of the Caliphate. In addition, Baghdad was in good commercial relations with Transoxiana, Central Asia, China and India through Persian Gulf<sup>66</sup>, and most of the products imported were Indian merchandise.<sup>67</sup>

Finally, in terms of economic activities, Baghdad suffered from some troubles. At the time of the political disorder happening in the reign of al-Mustain in the year 865 A.D. between him and his cousin al-Mu'tazz, Baghdad was captured and especially its western quarter was destroyed.<sup>68</sup> In the same year, the supporters of the caliph al-Mu'tazz intercepted the passage of foodstuffs from Raqqa to Baghdad, and this increased the prices, so hunger was experienced in the city that year.<sup>69</sup>

In the same way, Baghdad suffered much from the turbulence of the amma, from sectarian differences encouraged by the Buwayhids, and from the ayyarun, whose rise was against the wealthy and the rulers because of their hard living conditions and of political chaos. They kept people in terror for life and property by levying tolls on markets and roads and burning many quarters and markets, as well.<sup>70</sup>

In addition, conflicts which started between the Shi'is and the Sunnis during the second period of the 10th century raised many troubles. For instance, in 971 A.D., troubles in Karkh led to its burning and 17,000 people perished, 300 shops and many houses were burnt down.<sup>71</sup>

To sum up, all these social and political conflicts and disorders affected, to some extent, the economic activities in Baghdad, mostly in the course of second part of the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century.

As a conclusion, economic activities are among the main parts of life. These

<sup>63</sup> Duri, "Baghdad", 1/898.

<sup>64</sup> Lombard, *The Golden Age of Islam*, 199.

<sup>65</sup> Lombard, *The Golden Age of Islam*, 197.

<sup>66</sup> Lombard, *The Golden Age of Islam*, 218.

<sup>67</sup> Davud Efendi, "Baghdad", al-Muqtataf, 5/6 (1880), 149.

<sup>68</sup> D. Wainess, "The Third Century Internatinal Crises of Abbasids", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 20 (1977), 299.

<sup>69</sup> Wainess, "The Third Century Internatinal Crises of Abbasids", 20/299.

<sup>70</sup> Wainess, "The Third Century Internatinal Crises of Abbasids", 20/300.

<sup>71</sup> Duri, "Baghdad", 1/900.

activities were carried out in bazaars, markets and fairs. At this point, throughout the Islamic history, some cities have priour position in comparison with others. On this point, Mecca, Basra, and Baghdad had the most active economic life, with their geographical locations, fairs, bazaars and markets held throughout the year. Although the economic activities during the first four centuries varied in terms of intensity in these three cities, they maintained their distinction as the most influential centres of the Muslim world in every aspects of life. Throughout history, Baghdad, as the center of the caliphate, developed not only in the Islamic world but also as an important metropolis throughout the world. In this respect, it has become the leading center of trade and economic life. Mecca, on the other hand, maintained its importance especially due to the pilgrimage season and as the holy city of the entire Islamic world. Basra, continued to be influential in economic life with Mirbağ and other bazaars, which are considered as the continuation of 'Ukâz.

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

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

### Bibliography

- Abdul Jabbar Beg, Muhammad. "A Contribution to the Economic History of the Caliphate: A Study of the Cost of Living and the Economic Status of Artisans in Abbasid Iraq", *Islamic Quarterly*. XVI (1973), 140-167.
- al-Afghani, Said. *Aswaq al-Arab fi al-Jahiliyyah wa al-Islam*. Dimashq: al-Maktabat al-Hashimiyyah, 1937.
- Ahmad, S. Maqbul. "Travels of Abu'l-Hasan Ali b. al-Husayn al-Mas'udi". *Islamic Culture*. XXVII (1954). 509-524.
- Ali, Jawad. *al-Mufasssal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam*. 9 vols. Beirut, 1980.
- al-Ali, Salih Ahmad. *al-Tanzimat al-Ijtima'iyah wa al-Iqtisadiyah fi al-Basra fi al-Qarn al-Awwal al-Hijri*.
- Cahen, Claude. "A Legal Text to the Aid of History: A Note On the Suqs of Baghdad in the First Century of the Abbasids". In *Arabian and Islamic Studies*. Ed. Robin Bidwell and G. Rex Smith. London, 1983. 38-42.
- Camal Efendi. "al-Basra fi Khilafat al-Mansur". *al-Muqtataf*. V/7 (1880). 177-180.
- Cavdah, Camal Muhammad. *al-Arab wa al-Ard fi al-Iraq fi Sadr al-Islam*. Jordan, 1977.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Davud Efendi. "Baghdad". *al-Muqtataf*. V/6 (1830). 149-153.
- Duri, A. A. "Baghdad". *The Encyclopaedia of Islam*. New edn. Leiden: E.J.Brill, V/1 (1960). 894-908.
- Duri, A. A. *Tarikh al-Iraq al-Iqtisadi fi al-Qarn al-Rabi al-Hijri*. Beirut, 1974.
- Emin, Ahmad. *Duha'l-Islam*. 3 vols. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1933-1936.
- Goitein, S.D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E.J.Brill, 1968.
- Hafiz, Ali. *Suq 'Ukāz*. Riyadh, 1977.
- Hartman, R. "Baghdad". *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill, V/1:2 (1913). 563-570.
- Hartman, R. "al-Basra". *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill, V/1:2 (1913). 672-674.
- Hitti, Philip K. *Capital Cities of Arab Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973.
- Ibn al-Fakih al-Hamadani. *Baghdad Madinat al-Salam*. Iraq, 1977.
- Ibn Habib, *Kitab al-Muhabbar*. Haydarabad, 1361.
- Ibn Sa'd, Muhammad. *al-Tabaqat al-Kubra*. Beirut.
- Ibrahim, Mahmood. "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca". *International Journal of Middle East Studies*. XIV (1982), pp. 343-358
- Kister, M.J. "Some Reports Concerning Mecca From Jahiliyya To Islam". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. XV (1972). 61-93.
- Kister, M.J. "Mecca and Tamim (Aspects of Their Relations)". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. VII (1965). 113-163.
- Krenkow, F. "The Annual Fairs of the Pagan Arabs". *Islamic Culture*. XXI (1947). 111-113.
- Lammens, H. and A.J.Wensinck. "Mecca". *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, V/III:1 (1913). 437-445.
- Lapidus, Ira M. "Arab Settlement and Economic Development of Iraq and Iran in the Age of Umayyad and Early Abbasid Caliphs". In *The Islamic Middle East, 700:-1900*. Ed. A.L. Udovitch. Princeton: The Darwin Press, 1981.

- Lassner, Jacob. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*. Detroit: Wayne State University Press, 1970.
- Lassner, Jacob. "Massignon and Baghdad: The Complexities of Growth in an Imperial City". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. IX (1966). 1- 27.
- Lombard, Maurice. *The Golden Age of Islam*. Trans. Joan Spencer. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975.
- al-Maqdisi, Shams al-Din Abu Abdillah. *Ahsan al-Taqaşim fi Ma'rifat al-Aqalim*. Ed. M.J. de Goeje. Leiden: 1967.
- al-Marzuqi, Abu Ali al-Isbahani. *Kitab al-Azminah wa al-Amkinah*. 2 vols. Haydarabad, 1332.
- Massignon , Louis. *Khitat al-Basra wa Baghdad*. Trans. Ibrahim al-Samarrai. Beirut: al-Muassasat al-Arabiyyah li al-Dirasat wa al-Nashr, 1981.
- Matlub, Ahmad. "al-Basra fi Turath al-Jahiz". *al-Mawrid*, XI (1902). 15-28.
- Mawlawi, S.A.Q.Husaini. *Arab Administration*, Madras: Solden & Co., 1949.
- Naji, A. J. and Y. N. Ali. "The Suqs of Basrah: Commercial Organization and Activity in A Medieval Islamic City". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. XXIV (1981). 298-309.
- Pellat, Ch. "al-Basra". *The Encyclopaedia of Islam*, New edn. Leiden: E.J.Brill, V/1 (1960). 1085-1086.
- Salim, Abdülaziz. *Dirasat fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam*, I. al-Iskandariyyah, 1939.
- Samadi, S.B. "Social and Economic Aspects of Life Under the Abbasid Hegenomy at Baghdad". *Islamic Culture*, XXIX (1955). 237-245.
- Somogyi, Joseph. "The Part of Islam in Oriental Trade". *Islamic Culture*, XXX (1956). 179-189.
- Spuler, Bertold. "Trade in the Eastern Islamic Countries in the Early Centuries". In *Islam and the Trade of Asia*. Ed.A. S. Richards. Oxford, 1970.
- Stanley, D.Brunn and Jack F. Williams. *Cities of the World Regional Urban Development*. New York, 1983.
- Strange, G. Le. *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Oxford: The Clarendon Press, 1900.
- Strange, G. Le. *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1930.
- Tuma, Elia H. "Early Arab Economic Policies (1st/7th-4th/10th Centuries)". *Islamic Studies*. IV (1965). 1-23.
- Watt,W.Montgomery and A.J. Wensinck- [C.E.Bosworth] "Makka". *The Encyclopaedia of Islam*. New edn. Leiden: E. J.Brill, V/VI (1987). 144-152.
- Waines, D. "The Third Century International Crisis of the Abbasids". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. XX (1977). 282-306.
- Yaqut el-Hamevi. al-Mu'jam al-Buldan. Ed. Ferid Abdulaziz al-Jundi. Beirut: 1990.
- Zaki, Ahmad Kamal. *al-Hayat al-Adabiyah fi al-Basra ila Nihayat al-Qarn al-Thani al-Hijri*. Dimashk: Matabiu Dar al-Fikr, 1961.
- Zaydan, Georgi. *Tarikh al-Tamaddun al-Islami*, 5 vols. Ta'liq. Husayn Mu'nis. Iraq: Matbaatu Dar al-Hilal, 1958.
- al-Zaylai, Ahmad 'Umar. *Makka wa Alaqatuha al-Khariciyyah\_(301-487 A,H.)*. Riyad, 1981.

## Selanik Ayasofya Camii'nin Tamirine Dair Bir Belge

### *A Document Regarding the Repair of the Hagia Sophia Mosque in Thessaloniki*

**Emre Karadavut\*** 

Arş. Gör., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Yozgat, Türkiye

Ress. Asst., Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Yozgat, Türkiye

emre.karadavut@yobu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-6789-1827>

\*Corresponding Author / Sorumlu Yazar

**Abdulkadir Dündar** 

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Ankara, Türkiye

Professor, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts, Ankara, Türkiye

abdulkadirdundar@yahoo.com | <https://orcid.org/0000-0002-2713-6675>

#### **Article Type / Makale Tipi**

*Research Article / Araştırma Makalesi*

**DOI:** 10.31591/istem.1520626

#### **Article Information / Makale Bilgisi**

*Received / Geliş Tarihi:* 22.07.2024

*Accepted / Kabul Tarihi:* 11.10.2024

*Published / Yayın Tarihi:* 31.12.2024

**Cite as / Atıf:** Karadavut, Emre – Dündar Abdulkadir. "Selanik Ayasofya Camii'nin Tamirine Dair Bir Belge". *İstem* 44 (2024), 37-62. <https://doi.org/10.31591/istem.1520626>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** *This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "Artworks of Ibrahim Pasha of Parga", supervised by Prof. Dr. Abdulkadir Dündar (Master's Thesis, Ankara University, Ankara/Türkiye, 2022). /Bu çalışma Prof. Dr. Abdulkadir Dündar danışmanlığında Aralık 2022 tarihinde tamamladığımız "Pargalı İbrahim Paşa'nın Eserleri" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.*

## Selanik Ayasofya Camii'nin Tamirine Dair Bir Belge

### Öz

Selanik, Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda bulunan en önemli şehirlerinden birisidir. Bu şehrin simge yapılarının başında da İstanbul'da olduğu gibi Ayasofya gelmektedir. Yine payitahttaki örneğine benzer şekilde buradaki Ayasofya da başta kilise olarak inşa edilmiş ve Osmanlıların Selanik'i fethinden sonra camiye çevrilmiştir. Ancak bu işlem, İstanbul Ayasofya'sından farklı olarak fetih hemen akabinde bir fetih sembolü olarak değil, yaklaşık bir asır sonra Pargalı İbrahim Paşa tarafından satın alındıktan sonra gerçekleştirilmiştir. Bu tarihten itibaren yüzyıllarca cami olarak kullanılan yapıda zaman zaman yangın ve yenileme gibi muhtelif sebeplerden ötürü çeşitli tamir faaliyetleri yürütülmüştür. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri'nde mezkûr tamir ve restorasyon faaliyetlerine dair yirmiden fazla arşiv belgesine rastlanılmıştır. Bu belgelerin büyük bir çoğunluğu Selanik Ayasofya Camii'ni büyük ölçüde tahrip eden 1890 yangını sonrasında gerçekleşen tamir süreçleri hakkındadır. Bunlar arasında imzasız ve tarihsiz olan bir belge hem üslup hem de muhteviyat açısından diğerlerinden oldukça farklıdır. Hem Arap hem de Latin alfabesi ile yabancı kelimelerin kullanıldığı bu belge, yangın neticesinde büyük ölçüde tahrip olan yapının ve hassaten mozaiklerin durumunu gözler önüne sermektedir. Akabinde ise eserin nasıl tamir edilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Böylelikle belge, Bizans devrinden kalma ve doğal olarak Hristiyanlığa dair olan bu mozaiklerin tamiri hususunda Osmanlı'nın ne derece ehemmiyet verdiğini de ortaya koymaktadır. Ayrıca belge üzerinde sonradan yapılan değişiklikler de Osmanlı diplomatikası açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Çalışmamızda hem belgenin belirtilmeyen yazarı ve tarihi hakkındaki bulgularımız hem de Selanik Ayasofya Camii'nin, belgenin yazıldığı devrin terimleriyle, o dönemdeki durumu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bununla beraber Osmanlı Devleti'nin son döneminde, eskiden kilise olan tarihi bir caminin tamiri konusundaki ihtimamını ve bu husustaki kırmızı çizgileri gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Selanik, Ayasofya, Arşiv Belgesi, Cami, Kilise.

### A Document Regarding the Repair of the Hagia Sophia Mosque in Thessaloniki

#### Abstract

Thessaloniki is one of the most significant cities of the Ottoman State in the Balkans. Similar to Istanbul, one of its iconic structures is Hagia Sophia. Like its counterpart in the capital, the Hagia Sophia here was originally built as a church and converted into a mosque after the Ottoman conquest of Thessaloniki. However, unlike the situation in Istanbul, where the conversion took place immediately after the conquest as a symbol of victory, in Thessaloniki, this transformation occurred approximately a century later, after it was purchased by Ibrahim Pasha of Parga. From that time onwards, the building was used as a mosque for centuries and underwent various repair activities due to reasons such as fires and renovations. In the Directorate of State Archives, more than twenty archival documents have been discovered pertaining to the aforementioned repair and restoration activities. The majority of these documents focus on the repair processes that occurred following the devastating fire of 1890, which caused significant damage to the Hagia Sophia Mosque in Thessaloniki. Among these, an unsigned and undated document is quite different from the others in terms of both style and content. This document, utilizing both Arabic and Latin alphabets for foreign words, vividly depicts the condition of the structure, especially the mosaics, which suffered extensive damage as a result of the fire. Subsequently, the document explains how the building should be repaired. Thus, the document sheds light on the importance that the Ottoman State attached to the restoration of these mosaics dating back to the Byzantine era, which are naturally related to Christianity. Moreover, the changes made later on in the document provide important clues for Ottoman diplomacies. In our study, it is tried to reveal our findings about the unspecified author and date of the document, as well as the situation of the building in that period using the terminology of the era in which the document was written. Therewithal, in the last period of the Ottoman State, its care in the repair of a historical mosque, which used to be a church, and its red lines in this regard were tried to be revealed.

**Keywords:** Thessaloniki, Hagia Sophia, Archive Document, Mosque, Church.

## Giriş

Osmanlı sanatı ve mimarisi konusunda en önemli kaynakların başında hiç şüphesiz devrin birincil kaynağı hüviyetindeki arşiv belgeleri gelmektedir. Özellikle, tamir konusunda kaleme alınmış arşiv belgelerinde hem yapıların mevcut halleri hem de yapılan tamir faaliyetleri hususunda oldukça önemli bilgiler verilmektedir. Yapılarda afetler ve sonrasında tamirler dolayısıyla büyük çaplı değişiklikler yaşanabildiğinden, arşiv belgeleri yapıların özgün hallerine ilişkin bilgiler sunan önemli kaynaklardır.

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde tespit ettiğimiz tarihsiz ve imzasız olan bir belge hem Osmanlıların Balkanlardaki en kıymetli eserlerinden Selanik Ayasofya Camii'nde yapılması planlanan çalışmaları hem de Osmanlı Devleti'nde tamir süreçlerinin ve diplomatikanın nasıl yürütüldüğü hakkında bilgiler sunmaktadır. Rapor niteliğindeki bu belge "BOA, TFR. I. M.- 22-2157-002" numaralı fişte kayıtlıdır.<sup>1</sup>

Çalışmamızın başında Selanik'teki Ayasofya'nın tarihinden kısaca bahsedilmiştir. Makalemizin esasını oluşturan belge dil, üslup ve içerik açısından detaylı bir şekilde incelenmiştir. Sonrasında, belgedeki bazı bilgilerin açığa çıkmasında önemli ipuçları veren Marcel Le Tourneau'ya ait "Les Mosaïques de Sainte-Sophie de Salonique"<sup>2</sup> adlı makaledeki konumuzla ilgili bölümler değerlendirilmiştir. Sonuç kısmında ise elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Belgenin orijinal metni ve transkripsiyonu da çalışmamızın sonuna eklenmiştir.

### 1. Selanik Ayasofya'sının Tarihçesi

Selanik Ayasofya Kilise'sinin ilk olarak İmparator Jüstinyen devrinde (527-565) ve İstanbul Ayasofya'sının mimarlarından Anthemios tarafından inşa edildiği düşünülmektedir.<sup>3</sup> 10-11.yy. aralığında yapılan inşa faaliyetleri neticesinde ise yapı ana hatlarıyla mevcut halini almıştır.<sup>4</sup> Yapı şehrin Türkler tarafından fethedilmesinden yaklaşık 100 sene sonra, 16.yy'ın ikinci çeyreğinde Pargalı İbrahim Paşa tarafından satın alınıp camiye çevrilmiştir. Bunun neticesinde Ayasofya Camii, yalnızca Selanik'te değil tüm Balkanlardaki en mühim ibadethanelerden birisi olarak yaklaşık 400 sene kullanılmıştır.<sup>5</sup> 1912 yılında ise Selanik'in Yunanların eline geçmesinin ardından tekrardan kiliseye çevrilmiştir.<sup>6</sup> Yapı, Selanik'in merkezinde

<sup>1</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Rumeli Müfettişliği Müteferrika Evrâkı [TFR. I. M.]*, 22-2157-002.

<sup>2</sup> Marcel Le Tourneau - Charles Diehl, "Les Mosaïques de Sainte-Sophie de Salonique", *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot* 16/1 (1909), 39-60.

<sup>3</sup> Charles Texier - Richard Popplewell Pullan, *Byzantine Architecture; Illustrated By Examples of Edifices Erected In The East During The Earliest Ages of Christianity* (London: Day & Son, 1864), 143; Orest Tafrafi, *Topographie de Thessalonique* (Paris: Paul Geuthner, 1913), 165-166.

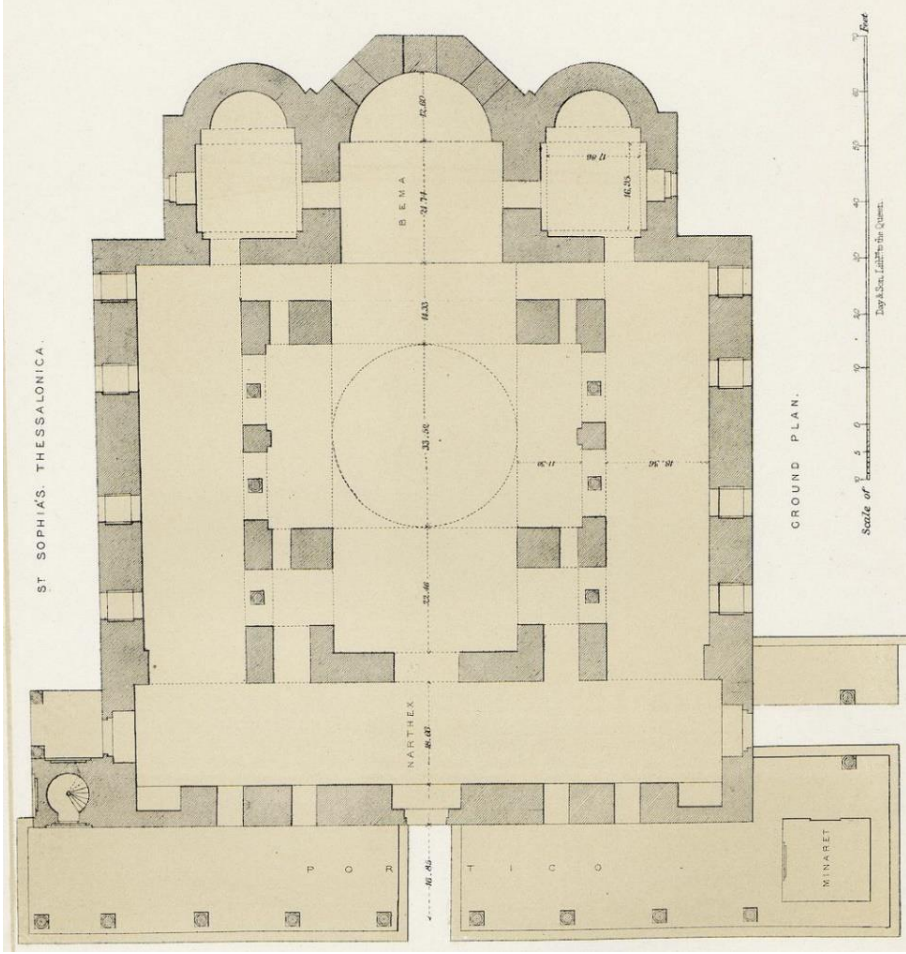
<sup>4</sup> Aristotelis Mentzos (ed.), *impressions: Byzantine Thessalonike through the photographs and drawings of the British School at Athens (1888-1910)* (Thessalonike: Center for Byzantine Research - Charitable Fraternity of Thessaloniki, 2012), 122.

<sup>5</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Vakıf Defteri (VD), No: 581 s. 76; Machiel Kiel, *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans* (Hampshire: Variorum, 1990), 148a.

<sup>6</sup> Semavi Eyice, "Ayasofya Camii", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 4/221.



Ayasofya Meydanı'nda yer almaktadır. Aslen bir kilise olarak inşa edildiğinden, üç nefli bazilikalar tipinde kubbeli bir bazilikadır (Plan 1).

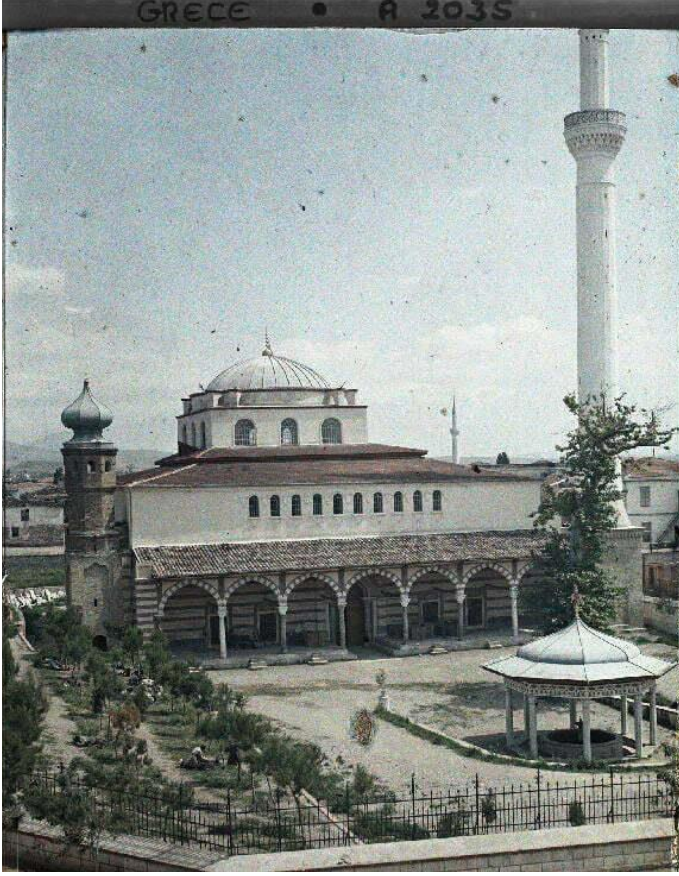


**Plan 1:** Selanik Ayasofya Camii planı<sup>7</sup>

Doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen avlunun doğusunda yer alan yapıda, cami olarak kullanıldığı dönemde batısında şadırvanı, doğusunda ise Resim 2'de görülen bazı kalıntılardan hareketle hazire olduğunu düşündüğümüz bölüm bulunmaktaydı (Resim 1 ve 2).

<sup>7</sup> Texier - Pullan, *Byzantine Architecture*, şek. XXXV.





**Resim 1.** Selanik Ayasofya Camii batı cephesi ve avlusu (1913)<sup>8</sup>



**Resim 2.** Selanik Ayasofya Camii doğu cephesi ve haziresi<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Kültür Envanteri, "Ayasofya, Selanik" (Erişim 12 Ağustos 2022).

<sup>9</sup> Salt Araştırma, "Salonique, Eglise Sainte-Sophie, le Chevel - Salonica, Ste Sophie Church (Apsis) -

→

Ayasofya camiye çevrilirken plan şemasında bir değişiklik yapılmayıp yalnızca son cemaat yeri ve bir minare eklenmiştir (Resim 1). İbrahim Paşa'nın vakfiyesindeki bilgilere göre cami, avlusuna kubbeli bir şadırvanın, ilim ehli için on odalı müştemilatın, doğu duvarına bitişik bir sıbyan mektebinin ve imaretin eklenmesiyle külliye halini almıştır. Caminin kuzeyinde ve batısında bulunan dükkanlar da buraya vakfedilip akar sağlanmıştır.<sup>10</sup>

Osmanlı arşiv belgelerinden ulaşabildiğimiz kadarıyla H. 1268/M. 1852 ile H. 1326/M. 1908 senesine kadar külliye muhtelif sebeplerden ötürü pek çok defa tamir ve inşaa faaliyetleri yürütülmüştür.<sup>11</sup> Bu tamir süreçlerinden bahseden bazı arşiv belgelerinde cami için “âsar-ı kadîmden olmasıyla harâb bir hâlde bırakılması lâyük olamayacağından” denilerek Osmanlıların hem tarihi eserlere bakışını hem de bu eserlerin tamiri konusunda gerekli hassasiyeti ve özeni gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca aynı belgelerde Selanik Ayasofya Camii için “Dersaadet'te bulunan Ayasofya Câmî-i Şerîfinin ikincisi” şeklinde bahsedilerek yapının ehemmiyeti vurgulanmıştır.<sup>12</sup> Bahse konu dönemdeki tamir süreçlerinden en uzun süreni ve maliyetli olanı 1890 yangınından sonraki süreçtir. 1890 yılında çıkan yangın camide çok ciddi tahribata sebebiyet vermiş ve camiye kullanılamaz hale getirmiştir.<sup>13</sup> Bu yangından sonra cami yaklaşık 20 sene kapalı kalmıştır. Fransız mimarların projelerine istinaden 1908 yılında başlanan tamirat 1911 yılında tamamlanmıştır.<sup>14</sup> Elimizde yangından sonraki tamir süreciyle ilgili en erken tarihli evrak H. 1322/ M. 1904 yılına aittir. Tamiratın bu kadar gecikmesinin, yangının çıktığı zamanda Osmanlı Devleti'nin son zamanları olması hasebiyle ekonomik sebeplerden ötürü olduğunu düşünmekteyiz. Çok uzun uğraşlar ve oldukça yüksek meblağlar ödenmesi sonucunda cami 1911 yılında bizzat Sultan V. Mehmed Reşad Han tarafından tekrar ibadete açılmıştır (Resim 3).<sup>15</sup>

→

Selanik” (Erişim 12 Mart 2022).

<sup>10</sup> VGMA, VD, No: 581 s. 76; Mehmet Zeki İbrahimgil - Hamza Keleş, *Bulgaristan'da Osmanlı Dönemi Vakıf Eserleri Envanteri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/690.

<sup>11</sup> Hilal Kazan, *II. Abdülhamid Devri Önemli Restorasyonları: Şam Emevi Camii ve Selanik Ayasofya Camii* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2023), 91-142.

<sup>12</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Şura-yı Devlet [İ. ŞD]*, 64-3741; Osmanlı Arşivi (BOA), *Şura-yı Devlet Evrak [ŞD]*, 296-30.

<sup>13</sup> Tafrali, *Topographie de Thessalonique*, 168; Charles Diehl vd., *Les Monuments Chrétiens de Salonique* (Paris, 1918), 117.

<sup>14</sup> Eyice, “Ayasofya Camii”, 4/221.

<sup>15</sup> Emre Karadavut, *Pargalı İbrahim Paşa'nın Eserleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 240-273.



**Resim 3.** *Sultan V. Mehmed Reşad Han'ın katılımıyla Ayasofya Camii'nin yeniden ibadete açılışı (1911)<sup>16</sup>*

1911'de Selanik'in Yunanlar tarafından işgal edilmesinden bir sene sonra yapı tekrardan kiliseye çevrilmiştir. Bu işlem yapılırken zaman içinde yapının minaresi, son cemaat yeri ve şadırvan bölümleri yıkılmış ve imaret kulesi hariç külliye'nin diğer tüm unsurları da ortadan kaldırılmıştır. Böylelikle yapı tekrardan görünüm itibarıyla de kilise formuna dönmüştür. (Resim 4).



**Resim 4.** *Selanik Ayasofya, batı cephe (2022)*

<sup>16</sup> Eyice, "Ayasofya Camii", 4/221.



Yapının iç kısmında da minber, mihrap ve müezzin mahfili gibi camiye ait tüm unsurlar parçalanmıştır. Bu parçalardan bir kısmı günümüzde yapının avlusunda dağınık vaziyette bulunmaktadır (Resim 5-7).



**Resim 5 ve 6.** Yapının doğusunda parçalanmış halde minber köşkü ve diğer parçalar (2022)



**Resim 7.** Yapının kuzeyinde parçalanmış kalıntılar (2022)

## 2. Belge

Ayasofya Camii'nde tamir süreçleri yürütülürken şüphesiz hem camide yapılacaklar hem de ortaya çıkan masrafın belirlenmesi ve ödenmesi hususunda oldukça yoğun bir evrak trafiği gerçekleşmiştir. Araştırmalarımız sonucunda Devlet Arşivleri bünyesinde yirmiden fazla yazışma bulunmaktadır. Bu belgeler tamirata dair ödemeler, muhtelif sebeplerden ötürü yapıda gerçekleştirilen tamirat ve tefrişata dair detaylar gibi hususları ihtiva etmektedir.<sup>17</sup> Bu evraklar arasında karşımıza çıkan ve makalemizin konusunu oluşturan bir belge ise hayli ilgi çekicidir.

Çalışmamızda "BOA, TFR. I. M.- 22-2157-002" numaralı fişte kayıtlı olan bu belgenin seçilmesinde; metinde Ayasofya Camii'nden bir kilise ve unsurlarından da kilise bölümleri şeklinde bahsedilmesi, özellikle süslemelerin Hristiyan terminolojisiyle adlandırılması ve belgedeki hem Latin hem de Arap alfabesiyle kaleme alınan yabancı kelimeler etkili olmuştur.

### 2.1. Belgenin Tarihi

Üç sayfadan oluşan bu belgenin üzerinde herhangi bir tarih ibaresi bulunmamaktadır. Ancak, Devlet Arşivleri'nde bu evrakın birlikte dosyalandığı ve benzer husustan bahseden diğer iki evrak üzerinde Rumî 29 Mart 1324 (M. 11.04.1908) ve 18 Mayıs 1324 (M. 31.05.1908) tarihleri yer almaktadır.<sup>18</sup> Dolayısıyla belgenin, bu tarihler arasında düzenlendiğini söyleyebiliriz.

### 2.2. Belgenin Dili ve Üslubu

Belgenin üslubuna bakıldığında hem dil hem de bürokratik açıdan, devrin kurallarına genel anlamda haiz gibi görünse de metnin bazı kısımlarının sonradan başka bir kalemle çizilmesi bu bölümlerin üslup ve içerik açısından uygun görül-

<sup>17</sup> Bahse konu belgeler ve içerikleri için bk. Karadavut, *Pargalı İbrahim*, 243-248.

<sup>18</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Rumeli Müfettişliği Mütferrika Evrakı* [TFR. I. M.], 22-2157-001, 22-2157-003.

mediğini ortaya koymaktadır. Söz gelimi yazar, rapor hüviyetindeki bu metnin başına “Devletlü Hilmi Paşa Hazretlerine” yazmış ancak bu ibarenin üstü çizilmiştir. Bunun sebebi muhtemelen doğrudan isim belirtilmesidir. Çünkü hem genel anlamda Osmanlı geleneğinde hem de o devirdeki belgelerden gördüğümüz kadarıyla hazırlanan belgeler, makam sahibi olan kişi belirtilmeden makama yönelik “Devletlü efendim hazretleri”<sup>19</sup> ya da “Ma’rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki”<sup>20</sup> denilerek başlanmaktadır. Belgenin ilk sayfasının başlarında yazarın kendisine bu raporu hazırlama görevinin Fransız hükümeti tarafından verildiği ve hitap edilen makamın bunu tasdik ettiğini belirttiği kısım, ikinci sayfanın son satırındaki tamirat için ortaya çıkacak masrafi hesaplayan kişiyi belirttiği “bu meyanda Nûriciyan Efendinin” ifadesi ve üçüncü sayfanın sonundaki yapılacak çalışma için gerekli ödemenin Makedonya bütçesinden yapılmasını talep etmesi, kanaatimizce üslup açısından uygun görülmediğinden üstü çizilen yerlerdir.

Belgede en çok dikkat çeken yerlerden biri de belge yazarının Selanik Ayasofya Camii’nden kilise olarak bahsetmesi ve sonrasında buraların tashih edilmesidir. Yazarın kullandığı her kilise kelimesinin üstü çizilmiş olup cümlenin devamına göre ya o şekilde bırakılmış ya da “-nin”, “cami” ve “Ayasofya” ifadeleri eklenmiştir.

Tüm bunların yanı sıra belgedeki iki kelime (“tambour” ve “abside”) Latin alfabesi ile yazılmıştır. Bu durum oldukça sıra dışı olup tam olarak sebebini bilemiyoruz. Yazar, gayrimüslim olup hatta belki de Osmanlı tebaasından olmaması hasebiyle bu kelimelerin Arap alfabesi ile yazılışını bilememiş olabilir. Ancak, metinde tırnak içinde belirtilen “panağya”, “pantokrâtor” ve “kontrafor” terimlerini yazabilmiş olması bu ihtimali zayıflatmaktadır.

### 2.3. Belgenin Muhatabı

Belgenin gönderildiği kişi sonradan üstü çizilmiş olmakla birlikte “Devletlü Hilmi Paşa Hazretlerine” olarak belirtilmiştir. Bu kişinin Selanik’i de içine alan Balkan yarımadasındaki (Rumeli) asayişten sorumlu olan devrin Rumeli Umûmî Müfettişi Hüseyin Hilmi Paşa olması oldukça yüksek bir ihtimaldir.<sup>21</sup>

### 2.4. Belgenin İçeriği

Üzeri çizilmiş de olsa belge “Devletlü Hilmi Paşa Hazretlerine” ifadesiyle başlamaktadır. Sonrasında belgenin, oldukça kötü durumda olan Selanik Ayasofya Camii’nin yıkılmasını engellemeye yönelik inşa faaliyetleri için hazırlanan bir rapor olduğu anlaşılmaktadır. Yazar, yapının içinde özellikle de kubbe kısmında bulunan mozaiklerin üstü hiç görülmeyecek şekilde başka resimlerle örtülü olduğu halde hem padişahın hem de yerel yönetimin yardımları ile bu mozaikleri asıllarına uy-

<sup>19</sup> BOA, İ. ŞD. 64-3741.

<sup>20</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye [İ. DH]*, 699-48912.

<sup>21</sup> Mahir Aydın, “Hüseyin Hilmi Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 18/550-551; Mustafa Alkan, “Hüseyin Hilmi Paşa’nın Rumeli Umûmî Müfettişliği (1902-1908)”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (31 Mart 2015), 242-255.



gun şekilde ortaya çıkardığını belirtmiştir.

Sonrasında yapıdaki mozaikler ve durumlarından bahsedilmiştir. Kubbedeki mozaikler “tarz-ı tertibi, vaz’ ve tavrı, resim sanatınca olan kıymeti ve renkleri itibâriyle bugün enâfis-i âsârdan olan “panağya” ile iki melek ve on iki havâriyyûn kubbe üzerine tamâmen hâl-i aslilerine nümâyân olmakda” ifadeleriyle anlatılmıştır. Buna göre üslupları, konumları, duruşları, resim sanatı açısından ve renkleri itibariyle en nefis ve kıymetli eserlerden olan Hz. Meryem’in “panagia”<sup>22</sup> sahnesi, iki melek ve 12 Havari tasvirleri orijinalliklerini tamamen korur vaziyette görülmektedir. Kubbe göbeğinde ise “iki melek tarafından taşınmakta olan pantokrâtor bir vaz’ ihtişam ile bakmaktadır” şeklinde bahsedildiği üzere Hz. İsa’nın oldukça ihtişamlı duran “pantokrator”<sup>23</sup> tasviri iki melek tarafından taşınmaktadır (Resim 8). Bunun yanı sıra yazarın “bir mahalde” diye bahsettiği mihrabın/apsisin üstünü örten yarım kubbedeki mozaikte Hz. Meryem’in kucağında Hz. İsa’yı tuttuğu görülmektedir (Resim 9). Ayrıca bu mozaik, altıncı yüzyıldan kalma mozaikten altın bir haçın yarısını örtmektedir. Ancak, Hz. Meryem mozaığının 11.yy’da yapılan restorasyon esnasında bu haçın yerine yapıldığı bilinmektedir.<sup>24</sup> Günümüzde bu bölgede bir haç mozaiği görülmemektedir.

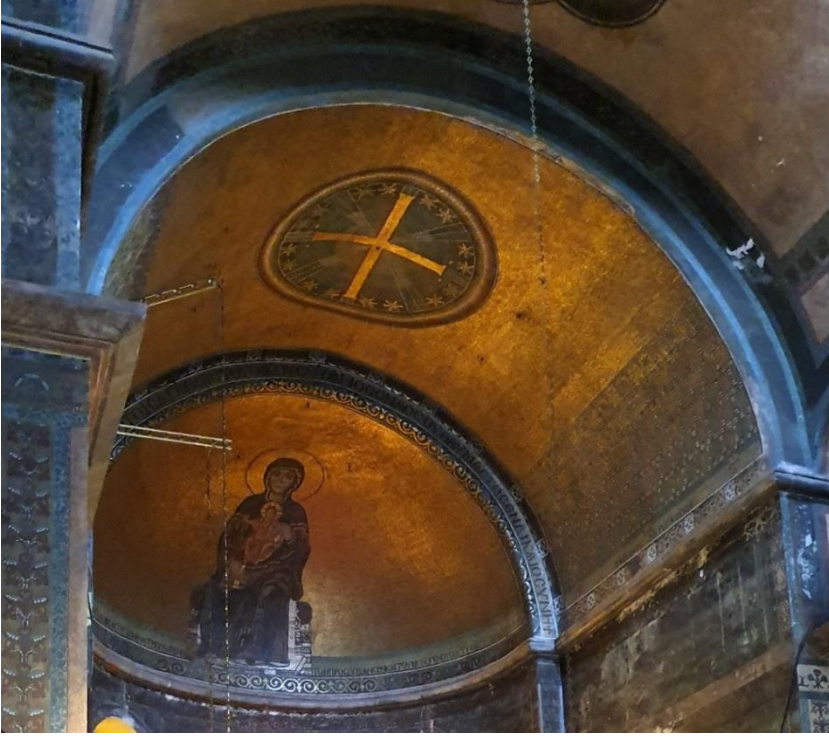


**Resim 8.** Kubbe mozaiklerinin günümüzdeki hali (2022)

<sup>22</sup> Encyclopedia of Christianity Online, “Panagia” (Erişim 20 Ocak 2024).

<sup>23</sup> Oxford Reference, “Pantocrator” (Erişim 19 Ocak 2024).

<sup>24</sup> Mentzos, *impressions*, 124.



**Resim 9.** Mihrap/Apsis bölümündeki mozağın günümüzdeki hali (2022)

Yazar yapıda bulunan mozaikleri İtalya'nın Ravenna ("Râven") şehrinde bulunan iki kilisedeki mozaiklerle "Ayasofya müzeyyenâtı resmedenin ve sûretlerdeki vazi'yet-i tabii'ye itibâriyle Râven kiliselerine fâik bile addolunur" ifadeleriyle mukayese etmiştir. Yani, tezyinat ve figürlerin duruşu itibariyle Ayasofya'dakileri daha üstün görmektedir. Mihrap önü kubbesindeki Hz. Meryem mozaîği için de "sekizinci asırda yapılmış yegâne mozaikdir ki târih-i sanâi'-i nefise için ehemmiyeti pek büyüktür" demekle bu eserin Bizans sanatının günümüze neredeyse hiçbir eserin kalmadığı bir döneminden ulaştığı vurgulanmıştır.

Ayasofya'nın muhafazasının "gerek sanâi'-i nefise ve gerek târihce" yani güzel sanatlar ve tarih açısından ne kadar mühim olduğunun aşikâr olduğunu belirten yazar, durumu çok kötü olduğu için yakın bir zamanda tamamen yıkılabileceği konusunda uyarıda bulunmaktadır.

Yapının aslına yani "hâl-i aslîsine"<sup>25</sup> döndürmenin hem çok zor hem de astronomik bir masrafa mal olacağı için "elzem olan ta'mîrâtın icrâsıyla temîn-i hüsnü muhafazasına çalışma"nın yani yapının yıkılmasını engelleyecek gerekli kısımların tamir edilmesi tavsiye edilmektedir. Belgede yapının o zamandaki kubbeyi ta-

<sup>25</sup> Osmanlılardaki tamir süreçlerinden kullanılan tabirler için bk. Abdülkadir Dündar, "Osmanlılarda Tamir Süreci, Çeşitleri ve Bazı Selçuklu Yapılarındaki Uygulamalar", *1. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi* (Konya: Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 2000), 1/269.



şıyan kemerleri ve sütunlarının iyi durumda, kubbe ve “kontroforlar”ının (payandaların) kurşunla kaplı olduğu belirtilmektedir. Kubbede rutubet görülmeyip mozaikler de sağlam durduğundan bu kurşunların sağlam olduğu sonucuna varılabildiği ancak her ihtimale karşı tekrardan kontrol edilmesi tavsiye edilmiştir.

Camide tamir edilmesi gereken kısımlar da belgede detaylıca belirtilmiştir. Buna göre kısmen kurşunla mestur olan kubbe kasnağının (“tambour”) tamamen kapatılıp pencerelerinin camlı kapaklarla örtülmesi lazım görülmüştür. İnşaatın en büyük kısımları ise; mihrap nişinin (“abside”) üstündeki örtünün acilen yenilenmesi, yapıdaki dört büyük kemerin ve kubbeyi taşıyan sütunların “sath-ı hâricîlerini”n yani dış yüzeylerinin örtülmesi olarak sıralanmıştır. Üstleri örtülü olmadığından “tebeddülât-ı havâiyeye” yani hava olaylarına maruz kalan bu kemer ve sütunların üzerini otlar, ağaçlar ve sarmaşıkların istila ettiği, bu bitkilerin de nemi tuttuğundan tahribata yol açtığı belirtilmiştir. Ayrıca, kemerlerin durumuna benzediği için yapının ikinci katında bulunan kadınlar mahfilinin de üstünün örtülmesi zemin katın korunması için gerekli görülmüştür. Buradan camide, yangından önce yani 19.yy'ın sonlarında da kadınlara yer ayrıldığı görülmektedir. “Mozaikle müzeyyen olan kubbe ile kilise câminin dâhili için örtü lazım değildir.”

Eğer işlemler bu şekilde yapılamazsa kadınlar mahfilinin üstüne yağın yağmur sularını “hâricî dîvârlara” yani dış duvarlara akıtmak için üstüne çimento döküp kemerlerin ise camla kaplanması önerilmiştir. Zemin ve birinci katta tamir ya da yeniden inşa edilmesi gereken sütunlar olsa da bunların “ebniyenin resâne-tine” yani binanın sağlamlığına etki etmediği belirtilmiştir. Detaylıca arz edilen bu işlemlerin yapıldığı takdirde Ayasofya Camii'nin uzun bir süre “hâl-i hâzırını muhâfaza edecek sûretde ta'mîr” edilmiş olacağı aktarılmıştır.

Yazar tüm bu işlemler için ortaya çıkacak masraf hususunda bölgedeki piyasaya hâkim olmadığı için kendisinin bir fiyat takdir edemeyeceğini ancak bu işlerden anlayan kişilere yani üstü çizili kısımda ismi geçen “Nûriciyan Efendi'ye” göre 30.000 Frank'ın yeterli olduğunu yazmaktadır.

Tüm bu işlemlerin profesyonelce yapılması için işin başında olacak mimarın seçimi hususunda “mi'mârın san'atına vukûf-u kâmilinden başka Bizans usûl-u san'atına tamâmen vâkîf bir san'atkâr olması dahî lazımdır” denilerek oldukça dikkatli davranılıp bu kişinin hem mimariye hem de Bizans sanatına hâkim olması gerektiği vurgulanmıştır. En son olarak da eğer Müze-i Hümâyun “mi'mâr-ı husûsîsi” Ethem Bey'e<sup>26</sup> bu görev verilmez ise hâlihazırda Selanik'te Fransa hükümetinden ruhsatlı ve bu vasıfları taşıyan yani “şehâdetnâmeyi hâiz ve mârrü'l-'arz evsâfi câmi” bir mimar olan Fransız Mösyö Tiriyo'nun görevlendirilmesi arz edilmiştir.

<sup>26</sup> Devrin Âsâr-ı Atıka Müze-i Hümâyunu (İstanbul Arkeoloji Müzeleri bünyesindeki Eski Şark Eserleri Müzesi) müdür yardımcısı Halil Ethem Eldem için bk. Semavi Eyice, “ELDEM, Halil Ethem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 11/18-21.

### 3. Belgenin Aidiyetine Dair Şüpheleri Gideren Makale

Selanik Ayasofya Camii'nin tamirine dair makalemizin konusunu oluşturan belgede herhangi bir yazarın ismi veya imzası bulunmamaktadır. Bununla beraber bazı ipuçları yer almaktadır. Örneğin, Ayasofya Camii'nden ısrarla kilise şeklinde bahsetmesinden ötürü yazarın gayrimüslim olduğunu düşünmekteyiz. Hatta hem görevi kendisine tevdi edenin Fransa hükümeti olduğunu belirtmesi ve metindeki Latin alfabesiyle yazılan kelimelerin Fransızca olması hem de İtalya'nın Ravenna kentinin adının Fransızca telaffuza uygun biçimde "Râven" olarak yazılması yazarın Fransız olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Buradan hareketle devrin yayınlarını taradığımızda karşımıza çıkan Fransız mimar Marcel Le Tourneau tarafından yazılıp 1909 yılında yayımlanan bir makale dikkatimizi çekmiştir. "Les Mosaïques de Sainte-Sophie de Salonique" adlı bu makalede Marcel Le Tourneau, Selanik Ayasofya Camii'ndeki mozaikleri tamir etmede görevlendirildiğinden bahsetmekte ve bu görevi ifa etme sürecini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Yazar, Maarif Nezareti tarafından Selanik'teki Bizans'tan kalma anıtları incelemek için görevlendirildiğini, bu sebepten ötürü 1907 baharında Selanik Ayasofya'sındaki mozaikleri incelediğini aktarmıştır.<sup>27</sup>

Makalede teşekkür faslını oluşturan paragrafta Le Tourneau, çalışmasında her türlü kolaylığı sağlayan Hilmi Paşa'ya ve Selanik valisine şükranlarını sunmaktadır. Ayrıca, okul arkadaşı olan Fransız mimar Mösyö Thirion ile işin yürütücüleri olan Nouridjan (Nûriciyan) Bey ve Ethem Bey'e de yardımlarından ötürü teşekkür etmektedir.<sup>28</sup>

Makalenin başlarında yazar, yapının durumunu anlatırken kubbedeki figürlerin yağlı boya bitkisel süslemelerle kapatıldığı, kubbedeki Pantokrator mozaığının üstüne Kur'an'dan bazı ayetlerin yazılı olduğu bir kuşağın yer aldığını ve apsis-te bulunan Madonna (Hz. Meryem) mozaığının de görülmeyecek şekilde örtüldüğünü belirtmektedir. 1890 yılında çıkan yangın dolayısıyla Türklerin yaptığı bu resimlerin üstünü de bir duman tabakası kapladığından yapının içler acısı bir hal aldığını ifade eder.<sup>29</sup> Kaldı ki yangın sonrasında çekilmiş bazı fotoğraflarda bu mozaiklerin dumanla kaplı olduğu görülmektedir (Resim 10-11).

<sup>27</sup> Le Tourneau - Diehl, "Les Mosaïques", 39-60.

<sup>28</sup> Le Tourneau - Diehl, "Les Mosaïques", 41-42.

<sup>29</sup> Le Tourneau - Diehl, "Les Mosaïques", 39-41.



**Resim 10.** Yangın sonrası Selanik Ayasofya Camii kubbe içi (1907-8)<sup>30</sup>



**Resim 11.** Yangın sonrası Selanik Ayasofya Camii içi (1908)<sup>31</sup>

<sup>30</sup> The Digital Collections of the British School at Athens, "Hagia Sophia-Dome mosaics" (Erişim 06 Şubat 2024).

Yazar, Ayasofya’da bulunan mozaikleri farklı kiliselerdeki mozaiklerle kıyaslamaktadır. Çalışmamız açısından en önemli mukayesesi ise belgede adı geçmesi hasebiyle İtalya’nın Ravenna şehrindeki kilise mozaikleriyle olanıdır. Bunlardan birinde yalnızca “Ravenna’daki”<sup>32</sup> diye belirtip, yapı ve figür ismi vermezken diğerinden “Ravenna’daki Sant’Apollinare Nuovo’da bulunan tahttaki Madonna” şeklinde daha detaylı bahsetmektedir.<sup>33</sup>

Le Tourneau, Makedonya bütçesini hazırlayanların ve “ülkesinin zenginliklerine âşık olan Hamdi Bey’in” yapılacak restorasyon için gerekli kaynağı ayırmasını ummaktadır.<sup>34</sup> Burada bahsi geçen Hamdi Bey’in ise devrin Müze-i Hümayun Müdürü Osman Hamdi Bey olduğu kanaatindeyiz.<sup>35</sup>

Selanik Ayasofya Camii’nin mihrap/apsis bölümünde bulunan Hz. Meryem mozağının sekizinci yüzyıla ait olup elimizde (muhtemelen ikonoklazmadan ötürü) başka hiçbir eserin ulaşmadığı bu dönemden kaldığı için bu mozağın 8. asrın Bizans sanatını anlama açısından oldukça mühim olduğu belirtilir.<sup>36</sup>

Makalenin sonundaki haşiye bölümünde yazar, Hilmi Paşa’nın kendisinden yapının ve mozaiklerin korunması için alınması gereken tedbirlerin ve masrafın ne kadar olacağını bir raporla bildirmesini istediğini belirtmektedir. Sonrasında hazırlanan bu raporu gören Hilmi Paşa, maliye komisyonuna bu işler için yazarın kendisinin belirttiği yaklaşık 32.000 Frank tutarındaki miktarın tahsis edilmesini teklif etmiştir. Bu meblağın karşılanmasının akabinde de konservasyon çalışmaları başlamıştır.<sup>37</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada hem Osmanlı Devleti’nin en önemli şehirlerinden olan Selanik’in en güzide eserlerinden Ayasofya Camii ve onun tamir süreci hem de Osmanlı diplomatikasının nasıl işlediği hakkında önemli bilgiler sunan bir belge incelenmiştir. Belge ayrıca dil açısından da oldukça farklı bir konumdadır. Yapıdaki mozaiklerden bahsederken Hristiyan terminolojisine ait “panağya” ve “pantokrator” gibi ifadeler tercih edilmiştir. Bunlar Osmanlı Türkçesi olarak yazılmış olup yalnızca turnak içine alınarak vurgulanmıştır. Ancak sebebini bilemediğimiz bir şekilde yapının bölümlerini anlatırken kullandığı “tambour” (kubbe kasağı) ve “abside” (apsis/mihrap) ifadelerini Latin alfabesi ile yazmayı tercih etmiştir. Bu durumla ilgili aklımıza gelen tek sebep yazarın Osmanlı tebaasından olmamasından ötürü Osmanlı Türkçesi ile yazmayı bilmeyip bu metni başkasına yazdırmış olabileceğidir. Belki de metni kaleme alan kişi bu kelimelerin nasıl yazılacağını bilemediğinin

→

<sup>31</sup> The Digital Collections of the British School at Athens, “Hagia Sophia-Dome mosaics”.

<sup>32</sup> Le Tourneau - Diehl, “Les Mosaiques”, 45.

<sup>33</sup> Le Tourneau - Diehl, “Les Mosaiques”, 53.

<sup>34</sup> Le Tourneau - Diehl, “Les Mosaiques”, 43.

<sup>35</sup> Filiz Gündüz, “Osman Hamdi Bey”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/468-469.

<sup>36</sup> Le Tourneau - Diehl, “Les Mosaiques”, 52.

<sup>37</sup> Le Tourneau - Diehl, “Les Mosaiques”, 59-60.

den doğrudan Fransızca olarak bu kelimeleri eklenmiş olabilir.

Çalışmamızın konusunu oluşturan belge ile 1909 yılında Marcel Le Tourneau tarafından yazılan yukarıda bahsedilen makale arasında içerik açısından oldukça benzerlik tespit edilmiştir. İlk olarak her iki metnin yazarı da Ayasofya'daki mozaikleri tamir ettiğinden bahseder. Bununla beraber her iki metinde de Hilmi Paşa, Ethem Bey ve Nuriciyan (Nouridjan) Efendi'nin isimleri zikredilmiştir. Benzerlikler bunlarla sınırlı değildir. Örneğin, her iki metinde de Hz. Meryem'i tasvir eden mozağin sekizinci asırdan kaldığı ve ehemmiyeti vurgulanmış ve bu yapıdaki mozaikler İtalya'nın Ravenna şehrindeki kilise mozaikleriyle mukayese edilmiştir. Makalede gerekli meblağın tahsisi için bahsi geçen Makedonya bütçesi belgenin son sayfasında üstü sonradan çizilmiş olmakla beraber görülmektedir. Halihazırda rapor olarak hazırlandığı belirtilen belgede, Ayasofya'da gerçekleştirilecek tamirat için 30.000 Frank'ın yeterli olduğu ifade edilirken, makalede de yazarın Hilmi Paşa'nın buyruğu üzerine bir rapor hazırladığı ve Hilmi Paşa'nın da bu rapora istinaden 32.000 Frank bütçe tahsisi talep ettiği görülmektedir. Tüm bunlardan yola çıkarak elimizdeki bu arşiv belgesinin bahse konu rapor olup makalenin yazarı olan Marcel Le Tourneau tarafından yazıldığını ya da yazdırıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca, Fransızca makalede "M. Thirion", belgede ise "Mösyö Tiriyo" olarak bahsedilen kişilerin her iki metinde de Fransız bir mimar olarak belirtildiği için aynı kişi olduğu kanaatindeyiz. Buna göre "Mösyö Tiriyo", M. Thirion'un Fransızca telaffuza uygun bir şekilde Osmanlı Türkçesi ile yazılmış halidir. Makalede Ethem Bey'in yanı sıra M. Thirion'a da teşekkür edildiğinden tamir sürecinde her ikisinin de görev aldığı anlaşılmaktadır.

Selanik Ayasofya Camii hem strüktürel olarak hem de tezyinat açısından inşa edildiği Bizans devrinin pek çok özelliğini yüzyıllarca cami olarak kullanılmasına rağmen korumuştur. Belgeden ve makaleden anlaşıldığı kadarıyla cami olarak kullanıldığı dönemde yapının içindeki figürlü mozaiklerin üzerleri yazı ve bitkisel bezeme ile örtülmüştür. Buna göre yapıda bulunan Hz. Meryem mozaığı Le Tourneau'ya göre 8.yy'dan kalmadır. Yani ikonoklazmadan önce ya da o devirde yapıldığı halde o yıkımdan etkilenmeden günümüze ulaşabilen nadir örneklerinden biri olduğundan Bizans resim sanatı açısından oldukça kıymetlidir.

Marcel Le Tourneau, yapıdaki mozaikleri eski hale getirdiğini beyan etmiştir. Bu işlem yapıldığı sırada Ayasofya, halen Osmanlıların elinde olduğundan cami hüviyetindeydi. Kaldı ki 1911 yılında yeniden ibadete açıldığından tamir sonrasında da bu yönde hizmet verdiği görülmektedir. O yüzden bu figürlü mozaiklerin restorasyon sonrası açık bırakılması olağan dışı bir durum olacağından bu mozaiklerin bir şekilde örtüldüğü kanaatindeyiz. Ancak bu hususta herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

Belge üzerinde sonradan yapılan birtakım düzenlemeler bize Osmanlı diplomatikası hakkında bilgiler vermektedir. Le Tourneau, Selanik Ayasofya Camii'nden halihazırda bir kiliseymiş gibi bahsetmiş ve bölümlerinin isimlendirmesini de o şekilde yapmıştır. Bölümler için kullanılan "galeri", "apsis" gibi isimlen-

dirmelere hatta ihtişam ile baktığı belirtilen “pantokrâtor” ifadesine dahi herhangi bir müdahale de bulunmazken, yapıdan kilise olarak bahsedilen her yerde o ibarelerin üstü çizilerek Ayasofya’nın bir cami olduğu vurgulanmıştır. Yapının içinde yer alan hem mimari hem de tezyini öğelerden Hristiyan terminolojisi ile bahsedilmesine bir müdahale edilmemesi Osmanlı Devleti’ndeki hoşgörüyü göstermektedir. Öte yandan kilise ifadelerinin düzeltilmesi, bir camiden öncesinde o şekilde hizmet verse bile kilise olarak bahsedilmesine izin verilmediğini ortaya koymaktadır.

Belgede ve makalede belirtildiği üzere Selanik Ayasofya Camii’nin restorasyon faaliyetlerinde Müze-i Hümayun’un mimarı Ethem Bey’in yanı sıra gayrimüslimler de çalışmıştır. Hatta bu gayrimüslim kişilerin Osmanlı tebaasından bile olmayıp Fransız oldukları bilinmektedir. Bu durum bize Selanik Ayasofya Camii’nin tamiri özelinde yapı bir Müslüman mabedi olmasına rağmen Osmanlı Devleti’nin işi yapacak kişilerin dinine ve milliyetine bakmaksızın ehil olmasına önem verdiği görülmektedir.

<b>Author Contributions / Yazarların Katkısı:</b>	<b>Author / Yazar 1</b>	<b>Author / Yazar 2</b>
Conceptualization (CRediT 1) / Araştırmanın Tasarımı	%51	%49
Data Curation (CRediT 2) / Veri Toplanması /	%51	%49
Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)/ Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama	%51	%49
Writing (CRediT 12-13) / Makalenin Yazımı	%51	%49
Writing – Review & Editing (CRediT 14) / Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	%51	%49

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

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

## Kaynakça

### Arşiv Belgeleri

#### Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye [İ. DH.]*. 699-48912.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Şura-yı Devlet [İ. ŞD.]*. 64-3741.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Şura-yı Devlet Evrak [ŞD.]*. 296-30.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Rumeli Müfettişliği Mütferrika Evrakı [TFR. I. M.]*. 22-2157-001, 22-2157-002, 22-2157-003.

#### Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, *Vakıf Defteri [VD]*. No: 581 s. 76.

### Kaynakça

Alkan, Mustafa. "Hüseyin Hilmi Paşa'nın Rumeli Umûmî Müfettişliği (1902-1908)". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (31 Mart 2015), 242-255. <https://doi.org/10.18026/cbusos.00097>

Aydın, Mahir. "Hüseyin Hilmi Paşa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Diehl, Charles vd. *Les Monuments Chrétiens de Salonique*. Paris: y.y., 1918.

Dündar, Abdülkadir. "Osmanlılarda Tamir Süreci, Çeşitleri ve Bazı Selçuklu Yapılarından Uygulamalar". *I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*. 1/269. Konya: Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 2000.

Encyclopedia of Christianity Online. "Panagia". Erişim 20 Ocak 2024. [http://dx.doi.org/10.1163/2211-2685\\_eco\\_P.10](http://dx.doi.org/10.1163/2211-2685_eco_P.10)

Eyice, Semavi. "Ayasofya Camii". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Eyice, Semavi. "ELDEM, Halil Ethem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/18-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Gündüz, Filiz. "Osman Hamdi Bey". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

İbrahimgil, Mehmet Zeki - Keleş, Hamza. *Bulgaristan'da Osmanlı Dönemi Vakıf Eserleri Envanteri*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2016.

Karadavut, Emre. *Pargalı İbrahim Paşa'nın Eserleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Kazan, Hilal. *II. Abdülhamid Devri Önemli Restorasyonları: Şam Emevi Camii ve Selanik Ayasofya Camii*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2023.

Kiel, Machiel. *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*. Hampshire: Variorum, 1990.

Kültür Envanteri. "Ayasofya, Selanik". Erişim 12 Ağustos 2022. <https://kulturenvanteri.com/yer/?p=13657>

Le Tourneau, Marcel - Diehl, Charles. "Les Mosaïques de Sainte-Sophie de Salonique". *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot* 16/1 (1909), 39-60. <https://doi.org/10.3406/piot.1909.1322>

Mentzos, Aristotelis (ed.). *impressions: Byzantine Thessalonike through the photographs and drawings of the British School at Athens (1888-1910)*. Thessalonike: Center for Byzantine Research – Charitable Fraternity of Thessaloniki, 2012.

Oxford Reference. "Pantocrator". Erişim 19 Ocak 2024. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803>

100304190

Salt Araştırma. "Salonique, Eglise Sainte-Sophie, le Chevel - Salonica, Ste Sophie Church (Apsis) - Selanik". Erişim 12 Mart 2022. <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/208438>

Tafrali, Orest. *Topographie de Thessalonique*. Paris: Paul Geuthner, 1913.

Texier, Charles - Pullan, Richard Popplewell. *Byzantine Architecture; Illustrated By Examples of Edifices Erected In The East During The Earliest Ages of Christianity*. London: Day & Son, 1864.

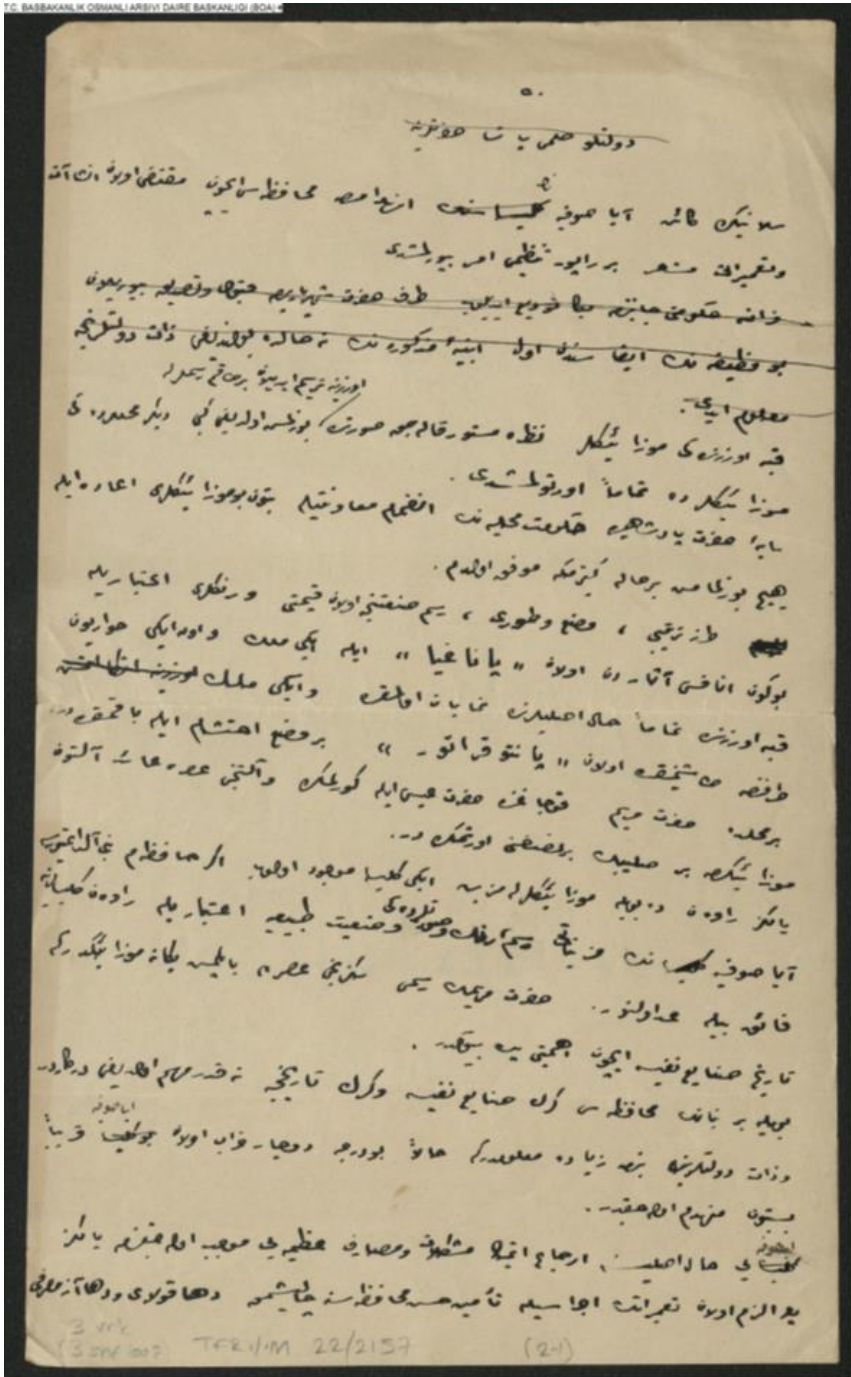
The Digital Collections of the British School at Athens. "Hagia Sophia- Apse". Erişim 06 Şubat 2024. <https://digital.bsa.ac.uk/results.php?locality-irn=5059&results=200&irn=2069>

The Digital Collections of the British School at Athens. "Hagia Sophia-Dome mosaics". Erişim 06 Şubat 2024. <https://digital.bsa.ac.uk/results.php?locality-irn=5059&results=200&irn=2081#>



Ekler

Ek: Belgenin Aslı ve Transkripsiyonu



## Bihi

## Devletlü Hilmi Paşa Hazretlerine

(1. satır) Selânik'te kâin Ayasofya Kilisesi'nin inhidâmdan muhâfazası için muktezâ olan inşâat (2. satır) ve ta'mîrât-ı müş'ir bir rapor tanzimi emr buyrulmuşdu

Fransa hükümeti cânibinden bana tevdi' idilüb taraf-ı hazreti şehriyârdan kabul ve tasdik buyrulan bu vazîfenin îfâsından evvel ebniye-i mezkûrenin ne hâlde bulunduğu zât-ı devletlerince ma'lûm idi.

(3. satır) Kubbe üzerindeki mozaikler nazara mestûr kalacak surette üzerine tersim idilen birtakım resimlerle bozulmuş olduğu gibi diğer mahallerdeki (4. satır) mozaikler de tamâmen örtülmüşdü.

(5. satır) Sâye-i hazret-i pâdişâhiye hükümet-i mahalliye'nin inzimâm-ı muâvenetiyle bütûn bu mozaikleri iâ'de ile (6. satır) hiç bozulmamış bir hâle getirmeğe muvaffak oldum.

(7. satır) Tarz-ı tertibi, vaz' ve tavrı, resim sanatınca olan kıymeti ve renkleri itibâriyle (8. satır) bugün enâfis-ı âsârdan olan "panağya" ile iki melek ve on iki havâriyyûn (9. satır) kubbe üzerinde tamâmen hâl-i aslîlerine nümâyân olmakda ve iki melek üzerine ittikâ etmiş (10. satır) tarafından taşınmakda olan "pantokrâtor" bir vaz'-ı ihtîşâm ile bakmaktadır. (11. satır) Bir mahalde Hazreti Meryem kucağında Hazreti İsa ile görülmekte ve altıncı asra â'id altın (12. satır) mozaikden bir salîbin bir nısfını örtmektedir.

(13. satır) Yalnız Râven de böyle mozaiklerle müzeyyen iki kilise mevcûd olub eğer hâfizam beni aldatmıyorsa (14. satır) Ayasofya Kilisesi'nin müzeyyenâtı resmedenin ve sûretlerdeki vazîyet-i tabî'iyye itibâriyle Râven kiliselerine (15. satır) fâik bile addolunur. Hazreti Meryem'in resmi sekizinci asırda yapılmış yegâne mozaikdir ki (16. satır) târih-i sanâyi'-i nefise için ehemmiyeti pek büyükdür.

(17. satır) Böyle bir binânın muhâfazası gerek sanâyi'-i nefise ve gerek târihce ne kadar mühim olduğu derkârdır. (18. satır) Ve zât-ı devletlerinin benden ziyâde ma'lûmdur ki hâlen bu derece dúcâr-ı harâb olan bu kilise Ayasofya karîben (19. satır) büsbütûn münhedim olacaktır.

(20. satır) Kilise Ayasofya'yı hâl-i aslîsine ircâ' itmek müşkilât ve mesârif-ı azîmeyi mûcib olacağından yalnız (21. satır) pek elzem olan ta'mîrâtın icrâsıyla temîn-i hüsn-ü muhâfazasına çalışmak daha kolay ve daha az masrafi

T.C. BASKAKANI KOSMANI ARSIVI DAIRE BASKAKANI (BOA)

مردی اوله -  
 قبه یی حال اولون ککرلر و بوکونک استنا و ایندی سونر تماما ای حاله ده - قبه  
 قوشونم ستور اولدیغی کجی «قوتتر فولر» دها قوشونم ستور ده - قبه ای طروت  
 اتری کویلامنه و سوزا ییلاک ای ییج بر بوزوقلوه عت هده ایلامنه نظرأ قبه یی سوزا  
 قوشون طبعه نغ ای برهال بولنیغنه حکم اولدی بده - معصافه برله مقصوده اینه برلده  
 قسما قوشونم ستور اولور «Cambout» ک اوستی اورتمت و ییجه اولدیج  
 قیاقل یا ییجه لوزمه -  
 او «Obuide» ک اوندنکی اور قوی دها بیلدی یا ییجه لوزمه - بویله غایبه مستعجله  
 دیت بیون کون علی خا صیردی دها اورتمت لوزمه - قبه یی حال اولور بیون سوزا  
 دها علی خا صیردی اوستی - ان آنت ان بیون اولدی بونور -  
 حالاً تب لوت هکوییه معروضه اولور بوکون سونری اوقاف آفعل اولور و سوزا ییلاک  
 ایتدی ایتیه - . بیناتات مطوق اولور ایتیه کور سونره نخ بی ایتیه ده -  
 یا نده کی غالی رین اوزنه و اتم اولور قارینه مقصود اولور غالی رینه اوستی ایتیه  
 موافقه - بو غالی رینه حالی بیون ککرلر حالی کسبه بو غالی رینه ایتیه  
 نیمه قاتن می فظ بیون لوزمه - سوزا ییلاک نیمه اولور قبه ایله کعبه راضه  
 ایچونه اولور لوزمه کله -  
 بو یا ییله ییقه نقد بره دیت بیون استوزیه قارینه غالی ریس اوزنه آقان بغور صوفی  
 خا صیر و یولار آفتیه لوزمه - بونک ایچنه ۱۰۱۰ چه بریختو دوشمه من کافیه  
 بیون ککرلر دها جاملو کله لوزمه -  
 کون نیمه قاتن و کون بریختن قعیر ای ییله جله و یا ییله ان اولور چه دینه سوزا  
 و ایله بونر ایتیه صانته خدمت ایجا مکور -  
 عسره تفصیل ایتیلیم بیون بو سیر یا ییله چه اولور ای یا صوفیه کعبه دها بیون حودیه  
 حال حاضر نیه کما فظ ایله صوفیه تعمیر ایله اولور -  
 بو مالک حیثاً ثریه و فوض اولور هیلیم یا ییله چه تعمیرات حقنه برقیات نقه بریده مع  
 بونکله برابر مقته ذوانف و بوجیان سوزا ییلاک ایتیه ککرلر ۱۰۰۰۰۰ لوزمه

TAR.İM 22/2157 (2-2)

(1. satır) müeddî olur.

(2. satır) Kubbeyi hâmil olan kemerler ve bu kemerin istinâd ettiği sütunlar tamâmen iyi bir hâldedir. Kubbe (3. satır) kurşunla mestûr olduğu gibi “kontroforlar” dahî kurşunla mestûrdur. Kubbede rutûbet (4. satır) eseri görülmemesine ve mozaiklerde hiçbir bozukluk müşâhede edilmemesine nazaran kubbeyi setreden (5. satır) kurşun tabakanın iyi bir hâlde olduğuna hükm olunabilir ma’amâfih bir kere tahkik itdirilmelidir (6. satır) kısmen kurşunla mestûr olan “TAMBOUR”n üstünü örtmek ve pencerelerine camlı (7. satır) kapaklar yapmak lazımdır.

“ABSIDE”n üzerindeki örtüyü daha yeniden yapmak lazımdır. Bu ise gâyet müsta’celdir. (8. satır) Dört büyük kemerin sath-ı hâricîlerini dahî örtmek lazımdır. Kubbeyi hâmil olan büyük sütunların (9. satır) dahî sath-ı hâricîlerini örtmelidir inşâatın en büyük aksâmı bunlardır.

(10. satır) Hâlen tebeddülât-ı havâiyeye ma’rûz olan bu kemer ve sütunları ufak ağaç otlar ve sarmaşıklar (11. satır) istilâ itmiştir. Bu nebâtât rutûbeti idâme itdiğinden kemer ve sütunları tahrîb itmektedir. (12. satır) Yandaki galerilerin üzerinde vâki’ olub kadınlara mahsûs olan galerinin üstünü örtmek dahî (13. satır) muvâfıkdır bu galerinin hâli büyük kemerlerin hâli gibidir bu galerinin örtülmesi (14. satır) zemin katının muhâfazası için lazımdır mozaikle müzeyyen olan kubbe ile kilise câminin dâhili (15. satır) için örtü lazım değildir.

(16. satır) Bu yapılmadığı takdirde dört büyük sütunun kadınlar galerisi üzerine akan yağmur sularını (17. satır) hâricî dîvârlara akıtmak lazımdır bunun için sâdece bir çimento döşemek kâfidir (18. satır) büyük kemerleri dahî camlatmak lazımdır.

(19. satır) Gerek zemin katında ve gerek birinci katta ta’mîr idilecek veyâ yeniden inşâ olunacak ba’zı sütunlar (20. satır) var ise de bunlar ebniyenin resâne-tine hizmet itmektedir.

(21. satır) A’rz ve tafsîl itdiğim bütün bu şeyler yapılacak olursa Ayasofya kilisesi daha pek çok seneler (22. satır) hâl-i hâzırını muhâfaza idecek sûrette ta’mîr idilmiş olur.

(23. satır) Buraların fiyâtlarına vukûfum olmamak hasebiyle yapılacak ta’mîrât hakkında bir fiyât takdîr idemem (24. satır) bununla berâber muktedir zevâtın ve bu meyanda Nûriciyân Efendinin fikrinde. 30.000 Frank ...

T.C. BASKAKLI K. OSMANLI ARŞIVI DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

ثانیہ۔  
 قوی ایتمک نازک اولس حیدر بو وظیفه نیک ذکی و مددگار برزاقه قویم ایلی خسته  
 نظر وقت آصفیه حیدر ایلیع . بو قوی ایتری اداره ایه جت معی رن صفتنه  
 وقوی لاملر بقیته بیزانسی اصول صفتنه تماماً واقف بر صفتنکار اولسا قوی بوز  
 ایلیع سونک بیزانسی معی بر موجوددره وانه کلکنته شرا و شامری حان  
 و سالعصره اوصافی جامعه . موزیکس بونه معای خصایسی اولره اولر معی بیزانسی  
 مامور ایلیک تقدیرن معی بونریو قسیم اولر معالی و انر معای بیک اکتام  
 ایلیسی نظر وقت رو قیدیه عصبه ایلیع .  
 بو ارفقیه بیلیع قوی بوز ایلیع حاد و نیا بودر بوز معاری بر صفتنکار  
 معای بیزانسی ایلیع ایلیع

OSMANLI ARŞIVI	
TFR.I.M	
22	21572-3

TFR.I.M.00022.02157.002

(1. satır) kâfîdir.

(2. satır) Bu gibi işlerin nâzik olması hasebiyle bu vazîfenin zeki ve ma'lûmâtlı bir zâta tevdi' idilmesi husûsuna (3. satır) nazar-ı dikkat-i âsîflerini celb iderim. Bu nev'i işleri idâre idecek mi'mârın san'atına (4. satır) vukûf-u kâmilinden başka Bizans usûl-u san'atına tamâmen vâkîf bir san'atkâr olması dahî lâzımdır (5. satır) el-yevm Selânik'de bir Fransız mi'mârı mevcûddur ki Fransa hükûmetinden şehâdetnâme-yi hâiz (6. satır) ve mârrü'l-'arz evsâfi câmi'dir. Müze-i Hümâyûn mi'mâr-ı husûsîsi olan Edhem Bey bu işe (7. satır) memur edilmediği takdirde Mösyö Tiriyo tesmiye olunan mûmâileyh Fransız mi'mârının istihdâm (8. satır) idilmesini nazar-ı dikkat devletlerine 'arz iderim.

Bu eser-i nefis-i bâ'a'dile kurtarmak için Mâkedonyâ bûdçesinden mikdâr-ı kâfi bir meblağ tahsisine müsâ'ade buyrulmasını istihâm eylerim ol babda



## İstanbul Süleymaniye Külliyesi'nin Malî Kaynağı Olan Kanuni Vakıfları

### *The Financial Source of Istanbul's Suleymaniye Complex: The Kanuni Foundations*

Yasin Yılmaz 

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara, Türkiye

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theolog, Islamic History and Arts, Ankara, Türkiye

yyilmaz@aybu.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-6186-2400>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 29.07.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 22.10.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

DOI: 10.31591/istem.1523887

**Cite as / Atıf:** Yılmaz, Yasin. "İstanbul Süleymaniye Külliyesi'nin Malî Kaynağı Olan Kanuni Vakıfları". *Istem* 44 (2024), 63-90. <https://doi.org/10.31591/istem.1523887>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>

## İstanbul Süleymaniye Külliyesi'nin Malî Kaynağı Olan Kanuni Vakıfları

### Öz

Vakıflar, kadim zamanlardan modern çağlara kadar ilginin artmasıyla milletlerin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı, ihtiyaçları, eğilimleri, yöneticilerin ve varlıklı kişilerin verdiği öneme göre gelişerek hayatın her alanında yerini almıştır. İnsanları vakıf kurmaya iten en önemli sebep, insanın sahip olduğu mal, mülk ve değerli eşyaların yokluğa mahkûm ve dünya hayatının geçici olması düşüncesidir. Çünkü insanlar akıl, sağlık, çalışma ve mal gibi hayat için gerekli olan hususlarda aynı seviyede değildir. Kimi zengin kimi fakir, kimi güçlü, kimi zayıf olunca hayat standardı da farklılaşmıştır. Toplumlardaki bu farklılıkları ortadan kaldırmak için ilâhî dinlerin de teşvikiyle ahlakî ve insanî bir husus olan yardım devreye girmiştir.

Müslümanlar arasında da yaygın olan vakıf kurma, İslamiyet'ten önce de mevcut olmasına rağmen, temel ilkeleri ve hukukî kurallarıyla kurumsallaşmasını, İslam diniyle sağlamıştır. Hz. Peygamber döneminden itibaren, İslam Devletleri'nde hızla artan vakıflaşma Osmanlı ile zirveye ulaşmıştır. Osmanlıda sultanlar başta olmak üzere sadrazamlar, vezirler, hanedan üyeleri ve diğer varlıklı kişiler, gelenek haline gelen, yardımlaşma, eğitim-öğretim kurumları açma ve bunların varlıklarını devam ettirme, sağlık hizmetlerinin yürütülmesi ve sosyal alanlara katkı sağlamak için vakıflar kurmuşlardır. Çünkü devletin sağladığı siyasî, sosyal ve ekonomik istikrara paralel olarak gelişmeye uygun bir zemin bulan vakıflar, nitelik ve nicelik yönünden en üst seviyeye ulaşmıştır.

Vakıf kurma hususunda öncü olan Osmanlı Sultanlarından Kanuni Sultan Süleyman Anadolu başta olmak üzere Osmanlı coğrafyasının birçok yerinde hem kendi hem de hanedan üyeleri adına çok sayıda vakıf kurmuştur. Bunlardan birisi de İstanbul'daki kurumları için kurduğu Kanuni vakıflarıdır. Sultan Süleyman, inşa ettirdiği külliye bünyesinde bulunan cami, sıbyan mektebi, medreseler, dârüşşifâ ve imaret gibi yapılar için vakfiyede belirtildiği üzere toplam olarak 217 köy, 34 mezra, 3 mahalle, 7 değirmen, 2 dalyan, 2 iskele, 1 çayırılık, 2 çiftlik, 6 köy mahsulü, 2 ada ve 3 hisse vakfetmiştir. Söz konusu yapıların bütün masrafları, vakfın gayrimenkullerinden elde edilen gelirlerle karşılanmıştır. Bu çalışmamızda Kanuni Vakıflarının, Süleymaniye Külliyesi'ndeki dinî, sosyal ve kültürel birimlere yaptığı katkılar üzerinde durmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kanuni Sultan Süleyman, Süleymaniye Külliyesi, Vakıf Kurumu, Yardımlaşma, Vakfiye.

### The Financial Source of Istanbul's Süleymaniye Complex: The Kanuni Foundations

#### Abstract

Foundations, from ancient times to the modern era, have increasingly influenced the socio-economic and cultural structures of nations according to their needs, tendencies, and the importance given by rulers and wealthy individuals. The primary motivation for establishing a foundation is the belief that material possessions, wealth, and valuable items are destined to decay, and that worldly life is temporary. People are not equal in terms of intellect, health, work, and wealth, and hence, their life standards vary. To address these differences in society, divine religions have encouraged ethical and humanitarian assistance.

The practice of establishing foundations, which is widespread among Muslims, existed even before Islam but was institutionalized with fundamental principles and legal rules in Islam, following the Quran's call for the wealthy to help those in need. From the time of the Prophet Muhammad, the establishment of foundations increased rapidly in Islamic states, reaching its peak during the Ottoman Empire. In the Ottoman period, sultans, grand viziers, ministers, members of the royal family, and other wealthy individuals established foundations as part of tradition to contribute to charity, open educational institutions, maintain their assets, provide health services, and support social areas. As the foundations found a suitable ground for development parallel to the political, social, and economic stability provided by the state, they reached the highest level in terms of quality and quantity.

Among the Ottoman sultans who pioneered the establishment of foundations, Sultan Suleiman the Magnificent established numerous foundations throughout the Ottoman lands, especially in Anatolia, in his own name and that of his family members. One of these is the Kanuni Foundations he established



*for institutions in Istanbul. Sultan Suleiman endowed a total of 217 villages, 34 hamlets, 3 neighborhoods, 7 mills, 2 fishery stations, 2 docks, 1 pasture, 2 farms, 6 village produce, 2 islands, and 3 shares, as specified in the foundation charter, for the structures including the mosque, primary school, madrasas, hospital, and soup kitchen within the külliye he commissioned. The expenses of these structures were covered by the revenues from the properties of the foundation. This study will focus on the contributions of the Kanuni Foundations to the religious, social, and cultural units within the Süleymaniye Complex.*

**Keywords:** *Suleiman the Magnificent, Suleymaniye Complex, Foundation, Mutual Aid, Foundaiton Charter.*

## Giriş

Kanunî Sultan Süleyman, uzun süren hükümdarlığı döneminde siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda büyük başarılar elde etmiştir. Gerçekleştirdiği başarılar arasında en önemlisi devrinin görkemine ve kendi statüsüne uygun şekilde adını yatsatmak için dini, kültürel ve sosyal alanlarda kurduğu müesseselerdir. İstanbul'da Süleymaniye Külliyesi bünyesinde oluşturduğu bu müesseselerde yapılacak hizmetlerin belirlenen amaca uygun olarak yapılması, varlığını devam ettirmeleri, görevlilerin çalışma şartları ve vakfedilen yerleri içine alan vakfiye hazırlatmıştır.

Kanuni Sultan Süleyman'ın Osmanlı'nın muhtelif coğrafyalarında kurduğu vakıfların vakfiyeleri, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunmaktadır. Arşivin beş ayrı defterinde bulunan vakfiyeler, Kanunî Vakfiyesi, aynı vakfiyenin başka bir nüshası, Sular Vakfiyesi ve Şam'daki hayır kurumlarına ait iki vakfiyedir. Arşivdeki nüshalardan Kanunî Sultan Süleyman'ın Şam'daki vakıflarına ait vakfiyesinin, 7 Receb 964/6 Mayıs 1557 ve Sular Vakfiyesinin Cumade'l-ülâ 973/Kasım 1565 tarihinde tanzim edildiğini metinlerinden öğreniyoruz. Fakat Kanuni'nin İstanbul'daki Süleymaniye Külliyesi ve diğer hayır kurumlarına ait vakfiyenin tanzim tarihi bilinmemektedir. Biz bu makalede Kanuni Vakfiyesi özelinde hem genelde vakfiyelerin nasıl incelenmesi gerektiği hususları hem de Süleymaniye Külliyesinin malî kaynağı olan vakfiyenin üzerinde durmaya çalışacağız.

## 1. Vakfiyenin Şekli Özellikleri ve İçeriği

### 1.1. Vakfiyenin Şekli Özellikleri

İncelenecek olan vakfiyeyi önce şekil yönünden incelemek gerekir. Kanunî Sultan Süleyman'ın yazdırdığı bu vakfiyenin içeriği, hukukî olarak<sup>1</sup> şöyle sıralanmıştır.<sup>2</sup>

**a. Mukaddime;** Vakfiyelerin ortak özelliği olan bu bölüm, Allah'a şükür ve Peygamber'e salâvatla başlıyor. İncelenen vakfiyede de Kanunî Sultan Süleyman övülerek, İslâm'a yaptığı hizmetler anlatılıyor ve bundan sonraki sayfalarda hayır ve hasenat yapmanın önemi, mükâfatı ile ilgili ayet ve hadisler zikrediliyor.<sup>3</sup> Tuğrada vâkıfın ve babasının adı, mesleği, şahsi özellikleri ve toplumdaki konumu dile getiriliyor. Tuğranın altında vakfın tasdikinin Rumeli Kazaskeri Hamid b. Muham-

<sup>1</sup> Bk. Fatih Mehmed II Vakfiyesi, Ankara: VGM Yayınları, 1938; Kanunî Sular Vakfiyesi, VGMA, D. 1388; Kanunî Şam Vakfiyesi, VGMA, D. 1389, 1391.

<sup>2</sup> Vakfiyelerin muhtevaları hakkında geniş bilgi için bk. Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995).

<sup>3</sup> Kanunî vakfiyesi, 1-7

med tarafından yapıldığını bildiren bir açıklama bulunuyor.<sup>4</sup>

**b. Vakfın yapılmasına esas olan kurumların inşası ve kurumların belirlenmesi:**

Vakfın tasdik hüccetinden sonra, vakfın tesis amacı ve gerekçeleri, hayır için vakfedilen menkul/gayrimenkuller, hayır kurumlarında yapılacak hizmetler, vakfedilen mülklerin işletim esasları, vakıf hizmetlerinde çalıştırılacak personelin nitelikleri, çalışma ilkeleri, ücretlerinin miktarı ve cinsi, vakfa ait yapıların termim ve tamiri, hizmetlerin vakfiyede belirtilen şartlar doğrultusunda idaresinden ilk derecede sorumlu olan “*mütevelli*” ve idarî hizmetlerde çalışanlar hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Vakfiyenin ilerleyen sayfalarında hayır ve vakıf yapmanın önemini bildiren bazı ayetler, hadisler ve beyitlerle bir değerlendirme yapılıyor.<sup>5</sup> Bu arada vakfın faydaları, daha önce ecdadın yaptıkları, vakıftan yararlanacaklar, Kanunî Sultan Süleyman'a atfedilen nitelikler, unvanları ve zaferleri anlatılıyor.<sup>6</sup> Bunların yanında kurulan tesisler ile bunların inşa sebepleri zikredilerek ve şöyle sıralanıyor: Babası Yavuz için cami ve medrese, oğlu Şehzâde Mehmed için cami, medrese, imaret ve sıbyan mektebi, Eski Saray yakınında kendi adına inşa ettirdiği cami, imaret, minare ve şadırvanın özellikleri, caminin mühendislik ilminin ilkelerine göre inşa edilerek süslendiği, imaret hakkında bilgiler, caminin kiblesinde bir dâru'l-hadis, doğusunda iki medrese, batısında iki medrese, medreselerde neler okutulacağı, dâru't-tâlm, dâruşşifâ, tıp medresesi ve talebe odaları inşa edildiğini belirtmektedir.<sup>7</sup> Vakıf için yapılan tesisler açıklandıktan sonra vakfedilen mülkler, buldukları mekânlar ve cinsleriyle beraber tek tek yazılmıştır.<sup>8</sup>

**c. Vakfın Dayandığı Hukukî Prensipler:** Vakfedilen yerlerin Hz. Muhammed'in dini, şer'î şerifi, İmam Ebû Hanife'nin içtihadı ve mezhebi üzere yapıldığı belirtilmektedir.<sup>9</sup>

**d.** Bundan sonra bütün ayrıntıları ile *vâkıfın şartları* ve bu bölümde imarette pişirilen yemekten kimlerin istifade edeceği, medreseler ile cami görevlilerinin nitelikleri ve özlük hakları ile görevi kötüye kullanan ya da göreve mazeretsiz gelmeyenlere verilecek cezalar belirtilmiştir. İlerleyen sayfalarında vakfın en üst yöneticisi olan mütevelli, dâruşşifâ ve tıp medresesi personeli, öğretim ve öğrenim kadrosu, vakfın hesabını tutan Cabiler, ona yardımcı kâtiplerin görevleri ve ücretleri ile türbe görevlilerinin görev, yetki ve sorumlulukları ayrıntılı olarak belirtil-

<sup>4</sup> Kanunî Vakfiyesi, 8.

<sup>5</sup> Kanunî Vakfiyesi, 9-50.

<sup>6</sup> Kanunî Vakfiyesi, 12-22.

<sup>7</sup> Kanunî Vakfiyesi, 9-58.

<sup>8</sup> Kanunî Vakfiyesi, 59-72.

<sup>9</sup> Kanunî Vakfiyesi, 72-75.

mektedir.<sup>10</sup> Ayrıca vakfın tescilinin kimler tarafından, nasıl yapıldığına, “*tebdîl ve tağyîr*” edenlere karşı beddua edildiğine dair bilgi verilmektedir.<sup>11</sup>

e. Fikri tasarımdan itibaren işler bir program dâhilinde tamamlanarak, dua ile bitmektedir. Ayrıca vakfiyenin sonuna İslam kültür tarihinin önemli metinleri olan ve medreselerde okutulan bazı kitapların isimleri ilave edilmiştir.<sup>12</sup> Vakfiyede ismi geçen eserlerden bazılarının daha sonraki bir tarihte İç Hazine’den eğitim elemanlarına verildiği anlaşılmaktadır.<sup>13</sup>

## 1.2. Vakfiyenin İçeriği

### a. Vakfiyede Geçen Ayet ve Hadisler:

Vakıf, İslam dinine göre sadaka-i cariyeye olduğundan, kişiye hem hayatta hem de öldükten sonra sürekli sevap kazandırmaktadır. İslâm’da vakıf yapmaya teşvik eden en önemli kaynaklar Kur’ân ayetleri ile Hz. Peygamber’in hadisleridir. Allah ve Hz. Peygamber övüldükten sonra ayet ve hadislerle vakfiyenin ana konusu olan hayır yapmanın ve hayırda yarışmanın önemi vurgulanmaktadır. Kur’ân ayetleri ve Hz. Peygamberin hadislerine göre de hayırların en mükemmeli ve insanı, öldükten sonra da yaşatacak olanı vakıf olduğu bildirilerek bu konu; sadaka-i cariyeye hadisiyle pekiştirilmiştir.<sup>14</sup> Daha sonra yüce Allah’ın “*insana bilmediğini öğrettiğini*”<sup>15</sup> zikrederek, Kanunî’nin ecdadını takip ettiğini, İslâm medeniyetinin kurucusu, din ve itikadın koruyucusu, küfür, zulüm ve isyan üzere olanların düşmanı, adalet ve ih-san dağıttığını, Müslümanların hamisi olduğunu belirtilmektedir.

Vakfiyede ayrıca ilmin, eğitim kurumları yapmanın, âlimlerin önemi, cami ve mescit yaptırmanın faziletini anlatan ayet ve hadisleri ortaya koyuluyor. Allah’ın nimet verdiği kimselerin, “*Allah’ın sizi onların arkasından vârisler kıldığını düşününüz!*”<sup>16</sup> ayetiyle hatırlatılarak ikaz edilmektedir. Cami ve mescitlerin ancak Allah’a, ahiret gününe inananların yapacağı<sup>17</sup> bildirildikten sonra Allah rızası için bir mescit yapan bir kimse için Allah’ın da cennette onun benzerini yapacağını belirten<sup>18</sup>

<sup>10</sup> Kanunî Vakfiyesi, 75-200.

<sup>11</sup> Kanunî Vakfiyesi, 200-208.

<sup>12</sup> Kanunî Vakfiyesi, 211-218.

<sup>13</sup> Bk. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (T SMA), D. nr. 2803.

<sup>14</sup> Sadaka-i cariyeye hadisi için bkz. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim* (İstanbul Çağrı Yayınları, 1992), “*Vasiyyet*”, 14; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen* (Çağrı Yayınları, İstanbul 1992), “*Vasâyâ*”, 2880; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “*Ahkâm*”, 1376; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “*Vasâyâ*”, 3649.

<sup>15</sup> el-Alak 96/5.

<sup>16</sup> el-A’râf 7/69.

<sup>17</sup> et-Tevbe, 9/18.

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahih-i Buhari* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “*Salât*”, 116; Müslim, “*Mesâcid ve Mevaidu’s-Salât*”, 24-25; “*Zühd ve Rekâik*”, 43-44; Nesâî, “*Mesâcid*”, 686; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “*Mesâcid ve Cemaat*”, 735-738.

hadisle ifade edilmektedir.<sup>19</sup>

Vakfiyede inşa edilen yapıların nitelikleri anlatılırken de bazı ayetler zikredilmiştir. Kanunî Sultan Süleyman'ın eserlerini görenlere *"bugün sizin dininizi ke-male erdirdim"*<sup>20</sup> hükmüne göre Allah'a şükretmeleri gerektiği belirtiliyor. Cami, *İrem'e...*<sup>21</sup> benzetilerek, gündüz vakitlerinde, *"Allah yer ve göklerin nurudur."*<sup>22</sup> hükmüne göre ilahî nurlarla, gece saatlerinde ise Allah'ın nurunun lamba gibi olduğuna benzetilmektedir.<sup>23</sup> Caminin temelinin takva üzerine kurulduğu<sup>24</sup> ve hayır müesseselerinin dünya-âhiret dengesini sağlamak, yoksulu, fakiri doyurmak ve Allah rızasını kazanmak için yapıldığını belirten ayetler<sup>25</sup> sıralanmaktadır.<sup>26</sup>

Medreseler konusunda ilmin ve âlimin önemi<sup>27</sup> ve eğitimi ilk verenin kim olduğunu da<sup>28</sup> ayetle bildirilmektedir.<sup>29</sup> Vakfiyenin ilerleyen sayfalarında müderrisin öneminden ve görevinden bahseden ayet<sup>30</sup> de geçmektedir. Sağlık hizmetleri veren dâruşşifânın kuruluşundan bahsedilirken *"Tedavi olunuz. Çünkü Allah, sâ-m hastalığından başka devası olmayan hiçbir hastalık yaratmamıştır."*<sup>31</sup> hadisi ile *"mü'minler topluluğunun gönüllerini ferahlandırın ve kalplerindeki sıkıntıyı gider-sin."*<sup>32</sup> *"Biz Kur'ân'dan şifâ olanı sırası geldikçe indiriyoruz."*<sup>33</sup> ayetleri sıralanmıştır.<sup>34</sup>

Türbe görevlilerinden bahsedilirken de *"Her nefis ölümü tadacaktır."*<sup>35</sup> "hatırlatması yapılarak Allah'ı zikrederek mutmain olan nefse<sup>36</sup> *"cennetime gir!"*<sup>37</sup> denilerek ve *"kudreti her şeye yeten bir Sultan'ın huzurunda,"*<sup>38</sup> olacakları müjdesi verilmektedir.

Böylece bu ayetler ile hadislerin, vakıf yapmanın son aşaması ve senedi olan vakfiyede zikredilmesiyle de bu kurumun İslâm Dini tarafından teşvik edildiği açık bir şekilde görülmektedir.

<sup>19</sup> Kanunî Vakfiyesi, 32-33.

<sup>20</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>21</sup> el-Fecr, 89/7-8.

<sup>22</sup> en-Nûr 24/35

<sup>23</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>24</sup> et-Tevbe, 9/108.

<sup>25</sup> el-Kasas 28/77; el-İnsan 76/8; el-İnsan 76/9.

<sup>26</sup> Kanunî Vakfiyesi, 39.

<sup>27</sup> ez-Zümer, 39/3; el-Mutaffifin 83/26.

<sup>28</sup> el-Bakara, 2/31; el-Alak 96/4-5.

<sup>29</sup> Kanunî Vakfiyesi, 41-47.

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

<sup>31</sup> İbn-i Mâce, "Tıp", 3436.

<sup>32</sup> et-Tevbe 9/14.

<sup>33</sup> el-İsrâ, 17/82.

<sup>34</sup> Kanunî Vakfiyesi, 47-52.

<sup>35</sup> Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57.

<sup>36</sup> el-Fecr 89/27.

<sup>37</sup> el-Fecr 89/30.

<sup>38</sup> el-Kamer 54/55.

### **b. Kanunî Sultan Süleyman ve Unvanları:**

Vakfiyede hayır yapmanın niteliği ve önemi ayet ve hadislerle vurgulandıktan sonra, vâkıf Sultan Süleyman'ın hükümdarlığı, İslam memleketlerine hizmeti, gücü ve büyüklüğü anlatılmaktadır.<sup>39</sup> Bu özelliği de şiirlerle vurgulanıp, bazı hükümdarlarla mukayese edilmektedir.<sup>40</sup>

### **c. Vakfın Yapılmasının Amacı Olan Kurumlar (Müessesât-ı Hayriyye):**

Vakıf literatüründe bizzat toplumun hizmetine sunulan hayır kurumlarına *müessesât-ı hayriyye* denmektedir.<sup>41</sup> Vakfiyede, vakfın kurulmasının amacının ve aynı zamanda vakfın kurulmasının sebebi olan hayır kurumlarına, Kanunî vakıflarının verdiği malî destek şöyle sırlanıyor:

Babası Yavuz Sultan Selim mezarı civarında bir cami ile Hadîka-i Cedide denilen yerde bir medrese,<sup>42</sup> oğlu Şehzade Mehmed için yaptırdığı Şehzade Camii, medrese, imaret, sıbyan mektebi,<sup>43</sup> Süleymaniye Külliyesi içerisinde hizmet birimleri olan, imaret, cami, dâru'l-hadis, câminin doğusunda iki medrese, batısında iki medrese, sıbyan mektebi, dâruşşifâ, dâruhâne, tıp medresesi ve medrese talebeleri için yurt konumunda on sekiz oda,<sup>44</sup> Cihangir camii, mescidi ve sıbyan mektebi<sup>45</sup> ve Eski Fil Damı zaviyesi ve mescidi ki, bunlar Kanunî Sultan Süleyman tarafından inşa edilmiştir. Vakfiyede tarikatın, şeyhlerin ve bu yolda gidenlerin faziletlerinden ayrıntılı bir şekilde bahsedilmektedir.<sup>46</sup>

Bu hayır müesseselerinin akademik ve idari kadrosu ile yardımcı hizmetlerinde çalışanların masrafları Kanunî Sultan Süleyman'ın vakfettiği ve vakfın konusunun ikinci kısmını oluşturan mülklerden karşılanmıştır.

### **d. Vakfedilen Mülkler (Akarât-ı Mevkûfe):**

Hayır kurumlarının işlemesi ve devamlılığının sağlanması için gerekli va-

<sup>39</sup> Kanunî Vakfiyesi, 18-19.

<sup>40</sup> Kanunî Vakfiyesi, 27.

<sup>41</sup> Bilindiği gibi vakfın konusunun birinci kısmını oluşturan bu hayır kurumları dört bölümde incelenir.

1. Müminlerin ibadet ettikleri mescitler ve camiler; Vakıf hukukuna göre bunlardan faydalanma açısından zengin ve fakir ayırımı yapılmamaktadır. Bk. Ömer Hilmi, *Ahkâm-ı Evkâf* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1307), 6; Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", *MEBİA*, 13/156.

2. Eğitim ve öğretimin yapıldığı müesseseler yani sıbyan mektepleri, medreseler, dâru'l-hadis, dâru'l-kurrâ, tekke ve zaviyelerdir.

3. Kütüphaneler ve imaretler.

4. Suyolları, sebiller, çeşmeler, su kuyuları, küçük mahalle çeşmeleri, helâlar, iskeleler, köprüler, fenerler ve kalelerdir. Bk. Bahaeddin Yediyıldız, "18. Asır Türk Vakıflarının İktisadî Boyutu", *Vakıflar Dergisi* 18 (1984), 5.

<sup>42</sup> Kanunî Vakfiyesi, 27-28.

<sup>43</sup> Kanunî Vakfiyesi, 28-31.

<sup>44</sup> Kanunî Vakfiyesi, 32-56.

<sup>45</sup> Kanunî Vakfiyesi, 181-18.

<sup>46</sup> Kanunî Vakfiyesi, 191-193.

ridâtı sağlayan servet kaynaklarına *akarât-ı mevkûfe* denilmiştir.<sup>47</sup> Bunlar genel masraflarını karşılamak ve bilhassa orada çalışanların ücretlerini ödemek için düzenli malî kaynak vazifesi gören menkul ve gayr-ı menkullerdir. Ayrıca vakfa konu olan nesnelere ikinci kategorisini daha doğrusu vakıf akdinin asıl konusunu oluşturur.<sup>48</sup> Vakfedilen mülkler, vakfiyede buldukları yerler de ayrıntılarla kaydedilmiştir. Bunlar bölgelere göre tasnif edilerek şöyle sıralanabilir:

**İstanbul'da vakfedilen mülkler:** Süleymaniye Camii yanında bina edilen yeni hamam, Cami'nin doğusunda inşa edilen iki medresenin önündeki su yolu altında bulunan dükkânlar, Tıp medresesi yakınındaki odalar, Eski Saraydan ayrılan arazi üzerinde kurulan dükkânlar ve odalar<sup>49</sup> ve İstanbul'da Eyûlanka bostanlığıdır.<sup>50</sup>

**Trakya ve Balkanlarda;** Gelibolu Livasında 21 köy,<sup>51</sup> Feribaba nahiyesinde 19 köy, 1 mezra ve 1 mahalle,<sup>52</sup> Evreşe nahiyesinde 18 köy,<sup>53</sup> Gelibolu'ya bağlı Serem adasında 9 köy ve iki çiftliğin hasları,<sup>54</sup> Filibe nahiyesinde 9 köy,<sup>55</sup> Zağra kazasına bağlı Umuroğlu köyü, Tatarpazarı nahiyesinde 3 köy,<sup>56</sup> Gümülcine kazasında 3 köy,<sup>57</sup> Dimitoka nahiyesinde 3 köy, Cebel-i Tekfur'da 3 köy 1 mezra, Birgoz/Bergoz nahiyesinde 5 köy ve 1 mezra, İpsala nahiyesinde 1 köy,<sup>58</sup> Kızılağaç nahiyesinde 4 köy, Hayrabolu nahiyesinde 2 köy, Edirne nahiyesinde 1 köy, Çirmen nahiyesinde 1 köy, Keşan nahiyesinde Ayrancı köyünün iskele mahsulü, Selanik kazasında 1 köy, Filibe'ye bağlı İstanımaka nahiyesinde 3 köy, Samakov kazasına bağlı Çine nahiyesinde 6 köy,<sup>59</sup> Samakov kazasına bağlı Ravlov nahiyesinde 6 köy, Filibe'ye bağlı Karankol'da 25 köy ile 1 mezranın cibayeti, Filibe civarında 4 has değirmeniyle çayırın ve dalyanın mahsulü ile Kapolis nehri üzerinde 3 değirmen, Hasköy kazasına bağlı 2 köy, Vize livasında 5 köy 5 mezra, Çorlu kazasına bağlı 11 köy ve 11 mezra, Zihne kazasında 10 köy, 1 mezra, 1 köy mahsulü, Drama ve Kavala kazalarında 30 köy, 5 mezra, 1 mahalle ve 1 hisse,<sup>60</sup> Nevrekep kazasında 1 köy, Timur-

<sup>47</sup> Yediyıldız, "Vakıf", 13/156.

<sup>48</sup> Yediyıldız, "18. Asır Türk Vakıflarının İktisadî Boyutu", 6.

<sup>49</sup> 993-994/1585-1586 yılına ait bir defterde 150 dükkân ve 70 oda olduğu geçmektedir. (BOA, MAD, nr. 1954).

<sup>50</sup> Kanunî Vakfiyesi, 59-60

<sup>51</sup> Kanunî Vakfiyesi, 61.

<sup>52</sup> Kanunî Vakfiyesi, 62.

<sup>53</sup> Kanunî Vakfiyesi, 62.

<sup>54</sup> Kanunî Vakfiyesi, 62-63.

<sup>55</sup> Kanunî Vakfiyesi, 63.

<sup>56</sup> Kanunî Vakfiyesi, 63.

<sup>57</sup> Kanunî Vakfiyesi, 64.

<sup>58</sup> Kanunî Vakfiyesi, 64.

<sup>59</sup> Kanunî Vakfiyesi, 65.

<sup>60</sup> Kanunî Vakfiyesi, 68, 69.

hisar'da 1 köy, Yenice Karasu kazasında 13 köy, 1 dalyan, 5 mezra ve 1 iskele,<sup>61</sup> Limni kazasında 2 ada,<sup>62</sup> Lazkiye kazasında 1 köydür.<sup>63</sup>

Ayrıca elimizde bulunan vakfiyenin metninde olmayan, ancak VGMA'ndeki suretin aslına bakarak, Latin harflerine çeviren Kemal Edip Kürkçüoğlu, "*mevkûfât listesini muhtevî sahifeler arasında metin dışındaki kulak kâğıtta; der kaza-i Silivri karye-i Hayme Sekban, karye-i Konarlu, der kaza-i Ahyolu, der nahiyeye-i Hâtun ili, karye-i İnkizce, der kaza-i Çorlu, karye-i Kısırca gündüzlü der kurb-i Rodoscuk isimleri vardır ki, bunlarla köy sayısı dört fazla olacaktır.*" demektedir.<sup>64</sup>

Vakfiyenin metninde toplam olarak 217 köy, 34 mezra, 3 mahalle, 7 değirmen, 2 dalyan, 2 iskele, 1 çayırılık, 2 çiftlik, 6 köy mahsulü, 2 ada ve 3 hisse vakfedilmiştir. Kürkçüoğlu'nun ilavesine göre köy sayısı 221'e çıkmaktadır.<sup>65</sup> Vakfedilen mevcut köyler, mezzalar ve gelirleri ile bunlar üzerinde bulunan yüksek dağlar, tepeler, yollar, vadiler, dereler, nehirlere, pınarlar, kuyular ve bunlar gibi olan yerlerin hepsi vakfedilen yerlere aittir ve her türlü kullanım hakkı da vakfa aittir.<sup>66</sup> Ancak isimleri yazılan köyler ve adalardaki koyunların sayısı ile hububatın özellikle de cizye ve öşür gelirleri ayrı ayrı yazılmamıştır. Diğer yandan az veya çok olsun bilinmeyen mallar yukarıda isimleri sıralanan mülkler arasında belirtilmemiştir. Bunların hepsi bulunduğu vilayetin halkı tarafından bilindiği için muhtemelen ayrıntılarıyla vakfiyeye yazılmamış olabilir.<sup>67</sup>

#### a. Vakfın Tescili ve Tasdik Hücceti

Hanefi mezhebinin imamı Numan b. Sabit'e göre vakfın kuruluşu, tasavvur ve tasarımıyla sonradan hukuki statü kazanabilmesinin ilk yolu kadı huzurunda farazi bir murafaa neticesinde vakfın gerekliliğine karar verilerek tescil edilmesidir.<sup>68</sup> Bunun için de Osmanlı hukukunda izlenen yola göre, ihtilaf edilen bir konuda kadı, Hanefi mezhebinin imamlardan birinin görüşüne dayanarak bağlayıcı karar verebilir ve bunun geçerliliği konusunda fıkıh uleması görüş birliğine varmışlardır.

<sup>61</sup> Bu bölgeye Osmanlı Dönemi'nde Edirne ve Paşa Livâsı denmiştir. Kanunî Sultan Süleyman'ın vakıflarının büyük kısmı da bu bölgede bulunmaktaydı. Bu bölge için bk. M.Tayyip Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı Vakıflar-Mülkler-Mukataa'lar* (İstanbul, İÜEF Yayınları, 1952), 497-502.

<sup>62</sup> Kanunî Vakfiyesi, 70.

<sup>63</sup> Kanunî Vakfiyesi, 69.

<sup>64</sup> Kemal Edip Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Külliyesi Mukaddime ve Metni* (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1962), 7.

<sup>65</sup> Köyler ve diğer yerler bir harita üzerinde gösterilebilirdi. Ancak derginin belirlediği sınırları aşacağından yapılamadı.

<sup>66</sup> Kanunî Vakfiyesi, 73-74.

<sup>67</sup> Kanunî Vakfiyesi, 71.

<sup>68</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn-i Âbidin, *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar* (Mısır: b.y., 1966), 4/343; Burhânüddîn İbrâhîm b. Müsâ b. Ebî Bekr b. Alî et-Trablusî ed-Dımaşkî, *el-İsâfî Ahkam'ül-Evkâf* (Mısır: b.y., 1292), 3-4.



<sup>69</sup> Kadı vakfın tesciliyle ilgili ihtilafı çözüme kavuşturmak için hukukî kurallara göre inceleyerek, mevcut bir düzenleme olmadığından, İmameyn'in görüşüne uyararak, vakfın sıhhatine ve bağlayıcılığına karar verir.<sup>70</sup>

Vakıf, sadakaya benzediğinden vakfettim demekle bitmediğinden teslim ve tesellüm edilir, tek taraflı bir muamele olsa da, vakıf malın mülkiyeti, vakfedenden çıkıyorsa da, mülkiyetin tamamen Allah'a yani kamuya geçmesi için mütevelliyeye teslim edilmesi şarttır.<sup>71</sup> Bu bağlamda Sultan Süleyman'ın yaptığı vakfın bağlayıcı olması için, mülkler vakıf senedine yazılarak, vakıfla ilgili şartlar ve gelirler vakıf hukukuna göre belirlenmiştir. Yani vâkıf, mülklerini geçerli şartlarına uygun bir şekilde vakfetmiş ve İslâm Bey ibn Cemal adlı mütevelliyeye teslim etmiştir. İslâm Bey de *"Evkâf-ı mevsûfe-yi bi't-temami ve'l-kemal ve esnâf-ı mevkûfeyi bi't-tafsîli ve'icmâl kabz ve tesellüm ettim."* demiştir.<sup>72</sup>

Bunun üzerine vâkıfın vekili dönemin sadrazamı Rüstem Paşa ile mütevellî İslâm Bey'in de hazır bulunduğu farazî yargılama yapılmıştır. <sup>73</sup> Yargılamadan sonra vâkıfın vekili olan Rüstem Paşa; *"İmâmımız Ebu Hanife'ye göre vakıf, sahih ve meşrudur. Ancak bundan geri dönmek caiz ve anlaşmayı feshetmek şer'ata tecavüz değildir. Zira Ebu Hanife'ye göre vakfın sıhhati lüzûm, te'bîd, îcâb, devam, te'yîd, istid'â ve isticâb eylemez, vâkıfın feshetme yetkisi elindedir diyerek vekili olarak, vakıftan döndüğünü ve mütevelliden teslim etmesini istedi."*<sup>74</sup>

Mütevellî de iade etmeyerek, *"İmameyn'e göre vakfın sahih ve lâzım olduğunu ve hatta lüzumuna bütün müçtehitlerin kesin olarak karar verdiklerini söyleyerek"* vakfın nakzına ve feshine karşı çıkmıştır.<sup>75</sup> Bunun üzerine kamu yararını düşünen kadı, vakfın faydasına olan ve lâzım olduğunu kabul eden İmameyn'in görüşüne uyararak, vakfın sıhhatine ve bağlayıcılığına hüküm vererek tescil etmiştir.<sup>76</sup> Böylece hukukî bir hüküm oluşmuş ve vakfın bağlayıcılığı kaziyeye-i muhkem halini almıştır. Yapılan farazî murafaa vakfın hukukî durumu kesinleşmiş, şartları belirlenmiş ve bu şartlardan dönülemeyeceği açıkça ifade edilmiştir.<sup>77</sup> Vakıf her yönüyle sahih olduğundan, vakfiyede zikredilen şartlara uymayanların dünyada zalimler,

<sup>69</sup> İbn-i Âbidin, *Reddü'l-Muhtar*, 4/343; Hilmi, *Ahkâm-ı Evkâf*, 45; Ali Haydar, *Tertibu's-Sunuf* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1924), 288; Ali Haydar, *Dürerü'Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Tabiat Matbaası, 1330/1912), 1/68-70.

<sup>70</sup> Ahmed Akgündüz, *Vakıf Müessesesi, İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: OSAV, 1996), 156-157.

<sup>71</sup> Ebussuûd Efendi, *Risale Fi Ba'di Mesâilil-Vakf*, SK. Esat Efendi, nr. 1152, vrk. 156b- 157a; Hilmi, *Ahkâm-ı Ahkâf*, 45.

<sup>72</sup> Kanunî Vakfiyesi, 201.

<sup>73</sup> Kanunî Vakfiyesi, 201.

<sup>74</sup> Kanunî Vakfiyesi, 202-203.

<sup>75</sup> Kanunî Vakfiyesi, 203-204.

<sup>76</sup> Kanunî Vakfiyesi, 204.

<sup>77</sup> Kanunî Vakfiyesi, 205.

ahirette azaba uğrayanlardan olması için beddua edilmiştir.<sup>78</sup>

## 2. Vâkıfın Şartları, Vakfın İdaresi ve Görevlileri, Vakıftan Süleymaniye Külliyesi İçin Yapılan Harcamalar ve Bakayâ

### 2.1. Vâkıfın Şartları

Vakıf ıstılahında, “*vâkıfın şartı, Şâri’in nassı gibidir.*”<sup>79</sup> ilkesine göre vakfiyelerdeki vâkıfın belirlediği şartlara büyük bir titizlikle uyulmuştur. Büyük önem arz eden şartlar, vakıfların yönetimi, sürekliliği ve hizmetlerin aksamaması için, belirli yönlendirmeler içermektedir. Bilindiği gibi vâkıfın şartları, vakfın konusu<sup>80</sup> olan mülklerin menfaatlerinden kimin, nasıl ve ne zaman yararlanacağı, bunları belirleme yetkisinin kime ait, gelirlerin nasıl toplanacağı, hayır kurumlarının idarî, akademik ve yardımcı hizmet personelinin görev, yetki ve sorumluluklarının neler olacağı gibi hususları içine almaktadır. Söz konusu şartlar:

#### 2.1.1. İmaretle İlgili Şartlar

a. Mutfak ve fırınla ilgili şartlar ki, imarette pişirilecek ekmele ile etin kalitesi, miktarı, alınacak malzemenin nitelikleri dahi şarta bağlanmıştır. Vakfiyede ekmelele ilgili olarak şöyle denilmiştir: “*Küllî yevm İstanbul keyli<sup>81</sup> ile 30 keyl-ki her keyli 20 ukiyye ve her ukiyye 400 dirhemdür, gayet a'lâ halis un etmeği ola ve her etmek ba'de't-tabh 100 dirhem ola.*”<sup>82</sup> Vakfiyedeki bu ifadeye göre imaret için her gün yaklaşık 500 kg halis undan, 320 gram ağırlığında ekmele yapılması şarta bağlanmıştır.

İmarette pişirilecek et için de vakfiyede “*ve zıkr olunan ukiyye-i mübeyyene ile her gün 320 ukiyye koyun eti bişe ve her ukiyye çiğ iken beş kıt'a kılına*”<sup>83</sup> denilmiştir. Bu durumda her gün külliyenin imaretinden istifade edecekler için 410,24 kg etin pişirilmesi şart koşulmuştur. Yine bunlara ilaveten imarette pişirilecek çorba için de “*ve her gün şorba için 7 keyl ve 2 şinik pirinç ola ki, her keyl ukiyye-i mezbûre ile 10 ukiyyedür ve 7 keyl ki, un keyl iledür, gayet eyü döğülmüş buğday şurba olup bir kile ve 2 şinik milh ve 3 şinik nohud ve 40 dirhem fulful ve 15 dirhem mas-taki ve 15 ukiyye piyaz ve 100 dirhem kemmûn sarf oluna.*” denilmiştir.<sup>84</sup>

Bunların dışında “*ve zıkr olunan pirinç şorbasına bi-hasebi'l-mevâsim yoğurt*

<sup>78</sup> Kanunî Vakfiyesi, 207.

<sup>79</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar*, 4/433-434; Ali Haydar, *Tertibu's-Sunuf*, 8, 840 vd.

<sup>80</sup> İslâm ve Osmanlı hukuk ıstılahında vakfın konusu tabiri yerine “mevkûf” veya “mahall-i vakıf” terimleri kullanılmıştır. Bk. Hilmi, *Ahkamu'l-Ahkâf*, 46; Ali Haydar, *Tertibu's-Sunuf*, 212.

<sup>81</sup> İstanbul keyli 18-20 okka ve her okka da 1282 gram olduğuna göre, her keyl 25 kg'dır. Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 2/281.

<sup>82</sup> Kanunî Vakfiyesi, 155.

<sup>83</sup> Kanunî Vakfiyesi, 155.

<sup>84</sup> Kanunî Vakfiyesi, 155-156.

ve isfenah ve koruk ve kabak ve cezer ve madenûs kader-i hacetce sarf oluna!"<sup>85</sup> denilerek çorbanın daha lezzetli olması için mevsimine göre ilave edilecek maddeler de belirtilmiştir. Vakfiyede belirlenen şarta göre her gün imarete, 183 kg pirinç, 175 kg un, 31 kg tuz, 9 kg nohut, 120 gram biber, 45 gram sakız, 19 kg soğan ve 300 gram kimyonla çorba yapılması emredilmiştir. Fırın ve mutfağa her gün ne kadar odun verileceği de vâkıf tarafından şarta bağlanarak şöyle denilmiştir: "ve her gün matbah ve furun için 10 (115 kg) vezne odun virile."<sup>86</sup>

**b.** Cuma, kandil ve Ramazan geceleri ile Bayram günlerinde hangi çeşit malzemeler ile neler pişirileceği de vakfiyede belirtilmiş ve "ve leyâli-i Ramazan'da ve her Cum'a gicesinde ve her bayram günleri ve Regaib ve Berat'da bişen dâne için 23 kile pirinç ve her bir kile pirince üç ukıyye hesabınca 69 ukıyye sade yağ sarf oluna. Ve taâm-ı zerde için 7 kile pirinç ve her bir kile pirince 2 ukıyye hesabınca 10 ukıyye yağ ve her kileye 9 ukıyye hesabınca 63 ukıyye asel ve 30 dirhem za'ferân ve 40 dirhem mevîz-i surh ve 15 badem ve 10 ukıyye kaysı ve 10 ukıyye âlû-yi siyah ve 10 ukıyye nişasta sarf oluna."<sup>87</sup> denilmiştir.

**c.** İmarete gelecek misafirlere neler ikram edileceği ve bunların bineklerine neler verileceği vakfiyede şöyle belirlenmiştir: "Ve imaret-i âmireye gelen müsafirler ziyafeti için geldükleri vakit her âdem başına mâ-hazarî 50 dirhem asel virile ve her gün 5 âdeme bir sufre hisâbınca 40 sufrelik dâne bişüp her sufreye 300 dirhem pirinç ve sekizer sufreye birer dirhem fulful ve bir kile pirince 4 ukıyye yağ hesabınca yağ konula. Ve taâmı- zerde için her sufreye 150 dirhem pirinç ve 150 dirhem asel ve her 8 sufreye bir dirhem za'ferân ve her bir kile pirince iki ukıyye hesabınca yağ sarf oluna. Şurba-yı turş için her sufreye 50 dirhem pirinç ve 25 dirhem mevîz-i surh ve 200 dirhem mevîz-i siyah ve 25 dirhem âlû-yı siyah kifayet mikdarı na'ne sarf oluna. Ve müsafirînin eşrafına bire tabak ile her sufraya ikişer akçaluk paça virilüb, vâcibü'r-riâye olanlara otuzar dirhem asel konula. Ve eşraf-ı mezbûrîn için reçel ve perverde olmağa 100 ukıyye kabak ve 100 ukıyye asel ve kader-i hacetce dâr-ı çînî ve karanfil sarf olunub turş-i engûr ve sayiri için 3000 akçe sarf oluna."<sup>88</sup> İmaretin misafirhanesi konumunda olan tâbhânedeki hizmetlerin nasıl yapılacağı da vakfiyede; "Ve tâbhânelerde olan müsafirlerün devvâbına birer şinik arpa virile. Ve müsa-firhâne hücrelerinün çerağları için her gice 25'er dirhem revgân-ı pîh virile."<sup>89</sup> denilerek şarta bağlanmıştır. Misafirler ve bunlara yapılacak masraflar için 3000 akçe ödenek ayrılacağı vâkıf tarafından vakfiyede belirtilerek şarta bağlanmıştır.<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Kanunî Vakfiyesi, 156.

<sup>86</sup> Kanunî Vakfiyesi, 156.

<sup>87</sup> Kanunî Vakfiyesi, 156-157.

<sup>88</sup> Kanunî Vakfiyesi, 157-158.

<sup>89</sup> Kanunî Vakfiyesi, 159.

<sup>90</sup> Kanunî Vakfiyesi, 158.

### 2.1.2. Hayır Kurumlarının İhtiyaçları ile İlgili Şartları

Vakfın kuruluş amacı olan hayır müesseselerindeki faaliyetlerin devamlılığı hususunda ihtiyaç duyulan malzemenin alımı ve nasıl kullanılacağıyla ilgili şartlardır. Câminin ve minarelerin aydınlatılması için her yıl yeter miktarda yağ, fitil ve mum satın alınacak ve bunlar için yıllık 3200 akçe ayrılmasıyla ilgili vakfiyede şöyle denilmiştir: “*Ve câmi mihrabının iki cânibinde her gice yanmağa gayet safi ak-bal mumları ve saru-bal mumlarıyçün yılda 3200 akçe sarf oluna. Ve mihrab-ı şerifün tarafeyninde yanan iki çerağ için her gice 25'er dirhem revgâni pîh virile. Ve câmi-i şerif-i pür-envârun kandillerine yılda 4250 ukıyye revgân-i zeyt sarf olunub ve Ramazan-ı mübarekde menareler için yılda 1513 ukıyye revgân-i zeyt sarf oluna.*”<sup>91</sup>

Vakfiyeye göre câminin aydınlatılması, mihrabın iki yanında her gece yanması için beyaz ve sarı baldan yapılmış mumlar konulması öngörülmüştür. Câmînin tamamını aydınlatan kandillerde yılda 5448.5 kg ve Ramazan'da minarelerin aydınlatılması için de 1939.6 kg zeytinyağı kullanılması şarta bağlanmıştır.<sup>92</sup>

Ayrıca cami ve tâbhânenin tefrişâtı ve temizliği için 10 000 akçelik bir ödenek ayrılması şarta bağlamış ve “*Ve câmi-i şerif ve tâb-hâneler için her sene hasır ve cârub ve sünger ve fetil ve sâyir mâ-lâzimeye 10 000 akçe sarf oluna.*”<sup>93</sup> *Ve câmi-i şerife kalî (halı) ve seccâde ve müsâfir-hâneye na't ve sayir mühimmât lâzım oldukda kader-i hacetce alına.*”<sup>94</sup> denilmiştir. Böylece câmi ve tâbhânelerin temizlik için gerekli olan süpürge, sünger ve fitil ile tefrişâtının yapılması ve eskiyenlerin değiştirilmesi için de hasır, halı, seccade ve diğer ihtiyaç maddelerinin yeteri miktarda alınması öngörülmüştür.

### 2.1.3. Vâkıfın Diğer Şartları

Kanunî vakfiyesinde vakfın asıl kurumları dışında, ihtiyaç halinde her yıl bir veya iki defa yapılacak olan faaliyetlerle ilgili şartlardır.

**a.** Vakfiyede vâkıfın şartına göre her yıl, Hz. Peygamber'in doğduğu Rebiulelvel'in 12'sinde yani Mevlid Kandili'nin kutlanması için her yıl 5000 akçe ödenek ayrılması kararlaştırılmıştır.<sup>95</sup>

**b.** Sultan adına vekil hac yapacak 5 kişiye her yıl 25 bin akçe ayrılmasıyla ilgili şart şöyle ifade edilmiştir: “*Salâh ve sedâd ile ma'rûf ve felâh ve reşâd ile mevsûf ititâa-i bedeniyesi zâhir ve sîret-i diniyyesi bâhir, şerâyit-i hacc-ı şerife âlim ve*

<sup>91</sup> Kanunî Vakfiyesi, 159.

<sup>92</sup> Osmanlı Döneminde kullanılan ölçü ve tartı birimleriyle ilgili bk. Ünal Taşkın, *Osmanlı Devleti'nde Kullanılan Ölçü ve Tartı Birimleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

<sup>93</sup> Kanunî Vakfiyesi, 159-160.

<sup>94</sup> Kanunî Vakfiyesi, 159-160.

<sup>95</sup> Kanunî Vakfiyesi, 161.

*şêâir-i İslâm'da câzim, telbiye ve ihrâmı huccâc ile mürâ'î ve Safa ve Merve'de ve ziyaret-i Beytullah'da sâ'î merâsim-i tahdiyeye ârif ve levâzım-ı umre ve vakfeye vâkıf 5 kimesneye her sene 5'er bin akçe virile ki, Mekke-i Muazzama-yı ziyaret edüb Sultân-ı vâkıf Hazretleriçün hacc eyleyeler ve ziyaret-i Medine-i Nebi aleyhisselâm ve tavâf-ı türbe-i mutahhare-i Habîb-i Melik-i Allâm eyleyüb sevâbın Sultan-ı vâkıf Hz.lerine hibe eyleyeler.*"<sup>96</sup> Vâkıf Sultan Süleyman hayır kurumları için hazırlattığı bu vakfiyede kendisi adına vekil olarak hac görevinin ifa edilmesi için de şartlar yukarıdaki şekilde belirlenmiştir.

#### **2.1.4. Müteveli ve Şeyhle İlgili Şartlar**

Vakfiyede, vakfın yönetimini üstlenen müteveli ile imaretin çalışmasından sorumlu olan şeyhle ilgili özel şartlar koyulmuştur. Vâkıf, mütevelinin görev yetki ve sorumluluğunun neler olduğunun şartlarını da belirlemiştir.<sup>97</sup> İmarette görevli olan şeyh her zaman işinin başında bulunarak, diğer binalarda nasıl ikramda bulunuluyorsa, hizmette kusur edilmeden en mükemmel şekilde ikramda edilmesine nezaret etmesini de belirli şartlara bağlamıştır.<sup>98</sup>

#### **2.1.5. Hayır Kurumlarının Personel İstihdamı ile İlgili Şartlar**

Vâkıf, hayır kurumlarında çalışanların nitelikleri, konumları, çalışma şartları ve ücret durumları ile ilgili şartlarını da belirtmiştir. Hayır kurumlarının şartlarını da şöyle sıralayabiliriz:

**a.** Dâru'l-hadis ve diğer dört ihtisas medresesinin eğitim, öğretim ve yardımcı hizmetlerin görevlileriyle ilgili şartlar,<sup>99</sup>

**b.** Tıp eğitimi ile sağlık hizmetlerinin yapıldığı Tıp medresesi ile dâruşşifâda görevlendirilecek olan eğitim, öğretim, sağlık elemanları, muhasipler ile diğer hizmetlilerle ilgili şartlar,<sup>100</sup>

**c.** Külliye'nin merkezinde bulunan caminin vaiz, hatip, imam, müezzin, duacılar ve yardımcı hizmetlerde çalışanlarla ilgili şartlar,<sup>101</sup>

**d.** Sıbyan mektebindeki muallim, halife ve hizmetlilerle ilgili şartlar,<sup>102</sup>

**e.** Süleymaniye Külliyesi dışında bulunan Cihangir Camii, mescidi, sıbyan mektebi, Şehzâde Camii, sıbyan mektebi, Fil Damı ve Bükeliçe zaviyelerinde bulunan şeyh ve diğer personelle ilgili şartlardır.<sup>103</sup>

Ayrıca belirlediği bu şartlardan dönülemeyeceğini de belirtmiş ve dönenler

<sup>96</sup> Kanunî Vakfiyesi, 162.

<sup>97</sup> Kanunî Vakfiyesi, 163-164.

<sup>98</sup> Kanunî Vakfiyesi, 164.

<sup>99</sup> Kanunî Vakfiyesi, 41-42.

<sup>100</sup> Kanunî Vakfiyesi, 43, 47.

<sup>101</sup> Kanunî Vakfiyesi, 44.

<sup>102</sup> Kanunî Vakfiyesi, 48.

<sup>103</sup> Kanunî Vakfiyesi, 50-53.

için beddua etmiştir.

### 2.1.6. Vakıftan Yararlanacaklar ile İlgili Şartlar

Vakıf ıstılahâtında vakıftan yararlanan yani kendisine görev şart ve tahsis edilenlere “*mevkufun aleyh, meşrûtul leh veya masraf-ı vakıf*” denilmiştir.<sup>104</sup> Söz konusu imarettten yararlanacak kişilerin, geliri olmayıp zaruret içerisindeki fakirler olması gerekmektedir. Zira mevkûfun aleyhini insanların oluşturduğu vakıflarda, eğer sadece zenginler meşrutun leh gösterilmiş ise, vakıf hukukuna göre bu çeşit vakıflar fasit olur ve muteber kabul edilmez. Ancak kışla, han, köprü ve cami gibi aynıyla intifa’ olunan yerlerde zengin fakir ayırımı yapılamaz. Böyle kurumlarda vakıftan yararlanacakları zikretmeye dahi gerek yoktur.<sup>105</sup>

Bu bilgiler ışığında Kanunî'nin yaptığı vakıflardan iki şekilde istifade edildiği anlaşılmaktadır. Süleymaniye Camii zengin fakir ayırımı yapılmadan herkesin istifadesine sunulmuştur. Ancak diğer kurumlardan yararlanacak olanlar ise, vâkıfın vakfiyede belirlediği kişiler olmuştur. Bu konuda cami, medrese, dârüşşifâ gibi kurumlardan zengin fakir ayırımı yapılmadan herkesin yararlanabileceği belirtilmiş, ancak imarettten faydalanacak olanlar şöyle sıralanmıştır:

a. Bu hususla ilgili vakfiyede; “*işbu imaret-i âmirede bişüb ihzâr olunan et’ime-i fâhire külliyyen hazır olan fukaraya tevzi’ olunub, amma ehl-i ilim ve sâdât fukarasına takdim oluna.*”<sup>106</sup> denilmiştir. Yani imarette pişirilen yemekten, önce ilim sahibi ve tekke ile zaviyelerdeki fakirlere verilecek sonra orada hazır bulunan diğer fakirlere dağıtılacaktır.

b. İmarette yemeklerin kimlere verilip-verilmeyeceği hususunda vâkıfın şartı ise şöyledir: “*Yabandan kimesneye bakrac ile aş ve etmek virilmeye, illâ meğer ki, virilen kimesne fakir olub asla cihet-i maâşî olmayub ehl-i ilim olub ve yahud sâdât-dan olub fakir olub ve yahud a’mâ ve zemin ve marîz ve fakir olub kemâl-i ihtiyacı var idüğü ma’lûm ola. Bu takdirce bakrac ile aş ve etmek virile. Amma sâyir fukaraya nice virülür ise bunlara dahi ol tarîk ile virile.*”<sup>107</sup>

c. Her ay başında medreselerde görevli olan müderrisler, imarette pişirilen yemeği ve ekmeği kontrol edeceklerdir. Vakfiyede müderrislerin bu konudaki gö-

<sup>104</sup> Muhammed Ubeyd Abdullah el-Kubeysî, *Ahkâmu'l-Vakf fi's-Serîati'l-İslamiyye* (Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1977), 1/396; Hilmi, *Ahkâmu'l-Evkâf*, 7; Muhammed Hamdi Yazır, *İrşadu'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf* (İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1330), md. 28.

<sup>105</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *İrşadu'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf*, 105-107; Ebu'l-Üla Mardin, *Ahkâm-ı Evkâf* (İstanbul: Darülfünun Matbaası, 1926), 128-129; Muhammed Ebu Zehra, *Muhadarât fi'l-Vakf*. Mısır: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1971), 77 vd; Muhammed Ubeyd Abdullah el-Kubeysî, *Ahkâmu'l-Vakf fi's-Serîati'l-İslamiyye* (Bağdad, b.y, 1977), 1/396; Hilmi, *Ahkâmu'l-Ahkâf*, m. 74; Ali Haydar, *Tertibu's-Sunuf*, md. 307; Yazır, *İrşadu'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf*, 43-44.

<sup>106</sup> Kanunî Vakfiyesi, 76.

<sup>107</sup> Kanunî Vakfiyesi, 76-77.

revlendirilmeleri ilgili olarak: “Her aybaşında medrese-i ma'mûrelerinde müderris olan müderrisler imaret-i âmirenün üzerine varub aşun ve etmeğin ahvâlin görüb tarîk-i islâh-ı ne ise ana mübâşir olalar.”<sup>108</sup> denilmektedir.

**d.** İmarette bir kişiye birden fazla görevin verilmemesi ile ilgili şart ise şöyledir: “İmaret-i âmire-i mezbûre cihetlerinden bir kimesne iki cihete mutasarrıf olmaya, illa meğerki, ol cihetlerün âhar kimesneden hakkından gelmeye kudreti olmayub istihkâk-i şahs-ı mezbûra münhasır ola.”<sup>109</sup> Vakfiyenin bu ifadesine göre imarette bir kişiye birden fazla görev verilmeyecek, ancak mevcut görevinin yanında diğer işi de kendisinden başkası yapamıyorsa, o kişiye ikincisi verilebileceği belirtilmiştir.

**e.** Vakfın gelirleri çok olup (*mahsul-i vâfir*) ihtiyaçtan fazla kalırsa, (*zevâid-i mütekâsir*) artan ihtiyaç karşısında vakıf için yeni personele ihtiyaç olduğunda ve yeni kurumlar inşâ etmek gerektiğinde yetkili mercilerin bilgileri doğrultusunda yeni personel alınacak ve binalar yapılabilecektir. Bu konuyla ilgili vakfiyede: “Ve evkâf-ı mufassale-i mastûre ve müsebbelât-i mükemmele-i mesfûrede her tarîk ile tasarruf ve vilâyet kuyûd ü şürûtında ve sâyir husûs-i mezkûr-i mebsûtında merreten ba'de uhrâ ve helumme cerrâ Padişah-ı vâkıf-ı meniu'l-himâ ve Şehensâh-i refiu'l-mikdar ve Sâye- i Hudâ Hz.lerinin yed-i kerime-i bî-hemtalarında olub ba'dehu emr-i tevliyet, fakat Padişah-ı zaman ve ulu'l-emri evân, necl-i Âl-i Osman aleyhi'r-rahmetü ve lehu'l-gufrâna müfevvâz olub ve biavnillahi teâlâ ve husni tevfikihî, evkâf-i mezbûrenün mahsulü vâfir olub zevâyid-i mütekasire oldukda imaret-i ma'mûre-i mezbûreye ve sâyir evkâf-ı mesfûreye bazı huddâm lâzım olub ve et'ime-i nefisesi ve sâyir muhasenâtı ziyadesinde ve yahud zikr olunan hayrâtdan gayri bazı meberrât ü müsebbelât münasib ve mühim görülüb ziyade olunmak bâbında... Şer-i Şerif-i Ahmedî ve Din-i münif-i Muhammediye muvafık olub... vech-i ahsen üzere muktezây-ı zaman ve makam olan umûr-ı mehammun ziyadesi vüzerâ-i eyyâm marifeti ile ulu'l-emri nâfizü'l-ahkâma arz olunub ziyadesinde icmâ'u vifak ve fayide ve âyidesine itti-fak olduğu takdirce ziyadeye müsaade oluna.”<sup>110</sup> şeklinde şarta bağlanmıştır.

### 2.1.7. Vâkıfın Zaviyelerle İlgili Şartları:

Sultan, Kanuni vakıflarının Süleymaniye Külliyesi dışında bazı zaviyelere de malî destekte bulunduğu anlaşılmaktadır. Vakfiyede vâkıf, Eski Fil Damı ve Bükeli-ce zaviyelerinin şeyh, imam, müezzin ve kayyım gibi personelinin özellikleri, görevleri ve ihtiyaçlarının karşılanması hususundaki şartlar ortaya koyulmuştur.

<sup>108</sup> Kanunî Vakfiyesi, 77.

<sup>109</sup> Kanunî Vakfiyesi, 77.

<sup>110</sup> Kanunî Vakfiyesi, 78.

### a. Eski Fil Damı Zaviyesi:

Eski Fil Damı denilen yerde tesis edilen zaviye ile mescit ve bunların personeli ile ilgili şartla vakfiyede bütün ayrıntıları ile belirlenmiştir.

**Şeyhin Özellikleri ve Çalışma Şartları:** *“Zâviye-i ma’mure-i mezbûrede vâiz ve nâsih ve şeyh-i sâlih âlim ve âmil ve fâzil ve kâmil, müfessir-i kelâm-ı mülk-i allâm ve muhaddisi ahbâr-i Nebi (as), mahrem-i esrâr-ı ilahî ve gavvâs-ı deryâ-yı nâmûtenâhi, mürşid-i salikîn ve münci-i hâlikîn, dinde râsih ve takvada şâmih, enîs-i evtâd ve celîs-i efrâd, kâşif-i esrâr-ı hakikat ve mazhar-ı envâr-ı tarîkat olan bir kimesne Şeyh olup”*<sup>111</sup> denilerek, zâviyeye atanacak şeyhin özellikleri belirtilmiştir.

Şeyhin özellikleri belirtildikten sonra; *“...irşâd-i sâlikinde mukkaddem ve mu’în ve pend ü nasihât-i tâlibinde mübrim ve mübîn, evrâd-i meşâyih-i izâma mülâzim ve ezkâr-i Hayy-i Lâ-Yenâma müdâvim, eyyâm-ı şerîfede mücâviri halvet ve sâât-i lâtifede müslimîn ve müvahhidîne va’z u nasihat etmekten hâlî olmayup ba’de’n-nasîha dürr-i ummân-i safâ ve dürriyy-i âsumân-i istifâ ve gevher-i kân-i vefâ Muhammed Mustafa’nun rûh-i mu’attari ve evlâd-i tîniyye-i tayyibe ve ahfâd-i dîniyye-i sayîbelerinün ervâh-ı münevvereleri ve selef-i selâtîn-i Osmaniyenün ervâh-i tahireleri ve te’bîd-i sultân-i dîn ü devlet ve te’yîd-i hâkan-i milk ü millet için du’a etdümek de tazarru’ât-i bînihâye ve tahaddu’ât-i bilâ gayeye müştâgil olup vazîfe-i yevmiyyesi 30 akçe-i Sultân Süleyman Hânî ola.”*<sup>112</sup> denilerek zâviyede görev alacak olan şeyhin çalışma şartları ve yevmiyesi, vâkif tarafından ortaya koyulmuştur.

Zaviyede kalan fakir olan müritlerin ibâte ve iâşeleri için vakfiyede *“ve zâviye-i mesfûrede sâkin olan fukara ve sâlik olan sulehânın levâzim-i me’kûlât ve merâsim-i melbûsâtı için yevmî kırk akçe virile.”*<sup>113</sup> denilmiştir. Vakfiyede imam,<sup>114</sup> müezzin<sup>115</sup> ve kayyımın<sup>116</sup> özellikleri ile çalışma şartları ayrı ayrı belirtilmiş ve günlük ücretlerinin ne kadar olduğu takdir edilmiştir.

**b. Bükelice Zaviyesi:** Edirne’deki Bükelice zaviyesi için Kanunî vakıflarından yapılacak yardımlar için vakfiyede: *“...zâviyede bir emîn ve dindâr ve mü’min-i maslahat-güzâr ve it’âm-ı fukarada naks ve ketmden perhiz-kâr ve şeyh-i sahib-vakar olan kimesneye yevmî iki akçe virülüb, âyende ve revende ve âzâde ve bende olan müsâfirîne taâm için yevmî yirmi akçe virile”*<sup>117</sup> ifadeleriyle vâkif, Bükelice zâviyesi için de şartlarını belirlemiştir.

<sup>111</sup> Kanunî Vakfiyesi, 195-196.

<sup>112</sup> Kanunî Vakfiyesi, 195.

<sup>113</sup> Kanunî Vakfiyesi, 195.

<sup>114</sup> Kanunî Vakfiyesi, 197.

<sup>115</sup> Kanunî Vakfiyesi, 197.

<sup>116</sup> Kanunî Vakfiyesi, 197.

<sup>117</sup> Kanunî Vakfiyesi, 199.



### 2.1.8. Vâkıfın Kurumlar için Tavsiyesi

Vâkıf, Kanunî Sultan Süleyman yaptığı bu vakıflara te'bîd şartını koyarak hizmetin devamlılığını istemiştir. Vakfiyede mütevellî başta olmak üzere bütün görevlilerin çalışma şartları açık açık beyan edilmiş, şarta uyumayanların cezalandırılması ve yaptığı ihlalin devamı durumunda ihraç edilmesi gerektiği vâkıfın şartları arasına girmiştir.<sup>118</sup> Vakfın yönetiminde, eğitim, öğretim, sağlık ve sosyal hizmetlerinde çalışacak olanlarla ilgili tavsiyeleri ayrı ayrı beyan edilmiştir. Vakfın işlerinin yürümesi ve devamlılığın sağlanması için idari, dinî, eğitim-öğretim, sağlık ve sosyal hizmetlerin yapıldığı hayır kurumlarında istihdam olunan bir kimse belirlenen kurallara uygun şekilde görevini ifa edecektir. Görevini yerine getirmeyen ya da suç işleyen bir kimseye birincisinde nasihat edilecek, ikincisinde cezalandırılacak, aynı hareketlere devam ederse üçüncüsünde görevden ihraç edilerek o vazife şartlarına uygun başka bir kişiye verilecek.

### 2.2. Vakfın İdaresi ve Görevliler

Kanunî Sultan Süleyman, vakıfları tamamen dönemin geçerli hukukî kuralları ve usulü doğrultusunda yapmış ve ayrı bir vakfiye hazırlatmıştır. Bunun için de, vakıf terminolojisinde “*evkâf-ı sahiha-i lâzime*”<sup>119</sup> şeklinde isimlendirilen vakıflar, bir hükmî şahsiyet haline gelir<sup>120</sup> ve vâkıf bu hükmî şahsiyetin tüzüğünü vakfiye adıyla düzenlenmiş ve bu tüzük vakfiyedeki şartlarla ortaya konulmuştur.

İslâm hukukunda vakfın yönetimi için tevliyet kelimesi kullanılmıştır.<sup>121</sup> Bu görev de, şer'î hükümler ve vakfiyedeki şartlara göre vakfın işlerinin yönetilme yetkisidir.<sup>122</sup> Kanunî, vakıfları için tevliyet hakkını, belirttiği şart doğrultusunda başka bir kişiye vermiştir ki, bu çeşit tevliyet hakkına sahip olanlara “*meşrûiyet üzere mütevellî*” ya da “*meşrûta mütevellî*” denmektedir.<sup>123</sup> Bunun için de ilk olarak atanan İslâm Bey ibn Cemal ve vakıf işlerini yönetme ve yürütmek üzere görevlendirilmiştir.<sup>124</sup>

#### 2.2.1. Mütevellinin Görevleri

Kanunî Sultan Süleyman vakfiyeyi hazırlatırken doğru, dürüst, âdil, dindar ve idareciliği bilen birisinin mütevellî olarak atanmasını şart koşmuştur. İslâm Hu-

<sup>118</sup> Kanunî Vakfiyesi, 153-154.

<sup>119</sup> Vakıf kitaplarında vakıflar, üç ana grupta toplanmıştır:

1. Osmanlı'lardan önceki İslâm ülkelerinden kalan “*evkâf-ı kadîme*”,

2. Mîrî arazinin temlikî suretiyle kurulan “*evkâf-ı irsadiye*”,

3. Osmanlı idareci veya halkından hayırsever kişilerin sadece kendi mülklerinden ayırdıkları mallarla kurdukları “*evkâf-ı sahiha-i lâzime*”dir. Bk. Yazır, *İrşadu'l-Ahlâf fi Ahkâmî'l-Evkâf*, 112-116.

<sup>120</sup> Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, 297.

<sup>121</sup> Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, 297.

<sup>122</sup> Ali Haydar, *Dürrü'Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, md. 103; Hilmi, *Ahkamu'l-Ahkâf*, md. 8.

<sup>123</sup> Hilmi, *Ahkamu'l-Ahkâf*, m. 8; Ali Haydar, *Dürrü'Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, md. 104.

<sup>124</sup> Kanunî Vakfiyesi, 201.

kukçuları mütevellinin, tevliyetle beraber nezaret görevini de üstlenmemelerini belirtmelerine rağmen, Kanunî vakıflarının ve Süleymaniye Külliyesi'nde tevliyet ve nezaret görevi tek kişiye verildiği görülmektedir. Vakfiyede belirtilen şartlar ve yukarıda açıklanan özelliklere sahip olduğu bilinen *İslâm Bey ibn Cemal* müteveli olarak atanmış ve görevleri de hazırlanan vakfiyede belirlenmiştir:

Buna göre vakıf mallarının artırılması için gereğini yapacak ve tevliyet görevini yürütecektir. Vâkîfın belirlediği şartlara göre sürekli vazife başında olacak, vakıf hasılatını toplama görevini ifa eden câbileri, sürekli denetleyecek ve hesapları eksiksiz alacaktır. Görevinde ihmal ve ihaneti sabit olan kişileri hemen işten uzaklaştıracaktır. Mazeret göstermeden vazifesini yapmayanlar önce uyarılacak, ihmaline devam ederse cezalandırılacak ve nihayet görevden uzaklaştırılacaktır. Vakıfların gelir-gider hesabı her yıl Dîvân-ı Âlî'de bulunan Kazaskerler ve Defterdarlara sunacak, onların doğruluğuna ittifakla karar vermesinden sonra dönemin padişahına takdim edecektir. Müteveli, vakıf binalarını sürekli denetleyerek, gereksinimlerini karşılayacak, tamire muhtaç olan mekânları hemen tamir ettirecek ve yıkık olan yerleri vakıf gâlesinden hemen yaptıracaktır.<sup>125</sup>

Vakfı tamir ettiren, gelirleri toplanan ve bunları vakıftan yararlananlara tahsis ve teslim gibi mutata işleri yapmakla yükümlü olan mütevellinin<sup>126</sup> bu yaptıkları karşılığında bazı hakları bulunmaktadır. Kanunî vakıflarının ve Süleymaniye Külliyesi'nin en üst yönetici olarak, *vakıf üzerinde tasarruf hakkına*<sup>127</sup> sahip olan mütevellisi, İslâm Bey İbn Cemal'in çalışması karşılığında *ücret talep etme hakkı* olduğundan, vakfiyede günlük 100 akçe ödenmesi şarta bağlanmıştır.<sup>128</sup>

### 2.2.2. Mütevellinin Muhasebesi

Vakıf tarihine bakıldığında mütevelliler hakkında çok şikâyetler olmuştur. Bunun asıl sebebi de, onlar hakkında hukukî bir düzenlemenin olmayışdır.<sup>129</sup> Gerçekten de fıkıh kitaplarında konu ile ilgili hükümlerin, genellikle içtihadî hükümler olmasından yer, zaman ve ihtiyaçlara göre farklılık arz ettiğini görüyoruz. Güven esasına dayanan tevliyet makamı, insanlar arasında ahlaki değerler azalınca işleyemez hale gelmiştir.<sup>130</sup> Bilindiği gibi İslâm hukukçularına göre güvenilir müteveli, vakıf mallarının muhasebe için ayrıntılı hesabını vermekle mükellef değildir.

Kanunî Vakfiyesinin gelir ve giderlerinin yazıldığı defterler mevcuttur.<sup>131</sup>

<sup>125</sup> Kanunî Vakfiyesi, 163-164.

<sup>126</sup> Ali Haydar, *Dürrü'Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, md. 1163.

<sup>127</sup> Kanunî Vakfiyesi, 117-118.

<sup>128</sup> Kanunî Vakfiyesi, 118.

<sup>129</sup> Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, 327.

<sup>130</sup> Ebû Zehra, *Muhadarât fi'l-Vakf*, 341; el-Kubeysî, *Ahkâmü'l-Vakf fi's-Şeriatü'l-İslamiyye*, 2/250-251.

<sup>131</sup> BOA, MAD, nr. 1954.

Bunlardan birisini, vakıf işlerinin, gelir ve harcamaların nasıl yapıldığını bildiren muhasebe defterleri mevcuttur. Muhasebenin hâkimler ve hesap müfettişleri tarafından ve genellikle en az üç yılda bir yapıldığını bazı belgelerden öğreniyoruz. Vakfiyede geçen mevcut bilgilere göre Kanunî vakıflarının gelir gider hesapları her yıl, hem de devletin en üst makamlarına sunulduğu görülmektedir. Gerçi Kanunî vakıflarının, Fatih vakıflarında olduğu gibi bir nâzırı yoktur, fakat mütevellinin her yıl Osmanlı devlet yönetiminin başında bulunanlara hesap vermek zorunluluğu olmuştur.

### 2.2.3. Vakfın İdaresinde Çalışan Diğer Görevliler

Vakıfta iki gurup görevli vardır:

**Birincisi** vakfın amacını teşkil eden şahıs veya kurumlardır,

**İkincisi** ise, müesseseden beklenen gayenin gerçekleşmesi için çeşitli birimlerde çalışmasına zaruret derecesinde ihtiyaç duyulan görevlilerdir.<sup>132</sup> Burada vakfın yönetiminde çalışan diğer görevlileri ve bunların çalışma şartları ile vakıftan aldıkları payları (vezâif) üzerinde durulacaktır.

Kanuni'nin yaptığı vakfın idaresi ve hizmetlerin yürütmesi için başta tevliyet olmak üzere birçok tahsis edilen cihetler; dindar, hesap, defter tutma kurallarını ve anlaşma hazırlama esasları ile yazı yazmayı iyi bilen ve kalem ehlinde birisi olan kâtip ile vakıf gelirlerini toplayan Cabilerdir. Cabiler yanlarında yazı işine vâkıf, bilgili, doğru ve her konuda tedbirli olan birer cabi kâtipi bulunduracaklar ve toplanan tahlıl, zahire gibi ürünleri deftere yazacaklar.<sup>133</sup> Bunlarla beraber fâris (atlı) ve piyade (yaya) denilen güvenilir kimselerden ihtiyaç miktarı görevlendirerek vakfın korunması sağlanacaktır. Bunlardan fârislerin yevmiyesi beşer, piyadelerin ise dörder akçe olacaktır.<sup>134</sup>

### 2.3. Vakıftan Süleymaniye Külliyesi İçin Yapılan Harcamalar

Süleymaniye Külliyesi için yapılan harcamaları sadece, vakfiyede belirlenen ücretlere göre değil, daha sonraki yıllarda tutulan defterlerle de mukayese ederek ortaya koymak gerekiyor. Çünkü vakfiyeler vakıfların ilk dönemine ait bilgi vermekte, ilerleyen yıllara ait değişim, dönüşüm ve gelişmeler hakkında malumat vermemektedir. Dolayısıyla yönetimlerin değişmesi üzerine incelenen defterde de görüldüğü gibi vakıfların gelir-gider durumlarında farklılıklar göze çarpmaktadır. 993-994/1585-1586 yıllarına ait deftere göre Kanuni Vakıflarının geliri; 3 341 733 akçe önceki yıldan devredilen, 420 110 akçe bakayâ kalanlardan tahsil edilen ve 5 277 759 akçe de malî yıl içerisinde vakıf idaresinin çeşitle kaynaklardan elde ettiği

<sup>132</sup> Bu gurupta çalışan personel ayrıntılı olarak "Külliye'nin Yönetimi ve Denetimi" bölümünde incelenecektir.

<sup>133</sup> Kanunî Vakfiyesi, 120.

<sup>134</sup> Kanunî Vakfiyesi, 120.

miktar olup toplam 9 039 602 akçe olmuştur.<sup>135</sup>

İncelenen defterdeki bilgileri de göz önüne alarak külliye için yapılan harcamaların iki grupta toplayacağız. Birinci grupta “el-vezâif” denilen görevliler ve ikinci grupta “masraflar” adıyla külliye kurumlarına yapılan harcamalar üzerinde durulacaktır. Harcamaların miktarlarını hem vakfiyede belirlenen hem de daha önce Ömer Lütfi Barkan’ın yazdığı makale ile bizzat incelediğimiz muhasebe defterine göre belirlenecektir.<sup>136</sup>

### 2.3.1 Çalışan Personel İçin Yapılan Ödemeler (el-Vezâif)

Hem vakfiyede hem de muhasebe defterindeki kayıtlara göre Süleymaniye Külliyesi bünyesinde vakıf gelirlerinden harcama yapılan eğitim hizmetleri alanında bir Sıbyan Mektebi, dört ihtisas, bir Dâru'l-Hadis, bir Tıp Medresesi, sağlık ve sosyal hizmetlerde bir dâruşşifâ, bir imaret, mülazım hücreleri ve bir hamam, din hizmetlerinde bir cami, Kanuni Türbesi ve Hanım Sultan (Kadın Efendi) Türbesi bulunmaktadır. Hem vakfiyede hem de söz konusu defterde cami, medreseler, imaret, dâruşşifâ ve diğer kurumların giderleri ayrı ayrı kalemler halinde belirtilmiştir. Defterde giderlerin 2 724 536 akçe olduğu belirtilirken bunun 1 237 546 akçesi yani %45,4'ünün maaşlara gittiği görülmektedir.<sup>137</sup>

**a. Medreselerde Görelilere Yapılan Harcamalar:** Bu bölümde başta 5 medresenin (Evvel, Sâni, Sâlis, Râbi' ve Dâru'l-Hadis) personel sayısının 21'er kişilik olduğunu ve vakfiyede verilen bilgilere uygun olarak, birer müderris, birer muîd, hücrelerde kalan 15'er öğrenci, birer bevât, birer ferrâş, birer kennâs ve birer de siracîden ibaret olduğunu görüyoruz.<sup>138</sup>

Bu kadrolarda, vakfiyeye göre, medreselerin dördünde müderrislerin günlük ücreti 60, muîdlerin 5, öğrenciler ile diğer hizmetlilerin 2'şer akçe olarak belirlenmiştir. Böylece dört medreseden her birinin personeline günlük 103'er akçe ödenmiştir ve vakfiye ile incelediğimiz defterle uyum içindedir. Ancak defterde medrese-i evvel denilen dâru'l-hadis personeline 93 akçe değil de 253 akçe ödenmiştir.<sup>139</sup> Hâlbuki vakfiyede bu medresenin müderrisine 50 akçe tayin edilmiştir.<sup>140</sup> Bu medresenin personel sayısında bir artış yapılmadığına göre, diğer medreselerin personelinden farklı olarak bu medrese personelinin günlüklerine zamanla bazı artışlar yapıldığı ortaya çıkıyor. Bu artışların muhtemelen meşhur ulemanın

<sup>135</sup> BOA, MAD, nr. 1954, s. 2.

<sup>136</sup> Personel ve ücret hareketlerini BOA, MAD. Nr. 1954'te bulunan Muhasebe Defteri ile bunu inceleyen Ömer Lütfi Barkan'ın “Süleymaniye Camii ve İmaret Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994/1585-1586”, *Vakıflar Dergisi* 9 (Ankara 1977) tarihli çalışmasından yararlanılmıştır.

<sup>137</sup> BOA, MAD, nr. 1954, s. 8.

<sup>138</sup> Kanunî Vakfiyesi, 80-88.

<sup>139</sup> BOA, MAD, nr. 1954, s. 9.

<sup>140</sup> Kanunî Vakfiyesi, 80.

medreseye kazandırmak için yapıldığını düşünülebilir. Çünkü birçok örnekte olduğu gibi yetmiş eleman almada liyakate önem verildiğinden, yetkin müderrisleri medreseye kazandırmak için ücretlerinin artırıldığı görülmektedir. Bu durumda da dâru'l-hadis müderrisinin yevmiyesinin, vakfiyede belirlenen 50 akçeye 160 akçe ilave yapılarak 210 akçeye çıkarıldığını kabul etmemiz gerekir.

Tıp medresesinin 11 personeline günlük 40 ve suhtegân medresesinin tek olan müderrisine 15 akçe ödenmiştir.<sup>141</sup> Böylece medreselerin 117 kişilik personeline günlük 720 ve yıllık 259 200 akçe ödendiğini görüyoruz. Ücretlerle ilgili mukayese, kurumların açılışında tanzim edilen vakfiye ile bundan 28 yıl sonra tutulan bir muhasebe defterine göre yapılmıştır. Bu iki dönem arasında ücretler arasında birkaç tanesi müstesna pek farklılık olmamıştır. Ancak bazı hizmet alanlarına yeni elemanlar alındığından personel sayısı artmıştır.

Elimizdeki vakfiye ve belgelere göre; Sıbyan Mektebi'nin üç kişilik personeline günlük 13, Dâru'l-Hadis Medresesi'nin 21 kişilik görevlilerine vakfiyeye yevmî göre 93, Evvel, Sâni, Sâlis ve Râbi' Medreselerinin 84 kişilik personeline yevmî olarak 412 akçe ödenmiştir. Tıp Medresesine gelince bunun da 12 kişilik çalışanına 43 akçe günlük verilmiştir.

**b. Dinî Hizmetlerde Çalışanlara Yapılan Harcamalar:** Bu bölümde cami ve türbelerde halka bilgi aktarımı yapan yaygın eğitim görevinde bulunan vaiz, hatip ve imam, sesleri ve duaları ile hizmet eden başta müezzinler olmak üzere duagûlar ve caminin yardımcı hizmetlerinde çalışan kişilerdir. Vakfiyede bunlar için belirli ücretler takdir edilmiştir.<sup>142</sup> Bunlara ilave olarak benzeri tesislerin imam, hatip, müezzin ve diğer alanlarda cami hizmetlerini devam ettiren kalabalık bir görevli topluluğunu da göz ardı etmemek gerekmektedir. Çünkü vakfiyede belirlenen görevli sayısı ile defterdeki görevli arasında bariz bir fark vardır. Bundan dolayı defterdeki bu sayıya Sultan Selim, Şehzâde Mehmed ve Cihangir camileri personeli de ilave edilmiş olabilir.

Vakfiyeye göre Süleymaniye Camii personeline ödenmesi gereken miktar 875 akçedir.<sup>143</sup> Fakat 993-994/1585-1586 yılına ait incelediğimiz muhasebe defterinde cami görevlilerinin sayısı 303, bunlara ödenen günlük ücret 990 akçedir.<sup>144</sup> Buradaki fazlalığın muhtemelen diğer camilerin görevlilerine ait olduğu ortaya çıkıyor.

Vakfiyede Kanuni Türbesinde çalışanlar için 139 görevli belirlenmiş ve bun-

<sup>141</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 9.

<sup>142</sup> Kanunî Vakfiyesi, 88-115.

<sup>143</sup> Kanunî Vakfiyesi, 88-115.

<sup>144</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 9-10.

lara 328 akçe ödenmesi öngörülmüştür.<sup>145</sup> Defterde ise türbe görevlileri 141 kişi olarak kaydedilmiştir. Bunlardan 134 kişiye günlük 2'şer akçeden 266, 7 kişiye de 29 olmak üzere toplam 295 akçe ödenmiştir.<sup>146</sup> Kadın Efendi Türbesi personeli için de vakfiyede 132 kişiye ödenen günlük ücret ise, 250 akçe,<sup>147</sup> defterde ise türbe görevlilerinin 136, ödenen günlük ücret 302 akçe olarak belirtilmektedir.<sup>148</sup>

**c. Sağlık ve Sosyal Hizmetlerde Çalışanlara Yapılan Harcamalar:** Bu bölümde imaret, dâruşşifâ çalışanlarına yapılan ödemeleri ortaya koyacağız. Günlük yeme-içmenin hazırlandığı imaretin fonksiyonunu devam ettirmek için çaba sarf eden grup ve aralarında aşçı, ekmekçi, bulaşıkçı, pirinç ve buğday ayıklayanlar, yemek dağıtanlar ile bunlara nezaret edenlerle beraber vakfiyede ise 51 kişilik personele günlük 182 akçe ödenmesi kararlaştırılmıştır.<sup>149</sup> Deftere göre ise bunların sayısı 62, ödenen günlük ücret ise 218 akçedir.<sup>150</sup>

Dâruşşifâ'da sağlık, ilaç hazırlama ve mutfağında çalışanların Vakfiyede dâru's-şifâ personelinin 30 kişi, maaşlar ve diğer masraflar için belirlenen miktar ise 392 akçedir.<sup>151</sup> Bu durumda zamanla dâru's-şifâ personeline artış olmuştur. Buna paralel olarak giderlerde de bir artış olmuştur. Defterde yazılan gider kalemlerinden sadece dâru's-şifânın, personel ve aldıkları akçeler vakfiyede belirtilmiştir.

#### **d. Vakıf Mutemetleri, Câbileri, Kâtipleri ve Diğer Hizmetliler**

11 kişi olan vakıf mutemetlerine günlük olarak 53 akçe, 47 aded olan câbi ve kâtip topluluğuna 233 akçe ve 42 aded olan diğer hizmetliler için 175 akçe ödenmiştir.<sup>152</sup>

Görülüyor ki, masrafların büyük kısmı vakfiyede belirtilen rakamlarla çelişmektedir. Bunun sebebi de paranın satın alma gücünün değişmesi gibi ekonomik sebepler, yangınlar, salgın hastalıklar, binaların harap olması gibi fizikî<sup>153</sup> ve nihayet vakfa yeni bina ve bunlar için yeni personel alınması ihtiyacından kaynaklanmıştır. Ancak yine de bir iktisat tarihçisinin bunların sebeplerini daha ayrıntılı bir biçimde incelemesi gerekmektedir.

<sup>145</sup> Kanunî Vakfiyesi, 165-168.

<sup>146</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 10.

<sup>147</sup> Kanunî Vakfiyesi, 169-177.

<sup>148</sup> BOA, MAD, nr. 10-11.

<sup>149</sup> Kanunî Vakfiyesi, 120-139.

<sup>150</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 11.

<sup>151</sup> Kanunî Vakfiyesi, 139-151.

<sup>152</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 12-13.

<sup>153</sup> Barkan, "Süleymaniye Camii ve İmaret Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994/1585-1586", 109.

### 2.3.2. Süleymaniye Külliyesi Bünyesindeki Kurumlara Yapılan Masraflar

Bu bölümde vakfa bağlı hayır kurumlarına yapılan masraflar ile bunlara alınan eşyalar için ödenen paraların miktarları gösterilmiştir. Belirtilen masraflar için yıllık olarak **1 486 990** akçe ödenmiştir. Bunların gider kalemlerini şöyle sıralayabiliriz:

#### a. İmaretin Kileri İçin Yapılan Harcamalar

İmaretin kileri için yapılan alımlara yıllık 971 378 akçe ödenmiştir. Bu masrafların içinde et, un ve odun alımları, taşıma ücretleri ile misafirlere yapılan özel ziyafetler gibi hususlar da vardır.<sup>154</sup>

#### b. Cami ve Diğer Hizmetler İçin Yapılan Harcamalar

Bu harcamaların içinde farklı kalemler bulunmaktadır ve harcama kalemleri şunlardır: Mevcut yıl içerisinde mevlid kandili kutlaması için 42 607 akçe, Hacca gönderilecek beş kişi için beşer binden 25 000 akçe, İmâm ve müezzinler başta olmak üzere bazı cami görevlilerine tatlı verilmesi için 6 800 akçe, Muharrem ayında aşûre için 2 824 akçe, Camide yapılan hatim yemekleri için 724 akçe, Sıbyan mektebinde okuyan öğrencilerin giyimleri için 13 323 akçe,

**c. Dâruşşifâda** sağlık hizmetlerinin aksamadan yürümesi için 124 987 olmak üzere toplam olarak 216 089 akçedir.<sup>155</sup>

**d. Cami ve türbeler için yapılan harcamalar:** Bu kalemdeki harcamalar daha çok câmi ve türbelerin yapım, onarım ve gerekli ihtiyaç maddelerinin alımıyla ilgilidir. İncelediğimiz yıl içerisinde bu harcamalara 44 727 akçe ödenmiştir.<sup>156</sup>

**f. Diğer Masraflar:** Karşılama odası için 8978 akçe, çeşitli masraflar için 7566 akçedir,<sup>157</sup> mühimmat ambarı için yapılan alımlar için ayrılan ödenek 178 797 akçe<sup>158</sup> ve vakıf eserlerinin bakım ve onarımı için de 59 454 akçe<sup>159</sup> yapıldığı görülmektedir.

### 2.4. Bakayâ

Görevlilerin ücretleri ve çeşitli kalemlere yapılan harcamalar neticesinde geriye kalan miktar 6 313 766 akçedir. Bu da bize Kanunî Vakıflarının girdi ve çıkışına gösterilen hassasiyeti, gelirlerin çok olduğunu ve bunları muntazam bir şekilde mütevelliyeye ulaştığını göstermektedir. Ayrıca bu defter ile vakfa yeni eleman alındığını, yeni binalar yapıldığını, vakıf gelirlerini toplayan câbilerin sayılarını,

<sup>154</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 14-15.

<sup>155</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 15-16.

<sup>156</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 16.

<sup>157</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 18.

<sup>158</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 19.

<sup>159</sup> BOA, MAD, nr. 1954, 19.



yetenekli ve yetişmiş kişilerin medrese ile diğer kurumlara kazandırıldığını anlamaktayız. Vakıfların ve içinde yapılan hizmetlerin muntazam olması ile devletin eğitim, kültür ve medenî konumunu da tespit etme imkânı bulunuyor.

### **Sonuç**

Osmanlı Devleti'nin uzun bir süre tarih sahnesinde kalmasını, ortaya koyduğu kurumlarında aramak gerekir. Başta vakıf müessesesi olmak üzere, oluşturulan birçok kurum devletin bekasına katkıda bulunmuştur. Özellikle vakıf kurumu, milletlerin sosyo-kültürel yapısı üzerinde çok olumlu etki yapmasından dolayı Osmanlılar sosyal barışı sağlamada bundan azamî ölçüde istifade etmişlerdir. Çünkü vakıf kurumu bugün sosyal devletin yaptığı sağlık, sosyal ve eğitim hizmetlerini yerine getirerek, sosyal patlamaları önlediği gibi vatandaşın devlete karşı bağlılığını perçinlemiştir.

Vakıfların iki yönlü yaptığı faaliyeti ile hem güç durumda olanların ihtiyaçları giderilmiş, hem istihdam sağlanarak birçok kimseye iş verilmiş, hem de medeniyet için bir ölçü olan eğitim, kültür, sağlık ve sosyal hizmetler yerine getirilmiştir. Eğitim, sağlık ve sosyal alanlardaki hizmetlerin vakıflar sayesinde Allah rızası düşünülerek ücretsiz yapılmıştır. Harcanan miktarlar farklı olsa da, Osmanlı'nın bu döneminde din, eğitim, sağlık, sosyal ve diğer kültürel hizmetlerin devletin bir katkısı olmadan vakıflar tarafından yapıldığı görülmektedir. Söz konusu hizmetleri veren kurumların bütün ihtiyaçları, akademik ve idari hizmetlerde çalışanların ücretleri Kanuni Vakıfları tarafından karşılanmıştır.

Kanuni Vakfıyesi ile incelediğimiz defter arasında personel sayısı ve kurumlara harcanan miktarlar arasında çelişki olsa da dönemi itibariyle hem çalışanların ücretleri hem de gerekli malzeme için gerekli mâlî desteğin vakıf gelirlerinden karşıladığı kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle eğitim başta olmak üzere, dinî ve sosyal hizmetlerde çalışanlara ve yetkin ilim adamlarını medreseye kazandırmak için dolgun ücret verilmiştir. Bu da bize Osmanlı'nın klasik döneminin zirvesi sayılan bu dönemin her alanda gelişmişliğini göstermektedir.

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

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

## Kaynakça

### A. VAKFİYELER

- Fatih Mehmed II Vakfıyesi, VGM. Yay. Ankara, 1938.  
 Kanuni Sular Vakfıyesi, VGMA, D. 1388, (Kasa 120, Yeni Tasnif 67).  
 Kanunî Şam Vakfıyesi, VGMA, D. 1391.  
 Kanuni Vakfıyesi, VGMA, D. 1390, (Kasa 135, Yeni Tasnif 52).  
 Kanuni Vakfıyesi, VGMA, D. 1390, (Kasa 140, Yeni Tasnif 45), (Vakfiyenin başka bir nüshası).

### B. ARŞİV BELGELERİ

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Ali Emîrî, Sultan Murad III, nr. 9.  
 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), MAD, nr. 1954.  
 İstanbul Müftülüğü Şeriyeciler Arşivi (İMŞSA), Evkâfî Hümayun, Sicil nr. 18/46-47, H. 1023  
 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), D. nr. 2803.  
 BOA, Ali Emîrî, Sultan Murad III, nr. 9, Bursa kadısı Zekerîya b. Bayram'ın tuttuğu bir evkâf muhasebe defteri, H. 987.

### C. KRONİKLER VE ARAŞTIRMALAR

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997.  
 Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.  
 Akgündüz, Ahmed. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: OSAY, 1996.  
 Atâî, Nev'izâde. *Şakaiku'n-Nu'mâniyye Zeyilleri (Hadaiku'l-Hakaik)*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.  
 Barkan, Ömer Lütfî. "Süleymaniye Camii ve İmareti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994/1585-1586". *Vakıflar Dergisi* 9 (Ankara 1971), 109-161.  
 Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahih-i Buhari*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.  
 Ebu Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.  
 Ebû Zehra, Muhammed. *Muhadarâtü'l-Vakf*. Mısır: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1971.  
 Ebussuûd Efendi, *Risale Fî Ba'di Mesâil-i'l-Vakf*. SK. Esat Efendi, nr. 1152.  
 el-Kubeystî, Muhammed Ubeyd Abdullah. *Ahkâmü'l-Vakf fî Ş-Şerîati'l-İslamiyye*. Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1977.  
 Gökbilgin, M.Tayyip. *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar-Mülkler-Mukataa'lar*. İstanbul: İÜEF Yayınları, 1952, 497-502.  
 Haydar, Ali. *Dürerü'Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Tabiat Matbaası, 1330/1912.  
 Haydar, Ali. *Tertibu's-Sunuf*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1924.  
 Hilmi, Ömer. *Ahkâm-ı Evkâf*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1307.  
 İbn-i Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseyinî ed-Dımaşki. *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar*. Mısır: b.y., 1966.  
 İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.  
 İbnülemin Mahmud Kemal-Hüseyin-Hüsameddin Efendi. *Evkâf-ı Hümayûn Nezâretinin Tarihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli*. İstanbul: Dersaadet, 1335.  
 Kürkcüoğlu, Kemal Edip. *Süleymaniye Külliyesi Mukaddime ve Metni*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1962.  
 Mardin, Ebu'l-Üla. *Ahkâm-ı Evkâf*. İstanbul: Darülfünun Matbaası, 1926.  
 Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.  
 Nesaî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.  
 Öztürk, Nazif. *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.  
 Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

- Taşkın, Ünal. *Osmanlı Devleti'nde Kullanılan Ölçü ve Tartı Birimleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Trablusî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Mûsâ b. Ebî Bekr b. Alî et-Trablusî ed-Dımaşkî, *el-İs'âf fi Ahkâmî'l-Evkâf*. Mısır, b.y., 1292.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *İrşadu'l-Ahlâf fi Ahkâmî'l-Evkâf*. İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1330.
- Yediylıdız, Bahaeddin. "18. Asır Türk Vakıflarının İktisadî Boyutu", *Vakıflar Dergisi* 18 (1984), 5-41.
- Yediylıdız, Bahaeddin. "Vakıf". *MEBİA*, 13/156.

## Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi'nin Şiirleri

### *Mehmed Sâlih al-Sahvî's Poems*

**Abdullah Muaz Güven** 

*Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Karaman, Türkiye*

*Associate Professor, Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Karaman, Türkiye*

abdullahmuazguven@kmu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7941-8615>

**Article Type / Makale Tipi**  
*Research Article / Araştırma Makalesi*

**Article Information / Makale Bilgisi**  
*Received / Geliş Tarihi: 11.09.2024*  
*Accepted / Kabul Tarihi: 22.11.2024*  
*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1548168

**Cite as / Atıf:** Güven, Abdullah Muaz. "Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi'nin Şiirleri". *İstem* 44 (2024), 91-118. <https://doi.org/10.31591/istem.1548168>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** *"Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."*

## Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi'nin Şiirleri

### Öz

Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi, XVIII. yüzyıl Osmanlı dönemi mutasavvıf şairlerinden ve Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolu şeyhlerindedir. İlim ve edebiyatla iştigal eden bir aileye mensuptur. Vaizlik ve irşat görevlerinin yanı sıra Arap dili, tıp, tasavvuf ve edebiyat gibi farklı alanlarda telif ettiği eserlerle tanınan babası İsâ Mahvî Efendi'nin (ö. 1127/1715) telkiniyle tasavvuf yolunu tercih etmiştir. Babasının vefatı akabinde Drağman Tekkesi şeyhi olan Mehmed Sâlih es-Sahvî kırk altı yıl bu vazifeyi yerine getirmiştir. Drağman Tekkesi onun döneminde Osmanlı Padişahlarının ilgi ve himayesine mazhar olmuş, sonraki yıllarda onun ismiyle İsâ-zâde Tekkesi olarak anılmaya başlamıştır. Ömrünün son kısmında tıpkı babası gibi Süleymaniye Camii'nde vaiz olarak görev yapan şair 1173/1759 yılında vefat etmiştir. Eserleri hakkında klasik kaynaklarda bilgi bulunmamakta, yalnızca ilahilerinin olduğu ifade edilmektedir. Bazı şiirlerine ilahi mecmualarında ulaşmak mümkündür. Bu araştırmada öncelikle Mehmed Sâlih es-Sahvî'nin hayatı hakkında tespit edilen bilgiler yer verilmiştir. Akabinde şairin şiirleri çerçevesinde edebi ve tasavvufi kişiliğine dair değerlendirmeler mevcuttur. Çalışmanın son kısmında şaire ait şiirler çeviri yazı alfabetiyle takdim edilmektedir. Şiirlerin tespit ve sunumunda Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu 453 numaralı mecmuada yer alan ve "Divân" başlığıyla kaydedilen metin temel alınmıştır. Kayıtlara giren "Divân" ifadesi metnin baş kısmında bulunmamaktadır. Mecmuada Şemseddin es-Sivâsî (ö. 1006/1597), Sivâsî-zâde Şeyh Abdülbâkî Efendi (ö. 1122/1710-11) ve Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi'nin manzumeleri revî harflerine göre alfabetik şekilde derlenmiştir. Çalışmada şairin şiirlerini ihtiva eden farklı ilahi mecmuaları temel metni teyit için kullanılmıştır. Bu yönüyle çalışma, hem bir Osmanlı dönemi şairinin şiirlerini tespit etmeyi hem de ilgili dönem Halvetiyye tarikatine yönelik çalışmalara ve tasavvuf musikisi literatürüne katkı sağlamayı amaçlamaktadır. .

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, es-Sahvî, Osmanlı Tekke Musikisi, Halvetiyye, Drağman Tekkesi.

### Mehmed Sâlih al-Sahvî's Poems

#### Abstract

Mehmed Sâlih al-Sahvî Efendi was a Sufi poet and one of the sheikhs of the Shamsiya branch of the Khalwati order during the 18th century Ottoman period. He hailed from a family deeply engaged in wisdom and literature. Following the guidance of his father, İsâ Mahvî Efendi (d. 1127/1715), who was renowned for his works in various fields such as Arabic language, medicine, Sufism, and literature, as well as his roles as a preacher and spiritual guide, Mehmed Sâlih al-Sahvî chose the path of Sufism. Upon his father's demise, Mehmed Sâlih al-Sahvî assumed the position of sheikh at the Dragman Tekke, a role he fulfilled for forty-six years. During his tenure, the Dragman Tekke garnered the attention and patronage of Ottoman Sultans, and in subsequent years, it came to be known as the İsâ-zâde Tekke, adopting his name. In the latter part of his life, like his father before him, the poet served as a preacher at the Süleymaniye Mosque. He passed away in 1173/1759. Classical sources provide scant information about his works, merely mentioning the existence of his hymns. Some of his poems can be found in collections of religious hymns. This research primarily presents the identified information about Mehmed Sâlih al-Sahvî's life. Subsequently, it offers evaluations of the poet's literary and Sufi persona within the framework of his poetry. The final section of the study presents the poet's verses in transcription alphabet. The identification and presentation of the poems are based on a treatise recorded under the title "Divân" in the manuscript numbered 453 in the Lala İsmail Collection of the Süleymaniye Manuscript Library. The term "Divân" that appears in the records is not present at the beginning of the treatise. The compilation includes poems by Şemseddin al-Sivâsî (d. 1006/1597), Sivâsî-zâde Sheikh Abdülbâkî Efendi (d. 1122/1710-11), and Mehmed Sâlih al-Sahvî Efendi, arranged alphabetically according to their rhyme letters. In this study, various hymn anthologies containing the poet's verses have been examined for the purpose of corroborating the primary text. In this respect, the research aims not only to identify the poems of an Ottoman-era poet but also to contribute to studies on the Khalwati order of the relevant period and to the literature of Sufi music.

**Keywords:** Turkish Islamic literature, al-Sahvî, Ottoman Sufi Music, Khalwatiya, Dragman Dervish Lodge.

## Giriş

Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi -genel tarih perspektifine göre- Osmanlı'nın fetihlerle geçirdiği parlak sürecin akabinde toplum, siyaset ve ekonomi açısından sıkıntılar artmaya başladığı bir dönemde yaşamıştır. XVIII. yüzyıl Osmanlı dönemi tasviri için çizilen bu genel tabloda tasavvuf ehlinin ve tarikatlerin kısmen daha farklı bir yerde konumlandığı söylenebilir. Mevleviyye, Nakşibendiyye, Kâdiriyye ve Halvetiyye gibi tarikatlerin toplumun değişik kesimlerinde etkili olduğu bu dönemde tekke ve zaviyeler, yaşanan sıkıntılar karşısında manevi ve içtimai hayatı şekillendiren kurumlar olarak karşımıza çıkar. Eğitim faaliyetleri, sosyal yardımlaşma ve manevi rehberlik gibi katkı alanlarının yanında bu kurumların kültürel gelişim unsurları olan edebiyat, sanat ve musiki gibi alanlarda yönlendirici, besleyici, teşvik ve takdir edici bir rol üstlendiğini görürüz. Buna ilaveten padişahların gerek maddi destek ve hizmet gerekse insani ilişkiler açısından tasavvuf ehliyle kurduğu münasebetler bu çağda genel itibariyle müsbet yöndedir. Araştırmamıza konu olan Mehmed Sâlih Es-Sahvî Efendi de İstanbul Fatih'te günümüzde Draman olarak anılan semtte bulunan Drağman Tekkesi'ndeki vazifesi esnasında padişahların bu Halvetî dergâhına yönelik hizmetlerine vesile olan bir mürşittir. Temel biyografi kaynaklarında hayatı hakkında detaylı bilgilere ulaşamamaktadır. Müellif hakkında sahip olunan genel bilgiler, Halvetiyye tarikatı ve Drağman Tekkesi'ne dair malumatı ihtiva eden metinlerde yer alır. Eserleri vesilesiyle daha ziyade maruf olan babası ve şeyhi Îsâ Mahvî Efendi<sup>1</sup>'yi konu edinen metinlerde de ismi nakledilegelmiştir. Sahvî Efendi hakkında Ekinci tarafından kaleme alınan ansiklopedi maddesi<sup>2</sup> haricinde herhangi bir müstakil akademik çalışma tespit edilememiştir. Ansiklopedi maddesi olması hasebiyle genel malumat ile yetinilen bu çalışmanın kaynakçasında Sahvî Efendi'yle ilgili sınırlı bilgiler içeren bazı biyografik eserlerin isimlerini görmek mümkündür. Şiirlerinin ilahi mecmualarında dağınık vaziyette bulunması ve müstakil bir esere ulaşamaması şairle ilgili çalışmalara ket vuran menfi bir durum olarak görülebilir.

Bu makale, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu'nda yer alan bir mecmuada Sahvî Efendi'nin şiirlerinden oluşan bir risalenin tespit edilmesi üzerine başlayan çalışmanın neticesidir. Risale kütüphane kayıtlarına hatalı bir şekilde Ebu'l-Hayr Kutbuddin Îsâ b. Muhammed b. Abdullah el-Îcî el-Hüseynî Îsâ es-Safevî (ö. 953/1546) isimli müellife ait bir dîvân olarak girmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Îsâ Mahvî Efendi'nin hayatı ve eserleri için bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/126-127; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 3/505-506.

<sup>2</sup> Ramazan Ekinci, "Sahvî, Sâlih Mehmed Efendi (Îsâ-zâde)", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014. (Erişim 15 Nisan 2024) <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sahvi-salih-mehmed-efendi-isazade>

<sup>3</sup> "Yazma Eserler Veritabanı", *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı* (Erişim 31 Temmuz 2024).

Bu çalışmada mezkûr risale hakkındaki yanlış bilgilerin düzeltilmesi, Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi'nin şiirlerinin tespiti, şekil ve muhteva açısından değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bazı şiirleri tasavvuf musikisi literatüründe güfte olarak kayda giren Sahvî Efendi, Halvetiyye tarikatı için mühim bir zattır. Disiplinlerarası bir inceleme alanına sahip olan bu makale farklı sahalara katkı sağlaması ümidiyle kaleme alınmıştır.

### 1. Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi'nin Hayatı

Klasik biyografi kaynaklarında Mehmed Sâlih es-Sahvî'nin doğum tarihine dair bir ifadeye rastlanmamaktadır. Ancak Hüseyin Ayyansarâyî (ö. 1201/1787) Sahvî'nin 1173/1759 tarihinde seksen yaşında vefat ettiğini bildirir.<sup>4</sup> Buna binaen onun 1093/1682 tarihinde dünyaya geldiğini söylemek mümkündür. Babası Îsâ Mahvî ile karıştırılarak hatalı bir şekilde Sâlih Mehmed Mahvî ya da Sâlih Muhammed Mahvî<sup>5</sup> gibi adlarla anılmıştır. Sahvî ve Mahvî mahlaslarının yazılışındaki benzerlik nedeniyle şiirlerinin aidiyeti konusunda da bazen hata yapılabilmektedir. Bu hatalarda mahlaslarının tasavvuftaki "Sahv" ve "Maḥv" kavramlarıyla karıştırılması da etkili olmuştur.<sup>6</sup> Tam adı Îsâ-zâde Mehmed Sâlih es-Sahvî'dir.<sup>7</sup> İlim ve sanatla iştigal eden bir aileye mensuptur. Anadolu kadılarında Sukûkî Ali Efendi (ö. ?), miraciyesiyle maruf Ganîzâde Nâdirî (ö. 1036/1627) ve Drağman Zakiri Ahmed Vefkî Efendi (ö. 1161/1748) bilinen akrabalarındandır.<sup>8</sup> Eşi ve çocuklarına dair bir bilgi kaynaklarda zikredilmemiştir. Ancak vefatı sonrasında hilafetin damadı Hafız Muhammed Emin İbni Ali'ye (ö. 1184/1770) geçmiş olması<sup>9</sup> bir kızının olduğunu göstermektedir.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Hüseyin Ayyansarâyî, *Vefeyât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1375), 6a.

<sup>5</sup> Bilge Kaya Yiğit, "Bolulu Divan ve Tasavvuf Şairleri", *AlBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2013), 312.

<sup>6</sup> Sahvî'ye ait şiiri, babası Mahvî'ye izafe eden bir çalışma için bk. Aysegül Demir, *Konya Büyükşehir Belediyesi Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi'ndeki İlahi ve Güfte Mecmualarının Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi'ne (Mestap) Göre Tasnifi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 140. Aynı çalışmada Sahvî'ye ait bir başka şiir de mahlasın "Sahv" kavramıyla özdeşleştirilmesi nedeniyle şairi tespit edilemeyen şiirler arasında zikredilmiştir. Bk. s. 156.

<sup>7</sup> İkinci, "Sahvî, Sâlih Mehmed Efendi (Îsâ-zâde)".

<sup>8</sup> Abdullah Kızılıçık, "Bolevî Îsâ Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/202-203; Nuri Özcan, "Ahmed Vefkî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/158. Müstakîmzâde de Sahvî Efendi ile olan uzaktan akrabalığını *Hulâsatü'l-hediyye*'de "Sâbıkan şeyh-i mezkûr, Şeyh Yahyâ Efendi ibnü's-Şeyh Şa'bân Efendi'ye dâmâd olmağla bu fakîr için peydâ olan karâbet-i şihriyye-i ba'îdeye ri'âyet iderlerdi." ifadeleriyle zikreder. Bk. Müstakîmzâde, *Hulâsatü'l-hediyye* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Şerhiyye, 1082), 75b.

<sup>9</sup> Müstakîmzâde, *Hulâsatü'l-hediyye* (Ali Emiri Efendi Şerhiyye, 1082), 75b.

<sup>10</sup> Köse, bir arşiv belgesine dayanarak Sahvî Efendi'nin "bilâ veled" vefat ettiğini söylemektedir: Fatih Köse, *İstanbul Halveti Tekkeleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 149. Ancak söz konusu arşiv belgesi Drağman Tekkesi'nin daha sonraki şeyhlerinden olan ve 1218/1803 tarihinde vefat eden Mehmed Sahvî Efendi'yle ilgilidir. Bk. Osmanlı Arşivi BOA, *Cevdet Evkaf [C. EV.]*, No. 247, Gömlek No. 12323.



*Âdâb-ı Zurefâ* müellifi ve aynı zamanda Sahvî Efendi'nin müridi olan Ramiz (ö. 1202/1788), müşdidinin küçük yaşta Farsça öğrendiğini belirtir.<sup>11</sup> Aynı eserde Sahvî Efendi'nin temel eğitimini babası İsa Mahvî Efendi ile Mekkî-zâde Mehmed Tâhir Efendi'den (1137/1716) aldığı zikredilmektedir. Sahvî Efendi, Müstakîmzâde'nin (ö. 1202/1788) *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî* tercümesi için kaleme aldığı takrîzde *Mektûbât* eseri için üç kişiden icazet aldığını anlatmaktadır:

"Eşer-i zâ bu 'abd-i dâî el-fakîr ile'l-ganiyyi'l-habîr evvelâ vâlid-i mâcidim şeyhim ve üstâdim ve pîrim rûhu's-sâlikîn Ka'betü'l-uşşâk ve kıbletü'l-âfâk fî 'aşrihi eş-Şeyh 'İsâ el-Mahvî el-Halvetî eş-Şemsî'den mücâz ve müstahlef olmuş idim ve sene-i hicriyye biñ yüz otuz beşe bâliğ olduğda bi-fazli'llâhi te'âlâ ve keremihî hacc-ı Beytül-Harâm müyesser olup Mekke-i Mükerreme'de Hânkâh-ı Muhammed-zemân'da cânîşin-i seccâde-i irşâd olan Şeyh Mahmûd-ı Cezerî'den daği me'zûn oldum ve bi'l-hâşşa teberrûken ve teyemmünen pederim merhûm u mağfûr ile beynlerinde uhuvvet-i uhreviyyesi olan Şemeretü'l-fu'âd eş-Şeyh es-Seyyid Muhammed Murâd en-Nakşebendî nefa'ana'llâhu te'âlâ bi-fuyûzihi'l-kudsîyyeden daği me'zûn oldum ki işân daği bu mektûbât-ı kudsîyye şâhiblerinden müstahlef idi."<sup>12</sup>

Ramiz Tezkiresi'nde zikredildiğine göre Sahvî Efendi, medrese eğitimine devam etmek için babasından izin istemiş, fakat babası aşağıdaki beyitlerle oğlunun medrese eğitimi yerine seyr u sülûka meyletmesi arzusunun dile getirmiştir:

"Yokluktan yokluğa ma'nâ-yı mahvî

Maşşûdî aña şarf eyle nağvî

Merdûd-ı râh ol gel iste şahvî

Cân u gönûlden Allâh'a yalvar"<sup>13</sup>

Babasının talebi doğrultusunda hareket eden Sahvî manevi gelişim sürecini tamamlarken çeşitli irşat vazifeleriyle de görevlendirilmiştir. Kaptan İbrahim Paşa'nın (ö. 1138/1725), 1119/1708 senesinde kendi adına yaptırdığı camiye Sahvî Efendi'yi Cuma vaizi olarak tayin ettiği bilinmektedir.<sup>14</sup> Babası İsa Mahvî Efendi'nin 1127/1725 senesinde hac yolculuğu esnasında vefat etmesi üzerine Sahvî, babasının makamına getirilmiş ve kırk altı yıl sürecek olan Drağman Tekkesi şeyhliği<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Ramiz, *Âdâb-ı Zurefâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3873), 63a.

<sup>12</sup> Ahmed el-Fârûkî es-Sirhindî, *Terceme-i Mektûbât*, çev. Müstakîmzâde (İstanbul: Matbaa-i Litoğrafya, 1277), 1/3.

<sup>13</sup> Ramiz, *Âdâb-ı Zurefâ* (Esad Efendi, 3873), 63b.

<sup>14</sup> Müstakîmzâde, *Hulâsatü'l-hediyye* (Ali Emiri Efendi Şerriyye, 1082), 75a.

<sup>15</sup> Müstakîmzâde, Drağman ifadesinin Tercüman Yunus'un galatı olduğunu söyler. Bk. Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-nisâb fî'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm), 291b. 948/1541'de saray tercümanlarından Tercüman Yunus'un inşa ettirdiği cami daha sonraki eklemelerle külliye hâline gelmiş ve Drağman Tekkesi olarak anılmıştır. Drağman Tekkesi'nde Mehmed Sâlih es-Sahvî'ye gelinceye kadar postnişîn olan zatları Tabîbzâde şu şekilde sıralar: Şeyh Abdülmü'min Bosnevî (ö. 1004/1595), Şeyh Hafız Ömer Fânî (ö. 1034/1625), Şeyh İbrahim Efendi (ö.

vazifesini üstlenmiştir. Babasının vefatından sekiz yıl sonra hacca giden Sahvî, Şam'da medfun olan babasının kabrini de ziyaret etmiştir. Halifelerinden Müstakîmzâde, mürsîdinin hizmetleri konusunda aşağıdaki ifadeleri zikreder:

"Üsküdar'da Sulţān Ahmed-i şālîş vālidesi Gülnüş Rābî'a Sulţān bināsı olan Cāmi'-i Cedīd'îñ Cum'a va'ziyyesiyle silsile-i meşāyiha 1156 târihinde duhûl idüp ba'dehû Şehzāde Sulţān Mehmed Hân ve İstanbul'da Vālide Cāmi'i ve Ebî Eyyüb Enşārî Cāmi'i ve Sulţān Selim ba'dehû Ebû'l-Fetḥ Mehmed Cāmi'-i Şerîfi'ne naql, anda vā'iz iken Sulţān 'Osmān-ı şālîş ve Sulţān Muştāfā Hân-ı şālîş cülûslarında taqlid-i seyfi salţanat eşnāsında türbe-i Ebû'l-Fetḥ'de salţanat du'alarını bunlar edā itmişlerdir ve Sulţān Bāyezid Cāmi'i'nde bir Cum'a kürsiye çıkup irtesi hafta Süleymāniye Cāmi'i'ne naql olunup anda vā'iz iken..."<sup>16</sup>

Müstakîmzâde'nin ifadelerinden Sahvî'nin İstanbul'daki farklı camilerde vazilik yaptığını, dönemin padişahlarının Fatih Sultan Mehmed türbesi önünde gerçekleştirilen cülûs ve kılıç kuşanma törenlerinde dua ettiğini öğreniyoruz. Padişahların Sahvî Efendi'ye olan hürmet ve tazimleri, doğal olarak Drağman Tekkesi'ne yönelik hizmetleri de müspet manada etkilemiştir. Örneğin Sahvî'nin şeyhliği döneminde 1142/1729 senesi Muharreminde Balat'ta gerçekleşen büyük yangında tamamen kül olan tekke, Padişah III. Ahmed (ö. 1149/1736) tarafından yeniden yaptırılmıştır. Ayvansarâyî, III. Ahmed'in celî hatla bizzat yazdığı tarih ifadesinin bu inşa faaliyetinden hemen sonra tevhidhane kapısına asıldığını aktarır.<sup>17</sup> III. Mustafa (ö. 1187/1774) döneminde de tekkenin tamir ve tecdide ihtiyaç duyduğu padişaha arz edilmiş, padişah merhum babasının bu tekke ve şeyhi hakkındaki hassasiyetini bilmesi hasebiyle tamir ve tecdid faaliyetine ihtimam göstermiştir.<sup>18</sup>

XVIII. yüzyıl Halvetî-Şemsî ekolü açısından Îsâ Mahvî ve Ahmed Vefkî Efendi'nin faaliyetleriyle parlak bir dönem olarak kayıtlara geçer.<sup>19</sup> Sahvî Efendi de yaşadığı dönemde Halvetî-Şemsî geleneğin önemli temsilcilerindendir. Halvetîlik Ömer el-Halvetî'ye (ö. 800/1397) nisbet edilmekle birlikte Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî (ö. 870/1466) ile daha ziyade maruf hâle gelmiştir. Tarikat daha sonraki dönemde Rûşeniyye, Cemâliyye, Ahmediyye ve Şemsiyye şeklinde dört ana kola ayrılır. Sahvî de Şemsiyye koluna mensuptur. Tabîbzâde'nin *Silsilenâme* ve Müstakîmzâde'nin *Risâle-i Tâciyye* eserlerinde Sahvî'den Abdülmecid es-Sivâsî (ö. 1049/1639) kana-

1054/1644), Şeyh Abdullah Sabi Efendi (ö. 1054/1644), Şeyh Osman Efendi (ö. 1095/1684) ve Bülbülcüzâde Şeyh Abdülkerim Efendi'nin (ö. 1106/1694) halifesi Şeyh Îsâ Mahvî Efendi (ö. 1127/1725). Bk. Tabîbzâde, *Derûn-ı İslamolda Hankâhlar Beyânındadır* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, Bel\_Yz\_K.000075), 30a.

<sup>16</sup> Müstakîmzâde, *Hulâsatü'l-hediyye* (Ali Emiri Efendi Şer'iyye, 1082), 75a-b.

<sup>17</sup> Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 114.

<sup>18</sup> Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, 115.

<sup>19</sup> İbrahim Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 162-165.

lıyla Seyyid Yayhâ-yı Şirvânî'ye ulaşan silsileler bulunmaktadır.<sup>20</sup> Müstakîmzâde'nin verdiği silsilede farklı olarak Dede Ömer Rûşenî'nin (ö. 892/1487) ismi de mezkûrdur.

Sahvî'nin hilafeti esnasında müridi ve halifesi olan zatlar farklı kaynaklarda zikredilir. Arnavud Kasım Efendi (ö. 1176/1762), Yahyazâde Şeyh Muhammed Emîn Eyyübî (ö. 1169/1756), damadı Şeyh Hafız Muhammed Emîn Efendi (ö. 1184/1770), Emîn Efendi'nin oğlu Şeyh Muhammed Sâlih Sahvî-i Sâni (ö. 1187/1773), Şeyh Abdülhalim Efendi (ö. 1196/1782), Yahyâzâde Şeyh Sadeddin (ö. 1205/1791), Şeyh Ebûbekir (ö. 1193/1779), Makriköylü Şeyh Ahmed Efendi (ö. 1197/1783) ve Şeyh Abdülganî (ö. 1201/1787), Sahvî'nin halifelerindedir.<sup>21</sup> Müstakîmzâde de Mehmed Emîn Tokâdî'ye (ö. 1158/1745) intisabı öncesinde Sahvî Efendi'den hilafet aldığını "*Şemsiyye'yi bu fakîr anlardan aḥz u şoḥbet eylemişdir.*"<sup>22</sup> sözleriyle beyan eder. Müstakîmzâde yalnızca tasavvufi yönden değil aynı zamanda ilmî açıdan da Sahvî'den müstefid olmuştur. Abdülganî en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) fenn-i hadîs-i şerîf silsilesine onun aracılığıyla girdiğini eserlerinde kaydetmektedir.<sup>23</sup> Küçük, Sultan Veled'in *Ma'ârif* eserinin şerh ve tercümesi niteliğine sahip *Kitâbu'l-hikemiyye*'den söz ederken bu kitabın müellifi olan Müezzîn Kefevî'nin (ö. ?) Mehmed Sâlih es-Sahvî'nin müridi olduğunu belirtmektedir.<sup>24</sup>

Sahvî'nin; Müstakîmzâde'ye göre 1156/1743 senesinde Vâlide Sultân Cami'inde görev alması<sup>25</sup>, Ramiz'e göre 1160/1747 yılında Süleymaniye Cami'inde vaizliğe başlaması<sup>26</sup> meşihat-ı selâtnîne dâhil olması açısından önemli tarihlerdir. Mehmed Hâkim Efendi (ö. 1183/1770), Sahvî'nin Drağman Tekkesi'ndeki vazifesiyle birlikte Süleymaniye Camii vaizliğine devam ettiği süreçte 1173 senesi Rebiu'l-âhîrinin ilk günlerinde birkaç günlük hastalık neticesinde vefat ettiğini bildirmektedir.<sup>27</sup> Hâkim Efendi, Sahvî'nin babası İsâ Mahvî'nin de Süleymaniye Camii vaiziyken vefat etmiş olmasını "*el-veledü sırru ebîhi*" vecizesiyle hatırlatır. Müstakîmzâde ise vefat tarihini 1 Cemâziye'l-evvel 1173 / 21 Aralık 1759 Cuma gecesi olarak kaydetmiş, "*istirâhat-ı beḳâ*" terkibi ve "*Rûḥ-ı 'İsâzâde kıldı 'azm-i lâhût el-meded*" mısra'ıyla 1173 senesini gösteren tarih ifadelerini kaleme almıştır. Şeyh

<sup>20</sup> Tabîbzâde, *Silsilenâme-i Turuk-ı Aliyye* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 1098), 12b-22a; Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, Bel\_Yz\_K.001098/16), 205b.

<sup>21</sup> Tabîbzâde, *Silsilenâme-i Turuk-ı Aliyye* (Hüdaî Efendi, 1098), 22a.

<sup>22</sup> Müstakîmzâde, *Hulâsatü'l-hediyye* (Ali Emiri Efendi Şeriyeye, 1082), 75b.

<sup>23</sup> Müstakîmzâde, *Devhatü'l-meşâyih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi), 40b.

<sup>24</sup> Hülya Küçük, "Sultan Veled ve Ma'ârif Adlı Eseri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 443.

<sup>25</sup> Müstakîmzâde, *Hulâsatü'l-hediyye* (Ali Emiri Efendi Şeriyeye, 1082), 75a.

<sup>26</sup> Ramiz, *Âdâb-ı Zurefâ* (Esad Efendi, 3873), 63b.

<sup>27</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, haz. Tahir Güngör (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 2/898-899.

Efendi'nin cenaze merasimini şu sözlerle nakleder:

"... *leyle-i Cum'a'da vâşıl-ı ilallâh olup Cum'a irtesi günü Sultân Mehmed Câmî'i'nde namâzını cânîşin-i va'ziyyesi 'Abdüşşekür Efendi kılp Şeyhülislâm-ı enâm Mevlânâ Çelebizâde İsmâ'il 'Âşım Efendi ve sâ'ir 'ulemâ ve ricâl hâzır olmuş idi. Hânkâhları bâğçesinde eslâfi olan meşâyiḥ-i kirâmla âsûde-i cilbâb-ı türâb olmuş dır.*"<sup>28</sup>

III. Mustafa'nın Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi için ahşap bir türbe ve sanduka yaptırdığı kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>29</sup> Biyografik kaynaklarda ve tarih kitaplarında şahısların vefatına dair bilgiler paylaşılırken onların şahsiyetlerine yönelik tarif ve tanımlamaların sıklıkla yapıldığı görülür. Bu minvalde Sahvî için kaydedilen ifadeler de mevcuttur. Örneğin Ramiz, "*İlm ü 'irfân ile ma'lûm u mezkûr, 'arif ü âgâh, laṭifü's-şoḥbe ve mütesellî-i ḥâtır-ı ğarib-nüvâz bir mürşid-i feyz-intibâh*"<sup>30</sup> sözleriyle mürşidinin ilmî ve tasavvufi yetkinliğini tavsif eder. Na't ve gazellerinin nükteleri ve güzellikleriyle meşhur olduğunu belirtir. Hâkim Efendi, "*Ulûm-ı zâhire ve bâḫine de ḥabîr u âgâh ehlullâhdan şâhib-i seyr u sülûk ve mâlik-i intibâh bir zât-ı muḥterem idi*"<sup>31</sup> ifadesiyle Sahvî'yi nitelemiştir. İki müellifin Sahvî'yi nitelerken uyanık olma hâlini gösteren "mürşid-i feyz-intibâh" ve "mâlik-i intibâh" terkiplerini kullanması dikkat çekicidir. Sahvî mahlasının kökünü oluşturan "şahv" kavramı, tasavvuf literatüründe "sekr" ile birlikte anılır ve manevi sarhoşluk akabinde tecelli eden uyanıklık hâli olarak tarif edilir.<sup>32</sup> Sahvî'nin şiirlerinde de seyr u sülûk sürecinde yaşanan manevi coşkunun ve bu coşkunlukla birlikte gelişen farkındalığın izlerini görmek mümkündür.

## 2. Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi'nin Şiirleri

Mehmed Sâlih Es-Sahvî'ye ait müstakil bir eser kayıtlara geçmemiştir. Şiirleri genellikle ilahi mecmualarında dağınık vaziyettedir. Bununla birlikte Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu 453 numaralı mecmuada yer alan *Güfte-i eş-Şeyḥ Muḥammed Şâlih eş-Şahvî* başlıklı metin, ilahi mecmualarında tespit edilen manzumelerin tamamını ihtiva etmesi açısından önemlidir. Sahvî'nin şiirlerini revî harfine göre sıralı vaziyette sunması nedeniyle olsa gerek bu metin kütüphane kayıtlarına *Divân* adıyla girmiştir. Çalışmamızın bu kısmında ilgili nüsha çerçevesinde Sahvî'nin şiirleri şekil ve muhteva özellikleri açısından değerlendirilecek, şiirlerin tespiti ve neşrinde gözetilen hususların izahı akabinde mezkûr metnin neşrine ge-

<sup>28</sup> Müstakîmzâde, *Hulâsatü'l-hediyye* (Ali Emiri Efendi Şeriyeye, 1082), 75b.

<sup>29</sup> Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 115; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [18. Yüzyıl]* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 199.

<sup>30</sup> Ramiz, *Âdâb-ı Zurefâ* (Esad Efendi, 3873), 63b.

<sup>31</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 2/899.

<sup>32</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 2009), 126-127.

çilecektir.

### 2.1. Şekil ve Muhteva Özellikleri

Nüşhada yer alan on altı adet manzumenin biri hariç tamamı gazel formundadır. Gazellerin klasik Türk şiirinde genellikle beş ya da yedi beyit şeklinde tek sayılı beyitlerle kaleme alındığı bilinmektedir. Ancak elimizdeki metinde bu teâmülün aksine dört beyitten müteşekkil bir gazel-i nâ-tamâm ve altı beyitten oluşan bir gazel mevcuttur. Beyit sayılarında görülen bu farklılığın, manzumelerin eksik aktarılmasından kaynaklandığı tahmin edilmektedir.<sup>33</sup> Aruz vezniyle yazılan bu manzumelerde en çok tercih edilen vezinler remel ve hezecedir. Aruz kullanımında imale ve hususen zihaf örneklerine rastlanmakta, aruz kusurları göze çarpmaktadır.

Şairin Arapça ve Farsça kelime ve terkiplerle örülü, kurgusal ve sanatlı bir üslup sahip olduğunu söyleyebiliriz. Teşbih, istiare, telmih ve tenasüp gibi söz sanatlarına örnek olabilecek ifadeler manzumelerde mevcuttur. Manzumelerin kelime kadrosu klasik Türk şiiri ve şairin tasavvufi şahsiyeti bağlamında şekillenmiştir. Sahvî, hem beyit hem de manzume ölçüsünde mana bütünlüğünü önemseyen bir şairdir. Şiirlerinin bir kısmının Drağman Tekkesi başzâkiri Ahmed Vefkî Efendi tarafından ilahi formunda bestelenmiş olması, dergâhta gerçekleştirilen zikir ve sema ayinlerinde bu eserlerin icra edilmiş olma ihtimalini kuvvetlendirir. Manzumelerin çeşitli şekil özellikleri tabloda görülmektedir:

**Tablo 1. Manzumelerin Özellikleri**

Şiir Num.	Beyit Sayısı	Revî Harfi	Matla'	Makam	Vezni
1	6	ا	Mir'ât-i diliñ jeng-i sivâ...	Hüseynî <sup>34</sup>	Mef'ülü / Mefâ'îlü / Mefâ'îlü / Fe'ülün
2	5	ا	Ey Şefî'-i yevm-i maşer...		Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün
3	5	د	Ey 'âlemi "kün" emri ile...		Mef'ülü / Mefâ'îlü / Mefâ'îlü / Fe'ülün
4	7	ر	Hemîşe bülbülün gülşende...	Dilkeş <sup>35</sup>	Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Mefâ'ilün
5	5	ش	'Aşkî Hâllâk-ı ezel...		Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün

<sup>33</sup> Metinde bu ihtimali güçlendiren örnek bir durum söz konusudur. "Hemîşe bülbülün gülşende feryâdi mahabbetdir" mısra'ıyla başlayan manzume sadece üç beyitten müteşekkildir. Farklı bir ilahi mecmuasında diğer beyitleri tespit edilerek tarafımızca yedi beyite tamamlanmıştır.

<sup>34</sup> *Mecmua-i İlâhiyat*, haz. Serzâkir-i Drağman Ahmed Efendi (İstanbul: Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesi, Nadir ve Yazma Eserler, 968), 120a-b.

<sup>35</sup> *İlahiler Mecmuası* (İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, OE\_Yz\_0352), 40b.

					/ Fā'ilün
6	5	ج	Cismiñ ekvân içre...		Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilün
7	5	م	Nâr-ı 'aşka bu dil-i süzâni		Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilün
8	5	م	'Aşkıñ ile ey Hüdâ zikriñ...		Müfte'ilün / Fā'ilün / Müfte'ilün / Fā'ilün
9	5	ن	Mağdem-i zât-ı şerifi...	Uşşak <sup>36</sup>	Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilün
10		ن	Ey bâ'iş-i kevn ü mekân...		Müstefilün / Müstefilün / Müstefilün / Müstefilün
11	4	ن	Hüdâyâ zerre-i 'aşkıñ...		Mefā'ilün / Mefā'ilün / Mefā'ilün / Mefā'ilün
12	7	و	Bezm-i elestten gelmişem...		Müstefilün / Müstefilün / Müstefilün / Müstefilün
13	5	ه	Cemâliñ 'äleme mihr-i münevver	Evc <sup>37</sup>	Mefā'ilün / Mefā'ilün / Mefā'ilün / Mefā'ilün
14	7	ى	Şu dil keşret ile büthâne oldı...	Saba <sup>38</sup>	Mefā'ilün / Mefā'ilün / Fe'ülün
15	5	ى	Düşüb iğlâka terk iden kıyüdi...	Irak <sup>39</sup>	Mefā'ilün / Mefā'ilün / Fe'ülün
16	5	ى	Bahş-i 'aşkı h'âce-i dil...		Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilün

Sahvî'nin tevhid, na't ve münacât özelliği taşıyan şiirlerinde tasavvuf düşüncesinin etkisi belirgindir. Şiirlerde yer alan iktibaslar da genellikle tasavvuf metinlerinin temel referansı olan ayet ve hadislerden yapılmıştır. Ayetlerden alınan "Ve mâ erselnâke illâ rahmeten li'l-âlemîn"<sup>40</sup>, "Kâbe kavseyn"<sup>41</sup> ve "Kün fe-yekün"<sup>42</sup> ifadeleriyle "Küntü kenzen..."<sup>43</sup> ve "Men 'arefe nefsehü fe-ğad 'arefe rabbehü"<sup>44</sup> hadis-i şerifleri bunlardandır. "Mey-i 'aşk", "cemâlullâh", "vech-i Bâkî", "sülük", "şühüd", "maḥabbet", "pervâne", "bülbul", "gül", "mir'ât", "bekâ ender-bekâ", "mäsivâ", "levh" ve "bezm-i elest" gibi klasik tasavvuf edebiyatı sembol ve terimleri manzumelerde zikredilir. "Leylâ vü Mecnün" ve meşhûr minyatür sanatkarı "Bihzâd" (ö.

<sup>36</sup> Drağman Zakiri Ahmed Vefkî Efendi tarafından bestelenmiştir. Bk. *İlahiler Mecmuası* (Nadir Eserler, OE\_Yz\_0352), 79b.

<sup>37</sup> Bestekârı Drağman Zakiri Ahmed Vefkî Efendi'dir. Bk. Osmanlı Arşivi BOA, TRT.MD.d, No. 32, Gömlek No. 582.

<sup>38</sup> Bu şiir de Ahmed Vefkî Efendi'nin bestelerindedir. Bk. *İlahiler Mecmuası* (Nadir Eserler, OE\_Yz\_0352), 121b.

<sup>39</sup> *İlahiler Mecmuası* (Nadir Eserler, OE\_Yz\_0352), 129b.

<sup>40</sup> "Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2015), Enbiyâ 21/107.

<sup>41</sup> "Öyle ki iki yay kadar hatta daha yakın oldu." *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Necm 53/9.

<sup>42</sup> "Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu 'ol' demekten ibarettir; hemen olur." *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Yasin 36/82.

<sup>43</sup> "Ben gizli bir hazine idim" ifadesiyle başlayan bu rivayet için Süyûtî (ö. 911/1505) "aşlı yoktur" ifadesini kullanmaktadır. Bk. Celâlüddin es-Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müntesire* (Riyad: Mektebetü'l-Verrâk, 1994), 154.

<sup>44</sup> Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müntesire*, 173.

942/1535-36 [?]) manzumelerde ismi geçen efsanevi ve tarihi şahsiyetlerdir. Sahvî'nin şiirleri zengin bir dinî ve tasavvufi muhtevaya sahip olmakla birlikte bu şiirleri göze çarpan dört temel konu etrafında incelemek mümkündür.

### 2.1.1. Yol ve Varış Noktası: İlahi Aşk

Sahvî, ilahi aşkı tasavvuf yolculuğunun özü ve nihai noktası olarak görmektedir. Seyr u sülûk sürecinde sâlik, muhabbetin dönüştürücü etkisiyle derecesini yükseltebilir. Zikir ve ibâdât bu konuda elzendir. Ancak Sahvî "*Lisân-ı hâlle her zikir ü evrâdı maḥabbetdir*" [4/1]<sup>45</sup> mısra'ında görüldüğü üzere zikir ve ibadetin özünde muhabbeti arar. Esasında Sahvî, bu muhabbetin elest bezminde insanın özüne konulduğunu "*Aşkı Ḥallâk-ı ezel t̄nimle taḥmîr eylemiş*" [5/1] ifadesiyle izah etmiştir. "*Bezm-i elestten gelmişem cām-ı ezelden içmişem*" [12/1] mısra'ında da ruhların yaratılış anında Allah ile ahitleşmesine ve ilahi aşkın ezel meclisinde insana sunulmasına atıfta bulunur. Ancak kendisinde hazır bulunan bu muhabbeti tespit ve tezyid etmek için sâlikin nefsin isteklerinden vazgeçmesi, ilahi aşkın yakıcılığıyla nefsinin arındırması ve ruhunu yüceltmesi beklenir. Sahvî, bu değişimi devam eden bir süreç olarak değerlendirir. Allah aşkının zerre zerre gönülde yer etmesi, başka şeylere dair sevginin anbean gönülden uzaklaşmasıyla orantılı bir süreçte gelişir:

*"Ḥudâyâ zerre-i 'aşkıñ dili cāy-ı qarâr itsün*

*Sivâ ḥubbı dem-â-dem ḥâne-i dilden firâr itsün"* [11/1]

Sahvî'nin şiirlerinde görülen "ıtlâk-ı kayd/kuşud", "fenâ-beḳâ" ve "vaḥdet-keşret" gibi kavramlar bu orantının izahında kullanılan zıt kavramlardır. Netice itibariyle bu süreç mutlak, tek ve sonsuz olana yönelme, geçicilikle muttasıf ve mukayyet olandan yüz çevirebilme sürecidir. Sahvî, bu süreçte zuhûr eden zorlu hâllerden de söz etmiştir. Geçici dünya hayatının imtihanı içinde kalıcı vuslatı arzulayan sâlikin gönlü feryad eden bülbül olarak nitelenir:

*"Bu gülşen-i fânide göñül bülbül-i ğamgîn*

*Ol vuşlat-ı bâḳiye eder nâle vü feryād"* [3/2]

İlahi aşk, dünyevi bağlardan ve nefsin isteklerinden kurtulmanın bir yolu olarak görülmektedir. "*Sivâ âlâyişin terk idüb 'âşık / Bu zînet-ğâh aña ğamḥâne oldı*" [14/2] mısra'ları, aşığın masivadan vazgeçip yalnızca Allah'a yöneldiğini ve dünyayı bir hüznün yeri olarak gördüğünü anlatır. Bu minvalde ilahi aşkın beraberrinde ıstırap ve çileyi de anmak gerekir. "*Nâle-i şeb-gîr ile şeb-tâ-seḥer bîdârîñim*" [16/4] mısra'ı, aşığın geceleri uyumayıp ağladığını anlatır. Ancak bu ıstırap, aşığı olgunlaştıran ve Allah'a yaklaştıran bir unsur olarak görülür.

<sup>45</sup> Makalenin metin kısmından yapılan alıntılar köşeli parantez içinde sırasıyla manzume numarası ve beyit sayısı şeklinde gösterilmiştir.



Sufiler bu süreçte hâsıl olan zevk ve ezâ hâllerinin dile yansımaları hoş bulmaz. Zira muhabbetten bahsetmek muhabbet değildir.<sup>46</sup> Sahvî de tevhid inancını ve Allah'a yakarışlarını ihtiva eden şiirlerinde ilahi aşk konusuna temas ettiğinde bu hassasiyeti hatırlatır. Kendine hitapla sözlerinin hâle dönüşmesi gerektiğini “*Sa’y eyle maḳâlâtıñı Şaḫvî idegör hâl / Erbâb-ı sülûka budurur maḫlab-ı a’lâ*” [1/6] ifadeleriyle izah eder. “*Be-şûfî hû vü ḫay ile o ḳîl u ḳâl ile olmaz / Sülûk erbâbınıñ ma’nâda irşâdı maḫabbetdir*” [4/4] beytinde de bu hassasiyet ikaz biçiminde zikredilmiştir.

Sahvî'nin şiirlerinde ilahi aşkın, insanın varoluşunun özü, manevi yolculuğunun itici gücü, hakikate ulaşmanın yolu ve nihai kurtuluşun anahtarı olarak sunulduğunu söyleyebiliriz. İlahi aşk bu şiirlerde; insanı dönüştüren, olgunlaştıran ve nihayetinde *fenâfillâh* makamına götüren bir güç olarak tasvir edilmiştir.

### 2.1.2. Maḫzar-ı Tâmm-ı Şifât u Zât: Hz. Peygamber

Sahvî'nin tespit edilen on altı şiirinden beş adedi na‘t türündedir. Hz. Peygamber'in tüm varlık âlemine rahmet olarak gönderilişi, müminlere kıyamet gününde şefaet etmesi, son peygamber ve Allah'ın sevgilisi oluşu, miraç hadisesi bağlamında Allah'a olan yakınlığı bu na‘tlerde ilk anda göze çarpan hususlardır. Örneklilik ve rehberlik bağlamında Hz. Peygamber'in ahlakı, davranış ve öğretileri müminlerin izlemesi gereken yol vasfıyla nitelenir.

Tasavvuf düşüncesinin önemli kavramlarından olan *nûr-ı Muhammedî*, Sahvî'nin Hz. Peygamber'i şiirlerinde konumlandığı yerle doğrudan ilişkilidir. Hz. Peygamber'in tüm varlık âleminde önce Allah'ın nûrundan yaratıldığı, onun tüm varlık âleminin yaratılış sebebi, gayesi, yaratılmışlar ile yaratıcı arasındaki bir irtibat noktası olduğuna yönelik bu tasavvur<sup>47</sup>; pek çok sufi şair gibi Sahvî'nin de insanlık tarihi boyunca üzerinde düşünceler serdedilen varlık meseline dair temel yaklaşımı olmuştur. “*Cemâliñ âleme mihr-i münevver yâ Resûlallâh / Vücûduñ cümleten nûr-ı muşavver yâ Resûlallâh*” [13/1] beyti, Hz. Peygamber'in varlığının tümüyle nûrdan ibaret olduğunu ve bu nûrun tüm âleme ışık saçtığını ifade etmektedir.

Sahvî bir beyitte Hz. Peygamber'in kalbini Allah'ın zatının sırlarının hazinesi olarak tarif eder. “*Bâ’iş-i kevn ü mekân*”, “*mefḫar-ı kevn ü mekân*”, “*maḫla‘-ı nûr-ı hüdâ*”, “*menba‘-ı feyz-i ḫüdâ*” ve “*mecma‘-ı luḫf u ‘atâ*” şiirlerde geçen ve Hz. Pey-

<sup>46</sup> İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 196.

<sup>47</sup> Detaylı bilgi için bk. Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997); Murat Ak, *Şair ve Peygamber, Na‘t Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 76-81; Kenan Mermer, “Bir Zamîrin İçinden Doğan Dünya: Nûr-ı Muhammedî Kavramının Edebiyata Sirayetine Bir Bakış”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 31/31 (2023), 464-470.

gamber'i tavsif eden terkiplerdendir. *"Mazhar-ı tâmm-ı şifât u zât u esmâ nûrısın"* [2/2] ifadesi Hz. Peygamber'in Allah'ın zat, sıfat ve ilahi esmasına ait nûrların tam bir tezahürü olduğunu anlatmaktadır. Burada işaret edilen mükemmeliyet tasavvuf literatüründe insan-ı kâmil terkibiyle karşılık bulur. *"Küntü kenziñ sırrını maḥlûkı-na ızhâr için / Zâtiñ mir'ât idindi zât-ı Mevlâ yâ Resûl"* [6/2] beyti de bu mükemmeliyeti "Gizli hazineye ayna olma" metaforuyla açıklar.

Pek çok şair gibi Sahvî de Hz. Peygamber için na't yazmayı bir şeref olarak addetmiş ve bu durumu şefaât için bir umut vesilesi olarak görmüştür. "Na't-i pâkiñ ile tezyîn-i maḳâlât eyledim" [6/4] ifadesine göre sözlerini kıymetli hâle getiren husus Hz. Peygamber'in anılması ve ona yönelik sevginin anlatılmasıdır. *"Olaldan gülşen-i na'tiñde Şahvî bülbül-i güyâ / Meşâmı bü-yı medhiñle mu'atṭar yâ Resûlallâh"* [13/5] beytinde kendisini, na'tlerden oluşan gül bahçesinde Hz. Peygamber'i övmenin güzel kokusuyla kokulanmış bir bülbül olarak nitelemiştir.

Sahvî'nin şiirlerinde Hz. Peygamber, İslam tasavvuf geleneğinin temel anlayışları çerçevesinde, yaratılışın özü, âlemlere rahmet, şefaâtçi, manevi yolculuğun rehberi ve Allah'ın en sevgili kulu olarak tasvir edilmektedir. Bu tasvirler, İslam düşüncesindeki peygamber algısını yansıtmakla birlikte, tasavvufi yorumlarla zenginleştirilmiş ve derinleştirilmiştir. Şiirlerde Hz. Peygamber'e duyulan derin sevgi ve bağlılık, onun şahsında ilahi aşkın ve hakikatin tezahürünü görme anlayışıyla birleşmektedir.

### 2.1.3. Tecellî Makamı: Gönül

*"İlahi hitabın mahalli ve muhatabı, tasavvufî bilginin kaynağı, Allah'ın evi, ilahi esma ve sıfatların en mükemmel tecelli yeri"*<sup>48</sup> olarak tarif edilen gönül, Sahvî'nin temel kavramlarından olmuştur. Manevi gelişim ve olgunlaşma, marifetin ve hakikatin keşfedildiği yer olan gönülde gerçekleşir. Sahvî; gönlü ilahi bilginin, irfanın kaynağı ve ilahi aşkın mekânı olarak görmektedir. Bu yönüyle aşk konusunda gönlün akıldan üstün olduğunu *"Bahs-i 'aşkı ḥ'âce-i dil 'aḳla takrîr eyledi"* [16/1] sözleriyle ifade eder. Gönül, mâsivâdan arınması gereken bir yerdir. *"Sivâ ḥubbı dem-â-dem ḥâne-i dilden firâr itsün"* [11/1] mısra'ı, gönül evinden dünyevi sevgilerin çıkarılması gerektiğini vurgular. Bu arınma gerçekleşmezse gönül vahdet-kesret ve nefis-ruh mücadelesinin çatışma alanına dönüşür. *"Şu dil kesret ile bütḥâne oldı / Anıñ vahdet sözü efsâne oldı"* [14/1] mısra'ları bu tehlikeyi işaret etmektedir.

Gönül aynası ifadesi sufi şairlerin şiirlerinde görülen bir terkiptir. Etimolojik olarak akraba olan cila ve tecelli kavramları; aynanın cilalanma, yansıtırma-aşikâr etme vasfı ve gönülde tecellilerin gerçekleşmesi bağlamında bu terkinin anlam dünyasına dâhil olur. "Mâsivâ" ile paslanmasına müsaade etmemek için gönül ay-

<sup>48</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2001), 203.

nasının Allah'ın zikriyle parlatılması gerekir [1/2]. Bu parlaklığı sağlayacak diğer bir unsur Allah resûlünü anmak ve ona salât u selâm getirmektir:

*“Levh-i hâtırdan silindi bu nuķûş-ı mäsivâ*

*Hâne-i dil zikir u fikriñle mücellâ yâ Resûl” [6/3]*

Bir başka beyitte Sahvî gönü, üzerine resim çizilen bir levha ya da sayfa olarak tarif etmektedir. İlahi esma ve sıfatların güzelliğinin gönül levhasında tecelli edişini vafsetmek için kullandığı bu metaforda âşığı minyatür sahasında meşhur bir sanatkâr olan Bihzad ile özdeşleştirir. Bihzad'ın minyatürlerinde sergilediği ustalık gibi, âşık da gönülünde ilahi aşkın güzelliğini en mükemmel surette “resmeder” yani idrak eder ve yaşar. Bu, âşığın manevi olgunluğunun ve Allah'a yakınlığının bir göstergesidir:

*“Göñül levhinde taşvîr eyleyen resm-i hayâliñi*

*O şâh-ı milk-i hüsnîñ Şahvi Bihzâd-ı maħabbetdir” [4/7]*

Sahvî'nin şiirlerinde gönül, ilahi tecellilerin mekânı, “mäsivâ”dan arınma yeri, ilahi aşkın ve marifetin kaynağı, zikir ve ibadet merkezi, vahdet-kesret çatışmasının alanı ve manevi dönüşümün gerçekleştiği yer olarak çok boyutlu bir şekilde ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, klasik tasavvuf düşüncesindeki gönül anlayışını yansıtmakta ve gönülün manevi yolculuktaki merkezi rolünü vurgulamaktadır.

#### **2.1.4. “Kurbete Yol Bulmağa” Vesile Olarak Zikir ve Devrân**

Tasavvufta zikir ve devrân, kişiyi Allah'a yaklaştırmayı, nefsi terbiye etmeyi ve manevi bir dönüşüm sağlamayı amaçlayan uygulamalardır. Bu uygulamalar, teorik bilginin ötesinde icra ile fehmedilen manevi tecrübeler olarak görülür ve tasavvufi yolculukta önemli bir yer tutar. Tarikatlerin bu sahadaki icralarında farklılıklar mevcuttur. Sahvî'nin müntesibi bulunduğu Halvetiyye tarikatinde müridlerin günlük şahsi vird ve zikirleri bulunmakla birlikte belirli vakitlerde gerçekleştirilen toplu zikir ve devrân faaliyetleri de önemli bir unsur olarak kabul edilmiştir.<sup>49</sup> Sahvî'nin şiirlerinden birinin zikir ve bir diğerinin devrân konusunu merkeze alması bu açıdan olağan bir durumdur.

*“Kurbete yol bulmağa zikriñ ider bu dilim”[8/2]* ve *“Ancağ vişâliñdir hekim devrân iderim hû deyu” [12/3]* mısra'larında zikir ve devrânın Allah'a yakınlaşma vesilesi olduğu anlatılmıştır. Tasavvuf tecrübesinde görülen manevi hâllerin önemli bir kısmı zikir ve devrân gibi icralarla ilişkili şekilde cereyan etmektedir. Zikir ve devrânın sürekliliği, aynı zamanda bir adanmışlık ve fedakârlık duygusunun yaşanmasını sağlar. Şair bu duyguyu *“Dûzah olursa maķâm zikriñ ider bu dilim” [8/3]*

<sup>49</sup> Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/394.

mısra'ında ve "Bu varlığım kıldım fedâ 'aşkıyla oldum âşinâ / Ben şevkile şubh u mesâ devrân iderim hû deyu" [12/2] beytinde tarif etmiştir.

Zikir ve devrân Sahvî'nin şiirlerinde müridin bağlılığının tecrübi bir ifadesi olarak sunulmakta; sadece fiziksel bir hareket değil, manevi olgunlaşmaya vesile olan müstesna hâllerin yaşandığı uygulamalar olarak değerlendirilmektedir.

## 2.2. Şiirlerin Tespiti, Nüshanın Tavsifi ve Neşirde Kullanılan Yöntem

Mehmed Sâlih es-Sahvî'nin şiirleri Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu 453 numaralı mecmuaya tabi olunarak tespit edilmiştir. Aşağıda metni verilen bu nüsha, şairin şiirlerini revî harflerine göre sıralı vaziyette sunmaktadır. Metindeki şiirlerin teyit edilmesi ve şayet varsa şaire ait yeni şiirlerin tespit edilmesi amacıyla dijital kütüphane ve devlet arşivleri taramaları yapılmış, ilaveten Özcan'ın XVIII. yüzyıl Osmanlı musikisi üzerine yaptığı çalışmada<sup>50</sup> detaylarını paylaştığı yirmi üç ilahi mecmuası gözden geçirilmiştir. Ergun'un *Türk Musikisi Antolojisi* ve bu eserde faydalandığı yazma ilahi mecmuaları da istifade edilen kaynaklardır. Ayrıca üniversite ve enstitülerde MESTAP Projesi'ne uygun şekilde yapılan tez çalışmaları da incelenmiştir. Bu araştırmaların neticesinde şiir düzeyinde metne katkı sağlayacak yeni veriye erişilememiş ise de beyit düzeyinde düzenleme ve eklemeler yapılmıştır.

Lala İsmail Koleksiyonu 453 numaralı mecmua Sahvî ile birlikte Şemseddin es-Sivâsî ve Sivâsî-zâde Şeyh Abdalbâkî Efendi'nin şiirlerini de ihtiva etmektedir. Kırk dört varaktan müteşekkildir. Aharlı, nohudi renkli kâğıt üzerine ta'lik hatla yazılmıştır. Zahriyyede "Hasbeten li'llâhi te'âlâ merhûm Lâlâ İsmâ'îl Efendi'niñ te-berrûken cennet-mekân firdevs-âşiyân Sultân 'Abdülhamîd Hân tâbe şerâhu hazretleriniñ kütübhânelerine vakf eylediği kütüb-i nefîsedir" ifadelerinin yazılı olduğu mühür vardır. Nüsha genelinde sayfalar yirmi satırdan oluşmakla birlikte bazı sayfalarda farklılıklar mevcuttur. Metin çoğunlukla çift sütunludur. Nüsha 230x160-140x80 mm ölçülerindedir. Müstensih ismi zikredilmemiştir. Nüsha içindeki üç metinden ilkinin istinsah tarihi 17 Cemâziye'l-âhir 1168 / 31 Mart 1755'tir. Son metnin istinsah tarihi ise 26 Cemâziye'l-âhir 1168 / 9 Nisan 1755 olarak kaydedilmiştir. Sahvî'nin şiirlerinin bulunduğu bölüm olan 19b / 23a varakları sonunda herhangi bir kayıt düşülmemiştir. Ancak metnin başında Sahvî'yle ilgili bilgiler verilirken onun 1173 / 1759 tarihinde vefat ettiğinin zikredilmesi, nüsha üzerinde düzenleme ve eklemelerin en azından bu tarihe kadar devam ettiğini gösterir.

Nüsha, neşirde Lİ453 rumuzuyla ifade edilmiştir. Şiirlerin sıralanış usulünü belirleyen revî harfleri köşeli parantez içinde yazılmıştır. Şiirler ve beyitler baş

<sup>50</sup> Nuri Özcan, *On Sekizinci Asırda Osmanlılarda Dini Musiki* (İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982).

kısımlarındaki sayılarla numaralandırılmıştır. Metin neşrinde İsnad Atıf Sistemi Çeviri Yazı Alfabetesi<sup>51</sup> kullanılmış; Ünver, Köksal, Arslan ve Yılmaz'ın metin neşriyle ilgili çalışmalarından<sup>52</sup> istifade edilmiştir.

### 3. Metin

#### 19b Lİ453

Güfte-i eş-Şeyh el-Hâc Meḥmed Şâlih eş-Şahvî İbnü'ş-Şeyh 'İsâ el-Mahvî tüvüffiye vâ'ızan ke-ebihî bi-Süleymâniye ve mürşiden ke-vâlidihî bi-Zâviyeti Dragmân ve düfine fihi sene 1173.<sup>53</sup>

[Elif]

1

**Mef'ülü / Mefâ'ilü / Mefâ'ilü / Fe'ülün**

1. Mir'ât-i diliñ jeng-i sivâ itse muğattâ  
Pertev vire mi 'aksi ile şems-i mu'allâ
2. Zıkr eyle gel Allâh'ı mücellâ ola ḳalbiñ  
Tâ kim görine sende olan şüret ü ma'nâ
3. Terk eyle ḳuyüdât u izâfât u şühüdî  
Maḥv ola ḳamu sırr-ı beḳâ ola hüveydâ
4. Vuşlat demi cem'inde ḳalam deyu duruşma  
Farḳ ola heme maḳlabiñ ey 'ârif-i dâñâ
5. Sırrında cemâl-i Ḥaḳ'ı seyreyleyen 'âşık  
Eyler mi naḳar zehre-i kevneyne ser-â-pâ
6. Sa'y eyle maḳâlâtıñ Şahvî idegör hâl  
Erbâb-ı sülûka budurur maḳlab-ı a'lâ

2

**Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün**

<sup>51</sup> İSNAD Atıf Sistemi İSNAD, *Çeviri Yazı Alfabetesi/Transkripsiyon* (Erişim 07 Mayıs 2024).

<sup>52</sup> İsmail Ünver, "Çeviriyazıda İmla Birliği Üzerine Öneriler", *Turkish Studies* 3/6 (2008), 1-46; M. Fatih Köksal, "Metin Neşrinin Ana Esasları", *TÜBAR* 31 (2012), 179-209; Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkiki Neşir Kılavuzu* (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2018); Mehmet Arslan, "Metin Neşrinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XII: Metin Neşri: Problemler, Tespitler, Öneriler*, haz. Hatice Aynur, Müjgan Çakar, Hanife Koncu, A. Emre Özyıldırım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 29-42.

<sup>53</sup> "Eş-Şeyh İsâ el-Mahvî'nin oğlu eş-Şeyh el-Hâc Meḥmed Sâlih es-Sahvî'nin güfteleridir ki kendisi de babası gibi Süleymaniye Camii vaizi ve Drağman Zaviyesi mürşidi iken 1173 / 1759 tarihinde vefat etmiş ve zaviyenin bahçesine defnedilmiştir."

1. Ey Şefî'-i yevm-i maḥşer ey Resûl-i müctebâ  
Ḳalb-i pâkiñ maḥzen-i esrâr-ı zât-ı kibriyâ
2. Maḫzar-ı tâmm-ı şifât u zât u esmâ nûrısın  
Encüm ü sems ü kamer aldı cemâliñden ziyâ
3. Mürde idi cism-i dünyâ küfr ile ser-tâ-ḳadem  
Bîşet-i zâtıñ ile buldı ḫayât-ı cân-fezâ

### 20a Lİ453

4. Yâ Resûlallâh vücûduñ raḫmeten li'l-'âlemîn  
Eyledi ṭahir muṭahhir ḫâk-i arzı ol Ḥudâ
5. Yâ Resûlallâh bu Şaḫvî derd-mend-i mücrime  
Bir nigâh-ı şefḳatinle ḳıl nazâr yevmü'l-cezâ  
[Dâl]

### 3

#### Mefûlü / Mefâ'ilü / Mefâ'ilü / Fe'ülün

1. Ey 'âlemi "kün" emri ile eyleyen icâd  
Fi'liñde şeriki olmadı hergiz âḫâd<sup>54</sup>
2. Bu gülşen-i fânide göñül bülbül-i ğamġin  
Ol vuşlat-ı bâḳiye eder nâle vü feryâd
3. Tezyîn-i zâvâhirle güzâr eyledi 'ömrüm  
Maḫşûduma yol bulmaġa hiç olmadı imdâd
4. Nefsikle hevâ rehzen olub râh-ı sedide  
Bu ṭâ'at-i noḳşânım ile olmadım irşâd
5. Maḫşerde Ḥudâ 'afvıñ ile eyle mücâzât  
Bu mücrim-i Şaḫvî ḳuluñı fazlıña mu'tâd  
[Ra]

### 4

#### Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Mefâ'ilün

1. Hemîşe bülbülüñ gülşende feryâdı maḫabbetdir  
Lisân-ı ḫâl ile her zıkr ü evrâdı maḫabbetdir

<sup>54</sup> Mısrada vezin kusuru vardır.

2. Bahāristān-ı ‘ālemde gönül murğı dem urmaz hiç  
Meger bend-i ‘anāşır içre nā-şād-ı maḥabbetdir
3. Cemāl-i şem‘-i Mevlā’ya baqar pervāne-veş ‘ālī  
Ḥarīdār-ı metā‘-ı vaşlı āzād-ı maḥabbetdir
4. Be-şūfī hū vü ḥay ile o kıl u kıl ile olmaz  
Sülük erbābının ma‘nāda irşadı maḥabbetdir
5. Maḥabbet nārı cismim şehrini yaqdı remād etdi  
Sivā ceysi ne nehb etsün o ber-bād-ı maḥabbetdir
6. Şafālar baḥş iden erbāb-ı ‘aşka vād-i-i gamda  
Esen dost illerinden her seḥer bād-ı maḥabbetdir<sup>55</sup>
7. Gönül levhinde taşvīr eyleyen resm-i ḥayālīnī

### 20b Lİ453

O şāh-ı milk-i ḥüsniñ Şahvī bihzād-ı maḥabbetdir  
[Şin]

#### 5

#### Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilün

1. ‘Aşkı Ḥallāk-ı ezel t̄nimle taḥmīr eylemiş  
Şu‘le-i āhım benim eflāki tenvīr eylemiş
2. ‘Aşık-ı zārı ser-i küyün gūzār itmekdedir  
Remz ile keyfiyyetin bu vech taḥrīr eylemiş
3. Kışsa-i Leylā vü Mecnūnı sebaḥ-ḥ‘ān olmada  
Fi’l-meşel ḥāl-i serencāmını tefsīr eylemiş
4. Eylemiş kāküllerin zīr-i ‘araḥçinden feşān  
Gūyiyā murğ-ı dil-i ‘uşşāka naḥcīr eylemiş
5. Sen gibi bir pençe-i ḥurşīde meyli tā ezel  
Kilk-i ḳudret cebhe-i Şahvī’ye taḥrīr eylemiş  
[Lam]

#### 6

<sup>55</sup> İki, üç, beş ve altınca beyitler nüshada yer almamaktadır. Bu beyitlerin tespit edildiği mecmua için bk. *Mecmua-i Es’âr* (Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Manzum, 696), 38a.



**Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün**

1. Cismiñ ekvân içre bir şems-i mu'allâ yâ Resûl  
Kadriñ 'indallâhi ve'n-nâs oldı a'lâ yâ Resûl
2. Küntü kenziñ sırrını maḥlûkına izhâr için  
Zâtıñı mir'ât idindi zât-ı Mevlâ yâ Resûl
3. Levḥ-i ḥâṭırdan silindi bu nuḳûş-ı mâsivâ  
Ḥâne-i dil zıkr u fikriñle mücellâ yâ Resûl
4. Na't-i pâkiñ ile tezyîn-i maḳâlât eyledim  
Midḥat-i şâhân olur hergiz muḥallâ yâ Resûl
5. Ger şefâ'at olmaz ise yevm-i maḥşer Şaḥvî'ye  
Derd-mendiñ ḥâline ḥayfâ vü veylâ yâ Resûl

**21a Lî453**

[Mim]

7

**Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün**

1. Nâr-ı 'aşka bu dil-i süzânı süzân eylerem  
Rûz u şeb pervâne-veş 'aşkıñı kitmân eylerem
2. Bir nefes âgâz idersem baḥş-i 'aşka zâhidâ  
Bülbül-i şûrîdeyi ser-mest ü ḥayrân eylerem
3. Her ne deñlü cevrin efzûn eylese ol 'işve-bâz  
Kenz-i dilde gevher-i mihrini pinhân eylerem
4. 'Andelîbim gülşen içre renciş-i ḥâr olmışam  
Anıñ için dem-be-dem feryâd u efgân eylerem
5. Ârzû-yı vaşl-ı yâre Şaḥvî her şeb-tâ-seḥer  
Dîdemi ḥûn-âbe-i ḥasretle giryân eylerem

8

**Müfte'ilün / Fâ'ilün / Müfte'ilün / Fâ'ilün**

1. 'Aşkıñ ile ey Ḥudâ zıkrıñ ider bu dilim  
Şevkiñ ile dâ'imâ zıkrıñ ider bu dilim
2. 'Aşq baḥrine ṭalmağa dürr ü güher olmağa

Ƙurbete yol bulmaĝa zıkrıñ ider bu dilim

3. ‘Aşkıña uydum müdām zār iderim şubḥ u şām  
Dūzaḥ olursa maḳām zıkrıñ ider bu dilim
4. Ƙalmadı şabra mecāl olmaz ise ger vişāl  
Tā ola yevm-i su’āl zıkrıñ ider bu dilim
5. ‘Aşḳ ile ārāsteyim Şahvı-yi dil-ḥasteyim  
Derd ile dem-besteyim zıkrıñ ider bu dilim  
[Nun]

9

**Fā’ilātün / Fā’ilātün / Fā’ilātün / Fā’ilün**

1. Maḳdem-i zāt-ı şerīfi raḥmeten li’l-‘ālemīn  
İns ü cinn buldı selāmet Cebre’ıl oldı emīn

**21b Lİ453**

2. Şafḥa-i zahrındadır ḥatm-i risālet ḥātemi  
Zāt-ı mevşūḳun bihī pes oldı ḥatmü’l-mürselīn
3. Yazdılar ser-nāme-i ‘ünvānına şāh-ı rusül  
Nāzil oldı şānına çün sūre-i fetḥ-i mübīn
4. Ümmeti olmaĝla faḥr itsek ‘aceb mi aḳdeme  
Ḥilḳat-i zātiyle faḥr itdi semāvāta zemīn
5. Yevm-i maḥşer yā Resūlallāh bu Şahvı mücrime  
Ƙıl şefā’at re’fetiñle yā şefī’a’l-müznibīn

10

**Müstefilün / Müstefilün / Müstefilün / Müstefilün**

1. Ey bā’iş-i kevn ü mekân ey mefḥar-ı kevn ü mekân  
Mücrimlere yevmü’l-emān sensin şefī’a’l-müznibīn  
İsm-i şerīfiñ zıkr idüb virdim budur fī külli ḥīn  
Elfü’ş-şalāt elfü’s-selām yā raḥmeten li’l-‘ālemīn
2. Ey maḫla’-ı nūr-ı hüdā ey menba’-ı feyż-i Ḥudā  
Ey mecma’-ı luṭf u ‘aṭā sensin ḥabīb-i kibriyā  
Eyle meded yevmü’l-liḳā biñ şevḳ ile şubḥ u mesā  
Elfü’ş-şalāt elfü’s-selām yā raḥmeten li’l-‘ālemīn

3. Esmâ vü evşâfîñ ile meşhûn iken bu dört kitâb  
İnkâr iden münkirleriñ encâm-ı kârıdır tebâb  
Eyle şefâ'at Şahvî'ye ey şâfi'-i yevmü'l-hisâb  
Elfü'ş-şalât elfü's-selâm yâ rahmeten li'l-'âlemîn  
**11**

**Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Mefâ'ilün**

1. Hüdâyâ zerre-i 'aşkıñ dili cāy-ı qarâr itsün  
Sivâ hubbı dem-â-dem hâne-i dilden firâr itsün
2. Geçüb nefsiñ hevâsından kul olsun emr-i Mevlâya  
Heme sultân-ı şer'î başına tâc-ı vaqâr itsün
3. Hâkîkat cür'asın bezm-i ezelde nüş iden 'âşık  
Olub ser-mest ü hayrân varlığı naqdin nişâr itsün

**22a Lİ453**

4. Gice gündüz duruş Şahvî tarîkat sırrına sa'y it  
Rizâullâhı taşşil itmede 'ömrüñ güzâr itsün

**12**

[Vav]

**Müstefilün / Müstefilün / Müstefilün / Müstefilün**

1. Bezm-i elestten gelmişem cām-ı ezelden içmişem  
Ser-hôş u medhûş olmuşam devrân iderim hû deyu
2. Bu varlığım kıldım fedâ 'aşkıyla oldum âşinâ  
Ben şevkile şubh u mesâ devrân iderim hû deyu
3. Ey vâcib-i Hayy u Kadîm kılmaz devâ hiçbir hekim  
Ancak vişâliñdir hekim devrân iderim hû deyu
4. 'Aşkıñ beni zâr eyledi cismim yaqub nâr eyledi  
Bu 'âlemi dâr eyledi devrân iderim hû deyu
5. Kevneyne kıldım bir nazâr hiç bulmadım zerre eşer  
Bâkî o zât-ı mu'teber devrân iderim hû deyu
6. Meydân-ı 'aşk içre başıñ top eyle dök kanlı yaşıñ  
Efgân u zâr olsun işiñ devrân iderim hû deyu
7. Şahvî bu yolda 'âşıkân terk itdiler baş ile cân

‘Ăşıqlara budur nişân devrân iderim hû deyu  
[He]

### 13

**Mefâ‘ilün / Mefâ‘ilün / Mefâ‘ilün / Mefâ‘ilün**

1. Cemâliñ ‘äleme mihr-i münevver yâ Resûlallâh  
Vücûduñ cümleten nûr-ı muşavver yâ Resûlallâh
2. Mağâmıñ kâbe kavseyn-i şühüd oldı şeb-i mi‘râc  
O dem levlâk ile olduñ muvaqqar yâ Resûlallâh
3. Fürüzân-ı firâk-ı nâr-ı hasret haste-i ‘aşka  
Zülâl-i vuşlatıñ câm-ı mu‘anber yâ Resûlallâh

### 22b Lİ453

4. Yapışdım dâmen-i luţfa siyeh-rû müznibim senden  
Şefâ‘at mücrim-i haşre muqarrer yâ Resûlallâh
5. Olaldan gülşen-i na‘tiñde Şahvî bülbül-i güyâ  
Meşâmı bü-yı medhiñle mu‘aţtar yâ Resûlallâh  
[Ya]

### 14

**Mefâ‘ilün / Mefâ‘ilün / Fe‘ülün**

1. Şu dil keşret ile bütñâne oldı  
Anıñ vañdet sözü efsâne oldı
2. Sivâ âlâyışın terk idüb ‘aşık  
Bu zînet-gâh aña gamñâne oldı
3. Mey-i ‘aşkı ezel bezminde şundi  
O sâkîden içen mestâne oldı
4. Per ü bâlin yağanlar nâr-ı ‘aşka  
Cemâli şem‘ine pervâne oldı
5. Olub iţlâk içinde âşinâ ol  
Bu kayd içre düşüb bigâne oldı
6. Şifât u zâtı tevñidinde sâlik  
Yem-i ‘irfâna bir dürdâne oldı

7. Bürehne-pâ vü ser 'aşkıñla yâ Rab  
Gezer Şahvî 'aceb divâne oldı

**15**

**Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Fe'ülün**

1. Düşüb ıtlâka terk iden kıyûdı  
Görür ol lem'a-i nür-ı vücûdı
2. Olur âşâr-ı esmâ cümle fânî  
Beķâ ender-beķâdır pes şühûdı
3. Cemâlullâh haķîkat ka'besidir  
Bu çâr erkânadur şer'îñ sücûdı

**23a Lİ453**

4. Târîkat sırrına maħrem olaldan  
Dil oldı vech-i Bâķî'niñ rubûdı

5. 'Aref sırrında Şahvî ma'rifet bul  
Ola ķalbe füyüzâtıñ vürüdü

**16**

**Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün**

1. Baħş-i 'aşkı ħ'âce-i dil 'aķla taķrîr eyledi  
Diķkat-i vaşlıñda fikr ü şun'ı ta'bîr eyledi
2. Nüşa-i ħüsnünde ķaşıñ medħ ider tütî goñül  
Şafħa-i divânımı zikriñle teksîr eyledi
3. Ser-be-ser âteş-feşân oldum ħayâl-i ħ'âbda  
Söyledim bir kâmile 'aşķ ile ta'bîr eyledi
4. Nâle-i şeb-gîr ile şeb-tâ-seħer bîdârıñım  
Dest-i ķudret tînetim 'aşkıñla taħmîr eyledi
5. Sen gibi bir pençe-i ħurşîde meyli tâ ezel  
Kilk-i ķudret cebhe-i Şahvî'ye taħrîr eyledi

**Sonuç**

XVIII. yüzyıl şair ve mutasavvıflarından Mehmed Sâlih es-Sahvî Efendi 1093/1682 yılında doğmuş, 1173/1759 yılında vefat etmiştir. Babası Îsâ Mahvî Efendi'nin vefatından sonra 46 yıl boyunca Drağman Tekkesi şeyhliğini yapmıştır.

Bu makalede, Sahvî'nin hayatı ve şiirleri hakkında mevcut akademik metinlerde var olan bilgilerin üzerine yeni verilerin eklenmesi amaçlanmıştır. Bu minvalde yapılan çalışmalar neticesinde ulaşılan tespitlerden bazıları şu şekilde sıralanabilir:

- Sahvî'nin hayatına dair bilgilerin genellikle müridi olan Ramiz'in *Tezkiresi* kaynaklığında ele alındığını söyleyebiliriz. Yine müridi olan Müstakîmzâde'nin *Hulâsatü'l-hediyye* eseri onun hayatı hakkında pek bilinmeyen değerli bilgileri içermektedir. Bu eserin Sahvî'den söz eden metinlerde değerlendirilmediği görülmektedir. Sahvî'nin Kaptan İbrahim Paşa Camii, Valide-i Cedid, Eyüp Sultan, Beyazıt, Sultan Selim, Fatih ve Süleymaniye Camilerinde Cuma vaizliği görevi yaptığı, Sultan II. Osman ve III. Mustafa'nın tahta çıkış törenlerinde Fatih Sultan Mehmed Türbesi önünde cülûs duası ettiği Müstakîmzâde'nin bu metninde zikredilmiştir. Sahvî'nin vefat tarihi önceki çalışmalarda hicri-miladi takvim dönüşümündeki belirsizlik nedeniyle 1759-1760 olarak verilmektedir. Ancak Müstakîmzâde'nin vefat tarihiyle ilgili hicri gün, ay ve yıl şeklindeki kaydının tespit edilmesi bu belirsizliği ortadan kaldırmıştır.

- Babası Îsâ Mahvî ve Sahvî'nin meşihat dönemleri Drağman Tekkesi ve Halvetî-Şemsî ekol için altın çağ olarak kabul edilebilir. Bu dönemde Osmanlı padişahlarının şeyhlere hürmet, tekke ve tarikate hizmet ettiği görülmektedir.

- Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu 453 numaralı mecmuada bulunan ve Sahvî'ye ait olduğu tespit edilen şiirler şekil-muhteva incelemesi ve metin neşriyle bu makalede ele alınmıştır. Sahvî'nin tespit edilebilen toplam on altı şiiri çeviriyazı alfabesiyle okuyucuya sunulmuştur. Bu vesileyle kütüphane kayıtlarında Ebu'l-Hayr Kutbuddin Îsâ b. Muhammed b. Abdullah el-Îcî el-Hüseynî Îsâ es-Safevî'ye izafe edilen bu şiirlerin Sahvî'ye ait olduğu hatırlatılmıştır. Zira metnin baş kısmında şairin ismi açık bir şekilde yer almaktadır.

- Sahvî'nin şiir dünyasının tasavvuf düşüncesi merkezinde olduğu görülmektedir. Şiirlerinde hususen müntesibi olduğu tarikatın tesiri çoktur. Kavramlar ve icraya dair işaretler bağlamında Halvetî geleneğin erkânı şiirlerde kendini hissettirir. Seyr ü sülûkta ehemmiyet verilen ilahi esma, müridlerin gelişimini sağlayan zikir ve devrân gibi şahsi ve içtimai icralar buna örnek verilebilir. Bazı şiirlerin çeşitli makamlarda bestelenmesi ve ilahi formunda icra edilmesini, Halvetiyye'de darb-ı esma da denilen devrân icrasında ilahilerin okunmasıyla ilişkilendirmek mümkündür.

- Sahvî'nin şiirleri içerisinde tevhid ve münâcât türüne örnek olacak metinler bulunmakla birlikte sanat ve düşüncesinin daha ziyade na'atlerinde gözlemlenebileceği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'i salât u selâmla anmaya, ondan şefaah talep etmeye vasita olan na'atler şairin maharetini yansıttığı şiirlerdir. Sahvî'nin Hz.

Peygamber'i *kenz-i mahfî* sırrını yansıtan ayna olarak nitelemesi, varlık âleminin özü, nur kaynağı ve ihya edicisi olarak görmesi, *hakikat-ı Muhammediyye/nûr-ı Muhammedî* düşüncesinden etkilendiğini gösterir.

Bu tespitlere ilaveten çalışmamız, yeterince tanınmayan bir Osmanlı şairi ve mutasavvıfının hayatı ve şiirleri hakkında mehmâ emken hazırlanan bütüncül bir sunum olarak değerlendirilebilir. Çalışmanın, şairin müntesibi olduğu tekke ve tarikate dair bilgilerle dini musikiyle ilişkili veriler bağlamında farklı alanlara da bir katkı sunması ümit edilmektedir.

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

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



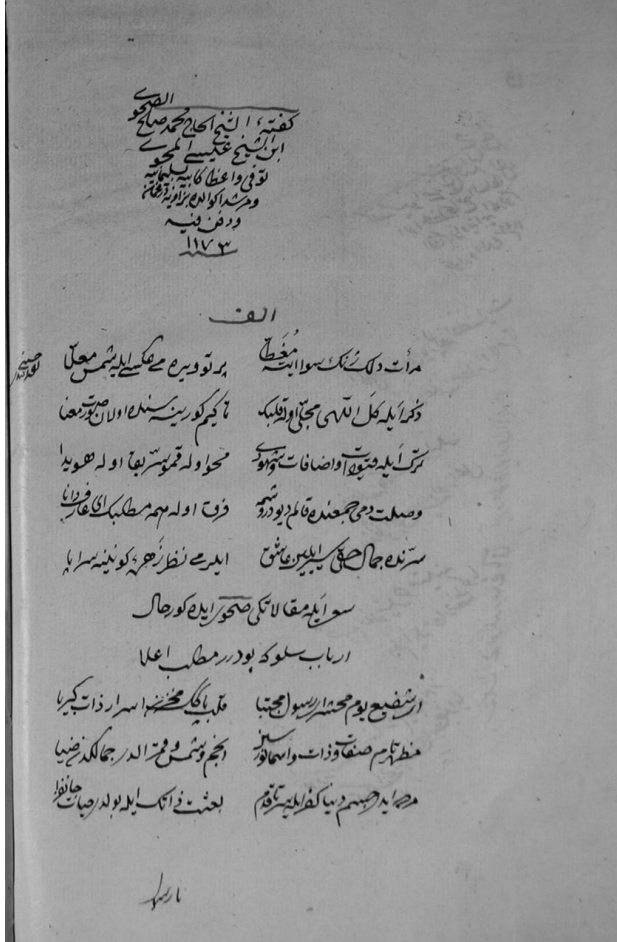
## Kaynakça

- Ahmed el-Fârûkî es-Sirhindi. *Terceme-i Mektûbât*. çev. Müstakîmzâde. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Litoğrafya, 1277.
- Ak, Murat. *Şair ve Peygamber, Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Arslan, Mehmet. "Metin Neşrinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XII: Metin Neşri: Problemler, Tespitler, Öneriler*. haz. Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, A. Emre Özyıldırım. 29-42. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Baz, İbrahim. *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C. EV.]*. No. 247, Gömlek No. 12323.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *TRTMD.d*. No. 32, Gömlek No. 582.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Demir, Ayşegül. *Konya Büyükşehir Belediyesi Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi'ndeki İlahi ve Güfte Mecmualarının Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi'ne (Mestap) Göre Tasnifi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ekinci, Ramazan. "Sahvî, Sâlih Mehmed Efendi (İsâ-zâde)". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sahvi-salih-mehmed-efendi-isazade>
- Hüseyin Ayvansarâyî. *Hadîkatü'l-cevâmi'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Hüseyin Ayvansarâyî. *Vefeyât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1375.
- İSNAD, İSNAD Atıf Sistemi. *Çeviri Yazı Alfabeti/Transkripsiyon*. Erişim 07 Mayıs 2024. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/25-ceviri-yazi-alfabeti-transkripsiyon/>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Kızılcık, Abdullah. "Bolevî İsâ Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/202-203. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Köksal, M. Fatih. "Metin Neşrinin Ana Esasları". *TÜBAR* 31 (2012), 179-209.
- Köse, Fatih. *İstanbul Halveti Tekkeleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 2009.
- Küçük, Hülya. "Sultan Veled ve Ma'ârif Adlı Eseri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 427-451.
- Mehmed Hâkim Efendi. *Hâkim Efendi Tarihi*. haz. Tahir Güngör. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Mermer, Kenan. "Bir Zamîrin İçinden Doğan Dünya: Nûr-ı Muhammedî Kavramının Edebiyata Sirayetine Bir Bakış". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 31/31 (2023), 460-476.
- Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [18. Yüzyıl]*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Müstakîmzâde. *Devhatü'l-meşâyih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi.
- Müstakîmzâde. *Hulâsâtü'l-hediyye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Şeriyeye, 1082.
- Müstakîmzâde. *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm.
- Müstakîmzâde. *Risâle-i Tâciyye*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, Bel\_Yz\_K.001098/16.
- Özcan, Nuri. "Ahmed Vefki Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/158. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özcan, Nuri. *On Sekizinci Asırda Osmanlılarda Dini Müzik*. İstanbul: İstanbul Yüksek İslam

- Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982.
- Ramiz. *Âdâb-ı Zurefâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3873.
- Soysaldı, İhsan. "Tasavvufta Aşk ve Marifet". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 187-216.
- es-Süyûtî, Celâlüddin. *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdîsi'l-müntesire*. Riyad: Mektebetü'l-Verrâk, 1994.
- Tabîbzâde. *Derûn-ı İslambolda Hankâhlar Beyânındadır*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, Bel\_Yz\_K.000075.
- Tabîbzâde. *Silsilenâme-i Turuk-ı Aliyye*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdei Efendi, 1098.
- Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001.
- Ünver, İsmail. "Çeviriyazıda İmla Birliği Üzerine Öneriler". *Turkish Studies* 3/6 (2008), 1-46.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2018.
- Yiğit, Bilge Kaya. "Bolulu Divan ve Tasavvuf Şairleri". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2013), 301-324.
- İlahiler Mecmuası*. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, OE\_Yz\_0352.
- Mecmua-i Eş'âr*. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Manzum, 696.
- Mecmua-i İlâhiyat*. haz. Serzâkir-i Drağman Ahmed Efendi. İstanbul: Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesi, Nadir ve Yazma Eserler, 968.
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Yazma Eserler Veritabanı". Erişim 31 Temmuz 2024. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/296287>

## Ekler

Ek 1. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu  
453 Numaralı Mecmua, 19b



## 18. Yüzyıl Fas Tarihinin Edebî Bir Tanığı: İbnu't-Tayyib eş-Şerakî

### *An Literary Witness of 18th Century Moroccan History: Ibn al-Tayyib al-Sharaqi*

Mevlüt Öztürk 

Doç.Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Bölümü/Arap Dili ve Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  
Associate Professor, Necmettin Erbakan University Ahmet Kelesoglu Faculty of Education Department of Foreign Language Education Department of Arabic Language and Education, Konya, Türkiye  
[mevlutozturk@erbakan.edu.tr](mailto:mevlutozturk@erbakan.edu.tr) | <https://orcid.org/0000-0002-5711-520X>

**Article Type / Makale Tipi**  
*Research Article / Araştırma Makalesi*

**DOI:** 10.31591/istem.1509671

**Article Information / Makale Bilgisi**  
*Received / Geliş Tarihi: 03.07.2024*  
*Accepted / Kabul Tarihi: 18.10.2024*  
*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**Cite as / Atıf:** Öztürk, Mevlüt. "18. Yüzyıl Fas Tarihinin Edebî Bir Tanığı: İbnu't-Tayyib eş-Şerakî". *Istem* 44 (2024), 119-140. <https://doi.org/10.31591/istem.1509671>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

## 18. Yüzyıl Fas Tarihinin Edebî Bir Tanığı: İbnu't-Tayyib eş-Şerakî

### Öz

18. yüzyılda Fas'ın sosyal, kültürel ve siyasi yapısı üzerinde Mevlây İsmâil b. Muhammed eş-Şerîf el-Hasenî el-Alevî (ö. 1139/1727) ve oğulları etkili olmuştur. Ülkeyi önce Mevlây İsmâil b. Muhammed ve sonrasında ise oğulları yönetmiştir. Onun ölümünden sonra oğulları arasında büyük taht kavgaları olmuş, bunun neticesinde ülke yıllarca süren bir istikrarsızlığa sürüklenmiştir. Bu kavgalar; bölgeyi, otuz iki yıl süren bir kargaşanın hüküm sürdüğü ve merkezi otoritenin zayıfladığı bir döneme sokmuştur. Bu çekişmelerin ardından bölge, ancak Mevlây İsmail'in torunu Muhammed b. Abdullah'ın (ö. 1204/1790) tahta çıkması ile (1170/1757-1204/1790) tekrar huzur ve güvene kavuşabilmiştir. Mevlây İsmâil b. Muhammed döneminde sosyal, kültürel ve siyasi yönden en rahat günlerini yaşayan Fas, bu dönemde ilmî ve kültürel bir gelişme göstermiştir. Birçok ilmi konuda temâyüz etmiş çok sayıda ilim adamı dinî konulardaki çalışmalarının yanında Arap dili ve edebiyatı ile ilgili de çok sayıda eser telif etmişlerdir. Bu dönemin meşhur üç ilim adamından birisi kabul edilen ve dönemin edebî tanığı İbnu't-Tayyib eş-Şerakî; dil, edebiyat ve dinî ilimlerde temâyüz ederek dinî ilimler, dil ilimleri, edebî ilimler, biyografi ve muhtelif alanlarda 61 eser telif etmiştir. Bu eserlerden 11'i günümüze kadar ulaşmış, 50 eseri ise kayıp hükmündedir. Eserlerini şerh, hâşiye ve talik türlerinde kaleme almış olan Şerakî'nin verdiği eserlerin çoğunluğunu dil ve edebî ilimler oluşturmaktadır. Onun ilmî hayatı üzerinde dönemin siyâsî, sosyal, ilmi ve kültürel hayatının etkisinin büyük olduğu bir gerçektir. En büyük etkiyi de huzur dönemi olarak ifade edilen Mevlây İsmail'in yönetimi ile kargaşanın hâkim olduğu oğulları arasındaki taht kavgalarının yaşandığı dönemin siyâsî koşulları bırakmıştır. Çalışmada İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin Fas dönemi ilmî ve edebî hayatı ele alınmıştır. Bu çerçevede sadece dönemin ilmî ve edebî hayatı üzerinde durularak onun dönemin edebî ve ilmî hayatındaki yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fas Tarihi, Mevlây b. İsmail, Arap Dili ve Edebiyatı, İbnu't-Tayyib eş-Şerakî, Dîvân.

### An Literary Witness of 18th Century Moroccan History: Ibn al-Tayyib al-Sharaki

#### Abstract

In the 18th century, Mawlay Ismail b. Muhammad al-Sharif al-Hasani al-Alawi (d. 1139/1727) and his sons had a significant influence on Morocco's social, cultural, and political structure. The country was first governed by Mawlay Ismail b. Muhammad, and later by his sons. After his death, intense power struggles erupted between his sons, leading the country into years of instability. These disputes ushered the region into a period of chaos and disorder, lasting thirty-two years during which the central authority weakened. The region only regained peace and stability after the ascension of Mawlay Ismail's grandson, Muhammad b. Abdullah (d. 1204/1790), who reigned from 1170/1757 to 1204/1790. During Mawlay Ismail b. Muhammad's rule, Morocco experienced its most prosperous times in social, cultural, and political aspects, witnessing significant intellectual and cultural development. Numerous scholars excelled in various scientific fields, and in addition to their work on religious subjects, they produced numerous works on Arabic language and literature. One of the most notable scholars of this era, considered one of the three prominent intellectuals of the time, was Ibn al-Tayyib al-Sharaki. He excelled in the fields of language, literature, and religious sciences, authoring 61 works in religious sciences, linguistic sciences, literary studies, biography, and other disciplines. Eleven of these works have survived to the present day, while 50 are either lost or presumed missing. Al-Sharaki's works were mostly written in the forms of commentary, marginalia, and glosses, with a majority of them focusing on linguistic and literary studies. It is evident that the political, social, intellectual, and cultural conditions of the time had a significant impact on his scholarly life. The political conditions of both the peaceful period under Mevlay Ismail's rule and the chaotic era marked by the power struggles between his sons had the greatest influence. This study explores the intellectual and literary life of Ibn al-Tayyib al-Sharaki during the Moroccan period. In this context, the focus is solely on the intellectual and literary life of the period, aiming to determine his role and importance

*within the scholarly and literary scene of the time*

**Keywords:** Moroccan History, Mawlay b. Ismail, Arabic Language and Literature, Ibn al-Tayyib al-Sharaqî, Diwan.

## Giriş

Çalışma daha önce İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin hayatı ve şiirleri ile ilgili yapılan çalışmalardan farklı olarak ilmî ve edebî hayatını sadece Fas dönemi ile sınırlı tutmuştur. Bu amaçla Şerakî'nin yaşadığı dönemin edebî özellikleri hakkında bilgiler verilerek dönemin edebî hayatında onun konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Yine bu çalışmamız, kendisinin dönemin şartlarından sonra göç ettiği Medine döneminin ilmî ve edebî birikiminde öne çıkarılmasına rağmen meşhur olduğu eserlerinin çoğunluğunu Fas döneminde telif etmesi ve bunları yanında giderken götürmesi gibi hususların tespiti ile Fas döneminin bir edibi olduğu gerçeğini ortaya koymayı amaçlamıştır.

Çalışmada öncelikli olarak Şerakî'nin yaşadığı 18. yüzyılda Fas'ın sosyal, siyasal ve kültürel yapısı hakkında *Fihrisu'l-fehâris*, *Ceyşu'l-Mağribî abrat-târîhî*, *Kitâbu'l-istiksâ*, *Târîhu'l-Mağrib*, *Mağribu abra't-târîh*, *Ezmetun bi'l-Mağrib* gibi kaynaklardan yararlanılmıştır. Müellifin hayatı hakkında *Silku'd-durer*, *Tuhfetu'l-muhibbîn*, *Hediyetu'l-ârifîn*, *Selvetu'l-enfâs*, *Risâletu'l-mustatrefe*, *Tâcu'l-arûs*, *A'lâm*, *Acâibu'l-âsâr* gibi kaynaklardan, yaşadığı dönem Fas edebiyatı ile ilgili olarak da *en-Nubûğu'l-Mağribî*, *el-Vâfî*, *Hayâtu'l-edebiyeye* gibi eserlerden yararlanılmıştır. Müellifin tahkikli eserlerinden *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffiz*, *Rihletu'l-hicâziyye* ve *Feydu'l-inşirâh* ve el-Vedğîrî'nin *Ta'rif bi İbni't Tayyib* adlı eseri yine faydalanılan kaynaklardır. Dr. Mevlüt Öztürk'ün İbnu't-Tayyib eş-Şerakî ve şiiri ve İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin Dîvânı'ndaki Hz. Peygamber Methiyeleri isimli çalışmaları çalışmada esas alınan diğer Türkçe kaynaklardır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır.

İlk olarak Şerakî'nin ilmî ve edebî kişiliği üzerinde büyük etkisi olan yaşadığı dönem üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede İbnu't-Tayyib'in hayatının büyük bölümünü geçirdiği, ilmî ve edebî şahsiyetinin şekillenmesinde etkili olan Fas'ın 18. yüzyıldaki sosyal, siyasal ve ekonomik durumu hakkında bilgi verilmiştir. Ardından Şerakî'nin hayatı hakkında genel bilgiler verilmiş, ilmî ve edebî hayatı ele alınarak Fas döneminde nazmettiği örnek şiirler üzerinden edebî yönü ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## 1. İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin Yaşadığı Dönemin Sosyal, Siyasal ve Kültürel Özellikleri

İbnu't-Tayyib eş-Şerakî 1110/1698 yılında Fas'ta doğmuş ve ömrünün yarısını bu bölgede geçirmiştir. Onun ilmî ve edebî kişiliğinin üzerinde bölgenin büyük bir etkisi olmuştur. Bölgeyi önce Mevlây İsmail b. Muhammed (ö. 1139/1727) ve sonrasında ise oğulları yönetmiştir. Babalarının ölümünden sonra oğulları arasında büyük taht kavgaları olmuş, bunun neticesinde ülke yıllarca süren bir istikrar-sızlığa sürüklenmiştir. Bu siyasal kargaşa ortamında da Şerakî, Medine'ye göç etmiş

ve 1170/1756 yılında burada vefat etmiştir.<sup>1</sup> Şerakî'nin burada yaşadığı dönem, siyasi hayat olarak iki dönemde değerlendirilebilir. Birincisi, 1111/1699-1139/1727 yılları arasında yaşadığı huzur ve sükûnet dönemi, ikincisi ise 1139/1727-1170/1757 yılları arasında yaşadığı, içerisinde kargaşa ve sıkıntılı hâkim olduğu dönemdir. Bu dönemde Mevlây İsmail'in oğulları arasındaki taht kavgaları, dönemin en önemli siyasi özelliğidir.<sup>2</sup>

Mevlây İsmail b. Muhammed döneminde en güçlü zamanını yaşayan ülke, ondan sonra yönetime gelen oğullarının giriştikleri taht kavgaları neticesinde siyasi olarak buhranlı günler yaşamıştır. Mevlây İsmail ülkenin istikrarını sağlamak için baskı politikası izlemiştir.<sup>3</sup> Onun bu politikası Fashî tarihçiler tarafından eleştirilse de bu otoriter yönetim anlayışı neticesinde ülkede istikrarlı bir dönemin olduğu konusunda aynı görüşü paylaşmaktadırlar.<sup>4</sup> Mevlây İsmail, ülkenin tarihinde görülmedik askerî düzenlemeleri hayata geçirmiştir. Mevlây İsmail bu askerî düzenlemeler ile ülkede tesis etmiş olduğu istikrar ortamını devam ettirmeyi, devlet gücünü hissettirmeyi, ülkenin gasp edilen mallarını düşmandan tekrar geri alarak ülkenin sınırlarını genişletmeyi amaçlamıştır.<sup>5</sup> Mevlây İsmail bu amaçlarını gerçekleştirmek için zenci kölelerden oluşan ve "Abîdu'l- Buhârî alayları" adı verilen bir askerî birlik kurmuştur.<sup>6</sup> Mevlây İsmail, otoritesini yerleştirmek için bu ordunun kurulması, geliştirilmesi ve eğitiminde yetiştirilmesinde özel bir program uygulamıştır.<sup>7</sup> Gençler; çocuk yaşlarda toplanıyor, demircilik ve marangozluk gibi çeşitli meslek kurslarına alınıyor, binicilik hususunda eğitildikten sonra da askerî eğitime alınıyorlardı.<sup>8</sup> Dönemin ünlü ilim adamları, ordunun bu şekilde çeşitli etnik gruplardan oluşturulması konusunda Mevlây İsmail'e karşı çıkmışlarsa da, bunun neticesinde şiddetli bir şekilde cezalandırılmışlardır.<sup>9</sup> Osmanlı yeniçerileri şeklinde oluşturduğu Mevlây İsmail'in bu ordusu<sup>10</sup> bir hata mı yoksa doğru bir uygulama mı olduğu sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu uygulamayı eleştirenlerin yanı sıra

<sup>1</sup> Abdulalî Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî* (Rabat: Menşûrâtü ukâz, ts.), 29.

<sup>2</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 30; İbrahim Harekât, *el-Mağrib abra't-târih* (Dâru'l-beydâ, 1995), 3/32.

<sup>3</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 30.

<sup>4</sup> Mevlây Abdurrahmân İbn Zeydân, *el-Munzi'ul-latîf fî'l-mefâhir* (Dâru'l-Beydâ, ts.), 70-77.

<sup>5</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 31; İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 762.

<sup>6</sup> Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsirî ed-Der'î Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ* (Dâru'l-beydâ, ts.), 56-61.

<sup>7</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 7/71; Merînî, *Ceyşu'l-Mağribi abra't-târih*, 99; Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 31.

<sup>8</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 7/71; Ceran, *Fas Tarihi*, 762.

<sup>9</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 7/95.; Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 31.

<sup>10</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 31.



bu ordunun oluşturulmasını doğru bulan tarihçiler de olmuştur.<sup>11</sup> Önceki dönemlerde benzeri bulunmayan böyle bir ordunun sonraki dönemde Fas tarihinin benzerini görmediği sıkıntılı günlerin yaşanmasının da nedeni olduğu görülmüştür.<sup>12</sup> Bu ordunun dışında Mevlây İsmail, Arap ve Berberi kabilelerinden oluşan bir ordu daha kurdu ki Şerakî'nin mensubu olduğu Şerâkâ kabilesi de bu kabilelerdendir. Bu ordunun vermiş olduğu zararın boyutlarının büyümesi sonucunda Mevlây İsmail tarafından ikiye bölünmüş, bir bölümü Meknes'e yerleştirilmiş, diğer bölümü de Fâs'ul-Cedîd'e göç etmek zorunda bırakılmıştır. Mevlây İsmail bunların çok azı ile ordusunu teşkil etmiş, kalanlarının ise ellerinden silahlarını almıştır.<sup>13</sup> Ayrıca çoğunluğunu Araplardan oluşturduğu kendisine bağlı bir ordu daha da meydana getirmiştir ki bu ordu Vedâye Arap kabilesinden oluşturulduğu için Vedâye olarak adlandırılmıştır.<sup>14</sup>

Askerî ve siyasi reformlarla ülkede siyasi birliği sağlayan Mevlây İsmail, daha sonra ülke imarı için de büyük çaba göstermiştir. Ayrıca halkını, ekonomik olarak hayatlarını kazanan ve kendisine güven duyulan bir vatandaş kitlesi haline getirmiştir. Her ne kadar ayaklanmalara karşı aldığı sert tedbirlerle eleştirilse de bu sayede ülkede, hırsızlık, soygunculuk ve yol kesicilik olayları azalmıştır. Bu iyiye gidış, beraberinde Berberîlerin dağlardan inmelerini, Araplarla karışarak Araplaşmalarını ve böylece Fas halkının birbiri ile kaynaşmalarını sağlamıştır.<sup>15</sup>

Mevlây İsmail sosyal, siyasal, kültürel ve askeri alanlarda gerçekleştirmiş olduğu büyük reformların akabinde, oğulları arasında yönetim kavgasına neden olan bir uygulama yaparak ülkeyi oğulları arasında paylaştırmıştır. Her bir eyaletin başına bir oğlunu getirdiği bu uygulamada ülkeyi beş eyalete bölmüştür. Onun bu uygulaması ile oğullarının arasındaki taht kavgaları daha o hayatta iken başlamıştır.<sup>16</sup>

Mevlây İsmail, başında 60yıl kaldığı devlet yönetiminin ardından<sup>17</sup> 1139/1727'de vefat etmiş, ondan sonra ülkede bir kargaşa dönemi başlamıştır. Vefatından sonra Fas'ta hâkim olan siyasi istikrarsızlık ortamı, ekonomik çöküntü-yü getirmiş, açlık ve hastalıklar yayılmış ve bunun neticesinde pek çok insan hayatını kaybetmiştir. Kaynaklarda yer alan tarihî değerlendirmelerde bu durumun nedeni olarak Mevlây İsmail'in uyguladığı baskıcı yönetim biçiminin halk üzerindeki olumsuz etkisi, askerî düzenlemelerdeki hatalar ve ülkeyi eyaletlere ayırarak

<sup>11</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 7/88.

<sup>12</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 32.

<sup>13</sup> Merîni, *Ceyşu'l-Mağribî abra't-târîh*, 95-97; Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 31-32.

<sup>14</sup> Ceran, *Fas Tarihi*, 762-763.

<sup>15</sup> Ceran, *Fas Tarihi*, 764.

<sup>16</sup> İbn Abdillâh, *Târîhu'l-Mağrib*, 2/15-16; Ceran, *Fas Tarihi*, 765.

<sup>17</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 7/99.

oğulları arasında pay etmesi olarak belirtilir.<sup>18</sup>

Mağrib, 1139/1727-1170/1757 tarihlerinde Mevlây İsmail'in oğullarının yönetimi ele geçirme kavgalarına sahne oldu. Bu kavgalar, bölgeyi otuz iki yıl süren bir kargaşanın hüküm sürdüğü ve merkezî otoritenin zayıfladığı bir döneme soktu.<sup>19</sup> Bu çekişmelerin ardından bölge, ancak Mevlây İsmail'in torunu Muhammed b. Abdullah'ın (ö. 1204/1790) tahta çıkması ile (1170/1757-1204/1790) tekrar huzur ve güvene kavuşabildi.<sup>20</sup>

Dönemin sosyal ve ekonomik durumuna bakıldığında Mağrib'in önemli ve en büyük şehrinin Fas olduğu görülür. Şehir, Yeni Fas ve Eski Fas olarak ikiye ayrılmaktaydı. Yeni Fas'ta askerler, Eski Fas'ta ise halk Mutayyibîn, Karaviyyîn ve Udvetu'l-Endelus adlı üç büyük mahalleye dağılmış şekilde yaşamaktaydı. Berberîler Mutayyibîn, Araplar Karaviyyîn, Endülüslü muhacirler ise Udvetu'l-Endelus'te yaşamaktaydılar. Şehirde ayrıca Meşrik'ten göç eden Araplar, Afrikalı zenciler, Müslümanlar ve Yahudiler yaşamaktaydı. Şehrin bu şekilde büyük mahallelere ayrılmasında siyasi görüşler ve farklı siyasi görüşlere sahip gruplar arasında meydana gelen savaş ve anlaşmazlıklar etkili olmuştur.<sup>21</sup>

Dönemin Fas toplumunda tarikat şeyh ve şerifleri geniş ayrıcalıklara sahip idi. Bu zümre, sahip olduğu saygınlık sebebiyle bazı imtiyazlar elde ettiler. Bağış, hibe ve vakfedilen mülkler gibi bazı imtiyazlara sahip olmalarının yanı sıra vergi ve askerlik hizmetinden muaf idiler. Dönemin halkı, genel olarak tüccarlar, zanaat-kârlar, çiftçiler ve kölelerden oluşmakta idi. Ülkede istikrarsızlığın sebep olduğu ekonomik sıkıntılara katlanan ve devletin bütün vergi yükünü taşıyan zikredilen bu üç sınıf idi.<sup>22</sup>

Ülkenin gelirini halktan alınan vergiler, ihracat- ithalat mallarından alınan gümrük vergisi ve mal müsadereleri oluşturmaktaydı. Ayrıca devlet limanların işletilmesi gibi ticarî faaliyetler devlet tekeline alınmak sureti ile önemli gelir sağlanıyordu.<sup>23</sup>

Yöneticilerin devlet otoritesini sağlamak için oluşturdukları ordu ile yapılan saray ve kaleler için yapılan harcamalar halka büyük yük getiriyordu. Mevlây İsmail tarafından inşa edilenlerin ise ihtişam ve sayı bakımından dönemin en büyük eserlerinden olduğu tarihçiler tarafından ifade edilir.<sup>24</sup> Vergi yükünden kurtulmak için halk Mevlây İsmail'e ricada bulunmuş ve bu çabalar sadece geçici bir çözüm

<sup>18</sup> İbn Abdillâh, *Târîhu'l-Mağrib*, 2/16; Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 34.

<sup>19</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 114-156; Harekât, *el-Mağrib abra't-târîh*, 3/63, Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 34.

<sup>20</sup> Harekât, *el-Mağrib abra't-târîh*, 3/84.

<sup>21</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 39.

<sup>22</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 40.

<sup>23</sup> Ceran, *Fas Tarihi*, 881.

<sup>24</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 7/102-103.

olmuştur.<sup>25</sup> Vergilerin getirmiş olduğu ekonomik zorluklara kuraklık, hastalıklar ve sosyal çatışmalar da eklenince ülkede açlık sebebiyle ölümlerle dahi karşılaşılmasıdır. Bu sıkıntılı dönemde bile yeni vergiler halka yüklenmeye devam edilmiş, vergisini ödemeyen zengine ulaşamadığı takdirde kardeşinin hapse atılmasına varıncaya kadar sert uygulamalarda bulunulmuştur.<sup>26</sup> Bu uygulamalar ile aynı şekilde zanaatkârlar ve çiftçiler de karşılaşmış, şehirde herkes borçlandırılmış ve insanlar köylere, çöllere, dağlara kaçmış ve başka ülkelere göç etmek zorunda kalmışlardır.<sup>27</sup> Toplumun ayrıcalıklı sınıfı şeyh ve şerifler, yapılan bu haksız uygulamalara karşı çıkmadıkları takdirde vergiden muaf tutulmuşlardır. Fakat yapılan uygulamaları tenkit ettiklerinde mallarına el konularak cezalandırılmışlardır.<sup>28</sup> Dönemin önde gelen âlimlerinden olan Hasen b. Muhammed el-Yûsî (ö. 1102/1691), Mevlây İsmail'e yazmış olduğu bir mektup ile yaptığı bu yanlışlıkları kendisine bildirmiştir.<sup>29</sup> Ekonomik olarak halkın karşılaşmış olduğu bu durum sonucunda yiyecek yetersizliği sorunu ortaya çıkmış ve zikredildiği üzere çok sayıda insan ölmüştür.<sup>30</sup>

Dönemin ilmî ve kültürel durumunun değerlendirilmesi bağlamında şunları söylemek mümkündür: Şerakî'nin yaşadığı dönemde Merîniler ve Sa'dîler tarafından ülkede çok sayıda, cami, mescit, zâviye, kütüphane ve medrese gibi ilmî eser inşa edilmişti. Yine bu dönemlerde dinî ilimlerde temayüz etmiş çok sayıda âlim vardı. Ülkedeki bu çalışmalara ek olarak bu dönemde de ilmî canlılığı daha da artıracak çalışmalar yapılmış ve bu çerçevede, âlimlere değer verilerek onların çalışmaları desteklenmiştir.<sup>31</sup> Büyük şehirleri eserlerle donatan ve zamanında başkent Meknes'in dünyanın önemli medeniyet merkezlerinden biri haline geldiği Mevlây Muhammed b. Abdullah, kıymetli eserler telif eden dini ilimlerde de öne çıkmış bir âlimdi.<sup>32</sup>

Dönemin ilmi ve kültürel çalışmalarına ışık tutan önemli eserlerden biri de Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdirî el-Fâsî'nin (ö. 1187/1773) *İltikâtu'd-durer'*idir. Müellif, bu eserinde 1100/1689-1181/1767 arasında yaşamış 191 ilim adamına ait 243 esere yer vermiştir. Müellifin eserine Endülüslü 60 kadar âlimi almadığı ve bazı âlimlerin de eserlerini zikretmediği dikkate alınırca dönemin ilmî hayatının ne kadar zengin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> O, örneğin Hasen b. Muhammed el-Yûsî gibi dönemin önemli bir müellifin risâle ve fetvâları eklendiği takdirde yüze ulaşan 37

<sup>25</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 41.

<sup>26</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 7/135.

<sup>27</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 134-135.

<sup>28</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 43.

<sup>29</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 7/95; Ceran, *Fas Tarihi*, 872.

<sup>30</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 43.

<sup>31</sup> Ceran, *Fas Tarihi*, 869.

<sup>32</sup> Harekât, *el-Mağrib abra't-târih*, 3/530-550.

<sup>33</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 45.

temel eserinden sadece 6 eserini kitabında zikretmiştir.<sup>34</sup>

Bütün bu bilgiler, genelde Mağrib özelde de Fas'ın 17. ve 18. yüzyılda bir merkez olduğunu göstermektedir.<sup>35</sup> Ülkenin refah ve huzur içerisinde yaşadığı dönemde birçok âlimin buraya hicret ettiği görülmektedir. Endüslü âlimler başta olma üzere hicret eden bu âlimler, ilmi bilgileri ve değerli kitapları ile bölgedeki ilmî birikime katkı sunmuşlardır.<sup>36</sup>

Dönemin ilmî gelişmesinde etkili diğer faktör de birtakım zâviyelerin katkılarıdır. Bu zâviyeler ilmî ve kültürel devamlılığı sağlamışlardır.<sup>37</sup> Sonraki dönemlerde ülkede hâkim olan taht kavgaları ve siyasi istikrarsızlık sebebiyle âlimler şehirlerden köylere göç ederek ilmi ve kültürel birikimin ülke geneline yayılmasını sağlamışlardır.<sup>38</sup>

Hasen b. Muhammed el-Yûsî (ö. 1102/1691), Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed el-'Ayyâsî (ö. 1090/1679), İbn Zekrî (ö. 1144/1731), Ali b. Abdulvâhid el-Enşârî es-Sicilmâsî (ö.1057/1647), Ahmed b. Süleyman er-Resmûkî (ö. 1133/1721), Abdurrahman b. Abdulkâdir Ebû Zeyd el-Fâsî (ö. 1096/1685), İbn Nâsır ed-Der'î (ö. 1085/1674) dönemin önde gelen âlimlerindedir.<sup>39</sup>

Dönemin bir başka özelliği telif edilen eserlerin çoğunluğunun dinî konulardaki eserler olması<sup>40</sup> ve ilim adamlarının bidat ve hurafelerle mücadele etmesidir.<sup>41</sup> Ortaya konulan eserlerin büyük çoğunluğunun ilmi halkalardaki derslerin bir ürünü olarak ortaya çıktığı, dil ve edebiyat alanında İbn Âcurûm (ö. 723/1323), İbn Hişâm (ö. 761/1360), Bûsîrî (ö. 695/1296), İbn Mâlik (ö. 672/1274), Taftazânî (ö. 792/1390), el-Mekkûdî (ö. 807/1405) gibi önde gelen alimlerin eserlerinin okutulmasına daha çok önem verildiği dikkati çeker.<sup>42</sup> Dönemin bir başka özelliği olarak ilim adamlarının çoğunluğunun farklı ilim dallarında öne çıkmaları zikredilebilir. Sadece bir alanda değil birçok alanda eserler veren ve farklı alanlarda verilen eserleri talim ettiren bu âlimler, muşârik olarak adlandırılıyordu.<sup>43</sup>

## 2. İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin İlmî ve Edebî Kişiliği

İbnu't-Tayyib dînî, luğavî ve edebî ilimlerde eğitim almakla yetinmeyerek bu

<sup>34</sup> Abbas Cirârî, *Abkariyetu'l-Yûsî* (Dâru'l-beydâ-Dâru's-sekâfe, 1981), 105-153.

<sup>35</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 47.

<sup>36</sup> Selâvî, *Kitâbu'l-istiksâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 6/11-12.

<sup>37</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 47.

<sup>38</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 44.

<sup>39</sup> Ceran, *Fas Tarihi*, 869-881.

<sup>40</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 50.

<sup>41</sup> Muhammed Abdulhay b. Abdulkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l-medâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât* (Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, 1982), 2/677.

<sup>42</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 52.

<sup>43</sup> Abdullah Kennûn, *en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-edebi'l-arabî* (Tanca, 1960), 1/291.; Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 49-52.

ilimlerin anlaşılmasını sağlayan nahiv, sarf, belâğat gibi diğer ilimlerde de kendini yetiştirerek öne çıkmıştır. Hocalarının methini kazanan Şerakî, sayısız öğrenci yetiştirmiştir.<sup>44</sup> Âlim bir ailede dünyaya gelmesi ilim yolculuğunda ona büyük katkı sağlamış, onun ilmi yaşantısında babasının büyük bir payı olmuştur. Ömrünün 33 yılını Fas'ta geçiren Şerakî bu dönemde hayatının olgunlaşma dönemini geçirmiştir. Şerakî'nin telif etmiş olduğu 61 eser ve vermiş olduğu dersler dikkate alındığında onun dil ilimleri ve edebiyatta öne çıkan bir edib olduğu görülür. Buna rağmen o, terâcim kaynaklarında büyük çoğunlukla hadis âlimi olarak tanıtılır. Kaynaklarda bu şekilde yer almasına rağmen onun, en fazla dil ve edebiyat konularında eser telif edip bu alanda dersler vermiş olması, onun dil ve edebiyat yönünün daha baskın olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Şerakî'nin takva sahibi bir şahsiyet olması, onun ilmî hayatına ve eserlerine açıkça yansımıştır. Dinî ilimlerdeki çalışmalarına ek olarak edebî alanda ortaya koymuş olduğu *Divan*'ı başta olmak üzere diğer eserlerinde de dini amaç ve temalar öne çıkmıştır. Onun ilmî değerini ortaya koyan delillerden birisi de kendi eserlerindeki bilgilerdir. O, *Dîvân*'ında kendisini "iştikak ustası" olarak nitelendirmiştir.<sup>45</sup>

Şerakî çok sayıda değerli eser vermesine ve Mağrib'in en büyük ilmî şahsiyetlerinden biri olmasına rağmen dönemin ilmî durumu hakkında bilgi veren kaynaklarda kendisine yeterince yer verilmediği dikkatlerden kaçmaz. O, ricâl tarihçileri tarafından da- Kâdirî başta olmak üzere- ihmal edilmiştir. Kâdirî, eserinde Şerakî'den daha az tanınan müelliflere, Şerakî'nin öğrencilerine ve onun ancak öğrencisi olabilecek müelliflere yer vermesine rağmen onu eserine almaması gerçekten büyük bir ihmal olarak değerlendirilir. Bunun sebebi olarak Şerakî'nin yaşamının diğer yarısını Meşrîk'te geçirdiği ileri sürülebilir. Fakat Meşârîk müelliflerini de eserine alan Kâdirî gibi büyük bir ricâl tarihçisi tarafından bu durumunun gözden nasıl kaçırıldığını anlamak zordur. Şerakî ile dönemin ünlü tarihçisinin ailesinden bazı fertler arasında meydana gelen ilmi rekabetin bu duruma neden olduğunu akla getirmektedir.<sup>46</sup> Her ne kadar Kâdirî, eserlerinde yer vermese de öğrencileri ve çok sayıdaki müellifin kaleme aldığı terâcim kitaplarında onun hayatı ve ilmi seviyesi hakkındaki bilgilere ulaşılmaktadır.

Şerakî, Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî ve Hasan el-Yûsî ile birlikte dönemin en önde gelen ilim adamlarından kabul edilmektedir.<sup>47</sup> Ailesindeki eğitimi-

<sup>44</sup> Muhammed b. Muhammed Tayyib b. Muhammed b. Mûsâ b. Muhammed el-Fâsî Şerakî, *er-Rihletu'l-hicâziyye* (el-Muessedetu'l-arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşri'l-merkezi'r-reîsî, 2014), 30.

<sup>45</sup> Abdulalî Vedğîrî, *Şîru İbni't-Tayyib* (el-Bûkîlî, 1996), 32.

<sup>46</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 7.

<sup>47</sup> Muhammed Haccî, *Muallimetu'l-Mağrib* (Rabat: el-Cemiyetü'l-mağribiyye li't-te'lîf ve't-tercûme ve'n-neşr, 2002), 16/5358.

nin sonrasında ilim almak amacı ile beldesindeki ilim meclislerine katılmıştır.<sup>48</sup> Şerakî, eserlerini ilk olarak bu dönemde vermeye başlamıştır. Bunun yanında ta'lim için ilim halkaları oluşturmuş ve kadılık görevini üstlenmiştir. İlmi seviyesinin olduğu bu dönemde Şerakî, bizzat ders aldığı ve farklı ilimlerde icazet aldığı iki yüze yakın hocasının bulunduğunu ifade eder.<sup>49</sup> Yine onun ilmi birikiminde en büyük Faslı âlimlerin verdiği söylenebilir.<sup>50</sup>

Şerakî, *İrsâlu'l-esânîd* adlı eserinde hocalarının sayısının iki yüze yakın olduğunu zikretmesine rağmen çok az sayıdaki hocasının adları bilinebilmektedir. Bunun nedeni ise hocalarının isimlerinin zikredildiği üç önemli kitabının kaybolmasıdır. Ayrıca sayıya dâhil ettiği hocalarının hepsi bizzat derslerine katıldığı hocaları değildir. Kendilerinden eserleri için icâzet aldığı âlimleri de aynı şekilde hocası olarak kabul etmektedir.

Şerakî, babası Muhammed Tayyib b. Muhammed eş-Şerakî<sup>51</sup>, halası Zehrâ binti Muhammed eş-Şerakî<sup>52</sup>, Ebû Abdillâh el-Mesnâvî<sup>53</sup>, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Alî el-Vicârî<sup>54</sup>, Ebû Abdillâh eş-Şâzelî<sup>55</sup>, Ebû Abdillâh b. Zekrî, Muhammed b. Ahmed el-Mesnâvî, Ebû Abdillâh el-Fâsî<sup>56</sup>, Ebu'l-Abbâs ed-Der'î<sup>57</sup>, Ebu İshâk ed-Der'î<sup>58</sup>, Ebû Abdillâh Meyyâre el-Fâsî<sup>59</sup>, Ebu'l-Hasen Alî et-Tedğî<sup>60</sup> gibi dönemin meşhur âlimlerinden din, lügat ve edebiyat dersleri almıştır.

<sup>48</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 62.

<sup>49</sup> Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1068; Haccî, *Muallimetu'l-Mağrib*, 16/5358; Muhammed Ahdar, *el-Hayâtu'l-edebîyye fi'l-Mağrib 'alâ ahdî'd-Devleti'l-Alevîyye* (Dâru'r-reşâdî'l-hadîse, 1977), 258.

<sup>50</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 62.

<sup>51</sup> Murâdî, *Silku'd-durar fi a'yâni'l-karnî's-sâniye aşar*, 4/91; Et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî, 60.

<sup>52</sup> Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1071; Haccî, *Muallimetu'l-Mağrib*, 16/5359.

<sup>53</sup> Murâdî, *Silku'd-durar fi a'yâni'l-karnî's-sâniye aşar*, 4/91; Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1069; Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 72-73; Kennûn, *en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-edebî'l-arabî*, 1/291.

<sup>54</sup> Muhammed b. Muhammed Tayyib b. Muhammed b. Mûsâ b. Muhammed el-Fâsî Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız* (Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1983), 352.

<sup>55</sup> Murâdî, *Silku'd-durar fi a'yâni'l-karnî's-sâniye aşar*, 4/91; Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1070; Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 73.

<sup>56</sup> Murâdî, *Silku'd-durar fi a'yâni'l-karnî's-sâniye aşar*, 4/91; Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 67.

<sup>57</sup> Murâdî, *Silku'd-durar fi a'yâni'l-karnî's-sâniye aşar*, 4/91; Selâvî, *Kitâbu'lİstikşâ li-Ahbârî'd-Duvelî'l-Mağribî'l-Akşâ*, 7/111-112; Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 67; Muhammed Tuncî (ed.), *Terâcimu a'yâni'l-Medîneti'l-Münevverati fi'l-karnî's-sâniye aşar el-hicrî* (Cidde: Dâruş-şurûk, 1984), 57.

<sup>58</sup> Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1070; Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 68.

<sup>59</sup> Murâdî, *Silku'd-durar fi a'yâni'l-karnî's-sâniye aşar*, 4/91; Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1070; Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 68.

<sup>60</sup> Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1070.

İbnu't-Tayyib Fas döneminde sadece dersler almakla yetinmemiş, ilmi olarak belli bir seviyeye gelince bu dönemde tarihçi Kâdirî'nin "Onun vefatı ile Mağrib'te ilim kayboldu." sözüyle ilmî zenginliğine atıfta bulunduğu Abdülmecîd ez-Zebâdî<sup>61</sup>, sürekli olarak hocası Şerakî'nin yanında bulunmuş, derslerinde bir nevi hocasının asistanı olmuş Kedekzâde<sup>62</sup>, Şerakî'nin 1138/1726-1139/1727 yılları arasındaki hac yolculuğunda ona yol arkadaşlığı yapan İbn Ceyce<sup>63</sup>, Hamdûn b. Abdisselâm el-Fâsî<sup>64</sup>, Ebu'l-Abbas el-Bekûrî<sup>65</sup> gibi öğrenciler yetiştirmiştir.

Kaynaklarda bazı müelliflerce Şerakî'nin 50'den fazla eseri olduğu nakledilmesine<sup>66</sup> rağmen onun eserleri ve diğer kaynaklar incelendiğinde 50 eserinin kayıp veya kayıp hükmünde olduğu ve sadece 11 eserinin günümüze kadar ulaştığı görülmektedir. Bu bilgiye göre onun toplamda 61 eserinin olduğu tespiti yapılmıştır.

Şerakî'nin eserlerini, eser verilen ilimler ve sayıları bakımından şu şekilde tasnif etmek mümkündür: Dil alanında, 8 mucem, 16 nahiv ve sarf toplamda 24; edebiyat alanında, 10 edebî, 5 belâğî eser toplamda 15; terâcim ve fihrist alanında 4; dini alanda tefsir ve hadis 3, Fıkıh 4, siyer ve şemâil 5, tasavvuf 1 toplamda 16; 2 de muhtelif konularda olmak üzere 61 eseri bulunmaktadır. Şerakî'nin eserleri şerh, hâşiye ve talik türlerinde olup, eserlerinin çoğunluğunun dil bilimlerinde olduğu görülmektedir. Zikredildiği üzere eserlerinin çoğunluğu kaybolmuş sadece 11 eseri günümüze ulaşmıştır. Bunlardan *İdâetu'r-râmûs (Hâşiyetu'l-kâmûs)*, *Şerhu muvattietî'l-fasîh*, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, *Rihletu'l-hicâziyye*, *Fihristü's- suğrâ*, *Uyûnu'l-mevâridi's-silsile min uyûni'l-esânîdi'l-muselsele*, *Feydu'l-insirâh*, *Şerhu hizbi'n-nevevî*, *Şerhu'l-kasîdeti'l-mudariyye*, *Kasîdeti'r-râiyye fî medhi'r-rasûl*, *el-İstîşfâ bimâ fî zâti's-şifâ* günümüze ulaşan eserleridir.<sup>67</sup>

İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin Fas'taki öğrencisi Ebu'l- Abbas Ahmed ibn Muhammed el-Bekûrî nazmettiği beyitlerinde hocasının telif ettiği eserlerine yer vermiştir.<sup>68</sup> Şerakî'nin Fas döneminde telif ettiği meşhur 5 eseri ve bu eserlerinden *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*'da zikrettiği diğer eserleri şunlardır:

*1-İsfâru'l-Lisâm an-Muhayyâ Şevâhidi İbn Hişâm*: Müellif bu eserini Şerhu Şevâhidi't-Tevdîh olarak da adlandırmıştır. Eser Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf

<sup>61</sup> Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım Mahlûf, *Seçeretü'n-nûri'z-zekîyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2003), 508.; Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 80.

<sup>62</sup> Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l- meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1071.

<sup>63</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 81.

<sup>64</sup> Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l- meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1071; Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 80.

<sup>65</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 80.

<sup>66</sup> Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l- meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1071.; Murâdî, *Silku'd-durar fî a'yâni'l-karnî's-sâniye 'Aşar*, 4/91; Kennûn, *en-Nubûğu'l-Mağribî fî'l-edebî'l-arabî*, 1/291.; Tuncî, *Terâcimu a'yâni'l-Medîneti'l-Münevverati fî'l-karnî's-sâniye 'aşar el-hicrî*, 57.

<sup>67</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 139.

<sup>68</sup> Şerakî, *er-Rihletu'l-hicâziyye*, 30.



b. Hişâm el- Ensârî'nin eseri Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyye İbn Mâlik'teki nahiv şevâhidlerinin şerhidir. Şerh edilen bu eser nahiv ile ilgili öğretici bir kitap olması nedeni ile İbnu't-Ṭayyib'in döneminde büyük bir revaç bulmuştur. Müellif bu eserine diğer eserleri Muvettetu'l-Fasîh ve İdâetur-Râmûs'un pek çok yerinde atıfta bulunmuştur. Ahmet el-Bekûrî'nin hac yolculuğunda Kasîdetu'l-Lâmiyye'sinde şeyhini bu eserini zikrederek övmesinden eserin h. 1139 yılından önce telif edildiği anlaşılmaktadır.<sup>69</sup>

*2-Telhîsu't-Telhîs min Şevâhidi't-Telhîs:* Eser Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn Muhammed b. el-Kâdî Sa'duddîn b. Ömer el-Kazvî'nin belağat alanında telif ettiği Telhîsu'l-Miftâh adlı kitabının şevâhidlerinin şerhidir. Şerhu Kifâyeti'l-Mutehaffız, er-Rihletu'l-Hicâziyye ve Feydu'l-İnşirâh gibi mevcut eserlerinde atıfta bulunmuştur. Eser Fas döneminde telif edilmiştir. İbnu't-Tayyib eserini bazen Şerhu Şevâhidî't-Telhîs adıyla da adlandırmıştır.<sup>70</sup>

*3-Tahrîru'r-Rivâye fî Takrîril'l-Kifâye:* Eserin meşhur adı Şerhu Kifâyeti'l-Mutehaffız'dır. Eser İbnu'l- Ecdâbî olarak meşhur olan Ebû İshâk İbrahim b. Ahmed et-Trablusî'nin Kifâyetu'l-Mutehaffız ve Nihâyetu'l-Mutelaffız fi'l-Luğati'l-'Arabiyye adlı eserinin şerhidir. Eserin konusu dilin lafızlarıdır. Eser Se'âlibî'nin Fikhul-Luga ve İbn Sîde'nin el-Muhassas adlı eserlerindeki metotla bablar şeklinde tasnif edilmiştir. Çok kısa bir muhtasardır. Esere her lafız alınmamış, bilâkis ihtisar edilerek büyük sözlüklerden meşhur olan lafızlar seçilerek alınmıştır. Eserin muhtasar olmasının başka bir nedeni de müellifin hâşiyeden garip kelimeleri çıkarması ve şevâhidden uzak durmasıdır. Eserin muhtasar olması eserin yayılmasını ve medrese kitaplarından olmasını sağlamıştır. Kiftî, İbn Ecdâbî'den insanların Mağrib ve Mısır'da Kifâyetu'l-Mutehaffız'la meşgul olduklarını aktarmıştır. İbnu't-Tayyib'in eserle tanışması ise hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Şazeli'nin huzurunda bu eseri okuduğu Fas'taki ilim halkalarına geldiği dönemde olmuştur.<sup>71</sup> İbnu't-Tayyib çok geçmeden de öğrencilere eseri okutacak makama sahip olmuştur. Bu derslerin sonunda da eserin şerhi ortaya çıkmıştır. Eserin Dâru'l- Kutubi'l- Mısriyye'de iki el yazma nüshası bulunmaktadır. Mevcut bu iki nüshada da eserin bitiriliş tarihine ait bilgi yer almamaktadır fakat diğer eserlerindeki bilgilerden eserin h. 1139 yılında tamamlanmış olabileceği büyük olasılıkla tahmin edilmektedir. İbnu't-Ṭayyib eserin mukaddimesinde kendisini eserin hâşiyesine yönelten âmiller arasında seçkin hocalarının ve öğrencilerinin isteğine cevap verme isteği olduğunu belirtir.<sup>72</sup> Müellif eserinde ele aldığı dil ile ilgili bu sorunları daha sonra telif ettiği Hâşiye 'ale'l-Kâmûs ve Şerhu İktirâhi's-Suyûtî gibi eserlerinde de ele almıştır. Her ne kadar eser

<sup>69</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 154-156.

<sup>70</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 156.

<sup>71</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 201.

<sup>72</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 33.



diğer eserlerine nazaran ilmî açıdan fazla bir derinliğe sahip olmasa da dil ilimleri ile ilgili yaptığı bu çalışmasının ilk çalışma olması ona tarihi bir değer vermektedir. Çünkü İbnu't-Tayyib yapmış olduğu bu çalışma ile dil alanında temâyüz etmiş bir müellif olarak kabul edilmiştir.<sup>73</sup>

4- *Muvattietu'l-Fasîh li-Muvattietu'l-Fasîh*: Eser Mâlik b. Abdirrahmân b. Murahhal Alî b. Abdirrahmân el- Mâlikî es- Sebtî'nin Sa'leb'in meşhur eseri el-Fasîh'e manzum olarak yazmış olduğu Manzûmetu Fasîhi Sa'leb adlı eserinin şerhidir. Eserin bir diğer adı da Nazmu'l- Fasîh'tir. Eserin h. 1139 yılından önce yazıldığı sabittir çünkü İbnu't-Tayyib bu yıl yaptığı Hac yolculuğu esnasında beraberinde eserini Meşrik'e götürmüştür. Eserin yazma nüshası mevcuttur.<sup>74</sup> İbnu't-Tayyib diğer bir eseri Feydu'l-İnşirâh'ta<sup>75</sup> bu eserine atıfta bulunmuştur.

5- *Simtu'l-Ferâid fîmâ yete'alleku bi'l-Besmeleti ve's-Salâti mine'l-Fevâid*: İbnu't-Tayyib er-Rihle, Muvattietu'l-Fasîh, Tahrîru'r-Rivâye fî Takrîril'- Kifâye (Şerhu Kifâyeti'l-Mutehaffız)<sup>76</sup>, İdâetu'r-Râmûs gibi mevcut eserlerinin birçok yerinde, ayrıca Risâletun fî ma'nes-Salati 'ale'r-Rasûl eserinde de bu eserine atıfta bulunmuştur. İdâetu'r-Râmûs'ta gelen açık ifadeye göre eser h. 1139 yılından önce telif edilmiştir. Müellif İdâetu'r-Râmûs'un لمدdesinde Fîrûzâbâdî'nin Celâl lafzının yirmiden fazla manasının bulunduğu ifadesini "Bu bir kusurdur." diye redderek bu lafzın otuzdan fazla manasının bulunduğunu bu eseri Simtu'l-Ferâid fîmâ yete'alleku bi'l-Besmeleti ve's-Salâti mine'l-Fevâid'de dile getirdiğini belirtmiştir. Müellif yine el-Kâmus'ul-Muhit'in girişinde "Besmele"nin şerhinde yine bu eserindeki araştırmasında ve Feydu'l-İnşirâh'ta<sup>77</sup> atıfta bulunmuştur.<sup>78</sup>

6- *Hâşiyetu 'alâ durreti'l-gavvâs*: Eser *Durretu'l-gavvâs*'ın hâşiyesidir. Müellifin günümüze kadar ulaşmayan eserlerindedir. Şerakî diğer eserlerinde bu eseri-ne atıfta bulunmuştur.<sup>79</sup>

7- *Havâşî şifâi'l-galil*: *Şifâu'l- galil*'in şerhidir. Müellifin kayıp eserlerindedir.<sup>80</sup> Diğer eserlerinde zikretmiştir.<sup>81</sup>

8- *el-Musfir an-habâyel'l-muzhir*: Suyûtî'nin *el-Muzhir*'inin şerhidir. Müellif

<sup>73</sup> İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin âsâru'l-musannefin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs el-arabi, ts.), 2/331.

<sup>74</sup> Murâdî, *Silku'd-durar fî a'yâni'l-karni's-sâniye 'Aşar*, 4/91.

<sup>75</sup> Şerakî, Feydu neşri'l-inşirâh min ravdı tayyi'l-iktirâh, 1/171

<sup>76</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 36.

<sup>77</sup> Şerakî, Feydu neşri'l-inşirâh min ravdı tayyi'l-iktirâh, 1/170

<sup>78</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 177.

<sup>79</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 84. Et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî, 143.; Kennûn, *en-Nubûğu'l-Mağribî fî'l-edebi'l-arabi*, 1/291.

<sup>80</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 144.

<sup>81</sup> Muhammed b. Muhammed Tayyib b. Muhammed b. Mûsâ b. Muhammed el-Fâsî Şerakî, Feydu neşri'l-inşirâh min ravdı tayyi'l-iktirâh (Abu Dabi: Dâru'l-Buhûsu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, 2000), 1/343.; Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 610.; Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 144-145.

*Şerhu'l-kifâye*'de<sup>82</sup> bu eserini zikretmiştir. Hamzâviyye Zâviyesinde iki yazma nüshası mevcuttur.<sup>83</sup>

9- *Hâşiye 'ale't-tasrîh lil-Ezherî*: Ezherî'nin Tasrîh 'ale't-tevdîh adlı eserinin hâşiyesidir. İdâetu'r-râmûs adlı eserinde müellif bu esere atıfta bulunmuştur.<sup>84</sup>

10- *Hâşiye 'ale'l-murâdî*: el-Elfiyye'ye İbn Ümmü Kâsım tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir. Havâşî murâdî olarak da adlandırılan esere,<sup>85</sup> farklı kitaplarında müellif atıfta bulunmuştur.<sup>86</sup>

11- *Hâşiye 'ale'l-muğnî*: Muğnî'l-lebîb'in şerhidir. Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız'ta zikredilmiştir.<sup>87</sup>

12- *Havâşî't-tevdîh*: Evdahu'l-mesâlik'in şerhidir. Müellif bazı eserlerinde bu esere atıfta bulunmuştur.<sup>88</sup>

13- *Havâşî't-tevdîh*: Evdahu'l-mesâlik'in şerhidir. Müellif bazı eserlerinde bu esere atıfta bulunmuştur.<sup>89</sup>

14- *Havâşî şerhi lâmiyyeti'l-ef'âl li İbni'n-Nâzım*: Şerhu lâmiyyetu'l-ef'âl'in hâşiyesidir. Mevcut bazı eserlerinde müellif tarafından atıfta bulunulmuştur.<sup>90</sup>

15- *Şerhu'l-kâfiyeti li İbni Mâlik*: Kâfiyetu's-şâfiye'nin şerhidir. Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız<sup>91</sup> ve İdâetu'r-râmûs'da<sup>92</sup> zikredilmiştir.

16- *Havâşî 'alâ şerhi ukûdu'l-cumân*: Eser Hallu ukûdi'l-cumân adlı eserin şerhidir. Tahrîru'r-rivâye adlı eserinde müellif eserini zikretmiştir.<sup>93</sup>

17- *Havâşî'l-muhtasar*: Eser, Şerhu'l-muhtasar'ın hâşiyesidir. Müellif eseri Tahrîru'r-rivâye'de zikretmiştir.<sup>94</sup>

18- *Havâşî'l-celâleyn*: Eser *Celâleyn tefsîrî*'nin hâşiyesidir.<sup>95</sup> Eser *Şerhu*

<sup>82</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 497.

<sup>83</sup> Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, 2/1070.; Et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî, 145.; Kennûn, *en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-Edebi'l-Arabî*, 1/290.; Haccî, *Muallimetu'l-Mağrib*, 16/5358.; el-Ahdar, *el-Hayâtu'l-Edebiyye*, s. 259.

<sup>84</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 148.

<sup>85</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 148-149.

<sup>86</sup> Şerakî, Feydu neşri'l-inşirâh min ravdı tayyi'l-iktirâh, 1/200.; Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 242.

<sup>87</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 41.

<sup>88</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 38.; Şerakî, Feydu neşri'l-inşirâh min ravdı tayyi'l-iktirâh, 1/171.; Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 149.

<sup>89</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 38.; Şerakî, Feydu neşri'l-inşirâh min ravdı tayyi'l-iktirâh, 1/171.; Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 149.

<sup>90</sup> Şerakî, Feydu neşri'l-inşirâh min ravdı tayyi'l-iktirâh, 1/200.; Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 163-164.; Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 150.

<sup>91</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 163.

<sup>92</sup> Murâdî, *Silku'd-durar fi a'yâni'l-karni's-sâniye 'Aşar*, 4/91.; Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin âsâru'l-musannefin*, 2/331.; Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris Ziriklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlmi'l-melâyin, 2002), 6/178.; Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 151.; Tuncî, *Terâcimu a'yâni'l-Medîneti'l-Münevverati fi'l-karni's-sâniye 'aşar el-hicrî*, 57.

<sup>93</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 103.

<sup>94</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 90.

<sup>95</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 170.

*kifâyeti'l-mutehaffız*'da<sup>96</sup> zikredilmiştir.

19-*Havâşî'l-keşşâf*: Eser Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ının hâşiyesidir. *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*'da<sup>97</sup> esere atıfta bulunulmuştur.<sup>98</sup>

20- *Risâletun fî ma'nes-salati ale'r-Rasûl*: İbn Hişâm'ın salâtn tefsirine reddiye olarak yazılmıştır. Müellif el-Ukûdu'n-nazîme'de eseri zikretmiştir.<sup>99</sup>

21-*İkâmetu'l-burhân 'alâ enne'l-ef'âle'n-nâkisa innemâ tedullu 'ale'z-zamân*: Müellif kâne ve kardeşlerinin oluşu değil sadece zamanı gösterdiğini savunduğu bu eserini Fas döneminde telif etmiştir.<sup>100</sup>

### 3. İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin Şâirliği

Şiir, şairin anlam dünyasındaki duygu ve düşüncelerini çeşitli amaçlar için belli usul ve esaslara göre söze dökmesidir.<sup>101</sup> Her ne kadar kaynaklarda müellife ait bir divandan bahsedilmemişse de müellif *İdâetu'r-Râmûs* adlı eserinde kendisine ait bir *Dîvân*'ının bulunduğunu ifade etmiştir. Fakat bu *Dîvân*'ın tamamı günümüze ulaşmamıştır. Bugün müellifin günümüze ulaşan eserlerinden 709 beyti, Dr. Abdulâlî el-Vedğîrî tarafından tahkîk edilerek müellifin *Dîvân*'ı olarak neşredilmiştir. Tarihsel ve toplumsal bir ürün olan şiir, içinde üretildiği sosyal, ekonomik ve siyasi koşullardan ayrı düşünülemez. Gündelik yaşam, ekonomi ve siyasetin yanı sıra, tarih, din, dil, coğrafya gibi kültürel alt yapılar da şiirde etkili olmuştur.<sup>102</sup> Şerakî'nin edebî yönünü gösteren *Dîvân*'ında yer verdiği şiirlerinde içerisinde yaşadığı toplumun özelliklerini açık bir şekilde görmekteyiz.

Çalışmanın amacı ve kapsamına uygun olarak bu bölümde Şerakî'nin edebî yönünü gösteren şiirlerinden sadece Fâs döneminde kaleme aldığı eserleri içerisinde yer alan şiir örneklerine yer verilecektir. Bu nedenle de *Muvattietu'l-Fasîh li-Muvattietu'l-Fasîh* (*Şerhu Muvattietu'l-Fasîh*) ve *Tahrîru'r-Rivâye fî Takrîril'-Kifâye* (*Şerhu Kifâyeti'l-Mutehaffız*) adlı eserlerindeki şiirleri ile onun edebî kimliği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Şairin ilmî ve edebî değerini ortaya koyan belki de en önemli bilgilerden biri de *Dîvân*'ındaki fahr türünün tek örneği olan aşağıdaki beyitlerdeki ifadeleridir. Şair (حَطِيبٌ - صَيْبٌ) kafiyeyle getirdiği kelimelerle nâkıs tasrî ile nazmettiği bu şiirinde

<sup>96</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 43.

<sup>97</sup> Şerakî, *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffız*, 161.

<sup>98</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 170.; Tuncî, *Terâcimu a'yânî'l-Medîneti'l-Münevverati fî'l-karnî's-sâniye 'aşar el-hicrî*, 57.

<sup>99</sup> Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 175.

<sup>100</sup> Şerakî, Feydu neşî'l-inşirâh min ravdı tayyî'l-iktirâh, 2/1060.; Vedğîrî, *et-Ta'rif bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*, 146-147.

<sup>101</sup> Abdullah Esat Bağcı, "İbn Dureyd'in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 54/1 (2024), 111.

<sup>102</sup> Ferruh Kahraman, "Araplarda Şiir: Kadîm Edebî Türün Üretimi ve Gelişimini Sağlayan Amiller", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 54/1 (2024), 56.

bir nevi dil alanındaki ilmî otorite oluşunu ifade etmiştir. (Kâmil)<sup>103</sup>

لَا بُدْعَ إِنْ وَافَى بِغَيْثِ صَيْبٍ      وَأَتَى بِكُلِّ شَدَى وَعُرْفِ طَيْبٍ  
وَأَخْتَصَّ بِالْحَمْدِ الْكَثِيرِ فَإِنَّهُ      نَجَرَ اسْتِغْفَاقِ مُحَمَّدٍ بِنِ الطَّيِّبِ

1. *Bol yağmur ve yayılan bütün hoş kokularla gelmesinde şaşılacak bir şey yok.*
2. *Çünkü (O'na) çok övgü lütfedildi. O iştikak ustası Muhammed b. Tayyib'tir.*

İbnu't-Tayyib sevgilisine hitap ettiği aşağıdaki afif gazelinde ise husnu-t ta'lıl sanatını da kullanarak anlatıma güzellik katmıştır. (Kâmil)<sup>104</sup>

لَمَّا تَسَنَّرَ إِذْ رَأَيْتُ مُقْبِلًا      عَنِّي زَعِيمًا أَنَّهُ لَا يُؤْنِسُ  
نَادَيْتُهُ لَا تُخْفِ شَخْصَكَ إِمَّا      سُمِّيَتْ إِنْسَانًا لِأَنَّكَ مُؤْنِسُ

1. *Beni karşısında görünce ünsiyet kuramayacağımı zannederek benden gizlendiğinde;*
2. *Ona kendini gizleme, diye seslendim. Çünkü sen ünsiyet kurduğun için insan, diye isimlendin.*

Methiyeye Arap edebiyatında önemli bir yer tutmakla birlikte edebî ürünlerden özellikle şiirin gelişmesine katkı sağlayan başlıca temadır.<sup>105</sup> Şair çeşitli kişileri methettiği çok sayıda beyit nazmetmiştir. Şair aşağıdaki beytinde ise benzetme yönü olan güzelliği hazfederek mücmel teşbih sanatı ile Fas'taki dil ve edebiyat alanındaki hocalarından Ebu'l Abbas el-Vicârî'yi methetmiştir. (Vâfir)<sup>106</sup>

وَتَبَدَّتْ فِي فَطِيحِ كَالصَّوَارِ      فَتَاءَ عَرَفُهَا نَشْرُ الصَّوَارِ

1. *Bir ceylan sürüsü gibi bir sürüde gözüktü. Bir kız ki ondan yayılan koku misk gibidir.*

İbnu't-Tayyib Sahih-i Buhârî'yi hatmettiği günde aşağıda nazmettiği beytinde Mesnâvî adıyla meşhur olan hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mesnâvî b. Muhammed İbn Ebîbeker ed-Delâî'yi methetmiştir. Şair bu beytinde maklub teşbih sanatını kullanmıştır. Parlaklıkta sabahın ışıklarını Muhammed Mesnâvî'nin yüzüne benzeterek teşbih benzetme kendisinde güçlü olana yani sabahın aydınlığına yapılması gerekirken mübalağa sanatı kullanılarak müşebbeh olan Muhammed Mesnâvî müşebbeh bih yerine konularak sabahın aydınlığı müşebbeh kabul edilmiştir. (Tavîl)<sup>107</sup>

<sup>103</sup> el-Vedğîrî, *Şi'ru İbni't-Tayyib*, s. 32.

<sup>104</sup> eş-Şerakî, *Şerhu Kifâyeti'l-Mutehaffiz*, s. 175; el-Vedğîrî, *Şi'ru İbni't-Tayyib*, s. 72.

<sup>105</sup> Orhan İyşenyürek, "İbn Ma'tûk'un Dîvân'ındaki Peygamber Methiyeleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 145.

<sup>106</sup> eş-Şerakî, *Şerhu Kifâyeti'l-Mutehaffiz*, s. 352; el-Vedğîrî, *Şi'ru İbni't-Tayyib*, s. 69.

<sup>107</sup> el-Vedğîrî, *Şi'ru İbni't-Tayyib*, s. 70.

إلى أن بدأ وجه الصّباح كأنه      مُحَمَّدُ الْمَسْنَوِي نُجِلُّ أَبِي بَكْرٍ

1. Sabahın yüzü görüldüğünde sanki o Ebu Bekir'in neslinden Muhammed Mesnâvi'dir.

Şair İbn Murahhal'ı eseri *Muvattietu'l-Fasîh'i* şerhinde aşağıdaki şiiri ile methetmiştir. Şair beyitte (الرَّحْمَان) kelimesi ilkinde Mâlik b. Abdirrahman, ikincisinde Rahmanı (Allah) ikinci beyitte ise (الْجَنَان) kelimesi ilkinde cennetler, ikincisinde gönülü ifade etmektedir. Kelimelerin her ikisini de isim olarak getirilmiş ve mümâsil cinâs yapmıştır. (Recez)<sup>108</sup>

نَسْأَلُ رَحْمَ الرَّاحِمِ الرَّحْمَانَ	لِمَالِكِ بْنِ عَابِدِ الرَّحْمَانَ
حَتَّى يُبَادَى لِنَقْمِ يَا مَالِكُ	فَأَنْتَ لِإِفْرَدُوسِ خَيْرُ مَالِكُ
تَسْرُحُ أَيْنَ شَبْتَتْ فِي الْجِنَانِ	فَرِيرَ عَيْنِ وَاسِعِ الْجِنَانِ
تَلْبَسُ كُلَّ مَجْسِدِ مُرَحَّلِ	تُكْرِمَةُ عَلَى بَنِي الْمُرَحَّلِ
وَرُؤْيَا الْوَجْهِ الْكَرِيمِ فِيهَا	تَمَامُ كُلِّ نِعْمَةٍ تُفِيهَا
لَا حَرَمَ اللَّهُ الْجَمِيعِ رُؤْيَاهُ	لِأَنَّهَا النِّعْمَاءُ يَوْمَ لُقْيَاهُ
حَتَّى تَغِيبَ فِي سَنَا الْمَشَاهِدَةِ	وَتَقْتَبِي الْمَفَارِزِ فِيمَنْ شَاهِدَةُ
بِحَاهِ خَيْرِ الْخَلْقِ طَرّاً أَحْمَدَا	صَلَى عَلَيْهِ اللَّهُ مَا طَالَ الْمَدَى

1. Mâlik b. Abdirrahman için Rahmân'ın rahmetini diliyoruz.
  2. Tâ ki ona "Ey Mâlik kalk sen Firdevs'in en iyi sahibisin." diye sesleninceye kadar.
  3. Gözü aydın ve gönülü geniş bir şekilde cennetlerde istediğin yerde gezinirsin.
  4. Beni Murahhale'ye Allah'tan bir ikram olarak her türlü süslü elbiseyi giyersin.
  5. Orada (Allah'ın) Yüce Zatını gördüğünde bütün nimetlerin tamamlandığını bulursun.
  6. Allah orada kimseyi zatını görmekten mahrum bırakmasın. Çünkü onu görme karşılaşma gününde nimetlerdir.
  7. Tâ ki o görme (nin verdiği) nurda kaybolursun ve onu görenlerden olmaya nâil olursun.
  8. Allah'ın salâtı üzerine olan yaratılmışların en hayırlısı Ahmet'in hürmetine.
- Şair aşağıdaki beyitlerinde de ise kendilerini ziyâret ettiği bazı salih kimse-

<sup>108</sup> el-Vedğîrî, *Şi'ru İbni't-Ṭayyib*, s. 100.

leri methetmiştir. (Vâfir)<sup>109</sup>

قَصَدْتُكُمْ رَجَالَ اللَّهِ أَسْعَى      فَفَدْتُ هَتَفْتُ بِجُودِكُمْ الْحَمَامَ  
وَلَمْ أَقْصِدْ دُرًا فَضَلَّ سِوَاكُمْ      وَأَلُو نَشِيبَتْ بِضَبْعِيَّ الْجَمَامَ

1. *Ey Allah'ın (sevgili) adamları, koşarak size geldim! Güvercinler size cömertliğinizle sesleniyorlar.*
2. *Ölüm her tarafımdan bana saldırırsa bile, sizden başka lütf zirvesine yönelmedim.*

İbnu't-Tayyib, *Dîvân*'ında bazı ilmî meseleleri konu edindiği beyitlere yer vermiştir. Şair Hz. Peygamber'e salâtn anlamı konusunda aşağıdaki beytini nazmetmiştir: (Tavîl)<sup>110</sup>

صَلَاةٌ سَلَامٌ ثُمَّ حَمْدٌ شَهَادَةٌ      وَتَسْبِيحٌ اسْتِغْفَارٌ الشُّكْرُ كَبِيرًا

1. *Salâtn, Selâmun, şumme Hamdun, Şehâdetun, ve Tesbîhun, İstiğfâru, eş-Şukru, Kebbirâ*

İbnu't-Tayyib, *Dîvân*'ında yer verdiği ihvâniyyat türündeki aşağıdaki beyitlerini dostlarından İsmail Âsım Efendi için söylemiştir. Şair bu şiirinde dostuyla arkadaşlığının ebedi olmasını dilemiş, dostunu yücelikte gökyüzündeki aya benzetmiştir. Beyitte (عَلَاهَا) ve (الرُّبْعَاءُ) kelimeleri arasında mana yakınlığından dolayı murâ'âtu'n-nazîr sanatı vardır. (Vâfir)<sup>111</sup>

أَدَامَ اللَّهُ رُفْقَتَهُ وَأَبْقَى      عَلَاهَا فِي عُلُوِّ وَارْتِقَاءِ  
وَأَسْمَى قَدْرَهُ فِي كُلِّ أَرْضٍ      سُمُوُ الْبَنْدِرِ فِي أَفْقِ السَّمَاءِ

1. *Allah onunla birlikte olmayı devam ettirsin ve gittikçe yücelmesini baki kılsın.*
2. *Gökyüzünde ayın yüksekte olduğu gibi onun kıymetini her yerde yüksek kılsın.*

Şair aşağıdaki beyitlerinde de ise kendilerini ziyâret ettiği bazı salih kimse-leri methetmiştir. (Vâfir)<sup>112</sup>

قَصَدْتُكُمْ رَجَالَ اللَّهِ أَسْعَى      فَفَدْتُ هَتَفْتُ بِجُودِكُمْ الْحَمَامَ  
وَلَمْ أَقْصِدْ دُرًا فَضَلَّ سِوَاكُمْ      وَأَلُو نَشِيبَتْ بِضَبْعِيَّ الْجَمَامَ

1. *Ey Allah'ın (sevgili) adamları, koşarak size geldim! Güvercinler size cömertliğinizle sesleniyorlar.*
2. *Ölüm her tarafımdan bana saldırırsa sizden başka lütf zirvesine yönel-*

<sup>109</sup> eş-Şerakî, *Şerhu Kifâyeti'l-Mutehaffız*, s. 198; el-Vedğîrî, *Şi'ru İbni't-Ṭayyib*, s. 93.

<sup>110</sup> eş-Şerakî, *Şerhu Kifâyeti'l-Mutehaffız*, s. 59; el-Vedğîrî, *Şi'ru İbni't-Ṭayyib*, s. 43.

<sup>111</sup> eş-Şerakî, *Şerhu Kifâyeti'l-Mutehaffız*, s. 35; el-Vedğîrî, *Şi'ru İbni't-Ṭayyib*, s. 27.

<sup>112</sup> eş-Şerakî, *Şerhu Kifâyeti'l-Mutehaffız*, s. 198; el-Vedğîrî, *Şi'ru İbni't-Ṭayyib*, s. 93.

*medim.*

Birçok ilimle ilgilenen ve bu ilimlerde eserler telif eden İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin ilmi hüviyeti kaynaklarda daha çok dinî ilimlerle –özellikle de hadis ilmi- ve yaşadığı Medine dönemindeki çalışmalarla öne çıkarılmıştır. Onun tasavvufî yönü vurgulanarak bu konudaki özellikleri ile kaynaklarda daha çok yer verildiği görülmüştür.

### **Sonuç**

Çalışmada İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin ilmî ve edebî hayatının h. 1139'da Medine'ye göç etmesinden önceki Fâs dönemi ile sınırlı tutularak bu dönemdeki ilmî ve edebî birikimi ve bu birikime etki eden etmenler -dönemin özellikleri, hocaları, eserleri- tespit edilerek ilmî konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu maksatla da dönemin ilmî özelliklerinin yanında ilmî gelişmeye etki eden siyasi, sosyal ve ekonomik özellikler üzerinde durulmuştur. Çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

**1-** İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin edebî ve ilmî hayatı üzerinde dönemin siyâsi, sosyal, ilmi ve kültürel hayatının etkisinin büyük olduğu bir gerçektir. En büyük etkiyi de huzur dönemi olarak ifade edilen Mevlây İsmail'in yönetimi ile kargaşanın hâkim olduğu oğulları arasındaki taht kavgalarının yaşandığı dönemin siyâsi koşulları bırakmıştır.

**2-** İbnu't-Tayyib eş-Şerakî'nin Fas'taki öğrencisi Ebu'l- Abbas Ahmed ibn Muhammed el-Bekûrî nazmettiği beyitlerinde hocasının telif ettiği eserlerine yer vermiştir. Bu Fas dönemi eserlerden İsfârû'l-Lisâm an-Muhayyâ Şevâhidi İbn Hişâm ve Telhîsu't-Telhîs min Şevâhidi't-Telhîs edebiyat ve ilimlerine, Tahrîru'r-Rivâye fî Takrîril'l-Kifâye ve Muvattietu'l-Fasîh li-Muvattietî'l-Fasîh dil ilimlerine, Simtu'l-Ferâid fîmâ yete'alleku bi'l-Besmeleti ve's-Salâti mine'l-Fevâid dînî İlimlere ait eserleridir. Hocasının en meşhur eserlerini zikreden el-Bekûrî'nin zikretmiş olduğu bu 5 eserden 4 eserin edebiyat ve dil ilimlerine sadece 1 eserinin dînî ilimlere ait olduğu görülmektedir. Toplamda 61 eserinin 24'ünün dil ve edebiyat alanında oluşturması, Şerakî'nin dil ve edebî yönünün daha baskın olduğunu göstermesinin yanında Fas dönemi çalışmalarında da yine bu yönünün ağır bastığını göstermesi açısından dikkate değerdir.

**3-** Şerakî'nin 61 eseri bulunmaktadır. Bu eserler farklı kaynaklardan ve daha çok onun kendi eserlerinde yer verdiği bilgilerden tespit edilebilmiştir. Şerakî, yukarıdaki 5 eserini Fas döneminde yani Medine'ye göç etmeden önce telif etmiştir. Buradan hareketle bu eserlerinde yer verdiği diğer eserlerini de bu dönemde telif ettiği karşımıza çıkmaktadır. Özellikle *Şerhu kifâyeti'l-mutehaffiz* adlı eserinde *Hâşiyetu 'alâ durreti'l-gavvâs, Havâşî şifâi'l-galîl, el-Musfir an-habâyel'l-muzhir, Hâşiyetu 'ale't-tasrîh lil-ezherî, Hâşiyetu 'ale'l-murâdî, Hâşiyetu 'ale'l-muğnî, Havâşî't-tevdîh, Havâşî't-teshîl, Havâşî şerhi lâmiyyeti'l-ef'âl li İbni'n-Nâzım, Şerhu'l-kâfiyeti li İbni Mâlik, Havâşî 'alâ şerhi ukûdu'l-cumân, Havâşî'l-muhtasar, Havâşî'l-celâleyn, Havâşî'l-keşşâf, Risâletun fî ma'nes-salati ale'r-Rasûl* eserlerinin bulundu-

ğunu ifade etmiştir. Bu açıklama bu eserine aldığı eserlerin de Fas döneminde kaleme aldığını göstermektedir. Ayrıca *İkâmetu'l-burhân 'alâ enne'l-ef'âle'n-nâkisa innemâ tedullu 'ale'z-zamân* adlı eserinde Faslı hocası el-Mesnâvî'den bahsetmesi bu eserin de Fas dönemine ait olduğunu göstermektedir. Bu bilgiler ışığında eserlerinin çoğunluğunu bu dönemde ortaya koyduğu görülmektedir. Ayrıca bu eserlerini Medine'ye göçü esnasında yanında götürmesi de bu ilmî ve edebî birikiminde Fâs döneminin daha etkili olduğunu göstermektedir.

4- Bugün müellifin günümüze ulaşan eserlerinden 709 beyti, Dr. Abdülalî el-Vedğîrî tarafından tahkik edilerek müellifin *Dîvân'ı* olarak neşredilmiştir. Şerakî'nin *Dîvân'ı*nda yer alan şiirlerinden 18 şiir ve 89 beytinin Fâs dönemine ait Tahrîru'r-Rivâye fî Takrîr'l-Kifâye ve Muvattietu'l-Fasîh li-Muvattietu'l-Fasîh adlı eserlerinde yer aldığı düşünülürse bu dönemde kendisinin şiir türünde edebî çalışmalar ortaya koyduğunu göstermektedir.

5- Dönem hakkında bilgi veren *el-Hayâtu'l-edebiyye fi'l-Mağrib 'alâ ah-di'd-Devleti'l-Aleviyye, Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin âsâru'l-musannefin, Muallimetu'l-Mağrib, el-Mağrib abra't-târîh, Târîhu'l-Mağrib, en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-edebî'l-arabî, Selvetu'l-enfâs, r-Risâletu'l-mustatrefe, Silku'd-durar fî a'yânî'l-karnî's-sâniye aşar, Şî'ru İbni't-Tayyib, et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî* gibi önemli kaynaklarda Şerakî ömrünün yarısını Fâs yarısını ise Medine'de geçirmesine rağmen onun dil ve edebiyatçı özelliği 18. yüzyıl Fâs tarihinin bir edebî şahsiyeti olarak tanıtılmıştır. Bu eserler de onun bu dönemde yetişen ve eserler ortaya koyan bir edip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

6- Şerakî'nin bu dönemde nazmettiği şiirlerinin muhtevasına bakıldığında kendisini övdüğü ve *Dîvân'ı*ndaki fahr türünün tek örneği olan şiirinde dil ve edebiyat alanındaki yetkinliğini bizzat kendisinin de dile getirdiği görülmektedir. Bu da dönemin ileri gelen âlim, şair, dilci ve ediplerinden olduğunu gösteren güçlü bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şerakî'nin nazmettiği şiirlerinin muhtevasına bakıldığında kendisini övdüğü ve fahr türünün yanı sıra, bazı kimseleri, Fas'taki dil ve edebiyat alanındaki hocalarından Ebu'l Abbas el-Vicârî'yi, İbn Murahhal'ı, Mesnâvî adıyla meşhur olan hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mesnâvî b. Muhammed İbn Ebîbekr ed-Delâî'yi, kendilerini ziyâret ettiği bazı salih kimseleri methettiği, Peygamber'e salâtın anlamı konusunda olduğu gibi bazı ilmî meseleleri konu edindiği, dostlarından İsmail Âsım Efendi için söylediği ihvâniyyat türündeki beyitlere yer verdiği görülmektedir.

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

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



### Kaynakça

- Ahdar, Muhammed. *el-Hayâtu'l-edebiyeye fi'l-Mağrib 'alâ ahdi'd-Devleti'l-Aleviyye*. Dâru'r-reşâdi'l-hadîse, 1. Basım, 1977.
- Bağcı, Abdullah Esat. "İbn Dureyd'in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (2024), 96-114.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî. *Hediyyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin âsâru'l-musannefin*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs el-arabî, ts.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- Cirârî, Abbas. *Abkariyetu'l-Yûsî*. Dâru'l-Beydâ-Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 1981.
- Haccî, Muhammed. *Muallimetu'l-Mağrib*. Rabat: el-Cemiyetü'l-mağribiyye li't-te'lîf ve't-tercüme ve'n-neşr, 2002.
- Harekât, İbrahim. *el-Mağrib abra't-târîh*. Dâru'l-beydâ, 2. Basım, 1995.
- İbn Abdillâh, Abdulazîz. *Târîhu'l-Mağrib*. Mektebetu's-selâm-Dâru'l-beydâ, ts.
- İbn Zeydân, Mevlây Abdurrahmân. *el-Munzi'ul-latîf fi'l-mefâhir*. Dâru'l-Beydâ, 1. Basım, ts.
- İyişenyürek, Orhan. "İbn Ma'tûk'un Dîvân'ındaki Peygamber Methiyeleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 145-194.
- Kahraman, Ferruh. "Araplarda Şiir: Kadîm Edebî Türün Üretimi ve Gelişimini Sağlayan Amiller". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (2024), 56-76.
- Kennûn, Abdullah. *en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-edebi'l-arabî*. Tanca, 2. Basım, 1960.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay b. Abdulkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *Fihrisu'l-fehâris, ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâ'cim ve'l-meşyehât ve'l-muselselat*. Beyrut: Dâru'l-Mağribî'l-İslâmî, 2. Basım, 1982.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım. *Seçeretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2003.
- Merînî, Abdülhak. *Çeyşu'l-Mağribî abra't-târîh*. Neşru'l-ma'rîfe, 5. Basım, ts.
- Murâdî, Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed b. Muhammed. *Silku'd-durar fi a'yâni'l-karni's-sâniye aşar*. Dâru'l-beşâiri'l-islâmiye-Dâru ibni hazm, 3. Basım, 1988.
- Selâvî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî ed-Der'î. *Kitâbu'l-istikâsâ li-ahbâri'd-Duveli'l-Mağribî'l-Aksâ*. Dâru'l-beydâ, ts.
- Şerakî, Muhammed b. Muhammed Tayyib b. Muhammed b. Mûsâ b. Muhammed el-Fâsî. *er-Rihletu'l-hicâziyye*. el-Muessesetu'l-arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşri'l-merkezi'r-reîsî, 1. Basım, 2014.
- Şerakî, Muhammed b. Muhammed Tayyib b. Muhammed b. Mûsâ b. Muhammed el-Fâsî. *Feydu neşri'l-inşirâh min ravdi tayyi'l-iktirâh*. Abu Dabi: Dâru'l-buhûsu'd-dirâsâti'l-islâmîyye ve ihyâi't-turâs, 2000.
- Şerakî, Muhammed b. Muhammed Tayyib b. Muhammed b. Mûsâ b. Muhammed el-Fâsî. *Şerhu Kifâyeti'l-mütehaffiz*. Riyad: Dâru'l-ulûm, 1983.
- Tuncî, Muhammed (ed.). *Terâcimu a'yâni'l-Medîneti'l-Münevverati fi'l-karni's-sâniye 'aşar el-hicrî*. Cidde: Dâruş-şurûk, 1. Basım, 1984.
- Vedğîrî, Abdulalî. *et-Ta'rîf bi İbni't-Tayyib eş-Şerakî*. Rabat: Menşûrâtü ukâz, 1990. Basım, ts.
- Vedğîrî, Abdulalî. *Şî'ru İbni't-Tayyib*. el-Bükîlî, 1. Basım, 1996.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. Dâru'l-ilmî'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.

## İslâm Sanatı Örneği Olarak Zellic

### *Zellige As an Example of Islamic Art*


**Zeyneb Hocaoğlu\*** 

*Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye*

*PhD Student, Ondokuz Mayıs University, Graduate Education Institute, Department of Islamic History and Arts, Samsun, Türkiye*

[icm.zeynebhocaoglu@gmail.com](mailto:icm.zeynebhocaoglu@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0002-4882-5947>

\*Corresponding Author / Sorumlu Yazar

**Eyüp Nefes** 

*Prof.Dr., Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye*

*Professor, Giresun University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Giresun, Türkiye*

[eyup.nefes@giresun.edu.tr](mailto:eyup.nefes@giresun.edu.tr) | <https://orcid.org/0000-0002-3014-9928>

#### **Article Type / Makale Tipi**

*Research Article / Araştırma Makalesi*

#### **Article Information / Makale Bilgisi**

*Received / Geliş Tarihi: 20.07.2024*

*Accepted / Kabul Tarihi: 05.12.2024*

*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1519123

**Cite as / Atıf:** Hocaoğlu, Zeyneb – Nefes, Eyüp. “İslâm Sanatı Örneği Olarak Zellic”. *İstem* 44 (2024), 141-174. <https://doi.org/10.31591/istem.1519123>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** *“Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.”*

**Ethical Statement / Etik Beyan:** *This article is a version of the assignment titled “Zellige Art”, which was presented as a Doctoral Seminar but was not published, by improving and partially changing its content. (Ph.D. Ondokuz Mayıs University, Samsun, Türkiye, 2021). / Bu makale, Doktora Semineri olarak sunulan ancak yayımlanmayan “Zellic Sanatı” adlı ödevin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.*

## | İslâm Sanatı Örneği Olarak Zellic

### Öz

*İslâmiyet, doğudan batıya dünyanın her yerindeki sosyal ve kültürel yaşamı etkilediği gibi birçok sanat dalını da etkilemiştir. Bu çalışmada, geçmişten günümüze usta-çırak ilişkisi ile aktararak geleneksel yöntemlerle hala sürdürülmeye çalışılan, Fas ve Endülüs (İspanya) bölgesinde görülen renkli sırlı çini türü olan zellige/zillij/zellic (kesme sırlı çini) sanatı konu edilmiştir. Bu çalışmanın amacı zellic sanatının Türk-İslâm sanatları içerisinde yerini tespit etmek, benzer İslâm sanatlarıyla ortak ve farklı yönlerini ortaya koyarak İslâm sanatları arasında kültür birliğini tespit etmektir. Bu araştırma kapsamında veri toplama ve stil kritiği yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda veriler ilgili bölgeye ve o bölgedeki sanata dair tarihi kaynaklar ile bu sanatın günümüzdeki uygulamalarına ait örneklerin bulunduğu yazılı ve görsel kaynaklardan derlenmiş ve bu veriler stil kritiği yöntemine uygun olarak malzeme, şekil, renk, kompozisyon, uygulama alanı vb. yönden analiz edilmiştir. Türk-İslâm sanatında çini ya da mozaik çini olarak geçen seramik tabanlı bu sanat, Kuzey Afrika'da (Cezayir, Fas) yaygın olarak kullanılan zellic teriminin yanında, bu bölgede füseyfisa terimiyle, Orta Doğu'da (İran) ise kâşî terimiyle karşımıza çıkmaktadır. Kullanılan renkler ve uygulanma biçimi kendine özgü olan zellicin nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemektedir. Bununla beraber görüldüğü eserlerden yola çıkılarak 12. yüzyılda Muvahhidler döneminde ilk örneklerine rastlanıldığı düşünülmektedir. Kurşun ve kum yanında, renk elde etmek için yerel veya ithal farklı oksit maddeler kullanılmıştır. Bu şekilde 47 renk oluşturulduğu ifade edilirken sözü edilen renklerden yeşil, mavi, lacivert, beyaz, siyah, bordo, kahverengi, sarı en çok tercih edilen renkler olmuştur. Kompozisyonu oluşturan şekillere bakıldığında ise kare, üçgen, eşkenar dörtgen, altıgen, petek, elmas, ördek, bardak gibi 360'a yakın şekille oluşturulan ve renkli, geometrik kompozisyonla ön plana çıkan bir sanat olmuştur. Zellic bezeme unsurunun cami, minare, türbe gibi dini yapıların yanında medrese, saray, kasır, hastane gibi farklı sivil yapıların tezyinatlarında da tercih edildiği görülmektedir. Ayrıca bu sanatın, Kuzey Afrika ve Endülüs (İspanya) bölgesinin yanı sıra Endonezya, Malezya, Singapur, Güney Çin gibi uzak doğu ülkelerinde de, örneklerine rastlanılmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Fas, Endülüs, Bezeme Sanatı, Kâşî, Zellic

### Zellige As an Example of Islamic Art

#### Abstract

*Islam has affected social and cultural life all over the world, from east to west, as well as many branches of art. In this study, the art of zellige/zillij/zellic (cut glazed stone), which is a type of colored glazed tile seen in the Morocco and Andalusia (Spain) regions and is still tried to be maintained with traditional methods by being transferred from past to present through the master-apprentice relationship, is discussed. The aim of this study is to determine the place of zellic art within Turkish-Islamic arts and to determine the cultural unity among Islamic arts by revealing their common and different aspects with similar Islamic arts. Data collection and style criticism method was used within the scope of this research. In this context, the data has been compiled from historical sources about the relevant region and the art in that region, as well as written and visual sources containing examples of the current applications of this art, and these data have been compiled in accordance with style criticism method, such as material, shape, color, composition, application area, etc. analyzed in terms. This ceramic-based art, known as tile or mosaic tile in Turkish-Islamic art, is encountered with the term zellic, which is widely used in North Africa (Algeria, Morocco), as well as with the term fuseyfisa in this region, and with the term kashi in the Middle East (Iran). It is not known exactly where and when zellic, whose colors used and application method are unique, appeared. However, based on the artifacts seen, it is thought that the first examples were encountered in the 12th century during the Almohad period. In addition to lead and sand, different local or imported oxide substances were used to obtain color. While it was stated that 47 colors were created in this way, the most preferred colors were green, blue, dark blue, white, black, burgundy, brown and yellow. When we look at the shapes that make up the composition, it is an art that stands out with its colorful and geometric composition, consisting of nearly 360 shapes such as squares, triangles, rhombuses, hexagons, honeycombs, diamonds, ducks and glasses. It is seen that the Zellic decoration element is preferred in the decoration of different civil buildings such as madrasas, palaces, mansions and hospitals, as well as religious buildings such as mosques, minarets and tombs. In addition, examples of this art can be found in North Africa and Andalusia (Spain), as well as in far eastern countries such as Indonesia, Malaysia, Singapore and South China.*

**Keywords:** Morocco, Andalusia, Decorative Art, Kashi, Zellige.

## Giriş

İslâmiyet, doğudan batıya dünyanın her yerindeki sosyal ve kültürel yaşamı etkilediği gibi birçok sanat dalını da etkilemiştir. Orta Asya kaynaklı olduğu kabul edilen çini sanatı muhtemelen Türklerin yardımıyla İslâm sanatına girmiş ve bölgeden bölgeye, dönemden döneme farklı özellikler ve uygulamalarla mimari eserlerde yerini almıştır.<sup>1</sup>

Bu çalışmada, geçmişte usta-çırak ilişkisi ile aktarılarak devam edip günümüzde geleneksel yöntemlerle hala sürdürülmeye çalışılan, Fas ve Endülüs (İspanya) bölgesinde görülen ve bir nevi sırlı ve renkli çini türü olan zellic/zillij sanatı konu edilmiştir.

Bu çalışmanın amacı zellic sanatının Türk-İslâm sanatları içerisinde yerini tespit etmek, benzer İslâm sanatlarıyla ortak ve farklı yönlerini ortaya koyarak İslâm sanatları arasında kültür birliğini tespit etmektir. Bu araştırma kapsamında veri toplama ve stil kritiği yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda veriler ilgili bölgeye ve o bölgedeki sanata dair tarihi kaynaklar ile bu sanatın günümüzdeki uygulamalarına ait örneklerin bulunduğu yazılı ve görsel kaynaklardan derlenip, stil kritiği yöntemine uygun olarak malzeme, şekil, renk, kompozisyon, uygulama alanı vb. yönden analiz edilmiştir.

Türkçe kaynakların azlığının yanı sıra, çoğunlukla Arapça, İspanyolca ve özellikle de Fransızca kaynakların yoğunluğu gibi nedenler, araştırmada zorlandığımız hususlar olmuştur.

Çalışmada ilk olarak “zellic”in çeşitli tanımları verilecek, daha sonra tarihçesine ve uygulanma şekline değinilecektir. Sonrasında ise katalog bölümünde zellic sanatının görüldüğü yapılar, görselleri ile birlikte sunulacaktır. Zellige ifadesinin çeşitli kaynaklarda “zellige, zalij, zillige, zillij, zillic, zellic, zellij” gibi farklı şekillerde yazıldığı görülmeye karşılık çalışmamızda, okunuşundan dolayı “zellic” kelimesini kullanmayı tercih ettik.

## 1. Tanım ve Tarihçe

### 1.1. Tanım

“Zellic (الزليج), sözlükte hızlı yürümek, yumuşak yürümek anlamına gelen z-l-c (-زلج) kökünden türemiştir. Zellig (الزليجة) sözcüğü ‘hızlı giden deve’ ve ‘mekânun zelîc (مكان زليج)’ifadesi ise ‘kaygan yer’ anlamına gelir.<sup>2</sup> Terim olarak zellic, “kâşânî gibi renkli bir boya ile beyaz, siyah, mavi, sarı, yeşil ve bu renklerden oluşan, çoğunlukla lacivert olan bir kil türü” olarak ifade edilmiştir.<sup>3</sup> Lügatçi Abdülğani zelligi “renkli kare, dikdörtgen veya dairelerden oluşan ve yapay olarak parlatılarak birbirine birleştirilen küçük düzgün kaya, mermer vs. parçasıdır” şeklinde yapım tekniğiyle tanımlamayı tercih etmiştir.<sup>4</sup> Bir diğer kaynakta ise zellic kelimesinin Fas mimarisinde kullanılan sırlı pişmiş toprağı ve aynı

<sup>1</sup> Şerare Yetkin, “Çini”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/329.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414H), 2/288-289.

<sup>3</sup> Ahmed Rıza, *Mu'cemu metni'l-lüga*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1959), 3/48.

<sup>4</sup> Abdülğani Ebu'l-Azm, *Mu'cemu'l-Ganî*, (Rabat: Müessesetü'l-Ganî li'n-Neşr, 2013), "z-l-c" maddesi.

zamanda onu yapma sanatına işaret ettiği belirtilmiştir.<sup>5</sup> Ayrıca onun “karmaşık geometrik düzende yapılmış sırlı ve kesme çini” olarak da ifade edildiği görülmektedir.<sup>6</sup> Bazı kaynaklarda bu kelime “küçük sırlı taş” olarak tarif edilmektedir.<sup>7</sup> Bununla birlikte önceleri Kuzey Afrika mozaikleri için kullanılan **azulejo** ifadesi, daha sonra İspanya ve Portekiz’de çok renkli sırlı çini karolar için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>8</sup> Endülüs Sevilla’da görülen ve çini mozaik olarak tanımlanan **alicatados** ifadesi benzer anlam taşımaktadır. Bahsi geçen alicatados örneklerine Alkazar, Elhamra Sarayı ile Endülüs’te çeşitli kiliselerde rastlanılmaktadır.<sup>9</sup> Kimi araştırmacılar zellici “çeşitli renklerde, bol silis içeren terakota tarzındaki sırlı seramik karelerden kesilen küçük geometrik parçalardan oluşur” şeklinde tarif etmekte ve teknik olarak Orta Asya, İran ve Türkiye’deki çini mozaik örneklerle benzetmektedir.<sup>10</sup> Werner’in “seramik mozaikçisi” olarak nitelendiği zellic ustalarına Fas Arapçasında “zlayji” denildiğini de eklemek gerekir.<sup>11</sup> Paccard’a göre ise zellic sanatı muhtemelen renkli taşlardan ve kobalt oksit camdan oluşan Bizans mozaiklerinden türemiştir.<sup>12</sup>

Türk-İslâm sanatında *çini* ya da *mozaik çini* olarak geçen seramik tabanlı bu sanat, Kuzey Afrika’da (Cezayir, Fas) yaygın olarak kullanılan **zellic** teriminin yanında, bu bölgede **füseyfisa**<sup>13</sup> terimiyle, Orta Doğu’da (günümüzde Türkistan, Orta Asya ve İran) ise **kâşî** (**kâşânî**) terimiyle karşımıza çıkmaktadır.<sup>14</sup> **Füseyfisa** genellikle Bizans mimari bezemelerinde görünen ve renkli taş, sedef, cam, seramik ve benzeri küçük parçalardan oluşan mozaik bezeme tekniğidir. Emevi dönemine ait yapılarda çoğunlukla mozaik bezeme tercih edilse de, Abbasi döneminden itibaren bezemelerde kâşilerin hâkimiyetine rastlanılmaktadır.<sup>15</sup> **Kâşânî** terimi sözlükte “*bir zellic türü olup, onlarla yer ve duvar kaplaması yapılır*” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>16</sup> Huart ise İran’ın Kâşân adlı şehrinde üretilen çinilerden dolayı ün salan bu çinilere **kâşî** denildiğini ve bu çinilerin yapıların iç-dış

<sup>5</sup> A. Zucchiatti vd., “Pixe Analysis of Moroccan Architectural Glazed Ceramics of 14th-18th Centuries”, *International Journal of Pixe* 19/3-4 (2009), 175.

<sup>6</sup> Louis Werner, “Zillij in Fez”, *Saudi Aramco World* 52/3 (Mayıs/Haziran 2001), 20; Zellic yerine sadece bu sanatın adını “kesme çini” olarak da kullanan olmuştur. Detaylı bilgi için bk. Sümevra Ocak Ahmed, *Fas’ta İslâm Mimarisi*, (Konya: Palet Yayınları, 2024), 275.

<sup>7</sup> Zellige.info, “History of Moroccan Zellige” (Erişim 01.06.2021).

<sup>8</sup> Suut Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965), 188; Zeynep Rona, “Azulejo”, *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 1997), 1/178.

<sup>9</sup> Beril Anılanmert - Zeynep Rona, “Çini (Batı)”, *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 1997), 1/408.

<sup>10</sup> Hayrunnisa Turan, “Fas’ın Fes Şehrindeki Karaviyyin Camii”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (Nisan 2015), 491.

<sup>11</sup> Bk. Werner, “Zillij in Fez”, 20.

<sup>12</sup> André Paccard, “Zalijs”, *Traditional Islamic Craft in Moroccan Architecture*, (Fransa: Editions Atelier 74, 1982), 1/349.

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bk. Birol Can vd., “Fusayfisa İslâm Mimarisinde Mozaik”, *Art Sanat Dergisi* 7 (2017), 71-121.

<sup>14</sup> Muhammed el-Emîn ed-Dendan, *ez-Zellicü’z-Zeyyânî fi’l-Karneyn 13M-14M/7H-8H (Dirâse Fenniyye li’z-Zellicî’l-mükteşef fi Hafriyyati’l-Meşver 2008-2009M)*, (Tilimsan-Cezayir: Abou Bekr Belkaid Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 17; Sabiha Aker, *Çini Tasarımı*, (Ankara: Detay Yayıncılık, 2010), s. 2.

<sup>15</sup> Aziz Doğanay, *Mimarî ve Tezyinî Unsurlarıyla Câmi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 193.

<sup>16</sup> Ahmed Rıza, *Mu’cemu metni’l-lüga*, (Beyrut: Dârü Mektebeti’l-Hayât, 1959), 1/103.

duvarlarının bezenmesi için kullanılan dört veya altı köşeli levhalar olduğunu belirtmiştir.<sup>17</sup> Bu nedenle olsa gerek 18. yüzyıla kadar Türk sanatında kullanılan çiniye **kâşî/sırça**, kullanım eşyası çini eşyaya (tabak, vazo vb.) **evânî** denilmiştir. Zamanla kâşî ifadesi unutulmuş, çini olarak devam etmiştir.<sup>18</sup>

14. yüzyılda İlhanlılar'la birlikte Orta Asya'da özellikle de İran'da mimari bezemede kullanılan ve zirve dönemini yaşayan kâşî sanatı, 15. yüzyılda Semerkant ve Buhara'daki Timurlulara ait yapılarda görülen renkli sırlı boyama tekniği ile gelişimine devam etmiştir.<sup>19</sup>

İlk örneklerini sırlı tuğla şeklinde gördüğümüz kâşîler, asıl gelişimini yeni teknik ve renklerle Anadolu Selçuklularında göstermektedir. Söz gelimi bu dönemde kesme mozaik çini tekniği dediğimiz, renkli sırlı levhalardan yapılacak desene göre kesilen parçaların alçı sürülmesi zemin üzerinde tekrar bir araya getirilerek uygulandığı teknik bu gelişmelerden biridir.<sup>20</sup> Bu noktada mozaik çini, kesilen parçalardan birleşerek bir bütün oluşturması açısından zellic sanatına benzemektedir. Ancak hazırlanma aşamasında mozaik çiniler, sırlanan levhalardan ihtiyaç gereğince parçalar kesilerek yapılırken, zellic ise 10x10 cm'lik sırlı karolardan belli geometrik şekillerde tek tek kesilerek elde edilir. Uygulama aşamasında mozaik çiniler zemine alçı sürülerek yerleştirilirken, zellicte ise elde edilen parçalar bir araya geldikten sonra harç dökülerek levha haline getirilir ve o şekilde monte edilir.

Mozaik çini sırlarında genellikle firuze, lacivert, kobalt mavisi, yeşil, mor, ender olarak kırmızı ve sarı renkleri kullanılırken, zellicte ilk zamanlar beyaz, siyah, yeşil, sarı, mavi, kırmızı ve kahverengi renklere rastlanıldığı, zamanla kullanılan renklerin sayısının arttığı görülür.

Ayrıca bu dönemlerdeki mozaik çinilerde geometrik kompozisyonun yanında hem rumî, palmet, kıvrık dal gibi bitkisel hem de küfî, sülüs gibi hatlar kullanılırken<sup>21</sup>, zellicte ise çoğunlukla geometrik kompozisyonlar tercih edilmiştir. Ancak Attar'ın Medresesi örneğinde olduğu gibi palmet ve kıvrık dallarla oluşan bitkisel kompozisyonlar ender de olsa görülmektedir.<sup>22</sup>

Bu manada Ortaçağ'da yaşayan seyyah İbn Battûta,<sup>23</sup> İran'ın Meşhed şehri yapıla-

<sup>17</sup> Cl. Huart, "Kâşî", *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/412; Cl. Huart, "Kâşân", *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/404.

<sup>18</sup> Mansur Atalay, *Kütahya Çinicilik Sanayiinin İncelenmesi* (Eskişehir: by, 1981), 7; Aker, *Çini Tasarımı*, s. 2; Aziz Doğanay, "Türk Tezyîni Sanatları", *Türk İslâm Sanatları Tarihi*, ed. Abdulkadir Dündar, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 359.

<sup>19</sup> Ş. Yetkin, "Çini", 8/329.

<sup>20</sup> Ş. Yetkin, "Çini", 8/329.

<sup>21</sup> Ş. Yetkin, "Çini", 8/329-330.

<sup>22</sup> Charles Terrasse, *Médèrsas du Maroc*, ed. Albert Morancé, (Fes: by, Ağustos 1928), 23. Attar'ın Medresesi'ndeki zellic bezemelerini, örneklerin bulunduğu yapıları anlattığımız kısımda görselleriyle beraber daha detaylı aktarmaktayız.

<sup>23</sup> A. Said Aykut, "İbn Battûta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999),

rındaki süslemelerinden bahsederken “yapıların zellige benzeyen kâşânî ile süslü olduğunu, ancak kâşânînin renklerinin daha parlak ve süslerinin daha güzel olduğunu” ifade-si<sup>24</sup> ile iki sanat arasında farklılık bulunduğuna dikkat çekmiştir.

## 1.2. Tarihçe

Hem Fas (Kuzey Afrika bölgesinde) hem de Endülüs bölgelerinde görülen ve mi-mari süsleme unsuru olarak kullanılan zellic sanatının çıkış zamanı ve yeri tam olarak bilinmemektedir. Kimilerine göre, 11. ve 12. yüzyıllarda bölgeye hâkim olan Murâbit (448/1056-541/1147) ve Muvahhid (524/1130-668/1269) döneminde, Fas ve İspanya'nın bazı şehirlerinde zellic uygulamaları görülmüştür. Bu nedenle kimi sanat tarihçileri ilk zellic örneklerinin Murâbitlar zamanında ortaya çıktığını ifade etse de, genel kanaate göre en eski zellic bezemelerinin Muvahhidler dönemine uzandığı ve Merakeş'teki Kütübiyye Camii (552/1158) ile Kasbah Camii minarelerindeki zelliclerin ilk örnekler olduğu kabul edilmektedir.<sup>25</sup> Ancak bu devletlerden daha önce kurulan ve hem bu devletlerle hem de Fatımîlerle çağdaş olarak yaşayan Hammadîler'in (405/1015-547/1152)<sup>26</sup> kaleşehir olarak kullandığı Kal'at Benî Hammad'da yapılan kazı çalışmalarında bazı çini parçalarına (zellicler) ulaşılmıştır. 1898 ve 1908'de yapılan kazılar sonucu Kal'at şehrinde inşa edilen Dârü'l-Bahr ve Kasru'l-Menâr adlı iki önemli yapının tez-yinatlarında çinilerin (zellicler) kullanıldığı öğrenilmiştir. Hatta yapılan incelemeler sonucu doğudan ilham alan berberî sanatının, İran ve Mezapotamya öğeleri ile yerel Bizans sanatının bir terkibi gibi görüldüğü sonucuna varılmıştır.<sup>27</sup>

Zelliclerin Merînîler (592/1196-869/1465) döneminde cami, minare/kule, medrese, saray gibi yapıların bezemelerinde kullanıldığı göz önüne alınırsa, bu sanatın git-tikçe yaygınlaştığı ve örneklerle bakıldığında da daha güzel işlerin ortaya çıktığı söylenebilir.<sup>28</sup> Bu bağlamda 13. yüzyıl başlarında Fes civarında 188 seramik atölyesinin kurulduğu tespit edilmiştir.<sup>29</sup>

Fes'teki 722-725/1323-25 tarihli Attârîn ve 750-756/1350-56 tarihli Ebû İnanîye medreselerinin avlu zeminini ve duvarlarını bezeyen sarı, mavi, yeşil ve kahve-

→

19/361.

<sup>24</sup> Muhammed Hamza İsmail el-Haddad, *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mustalahâti'l-Fenniyye li'l-İmâreti'l-İslamiyye*, (Kahire: Zehrâu's-Şark, 2008), 23.

<sup>25</sup> Natascha Kubisch, “İspanya ve Fas (Mimari)”, çev. Nurettin Elhüseyni, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, ed. Markus Hattstein - Peter Delius, (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007), 261; Zucchiatti vd., “Pixe Analysis of Moroccan Architectural Glazed Ceramics of 14th-18th Centuries”, 176; Dendan, *ez-Zellicü'z-Zeyyânî*, 27;.

<sup>26</sup> Mehmet Özdemir, “Hammâdîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/489-490. Bazı kaynaklarda Kasru'l-Menâr'ın Fatımî mimarisi olarak işlendiği görülür ve 10. yüzyıl sonunda inşa edildiği aktarılır. Detaylı bilgi için bk. S. Yetkin, *İslâm Mimarisi*, 76-78; Yılmaz Can - Recep Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 118.

<sup>27</sup> S. Yetkin, *İslâm Mimarisi*, 76-78; G. Yver, “Kal'at Benî Hammâd”, *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/112-113; Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarisi*, 275.

<sup>28</sup> Zucchiatti vd., “Pixe Analysis of Moroccan Architectural Glazed Ceramics of 14th-18th Centuries”, 176.

<sup>29</sup> Werner, “Zillij in Fez”, 25.



rengi tonlardaki zellicler, göz alıcı şekilde yapıları süslemektedir.<sup>30</sup> Sîdî Bû Medyen (Ebû Medyen) Camii, 14. yüzyılda Merînî sultanı tarafından Endülüs mimari tarzında inşa ettirilmiş, minaresi ise tuğla ve çok renkli zelliclerle tezyin edilmiştir.<sup>31</sup>

Zeyyanîler döneminde (632/1235-956/1550) Meşver kasrı ve kalesinde bazı zellic örneklerine rastlanmıştır.<sup>32</sup> Cezayir'in Tilimsân şehri yakınlarındaki Mansûre'de bulunan ve 702/1303'de yapımına başlanıp otuz yıl sonra tamamlanan Mansûre Camii'nin minaresi üzerinde de Merînî mimari tezyinatında kullanılan zellic sanatının izlerini yansıtan süslemeler bulunmaktadır.<sup>33</sup> Ayrıca 14. yüzyılda Merînîlere karşı yapılan savaşlarda ele geçirilen esirlerin Tilimsân'daki sarayların inşasında işçi olarak çalıştırıldığı, bu nedenle de sarayların çoğunda Merînî sanatının özellikleri görüldüğü, bunlara ek olarak Tilimsân'ın tarihî dokusunda Berberî, Arap, Endülüs, Türk ve Fransız dönemlerinin izleri bulunduğu ve içlerinde en etkilisinin ise Endülüs sanatı olduğu nakledilmektedir.<sup>34</sup> 16. yüzyıldaki göç dalgalarının etkisiyle Tunus'ta zellicler görülmeye başlamıştır. İlave olarak Tunus saraylarının tezyinatında kullanılan zellicler, renk ve motif açısından aynı dönem Endülüs eserleri ile benzerlik göstermektedir.<sup>35</sup>

Zellic uygulamalarının günümüze kadar devam ettirildiği görülmektedir. Söz gelimi 1413/1993 tarihinde Kazablanka'da inşa edilen ve dünyanın en büyük camilerinden biri olan II. Hasan Camii bezemelerinde yine mavi ve yeşil tonlarında zellicler yer almaktadır.<sup>36</sup>

Günümüzde hala usta-çırak ilişkisiyle Fas ve çevresinde geleneksel yöntemlerle zellic uygulaması yaygın olarak devam etse de, Endonezya gibi daha uzak bölgelerde ve farklı kültürlerde de bu uygulamanın tercih edildiği görülmektedir.<sup>37</sup> Peranakan'da (Güney Çin, Malezya, Singapur, Endonezya adaları) özellikle İspanya'dan ithal edilen zellicler zemin, duvar, sehpa gibi farklı yüzeylerde kullanılmaktadır.<sup>38</sup>

<sup>30</sup> A. Engin Beksaç, "Mağrib (Mimari)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/320; Zucchiatti vd., "Pixe Analysis of Moroccan Architectural Glazed Ceramics of 14th-18th Centuries", 177; Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 275.

<sup>31</sup> Ahmet Kavas, "Tilimsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/162.

<sup>32</sup> Dendan, *ez-Zellicü'z-Zeyyanî*, 90 vd.

<sup>33</sup> Beksaç, "Mağrib (Mimari)", 320.

<sup>34</sup> Natascha Kubisch, "Fas'tan Tunus'a Magrip (Mimari)", çev. Nurettin Elhüseyni, *İslam Sanatı ve Mimarîsi*, ed. Markus Hattstein - Peter Delius, (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007), 314; Kavas, "Tilimsân", 161-162.

<sup>35</sup> Natascha Kubisch, "Fas'tan Tunus'a Magrip (Bezeme Sanatları)", çev. Nurettin Elhüseyni, *İslam Sanatı ve Mimarîsi*, ed. Markus Hattstein - Peter Delius, (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007), 322.

<sup>36</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 277.

<sup>37</sup> Stars in Symmetry, "İnternet Finds - Gene Turangan Zilij" (Erişim 12.06.2021).

<sup>38</sup> Stars in Symmetry, "Observation - Islamic Geometric in Peranakan Tiles" (Erişim 12.06.2021).





**Şekil 1.** Fas II. Hasan Camii avlusunda zellic örnekleri<sup>39</sup>

## **2. Uygulanan Kompozisyon, Kullanılan Renkler ve Şekiller**

### **2.1. Uygulanan Geometrik Kompozisyon**

Fas ve Endülüs bölgesinde görülen geometrik şekiller, bitkisel öğeler ve hat sanatı ile birlikte yapılan bezemelerde aranan genel ilkeler *uyum, simetri ve tekrardır*.<sup>40</sup> Bitkisel ve geometrik unsurlar içeren bezemeler ve hat, bütün İslâm sanatında olduğu gibi Mağrib'de de önde gelmektedir. Bu tür geometrik uygulamalar zellic sanatında da tercih edilmiştir.<sup>41</sup>

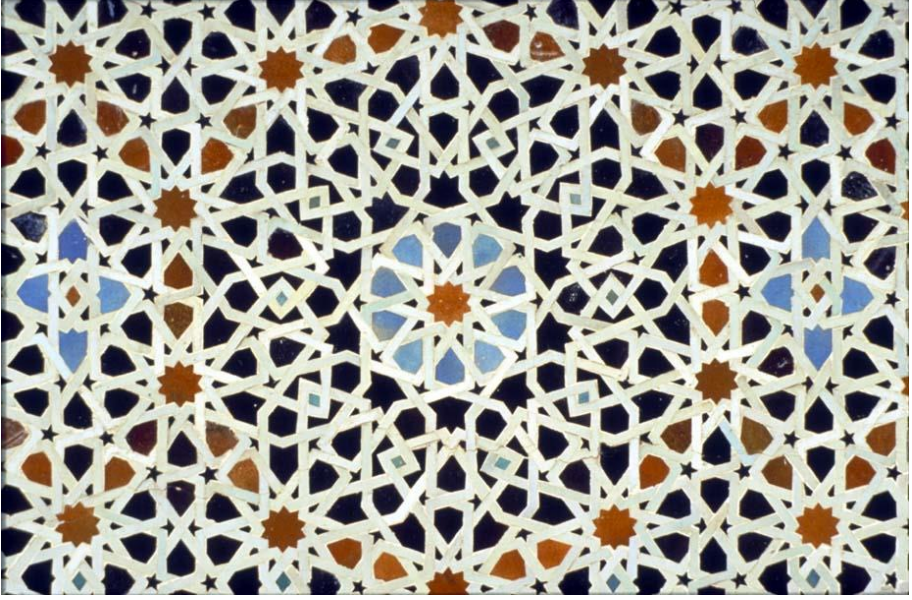
İran gibi Fas'ın geleneksel zanaatkârları, desenlerini oluştururken sadece daire ve çizgiler kullanır. Her geometrik desen merkeze çizilen bir tam daireden türemektedir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Atlas Obscura, "Hasan II Mosque", (Erişim 28.06.2021).

<sup>40</sup> Dendan, *ez-Zelfcû'z-Zeyyânî*, 78.

<sup>41</sup> "Magrip", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 1997), 2/1152; Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 277.

<sup>42</sup> Eric Broug, *İslam Sanatında Geometrik Desenler*, çev. Y. Darbaz Karaca, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 8-9.



**Şekil 2:** Geometrik kompozisyonla oluşturulmuş bir zellic (ankebuti) örneği.<sup>43</sup>

## 2.2. Kullanılan Renkler

İlk uygulamalarda *beyaz, siyah, yeşil, sarı, mavi, kırmızı* ve *kahverengi* olmak üzere 7 renk kullanılırken sonraki dönemlerde bu renklerin 47'ye kadar çıktığı görülmektedir. Emin'e göre Kütübiyye Camii minaresinde görülen *turkuaz* ve *beyaz* renkler ilk renklerdir.<sup>44</sup> Bütün renklerde ana madde olarak 'kum ve kurşun' kullanılmaktadır. Bunun yanında farklı renkler oluşturmak için oksit içeren başka maddeler eklenmektedir. Mesela *yeşil* renk için kum ve kurşun yanında sarı bakır; *beyaz* için kum ve kurşun yanında çinko; *siyah* için kum ve kurşun yanında Fas çöllerinde bulunan manyetik taşlar gibi maddeler eklenir.<sup>45</sup> 9. yüzyıldan itibaren Irak bölgesinde ve sonrasında Müslüman İspanya (Endülüs) da dâhil birçok bölgede opak beyaz sır elde etmek için oksitleme işleminin kullanıldığı tespit edilmiştir.<sup>46</sup> Ayrıca kimyasal yapıları incelendiğinde renkli zellic örneklerinin içeriğinde kalay okside rastlanılmakta, fakat onun farklı şekillerde kullanıldığı görülmektedir.<sup>47</sup> Bu süslemelerde kullanılan renklerin (beyazın 'saflığı', siyahın 'hayatın derinliğini', mavinin 'gökyüzü ve suyu' vs.) farklı anlamları içerdiği ifade edilmektedir.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Stars in Symmetry, "Study - The Colours of Zillij" (Erişim 12.06.2021).

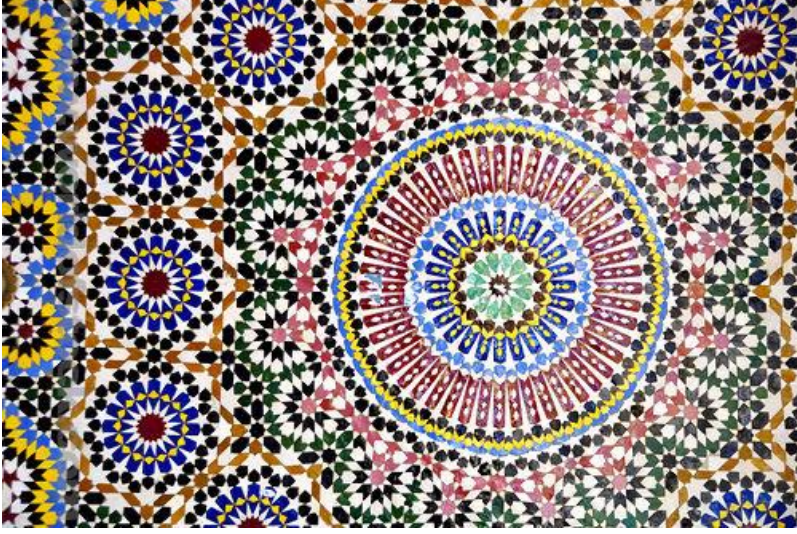
<sup>44</sup> Dendan, *ez-Zellicü'z-Zeyyâni*, 82.

<sup>45</sup> Paccard, "Zalijs", 350; Zellige.ma, "The raw material", (Erişim 28.06.2021).

<sup>46</sup> Ayed Ben Amara, vd., "Recherche D'indices Sur Les Techniques De Fabrication De Zelliges Du XIVe Siècle (Chellah, Maroc)", *Revue d'Archéométrie*, 27, (2003), 107 vd.; Zucchiatti vd., "Pixe Analysis of Moroccan Architectural Glazed Ceramics of 14th-18th Centuries", 181.

<sup>47</sup> Detaylı bilgi için bk. Zucchiatti vd., "Pixe Analysis of Moroccan Architectural Glazed Ceramics of 14th-18th Centuries", 182; Zellige.info, "History of Moroccan Zellige".

<sup>48</sup> Renklerin anlamları için bk. Stars in Symmetry, "Study - The Colours of Zillij".



**Şekil 3:** Çok renkli bir zellıc örneği<sup>49</sup>

### **2.3. Kullanılan Şekillerden Bazıları ve Anlamları**

Zellıc sanatında, altı kollu-sekiz kollu yıldız çeşitleri, kare, üçgen, altıgen, sekizgenler, eşkenar dörtgenler, petekler, ağ desenleri, dama tahtaları, köşeli ayraçlar, baklavalılar, elmas desenleri; ördekler, taraklar, bilezikler, bardaklar, eller gibi organik şekiller de dâhil olmak üzere 360'a yakın şekil kullanılmakta olup bu şekillerin her birinin adı farklıdır.<sup>50</sup> Geometrik düzeni oluşturan üçgen, altıgen altı/sekiz köşeli yıldızlar, kare gibi şekillerin yanında ağaç gibi bitkisel motiflerin de geometrik formda stilize edilerek kullanıldığı görülmektedir. Bahsi geçen şekillerden üçgen, Kenanlılar'ın kullandığı bir şekil olarak bilinmektedir. Yine sekiz köşeli yıldız Kenanlılar'a göre 'zühre yıldızını' temsil etmektedir. Helezonik şekiller M.Ö. 7. yüzyıldan itibaren bilinen çömlekler üzerinde uygulanan şekillerdir. Bitkisel motifler ise bereket, gelişme ve gençliği simgeleyen Kenanlılar ve İranlıların da içinde bulunduğu medeniyet unsurlarıdır.<sup>51</sup>

İslâmiyet'le beraber Müslüman sanatçıların yaptığı geometrik şekiller soyutlanarak anlamlar kazanmıştır. Yüklenilen anlamların yöreden yöreye ve bölgeden bölgeye değişiklik gösterebileceğini göz önüne alarak sözü edilen anlamları şu şekilde ifade edebiliriz: Altı köşeli yıldızın yeri ve göğü temsil ettiği belirtilmektedir. Süslemelerdeki sekiz köşeli yıldız iki kareden meydana getirilmiştir. Bir karenin kuzey-doğu-batı yönünü, diğersinin ise su-hava-toprak-ateş yönünü temsil ettiği ifade edilmektedir. Dairenin insanı evrene yönlendirdiği, bazı bitkisel şekillerin ise cenneti, varoluşu, sevabı ve imanı

<sup>49</sup> Stars in Symmetry, "Study – The Colours of Zillij".

<sup>50</sup> Werner, "Zillij in Fez", 28.

<sup>51</sup> Klod Ubeyd, *et-Tasvir ve Tecelliyatuhu fi't-Türasi'l-İslami*, (Beyrut, 2008), 86-87.



temsil ettiği kabul edilmektedir.<sup>52</sup>



Şekil 4: Zellic sanatında kullanılan parçalardan bazıları (sol)<sup>53</sup>, (sağ)<sup>54</sup>

Desenlerden bazılarının ismi ankebûtî, kûfî, tevrik, teşcir, testir'dir. Muhammad Azim Ahad'ın tespitleriyle bu desenlerin anlamları ise şöyledir:<sup>55</sup>

**Ankebûtî** (العنكبوتی), deseni oluşturan geometrik kompozisyonun örümcek ağına benzemesinden dolayı bu adı almıştır. Ahad'a göre desenin tercih edilmesinin arka planında Hz. Peygamber'in Mekke'li müşriklerden kaçarken mağaraya saklandığında, mağara girişine örümceklerin ağ yapması sayesinde kurtulması<sup>56</sup> yatmaktadır.



Şekil 5: Fes, Ebû İnanıyye Medresesi'ndeki ankebûtî örneği<sup>57</sup>

**Kûfî** (الكوفي), düz geometrik çizgilerden oluşan simetrik yapıya sahiptir. Bu desen Kufi hattının kaligrafik yapısına benzediği için bu adı almıştır.

<sup>52</sup> Ubeyd, *et-Tasvir ve Tecelliyatuhu fi't-Türasi'l-İslami*, 85-86.

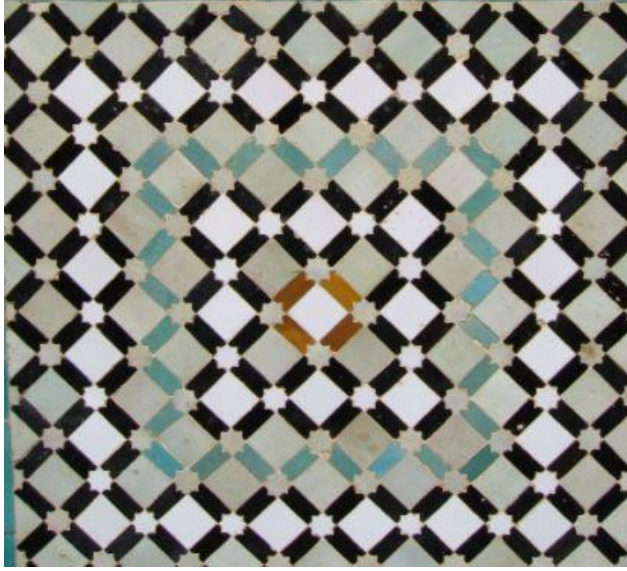
<sup>53</sup> Zucchiatti vd., "Pixe Analysis of Moroccan Architectural Glazed Ceramics of 14th-18th Centuries", 176.

<sup>54</sup> Paccard, "Zalijs", 371-372, 375.

<sup>55</sup> Desen anlamları ve görselleri için bk. Stars in Symmetry, "Study - Types of Zillij", (Erişim 12.06.2021).

<sup>56</sup> Mağara girişinin örümcek ağı ile kapanması hk. bk. Maverrî Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *A'lâmu'n-Nübuve*, (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, 1409), 99-100.

<sup>57</sup> Stars in Symmetry, "Study - Types of Zillij", (Erişim 12.06.2021).



**Şekil 6:** Fes, Ebû İnâniyye Medresesi'ndeki kufi tarzı zellic örneği<sup>58</sup>

**Tevrik** (التوريق), zellic sanatında kullanılan yaprak benzeri bir desendir. Kullanılan yaprak benzeri uygulamalar muhtemelen süslemeye bu adı vermiştir.<sup>59</sup>



**Şekil 7:** İspanya, Elhamra Sarayı'ndaki tevrık mozaikleme örneği<sup>60</sup>

**Teşcir** (التشجير), zellic desenlerinden ağaç şeklindeki bir motiftir. İç içe geçmiş gövdeleri ve dalları olan bir ağaca benzemektedir.

<sup>58</sup> Stars in Symmetry, "Study - Types of Zillij", (Erişim 12.06.2021).

<sup>59</sup> Paccard, "Zalijs", 444.

<sup>60</sup> Stars in Symmetry, "Study - Types of Zillij", (Erişim 12.06.2021).



Şekil 8: İspanya, Elhamra Sarayı'ndaki tescir örneği<sup>61</sup>

**Testir** (التستير), zellic deseninde bir yıldız etrafında geometrik geçmelerle oluşturulan desendir. Zellic'de sık kullanılan bu desende merkezde büyük bir halka ve onun etrafında daha küçük dairelerin sıralandığı bir uygulama görülmektedir.



Şekil 9: Fas'ta bir çeşme detayı, testir örneği<sup>62</sup>

### 3. Yapılış Şekli ve Uygulama Aşamaları

#### 3.1. Yapılış Şekli

Kalınlığı yaklaşık 1.2 cm olan 10x10 cm ölçülerinde pişmiş topraktan yapılmış kare fayanslar el işçiliği ile 'minkas' denilen iki ucu keskin çekiç/keski ile kırılarak 5x5 cm veya 3x3 cm boylarında çeşitli şekil ve renklerde küçük parçalara ayrılır. Bu şekil verilen parçalar kompozisyona uygun şekilde yere yerleştirilen kasnaklara dizilir. Zeminde işçiliği kolaylaştırması için çizgi ve dairelerden oluşmuş şablon bulunur. Bu işle-

<sup>61</sup> Piccavey, "The Alhambra Palace – Secrets behind the Writing on the Wall". (Erişim 29.04.2024).

<sup>62</sup> Stars in Symmetry, "Study – Types of Zillij", (Erişim 12.06.2021).



mi yaparken çok dikkat etmek gerekir, çünkü parçalar dizilirken renklerin olduğu sırlı kısım alt tarafta kaldığı için hata kabul etmemektedir.<sup>63</sup>

Eskiden Fas ve Endülüs'te yapıştırma amaçlı kil kullanılmış, daha sonra ise üzerine çimento gibi malzemeler eklenerek parçalar birbirine tutturulmuştur. Bu şekilde elde edilen levhalar köşk, saray ya da evlerin zemin ve duvarlarına dizilerek yapılar süslenmiştir.<sup>64</sup>

### 3.2. Uygulama Aşamaları

**Seramik Hamurunun Hazırlanması:** Kullanılacak çamur, toprak kütleleri halinde çıkarılıp, 24 saat 'zuba' denilen su kuyularında bekletilir ve homojen hale gelecek şekilde iyice karıştırılarak yoğrulur. Tam olarak doğru derecede kuruması ve şekil verilebilecek kıvama gelmesi için kil hamuru yığın halinde güneş altında bir müddet bekletilir.<sup>65</sup>



**Şekil 10:** Zellic hamurunun hazırlanması (sol)<sup>66</sup> ve yığın halinde bir miktar kuruması için güneşe bırakılması (sağ)<sup>67</sup>

**Dikdörtgen Kalıplar:** Nemli karışım ahşaptan dikdörtgen kalıplar içerisine dökülür ve üstleri spatulayla düzeltilerek kumlu zemin üzerine (nemi çekmesi için) serilir ve hava şartlarına bağlı olarak kuruyana kadar güneşte ikinci kez bekletilir.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Paccard, "Zalijs", 349.

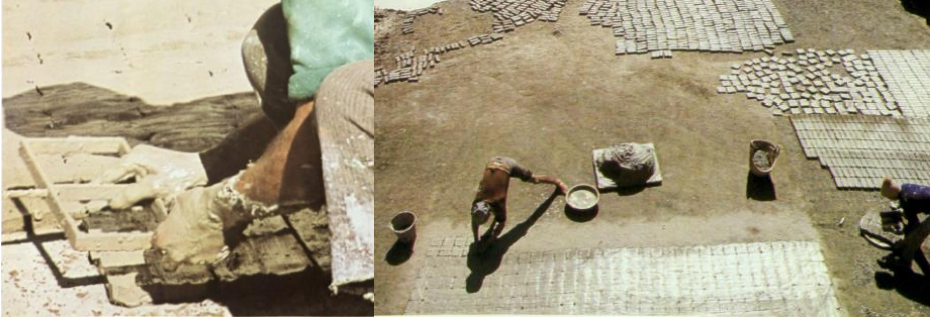
<sup>64</sup> Dendan, *ez-Zelfcü'z-Zeyyânî*, 69.

<sup>65</sup> Paccard, "Zalijs", 349, 357.

<sup>66</sup> Paccard, "Zalijs", 357.

<sup>67</sup> Paccard, "Zalijs", 358.

<sup>68</sup> Paccard, "Zalijs", 349, 358, 363.



Şekil

**11:** Hazırlanan hamurun dikdörtgen ahşap kalıp içinde tabla haline getirilme işlemi (sol)<sup>69</sup>, güneş altında tablaları kurutma işlemi (sağ)<sup>70</sup>,

Daha sonra usta, bu dikdörtgen tablaları önündeki düz bir taş üzerine alır, kenarlarındaki fazlalıkları temizleyip ahşap bir takoz ile üstlerini düzler ve bir şablon yardımı ile plaka/karo haline getirilir. Elde edilen plakalar tekrar kumlu zemin üzerine ve güneş altına dizilir. Fırınlanma işleminden önce plakaların tamamen kurumuş olması gereklidir.<sup>71</sup>



Şekil

**12:** Tabla kenarlarının temizlenerek dikdörtgen plaka haline getirilmesi (sol)<sup>72</sup>, hazırlanan tablaların kalıp ile düzgün karolar haline getirilmesi (orta)<sup>73</sup> ve ikinci kez güneş altında kurutmaya hazırlanması (sağ).<sup>74</sup>

**(Sırsız ve Sırlı) Pişirme İşlemi:** Elde edilen toprak plaka, iki defa pişirme işlemine tabii tutulur. Birinci pişirmenin amacı, sır uygulanacak yüzeyin sıvı olan sır maddesini daha iyi emebilmesi için renksiz olarak yapılmasıdır. Daha sonra renklenmesi için sırla boyanarak yaklaşık 800 °C'lık fırına ikinci defa verilir ve 24 saat fırınlama işlemi sürer. Böylece levhaların renkleri ortaya çıkar. Her pişirme işleminde önce beyaz, sonra mavi, en son daha az ısıya maruz kalması gereken yeşil karolar fırınlanır. Fırınlanan sırlı levhalar kırılarak şekil verilmeden önce kusurlu olanları atılır, geriye kalan

<sup>69</sup> Paccard, "Zalijs", 358.

<sup>70</sup> Paccard, "Zalijs", 363.

<sup>71</sup> Paccard, "Zalijs", 359-363.

<sup>72</sup> Paccard, "Zalijs", 359.

<sup>73</sup> Chimay70, "how moroccan zellige is made - www.mosaics-tiles.com", Youtube (Yayın tarihi 12 Mayıs 2015), 02:11-02:34.

<sup>74</sup> Marrakech Guided Tours, "Moroccan Zellij - Tiles - Marrakesh Tour Guide", Youtube (Yayın tarihi 5 Ekim 2015), 00:27-00:30.

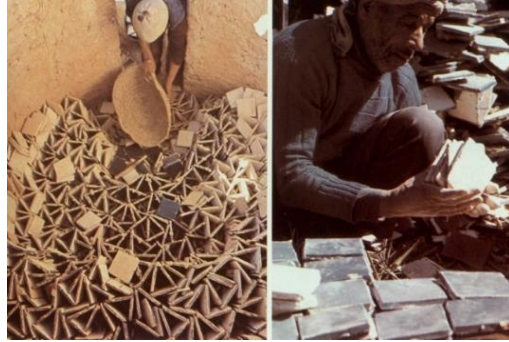


sağlam plakalar da renklerine göre ayrılır.<sup>75</sup>

Sır oluşumunda ise yerel bileşimler kullanılır. Meknes'ten gelen kumlu kırmızı toprak, geri dönüştürülmüş pil kurşunununa eklenir ve iki gün boyunca pişirilir. Hazırlanan toprak, önce demir merdane içerisinde ğtlerek toz haline getirilir, daha sonra sır bileşiğine dönüştürülür, ardından su ve uygulanacak boya pigmenti ile karıştırılır. Bu pigmentler önceleri yerel imknlar dhiline elde edilip *yeşil* için geri dönüştürülmüş bakır, *koyu mavi* ve *siyah* için o renkleri veren mineraller kullanılmakta iken, eski eserlerde görülmeyen turkuaz, gl rengi ve sarı gibi modern renkler için ise pigmentler yerelde bulunmadığından dışarıdan ithal edilmektedir.<sup>76</sup> Ayrıca Fes ve Meknes'ten alınan kil numuneleri incelendiğinde, hamurlarının benzerliği dikkati çekmekte, bunda da bölge jeolojisinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>77</sup>



**şekil 13:** *İçinde pigment bulunan sıvı haldeki sır karışımına karoların tek taraflı daldırılarak sırlanması (sağ).*<sup>78</sup>



**şekil 14:** *Sırlanan plakaların usule uygun şekilde fırın içine dizilerek fırınlanması ve fırınlandıktan sonra kontrol edilerek renklerine göre ayrıştırılması.*<sup>79</sup>

**Sırlı Karolara Desenlerin izilmesi:** Kompozisyonu oluşturacak zellic parçala-

<sup>75</sup> Paccard, "Zalijs", 350, 365.

<sup>76</sup> Werner, "Zillij in Fez", 28; Art Zellige, "Art Zellige | Presentation of all of the handmade steps to build the moroccan tiles", *Youtube* (Yayın tarihi 05 Aralık 2019), 00:51-01:52.

<sup>77</sup> Zucchiatti vd., "Pixe Analysis of Moroccan Architectural Glazed Ceramics of 14th-18th Centuries", 184.

<sup>78</sup> Marrakech Guided Tours, "Moroccan Zellij - Tiles - Marrakesh Tour Guide", 00:33-00:40.

<sup>79</sup> Paccard, "Zalijs", 365.

rını elde etmek için usta, önceden hazırlanmış bir taşı şablon olarak kullanarak etrafını mürekkebe batırılmış ucu yassı bambu çubukla çizer ve kırma işlemine hazırlar.<sup>80</sup>



**Şekil 15:** Fırınlanan karoların sırlı yüzeylerine şablon yardımıyla desenlerin aktarılması.<sup>81</sup>

**Sırlı Karoları Kırma İşlemi:** Kompozisyonu oluşturacak parçalar, şekillerine göre büyük sırlı karolardan gerekli boyutlarda kırılarak renkli ve çeşitli şekillerde zellic parçaları meydana getirilir.<sup>82</sup>

Karoların küçük parçalara dönüştürme işlemi çok hassas, ustalık ve uzmanlık gerektirmektedir. Çünkü 10x10 cm'lik parçaları daha küçük ve zarif parçalara dönüştürmek kolay bir işlem değildir. Bu işi usta kırıcılar (kessâr) yapar.<sup>83</sup> Bu yöntemle çoğunlukla yıldız motifleri şeklinde büyük geometrik desenler oluşturulmaktadır.<sup>84</sup>



**Şekil 16:** Çizilen desenlerin minkaş yardımıyla birbirinden ayrılması ve parçalara son hali verilmesi.<sup>85</sup>

**Kırılan Parçaların Kenarlarının Düzeltilmesi/Pürüzsüzleştirilmesi:** Küçük parçaların kolayca birleştirilmesi için kenarlarındaki pürüzler zımparalarla giderilir.<sup>86</sup> Böylelikle meydana gelen parçalar yapboz gibi kompozisyona uygun şekilde yerlerine

<sup>80</sup> Paccard, "Zalijs", 366.

<sup>81</sup> Paccard, "Zalijs", 366.

<sup>82</sup> Kubisch, "Fas'tan Tunus'a Magrip (Bezeme Sanatları)", 323; Dendan, *ez-Zellicü'z-Zeyyânî*, 72.

<sup>83</sup> Werner, "Zillij in Fez", 28; Dendan, *ez-Zellicü'z-Zeyyânî*, 72.

<sup>84</sup> Kubisch, "Fas'tan Tunus'a Magrip (Bezeme Sanatları)", 323.

<sup>85</sup> Chimay70, "how moroccan zellige is made - www.mosaics-tiles.com", 04:39-05:45.

<sup>86</sup> Dendan, *ez-Zellicü'z-Zeyyânî*, 73.

kolayca dizilebilir.



**Şekil 17:** Her bir zellic parçasının kenarlarının pürüzsüzleştirilip dizime hazır hale getirilmesi.<sup>87</sup>

**Yapıştırma İşlemi:** Kompozisyonu oluşturan parçalar zeminde ters dizilir ve üzerine kireç karıştırılmış kil eklenerek yapıştırılır. Günümüzde ise yapıştırıcı olarak çimento ve kireç kullanılır. Kompozisyonu oluşturulan levhalar, kolay taşınması amacıyla 60x100 cm ebatında ayarlanır.<sup>88</sup> Ertesi gün, kurduğunda tek bir panel olarak duvara yapıştırılması için üzerine 7 cm kalınlığında bir beton destek uygulanır.<sup>89</sup> Sonrasında elde edilen parçalar mimari bezeme unsuru olarak yerlerine yerleştirilir.



**Şekil 18:** Kompozisyona uygun bir kasnak içinde ters bir şekilde parçaların dizilmesi.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Chimay70, "how moroccan zellige is made - www.mosaics-tiles.com", 05:45-06:44.

<sup>88</sup> Dendan, *ez-Zellicü'z-Zeyyânî*, 74.

<sup>89</sup> Werner, "Zillij in Fez", 31.

<sup>90</sup> Chimay70, "how moroccan zellige is made - www.mosaics-tiles.com", 07:27-07:36.



**Şekil 19:** Kompozisyona uygun bir kasnak içinde ters bir şekilde parçaların dizilmesi.<sup>91</sup>



**Şekil 20:** Dizilen parçaların üzerinin yapıştırıcı karışım hazırlığı.<sup>92</sup>



**Şekil 21:** Parçaların birbirini iyi tutması ve kolay taşınması için yapıştırıcı harcın yüzeye uygulanması.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Marrakech Guided Tours, "Moroccan Zellij - Tiles - Marrakesh Tour Guide", 04:19-04:33.

<sup>92</sup> Marrakech Guided Tours, "Moroccan Zellij - Tiles - Marrakesh Tour Guide", 04:33-04:53.

<sup>93</sup> Marrakech Guided Tours, "Moroccan Zellij - Tiles - Marrakesh Tour Guide", 04:57-05:07.





**Şekil 22:** Uygulamaya hazırlanan zellic bezeme örneği<sup>94</sup>

Ancak bazen duvar ve sütunların bezemesinde hassas davranılması gereken durumlarda direkt yüzeye uygulama da yapılmıştır.<sup>95</sup>



**Şekil 23:** Zellic parçalarının direkt duvar yüzeyine uygulanması<sup>96</sup>

#### 4. Zellic Örneklerinin Görüldüğü Bazı Yapılar

Fas ve Endülüs'ün farklı bölgelerinde yer alan cami, minare, medrese, türbe gibi dini yapıların zeminleri, duvar yüzeyleri, kemer ayakları, mihrap ve mihrap nişi yüzeyleri, sanduka üzeri gibi farklı yüzeylere zellic uygulanmaktadır. Ayrıca bu bölgelerde çiniye göre daha yaygın bir uygulama olarak tercih edilen zellicin saray, hastane, ev, dükkân, otel gibi sivil yapıları bezemede de kullanıldığı görülmektedir.<sup>97</sup>

Fes, Merakeş ve Meknes şehirleri başta olmak üzere Fas'da bulunan çoğu cami tezyinatında, avlu ve harem bölümlerinin zemin ve duvar yüzeylerinde, kemer ayaklarının (genellikle) belli bir yüksekliğe kadar olan kısımlarında, mihrap ve minare yüzeyle-

<sup>94</sup> Marrakech Guided Tours, "Moroccan Zellij - Tiles - Marrakesh Tour Guide", 05:09-05:13.

<sup>95</sup> Paccard, "Zalijs", 439.

<sup>96</sup> Paccard, "Zalijs", 439.

<sup>97</sup> Turan, "Fas'ın Fes Şehrindeki Karaviyyin Camii", 491.

rinde, abdest havuzlarında zellic örneklerine rastlanmaktadır.

Bu kısımda benzerleriyle karşılaştırma yapılabilmesi amacıyla; öncelikle dini yapılardaki, daha sonra da sivil yapılardaki örnekler yer verilmiştir. Dini yapılardan verilen örnekler de kendi içinde cami, medrese, türbe şeklinde gruplanarak kronolojik sırayla dizilmiştir.

İlk inşası 245/859 yılında gerçekleşen<sup>98</sup> son hali ise Muvahhidler dönemine ait<sup>99</sup> **Karaviyyîn Camii**'nde avlu zemini ile duvarlarının alt kısımlarında yeşil, sarı, mavi, beyaz ve siyah zelliclere rastlanılır.<sup>100</sup>



**Şekil 24:** Karaviyyîn Camii avlu zemini (sol)<sup>101</sup>, (sağ).<sup>102</sup>



**Şekil 25:** Karaviyyîn Camii iç kısım duvar yüzeyleri.<sup>103</sup>

12. yüzyıla ait **Kütübiyye Camii**'nin hem avlu zemininde hem de minaresinin en

<sup>98</sup> Zehra Gözütok Tamdoğan, "Merinilerde Vakıf ve Mağrip İctimai-İlmi Hayatını İhyası", *Sosyal Kalkınma ve Vakıf/ İLSAM İlahiyat İlimleri Araştırma Merkezi*, ed. Aydın Kudat, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, Mayıs 2021), 184.

<sup>99</sup> Kubisch, "Fas'tan Tunus'a Magrip (Mimari)", 310;

<sup>100</sup> Turan, "Fas'ın Fes Şehrindeki Karaviyyin Camii", 491.

<sup>101</sup> Gzt, "Dünyanın ilk üniversitesi: Karaviyyîn Camii", (Erişim 28.06.2021).

<sup>102</sup> Wikimedia Commons, "Category:Al-Qaraviyyin courtyard", (Erişim 28.06.2021)

<sup>103</sup> Fikriyat, "Karaviyyin Üniversitesi hakkında 5 bilgi... Fatma El Fihri Kimdir?", (Erişim 28.06.2021).

üst kısmında beyaz ve yeşil renklerde zellic örneklerine rastlanılmaktadır.<sup>104</sup>



**Şekil 26:** Kütübiyye Camii avlu ve minaresinin üst kısımlarındaki zellic bezemeler.<sup>105</sup>

Fas'ta yaygın görülen Mâlikî mezhebine göre cami içlerinde, özellikle mihrap kısımlarında sadelik tercih edilse<sup>106</sup> de bazı camilerin mihrap nişlerinde zelliclere rastlamak mümkündür. Örneğin 12. yüzyıl -13. yüzyıllarına ait olan **Meknes Ulu Camii**'nde veya 721/1321 yılında yapılmış olan **İbn Salah Camii**'nde görüldüğü üzere mihrap nişlerinin tezyinatında belli bir yüksekliğine kadar renkli zellicler tercih edilmiştir.



**Şekil 27:** Meknes Ulu Camii (sol)<sup>107</sup>, İbn Salah Camii (sağ)<sup>108</sup> mihrap duvar yüzeyi ve mihrap nişi zellic bezemeleri.

<sup>104</sup> Kubisch, "Fas'tan Tunus'a Magrip (Mimarî)", 261; Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 96-98.

<sup>105</sup> Sümeyra Ocak, "Kuzey Afrika Minareleri", *İslâm Medeniyetleri Araştırma Dergisi* 5/12 (Haziran 2020), 109.

<sup>106</sup> Sümeyra Ocak - Aziz Doğanay, "İslam Mimarîsinde Mezhep Etkisi: Fas Câmileri Örneği", *İSTEM*, 17/33, (Yaz 2019), 101.

<sup>107</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 131.

<sup>108</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 110.



743/1342 yılında yaptırılan **Ebu'l-Hasan Camii**'ne ait minarenin farklı yüzeylerinde farklı kompozisyonlara rastlanılmaktadır. Bir tarafında yıldız ve birbirine geçmeli motiflerin içinde orijinal zellic örneklerine, diğer tarafında ise yeşil, siyah ve kahverengi kullanılarak yapılmış zelliclere; üst kısmında da yine zellic ile yapılmış geometrik kompozisyonda bezemeler yer almaktadır.<sup>109</sup>



**Şekil 28:** Ebu'l-Hasan Camii minaresinin üst kısmındaki zellic bezemeler (sol),<sup>110</sup> (sağ).<sup>111</sup>

Merînî Sultanı Ebû Saîd emriyle Fes şehrinde 725-726/1325 yılında inşası tamamlanan **Attârîn Medresesi**'nin<sup>112</sup> iç mekândaki cephe yüzeylerinin alt kısımlarında, avlu zemini ve abdest havuzunun kaidesinde mavi, yeşil, siyah, beyaz, sarı, kahverengi, bordo renklerinde zellicler görülmektedir.<sup>113</sup>



**Şekil 29:** Attârîn Medresesi avlusu.<sup>114</sup>

<sup>109</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 84-87.

<sup>110</sup> Wikipedia, "Abu al-Hasan Mosque", (Erişim 05.05.2024).

<sup>111</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 86.

<sup>112</sup> Kubisch, "Fas'tan Tunus'a Magrip (Mimari)", 312; Terrasse, *Médersas du Maroc*, 21; Gözütok Tamdoğan, "Merînîlerde Vakıf ve Mağrip İctimaî-İlmi Hayatını İhyâsı", 189.

<sup>113</sup> Terrasse, *Médersas du Maroc*, 22; Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 190.

<sup>114</sup> Zellige.info, "History of Moroccan Zellige".

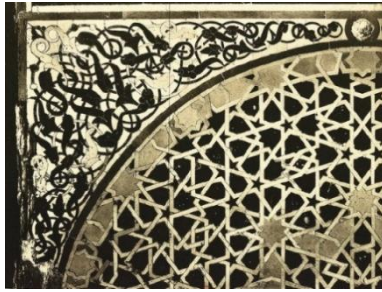


**Şekil 30:** Attârîn Medresesi avlusundaki zellic örnekleri.<sup>115</sup>

Ayrıca mescidin giriş kemerinin ayaklarını süsleyen panoların zelliclerle oluşturulmuş köşelikleri, kıvrık dallar üzerine çiçek ve palmetler yerleştirilerek oluşturulan desenleri nefis zellic örnekleriyle bezelidir. Köşeliklerde kullanılan renkler üç ton olup, beyaz zemin üzerine palmet ve çiçeklerin çoğu siyah-kahverengi, bazı palmet ve çiçekler ise bej-gridir.<sup>116</sup>



**Şekil 31:** Attârîn Medresesi girişindeki panonun zellic bezemeleri ve köşelik detayı (sol ve orta)<sup>117</sup>, (sağ)<sup>118</sup>



**Şekil 32:** Attârîn Medresesi girişinde bulunan panonun köşelik detayı, (1927).<sup>119</sup>

<sup>115</sup> Alamy, "Al attarine madrasa Stock Photos and Images", (Erişim 05.05.2024).

<sup>116</sup> Terrasse, *Médersas du Maroc*, 23.

<sup>117</sup> Alamy, "Al attarine madrasa Stock Photos and Images".

<sup>118</sup> Werner, "Zillij in Fez", 23.

<sup>119</sup> Terrasse, *Médersas du Maroc*, 30.

Fas'taki 728-729/1328 yılında inşası tamamlanan **Sahric (Sihric, Sahrij) Medresesi**'nde erken dönem zellic örneklerine rastlanılmaktadır.<sup>120</sup>



Sahrij Medresesi

**Şekil 33: Sihric Medresesi avlusu.**<sup>121</sup>

743/1342 yılında Selâ şehrinde Merînî sultanı zamanında yaptırılan **Ebu'l-Hasan Medresesi**'nin kare formundaki siyah, beyaz, yeşil, sarı zellicler kullanılarak<sup>122</sup> galeri duvarının alt kısımları ve sütunları bezenmiştir.<sup>123</sup>



**Şekil 34: Ebu'l-Hasan Medresesi zellic bezemeleri**<sup>124</sup>

972/1565 yılında Sa'dî şerifi Mulay Abdullah el-Galib Billah tarafından Mera-keş'de yaptırılan **İbn Yusuf (Ali bin Yusuf) Medresesi**'nin tezyinatı, güçlü kabartmalı yazılar, ahşap ve alçı ile oyularak oluşturulmuş motifler, uzaktan açıkça göze çarpan tasarıma sahip zelliclerle desteklenmiştir.<sup>125</sup> Beksaç, Mevlay Abdullah'ın medresenin

<sup>120</sup> Terrasse, *Médernas du Maroc*, 19; Kubisch, "Fas'tan Tunus'a Magrip (Mimari)", 312; Ytur, "İslam Mimarisinin İzlerini Yansıtan Sahrij Medresesi", (Erişim 29.04.2024).

<sup>121</sup> Ytur, "İslam Mimarisinin İzlerini Yansıtan Sahrij Medresesi".

<sup>122</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarisi*, 222-223.

<sup>123</sup> Terrasse, *Médernas du Maroc*, 16.

<sup>124</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarisi*, 224.

<sup>125</sup> Terrasse, *Médernas du Maroc*, 32-33; Şarkul Avsat, "Marakeş'teki tarihi Ali bin Yusuf Medresesi yeniden



tadilatını gerçekleştirdiğini, bunu yaparken de yapının bezemelerindeki oyma stuko ve ini mozaikleri (zelliger) Merinî anlayışı ve Endülüs sanat üslubunu takip ederek yaptırdığını belirtmektedir.<sup>126</sup> Günümüze ulaşan şekliyle medresenin avlusunda, ortasında eşkenar dörtgen şeklinde siyah, beyaz, yeşil ve sarı renklerde zellige bezeli bir havuz bulunmaktadır. Avlunun zemininde ve duvarların belli yüksekliğe kadar olan kısımlarında siyah, beyaz, yeşil, sarı ve mavi renklerdeki zelliger göze çarpmaktadır. Ayrıca öğrenci hücrelerinin bulunduğu yerdeki merdiven basamaklarında ve zemininde siyah, beyaz, yeşil ve sarı renklerde kare şekil kullanılmış zelliger yer almaktadır.<sup>127</sup>



**Şekil 35:** İbn Yusuf Medresesi zelliger bezemeli havuz ve duvarları<sup>128</sup>



**Şekil 36:** İbn Yusuf Medresesi zelliger bezemeli duvarları<sup>129</sup>

→

açıldı", (Erişim 29.04.2024).

<sup>126</sup> Engin Beksaç, "Mağrib İşlam Mimarisi", *Yeni Türkiye: İřlām Dünyası Özel Sayısı – III*, ed. Hasan Celâl Güzel (Ankara: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi, Eylül-Ekim 2017), 97/528.

<sup>127</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İřlām Mimarisi*, 205-209.

<sup>128</sup> Zellige.info, "History of Moroccan Zellige".

<sup>129</sup> Zellige.info, "History of Moroccan Zellige".



Şekil 37: İbn Yusuf Medresesi öğrenci hücrelerinin zeminindeki zellic bezeme<sup>130</sup>



Şekil 38: İbn Yusuf Medresesi koridor zeminlerindeki zellic bezemeler<sup>131</sup>

Merakeş şehrinde Sa'dî şeriflerinin, aynı anlayışla bezedikleri bir yapı olan **Sa'dîler Türbesi (Darihu's-Sa'diyyîn)**, Sa'dî döneminin en önemli eserlerinden biridir.<sup>132</sup> Kasbah Camii'nin arka duvarına inşa edildiği söylenen ve iki türbeden oluşan yapıdaki 16. yüzyıla ait mevcut Sa'dî mezarlarının birçoğu zelliclerle bezenmiştir.<sup>133</sup> Ayrıca mescit bölümünün zemininde zellic kaplı mezarlara, dış kısmında da üzerleri zellic bezemeli sandukasız mezarlara ve odanın duvarlarında da belli bir yüksekliğe kadar renkli zelliclere rastlanılır. Lalla Mesude'nin kabrinin olduğu yer zellic ile bezenmiş olup ayrıca bahçe zemininde zellic kaplı mezarlara rastlamak mümkündür.<sup>134</sup> Ahmed Mansur Türbesi'nin yan duvarlarında zelliclerle kaplı süpürgelik yer almaktadır.<sup>135</sup>

<sup>130</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 209.

<sup>131</sup> Şarkul Avsat, "Marakeş'teki tarihi Ali bin Yusuf Medresesi yeniden açıldı".

<sup>132</sup> Beksaç, "Mağrib İslam Mimarîsi", 97/528.

<sup>133</sup> Kubisch, "Fas'tan Tunus'a Magrip (Mimarî)", 316;

<sup>134</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 241-243.

<sup>135</sup> Kubisch, "Fas'tan Tunus'a Magrip (Mimarî)", 316.





Şekil 39: Sa'dî Türbesi duvar yüzeyleri ve zeminindeki zellic bezemeler.<sup>136</sup>



Şekil 40: Sa'dî Türbesi Lalla Mesude kabrinin olduğu mekânın iç ve dış kısmı zellic bezemeleri.<sup>137</sup>

Sivil yapılardaki kullanımına örnek olarak, Nasrîler Devleti'nin başkenti Gırna-ta'da yaptırılan **Elhamra Sarayı**, farklı dönemlerde birçok yapının eklenmesiyle son şeklini 15. yüzyılda almıştır.<sup>138</sup> Çeşitli kule, salon, kasır, cami, hamam, bahçe, avlulardan oluşan saray kompleksi göz alıcı alçı ile karışık zellic bezemeleri ile dikkat çekmektedir.<sup>139</sup> Sarayın farklı alanlarında kullanılan zelliclerin çok çeşitli ve renkli örnekleri görülmektedir.

<sup>136</sup> Get Your Guide, "Marakeş: Bahia & Badi Sarayları & Saadian Mezarları Rehberli Tur", (Erişim 05.05.2024); Ocak, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 429.

<sup>137</sup> Ocak Ahmed, *Fas'ta İslâm Mimarîsi*, 244.

<sup>138</sup> Mehmet Özdemir, "Elhamra Sarayı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/30-31.

<sup>139</sup> A. Engin Bektaş, "Elhamra Sarayı (Mimari)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/32-33; Broug, *İslam Sanatında Geometrik Desenler*, 61; Recep Gün, "Mısır, Kuzey ve Batı Afrika ile Endülüs Topraklarında Kurulmuş Müslüman Türk ve Diğer İslam Devletlerinin Mimarîsi", *Türk İslâm Sanatları Tarihi*, ed. Abdulkadir Dündar, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 168.



Şekil 41: Elhamra Sarayı'nın duvar yüzeylerinde zellic örnekleri.<sup>140</sup>



Şekil 42: Elhamra Sarayı zellic duvar bezemeleri.<sup>141</sup>



Şekil 43: Elhamra Sarayı zellic duvar bezemeleri.<sup>142</sup>

## Sonuç

Genel olarak Türk sanatında kâşî/çini, mozaik çini ya da kesme çini olarak bilinen süslemeye benzetilen zellic sanatına Fas (Kuzey Afrika) ve Endülüs'te rastlanılmaktadır. Kullanılan renkler ve uygulanma biçimi kendine özgü olan zellicin ortaya çıkma zamanı ve mekânı kesin olarak bilinmemektedir. Bununla beraber görüldüğü eserlerden yola

<sup>140</sup> Love Granada, "Palaces of the Alhambra – the Famous Nasrid Palaces, Unique in the World", (Erişim 05.05.2024).

<sup>141</sup> Zellige.info, "History of Moroccan Zellige".

<sup>142</sup> Zellige.info, "History of Moroccan Zellige".



çıkılarak 10. ve 11. yüzyıllarda Hammadî döneminde ilk örneklerine rastlanıldığı düşünülmektedir. 13. ve 14. yüzyıllarda Merînîler'in hâkimiyet kurduğu bölgelerde ise daha gösterişli zellic uygulamaları ile karşılaşılmaktadır.

14. yüzyılda Orta Asya'da özellikle de İran'da mimari bezemede kullanılan kâşî sanatı, 15. yüzyılda Semerkant ve Buhara'da renkli sırlı boyama tekniği ile gelişimine devam etmiştir. İlk örneklerini sırlı tuğla şeklinde gördüğümüz kâşiler, asıl gelişimini yeni teknik ve renklerle Anadolu Selçukluları'nda göstermiştir. Bahsi geçen teknikle firuze, lacivert, kobalt mavisi, yeşil, mor, kırmızı ve sarı renklerinde hazırlanan büyük levhalardan parçalar kesilerek üretilen mozaik çiniler, uygulanacak zemine oluşturulan geometrik, bitkisel veya hat kompozisyonlarına göre alçı ile yüzeye monte edilir. Zellic sanatında ise beyaz, siyah, yeşil, sarı, mavi, kırmızı ve kahverengi renkleriyle başlayıp giderek çeşitlenen renk skalası ile sırlanmış 10x10 cm'lik karolardan belli başlı parçalar kesilir. Kesilen bu parçalar çoğunlukla geometrik kompozisyonda dizilip harç dolgusu ile birleştirilerek levhalar oluşturulur ve uygulanacak yüzeye bu şekilde monte edilir. Bu yönüyle zellic sanatı sözü geçen diğer bölgelerdekinden farklılık arz etmektedir. Ancak Attar'ın Medresesi'nde görüldüğü üzere palmet ve kıvrık dallarla oluşan bitkisel kompozisyonlara ya da bazen levha haricinde direkt yüzeye parçaların monte edilmesi gibi farklı uygulamalara da rastlanılmıştır.

Bahsettiğimiz zellic örneklerinin büyük çoğunluğu Fas'ın farklı şehirlerinde bulunurken, Cezayir'in Tilimsân şehrinde ve Endülüs bölgesindeki Grnata'da da zellic uygulamalarıyla karşılaşılmıştır.

Zellic bezeme unsuru cami, minare, türbe vb. dini yapılara ek olarak saray, medrese, kasır, hastane gibi farklı sivil yapıların tezyinatlarında da tercih edilmektedir. Zelliclere yapıların iç mekânlarında genellikle zemin veya duvarların alttan yaklaşık 50 - 150 cm yüksekliğindeki yüzeylerinde, mihraplarda, kemer ve sütun ayaklarında, abdest havuzlarında, çanak kaidelerinde, havuz iç yüzeylerinde, kapı kenarlarında, merdiven basamaklarında rastlanılmaktadır. Dış mekânlarda ise zellic avlu zeminlerinde, bazı minare yüzeylerinde, duvarlarda ve kimi çeşme yüzeylerinin bezemelerinde kullanılmıştır. Bazen de dış yüzeylerde (minareler) kesme çinilerle oluşturulan geometrik şekil veya hat yazılarının boşlukları zellic parçalarıyla doldurulmuştur.

Kurşun ve kum yanında çeşitli renkler elde etmek için yerel veya ithal farklı oksit maddeler kullanılmıştır. Bu şekilde 47 renk elde edilirken söz konusu renklerden beyaz, sarı, mavi, yeşil, lacivert, bordo, kahverengi ve siyah en çok tercih edilenlerdir. Kompozisyonu oluşturan şekillere bakıldığında ise kare, üçgen, eşkenar dörtgen, altıgen, petek, elmas, ördek, bardak gibi 360'a yakın şekil üretilmiş ve her birine isim verilmiştir.

Günümüzde hala yerel yöntemlerle ve usta-çırak ilişkisi ile yapılmaya devam edilen zellic sanatı, İslâm bezeme sanatının en güzel örnekleri arasında yer almaktadır. Özellikle Kuzey Afrika ve Endülüs topraklarında yaygın olan bu sanatın uygulama alanının hem dini yapılar hem de sivil yapılar olmasına bağlı olarak çok çeşitli ve renkli örnekleri barındırdığı aşikârdır.

<b>Author Contributions / Yazarların Katkısı:</b>	<b>Author / Yazar 1</b>	<b>Author / Yazar 2</b>
Conceptualization (CRediT 1) / Araştırmanın Tasarımı	%70	%30
Data Curation (CRediT 2) / Veri Toplanması /	%90	%10
Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)/ Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama	%70	%30
Writing (CRediT 12-13) / Makalenin Yazımı	%90	%10
Writing – Review & Editing (CRediT 14) / Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	%60	%40

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

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

## Kaynakça

- Aker, Sabiha. *Çini Tasarımı*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2010.
- Anılanmert, Beril – Rona, Zeynep. "Çini (Batı)". *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*. 1/405-408. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 1997.
- Atalay, Mansur. *Kütahya Çinicilik Sanayiinin İncelenmesi*. Eskişehir: by, 1981.
- Aykut, A. Said. "İbn Battûta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/361-368. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Beksaç, A. Engin. "Elhamra Sarayı (Mimari)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/31-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Beksaç, A. Engin. "Mağrib (Mimari)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/318-322. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Beksaç, Engin. "Mağrib İslam Mimarisi". *Yeni Türkiye: İslâm Dünyası Özel Sayısı – III*. ed. Hasan Celâl Güzel. 97/523-528. Ankara: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi, Eylül-Ekim 2017.
- Ben Amara, Ayed vd. "Recherche D'indices Sur Les Techniques De Fabrication De Zelliges Du Xive Siècle (Chellah, Maroc)". *Revue d'Archéométrie*. 27, (Ocak, 2003), 103-113.
- Broug, Eric. *İslam Sanatında Geometrik Desenler*. çev. Y. Darbaz Karaca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Can, Birol vd. "'Fusayfisâ' İslam Mimarisinde Mozaik". *Art Sanat Dergisi*. 7, (Aralık 2017), 71-121.
- Can, Yılmaz – Gün, Recep. *Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- ed-Dendan, Muhammed el-Emîn. *ez-Zelîcû'z-Zeyânî fi'l-Karneyn 13M-14M/7H-8H (Dirâse Fenniyye li'z-Zelîcî'l-mükteşef fi Hafriyyati'l-Meşver 2008-2009M)*. Tilimsan-Cezayir: Abou Bekr Belkaid Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Doğanay, Aziz. *Mimarî ve Tezyinî Unsurlarıyla Câmî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Doğanay, Aziz. "Türk Tezyinî Sanatları". *Türk İslâm Sanatları Tarihi*. ed. Abdulkadir Dündar. 357-372. Ankara: Grafiker Yayınları. 2019.
- Ebu'l-Azm, Abdülgani. *Mu'cemu'l-Ganî*. Rabat: Müessesetü'l-Ganî li'n-Neşr, 2013.
- Gözütok Tamdoğan, Zehra. "Merâmîlerde Vakıf ve Mağrip İctimaî-İlmi Hayatını İhyâsı". *Sosyal Kalınma ve Vakıf*. ed. Aydın Kudat. İLSAM İlahiyat İlimleri Araştırma Merkezi, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, (Mayıs 2021), 183-200.
- Gün Recep. "Mısır, Kuzey ve Batı Afrika ile Endülüs Topraklarında Kurulmuş Müslüman Türk ve Diğer İslam Devletlerinin Mimarisi". *Türk İslâm Sanatları Tarihi*. ed. Abdulkadir Dündar. 159-172. Ankara: Grafiker Yayınları. 2019.
- el-Haddad, Muhammed Hamza İsmail. *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mustalahâtî'l-Fenniyye li'l-İmâreti'l-İslamiyye*. Kahire: Zehrâu's-Şark, 2008.
- Huart, Cl.. "Kâşân". *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*. 6/404. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Huart, Cl.. "Kâşi". *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*. 6/412. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414H.
- Kavas, Ahmet. "Tilimsân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/159-163. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kubisch, Natascha. "İspanya ve Fas (Mimari)". çev. Nurettin Elhüseyni. *İslam Sanatı ve Mimarisi*. ed. Markus Hattstein - Peter Delius. 254-267. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007.
- Kubisch, Natascha. "Fas'tan Tunus'a Magrip (Mimari)". çev. Nurettin Elhüseyni. *İslam Sanatı ve Mimarisi*. ed. Markus Hattstein - Peter Delius. 310-321. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007.
- Kubisch, Natascha. "Fas'tan Tunus'a Magrip (Bezeme Sanatları)". çev. Nurettin Elhüseyni. *İslam Sanatı ve Mimarisi*. ed. Markus Hattstein - Peter Delius. 322-323. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007.
- "Magrip". *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*. 2/1151-1152. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 1997.

- Maverdî Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. A'lâmu'n-Nübuve. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, 1409.
- Ocak Ahmed, Sümeýra. *Fas'ta İslâm Mimarîsi*. Konya: Palet Yayınları, 2024.
- Ocak, Sümeýra. "Kuzey Afrika Minareleri". *İslâm Medeniyetleri Araştırma Dergisi*. 5/12, (Haziran 2020), 58-90 (91-114).
- Ocak, Sümeýra - Doğanay, Aziz. "İslâm Mimarîsinde Mezhep Etkisi: Fas Câmileri Örneği". *İSTEM*, 17/33, (Yaz 2019), 89-109.
- Özdemir, Mehmet. "Elhamra Sarayı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/29-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. "Hammâdiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Paccard, André. "Zalijs". *Traditional Islamic Craft in Moroccan Architecture*. Fransa: Editions Atelier 74, 1982.
- Rıza, Ahmed. *Mu'cemu metni'l-lüga*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1959.
- Rona, Zeynep. "Azulejo". *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*. 1/178. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 1997.
- Terrasse, Charles. *Médersas du Maroc*. ed. Albert Morancé. Fes: by, Ağustos 1928.
- Turan, Hayrunnisa. "Fas'ın Fes Şehrindeki Karaviyyin Camii". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8/37, (Nisan 2015), 486-511.
- Ubeyd, Klod. *et-Tasvir ve Tecelliyatuhu fi't-Türasi'l-İslami*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Camiiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2008.
- Werner, Louis. "Zillij in Fez". *Saudi Aramco World*. USA. 52/3, (Mayıs/Haziran 2001). 18-31.
- Yetkin, Suut Kemal. *İslâm Mimarîsi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965.
- Yetkin, Şerare. "Çini". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1983, 329-335
- Yver, G. "Kal'at Benî Hammâd". *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, 6/112-114.
- Zucchiatti, A. vd. "Pixe Analysis of Moroccan Architectural Glazed Ceramics of 14th-18th Centuries". *International Journal of Pixe*. 19/3-4, (2009), 175-187.

### Çevrimiçi Kaynaklar

- 3D Mekanlar. "Cami (Tanca)". Erişim 02.04.2024. <http://www.3dmekanlar.com/tr/tanca-ulu-cami-1.html>
- Alamy. "Al attarine madrasa Stock Photos and Images". Erişim 05.05.2024. <https://www.alamy.com/the-al-attarine-madrasa-in-fez-morocco-a-part-of-the-courtyard-image393884120.html>
- Alamy. "Al attarine madrasa Stock Photos and Images". Erişim 05.05.2024. <https://www.alamy.com/colourful-moorish-mudejar-tiles-in-the-courtyard-of-al-attarine-madrasa-a-religious-school-built-in-the-14th-century-in-fes-morocco-image591680428.html>
- Art Zellige, "Art Zellige | Presentation of all of the handmade steps to build the moroccan tiles". *Youtube*. Yayın tarihi 05 Aralık 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=RN1rI83tWPI>
- Atlas Obscura. "Hasan II Mosque". Erişim 28.06.2021. <https://www.atlasobscura.com/places/hassan-ii-mosque>
- Chimay70. "how moroccan zellige is made - www.mosaics-tiles.com". *Youtube*. Yayın tarihi 12 Mayıs 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=vk1ALi6EzY0>
- Fikriyat. "Karaviyyin Üniversitesi hakkında 5 bilgi... Fatma El Fihri Kimdir?". Erişim 28.06.2021. <https://www.fikriyat.com/galeri/islam/karaviyyin-universitesi-hakkinda-5-bilgi-fatma-el-fihri-kimdir/8>
- Get Your Guide. "Marakes: Bahia & Badi Sarayları & Saadian Mezarları Rehberli Tur". Erişim 05.05.2024. [https://www.getyourguide.com/tr-tr/marakes-l208/bahia-badii-saraylari-saadian-mezarlari-atlamali-tur-t348061/?ranking\\_uid=701ad21d-5339-4103-ad31-e935249c1dcd](https://www.getyourguide.com/tr-tr/marakes-l208/bahia-badii-saraylari-saadian-mezarlari-atlamali-tur-t348061/?ranking_uid=701ad21d-5339-4103-ad31-e935249c1dcd)
- Gzt. "Dünyanın İlk Üniversitesi: Karaviyyîn Camii". Erişim 28.06.2021.

- <https://www.gzt.com/mecra/dunyanin-ilk-universitesi-karaviyyn-camii-3434385>
- Love Granada. "Palaces of the Alhambra – the Famous Nasrid Palaces, Unique in the World". Erişim 05.05.2024. <https://www.lovegranada.com/alhambra/nasrid-palaces/>
- Marrakech Guided Tours. "Moroccan Zellij – Tiles – Marrakesh Tour Guide". *Youtube*. Yayın tarihi 5 Ekim 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=wrQsc5c-w98>
- Piccavey. "The Alhambra Palace – Secrets behind the Writing on the Wall". Erişim 29.04.2024. <https://piccavey.com/granada-alhambra-walls/>
- Stars in Symmetry. "Study – The Colours of Zillij". Erişim 12.06.2021. <https://starsinsymmetry.wordpress.com/2009/12/10/study-the-colours-of-zillij/>
- Stars in Symmetry. "Study – Types of Zillij". Erişim 12.06.2021. <https://starsinsymmetry.wordpress.com/2009/12/29/study-types-of-zillij/>
- Stars in Symmetry. "İnternet Finds - Gene Turangan Zillij". Erişim 12.06.2021. <https://starsinsymmetry.wordpress.com/2010/07/28/internet-finds-gene-turangan-zillij/>
- Stars in Symmetry. "Observation – Islamic Geometric in Peranakan Tiles". Erişim 12.06.2021. <https://starsinsymmetry.wordpress.com/2019/12/21/observation-islamic-geometric-in-peranakan-tiles/>
- Şarkul Avsat. "Marakeş'teki tarihi Ali bin Yusuf Medresesi yeniden açıldı". Erişim 29.04.2024. <https://turkish.aawsat.com/home/article/3615351/marake%C5%9F%E2%80%99teki-tarihi-ali-bin-yusuf-medresesi-yeniden-a%C3%A7%C4%B1ld%C4%B1>
- Wikipedia. "Abu al-Hasan Mosque". Erişim 05.05.2024. [https://en.wikipedia.org/wiki/Abu\\_al-Hasan\\_Mosque](https://en.wikipedia.org/wiki/Abu_al-Hasan_Mosque)
- Wikimedia Commons. "Category: Al-Qarawiyyin courtyard". Erişim 28.06.2021. [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Al-Qarawiyyin\\_courtyard#/media/File:Fes\\_Mosquee\\_El\\_Qaraouiyyine.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Al-Qarawiyyin_courtyard#/media/File:Fes_Mosquee_El_Qaraouiyyine.jpg)
- Ytur. "İslam Mimarisinin İzlerini Yansıtan Sahrij Medresesi". Erişim 29.04.2024. <https://www.ytur.net/yurtdisi/fas/fes/sahrij-medresesi>
- Zellige.info. "History of Moroccan Zellige". Erişim 01.06.2021. <https://zellige.info/index-en.html>
- Zellige.ma. "The raw material". Erişim 28.06.2021. <https://web.archive.org/web/20161108184126/http://www.zellige.ma/The-raw-material-zellige.html>

## Arap Dilinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Dil Tartışmaları: Zünbûriyye Meselesi Örneği

### *Language Discussions between the Basra and Qufa Schools in the Arabic Language the Example of the Zunburiyya Issue*

**Yusuf Sami Samancı \* **

*Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye*

*Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Konya, Türkiye*

yusufsamisamanci@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6093-9621>

\*Corresponding Author / Sorumlu Yazar

**Said İslamlı **

*YL Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Konya, Türkiye  
Master Degree Student, Selçuk University, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences, Konya, Türkiye*

islamislamlı3034@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0007-7716-5048>

**Article Type / Makale Tipi**  
*Research Article / Araştırma Makalesi*

**Article Information / Makale Bilgisi**  
*Received / Geliş Tarihi: 10.04.2024  
Accepted / Kabul Tarihi: 22.07.2024  
Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/1467312

**Cite as / Atıf:** Samancı, Yusuf Sami – İslamlı, Said. "Arap Dilinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Dil Tartışmaları Zünbûriyye Meselesi Örneği". *İstem* 44 (2024), 175-204.  
<https://doi.org/10.31591/1467312>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>

## Arap Dilinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Dil Tartışmaları Zünbûriyye Meselesi Örneği

### Öz

Nahiv ilminin temel esasları Hz. Ali (ö. 40/661)'nin teşvikiyle Ebul-Esved ed-Duelî (ö. 69/688) tarafından konulmuştur. Arap dili gramerine dair yapılan çalışmaları ve problematiği ihtiva eden Nahiv ilmindeki en önemli husus, kelimelerin cümle içindeki yeri ve öge değerine göre son harekelerinin tespiti şekline açıklanabilecek kelime irablarının doğru şekilde bilinmesi ve irab kurallarının hatasız uygulanmasıdır. Araştırmanın konusu, Nahiv konularından Fucâiyye <sup>لُجِّيَّة</sup> kullanımına dair Basra dil ekolü âlimlerinden Sibeveyhi'yle Kûfe ekolünün önde gelen isimlerinden el-Kisâî arasında yapılan ve Zünbûriyye meselesi olarak şöhret bulan tartışmanın analizi ve değerlendirmesidir. Arap dili gramerinin iki temel ekolü olan Basra ekolüyle Kûfe ekolü arasında zaman zaman tartışmalar görülmüş, bununla ilgili çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bu tartışmaların en önemlilerinden biri de Basra ekolüne mensup Sibeveyhi'nin Kûfe ekolünden el-Kisâî'yle yaptığı bir oturumdur. "el-Mes'ele-tü'z-Zünbûriyye" olarak isimlendirilen bu tartışmanın sonucunda Sibeveyhi, el-Kisâî karşısında hâzırûn tarafından mağlup kabul edilmiştir. Tartışma sırasında karar mercii konumundaki katılımcıların hepsinin Kûfe ekolünü benimsemiş kişiler olması, tartışmanın sonucunda şahitlikleri kilit rolü üstlenen bedevi Arapların el-Kisâî tarafından önceden hazır edilmesi, el-Kisâî'nin tartışma esnasında konuyu fucâiyye <sup>لُجِّيَّة</sup> üzerinde yoğunlaştırıp yanında getirdiği bedevi Arapların şahitliğine başvurması gibi hususlar, ayrıca Sibeveyhi gibi ileri gelen bir Nahiv âliminin haklı olduğu halde haksız duruma düşürülmesi sonucunda üzüntüsünden hastalanması ve bu hastalığı sebebiyle de vefat etmesi, söz konusu tartışmanın Arap Edebiyatı tarihinde kara bir leke olarak kaynaklara geçmesine neden olmuştur. Bu bakımdan Zünbûriyye meselesi, özelde Arap Edebiyatı tarihçileri, genelde ise İslam Medeniyeti tarihçileri açısından analiz edilmesi ve değerlendirilmesi gereken önemli bir konudur. Çalışmanın ilk kısmında hilâf, nahiv ekolleri ve özellikle nahivde meşhur olan iki ana ekol ve mensupları konu edilmiştir. Sonrasında ise Zünbûriyye meselesi ele alınmış ve konu hakkındaki görüşler değerlendirilmiştir, tartışmanın sonucunun kritikliği yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Nahiv, Kisâî, Sibeveyhi, Fucâiyye <sup>لُجِّيَّة</sup>.

### Language Discussions between the Basra and Qufa Schools in the Arabic Language the Example of the Zunburiyya Issue

#### Abstract

The basic principles of Nahiv/the science of Syntax in Arabic Grammar were put for-ward by Ebul-Esved ed-Duelî (d. 69/688) with the encouragement of Ali (d. 40/661). The most important issue in the Nahiv, which includes studies and problems related to the Arabic language grammar, is to know irabs of the word correctly, which can be explained by deter-mining the final sounds of the words according to their place in the sentence and element value, and to apply the rules of irab without error. The subject of the research is the analysis and evaluation of the debate between Sibewayhi, one of the scholars of the Basra language school, and al-Kisâî, one of the leading figures of the Qufa school, regarding the use of <sup>لُجِّيَّة</sup>-fujaiyya, one of the Nahiv subjects, and which became famous as the issue of Zunburiyya. There have been discussions from time to time between the two basic schools of Arabic language grammar, the Basra school and the Qufa school, and various works have been written about this. One of the most important of these discussions is a session that Sibewayhi, a member of the Basra school, had with al-Kisâî, a member of the Qufa school. As a result of this debate, called "al-Mes'ele al-Zunburiyya", Sibewayhi was accepted as defeated by the audience against al-Kisai. During the discussion, all of the decision-making participants were people who adopted the Qufa school. The Arabs, whose testimonies played a key role in the outcome of the discussion, were prepared in advance by al-Kisai. During the discussion, al-Kisai focused on the issue of <sup>لُجِّيَّة</sup>-fujaiyya and appealed to the testimony of the Arabs he brought with him. In addition to these, a prominent Nahiv scholar like Sibewayhi was put in a wrong situation even though he was right, as a result, he fell ill due to sadness



*and died due to this illness. All of these caused the discussion in question to be recorded in the sources as a black mark in the history of Arabic Literature. In this respect, the issue of Zunburiyya is an important issue that needs to be analyzed and evaluated by historians of Arabic Literature in particular and historians of Islamic Civilization in general. In the first part of the study, the khilaf, nahiv schools and especially the two main schools and their members that are famous in nahiv are discussed. Afterwards, the issue of Zunburiyya was discussed and the opinions on the subject were evaluated and the result of the discussion was criticized.*

**Keywords:** Arabic Language, Syntax, al-Kisai, Sîbawayhî, <sup>1</sup>al-fujaiyya.

## Giriş

Arapça hem Kur'ân dili olması hem de özel bir icazının olması hasebiyle diğer diller arasında önemli bir konuma sahiptir. Dilin inceliklerinin daha iyi bilinmesinde hilâf meselelerini derinlemesine incelemenin faydası vardır. Zünbûriyye meselesi de bu bağlamda önem taşımaktadır. Çalışmamızda zünbûriyye meselesi adı altında iki büyük dil ekolü âlimi Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve el-Kisâî (ö. 189/805) arasındaki münazara ele alınmış, bu iki dil âliminin ve diğer dilcilerin konu ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

Çalışmanın ilk bölümlerinde, araştırmanın genel özellikleri belirtilmiş, ardından dil ekolleri genel hatlarıyla ele alınmış, özellikle Basra ve Kûfe ekolleri incelenmiş ve Arap edebiyatında hilaf anlayışı konu edilmiştir. Sonrasında bahsi geçen her iki dil ekolü ve söz konusu ekollerle adları özdeşleşmiş iki dil âlimi Sîbeveyhi ve el-Kisâî'nin arasındaki ihtilaflar alınmış, iki ekol arasındaki temel ihtilaflardan özetle bahsedilmiştir. Daha sonra fucâiyye izâ'sının kullanımı ve anlam özellikleri konumuz kapsamında ele alınmış, zünbûriyye meselesi anlatılmış, Sîbeveyhi ve el-Kisâî de dahil olmak üzere diğer âlimlerin de görüşlerine yer verilerek araştırma sonlandırılmıştır.

### 1. Araştırmanın Genel Özellikleri

Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen fetihler sonrasında İslam coğrafyası genişlemiş, Arap olmayan etnik unsurların Müslüman olmasıyla başta Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması ve Arap olmayan tebanın yanlış kılınmalarının önüne geçilmesi amacıyla nahiv ve Arap dili eğitim ve araştırma faaliyetleri başlamıştır. Söz konusu dil çalışmalarının ilk nüveleri daha çok Irak bölgesinde şekillenmeye başlamış, sonraki dönemlerde her ilim dalında olduğu gibi nahivde de çeşitli ihtilaflar söz konusu olmuştur. Bu ihtilaflar nahiv ekollerinin oluşmasına sebep olmuştur. Yapılan çalışmalarda nahiv ilmine özgü olarak, tartışmaların sahipliği ve isabetli oluşunun yanı sıra, daha çok kelimedeki irabların<sup>1</sup> merfû, mansub veya mecrur olması konusunda tartışmalar kendini göstermiştir.<sup>2</sup> İlk nahiv ekolü, çöle yakın olması, bedevîlere daha kolay ulaşılabilmesi ve diğer bazı dini, siyasi coğrafi etkenler sebebiyle Basra'da ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup>

Farklı nahiv ekollerine mensup dilciler arasında zaman zaman tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalardan biri de çalışmamızın konusu olan "el-Mes'eletü'z-zünbûriyye"dir. Bahsi geçen münazara, dönemin en büyük iki nahiv ekolünü temsil

<sup>1</sup> Arap dili gramerinde irab, kelimenin cümle içerisindeki öge değerinin belirlenebilmesi için, kelimenin son harfinin hareketini tespit etme ve kelime ya da kelime grubunun cümledeki konumunu belirleme çalışmasıdır. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *Şerhü Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1414), 39-40.

<sup>2</sup> Muhammed Ayyâd b. Sa'd b. Süleymân b. Ayyâd Tantâvî, *Neş'etü'n-nahiv ve târihu eşheri'n-nühât* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 16.

<sup>3</sup> Şevki Dayf, *el-Medâristü'n-nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1387), 11.

eden, Basra ekolünden Sîbeveyhi ve Kûfe ekolünden el-Kisâî arasında yaşanmıştır. Tartışma, “fucâiyye (الْفُجَاعِيَّة)”sından sonra gelecek olan ikinci ismin merfu’ mu yoksa mansub mu okunacağı konusunda gerçekleşmiş, tartışmada ismi geçen “zünbûr” kelimesinden dolayı söz konusu olay “el-mes’eletü’z-zünbûriyye” olarak adlandırılmıştır.<sup>4</sup> Çalışmamızın ana konusu zünbûriyye meselesinin tahlili çerçevesinde Sîbeveyhi’yle el-Kisâî arasında gerçekleşen münazaranın kritiğidir.

İslam coğrafyası genişledikten sonra hem günlük konuşmada, hem yazı ve edebiyat dilinde, özellikle de Kur’ân kıraatinde lahnler (dil ve gramer hataları)<sup>5</sup> ortaya çıkmıştır. Söz konusu lahnlerin ortadan kaldırılması için gramer kurallarının doğru olarak öğrenilip bilinmesi ve gereken yerlerde açıklama yapma ihtiyacı doğmuştur. Bu sebeple de ilk dil-gramer çalışmalarına Basra’da başlanılmış ve bölgede gelişen ekol “Basriyyûn” (basra ekolü) olarak adlandırılmıştır. Diğer dil ekollerinin hepsi Basra dil ekolünden faydalanmış, bilgi aldıkları ekole muhalif olacak yeni fikirler ortaya koymuş ve sonuç olarak yeni dil ekolleri meydana gelmiştir. Söz konusu ekoller arasında, Basra’dan sonra en önde gelen dil ekolü ise Kûfe ekolüdür.<sup>6</sup>

Çalışmamızda hilaf konularını ele alan temel kaynaklar referans kabul edilmiştir. Hilâf türü bir çalışmada mutlaka bakılması gereken *el-İnsâf*, *Mecâlisu’l-ulemâ*, *İ’tilâfu’n-nusre* gibi hilaf meselelerini ele alan kitaplara başvurulmuştur. Çalışmada bahsi geçen iki ekolün gelişim süreci anlatılırken kaynak olarak nahiv ekollerinden bahseden *el-Medârisu’n-nahviyye* gibi kitaplar esas alınmış, ihtiyaç olduğu durumlarda tabakât kitaplarındaki bilgilere başvurulmuştur. Âlimlerin hayatları anlatılırken *Mu’cemu’l-udebâ’*, *Nuzhetu’l-elibba*, *İnbâhu’r-ruvât* gibi temel tabakât kitaplarından yararlanılmıştır.

“Hilâf” (الْخِلَاف) kelimesi sözlükte “muhalafet etmek, zıtlaşmak, karşı gelmek” anlamlarına gelmektedir.<sup>7</sup> İstilahta ise hilâf “birbirine zıt görüşlü iki kişi arasında doğruya ulaşmak veya bâtili hükümsüz kılmak için gerçekleştirilen çekişme” anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Arap edebiyatında hilâf genellikle Basra ve Kûfe ekolleri arasında görülmektedir. Diğer dil ekolleri ise daha çok bu iki ekolden birinin görüşü yanında yer almışlardır.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Ebü’l-Hasan Cemâleddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhim İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabi, 1406), 2/358-359.

<sup>5</sup> Ebu’t-Tâhir Meeddüddîn Muhammed b. Yâkub b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-mühît*, thk. Muhammed Naîm ‘Arkasîsî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1426), 1230.

<sup>6</sup> Hulusi Kılıç, “Basriyyûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Nisan 2023).

<sup>7</sup> Ebü’l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî Sâhib b. Abbâd, *el-Mühît fi’l-luga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 141M.S.), 4/347; Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. ‘Alî el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrût: Dâru’s-Sâdir, 1414), 9/90; Ebu’l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizâretu’l-İrşâd ve’l-Enbâ’, 1422), 23/254; *Mu’cemu’l-nefâisi’l-kebîr* (Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 1428), 1/534.

<sup>8</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kâhire: Dâru’r-Reyyân li’t-Türas, ts.), 135.

<sup>9</sup> Tantâvî, *Neş’etu’n-nahv ve târihu eşheri’n-nühât*, 122.

## 2. Arap Edebiyatında Dil Ekolleri

Basra Bağdat'ın 420 km. güneydoğusunda, Dicle ile Fırat nehirlerinin birleştiği noktanın 50 km. güneybatısında yer alır. Şehir Keldânîler zamanında 14/635, 16/637 veya 17/638 yıllarında kurulmuştur.<sup>10</sup> Şevki Dayf, Basra şehrini “*Nahiv ilminin kurucusu Basra*” olarak adlandırmıştır.<sup>11</sup> İlk nahiv çalışmalarının ortaya çıkışı bazı dini ve sosyal sebeplerden kaynaklanmıştır. Kur’ân-ı Kerim’i okurken hata yapılma korkusu ve tilavetin yanlış anlam vermesi sebebiyle Müslümanların konuya hassasiyet göstermeleri dini sebepler arasında kabul edilebilir. Sosyal sebeplere gelince; İslam coğrafyasının genişlemesi, Arapça konuşanların artması ve Arap olmayanların Kur’ân tilavetinde bazı ciddi gramer hataları yapmaları zikredilebilir. Basra’nın çöle daha yakın olması, fasih konuşan Araplarla daha kolay iletişime geçilebilmesi ve Arap dili çalışmalarına başlayan ilk âlimlerin Basralılardan olması sebebiyle nahiv çalışmaları ilk olarak Basra’da gelişim göstermeye başlamıştır. Ekolün ilk temsilcisi Ebû'l-Esved ed-Düelî olarak bilinmektedir.<sup>12</sup> Ekolün Ebû'l-Esved'den sonraki temsilcileri İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö.149/766), Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793) ve Yunus b. Habib (ö.182/798) sayılmaktadır. Bunlardan sonra ise nahiv ve Arap dilinin iki büyük âlimi Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi gelmektedir.<sup>13</sup>

Arap dili ve Arap grameri âlimlerinin öncülerinden olan Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi 135-140/752-757 yılları arasında Fârisi bir aileye mensup olarak, Şiraz yakınlarındaki Beydâ köyünde doğmuştur.<sup>14</sup> Adı Amr b. Osman b. Kanber, künyesi Ebû Bîşr veya Ebû'l-Hasan, lakabı ise Sîbeveyhi'dir.<sup>15</sup> Sîbeveyhi gençlik çağına kadar doğduğu Şiraz'da kalmıştır. Sonra ilim öğrenmek amacıyla Basra'ya gelerek hadis dersleri almak için Hammâd b. Seleme b. Dînâr (ö. 167/784)'ın ders halkalarına katılmıştır. Ders esnasında Hammâd'ın okuduğu bir hadiste irab hatası olduğunu düşünerek, Hammâd'a itiraz etmiş, Hammâd “Yanlış söyledin!” deyince Sîbeveyhi, dil ve nahiv âlimlerine yönelmiş, ilk olarak İsâ b. Ömer, el-Ahfeşu'l-Kebîr ve Yunus b. Habîb'in öğrencisi olmuştur. Nahiv alanında ilerleyişindeki en büyük rolü üstlenen hocası ise, nahiv âlimlerinin öncülerinden ve edebiyatta arûz ilminin bânisi olarak bilinen Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'dir.<sup>16</sup> Sîbeveyhi'nin nahiv ilmine dair kaleme aldığı en önemli eseri *el-Kitâb* isimli nahiv kiti-

<sup>10</sup> Abdulhalik Bakır, “Basra”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Nisan 2023).

<sup>11</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 11.

<sup>12</sup> Ebû Tâhir el-Mukrî, *Ahbâru'n-nahviyyîn*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1410), 23.

<sup>13</sup> Kılıç, “Basriyyûn”.

<sup>14</sup> Mehmet Reşit Özbalkıç, “Sîbeveyhi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mart 2023).

<sup>15</sup> İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rivât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/355.

<sup>16</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullâh Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 66-67; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1413), 5/2123-2124.

bıdır.<sup>17</sup> Vefat sebebi olarak el-Kisâî ile arasında gerçekleşmiş olan bir münazarada haklı iken haksız duruma düştüğü, bu olayın vermiş olduğu üzüntü sebebiyle de hastalığa yakalanarak yaklaşık kırk yaşlarında vefat ettiği rivayetlerde geçmektedir.<sup>18</sup> Kaynaklarda ölüm tarihi ile ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte, Sıbeveyhi'nin vefatına dair kaynaklardaki daha isabetli bir görüş olarak, 180/796 yılında Şîraz'da vefat etmiş olduğu söylenebilir.<sup>19</sup>

Arap edebiyatı tarihinde nahiv çalışmalarının yapıldığı önemli bir diğer şehir olan Kûfe, konuya dair farklı rivayetler olmasıyla birlikte, 14-19/635-640 yılları arasında Bâbil harabelerinin güneyinde, Fırat'ın batı kenarında Hz. Ömer zamanında Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675)'in kumandanlığında kurulmuş bir şehirdir. Şehrin kuruluş tarihiyle ilgili bahsi geçen ihtilaf, Basra ile aralarındaki rekabetten kaynaklanmaktadır.<sup>20</sup>

Kûfe dil ekolü önceleri Basra'dan faydalanarak gelişmiş ve II/VIII. yüzyıl sonlarında müstakil bir ekol olarak kendini göstermiştir.<sup>21</sup> Ekolün kurucusu Ebû Câfer er-Ruâsî<sup>22</sup> olarak bilinmektedir. Ebû Câfer nahvi Ebû Amr b. Âlâ ve Îsâ b. Ömer'den almış, daha sonra Kûfe'ye gelerek "Faysal" isimli eserini tasnif etmiştir. Ayrıca Kûfe nahvinin gelişmesinde büyük rolleri olan Ali b. Hamza el-Kisâî ve el-Ferrâ (ö. 270/883) gibi iki büyük âlim, er-Ruâsî'den ders almıştır. Muaz el-Herrâ' (ö. 187/803) ise nahviyyûn sıralamasında er-Ruâsî'den sonra gelip Kûfe ekolü nahiv âlimi olarak bilinmektedir.<sup>23</sup> el-Herrâ' da el-Kisâî'nin hocalığını yapmıştır.<sup>24</sup>

Kûfe nahvinin gelişmesindeki en önemli kişi Ali b. Hamza el-Kisâî olmuştur. Her ne kadar er-Ruâsî, Kûfe nahiv ekolünün kurucusu olarak görülse de, el-Kisâî'den önce gerçek anlamda "nahvî" nisbesiyle anılan Kûfe ekolüne mensup bir başka dilci tanınmamaktadır.<sup>25</sup> Nahiv ve kıraat âlimlerinin öncülerinden olan Ebu'l-Hasan Alî b. Hamza b. Abdillâh b. Behmen b. Feyrûz el-Kisâî 120/738 civarında Evânâ ve Hazîre arasında bulunan Bâhemşâ<sup>26</sup> köyünde doğmuş, küçük yaşlarda Kûfe'ye gelmiş ve Bağdat'a yerleşmiştir.<sup>27</sup> Enderâbî, kurrâ âlimlere dair yaz-

<sup>17</sup> Ebû'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdürrahmân Saîd el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, ed. Luvis Rızkullâh Şeyho (Beyrût: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, 1330), 31.

<sup>18</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 5/2125.

<sup>19</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 59.

<sup>20</sup> Casim Avcı, "Kûfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Nisan 2023).

<sup>21</sup> Hulusi Kılıç, "Kûfiyyûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mart 2023).

<sup>22</sup> Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd zamanında öldüğü nakl edilir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2486.

<sup>23</sup> Zübeydî, *Tabakatü'n-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*, 125; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2486-2488.

<sup>24</sup> Ebû'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrâhim Samerrâî (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1405), 50.

<sup>25</sup> Mehdi Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fî dirâseti'l-lüga ve'n-nahv* (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebi, 1377), 68.

<sup>26</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkut Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sadır, 1397), 1/316.

<sup>27</sup> İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-rivât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/256.

miş olduğu eserinde el-Kisâî'den bahsederken, Kûfe'de doğduğunu sonra ilim öğrenmek amacıyla başka şehirlere gittiğini belirtmiştir. Müellif, el-Kisâî'nin başlangıçta ilme önem vermediğini, sonra bu durumundan vazgeçerek Kur'ân'a kıraatine ve ilim öğrenmeye yöneldiğini söylemektedir.<sup>28</sup> el-Kisâî ilimle uğraşmaya başlamasından itibaren Kur'ân ilimlerine yönelmiş, döneminin kurrâsından Kur'ân dersleri almıştır. Devrinin meşhur Kûfe kâriflerinden Hamza b. Habîb ez-Zeyyât<sup>29</sup> (ö. 156/773)'ın ders halkalarına da katılmıştır. el-Kisâî meşhur yedi kıraat imamından biri olmasının yanı sıra, aynı zamanda dil ve nahiv âlimlerinin öncülerinden, özellikle de Kûfî dilcilerin en önde gelenlerinden kabul edilmiştir. Yukarıda da zikredildiği gibi her ne kadar Kûfe nahiv ekolü kurucusu Ebû Câfer er-Ruâsî olarak kabul edilse de, Kûfe nahvinin el-Kisâî ve öğrencisi el-Ferrâ ile asıl hüviyetine kavuştuğu kabul edilmektedir.<sup>30</sup> el-Kisâî nahiv ilmini, Kur'ân ilimlerinden sonra, yetkinliği döneminde öğrenmeye başlamıştır. Dil ilimlerini Muâz el-Herrâ, Halil b. Ahmed gibi devrinin en önde gelen nahivcilerinin ders halkalarından öğrenmiştir.<sup>31</sup> el-Kisâî, Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809)'e hocalık yapmış, ardından da halifenin oğulları Emîn (ö. 198/813) ve Me'mûn (ö. 218/833)'un eğitimiyle ilgilenmiştir. Hârûnürreşîd ile el-Kisâî'nin ilk tanışması şu şekilde olmuştur: Rivayete göre bir gün halife Mehdî-Billah oğlu Hârûn'un el-Kisâî'den önceki hocasını çağırarak ona nahivle ilgili bir soru sormuş, bilemeyince; *"Bana bundan daha fakih birini bulun"* demiştir. Kendisine el-Kisâî lakabıyla bilinen biri olduğu söylenince, huzuruna çağırtmış, aynı soruyu el-Kisâî'ye sormuştur. el-Kisâî soruya doğru cevap verince; *"Doğru söyledin."* diyerek el-Kisâî'ye on bin dirhem verilmesini emretmiştir.<sup>32</sup> el-Kisâî hem kıraat hem de nahiv ilmine dair *"Muteşâbihu'l-Ḳur'ân"*, *"Ḳırâ'atu'l-Kisâ'î"*, *"Mâ telḥanu fihî'l-'avâm"*, *"Meani'l-Kur'ân"*, *"el-Âşâr fi'l-Ḳırâ'ât"* gibi kıymetli eserler kaleme almıştır.<sup>33</sup> Fakat bazı âlimler el-Kisâî'nin nahiv ilmini fesâda uğrattığını iddia etmişlerdir. Kûfe ekolü daha çok kıyas'a baş vurmuştur. Bu bakımdan el-Kisâî'nin konuları ele alırken bazı şaz görüşlere de başvurmuş olması ve böylece nahiv ilmini fesada uğrattığı kimi kaynaklarda geçmektedir.<sup>34</sup>

Her ne kadar Basra ve Kûfe ekolleri kadar etkili olmasa da Arap dili tartışmalarında görüş öne sürmüş başkaca dil ekolleri de bulunmaktadır. Söz konusu ekoller Mısır, Endülüs ve Bağdat olarak bilinmektedir.

Mısır, Endülüs ve Bağdat ekollerinin ortaya çıkmasında en büyük faktör diğer

<sup>28</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer Enderâbî, *Ḳırâ'âtu'l-ḳurrâ'i'l-ma'rûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*, thk. Ahmed Nüsaiyyî el-Cenâbî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 120.

<sup>29</sup> Tayyâr Altukulaç, "Hamza b. Habîb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Aralık 2023).

<sup>30</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 154.

<sup>31</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 4/1738; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rivât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/258.

<sup>32</sup> İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rivât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/259.

<sup>33</sup> İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rivât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/257; Tayyâr Altukulaç, "Kisâî, Ali b. Hamza", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Nisan 2023).

<sup>34</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 4/1744.

iki ekolde de olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim olmuştur. Mısır ekolünün ilk temsilcisi Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin öğrencisi olan Abdurrahman b. Hürmüz (ö. 117/735) sayılmaktadır.<sup>35</sup> Endülüs ekolünün ilk kurucusu ise Ebu Mûsa el-Hevvârî'dir (ö. ?).<sup>36</sup> Fakat Endülüs ekolüne mensup ilk nahiv âlimi olarak tanınan kişi Cûdî b. Osman en-Nahvî (ö. 198/814)'dir. Söz konusu ekole mensup alimlerin öncülerinin neredeyse hepsi doğuya giderek orada ilim almışlar, daha sonra Endülüs'e dönerek öğrenciler yetiştirmişlerdir.<sup>37</sup> Bağdat merkezli dilciler ise hicri IV. asırda Basriyyûn ve Kûfiyyûn'un görüşlerinden ilham alarak yeni bir metot izlemeye başlamışlar, sonrasında Bağdadiyyûn olarak isimlendirebileceğimiz yeni bir ekol kurmuşlardır. Bağdat ekolüne mensup dilcilerin görüşleri bazen Kûfiyyûn'a bazen de Basriyyûn'un görüşlerine yakınlık teşkil etmiştir. İbn Keysân (ö. 299/912) Bağdat ekolünün ilk kurucularından kabul edilmektedir.<sup>38</sup>

Basra ve Kûfe dışındaki ekolleri genel olarak incelediğimizde her birinin bu iki ekolden etkilendiğini ve onların tariki üzere bir yol izledikleri görülmektedir. Bu bağlamda Basra ve Kûfe ekolleri, ekoller arasında gerçekleşen ihtilafların ve dil tartışmalarının odak noktası özelliğini taşımaktadır.

### 3. Basra ve Kûfe Ekolü Arasındaki Temel İhtilaflar

Kûfe dil ekolü kurucularından er-Ruâsî'nin döneminde ekoller arasında dil ve gramerle ilgili olarak hilâf hemen hemen hiç yaşanmamıştır. Ebu'l-Hasan el-Kisâî'den sonra ise ekoller arasında dilsel konuların neredeyse her birinde ihtilaflar söz konusu olmuştur. Tartışmalar genellikle nahiv alanında yapılmış, sarf konularında ise nadiren hilaf söz konusu olmuştur.

Nahiv tartışmaları daha çok kelimenin irabı ve cümledeki konumu üzerinde gerçekleşmiştir. Cümledeki kelimelerin mübteda, haber, fâil, mef'ûl veya mef'ûlun bih olması, kelimenin zarf konumunda ya da temyiz konumunda kabul edilmesi, kullanılan cümlenin isim veya fiil cümlesi olması gibi meseleler üzerinde tartışmalar yaşanmıştır. Sarf alanındaki tartışmalar ise genelde bir fiilin hangi babda olduğu,<sup>39</sup> hatta bazen bir kelimedeki harfin aslı ya da zâid harf olması<sup>40</sup> gibi konularda göze çarpmaktadır.

Hilaf alanında günümüze ulaşan dört temel eser bulunmaktadır. İki ekol arasındaki temel ihtilaf konularını bir araya toplayarak günümüze ulaşmış söz ko-

<sup>35</sup> Zübeydî, *Tabakatü'n-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*, 26.

<sup>36</sup> Zübeydî, *Tabakatü'n-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*, 253.

<sup>37</sup> Zübeydî, *Tabakatü'n-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*, 281.

<sup>38</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 245; İsmail Durmuş, "İbn Keysân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Şubat 2023).

<sup>39</sup> Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Übeydillâh el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 630.

<sup>40</sup> Abdüllatîf b. Ebî Bekr Şerecî ez-Zebîdî, *İ'tilâfü'n-nusre fi ihtilâfi nühati'l-Kûfe ve'l-Basra*, thk. Târîk Cennâbi (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407), 61.



nusu eserler şunlardır:<sup>41</sup>

Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbâri (ö.328/940)'nin *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâfı*;

Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh Ukberî (ö.616/1219)'nin *Mesâilu'l-hilâfiyye fi'n-nahv'i* ve *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîn e'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*'i,

Abdüllatîf b. Ebî Bekr Şerecî ez-Zebîdî'nin *İ'tilâfü'n-nusre fi ihtilâfi nühâti'l-Kûfe ve'l-Basra* isimli eseri. Yukarıda adları zikredilen hilaf kitaplarının dışında bibliyografya kaynaklarında konuya dair adı geçen başkaca eserler bulunmaktadır. Ancak söz konusu eserlerden günümüze ulaşan olmamıştır.

#### 4. Arap Dilinde Fucâiyye لُجُ'ı ve Zünbûriyye Meselesi

Arap dilinde لُجُ edatı cümledeki konumuna göre farklı anlamlar ifade edilmektedir. Çalışmamızın asıl konusu *fucâiyye izâ'*sı olduğundan söz konusu edatın Arapçadaki kullanımına dair bilgi vermek konunun anlaşılması bakımından faydalı olacaktır.

##### 4.1. Arap Dilinde لُجُ Kullanımı

Arap dilinde لُجُ edatının isim ve harf olması konusunda ihtilaf vardır. Tercih edilen görüşe göre söz konusu edat isimdir.<sup>42</sup> İsim olarak kabul edildiğinde dört farklı kullanımı mevcuttur:

1. *Şart anlamında kullanılan لُجُ*: Cümlede gelecek zaman zarfı olarak gelen ve şart ifade eden لُجُ edatından sonra istisnâî durumlar dışında sadece mazî fiil gelir, fakat gelecek zaman ifade eder. Darûrati-şî'riyye sebebi dışında kendisinden sonra muzarî fiil gelecek olursa Basrîlere göre, لُجُ edatı şart fiilini cezm etmez. Kendisinden sonra şart ve cevap fiilleri gelmelidir. Kûfler لُجُ'dan sonra gelecek olan muzarî fiilin cezm yapılması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>43</sup> Dilciler şart لُجُ'sından sonra ismin de gelebileceğini söylemişlerdir. Ancak bu durumda söz konusu isim hazfedilmiş bir fiilin faili, naibu faili veya mefulu'n-bih'i olarak irab edilmelidir.<sup>44</sup> Şart لُجُ'sından sonra zamir gelirse de te'kât olarak irablandırılır.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> ez-Zebîdî, *İ'tilâfü'n-nusre fi ihtilâfi nühâti'l-Kûfe ve'l-Basra*, 12.

<sup>42</sup> Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhü kitâbi Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdilî - Ali Seyyid Ali (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429), 1/75; Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî İbn Ya'îş, *Şerhü'l-mufassal li İbn Ya'îş*, thk. Emil Bedî' Yakub (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 3/121; Abbâs Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi* (Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 2/278.

<sup>43</sup> es-Sîrâfî, *Şerhü kitâbi Sibeveyhi*, 1/428; İbn Ya'îş, *Şerhü'l-mufassal li İbn Ya'îş*, 3/124; Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebi Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbni'l-Hâcib*, thk. Fahr Salih Süleyman Kadare (Ürdün: Dâru Ammâr; Beyrût: Dâru'l-Cil, 1409), 1/185; Hasan b. Kâsım Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hürûfi'l-me'âni*, thk. Fahreddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâzıl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 367-368; Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi*, 2/278.

<sup>44</sup> Ebü Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhîre: Mektebetü'l-Hâncî, 1408), 1/106-107; es-Sîrâfî, *Şerhü kitâbi Sibeveyhi*, 1/428-429; İbn Ya'îş, *Şerhü'l-mufassal li İbn Ya'îş*, 1/410-411; İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbni'l-Hâcib*, 2/504; Murâdî, *el-Cene'd-dâni*

2. *Gelecek zaman zarfı anlamında kullanılan* *إِذَا*'nın diğer bir kullanımı ise şart ifade etmeksizin *جَيْنَ* anlamında gelecek zaman zarfı olmasıdır. Bu durumda genellikle *إِذَا*'dan sonra mazi veya şimdiki zaman anlamlı muzari fiil gelir. Çoğunlukla *جَيْنَ* anlamındaki *إِذَا* yeminlerden sonra kullanılmaktadır.<sup>46</sup> Kûfe ekolünden olan el-Ferrâ ise şöyle demiştir: “*Mazî fiil* *إِذَا*’dan sonra sadece, *إِذَا*’nın şart anlamı içerdiği zaman veya cümlede kapalılık olursa gelebilir.”<sup>47</sup>

3. *Zarf anlamı dışında kullanılan* *إِذَا*'nın diğer bir kullanımı zarf anlamı dışında kullanılmasıdır. Bu durumda *إِذَا*, *إِنَّا* ile mecrur isim konumundadır. Zarfîyet ifade etmeyen *إِذَا*'nın irabıyla ilgili nahivciler farklı görüştedir. Bir grup söz konusu *إِذَا*'nın *حَتَّى* ile mecrur isim olduğunu söylemiştir. Diğer bir grup ise *حَتَّى*'nin ibtidaiyye olarak değerlendirilmesi, sonrasında gelen *إِذَا*'nın ise mansub olarak irap edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>48</sup> Örneğin İbn Mâlik (ö. 672/1274) *إِذَا*'nın *حَتَّى* ile mecrur olduğu görüşünü savunmaktadır.<sup>49</sup> İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise buradaki *إِذَا* edatının mübteda olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup>

Yukarıdaki görüşlerden farklı olarak *إِذَا*'nın harfu'l-imtinâ' olan *أَنَّ* anlamında da kullanıldığı kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>51</sup> *إِذَا*'nın dördüncü kullanımı ise fucâiyye anlamında gelmesidir. Çalışmamızın konusu olan zünbûriyye meselesi *إِذَا*'nın fucâiyye anlamında kullanılmasıyla doğrudan ilintili olduğu için söz konusu kullanım müstakil bir başlık altında değerlendirilecektir.

#### 4.2. Arap Dilinde Fucâiyye (إِذَا الْفُجَائِيَّةُ) Kullanımı

“f-c-e” kökünden gelen *فَإِذَا* kelimesi sözlükte “*beklenmedik anda bir olayın ya da durumun gerçekleşmesi*” anlamındadır.<sup>52</sup> Bu kelimeden türemiş olan “*fucâiyye*” kelimesi ise genellikle “*إِذَا*” edatının bu anlamda gelmesi için kullanılmaktadır. Beklenmedik bir olay gerçekleştiğinde, cümlenin başında gelen *إِذَا*'ya, *fucâiyye* *إِذَا*'sı ( *إِذَا الْفُجَائِيَّةُ*) ismi verilmiştir.

→

*fi hürûfi 'l-me'ânî*, 368; Ali Tevfik Muhammed - Yusuf Cemil ez-Za'bi, *el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevâti'n-nahvi'l-Arabî* (Ürdün: Darü'l-Emel, 1414), 35.

<sup>45</sup> Geniş bilgi için bk. Muhammed - Cemil ez-Za'bi, *el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevâti'n-nahvi'l-Arabî*, 35.

<sup>46</sup> Sibeveyhî, *el-Kitâb*, 1/133; es-Sîrâfî, *Şerhü kitâbi Sibeveyhi*, 1/480; Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hürûfi 'l-me'ânî*, 370; Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi*, 2/278-279; Muhammed - Cemil ez-Za'bi, *el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevâti'n-nahvi'l-Arabî*, 36.

<sup>47</sup> Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hürûfi 'l-me'ânî*, 370.

<sup>48</sup> Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hürûfi 'l-me'ânî*, 371-372.

<sup>49</sup> Ebû Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl li-İbn Mâlik*, thk. Abdurrahmân Seyyid - Muhammed Bedevî Mahtûn (Cize: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1410), 2/210; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân Endelûsi, *İrtişâfû'd-darab min Lisâni'l-Arab*, thk. Receb Osmân Muhammed - Ramazân Abdüttevâb (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418), 3/1411.

<sup>50</sup> Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hürûfi 'l-me'ânî*, 372; Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Mü'terakü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408), 2/49.

<sup>51</sup> Muhammed - Cemil ez-Za'bi, *el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevâti'n-nahvi'l-Arabî*, 37.

<sup>52</sup> Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 6/188; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/120; Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 1/344; *Mu'cemu'n-nefâisi'l-kebir*, 2/1436.

Nahivciler fucâiyye فُجَاعِيَّة'sının irabıyla ilgili üç farklı görüş belirtmişlerdir. Bir kısmı fucâiyye anlamında kullanılan فُجَاعِيَّة'nın zaman zarfı konumunda olduğunu söylemişlerdir. Aralarında Sîbeveyhi'nin de bulunduğu diğer grup âlim fucâiyye فُجَاعِيَّة'sının mekan zarfı olduğunu belirtmişlerdir. Kûfe ekolü nahivcileri ise fucâiyye فُجَاعِيَّة'sının isim değil harf olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>53</sup>

Genel anlamıyla fucâiyye فُجَاعِيَّة'sı فَاجَأَ (ansızın oldu, aniden gerçekleşti) fiilinin manasını taşımaktadır. جِئْتُكَ فَيَدَا زَيْدٍ (Senin yanına geldim. Bir de baktım Zeyd orada!) cümlesinde olduğu gibi. Bu cümlede هـ harfi ve يَدَا edatı، فَاجَأْتِي زَيْدٍ (Senin yanına geldim. Beklenmedik anda Zeyd'le karşılaştım) anlamına gelmektedir.<sup>54</sup> Buna ek olarak daha önce zikredilen anlamlara dayanarak fucâiyye فُجَاعِيَّة'sının aşağıdaki manaları ifade ettiği de söylenebilir:<sup>55</sup>

1. Zaman zarfı anlamı: خَرَجْتُ فَيَدَا زَيْدٍ (Dışarı çıktım, bir de baktım Zeyd) ifadesi bazı nahivcilere göre aslında; خَرَجْتُ فَالزَّمانَ حَضُورُ زَيْدٍ (Dışarı çıktım, o zaman Zeyd'in geldiği andı.) anlamındadır.

2. Mekan zarfı anlamı: خَرَجْتُ فَيَدَا زَيْدٍ (Dışarı çıktım, bir de baktım Zeyd) ifadesi bazı nahivcilere göre mekan zarfı anlamını taşımaktadır. Bu durumda verilen cümle; خَرَجْتُ فَيَحَضْرَتِي زَيْدٍ (Dışarı çıktım, bir de gördüm Zeyd önümde) şeklinde anlaşılır.

Yukarıda örnek olarak verilen cümlelerde fucâiyye فُجَاعِيَّة'sından önce bir هـ harfi bulunduğuna dikkat edilmelidir. Bu harfle ilgili olarak dilciler arasında yine ihtilaf söz konusudur. el-Mâzinî (ö.249/863) gibi bazı âlimler buradaki هـ harfinin zorunlu zâid bir harf olduğunu söylemiştir. İbn Cinnî'nin de aralarında olduğu bir diğer kısım, söz konusu هـ harfinin atif harfi olduğunu savunmuştur. ez-Zeccâc (ö.311/923) gibi diğer dilciler ise söz konusu هـ harfinin, şart cümlesinin cevabının başında gelen اِف ile aynı konumda değerlendirileceğini söylemişlerdir.<sup>56</sup>

Fucâiyye فُجَاعِيَّة'sı ile şart فُجَاعِيَّة'sını birbirinden ayıran özellikleri Murâdî (ö.749/1348) aşağıdaki şekilde açıklamaktadır.<sup>57</sup>

1. Şart فُجَاعِيَّة'sından sonra fiil cümlesi, fucâiyye فُجَاعِيَّة'sından sonra ise sadece isim cümlesi gelir.

2. Başında اِف bulunsun ya da bulunmasın şart cümlesinden sonra şartın cevabı olan bir cevap cümlesinin gelmesi zorunludur. Fucâiyye فُجَاعِيَّة'sının ise cevap

<sup>53</sup> es-Sîrâfî, *Şerhü kitâbi Sîbeveyhi*, 1/76; 5/108; Ebû Hayyân Endelüsi, *İrtişâfû 'd-darab min Lisâni 'l-Arab*, 3/1412-1413; Murâdî, *el-Cene 'd-dâni fi hürûfi 'l-me 'âni*, 374-375.

<sup>54</sup> Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. 'Umeyr Ezdî Sümâlî Müberred, *el-Müktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme (Kâhire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslamiyye, 1415), 3/178.

<sup>55</sup> es-Sîrâfî, *Şerhü kitâbi Sîbeveyhi*, 5/108; Ebû Hayyân Endelüsi, *İrtişâfû 'd-darab min Lisâni 'l-Arab*, 3/1412-1413; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân Endelüsi, *et-Tezyil ve 't-tekmîl fi şerhi Kitâbi 't-teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem; er-Riyâd: Dâru Kunûzu İşbilyâ, 1418), 7/324-325.

<sup>56</sup> Ebû Hayyân Endelüsi, *İrtişâfû 'd-darab min Lisâni 'l-Arab*, 3/1413; Murâdî, *el-Cene 'd-dâni fi hürûfi 'l-me 'âni*, 73.

<sup>57</sup> Murâdî, *el-Cene 'd-dâni fi hürûfi 'l-me 'âni*, 373-374.

cümlesi yoktur.

3. Şart *İdâ*'sı gelecek zaman ifade eder, fucâiyye *İdâ*'sı ise şimdiki zaman anlamındadır.

4. Şart cümlesinde *İdâ* cümlenin başında gelirken, fucâiyye *İdâ*'sı başta gelmez.

Fucâiyye *İdâ*'sından sonra gelen ismin merfu' olduğu konusunda dilciler arasında ihtilaf yoktur. Fakat *İdâ*'dan sonra gelen ikinci ismin irabına dair ekoller arasında ihtilaf söz konusudur. Basrîler *İdâ*'dan sonra gelen ikinci ismin de merfu' olması gerektiğini savunurken, Kûfler merfu' veya mansub gelmesine cevaz vermişlerdir. Kur'ân ve şiir metinlerindeki kullanımlara bakıldığında da fucâiyye *İdâ*'sından sonra mansub bir kullanımın olmadığı görülmektedir. Yukarıda teorik yapıları ve anlamları verilen kullanımlara dair örnekleri müstakil bir başlık altında incelemek konunun anlaşılması bakımından faydalı olacaktır. Bir sonraki başlıkta zikredilen örnek sadedindeki şahitlere bakıldığında fucâiyye *İdâ*'sından sonra gelen ismin raf konumunda geldiği görülmektedir.

#### 4.3. *İdâ* الفجائية Kullanımının Örnekleri

Fucâiyye *İdâ*'sı ile ilgili birinci sırada verilebilecek örnekler Kur'ân ayetleridir. Konuya dair ilk örnekler aşağıdaki ayetlerdir:

(فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ)

"... Bir de ne görsünler, o (eli) bembeyaz olmuş..."<sup>58</sup>

(فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ مُبِينٌ)

"... Bir de gördüler o, apaçık bir yılan oluverdi..."<sup>59</sup>

(فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى)

"... Bir de ne görsün, o (değnek) koşan bir yılanla dönüştü..."<sup>60</sup>

Verilen ayetler incelendiğinde, ifadelerde yer alan fucâiyye *İdâ*'sından sonraki cümle yapısının genellikle mübteda haber şeklinde geldiği görülmektedir. Bahsi geçen ayetler ve benzeri diğer ayetler, dil ve gramer kitaplarında da mübteda ve haber başlığında örnek olarak zikredilmektedir.<sup>61</sup> Yukarıdaki ayetlerin hepsinde *İdâ*'dan sonra gelen isimlerden birincisi yani mübteda, ikinci kelime ise haber olarak gelmiştir.<sup>62</sup> Buna göre fucâiyye *İdâ*'sından sonraki ikinci ismin irabı ayetlerde raf mahallindedir ve ayetler, konuya dair Sîbeveyhi'nin görüşünü teyit etmektedir. Her ne kadar el-Kisâf *İdâ*'dan sonra gelen ikinci ismin raf mahallinde gelmesini inkar etmese bile, ister Kur'ân'da isterse de şiirlerde el-Kisâf'in görüşünü destekleyecek mahiyette örnekler bulunmamaktadır. Bu sebeple de Kûfe ekolü mensuplarının söz konusu ismin mansubluğu konusunda kıyasa başvurdukları görülmüştür.

<sup>58</sup> eş-Şuarâ 26/33.

<sup>59</sup> el-A'râf 7/107.

<sup>60</sup> Tâhâ 20/20.

<sup>61</sup> Ebû Hayyân Endelüsi, *İrtişâfî 'd-darab min Lisâni 'l-Arab*, 3/1088.

<sup>62</sup> Muhyiddin Dervîş, *İ'râbü 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve beyânuh* (Humus: Dâru'l-İrşâd, 1412), 6/175.

Fucâiyye İdâ'sı cümlede bazen şartın cevabı olarak gelebilir. Aşağıdaki ayet bu tür kullanımın örneğidir:<sup>63</sup>

(وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسْتَنْهَمٌ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا)

"İnsanlara dokunan bir zarardan sonra bir rahmet tattırdığımızda bir de bakarsın ki onlar, bize ait işaretler üzerinde hileye sapmışlardır..."<sup>64</sup>

Ayet-i Kerîmedeki birinci İdâ şart anlamındadır. İkinci İdâ ise fucâiyye olmakla beraber şartın cevabı olarak gelmiştir. Fucâiyye İdâ'sından sonra isim cümlesi gelmesi gerektiği daha önce zikredilmişti. Yukarıdaki ayette de İdâ'dan sonra mukad-dem haber ve muahhar mübtada gelmiştir.<sup>65</sup> Bu bağlamda söz konusu ayet fucâiyye İdâ'sından sonraki her iki ismin de merfu' gelmesi gerektiğini teyit etmektedir.

Hadisi şeriflerde de fucâiyye İdâ'sına rastlanmaktadır. Buharî (ö.256/870)'den rivayet edilen aşağıdaki hadis bu durumun örneğidir. Söz konusu hadiste Rasulullah (s.a.s) şöyle demiştir:<sup>66</sup>

بَيْنَمَا أَنَا أَمْشِي، إِذْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ، فَرَفَعْتُ رَأْسِي، فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِزَاءِ، جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَجِئْتُ مِنْهُ رُغْبًا، فَرَجَعْتُ فُقُلْتُ: زَمَلُونِي زَمَلُونِي فَذَرُونِي فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى...

"Ben yolda yürüyordum. Aniden semadan bir ses duydum. Başımı kaldırdım, bir de gördüm ki, Hirâ'da bana vahiy getiren melek gökle yer arasında bir kürsünün üzerinde oturuyor. Ondan (melekten) dehşetli bir şekilde korktum. Eve geri döndüm ve "üzerimi örtün, beni örtün" dedim. Onlar da benim üzerimi örttüler. Bundan sonra Allah (c.c) şöyle nazil etti..."

Yukarıdaki hadiste iki fucâiyye edatı vardır. İlki İdâ şeklinde İdâ edatının cevabı olarak gelmiştir. Konumuzla ilgili olan kısım ise İdâ olarak gelen ikinci kısımdır. Rasulullah (s.a.s) kendisine vahyin nazil oluşunu anlatırken *Bir de baktım ki melek oturuyor* diyerek fucâiyye İdâ'sından sonra mübtada ve haber olmak üzere iki merfû isim kullanmıştır.

Fucâiyye İdâ'sının kullanımına dair Arap şiirden verilebilecek bir örnek, Câhi-lye şairlerinden Tarafe b. el-'Abd (ö. 564 [?])'ın amcası el-Mürakkış el-Asğar (ö. ?)'ın aşağıdaki beyitleridir:<sup>67</sup> (Tavîl)

<sup>63</sup> Yûnus 10/21.

<sup>64</sup> "Yûnus Suresi 39. Ayet Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı" (Erişim 23 Haziran 2023).

<sup>65</sup> Derviş, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuh*, 4/224.

<sup>66</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Mustafa Dîb el-Begâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr; Dımaşk: Dâru'l-Yemâme, 1414), 4/1875; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbuddîn el-Hatîb (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 8/678-679.

<sup>67</sup> Ebü'l-Abbas Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ Mufaddal Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 242; Muhammed b. Ebi'l-Hattâb Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, thk. Alî Muhammed Bicâvî (Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 437-438; Ebü'l-Abbas Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ Mufaddal Dabbî, *Divânü'l-mufaddaliyyât*, thk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, ed. Charles James Lyall (Beyrût: Matba'atü'l-Êbâi'l-Yesû'iyîn, 1338), 494; Muhammed b. el-Mübârek Ebû Galib b. Meymûn, *Münteha't-taleb min eş'âri'l-'Arab*, thk. Muhammed Nebîl Turayfî (Beyrût: Dâru Sâdir, 1420), 4/69; Abdullah Tayyib el-Meczûb, *el-Mürşid ilâ fehmi eş'âri'l-'Arab* (Küveyt: Dâru'l-Êsârü'l-

أَمِنْ بِنْتِ عَجَلَانَ الْخِيَالِ الْمُطَرِّحِ 1  
أَلَمْ وَرَحْلِي سَاقِطٌ مُنْزَحْرَحِ

فَلَمَّا انْتَبَهْتُ بِالْخِيَالِ وَرَاعِي 2  
إِذَا هُوَ رَحْلِي وَالْبِلَادُ تَوَضَّحُ

1. Ben yükümü uzak bir yere bırakmışken (uzak bir yerde konklarken) Binti Aclân (Hind binti Aclân)'ın uzak hayalinden daha acı verici bir şey var mı?

2. Gördüğüm hayalden (rüyadan) uyandığımda şaşırarak korktum. (Güneşin ışığıyla) şehirler aydınlanıp görünmeye başlarken bir de gördüm ki, orada sadece benim yüküm var.

Yukarıdaki beyitlerde şair sevgilisinden uzakta kalışına üzülmüş ve hayal gördüğünü söylemiştir. Şair, 2. beyitte *هُوَ رَحْلِي* ifadesini kullanarak fucâiyye *إِذَا*'sından sonra mübteda ve haber getirmiştir. Dolayısıyla fucâiyye *إِذَا*'sından sonra ki her iki isim de irab olarak raf mahallindedir.

Âlimler fucâiyye *إِذَا*'sının genellikle *إِنِّ* edatının cevabı olarak geldiği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Nitekim İbn 'Abdal (ö. 100/718 [?]) bir şiirinde şöyle demektedir :<sup>68</sup> (Kâmil)

بَيْنَاهُمْ بِالظُّهْرِ قَدْ جَلَسُوا 1  
يَوْمًا بِحَيْثُ تُنَزَّغُ الدُّبُحُ

فَإِذَا ابْنُ هِنْدٍ فِي مَوَاكِبِهِ 2  
تَهْدِي بِهِ خَطَاةَ سُرُحِ

1. "Onlar bir gün zubah adında tatlı bitkinin sökülüp çıkartıldığı Zahr'da oturuyorlardı."

2. "Birden gördüler ki, Hind'in oğlu kervanıyla gelmekte. Önünde de ince ayaklı çevik develer ona yol göstermektedir."

İkinci beyitteki *إِذَا* hem fucâiyye hem de *إِنِّ* edatının cevabı olarak gelmiştir. Devamında gelen *فِي مَوَاكِبِهِ* ifadesi mübteda ve haberden oluşan isim cümlesi yapısıdır ve burada nasb mahallinde bir öge bulunmamaktadır.

Konuya dair diğer bir kullanım, fucâiyye *إِذَا*'sından sonra *إِنَّ* harfinin meksûr veya meftûh olarak gelmesidir. Sîbeveyhi'nin rivayet ettiği şu beyit bu durumun örneğidir:<sup>69</sup>(Tavîl)

وَكُنْتُ أَرَى زَيْدًا كَمَا قِيلَ سَيِّدًا  
إِذَا إِنَّهُ عَبْدُ الْقَعَا وَاللَّهَازِمِ

"Zeyd'i denildiği gibi efendi bilirdim, Bir de gördüm ki, o çok adi ve aşağılık bir

→

İslâmiyye: Küveyt: Vizâretü'l-İ'lâmi's-Sıfât, 1409), 3/331.

<sup>68</sup> Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd Abdülkâdir Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1416), 7/59.

<sup>69</sup> Bu beyit Sîbeveyhi tarafından rivayet edilmiştir. Beytin kime ait olduğu bilinmemektedir. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Mısır: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 2/401.

*adam!*"

Nahivciler *إِن*'den sonra gelen *أَنَّ* harfinin hemzesinin meftuh olarak *أَنَّ* veya meksur olarak *أَنَّ* olabileceğine cevaz vermişlerdir. Yukarıdaki şiirde *سِيبِ*yi *إِنَّ* harfinin hemzesinin meksur olarak rivayet edildiğini söylemektedir. Çünkü şair bu manayı ifade etmek istemiştir.<sup>70</sup> *أَنَّ* meksur okunduğunda *أَنَّ*'den sonra gelen *أَنَّ* za-miri, fucâiyye *إِن*'sından sonra gelen cümlenin mübtedası, *عَبْدُ الْفَقَا وَاللِّهَازِمِ* ise cümle-nin haberi olarak kabul edilir. *أَنَّ* olarak hemze meftuh okunduğunda *أَنَّ*'den sonrası mastar olarak mübteda, fucâiyye *إِن*'sı ise haber olarak değerlendirilir. Zikir edilmiş olan görüş *إِن*'yi zarf olarak kabul edenlere aittir. Fucâiyye *إِن*'sını harf olarak kabul edenler ise burada haberin mahzûf olduğunu savunmuşlardır.<sup>71</sup>

Yukarıda verilen örnekler incelendiğinde fucâiyye *إِن*'sından sonra gelen cümle yapısının durumu oldukça dikkat çekicidir. Başta Kur'ân ayetleri olmak üzere hadislerde ve şahit değeri taşıyan şiirlerde fucâiyye *إِن*'sından sonra isim cümlesi yapısı bulunduğu ve *إِن*'dan sonraki her iki ismin de mübteda ve haber olarak mer-fu' konumunda geldiği görülmektedir. Şahit olarak zikredilen örneklerdeki kullanımların hepsi *سِيبِ*'nin görüşü olan Basrîlerin doğru olarak kabul ettikleri kullanımı destekler mahiyettedir. Bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere el-Kisâfî'nin görüşü olan ve Kûflerin savunduğu *إِن*'dan sonraki ikinci ismin mansub okunabile-ceğini görüşünü destekleyen bir şahit bulunmamaktadır. Konuya dair dilciler ara-sındaki meşhur tartışmalardan biri Basra ekolüne mensup *سِيبِ*yi ile Kûfe eko-lünden el-Kisâfî arasında gerçekleşmiş münazaradır. Kaynaklarda *Zünbûriyye Meselesi* adıyla meşhur olan bu tartışma, konunun daha iyi anlaşılması için müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

#### 4.4. Zünbûriyye Meselesi

Kûfe ve Basra ekolü arasında *سِيبِ*yi ve el-Kisâfî'den önce münazaraların yapıldığına ve zıt görüşlerin seslendirildiğine nahiv tarihinde nadiren rastlanmak-tadır. *سِيبِ*yi ve el-Kisâfî'den sonra ise yaygınlaşan ihtilaflardan biri "zünbûriy-ye" meselesidir. Söz konusu tartışmayı hem nahiv hem de tarih kitaplarında gör-mek mümkündür.<sup>72</sup> "Zünbûriyye/eşek arısı meselesi" ismiyle meşhur olan bu tar-tışma, özet olarak şu şekildedir:

Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş (ö. 215/830 [?])'den rivayet edildiğine göre *سِيبِ*yi bir gün Irak'a gelmiş ve orada Abbâsî veziri olan Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö.197/803)'yle görüşmüştür. el-Bermekî ona geliş sebebini sorunca

<sup>70</sup> *سِيبِ*yi, *el-Kitâb*, 3/144.

<sup>71</sup> es-Sîrâfî, *Şerhü kitâbi Sîbeveyhi*, 3/370; Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hürûfi'l-me'âni*, 411; Abdülkâdir Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni'l-Arab*, 10/265-266.

<sup>72</sup> Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Mügnî'l-lebib an kütübi'l-e'ârib*, thk. Mâzin Mübârek - Muhammed Ali Hamdullâh (Dimâşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/93-94; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 5/2125; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târihü Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1422), 13/590-591.



Sîbeveyhi, el-Kisâî ile münazara yapmak istediğini söylemiştir. Bunun üzerine el-Bermekî; *“Bunu yapma, çünkü o, bu şehrin şeyhi ve kârîsi, halifenin de hocasıdır. Şehirdeki herkes de onun yanındadır.”* şeklinde cevap vermiştir. Sîbeveyhi ise münazara yapmakta ısrar edince el-Bermekî meseleyi halife Hârûn er-Reşîd’e bildirmiş, halife de onlar için bir gün belirlenmesini emretmiştir. Belirlenen gün geldiğinde Sîbeveyhi tek başına sabah erkenden Hârûn er-Reşîd’in evine gitmiş, oraya vardığında el-Ferrâ, Hişâm (ö. 209/824), el-Ahmer (ö. 194/810 [?]) ve Muhammed b. Sa’dân (ö. 231/846) gibi Kûfe ekolü mensuplarının çoktan geldiğini görmüştür. el-Ahmer, Sîbeveyhi’ye yüz mesele hakkında soru sormuş, Sîbeveyhi tüm soruları cevaplama da onlardan sadece; *“Ey Basralı, yanıldın!”* cevabını duymuştur. Bunun üzerine öfkelenen Sîbeveyhi, *“Bu sadece edepsizliktir!”* diyerek karşılaştığı olumsuz duruma tepki göstermiştir. Çok geçmeden el-Kisâî, yanında badiyeden Araplarla oraya gelmiş, tartışma meclisine katıldıktan sonra Sîbeveyhi’ye: *“Ey Basralı! خَرَجْتُ فَاذًا زَيْدُ الْقَائِمِ فَادESİNİN İRABı NASILDIR?”* diye sormuştur. Sîbeveyhi, خَرَجْتُ فَاذًا زَيْدُ الْقَائِمِ şeklinde kelimesinin merfu’ olarak irablandırılacağını söylemiştir. el-Kisâî, خَرَجْتُ فَاذًا زَيْدُ الْقَائِمِ şeklinde mansub olarak söylemek caiz olur mu?” diye sorunca, Sîbeveyhi, *“Hayır”* cevabını vermiştir. Bunun ardından el-Kisâî şu soruyu yöneltmiştir: *“Peki قَدْ كُنْتُ أَنْظُرُ أَنَّ الْعَقْرَبَ أَشَدَّ لَسَعَةً مِنَ الرَّثْبُورِ فَاذًا هُوَ هِيَ قَدْ كُنْتُ أَنْظُرُ أَنَّ الْعَقْرَبَ أَشَدَّ لَسَعَةً مِنَ الرَّثْبُورِ فَاذًا هُوَ هِيَ (Ben zannetmiştim ki, akrebin sokması eşek arısınınkinden daha acıdır. Bir de öğrendim ki her ikisi aynıymış.) sözünde قَدْ كُنْتُ أَنْظُرُ أَنَّ الْعَقْرَبَ أَشَدَّ لَسَعَةً مِنَ الرَّثْبُورِ فَاذًا هُوَ هِيَ şeklinde mi dersin, yoksa قَدْ كُنْتُ أَنْظُرُ أَنَّ الْعَقْرَبَ أَشَدَّ لَسَعَةً مِنَ الرَّثْبُورِ فَاذًا هُوَ هِيَ şeklinde mi dersin? İkisinden hangisini tercih edersin?”* Meşhur bir mesel olan bu ifadeye dair el-Kisâî’nin sorusuna Sîbeveyhi, قَدْ كُنْتُ أَنْظُرُ أَنَّ الْعَقْرَبَ أَشَدَّ لَسَعَةً مِنَ الرَّثْبُورِ فَاذًا هُوَ هِيَ şeklinde merfu’ olması gerektiğini, mansub olarak söylenmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine el-Kisâî Sîbeveyhi’ye yanıldığını söylemiş, orada bulunan diğer âlimler de el-Kisâî’yi desteklemiştir. el-Kisâî Arapların söz konusu ifadeyi hem merfu’ hem de mansub olarak söylediğini iddia etmiş, Sîbeveyhi ise bu görüşü kabul etmemiş ve kendi görüşünü tekrarlamıştır. Bu sırada el-Bermekî: *“Siz kendi şehirlerinizin ileri gelenleri olduğunuz halde ihtilaf ettiniz. Burada problemleri bir mesele vardır. Öyleyse kimin haklı olduğuna nasıl karar vereceğiz?”* deyince el-Kisâî: *“İşte Araplar kapında. Onlar hem dört bir taraftan gelmiş, hem fasîh konuşuyor, hem de her iki şehir onların görüşlerini kabul ediyor. Ayrıca Kûfe ve Basra onlardan ilim almıştır. Huzura çıkarılınsınlar ve onlara sorun!”* karşılığını vermiştir. el-Bermekî, el-Kisâî’nin yanında gelen bedevileri oraya çağırarak, onlara hangi görüşün doğru olduğu sorulunca onlar da el-Kisâî’nin görüşünü desteklemiştir. Bunun üzerine el-Bermekî Sîbeveyhi’ye dönerek; *“Be hey adam, bunları duyabiliyorsun, değil mi?”* demiştir. Tartışma sonlandıktan sonra el-Kisâî’nin *“Allah veziri korusun! O (Sîbeveyhi) kendi şehirden buraya bir menfaat elde etmek umuduyla gelmişti. Onu hayal kırıklığına uğratmayalım!”* şeklindeki yönlendirmesiyle el-Bermekî, tartışmada yenik duruma düşen Sîbeveyhi’nin gönlünü almak için kendisine on bin di-

nar vermiş, Sîbeveyhi bu duruma çok üzülmüş ve oradan ayrılarak doğduğu Fars bölgesine geri dönmüştür.<sup>73</sup> Bir daha Basra'ya hiç dönmeyen Sîbeveyhi çok geçmeden duyduğu üzüntü sebebiyle devasız bir hastalığa yakalanmış ve genç yaşta 180/796 yılında vefat etmiştir.<sup>74</sup>

Arap edebiyatı tarihine dair yapılan çalışmalar arasında zünbûriyye meselesi önemli bir yere sahiptir. Edebiyat tarihiyle uğraşan araştırmacılar konu hakkında açıklamalar yapmıştır. Ülkemizde de Nevin Karabela, Fatih Ulugöl ve İsa Hızıroğlu tarafından yapılan çalışmalar dikkat çekicidir.

Nevin Karabela araştırmasında el-Kisâî'nin dil ve gramer malzemeleri toplamaları açısından Arap dili ve Kûfe ekolü nahivciliğindeki değerinden bahsetmekle birlikte, tartışmada Sîbeveyhi'ye karşı bir haksızlığın söz konusu olduğunu belirtmektedir. Çalışmada el-Kisâî'nin şaz görüşleri almaktaki amacının sadece topladığı malzemelerin hepsini kurallaştırmaya tabi tutması olduğundan bahsedilmekte, el-Kisâî'nin bu bağlamda şaz görüşleri de tespit ederek Kûfe ekolüne katkı sağladığı söylenmekle beraber, el-Kisâî'nin savunduğu ve Kûflilerin benimsediği görüşün şaz olduğunu vurgulamaktadır.<sup>75</sup> Yazar, münazarada Sîbeveyhi'nin mağlup oluşunu Hârûn er-Reşîd'in ve saray çevresinin el-Kisâî'ye verdikleri değerle ilintilendirmektedir. Ayrıca taraflı tutumun en önemli sebebinin Basra'nın Emevî, Kûfe'nin ise Abbâsî taraftarı olmasıyla açıklamaktadır.<sup>76</sup>

Konuya dair çalışmalar yapan bir diğer araştırmacı Fatih Ulugöl çalışmasında Basra ve Kûfe arasındaki temel ihtilafların sebeplerini açıklamakta, bu sebepleri iki şehir arasındaki metot farklılıkları, söz konusu şehirlerin coğrafi konumu gibi faktörlere dayandırmaktadır.<sup>77</sup> Ulugöl de Abbâsîlerin Kûfeli dilcilere karşı teveccüh gösterdiğini, Kûfe ekolüne mensup dilcilerin de bu teveccühü kaybetmemek amacıyla bazı münazaralar yaptıklarını, bu sayede dil ve edebiyat konularında yöneticiler nezdinde sahip oldukları prestiji muhafaza amacı güttüklerini belirtmektedir.<sup>78</sup> Yazar, meseleyi farklı bakış açılarıyla değerlendirmiş ve bahsi geçen diğer iki araştırmacıdan farklı olarak Sîbeveyhi'ye karşı bir psikolojik baskının olduğunu be-

<sup>73</sup> Ebü'l-Kâsım Abdürrahmân b. İshâk en-Nihâvendî Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ülemâ'* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1420), 9-10; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 13/590-591; el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-ihlâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baḥriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 562-563; Ebü'l-Bekâ Mühîbüddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh Ükberî, *el-Lübâb fi ileli'l-binâ' ve'l-i'râb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir; Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1422), 1/497-498; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 5/2125; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-rivât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/358-359; İbn Hişâm, *Mügni'l-lebib an kütübi'l-e'ârib*, 93-94; Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Büḡyetü'l-vü'ât fi tabagâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Matba'ati İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1384), 2/230.

<sup>74</sup> İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-rivât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/353; Özbalıkcı, "Sîbeveyhi".

<sup>75</sup> Nevin Karabela, "Zünbûriyye Tartışması ve Arka Planı", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 263-264.

<sup>76</sup> Karabela, "Zünbûriyye Tartışması ve Arka Planı", 262-263.

<sup>77</sup> Fatih Ulugöl, "Zünbûriyye Meselesi Bağlamında Arap Dilcileri Arasında Meydana Gelen İhtilâflar", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ahlakı II*, ed. Teceli Karasu - Mahsum AYTEPE, 29 100 (İstanbul: Ensar Neşriyat TİC. A.Ş., 1442), 600-602.

<sup>78</sup> Ulugöl, "Zünbûriyye Meselesi Bağlamında Arap Dilcileri Arasında Meydana Gelen İhtilâflar", 603.

lirtmiştir. Özellikle yapılan münazarada Sîbeveyhi'nin taraftarlarının olmamasının üzerinde baskı oluşturduğuna ve bu durumun Sîbeveyhi'nin mağlup duruma düşmesindeki etkenlerden biri olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>79</sup> Araştırmacı tartışmanın galibiyet-mağlubiyet yönüyle incelenmesini doğru bulmamakta ve bunun yerine iki ekolün metodunun değerlendirilmesinin daha doğru olduğunu savunmaktadır.<sup>80</sup> Araştırmacının bu görüşü, her ne kadar konuya bilimsel açıdan yaklaşmış olsa da, kanaatimizce meseleye dair doğru bir yaklaşım sağlamamaktadır. Zira mesele iki ekolün metodunun ortaya çıkarılması yönünden ilmi önem taşıyacağı gibi, Arap dili fesahatının korunması ve edebi metinlerin doğru anlaşılması bakımından da aynı öneme sahiptir. Bu bağlamda Kûfîlerin metod bakımından farklılık arz etmeleri onların Arap dilinin fesahatını ve nahiv açısından ekseriyet tarafından kabul görmüş doğru yapıların hilafına şaz görüşlerin de aynı şekilde doğru ve değerli sayılabileceğine dair yaklaşımlarını kanaatimizce haklı göstermez. Zira bir dilin gramerinde asıl olan en doğru ve en net kuralları belirlemek, dilin gramerini bu kurallar üzerine tespit etmektir.

Konuya dair bahsi geçen bir diğer makalenin yazarı İsa Hızıroğlu'dur. Bu çalışmaya dair ilk dikkati çeken husus, diğer yazarlardan farklı olarak araştırmacının makalesinin başlığında Zenbûriyye ifadesini kullanmakta ve genel kullanımın fet-hayla olması sebebiyle söz konusu kullanımı tercih ettiğini belirtmesidir.<sup>81</sup> Yazar, tartışmayı Kûfe ekolünün yönteminin belirginleşmesi, münazarada bedevilerin hakemliğine başvurulması bakımından önemli saymaktadır.<sup>82</sup> Araştırmacı, İbn Halikân'dan Hârûn er-Reşîd'in oğlu Emin'in bedevilere el-Kisâ'yi desteklemesi için para verdiğine dair rivayeti aktarmış ve böyle bir rivayetin sahîh olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>83</sup> Söz konusu rivayet bir sonraki başlıkta ele alınacaktır. Ayrıca Hızıroğlu, taraflar arasında siyasi bir tutumun veya şahsi bir taraflılığın olduğunu kabul etmemektedir. Delil olarak ise Basralı Ebû Muhammed el-Yezîdî (ö. 202/818)'in el-Kisâ ile münazaraya çıktığını ve galip geldiğini söylemektedir.<sup>84</sup> Fakat söz konusu açıklamada mukayese edilen taraflar olan Sîbeveyhi ve Ebû Muhammed el-Yezîdî eşit değildir. Çünkü her ne kadar bahsi geçen bu münazara siyaset erbabının huzurunda gerçekleşmiş olsa da, el-Kisâ ve Memûn'un hocası ve aynı zamanda Basra ekolüne mensup Ebû Muhammed el-Yezîdî'nin her ikisi de saray erbabındandır. Sîbeveyhi ise *بَصْرِيّ* (*Ey Basralı!*) hitabına muhatap olan ve Abbasî Devleti ricaline uzak olan bir alimdir. Dolayısıyla Sîbeveyhi ve Ebû Mu-

<sup>79</sup> Ulugöl, "Zünbûriyye Meselesi Bağlamında Arap Dilcileri Arasında Meydana Gelen İhtilâflar", 612-613.

<sup>80</sup> Ulugöl, "Zünbûriyye Meselesi Bağlamında Arap Dilcileri Arasında Meydana Gelen İhtilâflar", 614-615.

<sup>81</sup> İsa Hızıroğlu, "Arap Dîli ve Tarihi Bağlamında Zenbûriyye Tartışması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 329.

<sup>82</sup> Hızıroğlu, "Arap Dîli ve Tarihi Bağlamında Zenbûriyye Tartışması", 328-329.

<sup>83</sup> Hızıroğlu, "Arap Dîli ve Tarihi Bağlamında Zenbûriyye Tartışması", 336-337.

<sup>84</sup> Hızıroğlu, "Arap Dîli ve Tarihi Bağlamında Zenbûriyye Tartışması", 337-338.

hammed el-Yezîdî'nin karşılaştırılmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Hızıroğlu, Kûfilerin çokça semâ yöntemine başvurduklarını, sahih ya da şaz olmasına bakmaksızın her kullanımı aldıklarını, böylece el-Kisâî'nin söz konusu kullanımı Araplardan duymuş olacağı ihtimalini söylemiş, bu durumun metot olarak kabul edilmesiyle el-Kisâî'nin kendi mezhebince haklı olduğunu belirtmiştir.<sup>85</sup> Her ne kadar el-Kisâî kendi ekolünce haklı olsa bile söz konusu durum, âlimin şaz ifade kullandığı gerçeğini değiştirmemektedir.<sup>86</sup> Ayrıca nahivciler şaz semâ kullanımının olması durumunda, semâ tarikiyle gelen görüşün terk edilerek kıyasa başvurulması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>87</sup>

Yukarıda zikredilen üç çalışmada kimi benzer açıklamalar bulunsa da çalışmaların sonuçları kısmen farklıdır. Bahsi geçen çalışmalarda konuyla ilgili en net yaklaşımı sunan Nevin Karabela'dır. Araştırmacı zünbûriyye meselesinde siyasetin etkin olduğunu ve yapılan ilmî münazarada Abbasîlerin siyasi gücünün tartışmanın sonucuna müdahil olduğunu ince bir üslupla belirtmektedir.<sup>88</sup> Buna rağmen aradaki ihtilafın iki ekol arasındaki metot farklılığından kaynaklandığını belirtmekte ve konunun bu minvalde değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>89</sup> Benzeri şekilde Fatih Ulugöl de çalışmasında Sîbeveyhi'nin haklı olduğunu, ancak iki ekol arasındaki metot farklılığının münazaranın sonucunda etkili olduğunu söylemekte, bu bağlamda net bir şekilde Sîbeveyhi ile el-Kisâî barasında belirgin bir tercih yapmamaktadır.<sup>90</sup> İsa Hızıroğlu'nun çalışmasında ise el-Kisâî'nin savunduğu görüşün delilleri ayrıntısıyla zikredilmekte, her ne kadar bu görüşlerin şaz bir kullanımı temellendirebilmek için yapılan açıklamalar olduğunu belirtse de, çalışmasının genelinde yapılan münazaranın sonunda el-Kisâî'nin galip oluşunu temellendirebilme saiki görülmektedir.

Her üç çalışmada da dikkat değer bir husus olarak araştırmacılar yapılan münazaranın sonucunda Sîbeveyhi'nin yaşadıkları üzerinde durmamaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi el-Kisâî ile yaptığı münazarada mağlup duruma düşen Sîbeveyhi, tartışmanın hemen akabinde Kûfe'den ayrılmış, yaşadığı şehir olan Basra'ya değil de doğduğu topraklara geri dönmüş yaşadığı şehri terk etmiştir. Bunun ardından da yaşadıklarına duyduğu üzüntü sebebiyle bir yıl gibi kısa sürede hastalanıp 40'lı yaşlarında erken sayılabilecek bir yaşta vefat etmiştir.<sup>91</sup> Bu gelişmeler dikkate alındığında, her ne kadar tartışmada iki ekol arasındaki metot farklılığı

<sup>85</sup> Hızıroğlu, "Arap Dîli ve Tarihi Bağlamında Zenbûriyye Tartışması", 328; 339-340.

<sup>86</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1/1744; es-Süyûtî, *Büğyetü'l-vü'ât fi tabagâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, 2/164.

<sup>87</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/100; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 58.

<sup>88</sup> Karabela, "Zunbûriyye Tartışması ve Arka Planı", 262-263.

<sup>89</sup> Karabela, "Zunbûriyye Tartışması ve Arka Planı", 264.

<sup>90</sup> Ulugöl, "Zunbûriyye Meselesi Bağlamında Arap Dilcileri Arasında Meydana Gelen İhtilâflar", 614-615.

<sup>91</sup> İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rivât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/353.

önemli olsa da, münazaranın neticesinin Sîbeveyhi tarafından kabul edilemez bir durum ve sonuç olduğu açıktır. Zira haklı durumdayken haksız sayılmış ve kendisini aşağılanmış hissetmiştir. Hem münazaradan önce hem de münazaradan sonra Sîbeveyhi'ye karşı gösterilen olumsuz tavrın sorumlusunun el-Kisâî olduğunu söylemek çok da isabetli değildir. Zira el-Kisâî hem kıraat ilimlerinde hem de Arap dilinde son derece yetkin ve güzel ahlak sahibi bir alimdir. Ancak yapılan tartışmanın akabinde Sîbeveyhi'nin içine düştüğü durum, yaşadığı olumsuzluklar ve ardından vefat etmesi, tartışmanın ilmi yönünden öte Sîbeveyhi'ye karşı siyasi bir tutumun olduğunu ve bunun ilme yansımalarını da göstermektedir.

Kaynaklarda *Zünbûriyye Meselesi* adıyla bilinen yukarıda aktarılan tartışmada Sîbeveyhi'nin ve el-Kisâî'nin konuya dair görüşleri müstakil bir başlıkta değerlendirilecektir.

#### 4.5. Sîbeveyhi ve el-Kisâî'nin Konuya Dair Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Sîbeveyhi ve el-Kisâî'nin eserlerinde zünbûriyye meselesi ele alınmamıştır. Konu ile ilgili rivayetler Sîbeveyhi ve el-Kisâî'den sonra gelen nahivcilerin eserlerinde, tabakât ve tarih kitaplarında nakledilmiştir. Çünkü daha önce zikredildiği gibi Sîbeveyhi oradan ayrıldıktan kısa bir süre sonra vefat etmiştir. el-Kisâî'nin kaleme almış olduğu eserlerin bir kısmı ise günümüze ulaşmamıştır. Zünbûriyye meselesine dair âlimlerin görüşleri ise çoğunlukla Sîbeveyhi'nin haklı olduğu yönündedir.

Kûfe dil âlimlerinden olan Alî b. Süleyman el-Ahfeş el-Asğar (ö. 316/928 [?]) konu ile ilgili şunları söylemektedir: “*Sîbeveyhi'nin öğrencileri de bu meselede Sîbeveyhi'nin haklı olduğunu ihtilafsız kabul etmiştir. Çünkü söz konusu ihtilafta doğru olan görüş Sîbeveyhi'nin dediği gibi: “فَأَيُّا هُوَ هِيَ” yani “Eşek arısının ısırması da akrebinki gibidir.” olacaktır. Cümlede bu konum ismin raf' edileceği bir yerdir, nasb yeri değildir. “ زَيْدٌ قَاتِمٌ وَ قَاتِمًا فَأَيُّا زَيْدٌ قَاتِمٌ وَ قَاتِمًا” kelimesinin nasb olarak söylenmesi caizdir. O zaman niye هُوَ أَيُّاها فadesindeki أَيُّاها kelimesini nasb olarak caiz bulmuyorsun?” şeklinde bir fikir söylenecek olursa; şöyle cevap verilir: “Çünkü أَيُّاها kelimesi mansub, هِيَ ise merfû' için kullanılır. قَاتِمًا kelimesini hal olmasından dolayı mansub yaparız ve o burada nekiradır. أَيُّاها ise kendisinden sonraki ile beraber ma'rifedir ve hal marife olarak gelmez.”<sup>92</sup> Alî b. Süleyman el-Ahfeş el-Asğar'ın yukarıdaki ifadeleri son derece önemlidir. Özellikle kendisi de Kûfe ekolünden olmasına rağmen, söz konusu tartışmada Basrîlerden Sîbeveyhi'yi haklı görmekte ve bu haklılığı da nahiv deliliyle desteklemektedir.*

Konuya dair Sîbeveyhi'nin haklı olduğunu gösteren bir diğer argüman da tartışma esnasında yaşanan bir durumdur. Kaynaklarda Sîbeveyhi'nin, el-Kisâî'nin

<sup>92</sup> Zübeydî, *Tabakatü'n-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*, 68-69; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 5/2125-2126; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rüvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 2/359.

yanında gelen bedevilerin şahitliğiyle mağlup olunca: “Araplara bu kelimeyi *nasb olarak söylemelerini emredin!*” dediği rivayet edilmektedir. Çünkü fasih konuşan bir Arap’ın alışık olmadığı hatalı bir cümleyi söylerken zorlanacağı ve söylediği ifadeyi garipseyeceği kaçınılmazdır. Sîbeveyhi *هَوَ إِيَاهَا* şeklindeki hatalı kullanımda Arapların bu ifadeyi yadsıyacaklarını ve söylerken kolaylıkla söyleyemeyeceklerini düşünmüş, bu yüzden söz konusu talepte bulunmuştur. Ebu’l-İrfân es-Sabbân (ö. 1206/1792), Sîbeveyhi’nin bu sözünden kastının aslında orada bulunmayan, el-Kisâf ile aralarında yaşanan tartışmayı bilmeyen kişilere sorulmasının istediğini belirtmiştir. Çünkü fasih konuşan biri her hangi bir kelimenin irabını değiştirerek okumaktan aciz değildir. Zira dili bozulmamış olan Araplar Arapça dışında başka dilleri öğrenip konuşuyorlardı. Münazarada bulunmayan Araplara sorulduğunda onların hepsi söz konusu ifadeyi sahih irabla telaffuz edeceklerdir.<sup>93</sup> Sîbeveyhi’nin bahsi geçen isteğine olumlu karşılık verildiğine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu noktada, el-Kisâf başta olmak üzere mecliste bulunan Kûfîlerin tartışmanın sonucunu aceleyle getirdikleri ve gereken ölçüde Sîbeveyhi’nin kendisini savunmasına imkan tanımadıkları söylenebilir.

Kûfe dil ekolü öncülerinden Ebu’l-Abbas Sa’leb (ö. 291/904) konu ile ilgili şöyle demiştir: “*هو*” *imâd*<sup>94</sup> olarak gelmiştir. Çünkü burada *هَوَ إِيَاهَا* fucâiyedir. Anlamı da “*هَوَ جِنْتُهُ*” veya “*رَأَيْتُهُ*” demektir. Bu fiiller iki meful bihi *nasb eder*. Aynı zamanda kendisiyle beraber haber de gelir. Bu sebeple de Araplar *nasb olarak* “*هَوَ إِيَاهَا*” şeklinde söylemişlerdir.<sup>95</sup> İbnu’l-Enbârî Sa’leb’in görüşünün hem Basrîler hem de Kûfîlerce batıl olduğunu söylemiştir. Çünkü *imâd* cümleden kaldırıldığı zaman anlam bozulmaz. “*هَوَ*” *hazf* edildiği zaman ise cümlenin anlamı bozulacak ve herhangi bir anlam ifade etmeyecektir.<sup>96</sup>

İbnu’ş-Şecerî (ö. 542/1148) fucâiye *هَوَ*’sının mekan zarfı olan, *هَهُنَا* veya *هَهُنَا* anlamında kullanılan *هَوَ* olduğunu söylemiştir. Ayrıca söz konusu edat ve sonrasında gelecek merfu bir isimle cümlenin sınırlandırılmasının caiz olduğunu belirtmiş, bu merfu’ ismin mübteda, *هَوَ*’nın ise haber olarak irablandırılacağı görüşünü ileri sürmüştür. Zira mübteda ve haber daima merfu’dur. *هَوَ*’dan sonra mübteda ve haber her ikisi gelecek olursa, haber olarak gelen nekra ismin raf’ ve *nasb* olarak okunması caizdir. Söz konusu isim merfu okunduğunda haber, mansub olduğunda ise hâl olarak değerlendirilir. el-Kisâf’nin marife olarak mansub okunmasına cevaz

<sup>93</sup> Ebu’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, thk. İhsân Abbas (Beyrût: Dâru Sâdir, 1318), 3/464; es-Süyûtî, *Büğyetü’l-vü’ât fi tabagâti’l-lügaviyyîn ve’n-nühât*, 2/230; Ebü’l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân ‘alâ şerhi’l-’Üşmûni ‘alâ elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Tâhâ Abdürra’ûf Sa’d (Kâhire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.), 1/391.

<sup>94</sup> “İmâd” Kûfe ekolü dil âlimlerinin “fasl” için kullandıkları istilâhtır. Ükberî, *el-Lübâb fi ileli’l-binâ’ ve’l-i’râb*, 1/496.

<sup>95</sup> Zeccâcî, *Mecâlisü’l-’ülemâ’*, 10.

<sup>96</sup> el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ’ili’l-hilâf beyne’n-nahviyyîne’l-Başriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, 566.

vermesinin ise şaz bir görüş olduğunu söylemektedir.<sup>97</sup>

Ebu Bekr İbnu'l-Hayyât (ö. 320/932) buradaki اِدًا'nın وَرَأَيْتُ ve وَجَدْتُ anlamı içeren zarf olduğunu, söz konusu fiillerin mefûlu nasb etmesinin caiz olduğunu söylemiştir. Ayrıca اِدًا'dan sonra gelen isim mübteda olarak irablandırılır ve اِدًا'da kendisinden sonraki mübtedanın haberi olur. İbn Hişâm (ö.761/1360) İbnu'l-Hayyât'ın görüşünü şöyle eleştirmektedir: "Anlamlar sahih mefûller'i nasb etmez. İbnu'l-Hayyât'ın iddiasına göre وَرَأَيْتُ veya وَجَدْتُ fiili faile ve başka bir mefûle ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla mansub olan iki ismin mevcut olması gerekecektir." Ayrıca İbn Hişâm söz konusu atasözündeki اِيَّهَا kelimesinin hâl alameti olarak mansub gelmesi konusuna ilişkin, mârife ismin hâl olarak geldiği durumların oldukça az olduğunu ve mârife olarak geldiği zaman da tevîle ihtiyaç duyacağını söylemiştir. Sîbeveyhi ise marife ismin hâl olarak gelmesini çirkin (kabîh) kabul etmektedir.<sup>98</sup> İbn Malik ise buradaki nasb zamirinin aslında mefûl olduğunu ve cümlede hazf edilmiş هُوَ يُسَاوِيهَا أو يُشَابِهُهَا gibi bir fiil'in olduğunu ileri sürmüştür. Bazı âlimler ifadenin هُوَ يُسَعِّقُهَا şeklinde olduğunu, sonra fiil ve mefûl mutlak olan muzafın hazf edildiğini savunmuşlardır.<sup>99</sup>

Nahiv ve tabakât kitapları incelendiğinde Basra ve Kûfe ekolü nahivcilerinin ekseriyetinin zünbûriyye meselesinde Sîbeveyhi'nin görüşünü destekledikleri görülmektedir. Her ne kadar Kûfe ekolü mensuplarından kimileri söz konusu ifadenin mansub okunmasına dair bazı deliller getirmiş olsa da bu görüşler hem Kûfi hem de Basrî nahivciler tarafından eleştirilmiş, fasih kabul edilemeyen şaz kullanımlar olduğu belirtilmiştir.

Zünbûriyye meselesine dair belirtilen görüşler ve verilen örnekler genel hatlarıyla incelendiğinde, Sîbeveyhi'nin karşısında Kûfililerin münazarayı kazanmak için zorlama çaba içerisine girdikleri, bu konuda doğruyu bulmak amacına hizmet etmedikleri ve galip gelmek için farklı yollara tevessül ettikleri görülmektedir. Kimi kaynaklarda el-Kisâî'nin, yanında gelen bedevi Araplara kendisini desteklemeleri için para verdiği gibi rivayetler farklı şekillerde aktarılmıştır.<sup>100</sup> Tartışmanın tarafgir tutumlu olduğuna dair rivayetlerden biri de İbn Hallikân (ö.381/1282) tarafından nakledilmiştir. İbn Hallikân'dan rivayet edildiğine göre Sîbeveyhi Bağdat'a gelmiş ve el-Kisâî ile münazara yapmak istemiştir. Bu sırada el-Kisâî Hârûn er-Reşîd'in oğlu Emîn'e ders veriyordur. Emîn, Sîbeveyhi'nin isteğini duyunca ho-

<sup>97</sup> Ebü's-Sa'âdat Hibetullâh b. 'Alî b. Muhammed İbnü's-Şecerî, *Emâli İbni's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413), 1/349-350.

<sup>98</sup> Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/377.

<sup>99</sup> İbn Hişâm, *Mügnî'l-Lebib an kütübi'l-e'ârib*, 1/96.

<sup>100</sup> İbnü's-Şecerî, *Emâli İbni's-Şecerî*, 1/350; el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin*, 564; Ükberî, *el-Lübâb fi ileli'l-binâ' ve'l-i'râb*, 1/498; Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed Şehâvî, *Sifrü's-sa'âde ve sefirü'l-ifâde*, thk. Muhammed Ahmed Dâli (Beyrût: Dâru Sâdir, 1415), 552.



casıyla Sîbeveyhi'yi bir araya getirmiş ve mezkûr tartışma gerçekleşmiştir. Tartışma sırasında iki ekol alimi ihtilaf edince Emîn bir bedevî Araba hocası el-Kisâî'yi desteklemesini emretmiştir.<sup>101</sup>

Hızıroğlu, yukarıdaki rivayeti kabul etmemekte, tabakât kitaplarındaki diğer rivayetlerde Emîn'in adının geçmediğini, dolayısıyla münazara sırasında böyle bir anlaşmanın gerçekleşmeyeceğini savunmaktadır. Ayrıca İbn Hallikân'ın rivayetiyle diğer rivayetlerin bedevilerin hakemliğine başvurulması bakımından uyuşmadığına dikkat çekmektedir.

Tabakât kitaplarında zikredilen rivayetlerle İbn Hallikân'ın rivayeti sadece bedevilerin sayıları bakımından değil, aynı zamanda tartışma meclisini düzenleyen kişinin Emîn olması bakımından da farklılık göstermektedir. Fakat söz konusu rivayete hem İbn Hallikân hem de İbn Kesîr (ö.774/1373)'in eserlerinde rastlanmaktadır. İbn Hallikân ve İbn Kesîr ilim alanında son derece önemli kişilerdir. Bu bakımdan aktardıkları rivayetler de değer taşımaktadır. İkinci olarak ise Emîn'in münazara sırasında bedeviye emir vermesinin, yapılan münazaranın sıhhatine hâlel getireceği ve bu durumun ilmi çevrelerde anlaşılacağı bakımından mümkün olmadığı doğrudur. Fakat İbn Hallikân ve İbn Kesîr'in kaleme aldığı her iki rivayete de Sîbeveyhi'nin, münazarada el-Kisâî'ye karşı bir taassubun olduğunu anlayarak Bağdat'ı terk ettiği aktarılmıştır.

Yukarıda aktarılan rivayet ve görüşler incelendiğinde konuya dair el-Ukberî'nin ileri sürdüğü iki görüş daha isabetli görülmektedir:<sup>102</sup>

1. el-Kisâî ve el-Ferrâ'nın arkadaşları tarafından önceden Araplarla anlaşmış ve bu anlaşmadan el-Kisâî ve el-Ferrâ'nın haberi olmamıştır.

2. Arapların *إيأها* olarak mansub okumaları aslında dildeki şazlardan biridir. Araplar arasında zaman zaman bir çeşit şaz telaffuzlar -harfi cerlerden *إيلة* meftuh, *إيلة* mecrur, *إيلة* meczum okuma gibi- mevcut olmuştur.

el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Kûflerin Araplara para teklif etmesi görüşünü kabul etmemektedir.<sup>103</sup> el-Kisâî ya da bir başkası bahsi geçen bedevilere para vermemiş olsa bile, iki taraf arasında gerçekleşen tartışmanın Kûflerce, baştan itibaren yanlı ve adil olmayan bir şekilde yürütüldüğü söylenebilir. Daha tartışma başlamadan Abbâsî veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin Sîbeveyhi'yi uyarması bu savı güçlendiren önemli bir anekdotdur. Nitekim tartışma esnasında Kûflerin Sîbeveyhi'yi haksız çıkarmak için her türlü çabayı göstermiş olması, varılan sonuçta etkili olan bedevi Arapların şahitliğindeki şaibe Sîbeveyhi'ye haksızlık

<sup>101</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/464; Ebü'l-Fidâ' İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali eş-Şîrî (Beyrût: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1408), 11/80.

<sup>102</sup> Ükberî, *el-Lübâb fî ileli'l-binâ' ve'l-i'râb*, 1/498.

<sup>103</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihi Bağdâd*, 13/591.

yapıldığını gösteren diğer unsurlardır.

Yukarıda zikredilen farklı rivayetler incelendiğinde, fucâiyye لُجِّي'yle ilgili örnek ve görüşlere bakıldığında Sîbeveyhi'ye karşı bir haksızlığın olduğu kanaatine varılabilir. Bu bağlamda söz konusu haksızlığın sebepleri ve *Araplar el-Kisâî'yi niye destekledi?*, *el-Kisâî söz konusu ifadeyi niye mansub olarak okudu?*, *mansub olarak okumanın caiz olmaması durumunda Araplardan niye el-Kisâî'yi desteklemeleri istendi?* gibi sorular sorulabilir.

Öncelikle, bilindiği üzere el-Kisâî saray erbabından olan büyük bir alim ve kıraat imamıdır. Fakat münazarayı kaybetmesi durumunda Kufeliler ve saray halkı tarafından değerinin ilmi şöhretinin gölgeleneceği muhtemeldir. Daha önce de zikredildiği gibi halife Mehdi-Billah, Hârûn er-Reşîd'in el-Kisâî'den önceki hocasını çağırıp nahivle ilgili bir soru sormuş, bilemeyince el-Kisâî'yi oğluna hoca olarak seçmişti. el-Kisâî'nin bundan çekinerek, rivayetlerde söylenildiği gibi Araplara kendisini desteklemesi için para vermesi veya birileri tarafından önceden bu işin ayarlanmış olduğu uzak bir ihtimal olsa da, Kûfe'ye yakınlıklarıyla bilinen, Abbâsî sarayına aşına olan Hutame bedevilerinin saraydan yana bir tutum sergiledikleri<sup>104</sup> kanaatindeyiz. Hatta bu tasarlamanın bizzat el-Kisâî tarafından değil, mecliste adları geçen veya hiç isimleri geçmeyen Emîn, Memûn gibi kişiler tarafından da yapılmış olma olasılığı vardır. Rivayetlerde gösterildiği üzere, el-Bermekî'nin Sîbeveyhi'yi îkazi, diğer Kûfe ekolü mensuplarının Sîbeveyhi'den önce gelerek kendisine sorular sormaları ve her yanıtlamada *"hata yaptın"* diyerek karşılık vermeleri, hakemlik yapacak Arapların kapıda hazır beklemeleri, Sîbeveyhi'nin görüşünü destekleyenlerin mecliste bulunmaması, önceden bir planlama olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca el-Kisâî'nin, münazara bittikten sonra el-Bermekî'ye *"O (Sîbeveyhi) kendi şehriden buraya bir menfaat elde etmek umuduyla gelmişti. Onu hayal kırıklığına uğratmayalım!"* demesi, el-Kisâî'nin, Sîbeveyhi'nin Bağdat'a mal veya mevkî elde etmek umuduyla geldiğini, gayesinin ilmi saiklerle olmadığını düşündüğünü göstermektedir. Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin tartışmayı kazanması halinde Hârûn er-Reşîd'in, babası Mehdi-Billah'ın yaptığı gibi tepki gösterme ve Sîbeveyhi'den oğullarının eğitimini üstlenmesini istemesi ve el-Kisâî'yi bu vazifeden azletme ihtimali de olduğu söylenebilir.

el-Kisâî'nin zikredilen ifadeyi mansub okumasındaki diğer bir etken Basra ve Kûfe arasındaki rakabetin olması varsayılabilir. Söz konusu rekabet daha önce de değinildiği gibi Kûfe'nin kurulma tarihine bile yansımış, Kûfîler kimi hususlarda özellikle Basra ekolünden farklı görüşler ileri sürme konusunda çoğu kez ısrarcı olmuştur.

<sup>104</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 58.

## Sonuç

Arap dili çalışmaları en başta Basra'da, ardından Kûfe'de şekillenmeye başlamıştır. Basra ve Kûfe arasında farklı görüşler ortaya çıkmış ve söz konusu görüşler Basra ve Kûfe'nin müstakil dil ekolleri halinde gelişmesine sebep olmuştur. Arap dili çalışmalarının başlamasındaki başlıca faktörler arasında Kur'ân ve dildeki lahnlarnın ortaya çıkması bulunmaktadır. Basra ve Kûfe ekolleri arasında görülen ihtilaflar ve görüş farklılıkları bazı tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmalardan biri de araştırmamızın konusu olan *el-Meseletü'z-Zünbûriyye*'dir. Tartışma her iki ekolün metot ve yöntemlerini yansıtmalarının yanı sıra Arap dili edebî metinlerinin doğru anlaşılması bakımından önem taşımaktadır. Tartışma Arap mesellerinin birinde geçen *فَاعِيَّةٌ* fucâiyye'den sonra gelecek ikinci ismin merfu mu mansub mu olacağı konusunda gerçekleşmiştir. Sîbeveyhi ve el-Kisâî fucâiyye'den sonra gelecek her iki ismin mübteda ve haber konumunda merfu olacağı konusunda ittifak etmiş olsalar da el-Kisâî söz konusu *فَاعِيَّةٌ* dan sonraki ikinci ismin mansub da kullanılabileceğini savunmuş ve böylece ihtilaf meydana gelmiştir.

Konuya dair Kur'ân, sünnet ve şiirlerdeki şevahidler Sîbeveyhi'nin haklı olduğunu teyit etmektedir. Her ne kadar el-Kisâî fucâiyye'den sonraki ikinci ismin merfu olamayacağını söyleyemese de söz konusu ismin mansub da olabileceğini savunmuştur. Ancak bu görüşü gösteren bir şahit bulunmamaktadır. Konuyu ele alan eserlerde de nahivciler Sîbeveyhi'nin görüşünün doğru olduğunu savunmuşlardır. Hatta bazı Kûfî alimler de söz konusu tartışmada Sîbeveyhi'yi desteklemişlerdir. Bazı nahivciler ise zorlama kıyaslara girerek el-Kisâî'nin de haklı olabileceğini söylemişlerdir.

Nahiv, tabakât ve bazı tarih kitaplarında el-Kisâî'yi desteklemeleri için Araplara para verildiğinden veya saray ileri gelenlerinden birinin Araplara el-Kisâî'yi desteklemesini emrettiği gibi rivayetlerden bahsedilmektedir. Bazı alim ve araştırmacılar söz konusu rivayetin sahih ve mantıklı olmadığı görüşündedir. Fakat konuya dair rivayetler incelendiğinde, söz konusu ifadenin farklı kullanımları ele alındığında, ister para teklif edilerek ister başka bir şekilde gerçekleşmiş olsun, tartışmada el-Kisâî'nin tarafının tutulduğu şüphesi ortaya çıkmaktadır. Zira tartışmanın el-Kisâî'nin mağlubiyetiyle sonuçlanması taktirinde mevki ve değer yitirme ihtimali bulunmaktadır.

Sonuç olarak, el-Kisâî'nin büyük bir alim ve kıraat imamı olmasının yanı sıra bir insan olduğu ve hata yapabileceği dikkate alınmalıdır. Kanaatimiz, bu tartışmada Sîbeveyhi'nin haklı olduğu ve kendisine karşı bir haksızlık yapıldığının, el-Kisâî'nin ise dil ve din alanında büyük bir alim olduğu, fakat bu münazarada hataya düştüğü doğrultusundadır.

<b>Author Contributions / Yazarların Katkısı:</b>	<b>Author / Yazar 1</b>	<b>Author / Yazar 2</b>
Conceptualization (CRediT 1) / Araştırmanın Tasarımı	%50	%50
Data Curation (CRediT 2) / Veri Toplanması /	%60	%40
Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11) / Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama	%60	%40
Writing (CRediT 12-13) / Makalenin Yazımı	%50	%50
Writing – Review & Editing (CRediT 14) / Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	%60	%40

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

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

## Kaynakça

- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *Şerhü Katri'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*. 1 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1414.
- Abdülkâdir Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım., 1416.
- Altıkulaç, Tayyâr. "Hamza b. Habîb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamza-b-habib>
- Altıkulaç, Tayyâr. "Kisâi, Ali b. Hamza". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisai-ali-b-hamza>
- Avcı, Casim. "Kûfe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufe>
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-. *Târîhü Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım., 1422.
- Bakır, Abdulhalik. "Basra". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/basra>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Mustafa Dîb el-Begâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr; Dimaşk: Dâru'l-Yemâme, 5. Basım., 1414.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-. *et-Ta'rifât*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, ts.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-nahviyye*. 1 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 7. Basım., 1387.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuh*. 10 Cilt. Humus: Dâru'l-İrşâd, 3. Basım., 1412.
- Durmuş, İsmail. "İbn Keysân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-keysan>
- Ebû Hayyân Endelüsi, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem; er-Riyâd: Dâru Kunûzu İşbîliyâ, 1. Basım., 1418.
- Ebû Hayyân Endelüsi, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *İrtişâfü'd-darab min Lisâni'l-Arab*. thk. Receb Osmân Muhammed - Ramazân Abdüttevâb. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım., 1418.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, Muhammed b. Ebi'l-Hattâb. *Cemheretu eş'âri'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. thk. Alî Muhammed Bicâvî. Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Nüzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*. thk. İbrâhim Samerrâî. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 3. Basım., 1405.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Übeydillâh el-. *el-İnşâf fi mesâ'ilil-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Küfiyyîn*. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım., ts.
- Enderâbî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer. *Kırâ'âtü'l-kurrâ'i'l-ma'rûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*. thk. Ahmed Nüsayyif el-Cenâbî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım., 1405.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım., 1424.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-mühît*. thk. Muhammed Naîm 'Arkasûsî. 1 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım., 1426.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvü'l-vâfî*. 4 Cilt. Dâru'l-Ma'ârif, 15. Basım., ts.
- Hızıroğlu, İsa. "Arap Dili ve Tarihi Bağlamında Zenbûriyye Tartışması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 327-344.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım., ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şâhihi'l-Buĥârî*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbuddîn el-Hatîb. 14 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım., 1380.

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbas. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1318.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Mügnî'l-lebîb an kütübî'l-e'ârîb*. thk. Mâzin Mübârek - Muhammed Ali Hamdullâh. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali eş-Şîrî. 11 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 1. Basım., 1408.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-Teshîl li-İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Seyyid - Muhammed Bedevî Mahtûn. 4 Cilt. Cize: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1. Basım., 1410.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru's-Sâdır, 3. Basım., 1414.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhü'l-mufassal li İbn Ya'îş*. thk. Emil Bedî Yakub. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım., 1422.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Emâlî İbni'l-Hâcib*. thk. Fahr Salih Süleyman Kadare. 2 Cilt. Ürdün: Dâru Ammâr; Beyrût: Dâru'l-Cil, 1409.
- İbnü'l-Kiftî, Ebû'l-Hasan Cemâleddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm. *İnbâhü'r-rüvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1. Basım., 1406.
- İbnü's-Şecerî, Ebû's-Sa'âdat Hibetullâh b. 'Ali b. Muhammed. *Emâlî İbni's-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1413.
- Karabela, Nevin. "Zunbûriyye Tartışması ve Arka Planı". *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001).
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/basriyyun--arap-dili>
- Kılıç, Hulusi. "Kûfiyyûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufiyyun>
- Mahzûmî, Mehdi. *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fî dirâseti'l-lüga ve'n-nahv*. Kâhire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 2. Basım., 1377.
- Meymûn, Muhammed b. el-Mübârek Ebû Galib b. *Münteha't-taleb min eş'ârî'l-'Arab*. thk. Muhammed Nebîl Turayfî. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1. Basım., 1420.
- Mufaddal Dabbî, Ebû'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ. *Dîvânü'l-mufaddaliyyât*. ed. Charles James Lyall. thk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî. Beyrût: Matba'atü'l-Ûbâi'l-Yesû'îyyîn, 1338.
- Mufaddal Dabbî, Ebû'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir - Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 6. Basım., ts.
- Muhammed, Ali Tevfik - Cemîl ez-Za'bî, Yusuf. *el-Mu'cemu'l-vâfi fî edevâtî'n-nahvi'l-Arabî*. Ürdün: Darü'l-Emel, 2. Basım., 1414.
- Muhammed Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1422.
- Mukrî, Ebû Tâhir el-. *Ahbâru'n-nahviyyîn*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1. Basım., 1410.
- Murâdî, Hasan b. Kâsım. *el-Cene'd-dânî fî hürûfî'l-me'ânî*. thk. Fahreddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâzil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım., 1413.
- Müberra, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. 'Umeyr Ezdî Sümâlî. *el-Müktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme. 4 Cilt. Kâhire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 2. Basım., 1415.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Sîbeveyhi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sibeveyhi>
- Sabbân, Ebû'l-İrfân Muhammed b. Ali es-. *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Üşmûni 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Tâhâ Abdürre'ûf Sa'd. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Sâhib b. Abbâd, Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *el-Mühîd fî'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. 11 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım., 141M.S.

- Sâid el-Endelûsî, Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdürrahmân. *Tabakâtü'l-ümem*. ed. Luvis Rızkullâh Şeyho. Beyrût: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, 1330.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Sifrü's-sa'âde ve sefirü'l-ifâde*. thk. Muhammed Ahmed Dâlî. Beyrût: Dâru Sâdır, 2. Basım., 1415.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım., 1408.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-. *Şerhü kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdilî - Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım., 1429.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Mü'terakü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım., 1408.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Büğyetü'l-vü'ât fî tabagâti'l-lügaviyyin ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Matba'ati İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım., 1384.
- Tantâvî, Muhammed Ayyâd b. Sa'd b. Süleymân b. Ayyâd. *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşheri'n-nühât*. 1 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım., ts.
- Tayyib el-Meczûb, Abdullah. *el-Mürşid ilâ fehmi eş'âri'l-Arab*. 5 Cilt. Küveyt: Dâru'l-Êsarü'l-İslâmiyye: Küveyt: Vizâretü'l-İ'lâmî's-Sifât, 1409.
- Ulugöl, Fatih. "Zünbûriye Meselesi Bağlamında Arap Dilcileri Arasında Meydana Gelen İhtilâflar". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ahlakı II*. ed. Teceli Karasu - Mahsum Aytepe. 29 100. İstanbul: Ensar Neşriyat TİC. A.Ş., 1. Basım., 1442.
- Ükberî, Ebü'l-Bekâ Mühîbüddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh. *el-Lübâb fî ileli'l-binâ' ve'l-i'râb*. thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır; Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1422.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım., 1413.
- Yâkut Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru Sadır, 1397.
- Zebîdî, Abdüllatîf b. Ebî Bekr Şerecî ez-. *İ'tilâfü'n-nusre fî ihtilâfi nühati'l-Kûfe ve'l-Basra*. thk. Târik Cennâbi. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım., 1407.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdürrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *Mecâlisü'l-'ülemâ'*. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım., 1420.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullâh. *Tabakâtü'n-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım., ts.
- Mu'cemü'n-nefâisi'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım., 1428.
- "Yûnus Suresi 39. Ayet Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı". Erişim 23 Haziran 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Y%C3%BBnus-suresi/1403/39-ayet-tefsiri>.



## Abbâsîlerin İlk Asrında Mısır'daki Kadı Atamaları ve Yargıya Yansımaları

### *The Appointments of Qadi in Egypt in the First Century of the Abbasids and Their Reflections on the Judiciary*

**Maşide Kamit** 

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Res. Asst. Dr., Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Islamic History, Konya, Turkey

kamitmaside@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1337-3266>

**Article Type / Makale Tipi**  
*Research Article / Araştırma Makalesi*

**Article Information / Makale Bilgisi**  
*Received / Geliş Tarihi: 15.10.2024*  
*Accepted / Kabul Tarihi: 30.12.2024*  
*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1567688

**Cite as / Atıf:** Kamit, Maşide. "Abbâsîlerin İlk Asrında Mısır'daki Kadı Atamaları ve Yargıya Yansımaları". *İstem* 44 (2024), 205-232. <https://doi.org/10.31591/istem.1567688>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>

## Abbâsîlerin İlk Asrında Mısır'daki Kadı Atamaları ve Yargıya Yansımaları

### Öz

Toplumsal hayatın bir düzen ve sistem içinde devamlılığını sağlama ihtiyacı, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen ve anlaşmazlıkları çözümleyen bazı kurallara bağlılığı zorunlu kılmıştır. Bu durum, çok eski zamanlardan itibaren söz konusu görevi yürüten kişi ya da müesseselerin ortaya çıkışında etkili olmuştur. İslâm, toplumsal düzenin sağlanması ve insanlar arasındaki ilişkilerin âdil bir şekilde yürütülebilmesi için özellikle uyulması gereken bir takım kural ve ilkeler ortaya koymuştur. Hz. Peygamber de insanlar arasındaki anlaşmazlıkları ve gelişen hukukî sorunları bu ilkeler çerçevesinde çözüme kavuşturup bizzat karara bağlamak suretiyle İslam toplumu için bir model oluşturmuştur. Râşid Halifeler döneminde gerçekleşen fetih hareketleri neticesinde toprakların genişlemesi, idarî ve hukukî işlerin artması ve problemlerin çeşitlilik göstermesi gibi hususlar diğer alanlarda olduğu gibi adlî alanda da bazı düzenlemeleri gerekli kılmıştır. Hz. Ömer döneminde adlî teşkilatın kurumsallaşması konusunda önemli adımlar atılmış ve hem merkezde hem de eyaletlerde hukukî işlerin yürütülmesi için kadılar tayin edilmiştir. Ayrıca kadılara davaları karara bağlarken uymaları gereken kurallar bildirilmiştir. Emevîler döneminde kurumsallaşma faaliyetleri devam etmiş ve bu süreçte kadınların atama ve azilleri hususundaki yetki genellikle eyalet valilerine bırakılmıştır. İktidarı ele geçiren Abbâsîler ise benimsedikleri merkezîyetçi siyaset anlayışı ekseninde halifenin mutlak otorite oluşu temeline dayalı bir idarî yapılanma tesis etmiştir. Bu anlayış doğrultusunda adlî teşkilatta yapılan bazı düzenlemelerin ardından kadı atamaları bizzat halifeler tarafından yapılmaya başlamıştır. Adlî alandaki bu değişikliğin etkileri her eyaletin kendi iç dinamiklerine göre farklılık göstermiştir. Bu makalede, kadınların halifeler tarafından atanma süreçlerinin, Abbâsîlerin yönetim merkezine uzak bir eyalet olan Mısır'da nasıl bir seyir izlediği, kadınların konumunu nasıl etkilediği, kadınların bölge halkı ve yerel idarecilerle ilişkilerini nasıl şekillendirdiği ele alınmıştır. Ayrıca bu değişikliğin zaman içinde Mısır'daki yargı alanına olan çeşitli etkileri de değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Abbâsîler, Mısır, Kadı, Yargı.

## The Appointments of Qadi in Egypt in the First Century of the Abbasids and Their Reflections on the Judiciary

### Abstract

The need to ensure the continuity of social life in peace has made it necessary to adhere to some rules that regulate the relations between people and settle disputes. This situation has led to the emergence of people or institutions that have carried out this task since ancient times. Islam has laid down a number of rules and principles that must be followed in order to ensure social order and fair relations between people. The Prophet Muhammad also created a model for the Islamic society by resolving disputes and legal problems between people within the framework of these principles. As a result of the conquests that took place during the reign of the Rashid Caliphs, the expansion of the territories, the increase in administrative and legal affairs, and the diversity of problems required some regulations in the judicial field as well as in other fields. During the reign of 'Umar, important steps were taken to institutionalize the judicial organisation and qadis were appointed to conduct legal affairs both in the center and in the provinces. He also informed the qadis of the rules to be followed in adjudicating cases. The institutionalisation activities continued during the Umayyad period and the authority to appoint and dismiss the qadi was generally left to the provincial governors. The Abbasids, who gained power, established an administrative structure based on the absolute authority of the caliph, in line with their centralist political approach; after some arrangements in the judicial organisation in line with this understanding, the appointment of qadis began to be made by the caliphs themselves. The impact of this change in the judicial field varied according to the internal dynamics of each province. This article examines the appointment of qadis by the caliphs in Egypt, one

*of the Abbasid provinces far from the administrative center, its impact on the position of the qadis and the relationship between the public and local administrators. It also discusses the various effects of this change on the judiciary in Egypt over time.*

**Keywords:** *Islamic History, Abbasids, Egypt, Qadi, Judiciary.*

## Giriş

Hız Peygamber (sav), insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıklar ve gelişen sorunların şer'î hükümler çerçevesinde çözüme kavuşturulup karara bağlanması görevini bizzat kendisi yürütmüştür. Bununla birlikte zamanla kendisinin de bulunduğu bir ortamda getirilen bir davaya özellikle bazı sahâbîlerin bakıp karar vermesini istediği gibi Medine dışına görevlendirdiği bazı sahâbîlere de bu hususta yetki verdiği bilinmektedir.<sup>1</sup> Daha sonra devlet başkanlığı görevini üstlenen halifeler tarafından yargı görevi bizzat yürütülmeye devam etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in hilâfet sürecinde ve Hz. Ömer'in yönetiminin ilk yıllarında eyalet valileri de görevlendirildikleri şehirlerde idarî ve kazâî/hukukî işleri birlikte yürütmüştür.<sup>2</sup>

Fetihlerle toprakların genişlemesi, idarî ve hukukî işlerin artması, çeşitli ihtiyaçların ortaya çıkması ve bazı zaruretlerin de etkisiyle Hz. Ömer döneminde devletin teşkilatlanması hususunda önemli yapısal değişiklikler ve gelişmeler yaşanmıştır. Adlî alanda da kendisini hissettiren bu kurumsallaşma faaliyetleri kapsamında Medine, Irak, Suriye ve Mısır olmak üzere hem merkezde hem de eyaletlerde hukukî işlerin yürütülmesi için halife tarafından müstakil olarak görevlendirmeler yapılmıştır.<sup>3</sup> Nitekim Medine, Basra, Kûfe ve Şam'a kadılar tayin eden Hz. Ömer,<sup>4</sup> Mısır valisi Amr b. el-As'a yazdığı mektupla Kays b. Ebi'l-As'ı da Mısır'a kadı olarak atadığını bildirmiştir.<sup>5</sup> Hz. Osman döneminde adlî teşkilatta herhangi bir farklı uygulama olmayıp kendisinden önceki süreçte belirlenen kurallar çerçevesinde işleyiş devam etmiştir.<sup>6</sup> Hz. Ali döneminde, önceki süreçlerin temel kuralları ve işleyişi büyük ölçüde devam etmiştir. Ancak, değişen sosyo-kültürel ve siyasî koşullar nedeniyle muhakeme usulünde bazı yenilikler yapılmıştır. Kadı atamaları konusunda ise Hz. Ali, seleflerinden farklı bir yöntem izlemiştir; başkentteki kadıyı doğrudan kendisi atarken diğer bölgelerdeki kadıların atamalarını ise çoğunlukla valilere bırakmıştır.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî, *Ahbâru'l-kudât* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/84-89, 98-100; Fahrettin Atar, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/66.

<sup>2</sup> Mustafa Necati Barış, *Câhiliyeden Hz. Ömer Döneminin Sonuna Kadar Yargı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 69. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in hilafet sürecinde Hz. Ömer'i kadı olarak görevlendirdiği fakat bir yıl boyunca kendisine herhangi bir davanın getirilmediği rivayet edilmiştir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), 3/342, 426.

<sup>3</sup> Muhammed ez-Zuhaylî, *Târîhu'l-kazâ fi'l-İslâm* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 90-91; Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı* (Ankara: DİB Yayınları, 1979), 58-59.

<sup>4</sup> Bu bölgelere yapılan görevlendirmeler için bk. Barış, *Câhiliyeden Hz. Ömer Döneminin Sonuna Kadar Yargı*, 70-84.

<sup>5</sup> Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/220; Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*, tsh. Rhuvon Guest (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.), 300-301.

<sup>6</sup> Mustafa Necati Barış, *Hz. Osman ve Hz. Ali Dönemlerinde Yargı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 131.

<sup>7</sup> Barış, *Hz. Osman ve Hz. Ali Dönemlerinde Yargı*, 96, 107-110. Hz. Ali'nin atadığı valiler için bk. Taberî, *Târîh*, 4/442.

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilâfete geçişiyle başlayan ve yaklaşık bir asra yakın devam eden Emevî yönetiminde yargı alanındaki kurumsallaşma faaliyetleri devam etmiştir. Bu süreçte adlî teşkilatın işleyişinde kadı atamaları açısından Râşid Halifeler dönemine nazaran yaşanan en önemli değişimlerden biri kadı atamalarının büyük oranda eyalet valileri tarafından gerçekleştirilmesidir.<sup>8</sup> Bu değişim bir rivayette, "Şehirlerin valileri kazâî işlerden sorumluydu ve istedikleri kişiyi kadı olarak tayin ederlerdi. Kadı bineğe binmez, valinin izni olmaksızın ihtiyacı için bile bir yere gidemezdi. Çünkü kadıya maaş verilmekteydi."<sup>9</sup> şeklinde ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Bölge valilerine tanınan kadıları bizzat atayıp azletme yetkisi aynı zamanda yerel idarelerin kadılar üzerinde mutlak bir otoriteye sahip olduğunu da göstermektedir. Nitekim eyaletlerden Mısır'da da Emevî halifelerinden Muâviye b. Ebû Süfyân, Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülazîz ve Hişâm b. Abdülmelik tarafından kadı tayin edilen Süleyman b. İtr, İyâz b. Ubeydullah, Abdullah b. Yezîd ve Yahyâ b. Meymûn<sup>11</sup> dışında görev yapan tüm kadılar valiler tarafından atanmıştır.<sup>12</sup> Bu durum, dönemin hâkim siyaset anlayışı çerçevesinde halifelerin valilere geniş yetkiler tanımasıyla yakından ilişkilidir.

Abbâsîler dönemine gelindiğinde birçok alanda olduğu gibi adlî teşkilatta da bir takım önemli gelişme ve değişimler yaşanmıştır. Abbâsîlerin merkezîyetçi yönetim tasavvuru ekseninde yaşanan bu gelişmeler özellikle yönetim merkezine uzak eyaletlerden biri olan Mısır'da bölgenin kendi iç dinamiklerine bağlı olarak şekillenmiştir. Mısır'daki bu gelişmelerin seyrinin tespiti, diğer eyaletlerden farklı olarak kadıların bölge halkı ve yerel idarecilerle ilişkilerinin nasıl şekillendiğinin anlaşılmasına yardımcı olacağı gibi adlî teşkilatın işleyişinde yaşanan bu değişimin yargı üzerinde nasıl bir etki oluşturduğunun da anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

## 1. Abbâsîlerin İlk Asrında Mısır'daki Kadı Atamaları

### 1.1. Kadıları Atama Usulü

Emevîleri mağlup edip 132/750 yılında yönetimi ele geçiren Abbâsîler, merkezîyetçi anlayış doğrultusunda şekillenen ve halifenin mutlak otorite oluşu temeline dayanan bir idarî yapılanma tesis etmiştir. Emevîlerden devralınan ya da ihtiyaç ve zaruretler doğrultusunda ihdas edilen birçok kurum, bu anlayış ekseninde geliştirilerek daha kapsamlı ve kurumsal bir idarî yapı oluşturulmaya çalı-

<sup>8</sup> Cahit Kara, *Emevîler Dönemi Adliye Teşkilatı ve Yargı Hukuku Uygulamaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 109. Bu dönemde halife ve valiler tarafından yapılan kadı atamalarının mukayesesi için bk. Kara, *Emevîler Dönemi Adliye Teşkilatı*, 108-111.

<sup>9</sup> Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, 1/141.

<sup>10</sup> Emevîler döneminde adlî teşkilatın işleyişi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kara, *Emevîler Dönemi Adliye Teşkilatı*, 85-236. Ayrıca bu dönemde yargı üzerindeki baskı hakkındaki değerlendirmeler için bk. Metin Yılmaz, "İslam Tarihinde (Emevî-Abbâsî Dönemi) Saltanata Bağlı Yargı Siyasallaşması", *İstem* 3 (Konya, 2004), 139-143

<sup>11</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât* 303, 333, 337, 340.

<sup>12</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât* 311-332, 342-353.

şılmıştır. Kurumsallaşma faaliyetleri kapsamında adlî teşkilatta da söz konusu anlayış doğrultusunda çeşitli değişim ve gelişmeler yaşanmıştır. Bu önemli değişimlerden biri ise kadı atamaları hususunda gerçekleşmiş ve merkezî atama sistemi benimsenmiştir. Nitekim Emevîler döneminde olduğu gibi kadılar eyalet valileri tarafından değil bizzat merkezden ve Abbâsî halifesi tarafından atanmaya başlamıştır.<sup>13</sup> Fakat bu dönemde de çeşitli sebeplerle nadir de olsa valilerin halifeden aldığı idarî yetki salahiyeti kapsamında zaman zaman kadı tayin ettiği bazı örneklerle rastlanmaktadır.<sup>14</sup> Bir valinin böyle bir tasarrufta bulunması halinde ise halife, valinin atadığı kadıyı gerekli görürse azletme ya da uygun görürse de göreve devamını onaylama yönünde bir tutum sergilemiştir.<sup>15</sup>

Abbâsîler döneminde adlî teşkilat alanında kurumsallaşma faaliyetleri kapsamında atılan bir diğer adım ise kâdıl-kudâtlık müessesesinin tesis edilmesidir. Halife Hârûn Reşîd'in yönetiminden itibaren halifeler yetkiyi tümüyle ellerinden bırakmaksızın merkezde kadı atama yetkisi verdikleri bir makam ihdas etmiş ve kadılar üzerindeki bu yetki ve konumu itibariyle de bu görevi yürüten kişi kâdî'l-kudât olarak adlandırılmıştır. Kâdî'l-kudât vasıtasıyla aynı zamanda kadılar üzerinde bir denetim sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>16</sup> Fakat bu dönemde bir kâdıl-kudât tayin edilmesine rağmen halifenin kadı atama ve azliyle ilgili tasarruflarına devam ettiği görülmektedir. Bu da kadı'l-kudâtlığın ortaya çıkışının ardından belirli bir süre tam olarak kurumsal bir yapı kazanamadığını göstermektedir. Bu süreçte görev yapan kâdıl-kudâtların bazı kadıların atamalarını gerçekleştirdiklerine dair bilgiler yer almakla birlikte,<sup>17</sup> kâdıl-kudât daha çok halifenin hukuk danışmanı konumunda olmuştur.<sup>18</sup> Ele aldığımız süreçte Mısır'daki kadı atamalarına baktığımızda da bizzat kâdıl-kudât tarafından atanan bir kadı tespit edilememiştir.

Kadı atamalarının halifeler tarafından yapılması, kadıların görev yerlerinde otorite sağlamaları ve bölgedeki üst düzey görevliler üzerinde kararlarının bir yaptırım oluşturabilmesi noktasında büyük ölçüde etkili olmuştur. Dolayısıyla merkezî atama usulü kadılık kurumunun saygınlığını ve otoritesini artırarak kadıların görevlerini gereğince yerine getirebilmelerine olumlu bir katkı sağlarken diğer taraftan kadılar üzerinde ortaya çıkabilecek muhtemel bir yerel idarî baskının da önü-

<sup>13</sup> Maşide Kamit, *Abbâsî Devletinde Siyaset-Ulemâ İlişkisi: "İlk Asır Örneği"* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 268.

<sup>14</sup> Bu dönemde valiler tarafından atanmış olan kadılar için bk. Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 1/222-223, 224, 226, 259; 2/44, 55, 56.

<sup>15</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 377, 385.

<sup>16</sup> Hussein F. Kasassbeh, *The Office of Qâdî in the Early Abbâsîd Caliphate: (132-247/750-861)* (Jordan: Mu'tah University, 1994), 153-154; Yavuz Selim Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 55.

<sup>17</sup> Bu atamalara örnek için bk. Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/318; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Sıdkî Cemil el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2004), 8/268, 11/201, 12/161.

<sup>18</sup> Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık*, 57-58; Ali Kuşçalı, *Sâmerrâ'dan Bağdat'a Dönüş-Mu'temid Alellah Döneminde Abbâsî Devleti* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 83-84.

nün kesilmesinde etkili olmuştur. Abbâsîlerin ilk asrında adli teşkilattaki kurum-sallaşma faaliyetleri ve yaşanan değişimler, diğer bölgelerde olduğu gibi Mısır'da da bölgenin kendine mahsus şartları ve iç dinamikleri doğrultusunda bir gelişim seyri göstermiştir. Dolayısıyla Mısır'da görev yapan kadıların atanmasında nasıl bir yol izlendiği, kadıların atanma usulünün ne zaman farklılık gösterdiği ve yaşanan bu farklılıkların sebeplerinin tespiti bölgede bu alandaki gelişmelerin seyrini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Abbâsî orduları 132/750 yılında Mısır'a girdiğinde, Emevîlerin Mısır valisi Havsera b. Suheyli'nin 128/745 yılında tayin ettiği Abdurrahman b. Sâlim el-Ceyşânî (ö.143/760) Mısır'da kadılık görevini yürütmekteydi. Abdurrahman, Abbâsîlerin yönetiminde de Salih b. Ali'nin 133/751 yılında Mısır'dan ayrılışına kadar görevine devam etmiştir. Ardından Mısır'a vali olarak atanan Ebû Avn Abdülmelik'in kendisini divana görevlendirmesi sebebiyle kadılıktan azledilmiştir.<sup>19</sup> Abdurrahman'dan sonra ise Mısır'da kadılık yapanlardan Hayr b. Nuaym (ö.137/754)<sup>20</sup> ve Gavs b. Süleyman (ö.168/784) Vali Ebû Avn Abdülmelik b. Yezîd, Ebû Huzeyme İbrahim b. Yezîd (ö.154/771) de Vali Yezîd b. Hâtim tarafından kadı olarak atanmıştır.<sup>21</sup> Ayrıca Yezîd b. Abdullah (ö.140/758), Kadı Gavs b. Süleyman'ın yerine vekaleten kısa bir süre kadılık görevini yürütmüştür.<sup>22</sup> Dolayısıyla ikinci Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un yönetiminin son dönemlerine kadar olan süreçte görev yapan kadılar, Emevîler döneminde olduğu gibi bölgede görev yapan valiler tarafından atanmaya devam etmiştir. Bu durumun temel sebeplerinden biri, devletin aynı zamanda kuruluş dönemi olan bu sürecinde çeşitli bölgelerde peşi sıra çıkan isyanların bastırılıp ülke topraklarında hakimiyetin sağlanması yönünde bir gayretin hâkim olması ve idarî yapılanma ve işleyişe dair yeni bir düzenleme yapılana kadar mevcut yapının sürdürülme zorunluluğudur. Nitekim ülke genelinde kontrolün sağlanmasının ardından bir devletin devamlılığının önemli unsurlarından olan âdil bir düzenin sağlanması için adli teşkilatın işleyişine dair bir çalışma yapılmış ve kadılar bizzat halife tarafından atanmaya başlamıştır. Abbâsîler döneminde Mısır'a halife tarafından ilk kez kadı tayin edilişi, Halife Mansûr'un 155/772 yılında Abdullah b. Lehîa'yı (ö. 174/790) görevlendirmesiyle gerçekleşmiştir.<sup>23</sup>

Abbâsî yönetimine bağlı olarak 155-196/772-811 yılları arasında Mısır'da

<sup>19</sup> Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/232; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 353-354.

<sup>20</sup> İbn Abdülhakem ve Kindî'nin eserlerinde isim Hayr b. Nuaym olarak geçerken muhtemelen yazım yanlışlığı sebebiyle Vekî'nin eserinde Cübeyr b. Nuaym olarak zikredilmiştir. Bk. İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 358; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/232; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 355-356.

<sup>21</sup> Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/232-233; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 355-356, 363.

<sup>22</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 358.

<sup>23</sup> Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrût: Dâru Sâdr, 1995), 2/389, 401; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/235; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 368-369. Abdullah b. Lehîa için ayrıca bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdr, 1968), 3/37-38.



görev yapan dokuz kadı bizzat dönemin halifeleri tarafından atanmıştır.<sup>24</sup> Halife Emîn tarafından 194/810 yılında kadı olarak atanan Hâşim b. Ebû Bekr b. Abdurrahman'dan (ö.196/811) sonra 196-214/811-829 yılları arasında gerçekleşen yedi kadı ataması ise halifeler tarafından değil bu süreçte görev yapan Mısır valileri tarafından yapılmıştır.<sup>25</sup> Mısır'da 215/830 ve 216/831 yıllarında ise resmî olarak herhangi bir kadı ataması gerçekleşmediği için kadılık makamı boş kalmıştır. Bu nedenle Halife Me'mûn 217/832 yılında Mısır'a geldiğinde biriken davalara bakması için kısa bir süreliğine yanında bulunan Kâdı'l-kudât Yahyâ b. Eksem'i görevlendirmiştir.<sup>26</sup> Me'mûn daha sonra Hârûn b. Abdullah'ı (ö.232/847) Mısır'a kadı olarak atanmıştır. Hârûn b. Abdullah'tan sonra da kadılar, tekrar halifeler tarafından atanmaya devam etmiştir.<sup>27</sup> Bu noktada akla şöyle bir soru gelmektedir: Halife Mansûr'un kadıların merkezden yani bizzat halife tarafından atanması yönünde başlattığı işleyiş, Halife Emîn ve Me'mûn'un hilâfet dönemlerine denk gelen 196-214/811-829 yılları arasında Mısır'da neden kesintiye uğradı? Mısır'da 215/830 ve 216/831 yıllarında yaklaşık iki yıl kadılık makamı neden boş kaldı?

Halife Emîn'in kardeşi Me'mûn ile başlattığı hilâfet mücadelesi kapsamında gerçekleşen iç savaş, diğer eyaletlerde olduğu gibi Mısır'da da bazı karışıklık ve çatışmalara zemin oluşturmuştur. Mısır'daki kabileler arasında geçmişten gelen rekabetin Emîn ve Me'mûn arasında gerçekleşen hilâfet mücadelesinde tekrar gün yüzüne çıkmasıyla Mısır halkı Emîn ve Me'mûn taraftarları olarak ikiye ayrılmıştır. Bu süreçte yaşanan çatışmalar idarî kadrolarda da sık sık değişikliğe neden olmuştur.<sup>28</sup> Hilâfet mücadelesinin sona ermesiyle sağlanan sükûnet uzun soluklu olmamış ve bölgede iç çatışmalar devam etmiştir. Özellikle Endülü's'ten gelenlerin bölgedeki karışıklıklardan istifade ederek İskenderiye'de hakimiyeti ele geçirmesi ve Mısır valisi Ubeydullah b. Serî'nin vergileri Bağdat'a göndermeyip yönetime karşı muhalif bir tutum sergilemesi çatışmaları artırırken Abbâsîlerin de bölgedeki kontrolünü sarsmıştır. Halife Me'mûn, 210/825 yılında komutan Abdullah b. Tâhir'i görevlendirerek Mısır'da tekrar kontrolü sağlamaya çalışmıştır.<sup>29</sup> Abdullah b. Tâhir'in Mısır'da sağladığı düzen bir süre sonra onun Azerbaycan valiliğine

<sup>24</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/235-239; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 368, 371, 373, 377, 383, 385, 388, 394, 411-412. Ayrıca bu dokuz kadı dışında 184/800 yılında Kadı Muhammed b. Mesrûk'un yerine vekil bırakması sebebiyle İshâk b. Furât da bu süreçte Mısır'da kadı olarak görev yapmıştır. Bk. Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 393.

<sup>25</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/239-240; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 417, 420-421, 427, 433, 441. Atanan kadılar için bk. Tablo 1.

<sup>26</sup> Mısır'da bulunduğu süre zarfında davalara bakmakla görevlendirildiği için Tablo-1'de Mısır'da görev yapan kadılar arasında Yahyâ b. Eksem'in de ismine yer verilmiştir. Yahyâ b. Eksem hakkında ayrıca bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/182-190; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/162, 147-164.

<sup>27</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/240; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 441-443, 449.

<sup>28</sup> Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Kahire: Vezâratü's-Sekâfe, 1963), 2/157.

<sup>29</sup> Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî- İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1949), 81, 83; Taberî, *Târîh*, 8/610-613.

atanmasının ardından tekrar bozulmuştur. Halife bu sefer kardeşi Mu'tasım'ı Mısır'a vali olarak atamıştır.<sup>30</sup> Yaşanan hadiseler bölgede merkezî otoritenin sarsılmasına neden olmuştur. Bu durum, diğer kurumlarda olduğu gibi adli teşkilatın işleyişini de etkilemiştir. Nitekim uzun süre devam eden bu iç karışıklıklar ve bölgede merkezî otoritenin zayıflaması, kadı atama usulünde değişikliğe ve atamaların aksamasına yol açmıştır. Başkent Bağdat'ta yaşanan karışıklıkların yol açtığı otoritedeki bu zayıflık, Mısır'daki yerel idarenin yetki ve otoritesinin artması ve diğer birimlerin işleyişi üzerinde etkin bir rol üstlenmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak 217/832 yılında Me'mûn'un Mısır'a bizzat gidişle birlikte,<sup>31</sup> bölgedeki kontrol tekrar sağlanabilmiştir. Bu gelişmenin ardından kadılar tekrar halife tarafından atanmaya devam etmiştir.

Kadıların atanma usulü şu şekilde gerçekleşmekteydi: Yapılan görevlendirmeler, ilgili kişiye yazılı ya da şifahî olmak üzere iki şekilde bildirilmekteydi. Şifahî olarak gerçekleştirilen atamada kadı olarak tayin edilecek kişi, halife ya da vali tarafından huzura çağrılmak suretiyle görev kendisine bizzat tebliğ edilmekteydi. Yazılı olarak yapılan atamalar ise içerisinde görevlendirme bilgilerinin yer aldığı resmî bir yazının verilmesi vasıtasıyla gerçekleştirilmekteydi.<sup>32</sup> Abbâsîler döneminde Mısır'a yapılan atamalarda da bazı şifahî görevlendirmelerin yanı sıra atamalar yazılı olarak yapılmaktaydı. Halife tarafından atama bilgisinin yer aldığı resmî belge bazen atanan kadıya verilirken bazen de görevlendirme onayının yer aldığı ilgili yazı merkezden bölge valisine gönderilmekteydi.<sup>33</sup>

## 1.2. Kadıların Seçilmesi

Abbâsîlerin ilk asrında Mısır'da görev yapan kadılar, bir süre valiler tarafından tayin edilmiş olup daha sonra ise bizzat Abbâsî halifeleri tarafından doğrudan atanmaya başlamıştır. Rivayetlere göre halife ya da vali tarafından tayin edilecek olan kadıların nasıl tercih edileceği hususunda takip edilen tek düze bir uygulama ya da özellikle göz önünde bulundurulup uyulması gereken belirli kaidelerin olmadığı ve yapılan atamalarda kişinin tespiti için farklı usullerin izlendiği görülmektedir. Bu bağlamda halife ya da vali, kadı atamalarında doğrudan kendi iradesine dayanarak karar verebileceği gibi, devlet erkânı, ulemâ ya da bölgenin ileri gelenleriyle istişare ederek veya görev süresi sona ermiş bir kadıya yerine önerdiği kişiyi sormak gibi yöntemlere başvurarak da atama sürecini gerçekleştirebilmiştir.

Abbâsîlerin yönetime gelişinin ardından Mısır'da ilk olarak sırayla Abdur-

<sup>30</sup> Taberî, *Târîh*, 8/620, 622.

<sup>31</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/466; Taberî, *Târîh*, 8/627.

<sup>32</sup> Kasasbeh, *The Office of Qâdî in the Early Abbâsîd Caliphate*, 141-143; Kara, *Emevîler Dönemi Adliye Teşkilatı*, 111-112.

<sup>33</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/233; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 373, 377, 385, 449; İbn Hacer, *Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, Ref'u'l-isr 'an kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mekettebü'l-Hancı, 1998/1418), 436

rahman b. Sâlim el-Ceyşânî ve Hayr b. Nuaym kadı olarak görev yapmıştır. Her iki isim daha önce Emevîler döneminde de kadılık görevini yürütmüştür.<sup>34</sup> Dolayısıyla Abbâsî Valisi Ebû Avn Abdülmelik b. Yezîd'in devletin aynı zamanda kuruluş sürecinde olması sebebiyle bölgeyi tanıyan ve daha önce Mısır'da kadılık tecrübesi olanlar arasından bir tercihte bulunmuş olduğunu söylemek mümkündür.

Kadıllardan Gavs b. Süleyman'ın ataması ise Vali Ebû Avn'ın görevi sona eren Kadı Hayr b. Nuaym'a bu görev için kimin uygun olduğunu sorması ve onun da Gavs'ı tavsiye etmesi üzerine gerçekleşmiştir. Gavs, Hayr b. Nuaym'ın kadılığı döneminde onun katipliğini yapmıştır. Dikkat çeken husus ise Hayr b. Nuaym'ın da Emevîler döneminde Kadı Tevbe b. Nemr el-Hadramî'nin (ö.120/738) kâtipliğini yapmış olması<sup>35</sup> ve onun da Kadı Tevbe'ye sorulduğunda kendisini tavsiye etmesi üzerine Mısır'a kadı olarak atanmış olmasıdır.<sup>36</sup> Böylece Gavs b. Süleyman, Abbâsîler döneminde Mısır'a yapılan kadı atamalarında katiplik yaparken tercih edilen ilk kişi olmuştur.

Mısır kadıları arasında yer alan Ebû Huzeyme İbrahim b. Yezîd (ö.154/771), Abdullah b. Lehîa el-Hadramî (ö. 174/790) ve İbrahim b. İshâk'ın (ö.205/820) bu görev için seçilmesi ise yapılan çeşitli istişareler neticesinde gerçekleşmiştir. Bunlar arasından Ebû Huzeyme, Mısır Valisi'nin yaptığı istişare neticesinde kendisine bölgenin ileri gelen âlimlerinden Hayve b. Şüreyh (ö.158/775) ve Ebû Huzeyme'nin isimlerinin önerilmesi üzerine tercih edilmiştir. O esnada Ebû Huzeyme'nin İskenderiye'de bulunması sebebiyle önce kadılık görevi Hayve b. Şüreyh'e teklif edilmiş fakat o ısrarlara rağmen çeşitli gerekçelerle görevi reddetmiştir. Daha sonra Ebû Huzeyme'ye teklif edildiğinde o da görevi kabul etmekten kaçınmış olmasına rağmen kılıçla tehdit edilmesi sebebiyle kadılık görevini üstlenmek zorunda kalmış ve vefatına kadar on yıl boyunca Mısır'da kadılık yapmıştır.<sup>37</sup>

Ebû Huzeyme'nin vefatının ardından kadılar halife tarafından atanmaya başlamıştır. Halife Mansûr aldığı vefat haberi üzerine Mısır'dan olup o esnada Irak'ta bulunan Abdullah b. Abdurrahman ile istişare ederek atanacak kadıyı tespit etmeye çalışmıştır. Abdullah da bu görüşmede kadılık için Ebû Ma'dân Âmir b. Mürre'yi teklif etmiş fakat Halife onun iştirme sorunu sebebiyle kadılık yapmaya uygun olmadığını söylemiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Lehîa el-Hadramî'yi (ö.174/790) önermiş ve Halife de ücret tahsis ederek Abdullah'ı Mısır'a kadı olarak

<sup>34</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/232; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 348, 353-354.

<sup>35</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh b. Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve ahbâruhâ*, thk. Muhammed Sabîh (b.y.: Müessesetü Dâri't-Teâvün, 1974), 158; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 153.

<sup>36</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/232; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 355. Gavs b. Süleyman Mısır'a üç kez kadı olarak atanmıştır. Bk. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 8/299.

<sup>37</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 158; Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/232-233, 235; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 363.

atamıştır.<sup>38</sup> Lehîa b. İsâ'nın 204/820 yılında vefatının ardından kadı olarak görevlendirilen İbrahim b. İshâk da Mısır Valisi Serî b. Hakem'in özellikle belde halkıyla yaptığı istişare neticesinde tayin edilmiştir.<sup>39</sup>

Mısır'da halife ya da vali tarafından farklı yöntemlerle seçilerek yapılan atamaların yanı sıra bazen de görevdeki kadının herhangi bir sebeple Mısır'dan ayrılması üzerine vekaleten görevi teslim etmesi sonucu kadılık yapanlar da olmuştur. Gavs b. Süleyman'ın Salih b. Ali'nin isteği üzerine ordu içindeki davalara bakmak amacıyla onunla şehirden ayrıldığında yerine vekaleten Yezîd b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bilâl'i (ö.140/758) bırakmış ve o da bir süre davalara bakmıştır.<sup>40</sup> Yine Muhammed b. Mesrûk el-Kindî'nin (ö. 184/800'den sonra) Irak'a giderken vekâleten görevi teslim ettiği İshâk b. Furât da yaklaşık bir yıl boyunca kadılık yapmıştır.<sup>41</sup> Abbâsîlerin ilk asrında Mısır'da görev yapan diğer kadıların nasıl seçildiğine dair ise herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bu durumda vali ya da halifenin doğrudan kendi iradesiyle karar vermek suretiyle bu kadıları atamış olması mümkündür.

Atanacak kadıların tercihi konusunda kadının yetiştigi bölgenin, kimi zaman o kadı hakkında bir kanaate ulaşma hususunda bir kriter olabildiği anlaşılmaktadır. Mısır'da görev yapan kadılardan Lehîa b. İsâ hakkında onun Hadramevt'ten Mısır'a atanan dokuzuncu kadı olduğu bilgisi dikkat çekmektedir. Lehîa dışında Hadramevt'ten Yunus b. Atıyye, Evs b. Abdullah, Yahyâ b. Meymûn, Tevbe b. Nemr, Hayr b. Nuaym, Gavs b. Süleyman, Yezîd b. Abdullah ve Abdullah b. Lehîa kadı olarak atanmıştır. Bunlardan Hayr b. Nuaym, Gavs b. Süleyman, Yezîd b. Abdullah, Abdullah b. Lehîa ve Lehîa b. İsâ olmak üzere beşi Abbâsîler döneminde görevlendirilmiştir. Emevî Halifesi Muâviye b. Ebî Süfyân'ın, Mısır'daki Mesleme b. Muhalid'e Hadramevt'ten olanlardan başkasını görevlendirmemesini çünkü onların güvenilir olduklarını yazdığı mektup, bu tercihin sebebi hakkında fikir vermektedir.<sup>42</sup> Fakat bu atamalar aynı zamanda Abbâsîlerin kuruluş sürecinde mevcut düzenin bir süre devam etmesi yönünde izlediği siyasetle de ilişkilidir. Çünkü Lehîa dışındaki kadıların hepsi devletin henüz kuruluş sürecinde atanmış olan kadılardır. Halife Mehdî'nin yönetimiyle de Mısır dışından ve özellikle de Irak bölgesinden de kadılar atanmaya başlamıştır.

Kadıların tercihi konusundaki üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise yapılan atamalarda kadıların benimsemiş oldukları herhangi bir ekol ya da mezhebin bir kıstas olarak dikkate alınıp alınmadığı konusudur. Abbâsî halifele-

<sup>38</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 160; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 368-370.

<sup>39</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/239-240.

<sup>40</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/232; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 358-359.

<sup>41</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/238; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 393.

<sup>42</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/425-426.

rinden Mansûr'un, Medine'de Mâlik b. Enes'e yargı alanında birlikteliğin sağlanması amacıyla tüm ülkede esas alınacak bir kitap telif etmesini teklif ettiği rivayetlerde zikredilmiştir.<sup>43</sup> Fakat bu durum gerçekleşmemiş ve ülke genelinde yargı alanında ortak bir uygulama söz konusu olmamıştır.<sup>44</sup> Abbâsîler, izledikleri dinî politika gereği genellikle ulemâ ile yakınlık kurmaya çalışmıştır. Bu nedenle kuruluş sürecinde devletin otoritesini güçlendirmek için Ebû Hanîfe ve Kûfeliler'in Abbâsîlerin muhalifi olan Alioğullarına karşı ilgi ve muhabbeti sebebiyle ulemâdan Mâlik b. Enes ve Medinelilere karşı bir yönelimin hissedildiğini söylemek mümkündür. Fakat Ebû Yûsuf'un kâdıl-kudât olarak atanması ve Kûfe ehlinin görüşlerinin dönemin sosyo-kültürel şartları kapsamında ortaya çıkan sorunlara çözümler sunması gibi çeşitli sebeplerle bu yönelim sonraki süreçte Kûfe ehli lehine değişmiştir. Bununla birlikte devlet tarafından bu süreçte ülke genelinde herhangi bir fikhî ekol ya da mezhep resmî olarak benimsenmemiş ve kadılar hüküm verirken herhangi bir ekol ya da mezhebin yöntem ve görüşlerine bağlı kalmakla sınırlandırılmamıştır.<sup>45</sup> Ayrıca Abbâsîler, kadıları tayin ederken bölgelerde hâkim olan ekol ya da mezhebi dikkate alma yönünde bir yol da izlememiştir. Mesela bu dönemde Mısır'a, İsmâil b. el-Yesa', Muhammed b. Mesrûk, Hâşim b. Ebî Bekr, İbrahim b. el-Cerrâh ve Muhammed b. Ebî Leys gibi Kûfe ehlinen olup Ebû Hanîfe'nin görüşleri doğrultusunda hüküm veren kadılardan atananlar olduğu gibi Ebu't-Tâhir Abdülmelik b. Muhammed, Abdurrahman b. Abdullah el-Hattâb ve Hârûn b. Abdullah gibi Medine ehlinin görüşleri doğrultusunda hüküm veren kadılardan da atama yapılmıştır.<sup>46</sup> Bu durum, kadıların kendi yaklaşımlarına bağlı olarak verdiği farklı hükümler sebebiyle zaman zaman bölge halkıyla sorunlar yaşanmasına sebep olmuştur.

### 1.3. Kadıların Görev Süreleri ve Görevlerinin Sona Erme Sebepleri

Abbâsî yönetimi tarafından devlet görevleri için yapılan atamalarda genellikle önceden belirlenmiş ya da sınırlandırılmış herhangi bir süre ya da zaman dilimi bulunmamaktadır. Dolayısıyla herhangi bir göreve tayin edilen kişi, vefat, azil ya da istifa gibi bir sebep söz konusu olmadığı müddetçe kayd-ı hayat şartıyla vazifesine devam etmiştir. Görev süresine dair bu işleyiş kadılık kurumu için de aynı

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 7/573-574; *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 322-323. Bu konuda kaynaklarda yer alan farklı rivayetlerin tahlili için bk. Kamit, *Abbâsî Devletinde Siyaset-Ulemâ İlişkisi: "İlk Asır Örneği"*, 205-211.

<sup>44</sup> İbnü'l-Mukaffâ risalesinde Abbâsî yönetiminin istikrar ve devamlılığının sağlanması için bazı önerilerde bulunmuştur. Risalede aynı durum karşısında verilen farklı hükümlerin ortaya çıkardığı karışıklıklara değinen İbnü'l-Mukaffâ hukuk alanında birlikteliğin sağlanmasının önemine dikkat çekmiştir. Bk. Mustafa Demirci, "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın 'Risâletü's-Sahabe' Adlı Risâlesi: Taksim ve Tercüme", *İstem* 12 (2008), 223-224, 233-234.

<sup>45</sup> Kasassbeh, *The Office of Qâdi in the Early Abbâsîd Caliphate*, 68-75.

<sup>46</sup> Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, 3/236, 239-240; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 383, 411-412, 427-428, 449; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 217, 254, 415, 448.

şekilde uygulanmıştır. Abbâsîlerin ilk asrında Mısır'a tayin edilen kadılar da görevlerine devam etmelerine engel teşkil eden bir durum ortaya çıkmadığı müddetçe vefatlarına kadar vazifelerine devam etmiştir.

Abbâsîler döneminde diğer eyaletlerdeki kadıların her birinin görev süresinin net bir tespiti bilgi eksikliği sebebiyle tam olarak mümkün olmamakla birlikte Mısır konusunda özellikle Kindî'nin verdiği ayrıntılı bilgiler kadıların görev sürelerinin tespitine imkân sağlamıştır. Nitekim çelişkili bilgilerin de diğer kaynaklardaki kısıtlı verilerle mukayesesi neticesinde Mısır'da görev yaptığını tespit edebildiğimiz kadıların görev süreleri atama sayıları da dikkate alınarak Tablo-1'de gösterilmiştir. Tablo-1'e bakıldığında Mısır'da kadılık yapan kadılar arasında birkaç gün ya da birkaç ay görev yapanlar olduğu gibi on yıl gibi uzun bir süre görevine devam edenlerin de olduğu görülmektedir. Kadıların görev sürelerindeki bu farklılık ise görev sürelerinin sona ermesine yol açan sebeplerle yakından ilişkilidir.

Abbâsîler döneminde idarî makam tarafından Mısır'a atanan kadıların görev süreleri birbirinden farklı gerekçelere bağlı olarak sona ermiştir. Ele aldığımız zaman diliminde Mısır'daki kadıların görevlerinin sona erme gerekçeleri temelde atama makamı tarafından yapılan idarî azil, kadıların iradeleri doğrultusunda verdikleri istifa kararı ve vefat olmak üzere üç şekilde gerçekleşmiştir.

### 1.3.1. İdarî Azil

Abbâsîler döneminde halifeler ve kısa bir süreliğine valiler, kadıların atama salahiyetine sahip oldukları gibi azletme yetkisine de sahip olup zaman zaman bu yetkilerini idarî, siyasî ve şahsî olmak üzere çeşitli sebeplere dayanarak kullanmış ve kadıların azletmişlerdir.<sup>47</sup> Mesela Abbâsîler Mısır'a ilk girdiğinde kadılık yapmakta olan Abdurrahman b. Sâlim, görevine ancak bir müddet devam edebilmiştir. Bir süre sonra idarî birimlerden divanda duyulan ihtiyaç sebebiyle Mısır Valisi Ebû Avn, Abdurrahman b. Sâlim'i kadılıktan azledip bu alandaki mahareti sebebiyle divana atamıştır.<sup>48</sup>

Abbâsî halifelerinden Emîn ve Me'mûn arasında ortaya çıkan iktidar mücadelesi, siyasî, sosyal ve ekonomik alanlarda olmak üzere Mısır'da da etkisini hissettirmiştir. Mısır'da kadı atamalarının valiler tarafından yapılmak durumunda kalındığı bu süreçte, merkezden yeni bir vali tayin edildiğinde yeni atanan vali görev yapmakta olan kadıyı azledip yerine yeni bir kadı atama yönünde bir tasarrufta bulunmuştur. Bu süreçte Mısır Valisi Câbir b. Eş'as tarafından kadı olarak atanan İbrahim b. Muhammed el-Bekkâî, ancak altı ay kadar görevde kalabilmiştir. Halife Emîn tarafından Câbir b. Eş'as'ın azledilip yerine Abbâd b. Muhammed'in vali olarak atanmasıyla Kadı İbrahim b. el-Bekkâî azledilmiş ve Vali Abbâd b. Muhammed

<sup>47</sup> Kadıların hangi makam ve kim tarafından atandığı hususunda bk. Tablo-1.

<sup>48</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/232; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 354.

tarafından Lehîa b. İsâ kadı olarak tayin edilmiştir. Hemen ardından 198/813 yılında Vali Abbâd b. Muhammed de azledilip yerine Muttalib b. Abdullah vali olarak görevlendirilmiştir. Vali Muttalib b. Abdullah da Lehîa b. İsâ'yı kadılıktan azlederek yerine beraberinde Irak'tan gelmiş olan Fazl b. Gânim'i atamıştır.<sup>49</sup> Dolayısıyla valiler tarafından atama yapılan bu süreçte vali değişikliği aynı zamanda görev yapmakta olan kadılar için bir azil gerekçesi olmuştur. Kadı atamalarının çoğunlukla valiler tarafından yapıldığı Emevîler döneminde de benzer bir durum söz konusu olup vali değişikliğiyle birlikte mevcut kadılar azledilip yeni bir kadı ataması yapılmıştır.<sup>50</sup> Fakat aynı durum, Abbâsîlerin ilk asrında Mısır'da halifeler tarafından yapılan kadı atamaları için söz konusu olmamıştır. Yani valilerde olduğu gibi halife değişikliğine bağlı olarak mevcut kadının azledilmesi ve yerine yeni bir kadının tayin edilmesi gibi bir durum yaşanmamıştır.

Kadıların, yargı sürecinde kararlarını deliller ve şahitlerin ifadeleri doğrultusunda özgürce verdikleri bilinmekle birlikte bazen çeşitli baskılara maruz kaldıklarına dair örnekler de rivayetlerde yer almaktadır. Nitekim kadıların özgürlüğü de bir ölçüde kendilerine yetki veren siyasî otorite ile olan hiyerarşik ilişkiyle sınırlıdır. Bu nedenle kadıların verdikleri hükümlerin ya da sergiledikleri tavırların, kendilerine bu yetkiyi veren otoriteyi rahatsız etmesi durumunda onlar, görevden azil ya da baskıya boyun eğmeyip bizzat kendi iradesiyle istifa etme gibi durumlarla karşı karşıya kalabilmiştir. Mısır'da 133/751 yılında Vali Ebû Avn tarafından kadı olarak tayin edilen Hayr b. Nuaym bir dava sürecinde benzer bir durum yaşamıştır. Rivayete göre bir adam bir askerin kendisine iftirada bulunduğu şikayetiyle Kadı Hayr b. Nuaym'a başvurmuş ve Kadı da ikinci bir şahit bulununcaya kadar askerin hapsedilmesini emretmiştir. Fakat durumu haber alan Mısır Valisi Ebû Avn, bir adamını gönderip askeri hapisaneden çıkartmıştır. Bunun üzerine Kadı Hayr b. Nuaym da görevi bırakmış ve ancak asker hapse geri dönerse kendisinin kadılığa devam edebileceğini söylemiştir. Kadı, bu isteği yerine getirilmediği için vazifesine geri dönmeyince vali tarafından azledilmiştir.<sup>51</sup>

Görevindeki sert ve tavizsiz tutumuyla bilinen Kadı Muhammed b. Mesrûk bir gün Halife Hârûn Reşîd'in eşi Zübeyde bint Ca'fer'in vekili Abdurrahman'a karşı cesaret göstererek ondan alınması gereken bir mala el koyduğu için kendisiyle karşı karşıya gelmiştir. Bu durum üzerine Rakka'da Kureyşliler'in de desteğiyle Muhammed b. Mesrûk aleyhinde bir propaganda yürütülerek onun azledilmesi sağlanmıştır. Olanları haber alan Muhammed b. Mesrûk öfkelenerek azil mektubu kendisine henüz ulaşmadan yerine İshâk b. Furât'ı vekil bırakarak Mısır'dan ayrıl-

<sup>49</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/239; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 417, 420.

<sup>50</sup> Kara, *Emevîler Dönemi Adliye Teşkilatı*, 116-117.

<sup>51</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 158; Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/232.



mıştır.<sup>52</sup> Kadı Fazl b. Gânim ise Vali Muttalib b. Abdulah'ın kendisine öfkelenmesi gerekçesiyle göreve başlayalı henüz bir yıl olmasına rağmen azledilmiştir.<sup>53</sup>

Mısır'da görev yapan bazı kadıların Abbâsî yönetimine muhalif kişi ya da bazı olaylarla bir şekilde ilişkilendirilmesi ya da halife ve bölge valisiyle ilişkilerinin bozulması, görevden uzaklaştırılmaya neden olan bir başka husustur. Kadılarından Gavs b. Süleyman, Abbâsîlere muhalif olan Alioğullarından Ali b. Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın Mısır'a geldiğinde kendisinin yanında gizlemesi diğer bir rivayete göre de Ebu'l-Hattâb el-İbâzî ile yazışmalarının ortaya çıkması sebebiyle Halife Mansûr'un emriyle Mısır Valisi Yezîd b. Hâtim tarafından hapsedilmiştir. Fakat daha sonra Salih b. Ali'nin aracılığıyla Halife tarafından affedilmiş ve görevine geri dönmüştür.<sup>54</sup> Vali Serî b. el-Hakem'in 205/820 yılında kadı tayin ettiği İbrahim b. el-Cerrâh da Abbâsî yönetimine itaatsiz bir tavır takınan ve Bağdat'tan gönderilen Abbâsî ordu komutanı Abdullah b. Tâhir ile karşı karşıya gelen Vali Ubeydullah b. Serî'nin emân mektubundaki şartların düzenlenmesine yardımcı olduğu için daha sonra Mısır'da kontrolü tekrar sağlayan Abdullah b. Tâhir tarafından azledilmiştir.<sup>55</sup> 212/827 yılında kadı olarak atanan İsâ b. Münkedir ise yine benzer siyasî ve şahsî sebeplerle azledilmiştir. Mısır halkından bir grup Kadı İsâ b. Münkedir'in yanına gelerek ondan Halife Me'mûn'un 213/828 yılında Mısır ve Suriye bölge valiliğine görevlendirdiği kardeşi Ebû İshâk el-Mu'tasım'ın sert yönetiminden duydukları endişeyi ve onun idaresinden hoşnut olmadıklarına dair Halife'ye yazmasını istemiştir. İsâ b. Münkedir'in gönderdiği mektup üzerine Halife bu durumu Mu'tasım'a sormuş ve bu şikâyetin doğru olmadığını söyleyen Mu'tasım da İsâ b. Münkedir'e öfkelenerek onu azletmiştir.<sup>56</sup> İbn Abdülhakem'in yer verdiği bir rivayete göre ise Mu'tasım 214/829 yılında Mısır'a geldiğinde İbn Ebî Duâd'ın İsâ b. Münkedir hakkında kendisine söyledikleri üzerine onu azletmiştir.<sup>57</sup>

Kadılar, yaklaşımları, verdikleri hükümler ya da bazı davranışları sebebiyle halk tarafından halife ya da valiye şikâyet edilmeleri sebebiyle de azledilmiştir. Mesela Halife Mehdî'nin 164/781 yılında ilk kez Kûfe ehlinde kadı olarak atadığı İsmâil b. el-Yesa' el-Kindî'nin bölgede çok bilinmeyen Ebû Hanîfe'nin içtihatları ya da Kûfe ekolünün metodu doğrultusunda verdiği bazı hükümler halkın ve bölgenin önde gelen fakihlerinin tepkisine neden olmuştur. Nitekim Kadı İsmâil Halife Mehdî'ye şikâyet edilmiş ve ardından da azledilmiştir.<sup>58</sup> 185/801 yılında Halife Hârûn Reşîd Abdurrahman b. Abdullah el-Hattâb'ı Mısır'a kadı olarak atamış ve

<sup>52</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 392.

<sup>53</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 421.

<sup>54</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 161; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 361-362.

<sup>55</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 429-430.

<sup>56</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 440-441.

<sup>57</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 161.

<sup>58</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 160; Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/236; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 371-372.

kadının haksızlığına uğrayan bir grup kendisini Halife'ye şikâyet etmiştir. Fakat Hârûn Reşîd onlara, "Divana bakınız, benim günlerimde Ömer b. el-Hattâb ailesinden kaç kişi (kadı olarak) atanmış?" diye sormuştur. Divana baktıklarında Abdurrahman dışında hiç kimsenin atanmadığı ortaya çıktığında ise Halife, "Hayır, vallahi onu asla azletmeyeceğim" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Kadı Abdurrahman, Hârûn Reşîd'in vefatının ardından hilafete geçen Emîn tarafından azledilmiştir.<sup>59</sup> Bu dönemde Mısır'a atanan kadılardan, Abdullah b. Lehîa, İshâk b. Furât ve Mufaddal b. Fedâle'nin ise kaynaklarda sebebi belirtilmeksizin sadece azledildikleri bilgisine yer verilmiştir.<sup>60</sup>

### 1.3.2. İstifa

Kadılar, görevlerini sürdürürken çeşitli sağlık sorunları, yaşlılık, görevin manevî sorumluluğu ve atama makamı ya da diğer siyasî birimlerden görev ve verdikleri hükümlere yönelik herhangi bir baskı hissetmeleri gibi çeşitli gerekçelere bağlı olarak kendi istekleri doğrultusunda kadılık görevinden istifa etmişlerdir. Kadıların bu tür istekleri atama makamı tarafından makul görülüp kabul edilerek yeni bir kadı atandığı gibi kimi zaman da talepleri çeşitli sebeplerle reddedilmiştir. Abbâsîler döneminde Mısır'a atanan kadılardan da bazıları görevden affını istemiştir. Bunlardan Kadı Hayr b. Nuaym cüzzam hastalığına yakalanmış olması sebebiyle Vali Ebû Avn'dan kadılık görevi hususunda affını talep etmiştir. Fakat Ebû Avn onun bu isteğini geri çevirmiş ve Hayr b. Nuaym'ın rahatsız olduğu bu süreçte bir süre davalara kâtibi Gavs b. Süleyman bakmıştır.<sup>61</sup>

170/786 yılında Halife Hâdî tarafından kadı olarak atanan Ebu't-Tâhir Abdülmelik b. Muhammed ise Sâhibü'l-berîdden insanların mahkeme işlerinde yavaş davrandığı şeklinde bazı tenkitlerin yer aldığı bir mektup alması üzerine onun bu tavrından rahatsız olarak görevinden affını talep etmiş ve isteği kabul edilmiştir.<sup>62</sup> Vali Serî b. Hakem'in 204/820 yılında kadı olarak atadığı İbrahim b. İshâk da bir davada verdiği hükmü durdurması konusunda baskıya maruz kalması üzerine kararını değiştirmeyip görevden affını istemiştir. Onun bu talebi kabul edilerek yerine İbrahim b. el-Cerrâh kadı olarak atanmıştır.<sup>63</sup> Halife Me'mûn döneminde 217/832 yılında Mısır'a kadı olarak atanan ve yaklaşık 9 yıl kadılık görevini yürüten Hârûn b. Abdullah da görevden affını talep eden kadılardan bir diğeridir. Mihne dönemi kadılarından olan Hârûn b. Abdullah, 218/833 yılında halku'l-Kur'ân hakkında gelen mektuptaki çağrıya olumlu bir cevap vermiş ve sonrasında şahitlik yapanlara karşı aynı soruşturmayı yapmıştır. Fakat Halife Mu'tasım döneminde

<sup>59</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 161; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 410-411.

<sup>60</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 160-161; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/237; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 370, 383, 387, 393.

<sup>61</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 355.

<sup>62</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 161; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 384-385.

<sup>63</sup> Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/239-240; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 427.

gelen bir emirle fukahaya karşı tekrar bir soruşturmanın yürütülmesi emri karşısında Kadı Hârûn b. Abdullah bu sefer görevden affını istemiştir. Talebi kabul edilen Hârûn'un yerine ise Muhammed b. Ebî Leys kadı olarak atanmıştır.<sup>64</sup> Kadı olarak atanan ve istenen soruşturmaları titizlikle yürüten Muhammed b. Ebî Leys'in görevlendirilmesinde, onun Abbâsî yönetiminin halku'l-Kur'ân konusundaki yaklaşımını benimsemesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.3.3. Vefat

Abbâsîler döneminde Mısır'a atanan kadılardan bazıları görevlerini yürütürken vefat etmiştir. İdarî azil ya da istifa gerekçesiyle değil de vefatları sebebiyle görevleri nihayete eren bu kadıların yerine başka bir kadı görevlendirilmiştir. İh-mim'de valilik görevini yürüten ve Gavs b. Süleyman'ın yerine vekâleten kadı olarak tayin edilen Yezîd b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bilâl 140/758 yılında aniden vefat etmiş ve kadı olarak sadece birkaç ay görev yapabilmıştır.<sup>65</sup>

Halkın şikâyeti sebebiyle azledilen İsmâil b. el-Yesa'nın yerine 167/783 yılında üçüncü kez kadı olarak atanan Gavs b. Süleyman bu sefer 168/784 yılında vefat edene kadar vazifesini sürdürmüştür.<sup>66</sup> Halife Emîn tarafından 194/810 yılında Mısır'a kadı olarak görevlendirilen Hâşim b. Ebî Bekr b. Abdurrahman da görevini yürütürken vefat eden kadılardan bir diğeridir. Vefatı sebebiyle görevi sona eren dördüncü kadı ise 199/814 yılında ikinci kez kadı olarak tayin edilmiş olan Lehîa b. İsâ'dır.<sup>67</sup>

## 2. Kadıların Yerel Yönetimle İlişkileri

Abbâsî halifelerinin kadılık kurumu üzerindeki bazı tasarrufları neticesinde gerçekleşen değişimler, Mısır'da hem kadıların yerel idarecilerle olan ilişkilerini hem de yargı alanındaki işleyiş ve bazı uygulamaları çeşitli açılardan etkilemiştir. Emevîler döneminde çoğunlukla kadıların yetkilerini eyalet valilerinden alıp onlar tarafından atanıp azledilmeleri şeklinde gerçekleşen işleyiş, kadılar üzerinde valilerin mutlak bir otorite sağlamalarına ve buna bağlı olarak kadıların yargı alanındaki işlerine zaman zaman müdahale edebilmelerine imkân tanımıştır.<sup>68</sup> Kadılar, kararlarına müdahale edilme gibi bir durumla karşılaştıklarında görevlerinden istifa etme ya da istenilen şekilde hüküm vermemeleri sebebiyle görevden azledilme gibi sorunlarla karşı karşıya kalmıştır.<sup>69</sup>

Eyaletlerde valilerin yargı alanındaki bu yetkileri, Abbâsî Devleti'nin ikinci

<sup>64</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/239-240; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 447.

<sup>65</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 359-360.

<sup>66</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 373, 376.

<sup>67</sup> Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/239; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 417, 421, 426.

<sup>68</sup> Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Kara, *Emevîler Dönemi Adliye Teşkilatı*, 90-98.

<sup>69</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 328. Abbâsîler döneminde Mısır'da valiler tarafından gerçekleştirilen atamalarda yaşanan benzer durumlar için bk. Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/232, 239; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 427.

halifesi Mansûr'un, yönetiminin son zamanlarında kadıların halife tarafından atanması yönünde bir karar almasına kadar devam etmiştir. Halife Mansûr'un kadıların vali yerine bizzat halife tarafından atanması yönünde aldığı bu karar,<sup>70</sup> kadılık makamının bağlı olduğu idarî hiyerarşiyi değiştirmesi yönüyle özellikle kadıların yerel yönetim ve bazı devlet ricâliyle olan ilişkilerinin seyrini de büyük ölçüde etkilemiştir. Mansûr'un hilafetinin son döneminde başlatılan bu uygulama, merkezileşme yönünde izlenen siyasetin tabi bir sonucu olabileceği gibi aynı zamanda Abbâsîlerin izlediği dinî politika doğrultusunda kadıların yargı alanındaki yetkilerini bağımsız bir şekilde kullanabilmesi ve dolayısıyla adaletin sağlanabilmesi için atılmış bir adım olarak da düşünülebilir. Bu süreçten sonra kadıların sergilediği yaklaşım ve verdikleri kararlarının arkasındaki net duruşları da bu hususu teyit etmektedir.

Bu hiyerarşi değişikliği, tayin edilen kadıların tutum ve davranışlarına yansımış ve hatta bu durum, zaman zaman bir otorite mücadelesine dönüşerek vali ya da diğer devlet ricâliyle ilişkilerin gerilmesine neden olmuştur. Mesela Halife Hârûn Reşîd tarafından 177/793 yılında Mısır'a kadı olarak atanan Muhammed b. Mesrûk yeni atanan kadıların aynı zamanda yönetime bağlılığını ifade eden ve sembolik bir anlam taşıyan valiyi ziyaret etme geleneğine karşı çıkıp valinin davetine rağmen onu ziyaret etmeme şeklinde bir tavır sergileyebilmiştir. Böylece Kadı Muhammed b. Mesrûk daha atanır atanmaz vali ile ilişkisine bir sınır çizmiştir. Muhammed b. Mesrûk'un bu davranışıyla birlikte bu gelenek son bulmuş ve daha sonra yeni atanan kadılar valiyi ziyaret etmemiştir.<sup>71</sup>

Mısır'da valinin yanı sıra genellikle posta teşkilatından sorumlu olan ve Sâhibü'l-berîd olarak ifade edilen görevlilerin de zaman zaman kadılar ile karşı karşıya geldiği anlaşılmaktadır. Bu kadılardan biri, Halife Hâdî tarafından 170/786 yılında atanan Ebu't-Tâhir Abdülmelik b. Muhammed'dir.<sup>72</sup> Rivayete göre Kadı Abdülmelik b. Muhammed'e bir gün Sâhibü'l-berîdden insanların mahkeme işlerinde yavaş davrandığı yönünde tenkitlerin yer aldığı bir mektup ulaşmıştır. Bunun üzerine Kadı, "Şayet Mü'minlerin Emîri bunu sana emrettiyse, tamam; aksi halde umumun işlerinden ziyade meşguliyet olarak (posta) hayvanlarının eyerleri ve onların düzenlenmesi sana kafidir." şeklinde karşılık vermiştir. Bu hadiseden sonra Abdülmelik b. Muhammed yaşananlardan rahatsızlık duyarak görevinden istifa etmiştir.<sup>73</sup>

Kadıların otoritelerini muhafaza etme konusunda sarfettikleri çabanın bir örneğini, Halife Me'mûn tarafından 217/832 yılında Mısır'a kadı olarak tayin edi-

<sup>70</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 160.

<sup>71</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 388; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 416-417.

<sup>72</sup> Vekfî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/237; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 383.

<sup>73</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 161; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 384-385.

len Hârûn b. Abdullah'ın (ö.232/847) Sahibü'l-berîd Zekeriyya b. Sa'd ile arasında yaşananlarda net bir şekilde görmek mümkündür. Zekeriyya b. Sa'd bir adamını Kadı Hârûn b. Abdullah davalara bakarken yanında bulunması ve dava sürecini takip etmesi için görevlendirmiştir. Kadı Hârûn b. Abdullah bu adamın meclise geliş amacını öğrendiğinde, "Bu meclis Mü'minlerin Emîri'nin meclisidir ve orada biri ancak onun emri ile oturur." diyerek onu dışarı çıkarmıştır. Hârûn b. Abdullah'ın bu tavrından bulunduğu makam ve yürüttüğü görevin saygınlığını korumaya çalıştığı ve daha sonra ortaya çıkabilecek bir müdahale ihtimaline de engel olmak istediği anlaşılmaktadır. Nitekim Sahibü'l-berîd, kadının bu tutumunu Mısır Valisi Keydür b. Nasr'a şikâyet etmiştir. Vali tarafından çağrılan Kadı Hârûn b. Abdullah görüşme esnasında geri adım atmayınca konu Halife Me'mûn'a bildirilerek onun görüşü doğrultusunda hareket edilmiştir.<sup>74</sup> Kadının bu tavrı, kendisinin doğrudan halifeye bağlı olduğunu ve yerel yönetim birimlerinin kadılık üzerinde baskı oluşturacak herhangi bir tasarruf yetkisinin olmadığını göstermesi yönüyle önem taşımaktadır.

Kaynaklardaki rivayetler olayları genellikle kişisel ilişkiler bağlamında aktarmaktadır. Fakat kişisel ilişkilerin anlatıldığı bu rivayetler, dönemin idarî kurumları arasındaki ilişki ve etkileşimin yapısı hakkında ip uçlarını da barındırmaktadır. Diğer bir ifadeyle yukarıda bazı örnekleri zikredildiği üzere kadıların bireysel olarak halife, vali ya da sahibü'l-berîd ile yaşadığı birtakım hadiselerle dair bu anlatımlar aynı zamanda kadılık müessesinin, hilafet, valilik ya da güvenlik ve haberleşmeden sorumlu olan kurumlarıyla iletişim ve etkileşiminin yapısal kalıplarını ve bu dönemdeki gelişmeler çerçevesinde yaşanan değişimi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

### 3. Kadı Atamalarının Yargıya Yansımaları

Abbâsîlerin ilk asrında kadı atamalarının halife tarafından bizzat gerçekleştirilmesi kadıların yerel yönetim birimleriyle ilişkilerini yeniden şekillendirdiği gibi süreç içinde yargı alanında da çeşitli açılardan etkilerini hissettirmiştir. Abbâsî yönetiminin ilk dönemlerinde önceden olduğu gibi Mısır'ın yetkin ve önde gelen isimleri arasından kadı tayin edilirken Halife Mehdî'den itibaren Mısır dışından da kadı atanmaya başlamıştır. Gerek Mısır'da meskûn olan kadılarla Bağdat'taki halifeler arasında ilişkilerin gelişmesi gerek diğer bölgelerden Mısır'a görevlendirme-lerin yapılması, zaman içerisinde karşılıklı bir etkileşime zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla bu etkileşimlerin yargı alanında çeşitli yansımaları olmuştur. Nitekim bu dönemde Mısır'a tayin edilen kadılar tarafından yargı süreci ve işleyişine dair daha önce bölgede mevcut olmayan yeni birtakım prosedür ve uygulamalar başlatılarak çeşitli sorunların önüne geçilmeye çalışıldığı gibi bölgedeki bu gelişmeler adlî

<sup>74</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 444-445.

alandaki kurumsallaşma faaliyetlerine de katkı sağlanmıştır. Bu yeniliklerin başında, yargı sürecinin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi ve adaletin sağlanmasında önemli bir fonksiyona sahip olan şahitlik konusunda tedrici bir şekilde işleyişe dahil edilen bazı uygulamalar gelmektedir.

Mısır'da şahitlikle ilgili farklı olarak ilk uygulama Kadı Gavs b. Süleyman tarafından başlatılmıştır. Toplumda özellikle yalancı şahitliğin yayılmaya başlaması sebebiyle Gavs, daha önceki uygulamalarda olduğu gibi şahitlik yapanların sadece toplumda iyi bilinmeleriyle yetinmemiş ve onlar hakkında gizli bir şekilde soruşturma yapılarak gizli yönlerin açığa çıkartılması, dürüst ve güvenilirliklerinin teyit edilerek şahitlik için uygun olup olmadığının araştırılması şeklinde bir yol izlemiştir.<sup>75</sup> Söz konusu bu uygulamanın daha önce Kûfe'de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Vekî', Emevîlerin son döneminde Kûfe Kadısı Abdullah b. Şübrüme'nin (ö.144/761) şahitlerin gizlediği hususlara dair soruşturma yapan ilk kişi olduğunu aktarmıştır.<sup>76</sup> Gavs'ın Mısır'da tatbik ettiği bu uygulamayı, onun Irak'a kaldığı dönemde öğrenmiş olup Mısır'a döndüğünde de uygulamış olabileceği ifade edilmiştir.<sup>77</sup>

Şahitlik yapanlara dair diğer bir adım ise hem Halife Mehdî hem de Halife Hârûn Reşîd'in yönetiminde olmak üzere iki kez Mısır'a kadı olarak görevlendirilen Mufaddal b. Fedâle (ö.181/797) tarafından atılmıştır.<sup>78</sup> Mufaddal b. Fedâle şahitlerin adil ve dürüst olup olmadıklarına dair durumlarının araştırılması için Mısır'da ilk kez "Sâhibü'l-mesâil" olarak isimlendirilen bir görevli tayin etmiş ve kendisinden sonraki kadılar da Sâhibü'l-mesâil görevlendirerek bu uygulamayı sürdürmüştür.<sup>79</sup> Daha sonra 196/811 ve 199/814 yıllarında olmak üzere iki kez Mısır'a kadı olarak atanan Lehîa b. İsâ el-Hadramî (ö.204/820) ise Sâhibü'l-mesâilin görevinde bir düzenlemeye ihtiyaç duymuştur. Lehîa, mevcut uygulamanın aksine şahitler hakkında yapılan soruşturmaların yenilenerek her yıl yapılmasını ve süreç içinde şahitlik yapanlardan herhangi birine dair ortaya çıkabilecek olumsuzluğun tespit edilmesi durumunda da o kişinin şahitliğinin durdurulmasını emretmiştir.<sup>80</sup> Böylece şahitlerin adil ve güvenilir bir şekilde şahitlik yaptıklarının teyit edilmesi ve zamanla güveni sarsan bir takım hususlarının ortaya çıkıp çıkmadığı tespit edilerek yargı sürecinin olması gerektiği gibi adalet çerçevesinde yürütülmesi hedeflenmiştir.

Mufaddal b. Fedâle, şahitlerin soruşturulmasının yanı sıra dava sürecinde

<sup>75</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 361.

<sup>76</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/116.

<sup>77</sup> Mathieu Tillier, "Les "premiers" cadis de Fustât et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833)", *Les Annales Islamologiques*, 45, (2011), 224-225.

<sup>78</sup> Mufaddal b. Fedâle'nin görev yaptığı yıllar için bk. Tablo 1.

<sup>79</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 385-386; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 438.

<sup>80</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 422.

kendisine yardımcı olması için on kişiden oluşan bir şahit grubu da oluşturmuştur. Bu grubun dışında yine şahitlik için gerekli şartları taşıyanların da şahitlik yapabiliyor olmalarına rağmen daha önce bölgede böyle bir uygulamaya tanık olmayan halk, Mufaddâl b. Fedâle'nin bu kararından rahatsızlık duymuş ve bu uygulamayı tuhaf karşılamıştır.<sup>81</sup> Halife Hârûn Reşîd tarafından 177/793 yılında kadı tayin edilen ve Kûfe ehlinden olan Muhammed b. Mesrûk ise Mısır'a geldiğinde bölge halkından seçtiği kişilerden oluşan bir grubu şahitlik için özel olarak görevlendirerek bu sayıya bir sınır getirmiş ve daha önce şahitlik yapanlardan bazılarının da görevini sonlandırmıştır. Onun bu kararı, bölgenin ileri gelenlerinin tepkisine ve ilişkilerin gerilmesine yol açmıştır.<sup>82</sup> Şahitlikle ilgili yeni bir düzenleme de 185/801 yılında Hârûn Reşîd tarafından tayin edilen Kadı Abdurrahman b. Abdullah el-Ömerî tarafından gerçekleştirilmiştir. Abdurrahman b. Abdullah, Muhammed b. Mesrûk'un tespit edip belirli bir sınır getirdiği şahitlik yapanların isimlerini bir kitaba yazdırarak onları kayıt altına almıştır. Kindî tarafından ilk kez Abdurrahman b. Abdullah'ın yaptığı ifade edilen şahitlerin isimlerinin kaydedilmesi yönündeki bu uygulama daha sonraki süreçte de kadılar tarafından devam ettirilmiştir.<sup>83</sup> Böylece resmî bir şahit listesi oluşturulmuştur.

Mısır'da şahitler için özel soruşturmaların yapılmaya başlanması, bu iş için bir Sâhibü'l-mesâil tayin edilmesi ve ardından yaşanan diğer gelişmelerin ortaya çıkışında, yalancı şahitliğin yayılması gibi bölgenin bazı iç dinamiklerinin etkili olduğunu ifade etmiştik. Bunun yanı sıra Mısır'daki fukahanın başta Bağdat olmak üzere Irak bölgesine olan ziyaretleri ve Mısır dışından yapılan kadı atamaları da bu uygulamaların ortaya çıkışında etkili olan bir diğer önemli faktördür. Şahitliğin, zamanla belirli bir sayıyla sınırlandırılıp kayıt altına alınarak bir prosedür çerçevesinde resmî bir form kazanması, bölgeye dışarıdan kadıların atanmaya başlaması ve bu kadıların, önceki ilişkilere bağlı olarak şekillenen bir yapı yerine kararlarını doğru ve adil bir şekilde verebilmek için güvenebilecekleri yeni bir oluşuma ihtiyaç duymasıyla yakından ilişkilidir. Tillier de bu durumu, kadıların adlî alanda yeni bir sosyal ağ geliştirerek olası bir yerel baskının önüne geçme ve yerel ilişkilerden bağımsız bir adlî sistem oluşturma isteği olarak değerlendirmiştir.<sup>84</sup>

Mısır'da şahitlikle ilgili gelişmelerin yanı sıra yargı alanındaki işleyişe dair kadıların daha önce söz konusu olmayan birtakım başka yeni tatbikatlarına da rivayetlerde dikkat çekilmiştir. Kindî, Mufaddâl b. Fedâle'nin, şahitlerle ilgili uyguladığı yeni prosedürlerin yanı sıra özellikle borçlar, vasiyetler ve habslara<sup>85</sup> (vakıf-

<sup>81</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 385-386; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 438.

<sup>82</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 388-390.

<sup>83</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 394.

<sup>84</sup> Tillier, "Les "premiers" cadis de Fustât et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833)", 234-237.

<sup>85</sup> Habs ve vakıf kavramlarının mahiyeti ve kullanımı hakkında bk. Mustafa Demirci, "Abbasiler



lar) dair ayrıntılı ve uzun kayıtlar tutan ilk kadı olduğunu bildirmiştir.<sup>86</sup>

Kûfe ehlinde olup Mısır'a kadı tayin edilen Muhammed b. Mesrûk ise şahitlerle ilgili düzenleme yapıp valiyle ilişkilere bir mesafe koyduğu gibi mahkemede tutulan kayıtların muhafazası için de Mısır'da kullanılmayan bir yöntem izlemiştir. Daha önce mahkeme belgeleri bir örtü içinde kadının kâtibi tarafından taşınırken Muhammed b. Mesrûk, Irak bölgesinde kullanılmakta olan ve mahkemeye dair çeşitli evrak ve kayıtların korunup saklandığı kımatr<sup>87</sup> kullanımını Mısır'da ilk kez uygulayan kadı olmuştur.<sup>88</sup> Ayrıca Muhammed b. Mesrûk, bölgedeki diğer din mensuplarıyla ilgili de farklı bir tasarrufta bulunmuştur. Daha önce Mısır'da Hristiyanların kendilerine tahsis edilen bir günde ve aralarından birinin evinde davalarına bakılırken Kadı Muhammed Hristiyanların davalarına da Müslümanların davaları gibi mescitte bakmaya başlamıştır.<sup>89</sup>

Halife Me'mûn döneminde Mısır'da kadılık yapan Hârûn b. Abdullah da mahkeme süreciyle ilgili bir düzenleme yapmıştır. Hârûn, mahkeme anında, davanın taraflarının, diğer görevlilerin ve o esnada mescitte namaz kılanların özellikle kendisinden uzakta durması yönünde bir kural koymuştur. Böylece hem davanın kurallara uygun ve adil bir şekilde incelenmesini hem de mahkeme sürecinin bir düzen dahilinde gerçekleşmesini sağlamıştır.<sup>90</sup>

Halife Mehdî dönemi itibariyle Mısır'a dışarıdan ve bölgede pek bilinmeyen Kûfe ekolü ya da Hanefî mezhebine mensup olan kadıların tayin edilmesi de yargı alanında etkili olan önemli faktörlerden biri olmuştur. Hicaz, Irak ve Suriye bölgelerinin aksine Mısır'da bu süreçte fikhî alandaki yaklaşımların bölgesel bir ekol ya da mezhep oluşturmadığı kabul edilmektedir.<sup>91</sup> Bununla birlikte Emevîler döneminden itibaren yargı süreçlerinde özellikle bazı kadıların iki şahit bulunmadığına da Medine'deki uygulamada olduğu gibi bir şahit ve davacının yemini ile hüküm vermeyi tercih etmesi<sup>92</sup> ve bazı konularda da Mâlik b. Enes'e (ö.179/795) yazarak kanaatinin sorulması<sup>93</sup> gibi hususlar bölgede Medine ekolünün etkili olduğunu düşündürmektedir. Fakat bununla birlikte bu süreçte bölgenin ileri gelen fakihlerin-

→

Döneminde Vakfın Gelişimi ve Hanefiler ile Malikiler-Şafiler Arasında Vakıf Tartışmaları", *Vakıf Dergisi* 57, (2022), 19-21.

<sup>86</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 379; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 438.

<sup>87</sup> Sözlükte kitapların içinde muhafaza edildiği ve kitapların korunması için kullanıldığı ifade edilen Kımatr (قِمَطْر), saz, deri vb. malzemelerden yapılan ve mahkemede tutulan kayıt ve evrakların muhafazasını sağlayan bir çeşit çanta, bavul ya da sandıktır. Bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb*, nşr. Abdullah Ali el-Kebir (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984), "Kımatr", 5/3740.

<sup>88</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 391-392.

<sup>89</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 390-391.

<sup>90</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 443-444.

<sup>91</sup> Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Tillier, "Les "premiers" cadis de Fustât et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833)", 214-218.

<sup>92</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 384,

<sup>93</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 382.

den Leys b. Sa'd'ın (ö.175/791)<sup>94</sup> Mâlik b. Enes ile olan mektuplaşmasının mahiyeti buradaki fikhî oluşum ve gelişmeleri sadece Medine ekolünün etkisine indirgemenin tek başına durumu açıklamak için yeterli olmadığını ve bölgede gelişen yapının daha farklı bir mahiyete sahip olduğunu göstermektedir.<sup>95</sup>

Mâlik b. Enes, Medinelilerin tatbikatına aykırı bazı fetvalar verdiğini öğrendiğinde Leys b. Sa'd'a bu konuda bir mektup yazmıştır.<sup>96</sup> Mâlik b. Enes, vahye tamlık eden, Hz. Peygamber'in (sav) uygulamalarını görüp yaşayarak sonraki kuşaklara aktaran Medine ehlinin tatbikatına önem vermiş ve bazı şartlar çerçevesinde içtihatları için bir dayanak kabul etmiştir. Medine ameline karşı çıkanları tenkit eden Mâlik b. Enes'in Leys'e gönderdiği mektubunun temel gayesini de bu konunun oluşturduğu anlaşılmalıdır.<sup>97</sup> Nitekim Leys b. Sa'd cevap olarak mektubunda, Medine ehlinin ve amelinin değeri ve önemini kabul etmekle birlikte Mısır, Şam ve Irak gibi diğer bölgelere de sahâbîlerin gidip yerleştiğini ve o bölgelerdeki halkın onların sözlerini ve amellerini aynı şekilde benimseyerek naklettiklerini söylemek suretiyle bu hususta kendisinden farklı düşündüğünü bildirmiştir. Böylece diğer bölgelerdeki ortak uygulamaların önemine dikkat çeken Leys b. Sa'd, ardından mektubunda Medine ekolünden farklı olarak ele alınan bazı meselelere yer vermiştir.<sup>98</sup> Buradan hareketle Mısır'da Medine ekolünün bir dereceye kadar etkili olduğu anlaşılmalı birlikte resmî bir ekol haline gelememiş olsa da Medine ekolünden farklı olarak bölgenin kendi iç dinamiklerinin de etkisiyle şekillenen özel bir hukukî ortamının olduğu anlaşılmalıdır.<sup>99</sup> Mısır'da hukukî alandaki bu gelişim ve yapılanma dışarıdan yapılan kadı atamalarının da etkisiyle gelişimini sürdürmüştür.

Mısır'a bölgede çok tanınmayan Hanefî ya da Kûfe ekolüne mensup kadıların tayin edilmesi ve bu kadıların sahip oldukları ilmî yaklaşım doğrultusunda hüküm vermeleri, bölgedeki bazı mevcut uygulamaları ilga etmek istemeleri ya da bunlar üzerinde bir düzenlemeye gitme yönündeki tasarrufları süreç içinde karışıklığa ve bölge halkının hoşnutsuzluğuna sebep olmuştur. Bu durumun açık bir örneğini Halife Mehdî'nin 164/781 yılında ilk kez Kûfe ehlinin İsmâil b. el-Yesa' el-Kindî'yi Mısır'a kadı olarak görevlendirmesi ve onun da benimsediği ilmî metot çerçevesinde bölgede çok eskiden beri yaygın olan habsları (vakıfları) ilga etme

<sup>94</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/524.

<sup>95</sup> Tillier, "Les "premiers" cadis de Fustât et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833)", 216-218.

<sup>96</sup> Mektubun tam metni için bk. Yahyâ b. Ma'în, *Yahyâ b. Ma'în ve kitâbühü't-târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve l-hyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1399/1979), 4/498-501.

<sup>97</sup> Yahyâ b. Ma'în, *Târîh*, 4/500-501.

<sup>98</sup> Mektubun tam metni için bk. Yahyâ b. Ma'în, *Târîh*, 4/487-497.

<sup>99</sup> Tillier, "Les "premiers" cadis de Fustât et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833)", 216-218.

yönündeki yaklaşımında görmek mümkündür.<sup>100</sup> Hicaz ve Mısır'da, bu bölgelerdeki fakihlerin verdiği ruhsata bağlı olarak yaygınlık kazanan aile vakfı uygulamalarına Kûfe'deki hukukçular ve Hanefîler, temelde mülkiyet anlayışı ve miras hukukunun ihlali ve cahiliye dönemi uygulamalarına benzerlik gibi sebeplerle karşı çıkmıştır.<sup>101</sup> Ebû Hanîfe'nin içtihatları doğrultusunda hüküm veren İsmâil b. el-Yesa'nın vakıflar konusunda da aynı şekilde ve bölgedeki mevcut uygulamanın aksi yönünde bir tutum sergilemesi şikâyetlere neden olmuştur. Rivayete göre Kadı'ya, bölgenin ileri gelen fakihlerinden Leys b. Sa'd, "Sen, Rasûlullâh (sav), Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, Zübeyr ve onlardan sonrakiler habs yapmış oldukları halde Müslümanların habslarını ilga ettin. Bu nedenle sana hasım olarak geldim." diyerek tepki göstermiştir.<sup>102</sup> Leys, ardından Halife Mehdî'ye "Ey Mü'minlerin Emîri! Senin tayin ettiğin kadı, Rasûlullah'ın (sav) aramızda uygulanmakta olan sünnetini neredeyse ortadan kaldıracak. Biz habsı dinar ve dirhem için değil ancak hayır maksadıyla kullanırız." ifadelerine yer verdiği mektubuyla Kadı İsmâil'in yaklaşımından duyulan rahatsızlığı dile getirmiştir. Kısa bir süre sonra da İsmâil b. el-Yesa' azledilmiştir.<sup>103</sup>

Mısır kadılarında Lehîa b. İsa da benzer şekilde vakıflarla ilgili usulsüzlüklerin önüne geçmek amacıyla sahiplerinin ikrarları ve ellerindeki belgelerin incelenmesiyle yeniden bir tespit gerçekleştirerek vakıfları karara bağlamıştır. Bu şekilde vakıflar kontrol altına alınmış ve yeniden düzenlenen belgelerle bir resmiyet kazanmıştır.<sup>104</sup> Kadı Muhammed b. Ebî Leys de görev yaptığı dönemde vakıfları tekrar kontrol etmiş ve ardından aile vakıflarının idaresi için tayin edilen görevlilerin çoğunun kadı divanından kaydı bulunmaması sebebiyle vakıfların birçoğunu iptal ederken bir kısmını yeniden düzenlemiştir.<sup>105</sup> Mısır'daki vakıf uygulamalarının aksine Şam, Irak ve Horasan eyaletlerine ait vakıf örneklerinin kaynaklarda bulunmaması, Abbâsîlerin bu süreçte bölge ve yaklaşım farklılıklarına bağlı değişik uygulamaların varlığına imkan tanıdığına bir başka göstergesidir.<sup>106</sup> İlk İsmâil b. el-Yesa' ve ardından Irak bölgesinden Mısır'a yapılan diğer kadı atamaları bölgede Ebû Hanîfe'nin de görüşlerinin tanınmasına imkân sağlarken bu durum hem bölgeler arasında hem de vakıf alanındaki müzakerelerde görüldüğü üzere fıkıh ekolleri arasında bir etkileşime olanak sağlamıştır. Bu süreçte Irak bölgesinde uygulanmakta olan bazı prosedürler zaman içinde Mısır'daki yargı sürecine dahil olduğu görülmektedir.

<sup>100</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 160; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/236; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 371.

<sup>101</sup> Demirci, "Abbasiler Döneminde Vakfın Gelişimi", 19.

<sup>102</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 372.

<sup>103</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 160. Vakıfların gelişim süreci ve fikhî ekollerin görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demirci, "Abbasiler Döneminde Vakfın Gelişimi", 9-34.

<sup>104</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 424.

<sup>105</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 449-450.

<sup>106</sup> Demirci, "Abbasiler Döneminde Vakfın Gelişimi", 22.

**Tablo 1. Abbâsîlerin İlk Asrında Mısır'da Kadılık Görevini Yürütenler**

	Mısır'da Görev Yapan Kadılar	Görev Süresi	Atamayı Yapan
1	Abdurrahman b. Sâlim b. Ebî Sâlim el-Ceyşânî (ö.143/760)	128-133/745-751 5 Yıl 7 Ay	Emevi Valisi Havsera b. Suheyl-Abbâsî Valisi Salih b. Ali
2	Hayr b. Nuaym (ö.137/754)	133-135/751-753 2 Yıl	Abbâsî Valisi Ebû Avn Abdülmelik b. Yezîd
3	Gavs b. Süleyman (ö.168/784)	135-140/753-758 5 Yıl	Abbâsî Valisi Ebû Avn Abdülmelik b. Yezîd
4	Yezîd b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bilâl (ö.140/758)	140/758 Birkaç ay	Gavs b. Süleyman yerine vekil bıraktı.
5	Gavs b. Süleyman (ö.168/784) 2. kez	140-144/758-761 4 Yıl	Abbâsî Valisi Ebû Avn Abdülmelik b. Yezîd
6	Ebû Huzeyme İbrahim b. Yezîd (ö.154/771)	144-154/761-771 10 Yıl	Abbâsî Valisi Yezîd b. Hâtîm
7	Abdullah b. Lehîa el-Hadramî (ö. 174/790)	155-164/772-781 10 Yıl	Abbâsî Halifesi Mansûr
8	İsmâil b. el-Yesa' el-Küfî (ö.?)	164-167/781-783 3 Yıl	Abbâsî Halifesi Mehdi
9	Gavs b. Süleyman (ö.168/784) 3. kez	167-168/783-784 1 Yıl	Abbâsî Halifesi Mehdi
10	Mufaddal b. Fedâle el-Gassânî (ö.181/797)	168-169/784-786 1 Yıl 3 Ay	Abbâsî Halifesi Mehdi
11	Ebu't-Tâhir Abdülmelik b. Muhammed el-Ensârî (ö.176/792)	170-174/786-790 4 Yıl 4 Ay	Abbâsî Halifesi Hâdî
12	Mufaddal b. Fedâle el-Gassânî (ö.181/797) 2. kez	174-177/790-793 3 Yıl	Abbâsî Halifesi Hârûn Reşîd
13	Muhammed b. Mesrûk el-Kindî (ö.184/800'den sonra)	177-184/793-800 7 Yıl	Abbâsî Halifesi Hârûn Reşîd
14	İshâk b. Furât (ö.204/820)	184-185/800-801 1 Yıl	Muhammed b. Mesrûk yerine vekil bıraktı.
15	Abdurrahman b. Abdullah el-Hattâb (ö.?)	185-194/801-810 9 Yıl 2 Ay	Abbâsî Halifesi Hârûn Reşîd
16	Hâşim b. Ebî Bekr b. Abdurrahman (ö.196/811)	194-196/810-811 1,5 yıl	Abbâsî Halifesi Emîn
17	İbrahim b. Muhammed el-Bekkâi (ö.?)	196/811 6 Ay	Abbâsî Valisi Câbir b. Eş'as
18	Lehîa b. İsâ el-Hadramî (ö.204/820)	196-198/811-813 1 Yıl 6 Ay	Abbâsî Valisi Abbâd b. Muhammed
19	Fazl b. Gânîm (ö.227/842)	198-199/813-814 9 Ay	Abbâsî Valisi Muttalib b. Abdullah
20	Lehîa b. İsâ el-Hadramî (ö.204/820) 2. kez	199-204/814-820 5 Yıl	Abbâsî Valisi Muttalib b. Abdullah
21	İbrahim b. İshâk el-Kâriyye (ö.205/820)	204-205/820 6 Ay	Abbâsî Valisi Serî b. el-Hakem
22	İbrahim b. el-Cerrâh (ö.217/832)	205-211/820-826 5 Yıl 10 Ay	Abbâsî Valisi Serî b. el-Hakem
23	İsâ b. el-Münke dir (ö.215/830)	212-214/827-829 2 Yıl 1 Ay	Abbâsî Valisi Abdullah b. Tâhir
24	Yahyâ b. Eksem (ö.242/857)	217/832 3 Gün	Abbâsî Halifesi Me'mûn
25	Hârûn b. Abdullah (ö.232/847)	217-226/832-840 8 Yıl 6 Ay	Abbâsî Halifesi Me'mûn
26	Muhammed b. Ebî Leys (ö.237/851)	226-235/840-850 9 Yıl	Abbâsî Halifesi Mu'tasım

## Sonuç

İslâm tarihinde en uzun süre hüküm süren hanedanlardan biri olan Abbâsîler, yönetimlerinin ilk asrında iktidarlarının devamlılığını sağlamak amacıyla merkezîyetçi bir yönetim anlayışı benimsemiştir. Bu doğrultuda halifenin mutlak otoritesine dayanan bir idarî yapılanma tesis edilmiştir. Adlî alandaki işleyiş de bu anlayışa bağlı olarak yeniden şekillenmiş ve Abbâsî halifeleri seleflerinin aksine kadıları bizzat kendileri atamaya başlamıştır. Kadı atamalarındaki bu hiyerarşi değişimi, kadıların konumunu, onların yerel idari birimlerle olan ilişkilerini ve uzun vadede yargı alanındaki uygulamaları çeşitli açılardan etkilemiştir.

Kadı atamalarının halifeler tarafından yapılması, kadıların görev yerlerinde otorite sağlamaları ve bölgedeki üst düzey görevliler üzerinde kararlarının bir yaptırım oluşturabilmesi noktasında büyük ölçüde etkili olmuştur. Dolayısıyla merkezî atamanın kadılık kurumunun saygınlığını ve otoritesini artırarak kadıların vazifelerini yerine getirebilmeleri konusunda olumlu bir katkı sağladığını söylemek mümkündür. Bu durum, kadılar üzerinde muhtemel bir yerel idarî baskı sorununu da büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Fakat bununla birlikte halife tarafından yapılan atamalar kadıların otoritesini artırırken aynı zamanda Mısır'daki yerel idarecilerle de ilişkilerin zaman zaman gerilmesine neden olmuştur. Abbâsîlerin ilk asrında Mısır'a atanan kadıların görev süreleri, idarî azil, istifa ve vefat gibi nedenlere bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Bu dönemde Mısır'da en uzun süre kadılık makamında kalan on yıllık görev süreleriyle Ebû Huzeyme ve Abdullah b. Lehîa olurken Mısır seferi esnasında Halife Me'mûn'un emriyle üç gün davalara bakan Yahyâ b. Eksem hariç tutulduğunda sadece birkaç ay görevde kalan Yezîd b. Abdullah da en kısa süre kadılık makamında kalan kadı olarak tespit edilmiştir. Ayrıca iç savaşın merkezi otoriteyi sarsması nedeniyle bir süre kadıların valiler tarafından atandığı dönemde, vali değişimine paralel olarak mevcut kadıların azledilip yeni bir kadının atanması da bu süreçteki kadıların görevlerinin daha kısa sürmesinde etkili olmuştur.

Abbâsîlerin ilk dönemlerinde Mısır'a bölgenin ileri gelenleri arasından kadı atanırken Halife Mehdî ile dışarıdan, özellikle Irak bölgesinden kadılar da atanma başlamıştır. Bu durum kadıların bölge halkı ve yerel idarecilerle ilişkilerinde etkili olurken aynı zamanda yargı alanında daha önce Mısır'da mevcut olmayan, şahitler için gizli bir soruşturma yürütülmesi, soruşturma için Sâhibü'l-mesâil görevlendirilmesi, şahitlerin soruşturmalarının yıllık olarak yenilenmesi, resmî bir şahit grubunun oluşturulması, şahitlerin sayısına bir sınır getirilmesi ve şahitlerin isimlerinin kayıt altına alınarak bir liste oluşturulması, adlî evrakların korunması için kımatr kullanılması, mahkeme sürecinde dava taraflarının ve diğer görevlilerin kadıdan uzak bir konumda olacak şekilde konumlanması ve Hristiyanların davalarına da camide bakılması gibi bir dizi yeni prosedür ve uygulamanın hayata geçmesine zemin hazırlamıştır. Başta tedrici olarak gerçekleşen şahitlikle ilgili uygulamalar olmak üzere bu düzenlemeler kadıların Irak'tan gelip bölgeye yabancı olmasıyla ilişkili olduğu kadar aynı zamanda Mısır'daki sosyo-kültürel ve ekonomik hayatta

yaşanan gelişmelerin ortaya çıkardığı ihtiyaç ve zorunlulukların doğal bir sonucudur. Dolayısıyla Abbâsîler döneminde Mısır'a yapılan kadı atamalarında izlenen usul ve atamak için tercih edilen kadılar, yalnız eyaletler arasındaki etkileşimi artırmakla kalmamış fikhî ekoller ya da mezhepler arasında rekabet, müzakere ve etkileşimi de artırmıştır.

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

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

## Kaynakça

- Atar, Fahrettin. "Kadı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/66-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Atar, Fahrettin. *İslam Adliye Teşkilatı*. Ankara: DİB Yayınları, 1979.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 2004.
- Barış, Mustafa Necati. *Câhiliyeden Hz. Ömer Döneminin Sonuna Kadar Yargı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Barış, Mustafa Necati. *Hız Osman ve Hz. Ali Dönemlerinde Yargı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Demirci, Mustafa. "Abbasiler Döneminde Vakfın Gelişimi ve Hanefiler ile Malikiler-Şafiiler Arasında Vakıf Tartışmaları", *Vakıf Dergisi* 57, (2022), 9-34.
- Demirci, Mustafa. "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın 'Risâletü's-Sahabe' Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme". *İstem* 12 (2008), 217-240.
- el-İmâme ve's-siyâse*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Göl, Yavuz Selim. *Abbâsiler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık*. Ankara: İlahîyât Yayınları, 1. Basım, 2020.
- İbn Abdülhakem, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh. *Fütûhu Mısır ve ahbâruhâ*, thk. Muhammed Sabîh. b.y.:Müessesetü Dâri't-Teâvün, 1974.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Ref'u'l-ısr 'an kudâti Mısır*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. 8 Cilt. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arâb*. nşr. Abdullah Ali el-Kebir. 7 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Vezâratü's-Sekâfe, 1963.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata-Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.
- Kamit, Maşide. *Abbâsî Devletinde Siyaset-Ulemâ İlişkisi: İlk Asır Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kara, Cahit. *Emevîler Dönemi Adliye Teşkilatı ve Yargı Hukuku Uygulamaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kasassbeh, Hussein F. *The Office of Qâdî in the Early Abbâsîd Caliphate: (132-247/750-861)*. Jordan, 1994.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*. tsh. Rhuvon Guest. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.
- Kuşçalı, Ali. *Sâmerrâ'dan Bağdat'a Dönüş-Mu'temid Alellah Döneminde Abbâsî Devleti*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967.
- Tillier, Mathieu. "Les "premiers" cadis de Fustât et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833)", *Les Annales Islamologiques*, 45, (2011), 214-242.
- Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbâru'l-kudât*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, 1995.
- Yahyâ b. Maîn. *Yahyâ b. Maîn ve kitâbuhu't-târîh*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsî'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, 1. Basım, 1399/1979.
- Yılmaz, Metin. "İslam Tarihinde (Emevî-Abbâsî Dönemi) Saltanata Bağlı Yargı Siyasallaşması", *İstem* 3 (2004), 135-152.
- Zuhaylî, Muhammed. *Târîhu'l-kazâ fi'l-İslâm*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1995.



## Osmanlı İmparatorluğunda İşçi ve İşveren İlişkileri

### *Worker and Employer Relations in the Ottoman Empire*

**Baki Oğuz Mülayim** 

*Doç.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İş ve Sosyal Güvenlik Hukuku Anabilim Dalı, Konya, Türkiye*

*Assoc. Prof., Necmettin University, Law Faculty, Labor and Social Security Department, Konya, Türkiye*  
bmulayim@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5472-8414>

#### **Article Type / Makale Tipi**

*Research Article / Araştırma Makalesi*

#### **Article Information / Makale Bilgisi**

*Received / Geliş Tarihi: 02.09.2024*

*Accepted / Kabul Tarihi: 09.10.2024*

*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1542152

**Cite as / Atıf:** Mülayim, Oğuz Baki. "Osmanlı İmparatorluğunda İşçi ve İşveren İlişkileri". *İstem* 44 (2024), 233-256. <https://doi.org/10.31591/istem.1542152>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** *"Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."*

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>

## Osmanlı İmparatorluğunda İşçi ve İşveren İlişkileri

### Öz

Sanayi devrimi, ilk kez XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere’de gerçekleşmiştir. James Watt tarafından buhar makinasının icadı, sanayi devriminin gerçekleşmesindeki ana etkidir. İngiltere’de başlayıp, ardından tüm dünyaya yayılan sanayi devrimi, insanlık tarihinde yerleşik hayata geçilmesinden sonra yaşanan ikinci büyük dönüşümdür. Sanayi devrimi, işçi sınıfının ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Zira sanayi devrimi ile üretimde makine gücüne geçilmesi, üretim kapasitesini artırmıştır. Üretim kapasitesinin artması, işçi sınıfını ortaya çıkarmıştır. İşçi sınıfının ortaya çıkması beraberinde işçi ve işveren ilişkilerinden kaynaklanan sorunlara yol açmıştır. Bu doğrultuda işçi ve işveren arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi gereği ortaya çıkmıştır.

Osmanlı İmparatorluğunda ekonomi, önemli ölçüde tarıma dayalı bulunmakta idi. Sanayileşmenin gelişmesine bağlı olarak işçi sınıfının ortaya çıkması da gecikmiştir. İşçi sınıfı, ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru çok sınırlı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Zira kapitülasyonlar sonucunda sömürgeci ülkelerin açık pazarı haline gelmesi, imparatorluğunun sanayileşmesine engel olmuştur. İşçi sınıfı, daha çok devlete ait işletmeler ile yabancı sermayenin hâkim olduğu işletmelerde görülmüştür. İmparatorluk, bir tarım toplumu olduğundan, emek yoğun tarım işletmelerinde de tarım işçilerinin varlığı görülmüştür. İlk fabrikalar, ordu ve sarayın artan ihtiyaçlarının karşılanması için devlet tarafından kurulmuştur. İşçi sınıfının devlet eli ile oluşturulduğu söylenebilir.

Osmanlı İmparatorluğunda işçi sınıfının ortaya çıkmasının sınırlı ve geç olması, iş hukukunun gelişimini olumsuz etkilemiştir. Düzenlemeler, işçilerin örgütlü mücadeleleri ve eylemlerinin sonucu olarak değil, daha çok ücretli gücü yetersizliği koşulları altında, üretimin sürekliliğini sağlamak amacı ile yapılmıştır. Düzenlemeler, işçi hareketlerini yasaklayıcı nitelik taşımakta, ayrıca belirli bölgelerde çalışan işçilerin korunmasına yöneliktir. 1876 tarihli Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, aynı zamanda çalışma ilişkilerini de düzenleyen, dolaylı ve dağınık da olsa düzenlemelerin yer aldığı ilk genel nitelikli kanun niteliğindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sanayi Devrimi, Osmanlı İmparatorluğu, Grev, İşçi Sınıfı, İşçi Hareketleri.

### Worker and Employer Relations in the Ottoman Empire

#### Abstract

The industrial revolution first took place in England during the second half of the XVIII. century. The invention of the steam engine by James Watt was the main factor in the industrial revolution. The industrial revolution, which started in England and then spread all over the world, is the second major transformation in human history after the transition to sedentary life. The industrial revolution played an important role in the emergence of the working class. Because the industrial revolution and the transition to machine power in production increased production capacity. The increase in production capacity led to the emergence of the working class. The emergence of the working class led to problems arising from employee and employer relations. In this regard, the need to regulate the relations between employees and employers has emerged.

The economy in the Ottoman Empire was largely based on agriculture. Due to the delay in industrialization, the emergence of the working class was also delayed. The working class emerged only in a very limited way towards the end of the XIX. century. Becoming an open market for the colonial countries because of the capitulations prevented the industrialisation of the Empire. The working class was mostly seen in state-owned enterprises and enterprises dominated by foreign capital. Since the empire was an agricultural society, the presence of agricultural workers was also seen in labor-intensive agricultural enterprises. The first factories were established by the state to meet the increasing needs of the army and the palace. It can be said that the working class was formed by the state.

Limited and late emergence of the working class in the Ottoman Empire negatively affected the development of labour law. Regulations were not made as a result of the organised struggles and actions of workers, but rather with the aim of ensuring the continuity of production under conditions of wage labour shortage. The regulations prohibit labour movements and are also intended to protect workers in certain regions. Mecelle-i Ahkam-ı Adliye dated 1876 is also the first general law regulating labour relations, albeit indirect and scattered.

**Keywords:** Industrial Revolution, Ottoman Empire, Strike, Working Class, Labor Movements.

## Giriş

Sanayi devrimi, ilk kez İngiltere’de gerçekleşmiştir. Sanayi devrimini başlatan en önemli gelişme, İskoçya’da 1763 yılında James Watt tarafından buharlı makinanın icat edilmesidir. Üretimde makine gücüne geçilmesi, sanayi devriminin gerçekleşmesinde belirleyici olmuştur.<sup>1</sup> Buhar motorunun ana özelliklerinin geliştirilmesi ve iyileştirilmesi, modern teknolojiye, üretim süreçlerinde, ulaşım araçlarında ve enerjinin en verimli şekilde kullanılmasında ileriye doğru muazzam bir adımla sonuçlanmıştır.<sup>2</sup> Maliyetler, kitlesel üretim sayesinde önemli ölçüde düşmüştür.<sup>3</sup>

İngiltere, ilk işçi hareketlerinin doğduğu ülke olup, özellikle XVIII. yüzyılın sonundan itibaren çok çalkantılı dönemler yaşamıştır.<sup>4</sup> İngiltere’deki gelişmelerin sonrasında, XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri’nde ikinci sanayi devrimi yaşanmıştır.<sup>5</sup> Seri üretime geçilmesi ve buharın yerine kimyasal ve elektrik enerjisinin ikame edilmesi, bu duruma yol açmıştır.<sup>6</sup> Artan talebi karşılamak için üretimi artırmaya yönelik çeşitli teknolojilerde önemli ilerlemeler gerçekleştirilmiştir.<sup>7</sup> 1856 yılında Henry Bessemer tarafından çelik icat edilmiştir. Çelik, ikinci sanayi devrimini simgeleyen kavramdır.<sup>8</sup>

XVIII. yüzyılda İngiltere’de başlayıp ardından tüm dünyaya yayılan sanayi devrimi, insanlık tarihinde yerleşik hayata geçilmesinden sonra yaşanan ikinci büyük dönüşüm niteliğindedir. Bu dönüşüm sonrasında hem üretim yapısı değişmiş, hem de başta sanayi olmak üzere tarımda, ticaretle, ulaşımda yenilikler görülmüştür. Ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapılarda köklü değişikliklerin yaşandığı bir süreç, sanayi devrimi ile başlamıştır. İşçi sınıfı gibi kavramlar ile sosyal yapı

<sup>1</sup> Recep Külcü, “Sanayi Devriminden 1700 Yıl Önce Yapılmış Erken Bir Keşif: Heron’un Buhar Türbini (Aerolipie)”, *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2016), 33.

<sup>2</sup> Jaime Wisniak, “James Watt The Steam Engine”, *Educación Química* 18/4 (2007), 323.

<sup>3</sup> B. Ali Eşiyok, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Dünya Ekonomisine Eklemlenmesinde Bir Dönüm Noktası: 1838 Serbest Ticaret Anlaşması”, *Mülkiye Dergisi* 34/266 (2010), 68.

<sup>4</sup> Erdinç Yazıcı, *Osmanlı’dan Günümüze Türk İşçi Hareketleri* (Ankara: A Kitap, 2012), 42.

<sup>5</sup> “1. sanayi devriminin 18. yüzyılın ikinci yarısında buharlı makinenin icadı ile başladığı kabul edilmektedir. 2. sanayi devrimi ise elektrik ve bant üretim sistemi ile ilişkilendirilmekte ve bilgi teknolojilerindeki gelişmeler de 3. sanayi devrimi olarak adlandırılmaktadır. Bugün, bilişim ve iletişim teknolojilerinin adapte edildiği bu aşamada 4. sanayi devrimi tartışılmaya başlanmıştır.” Özgür Çark vd., “Sanayi 4.0 Kapsamında İşletmeler Açısından Büyük Veri”, *International Journal of Multidisciplinary Studies and Innovative Technologies* 3/2(2019), 114.

<sup>6</sup> “20. YY ın ortalarında elektrikle çalışan hesap makinesinin icadıyla da 3. Sanayi dönemi başlamıştı. 21. Yüzyıla gelindiğinde ise internet ve dijitalleşme ile nesnelere üretime yön verdiği akıllı makine ve akıllı robotların dönemi olan 4. Sanayi Devrimi dönemi başlamış olmaktadır. Bu yeni dönem günümüzde Endüstri 4.0 dönemi olarak da adlandırılmaktadır.” Hacı Yunus Taş, “Dördüncü Sanayi Devrimi’nin (Endüstri 4.0) Çalışma Hayatına ve İstihdama Muhtemel Etkileri”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (2018), 1820.

<sup>7</sup> Didem Koca, “Sanayi Devrimlerinin Tarihsel Arka Planı ve İşgücü Becerileri Üzerindeki Yansımaları”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/31 (2020), 4534; Ana C. Pereira - Fernando Romero, “A Review of The Meanings and The Implications of The Industry 4.0 Concept”, *Manufacturing Engineering Society International Conference 2017* (Vigo: Elsevier B.V., 2017), 1207.

<sup>8</sup> Raziye Kılıç, “Sanayi Devrimlerinin Serüveni: Endüstri 1.0’dan Endüstri 5.0’a”, *Takvim-i Vekayi Dergisi* 12/1 (2023), 281.

yeniden şekillenmiştir.<sup>9</sup>

Sanayi devrimi, üretim biçimini etkilemiş, büyük fabrikaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Teknik ve toplumsal gelişme ve değişimler, öncesinde var olmayan geniş bir işçi sınıfının oluşmasına yol açmıştır. Kentleşme kavramının yanı sıra yeni yaşama ve çalışma koşulları ortaya çıkmıştır. Erkek, kadın ve çocuk işçileri, ağır çalışma koşullarına maruz bırakmıştır.<sup>10</sup>

İş hukuku, asıl anlamını sanayi devriminden sonra kazanmıştır. 1789 yılında gerçekleşen Fransız İhtilali sonrasında özgürlük anlayışı, ekonomik ve sosyal yaşam etkilemiştir. Çalışma hayatı da iktisadi liberalizmden etkilenmiştir. Tarafların iş ilişkisini özgürce düzenlemeleri öngörülmüştür. Ancak ortaya çıkan ağır çalışma koşulları sonrasında, devletin bu alana müdahalesi zorunlu hale gelmiştir.<sup>11</sup> Sanayileşme ve işçi sayısının artması, işçi sınıfının korunması için tedbir alınması zorunluluğunu doğurmuştur.<sup>12</sup> Ülkemizde ise Batı Avrupa'dakine benzer sanayinin kurulması çok geç gerçekleşmiştir.<sup>13</sup> İş hukukunun gelişimi de bu duruma bağlı olarak uzun zaman almıştır.<sup>14</sup> Kapitülasyonlar sonucunda sömürgeci ülkelerin açık pazarı haline gelmesi, son olarak 1838 Baltalimanı Serbest Ticaret Anlaşması ile Osmanlı İmparatorluğunda geleneksel sanayi büyük ölçüde tasfiye olmuştur.<sup>15</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda işçi ve işveren ilişkilerinin tarihsel bir süreç içerisinde ortaya konulması, günümüzdeki işçi ve ilişkilerinin değerlendirilebilmesi açısından büyük bir önem taşır. Bu doğrultuda çalışmamızda, Osmanlı İmparatorluğu döneminde işçi ve işveren ilişkileri, ana hatları ile ele alınmaktadır. İşçi ve işveren ilişkileri, tanzimat öncesi ve sonrası dönem olmak üzere iki ayrı başlık altında, bireysel iş ilişkileri, toplu iş ilişkileri ve sosyal güvenlik hukuku alt başlıkları altında incelenmektedir.

## 1. Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat Öncesi Dönem

### 1.1. Bireysel İş İlişkileri

Osmanlı İmparatorluğu, sanayi devrimi öncesinde batılı ülkeler ile çalışma hayatları karşılaştırıldığında önemli bir farklılık arz etmemekte idi.<sup>16</sup> Osmanlı İmparatorluğu, bir tarım toplumu olduğundan, ekonomisi de tarıma dayalı idi.<sup>17</sup> Eko-

<sup>9</sup> Raşit Şahin, "Sanayi Devrimi Osmanlı İmparatorluğu'nda Neden Başlamadı", *Business Economics and Management Research Journal* 2/1 (2016), 1.

<sup>10</sup> Ahmet Özkiraz - Nuray Talu, "Sendikaların Doğuşu; Türkiye ve Batı Avrupa Ülkeleri. Karşılaştırması", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2008), 108-109.

<sup>11</sup> Ercan Akyiğit, *İş Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2021), 35.

<sup>12</sup> Emine Tuncay Senyen-Kaplan, *Bireysel İş Hukuku* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2019), 3.

<sup>13</sup> Nuri Çelik vd., *İş Hukuku Dersleri* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2021), 6.

<sup>14</sup> Haluk Hadi Sümer, *İş Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2022), 5.

<sup>15</sup> Eşiyok, "Osmanlı İmparatorluğu", 74; Eyüp Sabri Kala, *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukuku (1865-1923)* (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2018), 10.

<sup>16</sup> Lonca teşkilatı hakkında bkz. Halil Emre Akbaş vd., "Osmanlı Devletinde Lonca Teşkilatı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi İle Karşılaştırılması", *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi Özel S.* (2018), 165-201.

<sup>17</sup> Naci Önsal, *Endüstri İlişkileri Notları* (Ankara: Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu Yayını, 2010), 25.

nomi, tarım ve belli meslek gruplarının gerçekleştirdiği küçük ölçekli imalat ve ticaret sektörlerinden oluşmakta idi.<sup>18</sup>

Ahilik, bu dönemde önem taşımaktadır. Ahi zaviyelerinin ilk örnekleri, XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu Selçukluları döneminde görülmüştür. Ahilik teşkilatı, Ahi Evran tarafından kurulmuştur. Belirli ilke ve kurallar çerçevesinde gelişen esnaf ve zanaatkarlar topluluğu niteliğindedir.<sup>19</sup> Ahi zaviyeleri, ahilerin bir araya geldikleri, toplandıkları mekanlardır.<sup>20</sup> Ahilik, bu dönemde sosyal ve ekonomik yapıyı düzenleyici etkiye sahip bir kurum olarak görülmektedir.<sup>21</sup>

Ahilik, esnaf ve zanaatkarların bir araya gelerek oluşturdukları sosyal bir organizasyon niteliğinde olup, tasavvufi kültürle üyeleri arasında dayanışma sağlayan, aynı zamanda sosyal ve ekonomik hayata yön veren bir müessese niteliğindedir.<sup>22</sup> Ahilik, çalışma yaşamına ilişkin kurallar da içermektedir.<sup>23</sup> Meslekte yükselme, çıraklık, kalfalık ve ustalık şeklinde gerçekleşmektedir. Fütüvvet, ahlaki ve dini bir düşünce sistemi olup, bu sistemin kuralları, Fütüvvetnamede toplanmıştır.<sup>24</sup> Fütüvvet, hem ahilik teşkilatı, hem de loncalar açısından önem taşımaktadır.<sup>25</sup> Ahilik, ahlaki ve terbiyevi prensiplerini fütüvvetten almıştır.<sup>26</sup> Ahilik, VIII. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan fütüvvet anlayışının ve bu anlayışın sosyal örgütlenme biçiminin Anadolu'ya has bir tarzı olarak nitelendirilebilir.<sup>27</sup>

XIII. yüzyıldan itibaren görülen ahilik, siyasi, sosyal ve ekonomik yönleri olan bir teşkilattir. Ahilik, ilk bakışta bir esnaf teşkilatı gibi görülmekle birlikte, Anadolu'nun Türkleşmesi, ıssız yerlerin yerleşime açılması, yeni yerleşim birimlerinin kurulması gibi birçok açıdan da etkin bir kurumdur.<sup>28</sup>

Zamanla zaviyelerin yerini loncalar almıştır.<sup>29</sup> XV. yüzyıldan sonra lonca teşkilatı faaliyete geçmiştir.<sup>30</sup> Osmanlı İmparatorluğunun sınırlarının genişlemesi,

<sup>18</sup> Ekrem Erdem, "Sanayi Devriminin Ardından Osmanlı Sanayileşme Hamleleri: Sanayi Politikalarının Dinamikleri ve Zaafiyetleri", *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 48 (2016), 17- 44, 18.

<sup>19</sup> Çağatay Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 44.

<sup>20</sup> Ahi zaviyeleri hakkında bkz. M.Akif Erdoğan, "Anadolu'da Ahiler ve Ahi Zaviyeleri", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 4 (2000), 37-55; İlker Yiğit, "XVI. Yüzyıl Türkiyesi'nde Ahi Adlı Zaviyeler", *Journal of Turkish Studies Journal of Turkish Studies* 8/5 (2013), 959-973.

<sup>21</sup> Akbaş vd., "Lonca Teşkilatı", 196.

<sup>22</sup> İlker Yiğit, "Zaviyeler", 959.

<sup>23</sup> Akyiğit, *İş Hukuku*, 37; Çelik vd., *İş Hukuku*, 7.

<sup>24</sup> A.Can Tuncay- Ömer Ekmekçi, *Sosyal Güvenlik Hukuku Dersleri* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2019), 89 vd.

<sup>25</sup> Mehmet Aykanat, *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukuku* (Ankara: Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, 2016), 39.

<sup>26</sup> Fütüvvet ve ahilik kavramları ile Anadolu Selçukluları dönemi hakkında bkz. Funda Demirtaş, "Anadolu Selçuklu Devleti'nde Fütüvvet ve Ahilik: Siyasetin Kurumundan Kurumun Siyasetine", *Bilimname* 46/3 (2021), 41-68.

<sup>27</sup> Demirtaş, "Fütüvvet", 45.

<sup>28</sup> "Ahilerin Anadolu şehirlerinin iskanı ve şehirleştirilmesi üzerinde oynadıkları işlev üzerinde Özellikle durmak istiyorum. Ankara, Kayseri, Konya, Niğde gibi Orta Anadolu şehirlerinde ahilerce kurulmuş mahallelere bolca rastlamaklayız.", Erdoğan, "Ahiler", 42.

<sup>29</sup> Akyiğit, *İş Hukuku*, 37; Çelik vd., *İş Hukuku*, 7.

<sup>30</sup> "Buradaki dönüm noktası İstanbul'un fethidir. Fetih ile birlikte lonca teşkilatının tam anlamıyla



gayrimüslimlerin ticari hayatta yer almaya başlaması sonrasında ahilik teşkilatı yetersiz kalmıştır. Üyeliğe girişte din koşulunun aranmadığı loncalar görülmeye başlanmıştır. XV. yüzyıldan itibaren loncalar, tam anlamı ile faaliyete geçmiştir. İstanbul'un fethi, bu süreçte önemli bir rol oynamıştır.<sup>31</sup>

Esnaf loncaları, XIII. yüzyılda ortaya çıkan ahilik teşkilatının devamı niteliğindedir. Dükkân açma izni, usta tarafından verilmektedir. Herhangi bir mesleğe devam etme imtiyazına "gedik" denilmektedir.<sup>32</sup> Esnaf gediklerinin yaptığı işi, başkalarının yapması yasak olup, aksi cezalandırılırdı. Zamanla bu durum, tekelleşmeye ve bu doğrultuda fiyatların artmasına yol açmıştır. III. Selim döneminde esnaf gediklerinin tekelleşmesi sonrasında fiyatların artmasından dolayı, tekelleşmenin tasfiyesine başlanmıştır. II. Mahmut döneminde, esnaf gediklerinin tasfiyesi işlemi hızlandı. 1861 yılında sanat ve ticaretteki tekel usulleri, 1913 yılında gedik usulü ve 1924 yılında ise esnaf birlikleri kaldırıldı.<sup>33</sup>

Batılı ülkelerde küçük işletmeler biçiminde görülen yapılar, Osmanlı İmparatorluğunda loncalar şeklinde teşkilatlanmış idi. Lonca teşkilatına girişte herhangi bir dine veya tarikata bağlı olma koşulu bulunmamaktadır. Bir araya gelinen alana "Lonca" adı verildiğinden, örgütlenmenin adı "Lonca Teşkilatı" olarak belirlenmiştir.<sup>34</sup>

Geniş coğrafyalara yayılmış bir imparatorlukta bölgesel çapta birbirinden oldukça farklı meslek gruplarında el becerilerine dayalı olarak üretilen ürünler, büyük bir coğrafyada mübadele imkânı bulmakta ve bu durum, ülke ekonomisine göreceli bir rekabet üstünlüğü ve refah sağlamaktaydı. Ancak kötü yönetimler sonrasında iç ve dış kaynakları tam olarak yönetememe durumu, tarım sisteminde yaşanan düzensizlikler, savaşlarda uğranılan yenilgiler ve toprak kayıpları ile sanayi devrimi, batı ile rekabet gücünü zayıflatmıştır.<sup>35</sup> Ancak önemli bir ithalat olmadığı için tarım sektöründe sorun yaşanmamıştır. Osmanlı İmparatorluğu, sanayi öncesi tarım toplumu olarak yaşamaya devam etmiştir.<sup>36</sup>

→

*faaliyete geçmesi 15. yüzyıl olarak düşünülebilir. Çünkü Ahilik Teşkilatı, aynı dine sahip kişilerden yani Müslümanlardan oluşmaktadır. Fakat Osmanlı'nın bu döneminde bir esnaf veya zanaatkâr örgütlenmesinin içerisinde farklı dinlere mensup yani gayrimüslim olan kişiler de bulunurken dört gayrimüslimin bulunması; kalaycılık mesleğine sahip bir Müslüman bulunurken bir de gayrimüslim vatandaşın bulunması ve buna benzer örneklerin tüm Osmanlı topraklarında görülmesi Ahi Teşkilatı'ndaki homojen yapı ile esnaf veya zanaatkâr örgütlenmelerinin yaşamlarını devam ettirememelerine neden olmuştur (Güler, 2000: 128-129). Bu doğrultuda loncalar, gayrimüslim halkın Ahi Teşkilatı yerine Lonca Teşkilatına üye olması dışında fütüvvet ve ahiliğin devamı niteliğinde görülmektedir (Kılınç, 2012: 70).", Akbaş vd., "Lonca Teşkilatı", 173-174.*

<sup>31</sup> Akbaş vd., "Lonca Teşkilatı", 173.

<sup>32</sup> Gedik uygulaması hakkında bkz. Turna, Nalan, "Tanzimat Öncesi Dönemde İstanbul Esnafının Gedik/Destgâh Uygulamalarına ve Kalfalara Dair Bazı Analizler", *Tarih Okulu Dergisi* 57 (2022), 1042-1071.

<sup>33</sup> Selahattin, Bayram, "Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilatı ve Esnaf Loncaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012), 81.

<sup>34</sup> Akbaş vd., "Lonca Teşkilatı", 175.

<sup>35</sup> Erdem, "Sanayi Devrimi", 18.

<sup>36</sup> Önsal, *Endüstri İlişkileri*, 26.

Çalışma hayatında, ağırlıklı olarak tarımda çalışan işçiler ile daha çok bir ila beş kişinin çalıştığı zanaat işletmeleri bulunmakta idi.<sup>37</sup> Osmanlı İmparatorluğunda nüfusun dörtte üçü, tarım yapmakta, toprağa bağlı olmayan konar-göçerler ise hayvancılıkla uğraşmakta idi.<sup>38</sup> Ancak hem arazinin çıplak mülkiyetinin devlete ait olduğu dönemde, hem topraklar üzerinde fiili mülkiyetin oluşmaya başladığı dönemde, hem de Arazi Kanunnamesi ile serbest mülkiyetin olduğu dönemde, çok sayıda işçinin çalıştırıldığı işletmeler bulunmamaktadır. Aynı durum, özel mülkiyetin serbest hale gelmesinden sonrası içinde geçerlidir. İşçi çalıştırabilecek ölçekte tarım işletmeleri yaygınlaşmamıştır.<sup>39</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda, ilk fabrikalar ordu ve sarayın artan ihtiyaçlarının karşılanması için kurulmuştur.<sup>40</sup> III. Selim (1780-1807) döneminde ilk sanayi kuruluşları kurulmuştur. Top, tüfek, barut ve maden ocaklarındaki üretime, 1793-1794 yıllarında başlanmıştır.<sup>41</sup> Bu fabrikalar, devlet tarafından kurulduğundan, işçi sınıfının da devlet eli ile oluşturulduğu söylenebilir. Bu durum, aynı zamanda işçiler arasında “devlet baba” anlayışının kabul edilmesine de yol açmıştır. İşçi hareketlerinin zayıf olmasında, Cumhuriyet dönemi de dahil olmak üzere bu durumun önemli bir etken olduğu ifade edilmektedir. Bu dönemde işçi hareketlerinin zayıf olmasının bir diğer sebebi olarak işçiler farklı milletlerden olduğundan, işçiler arasında sınıfsal bir bütünlüğün sağlanamaması da gösterilebilir. Ayrıca işçiler arasındaki örgütlenmelerin daha çok esnaf örgütlenmeleri üzerinden yapılması, işçilerin sınıf bilinci geliştirememesinin bir diğer sebebi olarak görülebilir.<sup>42</sup>

Bağımlı, ücretli çalışma kavramı, II. Mahmut (1808-1839) döneminde ordunun ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla “Beykoz Kundura”, “Feshane”, “Tophane” gibi fabrikaların faaliyete geçmesi ile anlam kazanmıştır.<sup>43</sup>

1838 yılında imparatorluk içinde yer alan Bulgaristan’da bazı tekstil fabrikalarına yeni makinaların getirilmesi, Bursa’da yaklaşık dört bin beş yüz işçinin çalıştırıldığı buharlı makinaların bulunduğu işyerlerinin artması, Anadolu ve Rumeli’de halı ve basma fabrikalarının kurulması, işçi sınıfının oluşmasına etkide bulunmuştur. İşçi sınıfının oluşması sonrasında işçi eylemleri de gerçekleşmeye başlamıştır. Bunun yanı sıra madenlerde çok sayıda işçinin çalıştırılması, tersanelerin

<sup>37</sup> Osmanlı İmparatorluğunda tarım işçileri hakkında bkz. Baki Oğuz Mülayım, *Tarım Sektöründe Çalışanların Sosyal Güvenliği* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2021), 43-49.

<sup>38</sup> Önsal, *Endüstri İlişkileri*, 25.

<sup>39</sup> Aykanat, *Sosyal Güvenlik*, 38.

<sup>40</sup> Hande Çelik Şahin, “Türkiye’de İşçi Sınıfının Gelişim Süreci ve Geçmişten Günümüze İşçi Hareketi”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (2010), 21-30, 22; Altuğ Murat Köktaş - Ali Gökhan Gölçek, “Endüstri Devrimi ve Osmanlı İmparatorluğu: Askeri Fabrikalaşma Örneği”, *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/4 (2016), 95.

<sup>41</sup> Bahattin Keleş, “Sanayi Devriminin Osmanlı Ekonomisi Üzerindeki Etkisi ve Cumhuriyet Dönemi Ekonomik Politikalarına Yansımaları (1876- 1938)”, *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 14/86 (2021), 376.

<sup>42</sup> Çelik Şahin, “İşçi Sınıfı”, 22.

<sup>43</sup> Adnan Mahiroğulları, “Osmanlı Döneminde Kurulan İki İşçi Cemiyeti (Tütün Amelesi Saadet Cemiyeti, İzmir Elbise Amelesi Cemiyeti)”, *Çalışma ve Toplum Dergisi* 3 (2015), 11.



gelişmesi de bu duruma katkıda bulunmuştur.<sup>44</sup> Ayrıca dokuma tezgahlarının faaliyete geçmesi sonrasında, Osmanlı İmparatorluğunda makinelere zarar verme eylemleri görülmüştür. Bu eylemlere örnek olarak 1839 yılında bugünkü Bulgaristan'da kadın işçilerin, dokuma tezgahlarını kırması gösterilebilir.<sup>45</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda, sanayileşme açısından tekstil ve hazır giyim sektörü önemlidir. Sanayileşmede, bu sektörler başı çekmektedir. Tanzimat öncesinde dokuma fabrikalarının faaliyete başladığı görülmektedir. Bu dönemde on dört tekstil fabrikası bulunmaktadır. Bunun yanı sıra deri ve ayakkabı alanında üç fabrika, çini ve seramik sektörlerinde iki fabrika, makine ve metal sektöründe yedi fabrika, savunma alanında dört fabrika ve elektrik üretiminde altı fabrika ve çok sayıda tesis faaliyete geçmiştir.<sup>46</sup> Haliç'te tersanede ve fes üretimi için Feshane'de de toplu işçi çalıştırılmaktadır.<sup>47</sup>

## 1.2. Toplu İş İlişkileri

Osmanlı İmparatorluğunda 1826 yılında "Kal'a-yı Tis'a" (Dokuzuncu Kale) inşaat işçilerinin ücretlerinin artırılması amacıyla iş bırakma eylemi, 1830'lu yıllarda dokuma işçilerinin grevi, tanzimat dönemi öncesinde yapılan işçi hareketleri olarak sayılabilir.<sup>48</sup> Bununla birlikte çok daha eski tarihlerde yapıldığı ileri sürülen işçi eylemleri de bulunmaktadır.<sup>49</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda, 1766 yılında ilk toplu iş sözleşmesinin "Fırıncılar Esnafı Anlaşması" adlı altında Kütahya'da imzalandığı bir iddia olarak ileri sürülmektedir.<sup>50</sup> Ancak toplu iş sözleşmesi olarak varlığı ileri sürülen belgenin modern anlamda bir toplu iş sözleşmesi olarak değerlendirilmesi, kanımızca mümkün değildir.<sup>51</sup> Zira bir toplu iş sözleşmesinin ortaya çıkabilmesi için tüm tarafların

<sup>44</sup> Önsal, *Endüstri İlişkileri*, 27.

<sup>45</sup> Yaşar Bülbül – Rahmi Deniz Özbay, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Teknolojiye Karşı Direncin İktisat Tarihi", *İş Güç Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi* 9/4(2007), 29.

<sup>46</sup> Keleş, "Sanayi Devrimi", 378; Erdem, "Sanayi Devrimi", 25.

<sup>47</sup> Akyiğit, *İş Hukuku*, 38.

<sup>48</sup> Mehtap Yücel Bodur, "Sendika ve Grev Hakkının Mündemliği Sorunu Kavala Grevi Örneği", *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 6/12 (2019), 208.

<sup>49</sup> "Kapıkullarının eylemlerinin dışında saptayabildiğimiz ilk grev (hoşnutsuzluk nedeniyle işyerinde kalarak direnme) izi, 1473 yılında seramik işçilerinin eylemidir. Şehmus Güzel'in belirlemesine göre, bu tarihte yabancı çini ustaları karşılaştıkları güçlüklerden yakınmış ve paralarını alamadıkları takdirde çalışmayacaklarını belirtmişlerdir. (Güzel,1993;40-41; Güzel,2007;70-72) Suraiya Faroqhi de maden işçilerinin 1573 yılındaki bir olayından söz etmektedir:... Diğer bir grev, 1587 yılında İstanbul'da Mehmet Paşa tarafından yaptırılan camide çalışan duvarcı, marangoz ve taşçı ustalarının (işgüçlerinden başka satacak birşeyleri olmayan ücretli işçilerin) 12 akçe olan yevmiyelerinin yetmediğini bildirip 4'er akçe zam istemeleri ve bu zammın verilmesinden sonra da iş durdurmayı sürdürmeleri olayıdır", Yıldırım, Koç, *Türkiye İşçi Sınıfı, Osmanlı'dan 2020'ye* (İstanbul: Türkiye Gıda ve Yardımcı İşçileri Sendikası Yayını, 2022), 61.

<sup>50</sup> "Selçuklulardan bu yana devam eden çini sanatı bu dönemde en parlak devrini yaşamıştır. Dünya tarihinin devlet gözetiminde yapılan ilk toplu iş sözleşmesi, Fincancılar Esnafı Anlaşması adıyla 13 Temmuz 1766 tarihinde Kütahya'da imzalanmıştır.", şeklinde Kütahya Valiliğinin resmi internet sitesinde de yer almaktadır. Konu hakkında bkz. Kütahya Valiliği, "Tarihçe" (Erişim 15 Ağustos 2024).

<sup>51</sup> Konu hakkında leye ve aleyhe görüşler için bkz. M. Emin Çaycı – Aziz Çelik, "Kütahya Fincancılar Belgeleri Tarihteki İlk Toplu İş Sözleşmeleri mi?", *Çalışma ve Toplum Dergisi* 2 (2020), 791-814; Ahmet Ünsür, "Kütahya Fincancılar Esnafı Anlaşması", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 50 (2005),

katkısı ile ortaya çıkması, imzalarını taşıması gerekmektedir.<sup>52</sup>

### 1.3. Sosyal Güvenlik

Osmanlı İmparatorluğunda sosyal yardım ve sosyal hizmet uygulamaları, dini emirler ve bu emirlere aykırı olmayan geleneksel yapılar üzerinden yürütülmüştür. Sosyal güvenlik uygulamasının, başlangıçta zekât müessesesi ile sağlandığı söylenebilir. Tanzimat öncesi dönemde Osmanlı İmparatorluğu sosyal güvenlik sistemi, gönüllü katılıma dayanmaktadır.<sup>53</sup> Zekât, fitre, adaklar, kurban ve kefaretleler, diğer sadaka türleri ile sosyal yardım ve hizmet yapılması sık başvurulan uygulamalardır. Vakıflar, genel olarak toplumda yardıma ve hizmete muhtaç olanlara yönelirken, ahilik teşkilatı ise yardıma ve hizmete muhtaç olan çalışan kesime yönelen bir kurum olmuştur.<sup>54</sup>

Tanzimat öncesi dönemde sistemin temelini vakıflar teşkil etmiştir.<sup>55</sup> Sosyal yardımla ilgili en gelişmiş kuruluş, temellerini İslam dininden alan vakıf müessesesidir. Vakıflar tarafından kurulan hastane, aşevi, han ve hamamlar gibi müesseseler, hastalara, düşkünlere, yolcular dahil ihtiyaç sahiplerine sosyal yardımlarda bulunmuştur. Hastalık, fakirlik ve zaruret gibi hallerde maddi yardımlar yapan avarız vakıfları bulunmaktadır. Tımar, zeamet, yurtluk, ocaklık gibi kurumlar ile dolaylı olarak muhtaç, dul ve yetimlere yardımlar yapılmıştır.<sup>56</sup>

Sosyal güvenlik açısından fütüvvet ve ahilik teşkilatları ile loncalar da önemlidir.<sup>57</sup> Ahilik teşkilatları, dönemin koşullarına göre üyelerini çeşitli risklere karşı korumuş ve sosyal güvenlik ihtiyacını karşılamıştır.<sup>58</sup> Ahilik teşkilatları, Osmanlı İmparatorluğunda, Anadolu Selçuklu Devletinde olduğu üzere, ekonomik, sosyal ve siyasal işlevleri olan örgütler olarak, sosyal güvenlik işlevleri de yerine getirmişlerdir. Bu kapsamda hem mesleki hem de toplumsal düzeyde sosyal koruma, ahilik

→

575-589; Ercan Akyiğit, *Toplu İş Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2022), 327.

<sup>52</sup> Aynı doğrultuda "Tarihteki ilk toplu iş sözleşmesi olarak iddia edilen 13 Temmuz 1766 tarihli belge gerçekte mahalli idarecilerin/devlet ricalinin çini atölyesi ustalarının şikâyetleri üzerine düzenledikleri ücretlere ilişkin hükümlerin yer aldığı ve kalfa ve çıraklar için ağır cezalar içeren bir tutanak, senetten ibarettir. Tutanağın altında atölye sahibi ustaların, kalfa ve çırakların imzası yoktur, tüm imzalar devlet ricaline aittir. Oysa toplu iş sözleşmesi taraflar olmaksızın olmaz. Toplu iş sözleşmesinin olmazsa olmaz özelliği tarafların serbest pazarlığına dayanması ve çalışan tarafın örgütlü veya toplu temsilidir. Ayrıca şartlara uymayan esnafın ölüme bedel kürek cezasına çarptırılmayı kabul etmesi bu belgenin sözleşmesel ilişkilerde görülmeven çok katı bir düzenleme olduğunu göstermektedir. Öte yandan işçilerin çalışma koşullarına ilişkin işverenlerle yapılmış toplu iş sözleşmesi özelliği gösteren belgelere çok daha erken dönemlerde İngiltere'de rastlanmaktadır. Bu nedenle Kütahya fincancılar belgelerinin toplu iş sözleşmesi ve dolayısıyla dünya tarihindeki ilk toplu iş sözleşmesi örnekleri olarak değerlendirmeleri mümkün görülmemektedir.", Çaycı - Çelik, "Fincancılar Belgeleri", 806-807.

<sup>53</sup> Aykanat, *Sosyal Güvenlik*, 13.

<sup>54</sup> Cengiz, *Yaşlılık*, 37.

<sup>55</sup> Ali Güzel vd., *Sosyal Güvenlik Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2020), 24; Fatih Uşan, *Türk Sosyal Güvenlik Hukukunun Temel Esasları* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2009), 38; Aykanat, *Sosyal Güvenlik*, 13; İştâr Cengiz, "Türk Sosyal Güvenlik Sistemi İçerisinde Yaşlılara Yönelik Sosyal Yardım ve Sosyal Hizmetler", *Sosyal Güvenlik Dergisi* 8/2 (2018), 37.

<sup>56</sup> Kala, *Sosyal Güvenlik*, 9.

<sup>57</sup> Aykanat, *Sosyal Güvenlik*, 39.

<sup>58</sup> Hüseyin Kaleli, "Osmanlı Toplumunda Sosyal Güvenlik ve Ahi Sandığı", *Uygulamalı Sosyal Bilimler ve Güzel Sanatlar Dergisi* 4/9 (2022), 128.

teşkilatları tarafından sağlanmıştır.<sup>59</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda loncaların, 'Orta Sandığı' ya da "Teavün Sandığı" olarak adlandırılan sandıkları bulunmakta idi. Genelde muhtaç olma koşuluna bağlı olarak karşılanan risklerin kapsamı genişti. Bu kapsamda tedavi olan üyeler ile yaşlanarak işi bıraktığı için muhtaç duruma düşen ustalara, iş göremez duruma düşen usta, kalfa ve çıraqlara, ayrıca muhtaç duruma düşen esnaf ve ailelerine yardım edilmekteydi. Cenaze yardımı yapılması, borç para verilmesi gibi yardımlar da yapılmaktaydı.<sup>60</sup>

## 2. Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat Sonrası Dönem

### 2.1. Bireysel İş İlişkileri

Sanayi devrimi, Osmanlı İmparatorluğunda ve batılı ülkelerde çalışma hayatında önemli farklılıklara yol açmıştır. Batılı ülkelerde sanayi devrimi ile çalışma hayatı, büyük fabrikalara taşınmıştır. Osmanlı İmparatorluğunda ise tarım önemini korumuştur. Ev işletmeleri, küçük atölyelerde yapılan üretim ile zorunlu ihtiyaçların karşılanmasına yöneliktir.<sup>61</sup>

Sanayi devrimi sonucunda, Avrupa kıtasında bir işçi sınıfı oluşmuştur. İşçi sınıfının oluşması sonrasında işçi hareketleri başlamıştır. Osmanlı imparatorluğunun ekonomisi ise önemli ölçüde tarıma dayanmakta olup, geciken sanayileşme işçi sınıfının oluşmasını geciktirmiştir.<sup>62</sup> Osmanlı İmparatorluğunun son yıllarında bile geniş bir işçi kitlesi oluşmamıştır. Tarımın ekonomik ve sosyal yapıdaki bu hâkim karakteri, aynı zamanda sanayinin de gelişmemiş olması anlamına gelmektedir. Gelişmeyen sanayi, işgücünün nitelik ve nicelik açısından yeterli büyüklüğe ulaşamamasına neden olmuştur. Tarımda bağımlı çalışmanın, yani ücretli işçiliğin, düşük oranlarda oluşu da bu durumun, önemli etkenlerinden biri idi.<sup>63</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda dokuma ve iplik sektöründe çalışan işçiler dışında diğer sektörlerde çalışan işçi yoğunluğu, sanayileşmiş batılı ülkeler ile karşılaştırılmayacak kadar düşük düzeyde idi. Zanaat işletmeleri, üretimin ana yapısını oluşturmuştur. Ticaret anlaşmaları sonrasında İstanbul, İzmir ve Selanik gibi şehirlerde yabancı sermaye ve imtiyazlarla kurulan işletmeler, işçi sayısını az da olsa artırmıştır.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Erhan Gülcan, "Osmanlı Devleti'nde Sosyal Güvenliğin Sağlanmasında Ahi Teşkilatının Rolü", *Sosyolojik Düşün Dergisi* 8/3 (2023), 447.

<sup>60</sup> Ülkü İleri, *Türkiye'de Toplumsal Değişimin Çalışma İlişkileri Üzerindeki Etkileri*, (Ankara: Türk Ağır Sanayii ve Hizmet Sektörü Kamu İşverenleri Sendikası Yayını, 2009), 85.

<sup>61</sup> Yavuz Selim Karakışla, *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 27-28.

<sup>62</sup> Atanur Karaahmetoğlu, "Osmanlı Devleti'nde Çalışma Yaşamında Görülen İlk Sendikal Hareketler Üzerine Bir Değerlendirme", *Emek ve Toplum Dergisi* 9/25 (2020), 422; Haluk Hadi Sümer, *İş Hukuku*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 4.

<sup>63</sup> Konu hakkında bkz. Yıldırım Koç, "Balkan Savaşları'nın Osmanlı'da İşçi Hareketleri Üzerindeki Etkileri", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 12/2 (2012), 213-234.

<sup>64</sup> Deniz, "Grev", 472.

Osmanlı İmparatorluğunda çalışma hayatına yönelik sosyal politikalar gelişmediğinden, yaşam standartları oldukça düşük kalmıştır. İşçiler, ücretler, çalışma koşulları ve iş güvencesi başta olmak üzere işverenin inisiyatifine bırakılmıştır.<sup>65</sup>

Özellikle yabancı sermayenin, düşük ücret ve işçilerin istismarına yönelik tutumları, 1854-1864 yılları arasında Kırım, Kafkasya ve kaybedilen yerlerden gelen göçlerle İstanbul ve Anadolu'ya gelen göçmenlerle işgücü arzının genişlemesi de yabancı sermayenin hâkim olduğu işletmelerde düşük ücretle işçi çalıştırılmasına neden olmuştur.<sup>66</sup> Yabancı sermayenin yanı sıra etnik köken olarak Türk olmayanlar, özel sermayenin neredeyse tamamını oluşturmakta idi.<sup>67</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda yapılan düzenlemeler, işçilerin örgütlü mücadeleleri ve eylemlerinin sonucu olarak değil, ücretli işgücü yetersizliği koşullarında üretimin sürekliliğini sağlayabilmek amacını taşımıştır.<sup>68</sup> Ayrıca yapılan düzenlemeler, işçi hareketlerini yasaklayan düzenlemeler ile belirli bölgelerde çalışan işçilerin korunmasına yönelik olup, tüm işçileri kapsayıcı olmaktan uzak idi.<sup>69</sup>

1863 yılında çıkarılan Maden Nizamnamesi ile işçinin ücret karşılığı ve rızası alınmak sureti ile çalıştırılabileceği öngörülmüştür.<sup>70</sup> 1867 tarihli Dilaver Paşa Nizamnamesi, Ereğli kömür bölgesi ile sınırlı olarak üretimi korumaya ve arttırmaya yönelik çıkarılmıştır.<sup>71</sup> Nizamnamenin tarihi olarak 1865 yılı da gösterilmektedir.<sup>72</sup> Nizamnameyi, Sanayi Bakanı Dilaver Paşa, Ereğli Kömür İşletmesinde çalışan işçilerin çalışma koşullarını düzeltmek amacı ile yüz maddeden oluşan bir metin olarak hazırlatmıştır.<sup>73</sup> Onaylanmadığı için aslında hukuken yürürlüğe girmese de teamül olarak uygulanmıştır.<sup>74</sup> Padişah onayından geçmediğinden dolayı, yalnızca ilgili bölgede uygulanmış, kanun hükmüne dönüşmemiştir.<sup>75</sup> Bunların yanı sıra hicri 1305 ve 1308 tarihli Askeri Fabrikalar Nizamnamesi ile Amele Tahririne

<sup>65</sup> Deniz, "Grev", 472.

<sup>66</sup> Yazıcı, *İşçi Hareketleri*, 75.

<sup>67</sup> Yazıcı, *İşçi Hareketleri*, 81.

<sup>68</sup> Yıldırım Koç, *Türkiye'de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi Tarihi*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003), 18.

<sup>69</sup> Kadir Arıcı, *Türk İş Hukuku-1 Ferdi İş İlişkileri Hukuku* (Ankara: Gazi Yayınevi, 2022), 14.

<sup>70</sup> Akyiğit, *İş Hukuku*, 38; Çelik vd., *İş Hukuku*, 8.

<sup>71</sup> Dilaver Paşa Nizamnamesi olarak bilinen nizamnamenin gerçek adı, "Ereğli Maden-i Hümayun İdaresinin Nizamnamesi", şeklindedir. Konu hakkında bkz. Büşra Yüksel, "Çalışma İlişkilerine Yönelik İlk Düzenleme: Dilaver Paşa Nizamnamesi ve Çalışma Hayatına Etkileri", *İş ve Hayat Dergisi* 3/6 (2017), 155-178.

<sup>72</sup> "Dilaver Paşa Nizamnamesinin yürürlüğe giriş tarihi ile ilgili olarak iki farklı görüş bulunmaktadır. Bir görüşe göre Dilaver Paşa Nizamnamesi 1865 yılında yürürlüğe girmiştir (Talas,1992: 40; Yüksel, 2016: 989). Diğer bir görüşe göre ise 1867 yılında yürürlüğe girmiştir (Karahasan, 1978, Gülmez,1991, Çatma, 1998, Ülkeçil, t.y.). Bu görüş farklılığının nedeni havza yönetimini 1865'te Bahariye Nezaretine verilmesinden kaynaklanmaktadır. Nizamname, Bahariye Nezaretine verildikten sonra bir hazırlık süreci geçirmiş, ancak 1867'de yürürlüğe girmiştir.", Yüksel, "Çalışma İlişkileri", 159 2 nolu dipnot.

<sup>73</sup> Önsal, *Endüstri İlişkileri*, 28.

<sup>74</sup> Çelik vd., *İş Hukuku*, 8.

<sup>75</sup> Yüksel, "Çalışma İlişkileri", 156.

Mahsus Nizamnamesi de bulunmaktadır.<sup>76</sup>

Dilaver Paşa Nizamnamesi, çalışma süresi ve ücret gibi konularda, zamanın koşullarına göre olumlu yenilikler içermektedir. Devlet için maden üretiminin devamlılığının sağlanmasının önemi açısından, bu alanda düzenleme yapılması gereği doğmuştur.<sup>77</sup> Bu içerik, düzenlemenin, "işçileri koruyucu dolaylı sosyal politika önlemlerinin yer aldığı düzenlemelerin ilki" sıfatını kazanmasını sağlamıştır.<sup>78</sup> İş sağlığı ve güvenliğine ilişkin hükümlerin yer aldığı, ilk yazılı düzenleme olması nedeni ile önemli yere sahiptir.<sup>79</sup> Ancak nizamnamenin temel amacı, işçilerin çalışma koşullarını iyileştirerek, kömür üretiminin devamlılığını ve verimliliğini artırmaktır.<sup>80</sup>

1869 tarihli Maadin Nizamnamesi ile maden ocaklarındaki zorla çalıştırma sistemine son verilmiştir.<sup>81</sup> Nizamname, Dilaver Paşa Nizamnamesindeki eksiklikleri tamamlamıştır. İş kazalarına karşı önleyici ve koruyucu tedbirlerin alınması, madenlerde bir doktor ile gerekli ilaçların bulundurulması zorunlu kılınmıştır. Ayrıca iş kazasına maruz kalan işçilere, ölümleri halinde ailelerine, madenleri işletenlerin, mahkeme tarafından kararlaştırılacak bir tazminat ve yardım parası ödemesi öngörülmüştür.<sup>82</sup> İşçilerin zorunlu çalışmaya mecbur edilmemesi ve bu yüzden zarara uğramaması için vali ve mühendisler tarafından sürekli olarak çaba ve özen gösterilmesi öngörülmüştür.<sup>83</sup> Düzenlemeler, "Maadin (Madenler) Nizamnamesi"

<sup>76</sup> Akyiğit, *İş Hukuku*, 38.

<sup>77</sup> Murat Özveri, *İşçi Sağlığı İş Güvenliği ve İş Cinayetleri* (İstanbul: Birleşik Metal İş Yayınları, 2015), 25.

<sup>78</sup> "İşçilerin hak ve görevleri bakımından üç gruba ayrılmış, zorunlu ve münavebeli olarak çalışmaları gerektiği düzenlenmiş, günde 10 saat ile çalışma süresini sınırlamış, dinlenme ve yemek zamanları belirlenmiş, kalacakları barınakların işveren tarafından sağlanması öngörülmüş, çalışmanın içeriği ve detayı belirtilmiş, çalışma için 13- 50 yaş arası denilerek bir alt ve üst konulmuş, işçilerin işsiz kalmasını önlemek için işverenin önceden yönetime bildirmesi zorunluluğu getirilmiş, ücret alacaklarının öncelikli alacak olduğu belirtilmiş, işçilerin özel işlerde kullanılmasının önüne geçilmiş, işçiler arası din ayrımı yasaklanmış, gayri- müslimler için paskalya ve Pazar günü ayinlerine, Müslümanlar için ise iki dini bayramda ve Cuma namazına gitmelerine izin verilerek inanç özgürlüğünü korumaya yönelik adım atılmıştır.", Yüksel, "Çalışma İlişkileri", 175.

<sup>79</sup> Haluk Hadi Sümer, *İş Sağlığı ve Güvenliği Hukuku*, (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2018), 15.

<sup>80</sup> Turhan Esener, *İş Hukuku*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1973), 6; Yüksek, "Çalışma İlişkileri", 157; Koç, *Sendikacılık*, 17.

<sup>81</sup> Zorunlu çalışmanın Maadin Nizamnamesi ile kaldırılıp kaldırılmadığı da tartışmalı olup, konu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Dilaver Paşa Nizamnamesinin uygulandığı alanlarda bu durumun devam ettiği, Dilaver Paşa Nizamnamesinde yer alan zorunlu çalışmaya 1921 yılında çıkarılan 151 sayılı "Ereğli Havza-i Fahmiye Maden Ameledinin Hukukuna Muteallik Kanun" 2. maddesi ile son bulduğu hakkında bkz. Mesut Gülmez, Türkiye'de Çalışma İlişkileri (1936 öncesi) (Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları No:236, 1991, 283; Çelik vd., *İş Hukuku*, 8; Yüksel, "Çalışma İlişkileri", 164-165. Zorunlu çalışma uygulamaları hakkında ayrıca bkz. Süleyman Özdemir, "Türkiye'de "Zorunlu Çalışma Uygulamaları", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 42/1996, 181-213; Hasan Doğan, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Çalışma İlişkileri ve Çalışan Hakları* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022), 44-46.

<sup>82</sup> Esener, *İş Hukuku*, 6; Güzel vd., *Sosyal Güvenlik*, 24; Sümer, *İş Sağlığı*, 17; Özveri, *İş Güvenliği*, 27; Evran Kırmızı - Namık Hüseyinli, "Sosyal Güvenlik Hakkının Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme", *Çalışma ve Toplum Dergisi* 2 (2019), 1207.

<sup>83</sup> Özdemir, "Zorunlu Çalışma", 191.

adını taşımakla beraber, daha çok Zonguldak-Ereğli kömür havzasıyla ilgilidir.<sup>84</sup>

İslam dünyasının ilk Medeni Kanunu ve Borçlar Kanunu olan 1876 tarihli Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, aynı zamanda çalışma ilişkileri ile ilgili, dolaylı ve dağılık da olsa düzenlemelerin yer aldığı ilk genel nitelikli kanundur.<sup>85</sup> Osmanlı İmparatorluğunda, batıda olduğu üzere bir sanayi devrimi gerçekleşmediği ve bu doğrultuda işçi sınıfı oluşmadığından, devletin müdahil olduğu bir iş hukukundan söz edilemez. Bu nedenle çalışma ilişkileri ile ilgili düzenlemeler, ayrı bir kanunda düzenlenmek yerine Mecelle içinde yer almıştır. Mecelle'nin iş sözleşmesine yönelik hükümleri, İslam hukuku hükümlerini yansıtmakta olup, iş sözleşmesine ilişkin genel bir çerçeveyi de ortaya koyar.<sup>86</sup>

Mecelle, bir kanunlar külliyyatıdır. Mecelle'de ilk kez yazılı bir şekilde iş sözleşmesi ve işçi kavramlarına farklı adlar altında olsa da yer verilmiştir.<sup>87</sup> Mecelle'de iş sağlığı ve güvenliğine ilişkin hükümler de bulunmaktadır.<sup>88</sup> Tanzimat ve Meşrutiyet yıllarını kapsayan döneme "Mecelle Devri" de denilir. Mecelle, doğru- dan çalışma ilişkileri alanını düzenlemek amacını taşımamasına karşın 1926 yılına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda bireysel iş ilişkilerinin hukuksal çerçevesini oluşturmuştur.<sup>89</sup>

İslâm ve Osmanlı Hukukunun önemli kanunlaştırmalarından biri olan Mecelle, on altı kitaptan oluşmaktadır<sup>90</sup>. Bu kitaplarda, esas olarak medeni hukuk alanına ilişkin konular düzenlenmiştir.<sup>91</sup> Mecelle'nin kira ilişkilerini düzenleyen ikinci kitabında iş ilişkilerine yer verilmiştir.<sup>92</sup> Bu kitap, icâre sözleşmesine ilişkindir. İcâre sözleşmesinin alt başlığını oluşturan iş sözleşmesi, Mecelle'de "icâre-i âdemî" adı altında bir fasıl ve yirmi madde olarak düzenlenmiştir. İcâre-i âdemî, "Sürenin veya yapılacak işin miktarının ya da niteliğinin belirlenmesi şartıyla, belli bir hizmet ifa etmesi veya bir iş ya da sanat icra etmesi amacıyla insanların ücret karşılığında çalıştırılmasıdır.", şeklinde tanımlanmıştır.<sup>93</sup> Mecelle'de işçi kavramının karşılığı olarak ecir kavramı kullanılmıştır. Mecelle'nin 413. maddesinde ecir, nefsin kiraya veren kişi olarak tanımlanmıştır.<sup>94</sup> Diğer bir deyişle işçi, emeğini kiraya veren kişidir.<sup>95</sup>

İş sözleşmesi ile ilgili hükümler, icare kitabının diğer bölümlerinin yanı sıra

<sup>84</sup> Özdemir, "Zorunlu Çalışma", 194.

<sup>85</sup> Banu Uçkan, "Mecelle'de İş Hukuku Düzeni", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 54-1 (1999), 159.

<sup>86</sup> Mehmet Aykanat, "Mecelle'de İş Sözleşmesi", *Akademik Bakış Dergisi* 47 (2015), 60.

<sup>87</sup> Akyiğit, *İş Hukuku*, 38.

<sup>88</sup> Sümer, *İş Sağlığı*, 15.

<sup>89</sup> Ahmet Makal, *Osmanlı İmparatorluğunda Çalışma İlişkileri:1850-1920, Türkiye Çalışma İlişkileri Tarihi* (Ankara: İmge Yayınevi 1997), 234-235.

<sup>90</sup> Konu hakkında bkz. Doğan, "Çalışma İlişkileri", 40-43.

<sup>91</sup> Mehmet Aykanat, "Mecelle'de İş Sözleşmesi", *Kamu-İş Dergisi* 13/4 (2014), 58.

<sup>92</sup> Sarper Süzek, *İş Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2023), 13.

<sup>93</sup> Aykanat, "Mecelle", 59.

<sup>94</sup> Aykanat, "Mecelle", 60.

<sup>95</sup> Uçkan, "Mecelle", 164.

Mecelle'nin farklı kitaplarında da yer almaktadır. Mecelle'de yer alan iş sözleşmesine ilişkin hükümler, günümüzdeki kadar kapsamlı değildir. Mecelle düzenlemeleri, kendi çağına ve çalışma yaşamına göre şekillenmiştir.<sup>96</sup> Mecelle'de görülen iş sözleşmesi türleri, günümüzde basit ayrımlar olarak görülebilir. Bununla birlikte Mecelle'de günümüz iş sözleşmesi türlerine ilişkin hükümler de bulmak mümkündür. Mecelle'nin benimsediği İslâm Hukukunun sözleşme serbestisi anlayışı, kişilere farklı türlerde sözleşme yapma imkânı vermektedir. Mecelle'de döneminin ihtiyaçlarına uygun iş sözleşmesi türlerine yer verildiği görülmektedir.<sup>97</sup> Dönemin sanayileşme düzeyi ve iş piyasası düşünüldüğünde, Mecelle'nin sosyal ihtiyaçlara cevap verebildiği, örf ve geleneklerle düzenlenmiş olan kuralların, Mecelle ile kanunlaştığı ifade edilmektedir.<sup>98</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda XIX. yüzyıl başlarında tarım kesiminde hâkim üretici tipi, küçük köylülük idi.<sup>99</sup> Ancak 1850'li yıllardan sonra tarıma açılan Adana Bölgesinde ve Şam Vilayeti'nin kıyı bölgelerinde, büyük ticari çiftlikler ortaya çıkmıştır.<sup>100</sup> İmparatorluk, bu yüzyılda nüfusunun büyük bir kısmının, geçimini tarım yoluyla sağladığı, vergi gelirlerinin ve ihracatının büyük bölümünün, tarım ürünlerinden kaynaklandığı bir ekonomik yapıda idi. XIX. yüzyılın sonlarında, toplam nüfusun, % 75-80'i kırsal kesimde yaşamakta idi.<sup>101</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda tımar sisteminin çözülüşü, tarımda büyük işletmelerin ve geniş bir ücretli kitlesinin ortaya çıkması sonucunu doğurmamıştır. Büyük tarımsal işletme sahiplerinin, topraklarını, ücretli emek kullanan kapitalist işletmeler biçiminde değil, ortakçılık gibi geleneksel yöntemlerle işletmeyi tercih etmeleri sonucu, Çukurova'daki pamuk üretimi gibi istisnaların dışında, ücretli işçiler kullanan kapitalist işletmelerin yaygınlaşması mümkün olmamıştır. Çukurova bölgesinde XIX. yüzyılın ikinci yarısında pamuk üretimine geçilmesiyle birlikte, mevsimlik de olsa tarım kesiminde ücretli işçilik ortaya çıkmaya başladı. Bu işçilerin sayısının, 50.000-100.000 dolayında olduğu tahmin edilmektedir.<sup>102</sup> Bunun yanı sıra tütün üretiminde çalışan tarım işçileri de bulunmaktadır.<sup>103</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda kölelik ve angarya gibi geleneksel zorunlu çalış-

<sup>96</sup> Aykanat, "Mecelle", 58.

<sup>97</sup> Aykanat, "Mecelle", 75.

<sup>98</sup> Uçkan, "Mecelle", 172.

<sup>99</sup> Murat Baskıcı, "Osmanlı Tarımında Makineleşme:1870-1914", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 58/1 (2003), 31. Osmanlı İmparatorluğunda toprak rejimi ile toprak işçiliği hakkında bkz. Yazıcı, "İşçi Hareketleri", 59 vd.

<sup>100</sup> Donald Quataert, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarımsal Gelişme, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e" *Türkiye Ansiklopedisi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 6/1559-1560; Ömer Yazan, "19.yy. Sonlarında Osmanlı Tarım İşletmelerinde Yönetim ve Muhasebe Uygulamaları: 'Çiftlik İdaresi Örneği'", *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* Özel Sayı (2018), 284.

<sup>101</sup> Quataert, "Tarımsal Gelişme", 6/566; Yazan, "Tarımsal İşletme", 281.

<sup>102</sup> İleri, *Toplumsal Değişim*, 85.

<sup>103</sup> Hatta Osmanlı İmparatorluğunda kurulan ilk iki işçi cemiyetinden biri, "Tütün Amelesi Saadet Cemiyeti"dir. Diğeri ise "İzmir Elbise Amelesi Cemiyeti"dir. Geniş bilgi için bkz. Mahiroğulları, "İşçi Cemiyeti", 11.



tırma biçimleri dışında, zorunlu çalıştırma uygulanmıştır. I. Dünya Savaşı yıllarında işgücünün önemli bir kısmının, silahaltına alınmasıyla birlikte, uygulama, tarımsal üretimi de kapsamıştır. 1915 yılında, her köyün mükellef amele kapsamındaki ahalisinden ortak bir işçi takımı oluşturulmuş ve bunların yerel yönetim tarafından belirlenecek tarlalarda, senede dört gün çalıştırılmasına karar verilmiştir.<sup>104</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'ndan, Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalan nüfusun, % 75'i tarımla uğraşan köylü nüfusu idi. 1927 de yapılan ilk nüfus sayımında, 4.368.061 kişi, ziraat mesleğine mensup olup, bu sayı, tüm nüfusun % 34'ünü oluşturmaktadır. 5.351.215 nüfustan ibaret bütün meslekli toplama da ziraat mesleğine mensup olanların, % 81,6 oranında olduğu görülmüştür.<sup>105</sup>

## 2.2. Toplu İş İlişkileri

Osmanlı İmparatorluğunda, bireysel ve toplu iş hukukunda yaşanan gelişmeler gibi sendikal gelişmeler de geç yaşanmıştır. Liberalizmin etkisi ile öncesinde baskı ve yasaklamalar ile bastırılmaya çalışılan sendikal hareket, işçilerin kararlı mücadeleleri sonrasında, XIX. yüzyılda bir hak olarak tanınmıştır. İlk sendikal örgütler, bu yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmış, çeşitli işçi hareketleri başlamıştır. İşçilerin örgütlenme biçimi olan sendikaların güçlenmesi sonrasında, işverenler tarafından işçi sendikalarına tepki olarak işveren sendikaları kurulmuştur.<sup>106</sup> 1870'li yıllarda işçi hareketleri, belirli bir ivme kazanmıştır. Ancak işçi hareketleri ve grevler, kendiliğinden gelişen örgüt dışı eylemler niteliğindedir.<sup>107</sup>

Polis Nizamnamesi ile işçi eylemlerinin cezalandırılması öngörülmüştür.<sup>108</sup> Düzenleme ile işçilerin herhangi bir nedenle iş bırakması, fitne ve fesat olarak nitelenmiştir.<sup>109</sup> Polis Nizamnamesi, 1854 tarihinde hazırlanmıştır.<sup>110</sup> Polis Nizamnamesi, iş bırakma kavramının ilk defa kullanılması açısından önemlidir.<sup>111</sup>

<sup>104</sup> Yakup Akkuş - Kadir Yıldırım, "Dünyada ve Osmanlı'da Zorunlu Çalıştırma: "Amele-i Mükellefe" Uygulaması ve Tarihsel Gelişimi", Çalışma ve Toplum Dergisi 2(2017), 524. Tarımda amele taburları hakkında bkz. Kadir Yıldırım, *Osmanlı Çalışma Hayatında İşçi Örgütlenmesi ve İşçi Hareketlerinin Gelişimi (1870-1922)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 59-60.

<sup>105</sup> Şahin Yedek - Savaş Ertel, "Toprak Reformu ve Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu Uygulamalarının Türk Tarımına Etkisi, *Türkiye'de Tarım Politikaları ve Ülke Ekonomisine Katkıları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, ed. Arzu Güvenç Saygın - Murat Saygın (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2019), 215.

<sup>106</sup> Özkiraz - Talu, "Sendikaların Doğuşu", 109.

<sup>107</sup> Melda Sur, *İş Hukuku Toplu İlişkiler* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2017), 1; A. Can Tuncay - F. Burcu Savaş Kutsal, *Toplu İş Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2016), 8.

<sup>108</sup> Önsal, *Endüstri İlişkileri*, 28; Doğan, "Çalışma İlişkileri", 39.

<sup>109</sup> Nizamnamenin 12. maddesi "*İşini ve gücünü terk ile mücerret tatil-i mesalih-i ibad garazında olan amele ve işçi makulelerinin cemiyet ve zihamlerinin ve gerek bu misüllu asayiş-i ameleyi ihlal edecek her güne fitne ve fesat cemiyetlerinin def ve izalesiyle ihtilal vukuunun önü kestirilmesi esbabına teşebbüs ve müsaberet.*", şeklindedir. Madde hakkında görüşler için bkz. Öner Eyrenci vd., *İş Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2020), 425.

<sup>110</sup> Nizamnamenin tarihi, 1845 olarak da ileri sürülmektedir. Konu hakkında bkz. Nizamnamenin tarihi ve Osmanlı işçi tarihindeki diğer yanlışlar için bkz. (Koç, 12 Aralık 2010).

<sup>111</sup> Önder Deniz, "Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Grevlerin Çalışma Hayatındaki Yeri", *XVIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, ed Semiha Nurdan - Muhammed Özler. (Ankara: Türk Tarih

Osmanlı İmparatorluğunda 1867 yılında kabul edilen “Memaliki Mahsusa Demiryollarının Usul-ü Zabıtasına Dair Nizamname”de doğrudan ilk grev yasağı olarak değerlendirilebilecek bir düzenleme bulunmaktadır. Nizamnamenin birinci faslında, “her ne suretle olursa olsun arabaların seyrü hareketine mani olmak” suçunu işleyenler hakkında bir seneden üç seneye kadar hapis cezası verilmesi öngörülmüştür. Grevin, bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>112</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda, ilk grevin nerede yapıldığı hususu tartışmalıdır. Bir görüşe göre önce 1872 yılı ocak ayında Kasımpaşa’da Hasköy Tersanesinde, sonrasında aynı yılın şubat ayında İstanbul Beyoğlu Postanesinin telgraf şubesinde çalışanlar tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>113</sup> İlk grevin, İstanbul Beyoğlu Postanesi telgraf şubesi işçileri tarafından gerçekleştirildiği de ileri sürülmektedir.<sup>114</sup> 1905 Kavala grevi ise Tütün Amelesi Saadet Cemiyeti tarafından organize edilmiş olup, Osmanlı İmparatorluğunda bir sendika öncülüğünde gerçekleştirilen ilk grev olarak kabul edilebilir.<sup>115</sup>

XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren başka grevlerin yapıldığı da ifade edilmektedir. Bu grevler; 1826 yılında “Kal’a-yı Tis’a” (Dokuzuncu Kale) inşaat işçilerinin ücretlerinin artırılması amacıyla iş bırakma eylemi, 1830’lu yıllarda dokuma işçilerinin grevi, 1861 yılında altı aylık ödenmeyen ücretleri için Tersane-i Âmire işçilerinin grevi, 1862 yılında Elbisehane-i Askeri işçilerinin ödenmeyen ücretleri için beş ay süren grevi, 1863 yılında Zonguldak kömür madenlerindeki işçilerin çalışma şartlarının düzeltilmesi için yaptıkları grevleri olarak sayılmaktadır.<sup>116</sup> Bununla birlikte ilk grevin çok daha eski tarihlerde yapıldığı da ileri sürülmektedir.<sup>117</sup>

Tersaneler, demiryolları, posta telgraf işletmeleri ve Rumeli’de tütün işletmelerindeki görülen grevler, 1880 yılında birden kesilmiştir. Belirli bir örgütlenmeye ve propagandaya bağlı olmayıp, kendiliğinden meydana gelen, genel olarak ekonomik amaç taşıyan bu hareketler, Osmanlı İmparatorluğunda işçi sınıfının ilk belirtileri olarak değerlendirilmektedir. Devlete ait işyerlerinde daha çok harekete

→

Kurumu Yayınları, 2022), 5/473.

<sup>112</sup> Yıldırım, *İşçi Sınıfı*, 48.

<sup>113</sup> Karakışla, “1908 Grevleri”, 188; Hasan Doğan, “Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Grev Hakkı ve Ta’til-İ Eşğâl Kanunu”, *Belleten Dergisi* 82/298 (2018), 273; Yazıcı, *İşçi Hareketleri*, 77.

<sup>114</sup> Sur, *Toplu İlişkiler*, 14; Tuncay - Savaş Kutsal, *Toplu İş Hukuku*, 7. Bu grevin 1872 yılı şubat ayında, tersanedeki grevin ise 1873 yılı Ocak ayında yapıldığına dair bkz. Koç, *İşçi Sınıfı*, 63.

<sup>115</sup> Yücel Bodur, “Kavala Grevi”, 203.

<sup>116</sup> Mehtap Yücel Bodur, “Sendika ve Grev Hakkının Mündemiciği Sorunu Kavala Grevi Örneği”, *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 6/12 (2019), 203-222, 208.

<sup>117</sup> “Osmanlı İmparatorluğunda 1473 yılında ilk grevin, 1905 yılında ise bir sendika öncülüğünde ilk grevin Tütün İşçileri Saadet Cemiyeti’nin ücret girişimine karşı yaptığı grev olduğu da ileri sürülmektedir. “Kadir Yıldırım’ın belirlemelerine göre, Osmanlı’da bir sendika öncülüğünde yapılan ilk grev, Kavala’da kurulu Tütün İşçileri Saadet Cemiyeti’nin 1905 yılında ücret indirimi girişimine karşı yaptığı eylemdir. Bu grevde şiddet kullanıldı. Grevci işçiler tütün mağazalarına saldırdılar.”, Yıldırım, Koç, *Osmanlı’da İşçiler, 1870-1922, Çalışma Hayatı, Örgütler, Grevler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 220. Bu grevle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Can Nacar, “Tütün İşçileri, Tüccarlar ve Kırık Camlar, 1905 Kavala Grevi”, *Tarih ve Toplum Dergisi* (Eylül 2011), 38-42; (Koç, 31 Temmuz 2018).

rastlanmıştır. Yabancıların işyerlerinde ise hareketler ise daha çatışmalı ve şiddetli geçmiştir.<sup>118</sup>

1908 yılında gerçekleşen grevler, büyük bölümü, devlet ve yabancı sermayenin işletmelerinde yoğunlaşmış olup, büyük bölümü ücret artışı talebi ile gerçekleşmiştir. Zira işverenler, işçileri düşük ücretlerle çalıştırmakta idi.<sup>119</sup> Selanik, Üsküp, İstanbul, İzmir, Edirne ve Bursa gibi şehirlerde müslüman ve gayrimüslim işçiler tarafından grevler yapılmıştır. Grevlerin yaygınlaşması üzerine önce 1908 yılında Tatil-i Eşgal Cemiyetleri Hakkında Kanun-ı Muvakkat, 1909 yılında ise Tatil-i Eşgal Kanunu yürürlüğe girmiştir.<sup>120</sup> Tatil-i Eşgal Kanunu ile ilk defa toplu iş ilişkileri alanında düzenlemeler yapılmıştır<sup>121</sup>. Kanun ile kamu hizmetlerinde çalışan işçilerin grev yapması yasaklanmıştır.<sup>122</sup> Sendikalar feshedilmiştir.<sup>123</sup> Kamu hizmeti yapan işyerlerinde sendikalaşma yasaklanmıştır.<sup>124</sup>

Tatil-i Eşgal Kanununun çıkmasından sonra da grevler yapılmıştır. Bu kapsamda 1910 Kazlıçeşme ve Tramvay işçileri ile 1911 yılında Selanik'te Reji İşçileri Grevi sayılabilir. 1909-1915 yılları arasında otuz sekiz adet grev yapılmış olup, bu grevlerin yarısı dokuma ve gıda kolunda gerçekleştirilmiştir.<sup>125</sup> Kanun ile işçilere yasal grev hakkı tanınmış, ancak sayıları azalmakla beraber, çok sayıda grev, hükümet tarafından zorla bastırılmıştır.<sup>126</sup>

Bu dönemde ayrıca 1909 tarihli Cemiyetler Kanunu ile 1913 tarihli Teşvik-i Sanayi Muvakkat Kanunu çıkarılmıştır. Cemiyetler Kanunu ile kural olarak serbestlik esası getirmiştir.<sup>127</sup> Kanun, dernek kurma hak ve özgürlüğünü düzenlemenin yanı sıra kamu kesimi dışında kalan örgütlenme özgürlüğünün sınırlarını da belirlemiştir.<sup>128</sup> Kanun çerçevesinde işçi cemiyetleri kurulmaya başlanmıştır. Ancak güçlü bir işçi hareketinin oluştuğu söylenemez.<sup>129</sup> Bu nedenle çalışma ilişkilerinde gelişmeler, yetersiz ve cılız kalmıştır.<sup>130</sup>

1871 yılında kurulan Amelperver Cemiyeti, bir işçi kuruluşu olarak göste-

<sup>118</sup> Önsal, *Endüstri İlişkileri*, 29.

<sup>119</sup> Yazıcı, *İşçi Hareketleri*, 82.

<sup>120</sup> Konu hakkında bkz. Ahmet Gündüz Ökçün, *Tatil-i Eşgal Kanunu-1909 Belgeler Yorumları* (Ankara: Sermaye

Piyasası Kurulu Yayınları, 2006); Doğan, "Çalışma İlişkileri", 52.

<sup>121</sup> Kanunla, grev hakkının yasaklanıp yasaklanmadığına yönelik görüşler için bkz. Zafer Toprak, "1909 Tatil-i Eşgal Kanunu Üzerine", *Toplum ve Bilim Dergisi* 13 (1981), 141-156; Mesut Gülmez, "Bir Belge, Bir Yorum: 1909 Tatil-i Eşgal Yasası ve Grev", *Toplum ve Bilim Dergisi* 12 (1980), 50-64.

<sup>122</sup> Karaahmetoğlu, "Sendikal Hareketler", 439.

<sup>123</sup> Doğan, "Sendika Hakkı", 289.

<sup>124</sup> Şükran Ertürk, "Türkiye'de Sendikal Yaşam Türkiye'nin Onaylamış Bulunduğu 87 ve 151 Sayılı Sözleşmeler Karşısındaki Durumu", *Prof. Dr. Seyfullah Edis'e Armağan*, ed. Zafer Gören (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayını, 2000), 738.

<sup>125</sup> Konu hakkında bkz. Yazıcı, *İşçi Hareketleri*, 84.

<sup>126</sup> Doğan, "Sendika Hakkı", 291.

<sup>127</sup> Akyiğit, *İş Hukuku*, 38; Çelik vd., *İş Hukuku*, 8.

<sup>128</sup> Ertürk, "Sendikal Yaşam", 738.

<sup>129</sup> Arıcı, *İş İlişkileri*, 14.

<sup>130</sup> Arıcı, *İş İlişkileri*, 15.

rilmektedir. Ancak bu cemiyet, yabancılar tarafından kurulan bir hayır kuruluşu olup, işçi örgütlenmesi olarak kabul edilmesi mümkün olmadığı ifade edilmektedir.<sup>131</sup>

1894 yılında Tophane fabrika işçilerinin kötü çalışma koşullarına karşı kurduğu Osmanlı Amele Cemiyetinden ise işçi örgütü olarak bahsetmek mümkündür.<sup>132</sup> Ancak bir yıl sonra Kanuni Esasi'nin 113. maddesine istinaden kapatılmış, yöneticileri de tutuklanmıştır. 1908 yılına kadar grevler, herhangi bir örgüt altında yapılamamıştır. II. Meşruiyetin ilanı ile grevler artmıştır. 1909 yılında sendikal örgütlenmeye getirilen yasak, Osmanlı İmparatorluğunda işçi hareketlerinin, cemiyet veya esnaf dernekleri altında birleşerek sürdürülmesine sebep olmuştur.<sup>133</sup>

İşçi örgütlerinin çoğu, Avrupa'da başlayıp, Osmanlı İmparatorluğunda gelişen siyasi hareketlerin uzantısı olarak ortaya çıkan dernekler şeklindedir.<sup>134</sup> Sendikal nitelikte faaliyet gösteren ilk işçi cemiyetinin ise 1901 yılında Kavala'da kurulan "Tütün Amelesi Saadet Cemiyeti" olduğu son araştırmalar ile ortaya konulmuştur. Cemiyet, 1901 yılından 1916 yılına kadar faaliyet göstermiş, hem 1905 grevinde, hem de 1908 sonrası grevlerde kalabalık işçi kitleleri ile grev organize edip, başarı ile yönetmiştir.<sup>135</sup>

### 2.3. Sosyal Güvenlik

Sanayi devrimi öncesinde üretim küçük dükkanlarda yapılmıştır. Aletler ile işgücünün yer aldığı bu dükkanlarda, usta, kalfa ve çırak ilişkisi içerisi içerisinde üretim yapılmıştır. Bu çalışma düzeni içerisinde kişilerin maruz kaldığı tehlikelerin zararlarından kurtulmaları, kendi kendine yardım mekanizmaları içerisinde mümkün olmuştur. Makinasız üretimde çalışanların maruz kaldığı tehlikeler, günümüzdeki anlamı ile sosyal güvenlik ihtiyacını ortaya çıkarmamıştır. Sanayi devrimi, bu ihtiyacın ortaya çıkmasında önemlidir.<sup>136</sup>

Sanayi devrimi ve özgürlükçü hareketler sonucunda sanayileşmiş ülkelerde, sosyal güvenliğe yönelik birtakım gelişmeler, XIX. yüzyılda yaşanmaya başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğunda işçi sınıfı ortaya çıkmadığından, buradan hareketle bir

<sup>131</sup> "1866 yılında Grand Orient'e bağlı I Prodos locası tarafından kurulan ve aralarında Türk, Rum ve bazı gayrimüslim hayırsever kişilerin de bulunduğu cemiyet (Güzel, 1981: 43) gerek nizamnamesinde gerekse 1874 yılı genel meclis toplantısı için basına verdiği ilanda kuruluş amacının "fakir ve muhtacine iane" sağlamak olduğunu açıkça belirtmiştir.", Serkan Erdal, "Osmanlı Sanatkâran Cemiyeti", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/1 (2015), 163-178, 164. "Amelperver Cemiyeti'nin 1866 yılında kurulduğu, adının Amelperver olduğu ve bir hayır kurumu olduğu görüşü de yaygındır.", Önsal, *Endüstri İlişkileri*, 29. Bu doğrultuda Tuncay - Savaş Kutsal, *Toplu İş Hukuku*, 7. Ayrıca konu hakkındaki görüşler için bkz. Eyrenci vd., *İş Hukuku*, 424-425; Ercan Akyiğit, *Toplu İş Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2022), 32; Yazıcı, *İşçi Hareketleri*, 76; Yücel Bodur, "Kavala Grevi", 205-206.

<sup>132</sup> Kuruluş tarihi olarak 1895 yılı yazan kaynaklar da bulunmaktadır Bu doğrultuda bkz. Tuncay - Savaş Kutsal, *Toplu İş Hukuku*, 7.

<sup>133</sup> Çelik Şahin, "İşçi Sınıfı", 22.

<sup>134</sup> Arıcı, *İş İlişkileri*, 14.

<sup>135</sup> Yücel Bodur, "Kavala Grevi", 217.

<sup>136</sup> Turan Yazgan, *İktisatçılar İçin Sosyal Güvenlik* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 2019), 36.

mücadele gerçekleşmemiştir. Kamu gücü ile sosyal güvenlik alanında yenilik yapılması için gerekli baskı ortamı da oluşmamıştır.<sup>137</sup> Avrupa'da ise 1880'li yıllarda sanayileşme gerçekleşmiş ve sosyal güvenlik için gereken kaynaklar ayrılmaya başlanmıştır<sup>138</sup>

Dinsel temele dayalı hayır kurumları, aile içi yardımlaşma ve ahilik düzenine dayalı meslek örgütleri eliyle sosyal güvenlik sağlanmıştır. Askerler, memurlar, demiryolu ve tersane işçileri gibi çeşitli meslek mensuplarına yönelik sınırlı, dar alanlı ve dağınık nitelikte yardımlaşma ve emeklilik sandıkları kurulmuştur. Bu sandıklar, özellikle yaşlılık ve hastalık durumunda korunma amacıyla kurulmuş resmi ve özel sandıklardır.<sup>139</sup>

Osmanlı İmparatorluğunda ise tanzimat sonrası sosyal güvenlik alanında büyük boşluklar ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda devlet, kanun, nizam ve talimat gibi yasal düzenlemelerle koruyucu tedbirler alma yoluna başvurmuştur<sup>140</sup>. İlk sosyal güvenlik düzenlemeleri, çalışma hayatında sürekli ve düzenli olarak bulunan askerler ile diğer kamu çalışanları için yapılmıştır.<sup>141</sup> XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nda zorunlu sosyal güvenlik, asker ve sivil bürokratların emekliliğini düzenliyordu. Ancak kaza ve hastalıklara karşı koruma yeterli görülmemekte idi.<sup>142</sup>

1866 yılında Askeri Tekaüt Sandığı, 1881 yılında Sivil Memurlar Emekli Sandığı, 1890 Seyri Sefain Tekaüt Sandığı, 1909 yılında Askeri ve Mülki Tekaüt Sandıkları ile 1880'li yıllarda mülki amirler için tekaüd sandıkları kurulmuştur.<sup>143</sup> 1917 yılında ise Şirketi Hayriye Tekaüt Sandıkları düzenlemeleri yapılmıştır.<sup>144</sup> 1909 yılında kurulan Askeri ve Mülki Memurlar Sandığı, askeri ve sivil sandıkların birleştirilmesi ile kurulmuştur.<sup>145</sup>

## Sonuç

Sanayi devrimi, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere başlamış, sonrasında tüm dünyaya yayılmıştır. İşçi sınıfı kavramı, sanayi devrimi ile ortaya çıkarmıştır. İşçi sınıfının ortaya çıkması ile birlikte öncelikle işçi ve işveren ilişkileri, XIX. yüzyılda öncelikle iktisadi liberalizm kapsamında değerlendirilmiştir. Ancak işçiler, ağır çalışma koşullarına maruz kalmış, sefalete mahkûm olmuştur. Bundan dolayı işçiler, örgütlenmek sureti ile haklarını aramaya başlamışlardır.

<sup>137</sup> Bora Yenihan, "Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Sosyal Güvenlik: Dünya'da ve Türkiye'de Gelişimi Üzerine Bir İnceleme", *Yönetim Bilimleri Dergisi* 15/30 (2017), 188.

<sup>138</sup> Yazgan, *Sosyal Sigortalar*, 40.

<sup>139</sup> Güzel vd., *Sosyal Güvenlik*, 24; Kırmızı - Hüseyinli, "Sosyal Güvenlik", 1207.

<sup>140</sup> Kala, *Sosyal Güvenlik*, 10.

<sup>141</sup> Makal, *Çalışma İlişkileri*, 216; Aykanat, *Sosyal Güvenlik*, 43.

<sup>142</sup> Ahmet Atılgan, *Neo-Liberal Dönemde Sosyal Güvenlik* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2016), 12.

<sup>143</sup> Osmanlı İmparatorluğunda kurulan tekaüd sandıkları için bkz. Sadettin Orhan, "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Sonrası Dönemde Sosyal Güvenlik Düzenlemeleri", *İş ve Hayat Dergisi* 1/1 (2015), 193-219.

<sup>144</sup> Tuncay - Ekmekçi, *Sosyal Güvenlik*, 92; Haluk Hadi Sümer, *Sosyal Güvenlik Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2023), 13.

<sup>145</sup> Atılgan, *Sosyal Güvenlik*, 14.

Osmanlı İmparatorluğunda, bir sanayi devrimi yaşanmamıştır. İmparatorluk, hep bir tarım toplumu olarak kalmıştır. Sanayi devriminin yaşanmamasında, yabancı ülkelere verilen kapitülasyonlar ve anlaşmalar sonrasında imparatorluğunun sömürgeci ülkelerin açık pazarı haline gelmesi belirleyici olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğunda çalışma ilişkileri, sosyal ve ekonomik yapısından bağımsız olarak düşünülemez. Çalışma ilişkileri, öncelikle ahilik teşkilatı ile düzenlenmiştir. Ancak sınırların genişlemesi, özellikle İstanbul'un fethi sonrasında gayrimüslimlerin de varlığı sonrasında lonca teşkilatları faaliyete geçmiştir. III. Selim döneminden itibaren devlet tarafından kurulan fabrikaların yanı sıra yabancılara ait işletmeler, dokuma ve halı fabrikaları gibi fabrikalarda çalışan sınırlı bir işçi sınıfı söz konusudur. Tarımda da aynı şekilde çok sayıda işçinin çalıştırıldığı büyük işletmeler görülmemiştir.

Osmanlı İmparatorluğunda yapılan düzenlemelerin öne çıkan özelliği, yerel kapsamda düzenlemeler yapılmasıdır. 1863 tarihli Maden Nizamnamesi, 1867 tarihli Dilaver Paşa Nizamnamesi ile 1869 tarihli Maadin Nizamnamesi, bu duruma örnek gösterilebilir. Genel anlamda bir düzenleme olarak 1876 tarihli Mecelle-i Ahkam-ı Adliye'den bahsedilebilir. Mecelle'de iş ilişkileri, kira ilişkileri başlığı altında düzenlenmiştir. İşçi, emeğini kiraya veren kişi olarak tanımlanmıştır. Çağının ihtiyaçlarına cevap veren bir düzenleme niteliğindedir.

Osmanlı İmparatorluğunda XIX. yüzyılda işçi eylemlerine rastlanmaktadır. Ancak çok daha öncesinde 1473 yılında ilk grevin yapıldığı da ileri sürülmektedir. 1905 tarihli Kavala grevi ise ilk kez bir işçi örgütü tarafından organize edilip başarı ile yönetilen bir grev niteliğindedir. II. Meşrutiyetin ilanı sonrasında yapılan grevler sonrasında 1909 tarihli Tatil-i Eşgal Kanunu ile kamu hizmetlerinde grev yapılması ve sendikalaşma yasaklanmıştır. Sonrasında Cemiyetler Kanunu ile kamu hizmeti sunan işyerleri dışında bir serbestlik getirilmişse de 1914 yılında I. Dünya Savaşı başlamıştır.

Batıda işçiler, örgütlü mücadele ile haklarını almışlardır. Osmanlı İmparatorluğunda yapılan düzenlemeler ise işçilerin örgütlü mücadelesine dayanmamaktadır. İşçilerin örgütlü mücadele ile haklarını aramaları çok daha sınırlı olmuştur. Sanayileşmiş ülkelerde olduğu üzere bir işçi sınıfı bilinci olduğundan da bahsedilemez.

Osmanlı İmparatorluğunda, sosyal yardım ve sosyal hizmet uygulamaları, dini emirler ve geleneksel yapılan ile karşılanmıştır. Dinsel temele dayalı hayır kurumları, aile içi yardımlaşma ve çalışan kesime yönelik olarak ahilik önemlidir. Zekât, fitre, adaklar, kurban ve kefaretle, diğer sadaka türleri ile sosyal yardım ve hizmetler, öne çıkan uygulamalardır. Bunun yanı sıra vakıflar, büyük bir önem taşımaktadır.

Sanayileşmiş ülkelerde, sosyal güvenliğe yönelik düzenlemeler, XIX. yüzyılda görülmeye başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğunda ise bu düzenlemeler, öncelikle çalışma hayatında sürekli ve düzenli olarak bulunan askerler ile diğer kamu

çalışanları için yapılmıştır. Askerler, memurlar, demiryolu ve tersane işçileri gibi çeşitli meslek mensuplarına yönelik sınırlı, dar alanlı ve dağınık nitelikte yardımlaşma ve emeklilik sandıkları kurulmuştur. Bu kapsamda 1866 yılında Askeri Tekaüt Sandığı, 1881 yılında Sivil Memurlar Emekli Sandığı, 1890 Seyri Sefain Tekaüt Sandığı, 1909 yılında Askeri ve Mülki Tekaüt Sandıkları ile 1880'li yıllarda mülki amirler için tekaüd sandıkları kurulmuştur.

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

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



## Kaynakça

- Akbaş, Halil Emre vd. "Osmanlı Devletinde Lonca Teşkilatı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi İle Karşılaştırılması". *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* Özel S. (2018), 165-201.
- Akkuş, Yakup - Yıldırım, Kadir. "Dünyada ve Osmanlı'da Zorunlu Çalıştırma: "Amele-i Mükellefe" Uygulaması ve Tarihsel Gelişimi". *Çalışma ve Toplum Dergisi* 2(2017), 507- 546. <http://dx.doi.org/10.15869/itobiad.281851>
- Akyiğit, Ercan. *İş Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 13. Basım, 2021.
- Arıcı, Kadir. *Türk İş Hukuku-1 Ferdi İş İlişkileri Hukuku*. Ankara: Gazi Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- Atılğan, Ahmet. *Neo-Liberal Dönemde Sosyal Güvenlik*. İstanbul: Beta Yayınevi, 1. Basım, 2016.
- Aykanat, Mehmet. *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukuku*. Ankara: Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Aykanat, Mehmet. "Mecelle'de İş Sözleşmesi". *Kamu-İş Dergisi* 13/4 (2014), 57-78.
- Aykanat, Mehmet. "Mecelle'de İş Sözleşmesi". *Akademik Bakış Dergisi* 47 (2015), 53-62.
- Baskıcı, Murat. "Osmanlı Tarımında Makineleşme: 1870-1914". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 58/1 (2003), 29-53. <http://dx.doi.org/10.1501/sbdfder.0000001620>
- Bayram, Selahattin. "Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilatı ve Esnaf Loncaları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012), 81-115.
- Bülbül, Yaşar- Özbay, Rahmi Deniz. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Teknolojiye Karşı Direncin İktisat Tarihi". *İş Güç Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi* 9/4 (2007), 19-41. <http://dx.doi.org/10.4026/1303-2860.2007.0053.x>
- Çark, Özgür vd. "Sanayi 4.0 Kapsamında İşletmeler Açısından Büyük Veri". *International Journal of Multidisciplinary Studies and Innovative Technologies* 3/2 (2019), 114- 120.
- Cengiz, İhtar. "Türk Sosyal Güvenlik Sistemi İçerisinde Yaşlılara Yönelik Sosyal Yardım ve Sosyal Hizmetler". *Sosyal Güvenlik Dergisi* 8/2 (2018), 23-40. <https://doi.org/10.32331/sgd.492876>.
- Ceylan, Ömer. "3008 Sayılı İş Kanunu'ndan 931 Sayılı İş Kanunu'na: Türkiye'de Bireysel İş Hukukunun Kurumsallaşması". *Emek Araştırma Dergisi* 10/15 (2019), 85-102.
- Çaycı, M. Emin - Çelik, Aziz. "Kütahya Fincancılar Belgeleri Tarihteki İlk Toplu İş Sözleşmeleri mi?". *Çalışma ve Toplum Dergisi* 2 (2020), 791-814.
- Çelik, Nuri vd. *İş Hukuku Dersleri*. İstanbul: Beta Yayınevi, 34. Basım, 2021.
- Çelik Şahin, Hande. "Türkiye'de İşçi Sınıfının Gelişim Süreci ve Geçmişten Günümüze İşçi Hareketi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (2010), 21-30.
- Demirtaş, Funda. "Anadolu Selçuklu Devleti'nde Fütüvvet ve Ahilik: Siyasetin Kurumundan Kurumun Siyasetine". *Bilimname* 46/3 (2021), 41-68.
- Deniz, Önder. "Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Grevlerin Çalışma Hayatındaki Yeri", *XVIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*. ed. Semiha Nurdan - Muhammed Özler. 469-482. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022.
- Doğan Hasan. *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Çalışma İlişkileri ve Çalışan Hakları*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022.
- Doğan, Hasan. "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Grev Hakkı ve Ta'til-İ Eşgâl Kanunu". *Bellekten Dergisi* 82/298 (2018), 265-294. <http://dx.doi.org/10.37879/bellekten.2018.265>
- Erdal, Serkan. "Osmanlı Sanatkâran Cemiyeti". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/1 (2015), 163-178.
- Erdem, Ekrem. "Sanayi Devriminin Ardından Osmanlı Sanayileşme Hamleleri: Sanayi Politikalarının Dinamikleri ve Zaafiyetleri". *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 48 (2016), 17- 44. <http://dx.doi.org/10.18070/erciyesiibd.1364889>
- Erdoğan, M. Akif. "Anadolu'da Ahiler ve Ahi Zaviyeleri". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 4(2000), 37-55. <http://dx.doi.org/10.60163/tkhcbva.1454977>
- Ertürk, Şükran. "Türkiye'de Sendikalaşım Türkiye'nin Onaylanmış Bulunduğu 87 ve 151 Sayılı Sözleşmeler Karşısındaki Durumu". *Prof. Dr. Seyfullah Edis'e Armağan*. ed. Zafer Gören. 738-756. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayını, 2000.
- Esener, Turhan. *İş Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1973.
- Eşiyok, B. Ali. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dünya Ekonomisine Eklemlenmesinde Bir Dönüm Noktası: 1838 Serbest Ticaret Anlaşması". *Mülkiye Dergisi* 34/266 (2010), 67-108.
- Eyrenci, Öner vd. *İş Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınevi, 10. Basım, 2020.
- Gülcan, Erhan. "Osmanlı Devleti'nde Sosyal Güvenliğin Sağlanmasında Ahi Teşkilatının Rolü". *Sosyolojik Düşün Dergisi* 8/3 (2023), 447 - 469. <https://doi.org/10.37991/sosdus.1365573>
- Gülmez, Mesut. "Bir Belge, Bir Yorum: 1909 Tatil-i Eşgal Yasası ve Grev". *Toplum ve Bilim Dergisi* 12 (1980), 50-64.
- Güzel, Ali vd. *Sosyal Güvenlik Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınevi, 18. Basım, 2020.
- İleri, Ülkü. *Türkiye'de Toplumsal Değişimin Çalışma İlişkileri Üzerindeki Etkileri*. Ankara: Türk Ağır Sana-

- yii ve Hizmet Sektörü Kamu İşverenleri Sendikası Yayını, 1. Basım, 2009.
- Kala, Eyüp Sabri. *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukuku (1865-1923)*. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2018.
- Kaleli, Hüseyin. "Osmanlı Toplumunda Sosyal Güvenlik Ve Ahi Sandığı". *Uygulamalı Sosyal Bilimler ve Güzel Sanatlar Dergisi* 4/9(2022), 119-128.
- Karaahmetoğlu, Atanur. "Osmanlı Devleti'nde Çalışma Yaşamında Görülen İlk Sendikal Hareketler Üzerine Bir Değerlendirme". *Emek ve Toplum Dergisi* 9/25 (2020), 422-439. <http://dx.doi.org/10.26650/jspc.2020.79.0125>
- Karakışla, Yavuz Selim. *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Karakışla, Yavuz Selim. "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1908 Grevleri". *Toplum ve Bilim Dergisi* 78 (1998), 187-209.
- Keleş, Bahattin. "Sanayi Devriminin Osmanlı Ekonomisi Üzerindeki Etkisi ve Cumhuriyet Dönemi Ekonomik Politikalarına Yansımaları (1876- 1938)". *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 14/86 (2021), 373-388. Doi: 10.29228/Jasss.49822
- Kılıç, Raziye. "Sanayi Devrimlerinin Serüveni: Endüstri 1.0'dan Endüstri 5.0'a". *Takvim-i Vekayi Dergisi* 12/1 (2023), 276-291.
- Kırmızı, Evran - Hüseyinli, Namık. "Sosyal Güvenlik Hakkının Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme". *Çalışma ve Toplum Dergisi* 2 (2019), 1205-1239. <http://dx.doi.org/10.54752/ct.1097175>
- Koca, Didem. "Sanayi Devrimlerinin Tarihsel Arka Planı ve İşgücü Becerileri Üzerindeki Yansımaları". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/31 (2020), 4531-4558. <https://doi.org/10.26466/opus.704841>
- Koç, Yıldırım. *Türkiye'de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi Tarihi*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Koç, Yıldırım. "İşçi Sınıfı Tarihine İlişkin Komik Yanlılıklar". *Aydınlık Gazetesi* (12 Aralık 2010). <https://www.yildirimkoc.com.tr/usrfile/1323635682a.pdf>
- Koç, Yıldırım. "Balkan Savaşları'nın Osmanlı'da İşçi Hareketleri Üzerindeki Etkileri". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 12/2 (2012), 213-234.
- Koç, Yıldırım. "Bizde İlk Grev Ne Zaman Yapıldı?". *Aydınlık Gazetesi* (31 Temmuz 2018). <https://www.yildirimkoc.com.tr/usrfile/1533190570b.pdf>
- Koç, Yıldırım. *Türkiye İşçi Sınıfı, Osmanlı'dan 2020'ye*. İstanbul: Türkiye Gıda ve Yardımcı İşçileri Sendikası Yayını, 2022).
- Köktaş, Altuğ Murat - Gölçek, Ali Gökhan. "Endüstri Devrimi ve Osmanlı İmparatorluğu: Askeri Fabrika- laşma Örneği". *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/4 (2016), 94-105. <https://doi.org/10.25287/ohuibf.294663>
- Külcü, Recep. "Sanayi Devriminden 1700 Yıl Önce Yapılmış Erken Bir Keşif: Heron'un Buhar Türbini (Aerolipie)". *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2016), 32-39.
- Mahiroğulları, Adnan. "Osmanlı Döneminde Kurulan İki İşçi Cemiyeti (Tütün Amelesi Saadet Cemiyeti, İzmir Elbise Amelesi Cemiyeti)". *Çalışma ve Toplum Dergisi* 3 (2015), 11-24.
- Makal, Ahmet. *Osmanlı İmparatorluğunda Çalışma İlişkileri:1850-1920, Türkiye Çalışma İlişkileri Tarihi*. Ankara: İmge Yayınevi, 1. Baskı, 1997.
- Mülayim, Baki Oğuz. *Tarım Sektöründe Çalışanların Sosyal Güvenliği*. Ankara: Adalet Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Nacar, Can. "Tütün İşçileri, Tüccarlar ve Kırık Camlar, 1905 Kavala Grevi". *Tarih ve Toplum Dergisi* (Eylül 2011), 38-42.
- Neşet, Çağatay. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1. Basım, 1989.
- Orhan, Sadettin. "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Sonrası Dönemde Sosyal Güvenlik Düzenlemeleri". *İş ve Hayat Dergisi* 1/1 (2015), 193-219.
- Ökçün, Ahmet Gündüz. *Tatil-İ Esgal Kanunu-1909 Belgeler Yorumlar*. Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Önsal, Naci. *Endüstri İlişkileri Notları*. Ankara: Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu Yayını, 1. Basım, 2010.
- Özdemir, Süleyman. "Türkiye'de "Zorunlu Çalışma Uygulamaları". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 42/1996, 181-213. <http://dx.doi.org/10.26650/jspc.2019.77.0013>
- Özkiraz, Ahmet - Talu, Nuray. "Sendikaların Doğuşu; Türkiye ve Batı Avrupa Ülkeleri. Karşılaştırması". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2008), 108-126. <https://doi.org/10.19129/sbad.130>
- Özveri, Murat. *İşçi Sağlığı İş Güvenliği ve İş Cinayetleri*. İstanbul: Birleşik Metal İş Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Pereira, Ana C. - Romero, Fernando. "A Review of The Meanings and The Implications of The Industry 4.0 Concept", *Manufacturing Engineering Society International Conference 2017*. 1206-1214. Vigo: Elsevier B.V., 2017.
- Quataert, Donald. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarımsal Gelişme, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e". *Türkiye İstem* 44 (2024), 233-256

- Ansiklopedisi. 6/1556-1562. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Senyen-Kaplan, Emine Tuncay. *Bireysel İş Hukuku*. Ankara: Gazi Kitabevi, 1. Basım, 2019.
- Sur, Melda. *İş Hukuku Toplu İlişkiler*. Ankara: Turhan Kitabevi, 6. Basım, 2017.
- Sümer, Haluk Hadi. *İş Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 25. Basım, 2022.
- Sümer, Haluk Hadi. *İş Sağlığı ve Güvenliği Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2. Basım, 2018.
- Sümer, Haluk Hadi. *Sosyal Güvenlik Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 4. Basım, 2023.
- Süzek, Sarper. *İş Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 23. Basım, 2023.
- Şahin, Raşit. "Sanayi Devrimi Osmanlı İmparatorluğu'nda Neden Başlamadı". *Business Economics and Management Research Journal* 2/1 (2016), 1-16.
- Taş, Hacı Yunus. "Dördüncü Sanayi Devrimi'nin (Endüstri 4.0) Çalışma Hayatına ve İstihdama Muhtemel Etkileri". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (2018), 817-1836. <https://doi.org/10.26466/opus.479123>
- Toprak, Zafer. "1909 Tatil-i Eşgal Kanunu Üzerine". *Toplum ve Bilim Dergisi* 13 (1981), 141-156.
- Tuncay, A. Can - Ekmekçi, Ömer. *Sosyal Güvenlik Hukuku Dersleri*. İstanbul: Beta Yayınevi, 20. Basım, 2019.
- Tuncay, A. Can - Savaş Kutsal, F. Burcu. *Toplu İş Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınevi, 5. Basım, 2016.
- Turna, Nalan. "Tanzimat Öncesi Dönemde İstanbul Esnafının Gedik/Destgâh Uygulamalarına ve Kalfalara Dair Bazı Analizler". *Tarih Okulu Dergisi* 57 (2022), 1042-1071. <https://doi.org/10.29228/joh.54782>
- Uçkan, Banu. "Mecelle'de İş Hukuku Düzeni". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 54-1 (1999), 159-173. [http://dx.doi.org/10.1501/sbfer\\_0000001937](http://dx.doi.org/10.1501/sbfer_0000001937)
- Uşan, Fatih. *Türk Sosyal Güvenlik Hukukunun Temel Esasları*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 1. Basım, 2009.
- Ünsür, Ahmet. "Kütahya Fincancılar Esnafı Anlaşması". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 50 (2005), 575-589.
- Wisniak, Jaime. "James Watt The Steam Engine". *Educación Química* 18/4 (2007), 323-336. <http://dx.doi.org/10.22201/fq.18708404e.2007.4.65879>
- Yazan, Ömer. "19.yy. Sonlarında Osmanlı Tarım İşletmelerinde Yönetim ve Muhasebe Uygulamaları: 'Çiftlik İdaresi Örneği' ". *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* Özel Sayı (2018), 280-332. <http://dx.doi.org/10.25095/mufad.412470>
- Yazgan, Turan. *İktisatçılar İçin Sosyal Güvenlik*. İstanbul: İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 3. Basım, 2019.
- Yazıcı, Erdiñç. *Osmanlı'dan Günümüze Türk İşçi Hareketleri*. Ankara: A Kitap, 8. Basım, 2012.
- Yenihan, Bora. "Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Sosyal Güvenlik: Dünya'da ve Türkiye'de Gelişimi Üzerine Bir İnceleme". *Yönetim Bilimleri Dergisi* 15/30 (2017), 177-196. <http://dx.doi.org/10.32705/yorumyonetim.484012>
- Yedek, Şahin - Ertel, Savaş. "Toprak Reformu ve Çiftiyi Topraklandırma Kanunu Uygulamalarının Türk Tarımına Etkisi". *Türkiye'de Tarım Politikaları ve Ülke Ekonomisine Katkıları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*. ed. Arzu Güvenç Saygın - Murat Saygın. 215-229. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Kadir. *Osmanlı Çalışma Hayatında İşçi Örgütlenmesi ve İşçi Hareketlerinin Gelişimi (1870-1922)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yiğit, İlker. "XVI. Yüzyıl Türkiyesi'nde Ahi Adlı Zaviyeler". *Journal of Turkish Studies Journal of Turkish Studies* 8/5 (2013), 959-973. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.4849>
- Yücel Bodur, Mehtap. "Sendika ve Grev Hakkının Müdemiçliği Sorunu Kavala Grevi Örneği". *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 6/12 (2019), 203-222.
- Yüksel, Büsra. "Çalışma İlişkilerine Yönelik İlk Düzenleme: Dilaver Paşa Nizamnamesi ve Çalışma Hayatına Etkileri". *İş ve Hayat Dergisi* 3/6 (2017), 155-178

## Türk Müziği Viyolonsel Eğitiminde, Saz Mûsikîsi Formlarının, Yorum Unsurları ve Sağ El Teknikleri ile Tatbiki: Sirto, Longa ve Mandıra Örneği

### *Application of Saz Music Forms with Interpretation Elements and Right-Hand Techniques in Turkish Music Cello Education: Sirto, Longa and Mandira Example*

Özcan Çetik 

Dr. Öğr. Üyesi Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Çalgı Eğitimi Ana Sanat Dalı, Konya, Türkiye

Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Turk Music Conservatory, The part of Instrument Education, Konya, Türkiye

[ozcan.cetik@erbakan.edu.tr](mailto:ozcan.cetik@erbakan.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0002-5788-4893>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 21.08.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 20.11.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

DOI: 10.31591/istem.1536886

**Cite as / Atıf:** Çetik, Özcan. "Türk Müziği Viyolonsel Eğitiminde, Saz Mûsikîsi Formlarının, Yorum Unsurları ve Sağ El Teknikleri ile Tatbiki: Sirto, Longa ve Mandıra Örneği". *İstem* 44 (2024), 257-276. <https://doi.org/10.31591/istem.1536886>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

<https://dergipark.org.tr/pub/istem>

## Türk Müziği Viyolonsel Eğitiminde, Saz Mûsikîsi Formlarının, Yorum Unsurları ve Sağ El Teknikleri ile Tatbiki: Sirto, Longa ve Mandıra Örneği

### Öz

*Bu araştırma, Türk müziği beste formlarından olan sirto, longa ve mandıra formlarından seçilmiş olan birer eserde, yorum unsurları ve sağ el yay tekniklerinin Türk müziği viyolonsel eğitiminde kullanılabilirliğini irdelemek amacıyla yapılmıştır. Araştırma kapsamında Haydar Tatlıyay'ın bestelemiş olduğu Acemaşîran Longa, Lâvtacı Andon'un bestelemiş olduğu Hicâz Mandıra ve anonim bir beste olan Rast Sirto'nun notaları üzerine yorum unsurları ve sağ el yay teknikleri kapsamında bazı eklemeler yapılmıştır. Mezkûr eserlerde kullanılacak yorum unsurları olarak ara çarpma, ön çarpma, kaydırma, trill (titreme), vibrato, puandorg, sağ el yay teknikleri olarak ise legato/bağlı yay, staccato/kesik yay ve detache/bağırsız yay icrâ teknikleri eserlerin notalarına dahil olmuştur. Türk müziğinde özellikle Cemil Bey gibi ekol icrâcılarının viyolonseli icrâ etmesi bu sazın Türk Müziğinde büyük çıkış yakalamasına sebep olmuştur. Buna rağmen Türk müziği viyolonsel eğitimi ile ilgili yapılan bilimsel nitelikli çalışmaların sayısı ne yazık ki yok denecek kadar azdır. Türk müziği icrâsında viyolonselin çalım tekniklerinin geliştirilmesi hem bu sazın eğitimi hem de genel anlamda nitelikli icrâ açısından oldukça önemli bir konudur. Günümüzde genel olarak usta-çırak ilişkisi yöntemiyle yapılan Türk müziği viyolonsel eğitimindeki yazılı kaynakların yetersizliği Türk Müziği viyolonsel eğitiminin kalitesini de olumsuz yönde etkilemektedir. Ayrıca bu konuda yorumlama unsurları ve yay tekniklerinin Türk müziği viyolonsel eğitiminde kullanılmak üzere sirto, longa ve mandıra formlarından üretildiği herhangi bir çalışma ile de karşılaşamamıştır. Tüm bunlara dayanarak Türk Müziği viyolonsel eğitime katkı sağlamak amacıyla hazırlanan bu çalışmada Türk müziği formlarından olan sirto, longa ve mandıranın çeşitli yorum unsurları ve yay teknikleri eklenerek viyolonsel ile icrâ edilmesine dikkat edilmiştir. Böylelikle bu formların viyolonselde icrâsı yoluyla Türk müziğinde viyolonsel icrâcılığının teknik boyutlarının geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçlar doğrultusunda yapılan çalışmada Sirto, Longa ve Mandıra formlarındaki eserlere, geleneksel icrâda kullanılan yorum unsurları eklenerek, Türk müziği icrâsı ve eğitiminde etüt niteliği taşıyan ve icrâ tavrı önerisi oluşturabilecek örnekler ortaya konulmuştur.*

**Anahtar Kelimeler:** Türk Müziği, Sirto, Longa, Mandıra, Yorum Unsurları.

### Application of Saz Music Forms with Interpretation Elements and Right-Hand Techniques in Turkish Music Cello Education: Sirto, Longa and Mandıra Example

#### Abstract

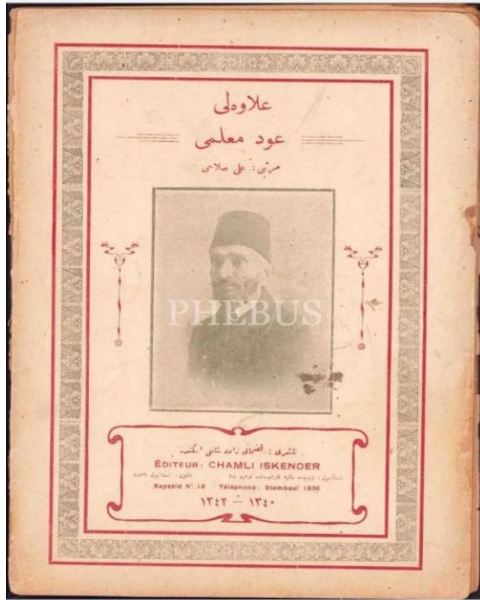
*This research was conducted in order to examine the usability of interpretation elements and right hand bowing techniques in Turkish music cello education in one work selected from the Turkish music composition forms of sirto, longa and mandıra. Within the scope of the research, some additions were made to the notes of Acemaşîran Longa composed by Haydar Tatlıyay, Hijâz Mandıra composed by Lâvtacı Andon and Rast Sirto, an anonymous composition, within the scope of interpretation elements and right hand bowing techniques. Intermediate multiplication, pre-multiplication, scrolling, trill, vibrato, puandorg as interpretation elements to be used in the aforementioned works, and legato/connected bow, staccato/cut bow and detache/unconnected bow as right hand bowing techniques were included in the scores of the works. In Turkish music, especially the performance of the violoncello by school performers such as Cemil Bey has caused this instrument to make a big breakthrough in Turkish music. Despite this, unfortunately, the number of scientific studies on cello education in Turkish music is almost negligible. Improving the playing techniques of the cello in Turkish music performance is a very important issue in terms of both the training of this instrument and qualified performance in general. Today, the lack of written sources in Turkish music cello education, which is generally done with the master-apprentice relationship method, negatively affects the quality of Turkish music cello education. In addition, no study has been encountered in which interpretation elements and bowing techniques have been produced from sirto, longa and dairy forms*

*to be used in Turkish music cello education. Based on all these, in this study, which was prepared to contribute to Turkish music cello education, attention was paid to the performance of sirto, longa and mandıra, which are Turkish music forms, on the cello by adding various interpretation elements and bowing techniques. Thus, it is aimed to improve the technical dimensions of cello performance in Turkish music through the performance of these forms on the cello. In the study conducted in line with these objectives, the interpretation elements used in traditional performance were added to the works in Sirto, Longa and Mandıra forms, and examples that have the quality of etudes in Turkish music performance and education and that can form a performance attitude suggestion were put forward.*

**Keywords:** Turkish Music, Sirto, Longa, Mandıra, Comment Elements.

## Giriş

Türk müziği çalgı eğitimine yönelik metot çalışmaları yaklaşık olarak bir asır öncesinde başlamıştır. Türk mûsikisinde ses ve saz eğitimi Osmanlı dönemi ve daha öncesinde usta-çırak ilişkisiyle (meşk sistemi) yürümekteydi. Birebir hocayla talebe arasında geçmesinden dolayı eğitim metotlarına gereksinim duyulmamış, buna bağlı olarak da yakın dönemlerimize kadar Türk müziğinde herhangi bir metot yazma anlayışı gelişmemiştir. Bunlara ek olarak Türk müziğinde herhangi bir saza ait teknik zorluk içeren eserlerin sayısının az olması ve batı müziğinde bir sazın teknik zorluklarını giderici etüt yazma mantığının da Türk müziğinde gelişmemesi eğitimdeki eksikler olarak değerlendirilebilir. Türk müziğinin batıda kullanılan notayla tanışması 19. Yüzyıla dayanır. Yeni notanın kullanımının mûsikîmizde yaygınlık kazanmasıyla çalgı metotları literatürdeki yerlerini almaya başlar.<sup>1</sup> Mûsikî tarihimizde bilinen ilk basılı çalgı metodu, Ali Salâhi Bey'in (1878-1948) Ud eğitimi için hazırladığı metottur. Mezkûr kitap manidar bir isimle, "Hocasız Ud Öğrenmek Usûlü" başlığıyla 1910 yılında matbu edilip yayınlanmıştır.<sup>2</sup> Bununla birlikte günümüzde çalgı eğitiminde kullanılan metotların son 30 yıl içerisinde yazıldığı ve sayılarının ise az miktarda olduğu bilinmektedir. Bu durumun Türk müziği çalgı eğitimini olumsuz yönde etkilediği düşünülmektedir.<sup>3</sup>



**Nota 1.** İlk Basılı Çalgı Methodu "Hocasız Ud Öğrenmek Usûlü"<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Barış Karaelma, "Türk Müziğinde Kanun Eğitimi ve Kanun Metotları Üzerine Bir İnceleme", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 22 (01 Mart 2010): 129-138.

<sup>2</sup> Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023) 104.

<sup>3</sup> Levet Değirmencioğlu, *Makamsal Viyolonsel Öğretimine Sistematik Bir Yaklaşım* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011) 31.

<sup>4</sup> Ali Salahi, *İlaveli Ud Muallimi* (İstanbul: Şamlı İskender Yayınları, 1926).



Türk müziği sazlarına yönelik farklı isimlerdeki metotların sayılarında son zamanlarda artış olsa da yine de Türk müziğinde çalgı eğitimi daha çok *meşk* sistemi ile yapılmaktadır. Şüphesiz çalgı eğitiminde meşkin yeri hâlâ çok önemlidir. Dolayısıyla günümüzde yapılan meşk usûlü çalgı eğitiminde mezkûr metotlardan ve yazılı kaynaklardan da istifade edildiğini söyleyebiliriz. Bunlara ek olarak metot çalışmaları eğitim öğretimde tutarlılığa, sistematikliğe ve bilimselliğe katkı sağlamıştır.<sup>5</sup> Türk müziğinde meşk, mûsikî ile ilgilenenler arasında sözlü eser meşkin talip olanların sayısının çalgı öğrencilerinin sayısından fazla olmasından dolayı daha çok ses icrâsı üzerine yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte saz ile yapılan meşkin sözlü eser meşkinden daha zor ve zahmetli oluşu da saz eğitiminin daha az tercih edilmesine sebebiyet vermiştir. Çalgı öğrencisi meşke başlamadan önce sazının yapısının getirdiği teknik zorlukları en aza indirmesi gerekir. Sonrasında ise herhangi bir sazın öğreniminin başlangıç noktası olan, herkes tarafından bilinen ve icrâları genel anlamda kolay olan peşrevler, medhaller ve saz semaileri seçilir. Ancak repertuarı ciddi bir seviyeye getirebilmek için asgari bir teknik düzeye ulaşılması önemli bir husustur.<sup>6</sup>

“Türk müziğinin kodlarında meşk usûlünün olduğu, Türk müziğinin bu pratikleriyle birlikte aktarımının ancak meşkle mümkün olduğu açıktır.”<sup>7</sup> Türk müziğinin nesilden nesile aktarılmasında kullanılan meşk yöntemi, hoca ve öğrencisiyle birlikte yalnızca müzik ve eser eğitim öğretiminden müteşekkil olmayıp bununla birlikte bir hâl, edep, adap, usûl, erkân, mânâ, üslup, tavır teşekkül, kazanım ve bu kazanılan değerleri aktarım yönteminin adıdır. Özellikle meşk ile işlenen icrâ üslûbunun yanı sıra icrâcılarının meşk kültüründen kazandığı icrâ tavırlarının zengin bir icrâ kültürü ortaya koyduğu, icrâ becerisi ve zenginliğinin yanında mânâ ve mûsikî ilmine duyulan hakimiyetin değer kazandığı ifade edilebilir.<sup>8</sup> Özetle meşk sistemini *tatbik*, *taklit* ve *tavır* olarak adlandırmak yerinde olacaktır. Meşk sistemi ile öğrenci, hocasından aldığı bütün donanımı kavrar, yaşatır ve aktarır.<sup>9</sup>

Türk müziği, sözlü repertuarın ağırlıkta olduğu bir türdür. Ancak buna rağmen Türk müziğinde çalgının önemi yadsınamaz bir durumdadır. Mezkûr sözlü repertuarı tam manasıyla icrâ edebilmek için usta sazandelerin sazları ile refakatlerine ihtiyaç duyulmaktadır. Bundan dolayı Türk müziği çalgı eğitiminde sözlü esere refakat çalışmaları da önemle yapılmalıdır.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Değirmencioğlu, *Makamsal Viyolonsel Öğretimine Sistematik Bir Yaklaşım*, 31.

<sup>6</sup> Behar, *Aşk Olmazınca Meşk Olmaz*, 44-45.

<sup>7</sup> Bünyamin Tilavel, “Türk Müsikisinde Bağlama İcrâsına Bir Bakış”, *Gelenekten Geleceğe Türk Müsikîsi Eğitim Öğretim İcrâ*, Ed. Mehmet Gönül (Konya: Neû Yayınevi, 2021), 135.

<sup>8</sup> Mustafa Yıldırım - Mustafa Süha Çubukçu. “Severim Her Güzeli” Adlı Eserin Münir Nurettin Selçuk, Bekir Sıtkı Sezgin ve Alâeddin Yavaşca İcrâlarının Mukâyeseli Analizi, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 7/1 (Mart 2022), 151-170.

<sup>9</sup> Mehmet Gönül (ed.), *Türk Müsikîsi Eğitim-Öğretiminde Meşk. Gelenekten Geleceğe Türk Müsikîsi Eğitim Öğretim İcrâ* (Konya: Neû Yayınevi, 2021), 4.

<sup>10</sup> Cafer Sami Erdoğan, “Türk Müziğinde Kânun; Tarihi, Yapısı, İcrâsı, Eğitimi”, *Gelenekten Geleceğe Türk*

Çalgı, mûsikîyi meydana getiren en mühim ifade araçlarından biridir. Tarihte çalgıyı en fazla kullanan ve bununla birlikte çeşit olarak da oldukça zenginliğe sahip bir millet olmamıza rağmen mûsikîmiz muhtelif unsurların etkisiyle yeterince gelişme gösterememiştir.<sup>11</sup>

Tarihi seyir içerisinde başlangıçtan günümüze değin usta-çırak ilişkisiyle, notaya bağlı kalmadan ve hafızaya müstenit şekilde geleceğe intikal etmiş olan mûsikîmizi bilgi çağının gereği olarak her yönüyle bilimsel esaslara dayandırmamız icap etmektedir. Günümüzde artık birçok alanda olduğu gibi mûsikîde de eğitimin gerekliliği yadsınamaz bir gerçektir. Geçmiş dönemlerde olduğu gibi usta-çırak ilişkisi ile öğrenmenin nerdeyse imkânsız hale geldiği günümüzde mûsikîmizi daha da yozlaşmaktan korumanın ve geliştirmenin tek yolu eğitimidir.<sup>12</sup>

### 1. Türk Müziğinde Viyolonsel

19. Yüzyılda Osmanlı'daki batılılaşma yöneliminin sonucu olarak da görülen "Mızıkayı Hümayun" kurulmuş ve Türk müziği icra heyetlerine birtakım yeni çalgılar girmiştir. Bu çalgılardan birisi viyolonseldir. Tarihte geçmiş dönemlerde ıklığ, rebap ve ayaklı keman gibi viyolonsel benzer sazlar mûsikîmizde kullanılmıştır. Fakat zamanla bu sazlar yerlerini aynı işlevi görebilen viyolonsel bırakmışlardır.<sup>13</sup>

Uzayan seslerin elde edilebildiği bir çalgı oluşu ve aynı zamanda parmakla icrâ edilerek eserlere canlılık ve zenginlik kazandıran viyolonsel mûsikîmizde bas dolgunluğunu sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Günümüzde neredeyse Türk mûsikîsinin icrâ edildiği her mecliste bulunan viyolonsel bu duruma gelmesindeki en büyük katkısı sağlayan Cemil Bey ve oğlu Mesut Cemil olmuştur.

Zaman içerisinde Türk müziği icrâ heyetlerinde sık sık görülmeye başlayan viyolonsel, Cumhuriyetin ilk yıllarında tatbik edilen müzik politikalarından da müteessir olarak, Türk müziği adına kurumsal bir öğretime geçmesi biraz zaman almıştır. İlk olarak 1936 yılında Ankara Devlet Konservatuvarında kompozisyon bölümünde kurumsal öğretime başlanmıştır. Ardından 1976 yılında açılan İstanbul Devlet Türk Müziği Konservatuvarı, 1990 yılında İzmir'de açılan Ege Üniversitesi Devlet Türk Müziği Konservatuvarı Türk müziği viyolonsel eğitimine başlamıştır. Devam eden yıllarda Afyon Kocatepe Üniversitesi Devlet Konservatuvarı, Fırat Üniversitesi Devlet Konservatuvarı ve Dicle Üniversitesi Devlet Konservatuvarında kurumsal öğretime geçilmiştir.<sup>14</sup>

→

*Mûsikîsi Eğitim Öğretim İcrâ*, ed. Mehmet Gönül (Konya: Neü Yayınevi, 2021), 214.

<sup>11</sup> Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Müsikîsi Rehberi* (Ankara: Maya Akademi Yayın Dağıtım Eğitim Danışmanlık, 2012), 201.

<sup>12</sup> Yahya Kaçar, *Türk Müsikîsi Rehberi*, 201.

<sup>13</sup> Yelda Özgen Öztürk- Ş. Şehvar Beşiroğlu, "Viyolonsel Türk Makam Müziğine Girişi ve Tanbûri Cemil Bey", *İtü Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Aralık 2009), 31-40.

<sup>14</sup> Levet Değirmencioğlu, *Geleneksel Türk Sanat Müziği Viyolonsel Öğretim ve İcrâ Yöntemleri Üzerine Bir Araştırma* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006), 7.

## 2. Sirto, Longa ve Mandıra Formları

### 2.1. Sirto

Türk mûsikî saz eserleri formlarından olan Sirto, Nim Sofyan ve Sofyan usûlleri ile bestelenir. Yapı itibariyle neşeli, coşkulu ve hareketli saz eserleridir. Oyun havası çeşitlerinden biri olup yalnızca sazlarla icrâ edilmiştir. İcrâ sırasında raks yapılmamaktadır. Mûsikîmizde 19. Yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Fasil icrâlarının sonundaki Saz Semâisi formunun yerine de icrâ edilmektedir. Dört hâne ve bir teslimden oluşmaktadır. Birinci hânenin teslim olarak kullanıldığı Sirtolar da vardır. Usûl değişikliği yapılmamaktadır.<sup>15</sup>

### 2.2. Longa

Sirto gibi Longa formu da Nim Sofyan ve Sofyan usûlü ile bestelenen canlı, coşkulu, neşeli saz eserleridir. 19. Yüzyıldan itibaren mûsikîmizde kullanılmaktadır. Sirto gibi fasil icrâlarının sonunda Saz Semâisi yerine icrâ edilmektedir. İki, üç, dört hâne ve teslimden oluşmaktadır. Usûl değişikliği yapılmamaktadır.<sup>16</sup>

### 2.3. Mandıra

Ritmik yapısı ile Karadeniz bölgesi halk oyunlarını andıran, Devr- i Tûran usûlü ile bestelenen, üç ya da dört hânesi olan hareketli, coşkulu saz eserleridir. Mandıraların hâneleri vardır fakat teslim bölümü yoktur. Mandıra başlangıçtan bitişe kadar devam eden bir melodik seyir gösterir. Eser baştan sona icrâ edilir. İcrâ sonlarında tercihe bağlı tempolu taksim yapılır. Ardından tekrar başa dönülecek daha hızlı bir giderde yeniden icrâ edilir.<sup>17</sup>

## 3. Türk Müziğinde Yorum Unsurları

Türk müziğinde icrâ edilen eserin lâhnî yapısını bozmadan ya da değiştirmeden, nağmenin yazıldığı perdenin sağına soluna, arasına ilave edilerek yapılan çarpmalar, perdelere yakın veya uzak olarak çeşitli aralılarda yapılan kaydırmalar ile perde tutmaları, icrâ sırasında başka bir perde duyulacak ya da duyulmayacak kadar küçük hareketlerle uygulanan dalgalandırmalar, ayrıca icraya ilave edilen dem, arpej, akor ve floje gibi unsurlar yorum unsurları olarak ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

Gönül yorum unsurlarını kastederek süsleme tekniklerini “Kişilerin tercihlerine göre çeşitlilik gösterebilen, umûmi şeklini bozmaksızın besteye ve icrâyâ eklenebilen, icrâcının yorumunu renklendiren, güzelleştiren mûsikî unsurlarıdır” şeklinde yorumlamıştır.<sup>19</sup>

Türk müziğinde ses ve saz icrâcılarının kendilerine has yorum unsurları bulunmaktadır. Ayrıca bütün formların icrâsında tatbik edilen yorum unsurları belir-

<sup>15</sup> Yahya Kaçar, *Türk Müsikîsi Rehberi*, 300.

<sup>16</sup> Yahya Kaçar, *Türk Müsikîsi Rehberi*, 302.

<sup>17</sup> Yahya Kaçar, *Türk Müsikîsi Rehberi*, 303.

<sup>18</sup> Mehmet Gönül, “Üslûp ve Tavrı Bağlamında Türk Müsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları” *İstem Dergisi*, 22/43 (30 Haziran 2024), 1- 30.

<sup>19</sup> Mehmet Gönül, *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi ve Ud Eğitime Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 37.

lidir. Aynı eseri icrâ eden çeşitli icrâcılarının yorum olarak birbirleriyle aynı noktada birleştikleri görülebilir. Buna ek olarak kendi tavırlarını ortaya koyan yorum unsurlarını farklı yerlerde kullandıkları zaman kendilerine has bir icrâ durumunun oluştuğu görülür. Bununla birlikte herhangi bir formun icrâsında yorum unsurları gereğince icrâyâ ilave edilirse gelenekli Türk mûsikisinde mevcut olan icrâ özelliğinin ortaya çıktığı görülür. Yani saz ya da ses eğitiminde sadece asıl notanın kullanıldığı bir eserde gelenekli Türk mûsikîsi tavrının ortaya çıkması bir hayli zor olacaktır.<sup>20</sup> Bu zorluğu aşmak ve gelenekli icrâ yolunda kolaylık sağlayabilmek için çalışmamızda farklı formlarda seçilen eserlere çeşitli yorum unsurları dahil edilmiştir.

Çalışmamız kapsamında Sirto, Longa ve Mandıra formlarından seçilen birer eserde çarpma, ara çarpma, ön çarpma, kaydırma, titreme, vibrato, duraksama yorum unsurları incelenmiştir.

### 3.1. Çarpma

Kaçar çarpmayı, değerini çarpma yapılacak notadan önce ya da sonra alan çok kısa değerlikli notalardır olarak açıklamıştır. Porte üzerinde gösterimi üzeri çizgili küçük sekizlik nota şeklindedir. (♩) <sup>21</sup> Çarpma notaları ara çarpma ve ön çarpma olarak ikiye ayrılır.

### 3.2. Ara Çarpma

Literatürde değerini kendinden önceki notadan alan çarpma olarak da geçmektedir. Çoğunlukla 4'lük, 8'lik ve 16'lık tartımlar başta olmak üzere çeşitli tartımlar arasında ve aynı iki perde arasında icrâ edilen çarpmalardır. Makamın dizine veya seyir özelliklerine, yörenin, sesin veya icrâ edilen çalgının niteliklerine göre asıl perdenin üçlü ve dörtlü üst perdelerine de çarpma yapılabilmektedir. <sup>22</sup>

### 3.3. Ön Çarpma

Literatürde değerini kendinden sonraki notadan alan çarpma olarak geçen bu çarpma türünü Gürel asıl notanın zayıf zamanda, çarpma notasının ise kuvvetli zamanda kaldığı çarpma olarak açıklamıştır.<sup>23</sup>

### 3.4. Kaydırma

Kaçar kaydırmayı<sup>24</sup>, farklı sazlarda tuşe üzerinde bir sestem diğer sese parmağı kaldırmadan kaydırarak ulaşma şeklinde açıklamıştır. Gönül ise kaydırmayı icrâ esnasında perdeye basan parmağın tel ile olan bağı bitmeden (parmağı kaldırmadan), önceki ya da sonraki ses istikametinde kaydırılması olarak açıklamış-

<sup>20</sup> Mustafa Yıldırım, "Yorum Unsurlarıyla Gelenekli Türk Mûsikîsi Ses İcrâsına Yönelik Model Önerisi" *Rast Müzikoloji Dergisi*, 11/2 (30 Haziran 2023), 243-262.

<sup>21</sup> Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Mûsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)* (Ankara: Maya Akademi Yayın Dağıtım Eğitim Danışmanlık, 2012), 126.

<sup>22</sup> Gönül, "Üslûp ve Tavrı Bağlamında Türk Mûsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları", 10.

<sup>23</sup> Murat Gürel, *Nubar Tekyay'ın Keman Taksimlerinin Tahlili* (Ankara: Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016) 33.

<sup>24</sup> Gülçin Yahya Kaçar, *Ud Metodu* (Ankara: Yurt Renkleri Yayınevi, 2005), 147.

tır.<sup>25</sup>

### 3.5. Titreme

Literatürde trill olarak geçen yorumlama unsuru titreme anlamında kullanılmaktadır. Titreme, sesteki salınım, genellikle parmağı tutulan perdeden ayırmadan yalnızca baskı hâlinde titremenin duyulabileceği kadar dar aralıkta icrâ edilir. Mûsikîmizin bütün icrâ alanlarında kullanılan bir yorum unsurudur.<sup>26</sup>

### 3.6. Vibrasyon

Sesin dalgalanması ve titretilmesi demektir. Kimi zaman birbirine eşit kimi zamanda gittikçe sıklaşan aralıklarla icrâ edilir. Genelde uzayan seslerin başında, ortasında ya da sonuna doğru başlayarak bir üst perde ile yapılan yorumlama unsurudur.<sup>27</sup>

### 3.7. Duraksama

Duraksama, literatürde puandorg olarak adlandırılmaktadır. İcrâda nağme-ye bağlı olarak mânâyı kuvvetlendirmek amacıyla uygulanan yorum unsurlarıdır. Doğrudan icrâ edilen perde üzerinde tatbik edilebileceği gibi icrânın ağırlaşmasıyla da duraksama yapılabilir.<sup>28</sup>

## 4. Viyolonselde Sağ El Teknikleri

### 4.1. Bağlı Yay

Legato/bağlı yay, bağlı ya da birbirine bağlı anlamında, notaların kesintisiz olarak birbirini izleyerek icrâ edilmesi anlamında kullanılmaktadır. Yaylı sazlarda birçok notanın tek yay çekişi ile icrâ edilmesidir.<sup>29</sup>

### 4.2. Kesik İcrâ

İcrâda tartımların süre uzunluğuna bakılmadan keskin duruşlarla devam ettirilebileceği ancak yapılan bu duruşların tartımın süresiyle sınırlı olduğu anlamına gelen bir yorum unsurudur. Bilhassa ritmik hızlı icrâ edilen eserlerde tatbik edilen bu yorumlama unsuru notanın üzerine ya da altına koyulan nokta ile ifade edilmektedir<sup>30</sup>

### 4.3. Bağızsız Yay

Birbirine bağlı olmadan icrâ etmek anlamındadır. Bağlı yayın tam tersine sesleri birbirinden ayırarak icrâ etme şeklidir.<sup>31</sup>

Çalışmamızda Sirto, Longa ve Mandıra formlarından seçtiğimiz birer eserde Bağlı, Kesik ve Bağızsız yay teknikleri kullanılmış ve eser içerisinde gösterilerek ör-

<sup>25</sup> Gönül, *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi ve Ud Eğitimine Yönelik Ağıştırmaların Oluşturulması*, 45.

<sup>26</sup> Gönül, "Üslûp ve Tavır Bağlamında Türk Mûsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları", 17.

<sup>27</sup> Mustafa Yıldırım, *Tarihi, Geleneği ve İcrâsıyla Türk Mûsikîsi'nde Mevlit ve Kâni Karaca*. (Konya: Necmettin Erbakan University Press, 2023) 147.

<sup>28</sup> Gönül, "Üslûp ve Tavır Bağlamında Türk Mûsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları", 25.

<sup>29</sup> Sefa Can Merdivan, Mehmet Akpınar, "Sirto ve Longaların Kabak Kemane Eğitiminde Kullanılabilirliği", *ZFWT Zeitschrift für die Welt der Türken Dergisi* 12/3 (Aralık, 2020), 303-322.

<sup>30</sup> Gönül, "Üslûp ve Tavır Bağlamında Türk Mûsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları", 26.

<sup>31</sup> Merdivan-Akpınar, "Sirto ve Longaların Kabak Kemane Eğitiminde Kullanılabilirliği", 309.

nekler verilmiştir.

## 5. Kuramsal Çerçeve

Türk müziğinde özellikle son yıllarda büyük çıkış yakalayan viyolonsel eğitimi ile ilgili yapılan bilimsel nitelikli araştırmalar neredeyse yok denilecek sayıdadır. Türk müziği viyolonsel eğitimi özelinde bu sazın çalım tekniklerinin geliştirilmesi, sağ el ve sol el becerilerinin üst seviyelere çıkarılması büyük önem arz eden bir konudur. Günümüzde daha çok usta-çırak ilişkisi yöntemiyle yapılan Türk müziği viyolonsel eğitimindeki yazılı kaynakların yoksunluğu yadsınamaz bir gerçektir. Ayrıca yorumlama unsurları ve yay tekniklerinin Türk müziği viyolonsel eğitiminde kullanılmak üzere Sirto, Longa ve Mandıra formlarından üretildiği herhangi bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Tüm bunlara dayanarak hazırlanan bu çalışmada Türk müziği formlarından olan Sirto, Longa ve Mandıra formlarının viyolonsel ile icrâ edilmesi ve böylelikle bu formların viyolonselde icrâ edilmesiyle sağ el ve sol eldeki teknik boyutların geliştirilerek Türk müziği viyolonsel eğitimine katkı sağlaması amaçlanmıştır.

## 6. Problem Durumu

### 6.1. Araştırmanın temel problemi;

Sirto, Longa ve Mandıra formları özelinde yorumlama teknikleri ve sağ el tekniklerinin Türk müziği viyolonsel eğitiminde kullanımı nasıldır?

### 6.2. Alt Problemler

Çalışmamızda Sirto, Longa ve Mandıra formlarından seçtiğimiz üç eserde ara çarpma/ ön çarpma/ kaydırma/ trill/ vibrasyon/ puandorg/ bağlı yay/ kesik yay / bağırsız yay icrâları nasıldır?

## 7. Yöntem

### 7.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmamız nitel bir araştırma olup, doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Doküman analizinde, hâli hazırda var olan kayıtlar ve belgeler tetkik edilerek veri elde edilmektedir. Buna ek olarak doküman analizi, belli bir amaca yönelmiş olan kaynakları bulma, okuma, not alma ve değerlendirme işlemlerini kapsamaktadır. Ayrıca doküman analizi, basılı ve elektronik öğelerin analiz edilmesi ve değerlendirilmesi sürecinde gerçekleşen bir dizi işlemidir.<sup>32</sup> Bununla birlikte bu süreç resmi ya da özel kayıtların toplanması, düzenli olarak tahlil edilmesi ve yorumlanmasıdır. Çalışmamızda Sirto, Longa ve Mandıra formlarından seçilen birer eserde yorumlama unsurlarının ve yay tekniklerinin nasıl kullanılacağını anlayabilmek için incelemeler yapılmıştır. Burada yapılan teknik incelemeler analiz yöntemi kullanılarak yapılmıştır.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 12. Baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018) 189-190.

<sup>33</sup> Ramazan Sak- İkbâl Tuba Şahin Sak- Çağla Öneren Şendil- Eşref Nas, "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Döküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (Şubat 2021), 227-250, 230.

## 8. Dökümanlar

Günümüzde Türk müziği icrâlarında eserlerin aslını bozmadan nota dışı yapılan ilave yorumlamalar icrâcının sazı üzerindeki hakimiyetini ve ezgi zenginliğini göstererek icrâcıya değer kazandırmaktadır. Bu doğrultuda Türk müziği icrâsında eserin aslına bağlı kalınarak nota dışı yorumlamalar ve nağmeler ilave edilmesinin bir gelenek halini aldığı söylenebilir.<sup>34</sup> Araştırmamızda Türk müziği formlarından olan Sirto, Longa ve Mandıra formlarından seçilen birer eser örnek olarak alınmıştır. Eserlerin notalarına Türk Müziğinde kullanılan yorumlama unsurları ve sağ el yay teknikleri ilave edilmiştir. Mezkûr eserler aşağıda verilmiştir.

### Rast Sirto

Düyek Beste: Lâedri

The musical score for Rast Sirto is presented in a single system with eight staves. The key signature is one sharp (F#) and the time signature is 8/8. The notation includes various ornaments such as trills (tr) and vibrato (vib.) marks. The piece ends with a double bar line and repeat dots.

#### Örnek Nota 1. Rast Sirto

<sup>34</sup> Vasfi Hatipoğlu, "Cemil Bey'in Kemeçe İcrâsında Kullanmış Olduğu Süslemeler", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 22 (Mart 2010), 115-128, 117.



## Acemaşîrân Longa

Beste: Kemâni Haydar Tatlıyay

Nim Sofyan

Semâi

### Örnek Nota 2. Acemaşîrân Longa

- 2 / 2 -



Nim Sofyan

## Hicaz Mandıra

Devr-i Tûran Beste: Lavtacı Andon

The musical score for Hicaz Mandıra is written in G major (one sharp) and 7/8 time. It consists of ten staves of music. The first staff begins with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). The music is composed of eighth and quarter notes, with some slurs and accents. Performance instructions include 'vib.' (vibrato) and first/second endings. The score concludes with a final cadence and a 'vib.' instruction.

### Örnek Nota 3. Hicâz Mandıra

## Analiz

Türk Müsîkîsî'nde bir eserin veya icrânın, dönem özellikleri, tür, form ve biçim özellikleri, bestecilik (üslûb) özellikleri, icrâ özellikleri, tavır özellikleri, usûl – güfte ilişkileri, ritmik unsurlar açısından özellikleri, ezgi atıfları ve müsikî tasviri açısından özellikleri olmak üzere bir eserin veya icrânın birçok yönden tahlîli yapılabilir<sup>35</sup> Yorum unsurları ve sağ el yay tekniklerinin Türk müsikî formlarının icrâsı üzerine yeterince olmasa da bazı çalışmalar vardır. İncelenen bu çalışmalardan bir tanesi Merdivan ve Akpınar (2020) “Sirto ve Longaların Kabak Kemane Eğitimi Kullanılabilirliği” isimli makalesidir. Bu çalışmada Türk müziği formlarından olan Sirto ve Longaların kemâne ile icrâ edilerek kabak kemânenin icrâ açısından teknik boyutlarının geliştirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmamızda anonim bir beste olan Rast Sirto, Haydar Tatlıyay’a ait olan Acemaşîran Longa ve Lâvtacı Andon’a ait olan Hicaz Mandıra eseri “Final 2014” programı ile yeniden notaya alınmış ve notaya alınan bu eserler icrâ edilerek yorum unsurları ve sağ el yay teknikleri eklenmiştir. Böylelikle yorum unsurları ve sağ el tekniklerinin adı geçen eserler üzerindeki icrâsının nasıl yapılacağı irdelenmiştir.

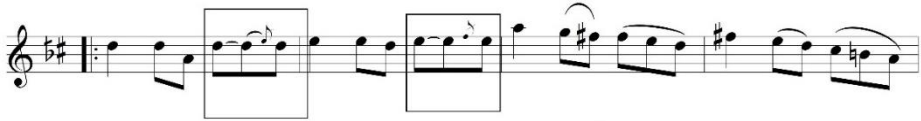
## Bulgular

### Birinci Alt Probleme Ait Bulgular



#### Nota 1. Acemaşîran Longa Ara Çarpma Örneği

Yukarıdaki örnekte Acemaşîran Longa'nın bir bölümünde ara çarpma icrâsı gösterilmiştir. Ara çarpmalar çargâh, segâh ve düğâh perdeleri üzerinde yapılmıştır.



#### Nota 2. Hicaz Mandıra Ara Çarpma Örneği

İkinci örnekte ise Hicâz Mandıra eseri üzerinde ara çarpma örneği verilmiştir. Ara çarpmalar nevâ ve hüseyinî perdeleri üzerinde yapılmıştır.

### İkinci Alt Probleme Ait Bulgular



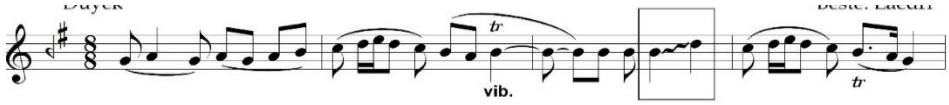
#### Nota 3. Acemaşîran Longa Ön çarpma Örneği

Örnekte Acemaşîran Longa üzerinde ön çarpma icrâsı verilmiştir. Ön çarpma icrâları nevâ, evîç ve tiz segâh perdelerine bağlanılarak yapılmıştır.

<sup>35</sup> Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Müsîkîsinde Eser ve İcrâ Tahlîli Yöntemleri*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 3.

Çarpmalar Türk müziğinde özellikle taksim icrâlarında en sık rastlanan yorum unsurlarındandır. Gelenekli icrânın oluşmasında büyük rol oynayan çarpma yorum unsurunu Türk müziğinde usta icrâcılar sıklıkla kullanmaktadır. Çarpma icrâsının viyolonselde gelişmesi için çeşitli etüt çalışmaları vardır. Bunun yanında Sirto, Longa ve Oyun Havası gibi formlar çarpma icrâsı eklenerek yavaştan başlayıp kademe kademe hızlanarak icrâ edilebilir.

#### Üçüncü Alt Probleme Ait Bulgular



#### Nota 4. Rast Sirto Kaydırma Örneği

Yukarıda Rast Sirto eseri üzerinde kaydırma örneği verilmiştir. Kaydırma segâh perdesinden nevâ perdesine yapılmıştır.

Kanaatimizce kaydırma yorum unsurunun kullanımı Taksim icrâsı, Peşrev, Saz Semâisi ya da Şarkı gibi formlarda daha uygundur. Sirto, Longa gibi formlarda ise uzun tutulan perde geçişlerinde icrâ edilmesi daha uygun olabilir.

#### Dördüncü Alt Probleme Ait Bulgular



#### Nota 5. Rast Sirto Trill Örneği

Örnekte Rast Sirto eserinde segâh perdesi üzerinde yapılan trill icrâları görülmektedir. İlk örnekte uzayan segâh perdesi üzerinde, ikinci örnekte ise noktalı sekizlik segâh perdesi üzerinde trill yapılarak icrâyâ canlılık kazandırılmak istenmiştir.

İleri icrâ tekniklerinden olan trill yorumlama unsuru ile eserler monotonluktan çıkıp dinamik bir yapı kazanmaktadır. Viyolonsel ile icraya dahil edilmek üzere metronom eşliğinde çeşitli trill çalışmaları yapılabilmektedir. Burada önemli olan husus ağır bir tempoda kademe kademe ilerlemektir.

#### Beşinci Alt Probleme Ait Bulgular



#### Nota 6. Acemaşîran Longa Vibrasyon Örneği

Örnekte Acemaşîran Longa eseri üzerinde vibrasyon örneği verilmiştir. Vibrasyonlar ölçü içlerinde uzayan seslerde yapılarak güzel bir duyum yakalanmak istenmiştir.

Vibrasyon yorum unsuru eserlerde özellikle uzayan seslerde daha dolgun ve nitelikli sesi yakalamak için kullanılmaktadır. Bizde seçtiğimiz eserlerin uzayan asma kalış perdelerinde perdelerle vibrasyon ekleyerek ahenkli dolgun bir duyum yakalamaya çalıştık. Viyolonselde vibrasyon çalışmaları makam dizileri üzerinden

uzun seslerle çalışılabilmektedir.

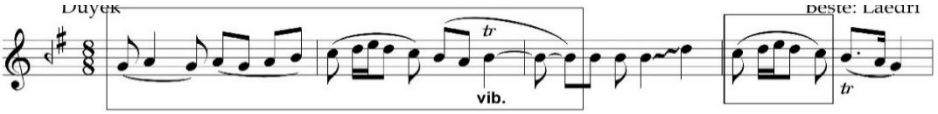
### Altıncı Alt Probleme Ait Bulgular



#### Nota 7. Hicaz Mandıra Duraksama Örneği

Hicaz Mandıra eserinden alınan örnekte son ölçüde karar sesi olan düğâh perdesi üzerinde duraksama yapılmıştır. İcrâda kullanılan duraksamalarla birlikte cümleden cümleye geçişlerde de zaman kazanılmaktadır.

### Yedinci Alt Probleme Ait Bulgular



#### Nota 8. Rast Sırto Bağlı Yay Örneği

Örnekte Rast Sırto'nun bir bölümünde bağlı yay kullanımı verilmiştir. Bağlı yay kullanımı ile daha geniş bütüncül bir duyum yakalanmak istenmiştir.

Kanaatimizce, Yaylı sazlardan uzayan seslerin üretilebilmesinden dolayı Türk müziğinde özellikle Peşrev, Taksim gibi formların icrâsında bağlı yay kullanmak icrâya daha uygun düşmektedir. Buna ek olarak Sırto, Longa gibi formların icrâsındaki dinamik yapıdan dolayı kesik yay ve bağırsız yay kullanımı daha yerinde olacaktır. Bizde örnek icrâda daha uzun perdelerin tutulduğu yerde bağlı yay kullanmayı tercih ettik.

### Sekizinci Alt Probleme Ait Bulgular



#### Nota 9. Acemaşîran Longa Kesik Yay Örneği

Örnekte Acemaşîran Longa'nın Nim Sofyan bölümünde kesik yay kullanımı verilmiştir. Kesik yay kullanımı ile daha canlı ve net bir duyum yakalanmak istenmiştir.

Dinamik bir yapıda olan Acemaşîran Longa'da kesik yay notaya ilave edilerek eserin enerjisi yakalanmaya çalışılmış ve monoton icrâdan kaçınılmak istenmiştir. Özellikle ajiliteli bölümlerde yayın mızrap görevi görebilmesi için kesik yay kullanımı gerekmektedir.

### Dokuzuncu Alt Probleme Ait Bulgular



### Nota 10. Hicaz Mandıra Bağırsız Yay Örneği

Örnekte Hicâz Mandıra eserinin bir bölümünde bağırsız yay kullanımı verilmiştir. Bağırsız yay kullanımı ile daha köşeli bir duyum yakalanmak istenmiştir.

### Sonuç

Araştırmamızda, Türk müzikîsi formlarından olan Sirto, Longa ve Mandıra formlarında, Türk müziğinde tavrın oluşmasını sağlayan yorumlama unsurlarının ve sağ el yay tekniklerinin rahatlıkla kullanılabilmesi sonucuna varılmıştır.

Sirto, Longa ve Mandıra formlarından seçtiğimiz eserlerde, ara çarpma, ön çarpma, kaydırma, trill (titreme), vibrato, puandorg yorum unsurları ve bağlı yay, kesik yay, bağırsız yay teknikleri kullanılmıştır. Notaya eklenen bu unsurlarla birlikte daha etkili bir icrâ tavrı yakalanmaya çalışılmıştır.

Eserler viyolonsel ile icrâ edilerek gereken yerlere icrâyı çok boğmamak kaydı ile geleneksel tavrın oluşmasındaki başlıca unsurlardan olan ara çarpma ve ön çarpmalar eklenmiştir. Aralıklı perdelerde perdeyi bulmak ve güzel bir duyum yakalamak için kaydırma yorum unsuru kullanılmıştır. İcrâda canlılık oluşturabilmek için bazı perdelerde trill yapılmıştır. Uzayan perdelerde etkili bir duyum için vibrasyon yapılmıştır. Karar hissinin oluşabilmesi için puandorg kullanılmıştır.

Eserlerin bazı bölümlerinde bağlı yay kullanılarak bütüncül bir duyum yakalanmak istenmiştir. Bazı kısımlarda kesik yay ile dinamik canlı bir icrâ, bazı kısımlarda ise ayrı yay ile köşeli bir icrâ yakalanmak istenmiştir.

Sirto, Longa ve Mandıra formlarının Türk müziği viyolonsel eğitiminde rahatlıkla kullanılabilmesi, bu formdaki eserlerin hareketli üslup yapılarından dolayı viyolonsel üzerindeki tuşe hakimiyetini geliştireceği sonuçlarına varılmıştır.

Türk müziğinde bu formlardaki eserlerin etüt maksadı ile çalışılarak viyolenselde icrâsı zor olan ajilitenin geliştirilmesine katkı sağlayacağı sonuçlarına varılmıştır.



### Öneriler

Sirto, Longa ve Mandıra formlarının yanında Türk müziğindeki bütün formlarda yorum unsurlarının ve yay tekniklerinin kullanılarak tavırlı ve nitelikli icrânın oluşması sağlanmalıdır.

Türk müziği viyolonsel eğitiminde çeşitli etüt kitapları ile birlikte çalışmada ele aldığımız Sirto, Longa ve Mandıra formundaki eserlerde etüt olarak kullanılmalıdır.

Eserler üzerine yazılan yorum unsurları ve yay tekniklerinin yavaş ve doğru bir şekilde çalışılarak özel icrâya aktarımı yapılmalıdır.

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


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

### Kaynakça

- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2023.
- Değirmencioğlu, Levent. *Geleneksel Türk Sanat Müziği Viyolonsel Öğretim ve İcrâ Yöntemleri Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2006.
- Değirmencioğlu, Levent. *Makamsal Viyolonsel Öğretimine Sistematik Bir Yaklaşım*. Malatya, İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Erdoğan, Cafer S. "Türk Müziğinde Kânun; Tarihi, Yapısı, İcrâsı, Eğitimi". *Gelenekten Geleceğe Türk Müsikîsi Eğitim Öğretim İcrâ*. ed. Mehmet Gönül. 197-222. Konya: Neü Yayınevi 2021.
- Gönül, Mehmet (ed.). *Türk müsikîsi eğitim-öğretiminde meşk. Gelenekten Geleceğe Türk Müsikîsi Eğitim Öğretim İcrâ*. 1. Cilt. Konya: Neü Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Gönül, Mehmet. "Üslûp ve Tavır Bağlamında Türk Müsikîsi İcrâsında Yorum Unsurları" *İstem Dergisi*, 22/43 (30 Haziran 2024), 1- 30.
- Gönül, Mehmet. *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi ve Ud Eğitimine Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010) 45.
- Gürel, Murat. *Nubar Tekyay'ın Keman Taksimlerinin Tahlîli*. (Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016) 28-33-66.
- Hatipoğlu, Vasfi. "Cemil Bey'in Kemeçe İcrâsında Kullanmış Olduğu Süslemeler". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*. 22 (Mart 2010) 115-128.
- Karaelma, Barış. "Türk Müziğinde Kanun Eğitimi ve Kanun Metotları Üzerine Bir İnceleme". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 22 (01 Mart 2010): 129-138.
- Merdivan, Sefa Can- Akpınar, Mehmet. "Sirto ve Longaların Kabak Kemane Eğitiminde Kullanılabilirliği". *ZFWT Zeitschrift für die Welt der Türken Dergisi* 12/3 (Aralık, 2020) 303-322.
- Öztürk, Yelda Ö.- Beşiroğlu, Şehvar Ş. "Viyolonsel'in Türk Makam Müziğine Girişi ve Tanbûri Cemil Bey". *İtü Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Aralık 2009): 31-40.
- Sak, Ramazan- Şahin Sak, İkbâl Tuba- Öneren Şendil, Çağla- Nas, Eşref. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Döküman Analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (Şubat 2021) 227-250- 230.
- Salahi, Ali. *İlaveli Ud Muallimi*. İstanbul: Şamlı İskender Yayınları, 1926.
- Tilavel, Bünyamin. "Türk Müsikînde Bağlama İcrâsına Bir Bakış". *Gelenekten Geleceğe Türk Müsikîsi Eğitim Öğretim İcrâ*. ed. Mehmet Gönül. 121-146. Konya: Neü Yayınevi 2021.
- Yahya Kaçar, Gülçin. *Türk Müsikîsi Rehberi*. Ankara: Maya Akademi Yayın Dağıtım Eğitim Danışmalık, 2. Basım, 2012.
- Yahya Kaçar, Gülçin. *Türk Müsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)*. Ankara: Maya Akademi Yayın Dağıtım Eğitim Danışmalık, 2. Basım, 2012.
- Yahya Kaçar, Gülçin. *Türk Müsikîsinde Eser ve İcrâ Tahlîli Yöntemleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2020.
- Yahya Kaçar, Gülçin. *Ud metodu*. Ankara: Yurt Renkleri Yayınevi, 5. Basım, 2005.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2018.
- Yıldırım, Mustafa- Çubukcu, Mustafa S. "Severim Her Güzeli" Adlı Eserin Münir Nurettin Selçuk, Bekir Sıtkı Sezgin ve Alâeddin Yavaşca İcrâlarının Mukâyeseli Analizi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Mart 2022), 151-170.
- Yıldırım, Mustafa. "Yorum Unsurlarıyla Gelenekli Türk Müsikîsi Ses İcrâsına Yönelik Model Önerisi" *Rast Müzikoloji Dergisi*, 11/2 (30 Haziran 2023) 243-262.
- Yıldırım, Mustafa. *Tarihi, Geleneği ve İcrâsıyla Türk Müsikîsinde Mevlit ve Kâni Karaca*. Konya: Necmettin Erbakan University Press, 1. Basım, 2023.

## Mezhebî Ayrışmaların İslâmî Gelenekler Üzerindeki Etkisi: Suriye/Sımeyd Köyü Dürzî Oda Mezarları Örneği

### *The Impact of Sectarian Divisions on Islamic Traditions: The Example of Druze Chamber Tombs in the Village of Smeid/Syria*

Aytekin Şenzeybek 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Konya, Türkiye

Associate Professor, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of History of Islamic Sects, Konya, Türkiye

senzeybek4@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8349-7865>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.10.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 13.12.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

DOI: 10.31591/istem.1568026

**Cite as / Atıf:** Şenzeybek, Aytekin. "Mezhebî Ayrışmaların İslâmî Gelenekler Üzerindeki Etkisi: Suriye/Sımeyd Köyü Dürzî Oda Mezarları Örneği". *İstem* 44 (2024), 277-300.

<https://doi.org/10.31591/istem.1568026>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** This article is an improved and partially modified version of the paper titled "The Impact of Sectarian Disagreements on Islamic Traditions in the Syrian/Simayd Village Druze Grave House Tradition", which was presented orally at the International Symposium on Religion and Civilization in the Middle East, but the full text was not published. / Bu makale, Uluslararası Orta Doğu'da Din ve Medeniyet Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Mezhepsel Ayrışmaların İslâmî Gelenekler Üzerindeki Etkisi Suriye/Sımeyd Köyü Dürzîlerindeki Mezar Evleri Geleneği Örneği" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

## Mezhebî Ayrışmaların İslâmî Gelenekler Üzerindeki Etkisi: Suriye/Sımeyd Köyü Dürzî Oda Mezarları Örneği

### Öz

*Gelenek, bir toplumun kendisinden önceki nesillerden devraldığı, uyulması gereken kurallar olarak kabul ettiği ve kendisinden sonraki nesillere aktardığı kültürel miras, bilgi, töre ve davranışlardır. Dini gelenek ise toplumsal geleneklerin dinle ilişkilendirilerek dini bir boyut kazanmasını ifade eder. Bununla birlikte bir dinin gelenekleri farklı saiklerin etkisiyle çeşitlenebilmektedir. Makalemizde bu farklılaşmanın bir unsuru olan mezhebî inançların yerleşik dini geleneklerin değişimine etkisi incelenecektir. Araştırmanın örneklemini ise Suriye/Sımeyd köyündeki mezhebî inanç kaynaklı farklı defin gelenekleridir.*

*Farklı dinlerde ve kültürlerde defin geleneği, genelde toprağa gömme biçiminde kendini göstermektedir. Bunun yanında cesedin yakılması, ağaçlara konulması, lahitlerin içine konulması, kayaların oyularak cesedin gömülmesi vb. farklı defin gelenekleri de bulunmaktadır.*

*İslam dünyasında da yerleşik defin geleneği cenazenin toprağa gömülmesidir. Bunun istisnalarından biri Suriye'nin Havran bölgesindeki Lecât Platosu içerisinde yer alan Sımeyd köyündeki oda mezarlarıdır. Asgari ölçüleri belli olan bu mezarlar yüzeye inşa edilmiştir ve cenazeler toprağa gömülmesiz bu odanın içerisine konulmaktadır. Akraba mezarları mahiyetinde olan bu oda mezarlarının içerisinde yüzü aşkın cenaze olduğu söylenmektedir.*

*İslam toplumlarında nadiren karşılaşılan oda mezar geleneğinin temel sebebi, İslam'ın batını yorumunu benimseyen Dürzilik inancındaki "tekammüs" (gömlek değiştirme) olarak bilinen ruh göçü nazariyesidir. Bu doktrin, ölüm sonrasında ruhun hemen başka bir bedene geçtiğine inanılmasını içerir ve Dürziler için bedeni değersizleştiren bir unsurdur. Bu inanç doğrultusunda hem bedene yüklenen dini anlamın azalması hem de sınırlı tarım alanlarının korunması amacıyla cenazeler için oda mezarlar tercih edilmiştir.*

*Araştırmamız sırasında karşılaştığımız en büyük zorluk, Sımeyd köyüne ve Dürzî fırkasının dini ritüellerine dair hiçbir yazılı kaynağın bulunmamasıdır. Bu nedenle çalışmamızın ana verileri, 2005 yılında dil eğitimi ve Dürzilik üzerine hazırladığım doktora tezime kapsamında Suriye'de gerçekleştirdiğim saha araştırması esnasında tanıştığım, köylerinde misafir olduğum Ranya Şelgin, Şeyh Şevket Şelgin ve Şeyh Cidân Mesud'un verdiği bilgilere dayanmaktadır. Çalışmamıza katkılarından ötürü kendilerine içten teşekkürlerimi sunarım.*

**Anahtar Kelimeler:** Dürzilik, Oda Mezarları, Defin Geleneği, Sımeyd Köyü, Mezheb.

## The Impact of Sectarian Divisions on Islamic Traditions: The Example of Druze Chamber Tombs in the Village of Smeid/Syria

### Abstract

*Tradition is defined as the cultural heritage, knowledge, customs, and behaviors that a society inherits from previous generations, regards as rules to be followed, and passes on to future generations. Religious tradition, on the other hand, refers to societal traditions gaining a religious dimension through their association with religion. The traditions of a particular religion may diversify under the influence of various factors. This article will examine the impact of sectarian beliefs, as an element of this diversification, on the transformation of established religious traditions. The study sample includes the varied burial practices rooted in sectarian beliefs found in the village of Smeid, Syria.*

*In different religions and cultures, burial customs typically manifest in the form of inhumation. In addition to this, there are also burial traditions that involve cremation, placement of bodies in trees, interment within sarcophagi, and entombment within carved rock formations. The standard burial practice in the Islamic world is also inhumation. An exception to this can be found in the village of Smeid, located on the Lejat Plateau in Syria's Hauran region, where "chamber tombs" are used. These tombs, constructed above ground with specific dimensions, allow bodies to be placed inside without burial in the earth. These chamber tombs, which function as family graves, are said to hold over a hundred bodies.*

*The primary reason for the tradition of chamber tombs, a rare practice in Islamic societies, lies in the Druze doctrine of transmigration of souls, known as "takamus" (literally, "changing shirts"). This doctrine, which assumes that the soul immediately transfers to another body upon death, reduces the*

*perceived importance of the physical body for Druze adherents. To preserve limited agricultural land and minimize the religious significance attributed to the body, chamber tombs have been adopted for burials.*

*One of the primary challenges we encountered during this research was the lack of written sources addressing either the village of Sumeid or the religious rituals of the Druze community. Consequently, the main data for our study was derived from information provided by Ranya Shelgin, Sheikh Shawkat Shelgin, and Sheikh Jidan Masud, whom I met during a field study conducted in Syria in 2005 as part of my doctoral research on language education and the Druze. I extend my heartfelt gratitude to them for their invaluable contributions to this study.*

**Keywords:** *Druze, Chamber Tombs, Burial Tradition, Smeid Village, Sect.*

## Giriş

Gelenek, bir toplumun geçmiş kuşaklardan devraldığı, o toplumun sahip olduğu değerler ve kurumların en ağır değişeni olması sebebiyle saygın tutulup kuşaktan kuşağa ilettiği, toplumun üyeleri arasında sağlam bir bağ oluşturan, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar olarak sosyal ve kültürel mirası tanımlayan bir kavramdır.<sup>1</sup> Bu geleneklerin önemli bir unsuru, yaratılışın başlangıcından günümüze kadar süregelen cenaze defin ve mezar ritüelleridir.

Cenaze defin ve mezar geleneğinin yeryüzünde ilk olarak, Kâbil'in Hâbil'i öldürmesinden sonra başladığı kabul edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan şu ayet bu duruma işaret eder: "Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. 'Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmekten âciz miyim ben?' dedi. Artık pişmanlık duyanlardan olmuştu."<sup>2</sup> Bu ayet, insanlık tarihindeki ilk defin işlemi olarak kabul edilen olayın, insanlara ölü gömme geleneğinin nasıl başladığını anlatır.

Ayetin işaret ettiği üzere, cenaze defin ve mezar geleneği ilk olarak ölünün toprağa gömülmesi şeklinde başlamıştır. Zamanla bu uygulama, toplumların dini ve mezhebi inançları, ekonomik koşulları, coğrafi yapıları, din değiştirmeleri, göç hareketleri ve sosyal statü gibi pek çok etken doğrultusunda çeşitlenmiş ve farklı formlar kazanmıştır.

Türk tarihinde cenaze defin geleneği üç ana biçimde uygulanmıştır: toprağa gömme, yakma ve ağaca bırakma.<sup>3</sup> İlk olarak Hunlar tarafından M.Ö. III. yüzyılda uygulanan toprağa gömme geleneğinde, ceset iki katlı bir tabuta konulup gömülürdü.<sup>4</sup> Bu gelenek, Göktürkler, Oğuzlar, Bulgarlar, Hazarlar ve Kırgızlar gibi birçok Türk boyunda çeşitli şekillerde devam etmiştir.<sup>5</sup> Mezarların yapımı ve cenazelerin defni kısaca şu şekilde yapılırdı: Toprağa oda şeklinde derin bir çukur kazılır, cesede elbisesi giydirilir, yanına şahsi eşyalarının bir kısmı konulur, mezarın tavanı örülür, üzeri ya yalnızca toprakla kapatılır ya da kurgan (yığın, küme, tümsek, mezar ve gömüt, mezar tümseği, mezar tepesi)" adı verilen<sup>6</sup> topraktan kubbe gibi bir

<sup>1</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 28; "Gelenek", <https://sozluk.gov.tr/?ara=gelenek> (Erişim 11 Ekim 2024).

<sup>2</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Mâide 5/31.

<sup>3</sup> Alim Karamürsel, "Türklerde Mezar Geleneği", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara, 2002), 76-77.

<sup>4</sup> Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986), 177.

<sup>5</sup> Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râşid b. Hammâd İbn Fadlân, "Eseri Tamamlayıcı Notlar (Alfabetik Sırayla)", *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslam Seyyahı İbn Fazlan Seyahatnâmesi* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 117.

<sup>6</sup> Jean-Paul Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999), 295.

tümsek yapıldı.<sup>7</sup> M.Ö. 1200'lerden itibaren bazı Türk boylarında ölü yakma geleneği de uygulanmaya başlanmıştır; Göktürkler, Kırgızlar ve Uygurlar arasında bu yöntem rastlanır. Ceset yakıldıktan sonra kemikler ya gömülür ya suya bırakılır ya da rüzgâra savrulurdu.<sup>8</sup> Cesedin ağaca bırakılması ise miladi ilk yüzyıllarda, Tuba Türkleri, Kırgızlar ve Yakutlar arasında görülmüştür. “Kemik kaldırma” olarak bilinen bu yöntemde ceset ağaçların üzerine asılarak etlerin kemiklerden ayrılması sağlanır,<sup>9</sup> ardından kemikler ya gömülür, yakılır ya da muhafaza edilirdi.<sup>10</sup>

Yahudiliğin ilk dönemlerinde ölümler mağaralarda gömülürdü. Süreç içerisinde alt sınıfa mensup olan Yahudiler toprakta kazılan çukurlara defnedilirken, zenginler ya doğal ya da yapay yer altı odalarına yerleştirilirdi. Bu tür mezarların girişine basamaklı bir inişten ulaşılır ve bu basamaklar birkaç odaya açılırdı. Cesetler, mezarların duvarlarındaki nişlere (oyuklara) yerleştirilirdi. Bu tür mezarların kapıları özenle kapalı tutulur ve her yılın son ayı olan Adar ayında beyaza boyanırdı. Bunun muhtemel amacı, Fısıh Bayramı için gelenlerin mezarlara dokunarak törensel olarak necis (kirli) sayılmalarını önlemektir.<sup>11</sup> Yahudilerde genel mezar tipi toprağa gömmek olsa da Kitâb-ı Mukaddes'te Yakup (İsrail) ve Yusuf'un (as) mumyalaştırılması eleştirilmemiştir.<sup>12</sup>

Erken dönem Hristiyanları “Katakomb (Catacombs)” adı verilen yeraltı mezarlarına gömülürdü. Zulüm dönemlerinde Hristiyanlar hem ibadetlerini bu alanlarda gerçekleştirir hem de ölümlerini buraya defnederdi. Baskının azaldığı dönemlerde ise Hristiyanlara ait özel mezarlıklar bulunmadığından, ölümlerini Roma ve Yahudi yasalarına uygun olarak şehir dışında yer alan kamuya açık mezarlıklara gömüyorlardı. Dördüncü yüzyıla gelindiğinde, kiliselerin çevresindeki açık alanlar önce din adamlarının, ardından cemaat üyelerinin defin yerleri olarak kullanılmaya başlandı. Mezarlıkların kutsanması ise altıncı yüzyılda yaygınlaşırken, ölümlerin kilise sınırları içinde gömülmesi dokuzuncu yüzyılda gelenek haline geldi.<sup>13</sup>

İslam'da cenazenin toprağa defnedilmesi esas kabul edilir. Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhepleri, kabrin üzerine türbe, bina vb. bir yapının inşa edilmesini, Peygamberimizin “Allah Yahudi ve Hristiyanlara lânet etsin. Bunlar peygam-

<sup>7</sup> Ahmed b. Fadlan b. Abbas İbn Fadlan İbn Fadlân, *Rihletü İbn Fadlân ilâ bilâdi't-Türk ve'r-Rûs ve's-Sakâlibe* (Dâru's-Süveydî, Ebû Zabbî, 2003), 116; Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râsîd b. Hammâd İbn Fadlân, *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslam Seyyahı İbn Fazlan Seyahatnâmesi*, haz. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 36; İbn Fadlân, “Eseri Tamamlayıcı Notlar (Alfabetik Sırayla)”, 117; Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağ'da Altay Türklerinde Ölüm*, 295.

<sup>8</sup> Ünver Günay - Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi* (İstanbul: Berikan Yayınevi, 2015), 112-113; İbn Fadlân, “Eseri Tamamlayıcı Notlar (Alfabetik Sırayla)”, 118.

<sup>9</sup> İnan, *Tarihte ve bugün Şamanizm*, 180; Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 253-254.

<sup>10</sup> İbn Fadlân, “Eseri Tamamlayıcı Notlar (Alfabetik Sırayla)”, 117-118.

<sup>11</sup> James Gardner, *The Faiths of the World: An Account of All Religions and Religious Sect, Their Doctrines, Rites, Ceremonies and Customs* (Edinburgh: A. Fullarton&Co., 1808), 1/934.

<sup>12</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)* (Korea: Kitap-ı Mukaddes Şirketi, 2020), Yaratılış 50/2,26.

<sup>13</sup> Gardner, *The Faiths of the World*, 1/460, 935.



berlerinin kabirlerini meşid edinip mâbed haline getirdiler”<sup>14</sup> hadisinden yola çıkarak mekruh veya haram olarak değerlendirmişlerdir. Bu yasak, İslam’ın tevhid inancını koruma kaygısıyla Peygamberimiz tarafından getirilmişti. Resulullah, aynı nedenle mezar ziyaretlerini de yasaklamıştı. Ancak İslam inancının yerleşmesi ve tevhid anlayışının Müslümanlarda kökleşmesiyle, bu yasak hafifletildi. Peygamberimizin “Sizi kabir ziyaretinden menetmişim. Şimdi buna izin veriyorum, kabirleri ziyaret ediniz. Çünkü bu, size ölümü hatırlatır”<sup>15</sup> hadisiyle mezar ziyaretine izin verilmiş oldu. Kabirle ilgili hükümler yumuşatılınca, bazı sahabeler mezarların üzerine kubbe yapmaya yöneldiler. Örneğin, Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in eşi Hz. Zeyneb’in kabri üzerine, Muhammed b. Hanefiyye ise İbn Abbas’ın kabri üzerine kubbe inşa ettirdi. Hz. Aişe’nin kardeşinin kabrine yaptırdığı kubbe İbn Ömer tarafından, Hz. Ali’nin torunu Hasan b. Hasan’ın kabri üzerine Fatma tarafından yaptırılan kubbe ise bir yıl sonra kaldırıldı.<sup>16</sup>

Simeyd köyü Dürzîleri, kendilerine özgü bir mezar geleneği geliştirmişlerdir. Bu köyde yaşayanlar, on yedinci yüzyıldan itibaren günümüze kadar, cenazelelerini toprağa defnetmek yerine oda mezarlara koyma geleneğini sürdürmüşlerdir. Oda mezarlar, aynı aileden birçok bireyin bir arada bulunduğu aile mezarlıkları olarak hizmet vermektedir. Bu uygulamanın temel nedeni, İslam’ın batını karakterli bir mezhebi olan Dürzî fırkasının “tekammüs (gömlek değiştirme)” olarak adlandırılan ruh göçü nazariyesine inanmalarıdır.

### 1. Simeyd Köyü

Simeyd, Suriye’nin Süveydâ Vilayeti’ne bağlı bir köydür. Yaklaşık 1200 nüfusa sahip olan köyün tamamı Muvahhidûn/Dürzî’dir. Simeyd, Süveyda’ya 36 km, Şam’a ise 95 km mesafede olup, Şam’ın güneydoğusunda ve Süveydâ’nın kuzeybatısında yer almaktadır. Deniz seviyesinden yaklaşık 775 metre yüksekte konumlanan köy, volkanik bazalt kayalardan oluşan Lecât Platosu Koruma Alanı’nın sınırında bulunmaktadır. Bu platoda büyük bazalt kayalarla kaplı ve tarıma elverişli alanları sınırlı toprak adaları yer almaktadır. Bu stratejik ve doğal yapısı sebebiyle Fransızlar köye “Tanrı’nın Kalesi” adını vermiş, zira köy Fransızların müdahalelerine karşı direnmiş ve ele geçirilmesi zor bir bölge olarak tanımlanmıştır. Köyün adı, bu direnişi çağrıştırmaktadır.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimesşk: Dâr İbn Kesîr, Dâr el-Yemân, 1993), “Cenâiz”, 94 (No:1324).

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. İsmâ Musa Hâdî (Suudi Aabistan: Dâu’s-Sıddîk li’n-Neşr, 2014), “Cenâiz”, 49 (No: 1571).

<sup>16</sup> Süleyman Uludağ, “Mezar ve Türbe”, *Nesil Aylık Fikir Dergisi* 2/2 (1977), 28-29.

<sup>17</sup> “[صميد... وتاريخ صمود طويل](#)” (Erişim 31 Ekim 2024).



*Fotoğraf 1: Simeyd köyü kırsalından bir kesit.*

Simeyd köyünün konumuz açısından önem taşıyan yönü, sakinlerinin tamamının Dürzî olmasıdır. Dürzîliğin kurucusu Hamza bin Ali'nin 411/1020 yılında gaybete girmesinin ardından, fırka mensupları dört ana bölgeye yayıldı: Lübnan'daki Vâdiü't-Teym (Raşeyâ ve Hasbeyâ), Filistin, Halep çevresi ve Cebelü'd-Dürûz veya diğer adıyla Cebelü'l-Arab. Simeyd'in de dahil olduğu Cebelü'd-Dürûz bölgesine ilk yerleşimler, Dürzîliğin iki kolu olan Kaysîler ve Yemenîler arasındaki çatışmalar sonrasında gerçekleşmiştir. 1685 yılında Yemenî lider Emir 'Alemüddin bin Ma'n, 150 süvariyle Cebelü'd-Dürûz bölgesini kontrol altına aldı. 'Alemüddin'den sonra Emir Ahmed el-Ma'ni, 1697'de vefat ettiğinde Ma'n ailesinin yönetimi sona erdi ve yerini, Beşîr Şihâbî'nin emiri olduğu Şihabî ailesi aldı. 1711 yılında Yemenîler ve Kaysîler arasındaki yeni bir çatışma sonucunda, Cebelü'd-Dürûz'a göç etmeyen tüm Yemenîler bu bölgeye taşınarak Simeyd ve çevresindeki yerleşim yerlerine yerleştiler.<sup>18</sup>



*Fotoğraf 2: Cebelü'd-Dürûz/Cebelü'l-Arab Dağı.*

<sup>18</sup> Samy Swayd, *The A to Z of the Druzes* (Lanham-Toronto: The Scarecrow Press, 2009), 32-33; General Andrei, *Sevratü'd-Dürûz ve Temerrudü Dimaşk*, çev. Hafız Ebu Müslîh (Beyrut: el-Mektebetü'l-Hadîse, 1985), 36-38.

Sımeyd köyü, yaklaşık üç bin yıl önce Süveyda şehrinin kuzeybatısında kurulmuş olup, volkanik yapısıyla Lecât Platosu'nun kuzey kapısını oluşturmaktadır. Köy, coğrafi yapısının sağladığı volkanik kayalıklar sayesinde kuzey yönünden doğal bir "sığınma kapısı" işlevi görmüştür. Tarihi kalıntılarıyla Sımeyd, kadim bir geçmişe sahiptir; köyde, pagan tapınağı olarak inşa edilip daha sonra kiliseye dönüştürülen ve nihayetinde Dürzîlerin perşembe akşamı ibadetlerini gerçekleştirdiği Hızır Makamı olarak kullanılan eski bir Roma kilisesi bulunmaktadır. Yakın çevresinde ise yaklaşık yüz yıl öncesine ait bir menengiç yağı üretim tesisi yer almaktadır. Köyün batısında, eskiden kervan ve orduların kullandığı, Şam ve Hicaz'a bağlanan eski bir Roma yolu uzanırken, doğusunda Vadiü'l-Lavâ akmaktadır. Köyün kuzeyinde ise arazileri kaplayan ve Osmanlı ile Fransız yönetimleri döneminde büyük ölçüde tahrip edilen menengiç ağaçlarının bulunduğu bir orman alanı yer almaktadır.<sup>19</sup>



*Fotoğraf 3: Hızır Makamı girişi.*

<sup>19</sup> Süheyl Hâtûm, "قبة صميد... آثار شاهدة على عراقها، وشهرة في صناعة زيت البطم", *SANA* (blog) (Erişim 31 Ekim 2024).





*Fotoğraf 4: Hızır Makamının iç görünümü.*



*Fotoğraf 5: Hızır Makamında yapılan Perşembe Meclislerinde Şeyhler ve erkeklere ayrılan bölüm.*



*Fotoğraf 6: Hızır Makamında yapılan Perşembe Meclislerinde kadınlara ayrılan bölüm*

Simeyd köyü, çevresindeki diğer yerleşimlere kıyasla daha fakir olarak değerlendirilmektedir. Bu durumun temel sebeplerinden biri, Fransız Manda Yönetimi'ne karşı gerçekleştirilen isyan sırasında köyün tamamen tahrip edilmiş olmasıdır. Bu yıkımın ardından köy halkı evsiz kalmış, bazıları çevredeki köylere göç ederken, bazıları ise evlerini yeniden inşa edene kadar çadırlarda yaşamıştır. Ayrıca, Lecât Platosu'ndan uzanan kayalık arazi yapısı, tarıma uygun alanları sınırlı kıldığından, köydeki ekonomik faaliyetlerin kısıtlı kalmasında büyük rol oynamaktadır.<sup>20</sup>

Tarih boyunca Simeyd köyünün temel geçim kaynağı -tarım arazilerinin azlığına rağmen- ziraat olmuştur. Köy, Lecât Platosu Koruma Alanı'nın kıyısında yer alması ve kuru tarım ile zeytin ve incir gibi meyve ağaçları yetiştirmesiyle ünlüdür. Simeyd, bölgedeki diğer komşu köylerden farklı olarak, sakinlerinin onlarcasının menengiç ağacı yağı üretiminde çalışmasıyla öne çıkar. Bu, köylerinde bulunan ve Cebel-i Arab bölgesindeki tarihi eserlerden biri haline gelen eski yağhanelerden yararlanılarak yapılır.<sup>21</sup>

## 2. Simeyd Köyü Dürzî Mezarları<sup>22</sup>

Simeyd köyünde iki tür mezar yapısı bulunmaktadır. Bunlardan ilki oda mezarlar diğeri ise toprağa defnedilen mezarlardır.

<sup>20</sup> "صميد... وتاريخ صمود طويل".

<sup>21</sup> Süheyl Hâtûm, "قربة صميد... آثار شاهدة على عراقها، وشهرة في صناعة زيت البطم (Simeyd Köyü... Geçmişine Tanıklık Eden Arkeolojik Kalıntıları ve Menengiç Yağı Üretimindeki Şöhreti)", <https://sana.sy/?p=50598>, SANA (blog) (Erişim 15 Ekim 2024).

<sup>22</sup> Bu başlık altındaki bilgiler, kendisi de Dürzî Şeyh ailesine mensup olan Ranya Şelğin'in bize aktardığı verilere dayanmaktadır. Bu sebeple kendisine teşekkürü borç bilirim.

## 2.1. Oda Mezarlar

Simeyd köyünün yerleşkesi bazalt kayaların çok olduğu volkanik bir alanda olması nedeniyle oda mezarlar büyük oranda arazinin kayalık bölümleri üzerine inşa edilmiştir. Her ailenin ya da aile kolunun bir veya ihtiyaca göre daha fazla oda mezarları vardır. Aynı aileden erkekler ve kadınlar, çocuklar, babalar, eşler, anneler ve büyük ebeveynlerin cenazeleri kefenlenerek bu odalara konulur. Ayrıca, bazı dağınık odalar, merhumun ikametgahına veya köye yakın bir yerde isteğine göre veya aile üyelerinin arzusuna göre inşa edilmiştir. Bu odalar en az 3 metre yüksekliğinde ve çoğunlukla 9 metrekare genişliğindedir. Köyde bu şekilde inşa edilmiş on yedi oda mezar bulunmaktadır.

Köydeki en eski odalardan biri, ilk defnedilen kişinin Şeyh Ebu Ali Mansur Şelğîn olduğu bir Roma mezarıdır. Yaklaşık dört metre yüksekliğinde ve dokuz metrekare genişliğinde bir oda şeklinde inşa edilmiştir. Daha sonra ailesinin diğer üyeleri ve torunları buraya konulmuştur. Cenazesi buraya konulanlar arasında direnişçi Büstân Şelğîn, II. Mansur, 1973 Ekim Savaşı'nda şehit düşen Şekîb ve Ferah da vardır. 1989 yılında buraya konulan son kişi, Büstân'ın kızı ve II. Mansur'un (torun) eşi olan Ümmü Ali Melike'dir. Oda mezara konulan cenaze sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte yüzün üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. Bu oda mezar, büyük Şeyh Ebu Ali Mansur Şelğîn'in kutsal anısına mumlarla aydınlatılmaktadır. Köydeki diğer mezarlar ise köyün doğusunda, kuzeyinde ve batısında bazalt taşından yapılmış odalar şeklinde yayılmıştır.



*Fotoğraf 7: Simeyd köyünün en eski oda mezarı.*

Lecât'ın iç bölgelerinde, Suriye'de Fransız Mandası'na karşı direniş sırasında şehit düşenlerin gömüldüğü üç eski oda mezar hâlâ duruyor. Bunlardan biri köyün kuzeyinde yer alan şehit Cebr Şelğîn'e, diğeri köyün doğusunda yer alan şehit Faris Fahd'a ve üçüncüsü ise köyün batısında yer alan, Simeyd köyünden olmayan şehit



Fazlullah Huneydî'ye aittir.

Oda mezarların girişi yığma taşlarla yapılmıştır. Cenaze içeri konulacağı zaman bu taşlar çıkarılır, ardından tekrar yerine dizilir. Ancak, modern dönemde yığma taşların yerine demir kapıların kullanıldığı da gözlemlenmektedir. Odaların çoğunun dış cephesi sıvasız olup sadece taş yapının görünümü korunurken, bazıları sıvanmıştır.



*Fotoğraf 8: Demir kapı ile giriş sağlanan oda mezar.*



*Fotoğraf 9: Demir kapı ile giriş sağlanan oda mezar.*





*Fotoğraf 10: Dış cephesi sıvanmış olan oda mezar.*

Oda mezarların bir başka özelliği, yapının tepe noktasına günümüzde toprak altına gömülen mezarlardaki şâhidelere (mezar taşlarına) benzer bir yapı inşa edilmesidir. Bu yapılar, mezarın bir oda mezar olduğunun göstergesidir.



*Fotoğraf 11: şâhideli oda mezar.*



Fotoğraf 12: Şâhideli oda mezar.

### 2.1.1. Oda Mezar Geleneğinin Ortaya Çıkış Nedenleri ve Temelleri

Oda mezarlar, İslam dünyasında ender rastlanan bir defin geleneğini temsil etmektedir. Ranya Şelğîn'in aktardığına göre, Dürzî toplumu arasında yaygın olarak uygulanan cenaze işlemi, cenazenin toprağa gömülmesidir; ancak oda mezar uygulaması sadece Lecât Platosu'nda görülmektedir. Bu geleneğin iki ana nedeni vardır. İlki, Dürzî inancındaki ruh göçü nazariyesi olan Tekammüs; ikincisi ise bölgenin coğrafi ve ekonomik şartlarıdır.

#### 2.1.1.1. Dürzî Ruh Göçü Nazariyesi (Tekammüs)

Tekammüs, kelime anlamı olarak "gömlek değiştirmek" veya "gömlek giymek" demektir. Terim olarak ise, "ruhun, ölümün hemen ardından bir insan bedeninden başka bir insan bedenine geçmesi" <sup>23</sup> anlamında kullanılır. Diğer bir tanıma göre, tekammüs, "insanın ruhsal özelliğinin yeni bir fiziksel bedene geçmesidir; bu yeni örtü, insan için sürekli bir insan bedeni olmaya devam eder" anlamını taşır. <sup>24</sup>

Tekammüs nazariyesi, fırkanın ana kaynağı olarak kabul edilen *Resâilü'l-Hikme* metinlerinde beş temel ilke üzerine kurulmuştur:

**1-Ruh-beden birlikliğinin gerekliliği ilkesi:** *Resâilü'l-Hikme*'de yapılan açıklamalara göre ruhun bedenden ayrı, yalın, latif ve saydam bir halde yükseleceği başka bir âlem yoktur. *Resâilü'l-Hikme* yazarlarından Muktenâ Bahâuddîn, "Beden-

<sup>23</sup> Enver Yasin vd., *Beyne'l-akl ve'n-nebiyy bahsu fi'l-akâdeti'd-Dürziyye* (Lübnan: Dâr li-Ecli'l-Ma'rife, 1985), 322.

<sup>24</sup> Kays Ğüş, *et-Tekammüs. E hüve hakîka em hayâl?* (Trablus: Cerrus Press, 1991), 15.

lerinden ayrılan ruhlar ilim elde etmek için gerekli olan maddi vasıtalar olmaksızın ilmi nasıl elde edebilir? Algılama gücünden uzaklaşan bir varlık cehaletle nasıl it-ham edilir? Bedenlerinden uzaklaşan ruhlar latif halde iken varlıklarını nasıl muhafaza ederler? Bedenlerinden uzaklaşan ruhlar asıl âlemlerinde hangi mahiyette ikamet ederler, yaşam ve lezzetlere nasıl nail olurlar?" sorularından hareketle ruh beden birlikteliğinin gerekliliğini ve ruhların sonsuza kadar maddi bedenlerde tekammüs etmek zorunda olduğunu ileri sürer.<sup>25</sup>

**2-İlahi adalet ilkesi:** Bu ilkeye göre tekammüs, ilahi adaletin gerçekleşmesi için zorunludur. İnsanların tek bir hayat süresiyle imtihana tabi tutulması, bu sürede işlediği günah ve sevaplardan hesaba çekilmesi ilahi adaletle bağdaşmaz. İnsanların farklı yaşlarda ölmesi, içerisinde yaşadığı dini, ekonomik, coğrafi vb. şartların değişkenliği gibi sebeplerle mükellef varlıkların ruhlarının üstünlüklerini ortaya çıkarması için tek bir yaşamda yeterli değildir. Bu nedenle, İlahi adaletin gerçekleşmesi için ruhların kıyamet gününe kadar farklı bedenlerde tekammüs etmesi zorunludur.<sup>26</sup>

**3- Ölen bir Dürzî'nin ruhunun yeni doğan bir Dürzî'nin bedenine, müşrik ruhların ise yeni doğan bir müşrik bedenine intikal etmesi ilkesi:** Bu ilke, Dürzîler tarafından genel olarak kabul edilmektedir. Bu prensip, Muktenâ Bahâuddîn'in Hindistan'daki mezhep mensuplarına yazdığı ancak fırkanın kutsal metinleri *Resâilü'l-Hikme*'de yer almayan *Risâletü'l-Hindi's-Sâlise*'de yer alan şu cümleye dayanmaktadır: "Muvahhid mümin (Dürzî mümin), sadece muvahhid mümin bir evlat doğurur, inkârcı ise sadece inkâr ve küfür doğurur."<sup>27</sup> Buna mukabil Muktenâ Bahâuddin, *el-Mevsûme bi'l-Hakâik* risalesinde Dürzî Tevhid inancını kabul ettiğine dair kendisinden mîsâk (sözleşme) alınan kimse daha sonra herhangi bir zorlama olmadan iblisin mîsâkını kabul ederek onun meclislerine katılırsa o kişinin eski dönemlerde iblisin taraftarı ve yardımcısı olduğunu bildirir.<sup>28</sup> *el-Mevsûme bi'l-Hakâik*'teki ifadeler hem ölen bir müşrikin ruhunun sonraki dönemlerde Dürzî bedenine hem de ölen bir Dürzî'nin ruhunun Dürzî olmayan insanların bedenlerine intikal edebileceğine işaret etmektedir.

Kemal Canbolat'a göre bu çelişki yüzeyseldir. Yazar, yeryüzündeki ilk dinin Dürzî Tevhid inancı olduğu varsayımıyla, bu inanca mensup olanların yalnızca Suriye, Lübnan, Türkiye gibi ülkelerde kendilerini "Muvahhidler" olarak tanımlayan gruplarla sınırlı olmadığını belirtir. Ona göre, Yahudi, Hristiyan, Müslüman veya

<sup>25</sup> Muktenâ Bahâuddin Semûkî, "Zikrû'r-Redd 'alâ Ehli't-Te'vîl Ellezîne Yûcibûne Tekrârâ'l-Âlihe fi'l-Akmisatî'l-Muhtelifê", *Resâilü'l-Hikme*, Silsiletü el-Hakikatü's-Sa'be 7 (Lübnan: Dâr li-Ecli'l-Ma'rife, 1986), 75/678-6780; Muktenâ Bahâuddin Semûkî, "er-Risâletü fi Zikri'l-Me'âd ve'r-Redd 'alâ men 'Abbera 'anhü bi'l-Galati ve'l-İlhâ", *Ressâilü'l-Hikme*, Silsiletü Hakikatü's-Sa'be 7 (Lübnan: Dâr li-Ecli'l-Ma'rife, 1986), 75/597-598.

<sup>26</sup> Yasin vd., *Beyne'l-akl ve'n-nebiyy*, 331-332.

<sup>27</sup> Semûkî, *Risâletü'l-Hindi'l-Ülâ/Risâletü'l-Hindi's-Sâlise el-Mevsûme bi'l-Vaid ve'l-İnzâr*, 3/25.

<sup>28</sup> Muktenâ Bahâuddin Semûkî, "er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Hakâik ve'l-İnzâr ve't-Te'dîb li-Cemî'l-Halâik", *Resâilü'l-Hikme*, Silsiletü Hakikatü's-Sa'be 7 (Lübnan: Dâr li-Ecli'l-Ma'rife, 1986), 57/445.

Hindu kökenli olup da tüm dinlerin özünün tek olduğuna -yani Dürzî Tevhid akidesine- inanmış olan herkes bu geniş kavramın kapsamına dâhildir. Yazar bu bakış açısıyla dünyanın dörtte birinin Muvahhid Dürzîlerden oluştuğunu ifade eder.<sup>29</sup> Bu açıklamalardan, *el-Mevsûme bi'l-Hakâik* risalesinde geçen ve "...iblisin mîsâkını kabul ederek onun meclislerine katılan..." Muvahhidlerden kasıt, en günahkâr Dürzîlerin ruhlarının ölümden sonra bahsedilen dinlere mensup bedenlere geçtiği sonucuna varılabilir. Bu anlamda, tekammüs gerçekleştiğinde beden farklı bir dine mensup olsa bile, ona intikal eden ruh günahkâr bir Muvahhid olarak kabul edilir.

**4- Ölen bir Dürzî'nin ruhu, vakit kaybetmeden başka bir bedende tekammüs eder ilkesi:** *en-Nukat ve'd-Devâir* müellifi ruhun hatırlama, hayal etme, düşünme, ayırt etme ve hıfz etme güçlerinin yalnızca bedenle birlikte fiiliyata geçtiği ön kabulünden hareketle ruhun bedene muhtaç olduğunu, ölümlerle birlikte ruhun güneşin doğudan doğup batıya ışığını bir anda ulaştırması gibi mesafe ve engel tanımaksızın bir bedene intikal ettiğini ileri sürer. Müellife göre ruhun bedene girişi bebeğin doğumundan sonra gerçekleşir. Ruh, ağız yoluyla bedene girer, kalbe kadar ulaşır ve orada merkezini bulur. Tabii Akılla uyumlu bir şekilde birleşir ve beynin üzerine aydınlık saçar.<sup>30</sup>

**5- Yeryüzünde tekammüs eden ruhların belirli sayıda yaratılmış olması ilkesi:** Bu ilkeye göre ruhlar belli sayıda yaratılmış ve ahiret hayatının başlamasına kadar ruhların sayısı değişmeyecektir. Bu ilke, yeryüzündeki insan nüfusu sayısının değişmeyeceği sonucunu da beraberinde getirmiştir.<sup>31</sup>

Tekammüs inancı, ruh göçü nazariyesine inanan bütün topluluklarda olduğu üzere Dürzîlerde de asıl olanın ruh olduğu, beden ise ruhun kendi özelliklerini ortaya çıkarmak ve imtihan edilmek için ihtiyaç duyduğu bir aracı olarak görülmesine neden olmuştur. Kişinin ölümüyle birlikte ruhun hemen başka bir bedene intikali ve durumun kıyamete kadar bu yolla devam edileceği inancı Dürzîlerin bedene ehemmiyet vermemelerinin asıl sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu inancın bir sonucu olarak beden nereye ve nasıl defnedileceğinin herhangi bir önemi bulunmamaktadır. Cenaze, şartlara göre toprağa da lahite de oda mezara da defnedilebilir. Simeyd köylüleri de içinde buldukları şartların gereği olarak cenazelerini oda mezarlara koymayı tercih etmişlerdir.

#### 2.1.1.2. Coğrafi ve Ekonomik Şartlar

Simeyd Dürzîlerini oda mezar inşa etmeye yönelten önemli unsurlardan bir diğeri ise köyün içinde bulunduğu coğrafi ve ekonomik şartlardır. Daha önce de belirtildiği üzere bu toplumun temel geçim kaynağı tarımdır. Ancak bölgenin vol-

<sup>29</sup> Kemal Canbolat, *Min ecli Lübnân*, thk. Philippe Lapousterle (Lübnan: Dârü't-Tekaddümiyye, 2002), 111-112.

<sup>30</sup> Zeynü'd-Din Abdü'l-Ğaffar Takıyyü'd-Din, *Kitâb en-Nukat ve'd-Devâir*, thk. Christian Seybold (Almanya: Kibchhain M.L, 1902), 30-31.

<sup>31</sup> Muktenâ Bahauddîn, "min Dûni Kâimi'z-zemân ve'l-hâdi ilâ tâ'ati'r-rahmân", *Resâilü'l-Hikme*, Silsiletü el-hakikatü's-sa'be 7 (Lübnan: Dâr li-Ecli'l-Ma'rife, 1986), 67/535.



kanik arazi yapısına sahip olması nedeniyle tarım arazileri oldukça kısıtlıdır. Ruh göçü (tekammüs) nazariyesi ile bu durum birleştiğinde köylüler, tarım arazilerini geçici örtü olarak kabul ettikleri cenazelerle daha da kısıtlamayı engellemek istemiştir.

### 2.1.2. Diğer Mezarlar

Simeyd köylüleri, köyden kente göç dalgasının artması, devlet kademelerinde üst düzeyde görevler almaları ve ekonomik olarak güçlenmeleri gibi sebeplerle modern dönemde cenazelerini toprağa defnetmeye başlamışlardır. 2010 yılında, köyün kuzeybatısında yer alan ve "mağaranın damı" olarak bilinen alanda, Simeyd ve Kum köylerini birbirine bağlayan yolun sağında, yalnızca bir kişiye özel olarak yapılmış yaklaşık 100 mezar inşa etmişlerdir. 2011-2024 yılları arasında bu mezarlara yaklaşık 60 kişi defnedilmiştir. Ayrıca, köy dışında merhumun vasiyeti üzerine kendi arazisine defnedilmek üzere on beş mezar daha inşa edilmiştir. Bunlardan biri, Prof. Dr. Sîtân Şelğîn'in vasiyeti üzerine evinin yanındaki menengiç ağacının altına yapılan mezarıdır ve ailesi bu isteğini yerine getirmiştir.



Fotoğraf 13: "Mağara'nın Damı" olarak adlandırılan yerdeki modern dönem mezarları.



Fotoğraf 14: Sîtân Şelğîn'in mezarı.

Suriye'deki savaş şehitleri için önceleri her biri kendi arazisinde, rastgele bir konumda türbeler inşa edilmiştir. Ancak sonrasında köyün girişinde şehitler için özel bir alan ayrılmıştır; burada toplam on dört şehit mezarı bulunmaktadır. Buna ek olarak, 1973 Ekim Savaşı'nda şehit düşen üç kişi daha vardır: Şekîb Şelğîn ve Ferah Şelğîn, köyün en eski oda mezarına defnedilmişken, şehit Zeyd Şelğîn ise köyün girişinde, yolun sol tarafında gömülüdür. Hem şehit mezarlarında hem de diğer toprak mezarlarda dikkat çeken özellik, lahit mezarlarında olduğu gibi üzerlerinin mermer veya beton ile kaplanmış olmasıdır.



*Fotoğraf 15: Simeyd köyü Dürzî şehit mezarları.*



*Fotoğraf 16: Simeyd köyü Dürzî şehit mezarları.*



*Fotoğraf 17: Simeyd köyü Dürzî şehit mezarları.*

### **3- Cenazenin Kefenlenmesi ve Cenaze Namazı**

Dürzilerde, cenaze namazı hem erkekler hem de kadınlar için aynı şekilde kılınır. İdam cezasına çarptırılan bir katil, intihar eden bir kişi, Dürzi mezhebi dışından biriyle evli olan biri gibi mezhebin yasaklarını çiğneyen kişiler namazdan muaftır.

Cenaze İslami kaidelere göre yıkanır ve kefenlenir. Ardından sala konularak cenaze namazının kılınacağı yere getirilir ve musallaya konulur. Cenaze namazı, bazı Müslümanların yerine getirmesiyle diğerlerinden düşen bir farzdır (farz-ı kifâye). Hiç kimse bu namazı kılmazsa, herkes günah işlemiş olur. Bu nedenle, cenaze namazını genellikle bir grup din adamı kılar. Bu, ölen kişi için dua ve af dilemedir. Namazı kıldıran, kibleye dönerek, kadın cenazesi için göğsünün önünde, erkek cenazesi için ise başının hizasında durur.



*Fotoğraf 18: Dürzî cenaze namazı.*



Cenaze namazının kılınışı aşağıdaki gibidir:

Namaz kılacak olan kişi, namazın ilk rüknü olarak niyet eder. Sağ elini sağ kulağının yanına kaldırarak ezan okur gibi yüksek sesle şu duayı okur:

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير، إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما، اللهم صل وسلم وشرف وعظم وامن وزد وبارك وتفضل على أشرف الأمم، سيد العرب والعجم، وإمام مكة، وزمزم والمدينة والحرم سيد الأنام ومصباح الظلام وخاتم الأنبياء والرسل الكرام، نبينا محمد اللهم زده كرما وشرفا ورفعة ومهابة وإجلالا وتعظيما وفضلا ، رضى الله تبارك وتعالى عن ساداتنا صحابة رسول الله أجمعين.

“Allah’tan başka ilah yoktur, O tektir, ortağı yoktur. Mülk O’nundur, hamd O’na mahsustur. O, diriltir ve öldürür ve O, her şeye kadirdir Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun.<sup>32</sup> Allah’ım, en şerefli ümmet üzerine salat ve selam eyle, onu yücelt ve onurlandır, ona lütfet, artır, bereket ver ve ihsanda bulun. Arapların ve Acemlerin efendisi, Mekke’nin, Zemzem’in, Medine’nin ve Harem’in imamı, insanlığın efendisi, karanlığın ışığı, peygamberlerin ve elçilerin sonuncusu olan Peygamberimiz Muhammed. Allah’ım, ona cömertlik, şeref, yücelik, heybet, saygı, yücelik ve lütuf ver. Allah Teâlâ, Peygamberimizin tüm sahabelerinden razı olsun.”

Burada dua eden kişi elini kulağının her iki yanından indirir ve yüksek sesle okumaya devam eder:

رحم الله من نظر فاعتبر، وأمر فائتبر، وزجر فازدجر، ومثل هذا الحق المبين انتظر، انتذروا واعتبروا يا أولي الأبواب، إن الحكم لله الواحد الوهاب، معكم جنازة رجل مسلم مؤمن من أهل الشهادة والإيمان والحقيقة والبرهان، مندرج بالوفاة إلى رحمة الله الملك ألدیان، تغمده الله بالرحمة والرضوان، وأسكنه فسيح الجنان رحمه الله. الصلاة على الجنائز الحاضرة، أثابكم الله، فسبحان الدائم الباقي الأزلي الحي الذي لا يموت.

Allah, ibret alan, emredildiğinde itaat eden, uyarıldığında sakınan ve bu açık hakikati bekleyen kişiye rahmet etsin. Ey akıl sahipleri, ibret alın ve düşünün. Hü-küm, tek ve cömert olan Allah’a aittir. Yanınızda, şahadet ve iman ehli, hakikat ve delil sahibi Müslüman bir erkeğin cenazesi var. Allah’ın rahmetine kavuşmuş, Allah’ın rahmeti ve rızası üzerine olsun, onu geniş cennetlerine yerleştirisin. Allah ona rahmet etsin. Allah onu sıkıntı diyarından izzet ve ebediyet diyarına, yokluk diyarından saadet ve zenginlik diyarına, en yüksek cennet olan Firdevs’e, güvenlik diyarına nakletsin. Allah ona rahmet etsin. Hazır bulunan cenaze namazını kılın, Allah sizi mükafatlandırın. Ölümsüz, ezeli, ebedi ve ölmeyen diri olan Allah’ı tesbih edin.

Burada imam öne geçer ve namaz kılanın sağında biraz ileride durur, namaz kılmaya sessizce niyet eder. Daha sonra imam dört tekbir getirir, ardından namaz kılanlar ve onların arkasında duran grup ellerini açar ve şöyle dua ederler:

اللهم اقبلنا وتقبل منا بحرمة الفاتحة يا حي يا قيوم.

<sup>32</sup> Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, Ahzab 33/56.

Allah'ım, bizi kabul et ve Fatiha'nın hürmetine bizden kabul buyur, Ya Hayy ve Kayyum!

Sonra Fatiha sessizce okunur ve sonunda yüksek sesle: 'Veled-dâllîn Âmin!' denilir.

Sonra namaz kıldırın Şeyh ve cemaat yüksek sesle şöyle der:

اللهم اجعلنا من خير الفريقين، ومن الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ومن الذين دعواهم فيها سبحانه اللهم، وتحيتهم فيها سلام آخر دعواهم. وهنا يشكل المصلون دائرة. إن الحمد لله رب العالمين، يا أيها الذين آمنوا لا تلهيكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون، وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكون من الصالحين ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها والله خير بما تعملون. صدق الله العظيم.

Allah'ım, bizi iki grubun en hayırısından, iman edenlerden ve salih amel işleyenlerden eyle. Onların duaları 'Sübhânekellâhümme' ve selamları 'Selam' olur. Dualarının sonu ise 'Elhamdülillahi Rabbil Alemin' olur. Burada, namaz kılanlar bir daire oluşturur. Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Ey iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın. Kim bunu yaparsa, işte onlar hüsrana uğrayanlardır. Size verdiğimiz rızıktan infak edin, ölüm gelip çatmadan önce. O zaman kişi, 'Rabbim, beni yakın bir süreye kadar erteleyeydin de sadaka verip salihlerden olsaydım' der. Allah, eceli geldiğinde hiçbir nefsi ertelemeyiz. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır. Allah doğru söyledi.

Cenaze namazından sonra erkekler defin yerine giderler ve ölüyü başı batıya, yüzü kibleye dönük olacak şekilde mezara yerleştirirler. Sonra üzerine toprak atarlar. Eğer ölü toprak bir zemine gömülmüşse, toprakla örtülür ve ardından mezar beton bir plaka ile kapatılır.

### Sonuç

Mezar ve defin gelenekleri, tarih boyunca kültürel, dini ve coğrafi etkenlerin etkisiyle şekillenmiş ve farklılıklar göstermiştir. Gerek Türk tarihi boyunca toprağa gömme, yakma ve ağaca bırakma gibi çeşitli cenaze uygulamaları, gerek Yahudilik ve Hristiyanlıkta değişen mezar yapıları, gerekse İslam dünyasında ortaya çıkan oda mezarlar gibi farklı defin yöntemleri bu çeşitliliği yansıtmaktadır. Bu incelemede ele alınan Suriye'nin Simeyd köyündeki Dürzî mezar geleneği, Dürzîlerin ruh göçüne olan inançları ve coğrafi koşulların getirdiği zorunluluklarla şekillenmiş benzersiz bir uygulamayı temsil etmektedir.

Simeyd köyünde yüzeyde inşa edilen oda mezarlar, mezhepsel ayrışmaların dini gelenekler üzerindeki etkisi gösteren önemli bir örnektir. Bu uygulamanın temelinde Dürzî ruh göçü (tekammüs) inancı yatmaktadır. Ruh göçü nazariyesinin bedeni değersizleştirilmesi, geçimini tarımla sağlayan köylülerin kısıtlı olan ekilir biçilir arazilerini daha da küçültmemek için oda mezarlar yapmaya yönlendirmiştir. Bu durum, coğrafi koşullar ve dini inanışların cenaze gelenekleri üzerindeki belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Mezarlık yapılarının kültürel ve dini inançlarla şekillenmesi, toplumların ölüm sonrası ritüellerini anlamak için önemlidir ve

gelecekte yapılacak çalışmalar, farklı topluluklarda benzer veya farklı mezar geleneklerinin daha kapsamlı bir şekilde analiz edilmesine katkı sağlayacaktır.

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

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

**Thanks / Teşekkür:** I would like to express my sincere gratitude to the inhabitants of the village of Simeid, who contributed greatly to this study. I am especially grateful to Ranya Shelgin for her invaluable input on the number of chamber tombs, modern graves, and photographs of them. I am also grateful to Sheikh Shawkat Shelgin and Sheikh Jidan Masoud for the information they provided on the funeral prayers and burial rituals. / Bu çalışmanın ortaya çıkmasında büyük katkıları olan Simeyd köyü sakinlerine en içten teşekkürlerimi sunarım. Özellikle Ranya Şelgin'e, oda mezarlarının sayısı, modern dönemde yapılan mezarlar ve bunlara ait fotoğraflar konusunda sağladığı değerli katkılardan dolayı müteşekkirim. Bunun yanı sıra, Şeyh Şevket Şelgin ve Şeyh Cidân Mesud'a cenaze namazının kılınışı ve defin ritüelleriyle ilgili aktardıkları bilgiler için sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

## Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dimeşk: Dâr İbn Kesîr, Dâr el-Yemân, 5. Basım, 1993.
- Canbolat, Kemal. *Min ecli Lübânân*. thk. Philippe Lapousterle. Lübnan: Dâru't-Tekaddümiyye, 2002.
- Gardner, James. *The Faiths of the World: An Account of All Religions and Religious Sect, Their Doctrines, Rites, Ceremonies and Customs*. Edinburh: A. Fullarton&Co., 1808.
- General Andrei. *Sevratü'd-Dürûz ve Temerrudü Dimaşk*. çev. Hafız Ebu Müslîh. Beyrut: el-Mektebetü'l-Hadîse, 1985.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 11. Basım, 2012.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Berikan Yayınevi, 2015.
- Gzt. "Harezmi'de mezarlar yerin üstüne yapılıdır". Text. Gzt. Gzt. Gzt. 08 Haziran 2024. Erişim 31 Ekim 2024. <https://www.gzt.com/foto-galeri/mecra/harezmi-de-mezarlar-yerine-ustune-yapilir-2039408>
- Ğuş, Kays. *et-Tekammüs. E hüve hakîka em hayâl?* Trablus: Cerrus Press, 1991.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Hâtûm, Süheyl. "قرية صميد... آثار شاهدة على عراقها، وشيرة في صناعة زيت البطم". S A N A (blog). Erişim 31 Ekim 2024. <https://sana.sy/?p=50598>
- İbn Fadlân, Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râşid b. Hammâd. "Eseri Tamamlayıcı Notlar (Alfabetik Sırayla)". *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslam Seyyahı İbn Fazlan Seyahatnâmesi*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- İbn Fadlân, Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râşid b. Hammâd. *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslam Seyyahı İbn Fazlan Seyahatnâmesi*. haz. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- İbn Fadlân, Ahmed b. Fadlan b. Abbas İbn Fadlan. *Rihletü İbn Fadlân ilâ bilâdi't-Türk ve'r-Rûs ve's-Sakâlibe*. Dâru's-Süveydî, Ebû Zabbî, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. İsmâ Musa Hâdî. Suudi Aabistan: Dâu's-Siddîk li'n-Neşr, 2014.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Basım, 1986.
- Karamürsel, Alim. "Türklerde Mezar Geleneği". *Türkler Ansiklopedisi*. 76-79. Ankara, 2002.
- Muktenâ Bahauddîn. "min Dûni Kâimi'z-zemân ve'l-hâdi ilâ tâ'ati'r-rahmân". *Resâilü'l-Hikme*. Silsiletü el-hakikatü's-sa'be 7. Lübnan: Dâr li-Ecli'l-Ma'rife, 5. Basım, 1986.
- Roux, Jean-Paul. *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Semûkî. *Risâletü'l-Hindî'l-Ûlâ/Risâletü'l-Hindî's-Sâlise el-Mevsûme bi'l-Vaîd ve'l-İnzâr*. 19-27.
- Semûkî, Muktenâ Bahauddin. "er-Risâletü fi Zikri'l-Me'âd ve'r-Redd 'alâ men 'Abbera 'anhü bi'l-Ğalati ve'l-İlhâ". *Resâilü'l-Hikme*. 596-607. Silsiletü Hakikatü's-Sa'be 7. Lübnan: Dâr li-Ecli'l-Ma'rife, 5. Basım, 1986.
- Semûkî, Muktenâ Bahauddin. "er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Hakâik ve'l-İnzâr ve't-Te'dîb li-Cemî'l-Halâik". *Resâilü'l-Hikme*. 442-452. Silsiletü Hakikatü's-Sa'be 7. Lübnan: Dâr li-Ecli'l-Ma'rife, 5. Basım, 1986.
- Semûkî, Muktenâ Bahauddin. "Zikrû'r-Redd 'alâ Ehli't-Te'vîl Ellezîne Yücebûne Tekrâra'l-Âlihe fi'l-Akmisati'l-Muhtelife". *Resâilü'l-Hikme*. 678-683. Silsiletü el-Hakikatü's-Sa'be 7. Lübnan: Dâr li-Ecli'l-Ma'rife, 5. Basım, 1986.
- Swayd, Samy. *The A to Z of the Druzes*. Lanham-Toronto: The Scarecrow Press, 2009.
- Takiyyü'd-Din, Zeynü'd-Din Abdü'l-Ğaffar. *Kitâb en-Nukat ve'd-Devâir*. thk. Christian Seybold. Almanya: Kibchhain M.L, 1. Basım, 1902.
- Uludağ, Süleyman. "Mezar ve Türbe". *Nesil Aylık Fikir Dergisi* 2/2 (1977), 25-32.
- Yasin, Enver vd. *Beyne'l-akl ve'n-nebiyy bahsu fi'l-akâdeti'd-Dürziyye*. Lübnan: Dâr li-Ecli'l-

Ma'rife, 1985.

<https://sozluk.gov.tr/?ara=gelenek>. "Gelenek". Erişim 11 Ekim 2024.

<https://sozluk.gov.tr/?kelime=gelenek>

*Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. Korea: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2020.

"[صمید... وتاریخ صمود طویل](#)". Erişim 31 Ekim 2024. <https://www.esyria.sy/2009/12/-صمید-وتاریخ-صمود-طویل>

## Ehl-i Kisâ (Âl-i Abâ) Kıssasını Nakleden Bir Eser: *Siyer-i Âl-i Beyt*

### *A Literary Work That Narrates The Story of Ahl al-Kisâ (Ahl al-Beyt): Siyer-i Âl-i Beyt*

Hatice Kübra Tekdemir 

Arş.Gör.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye  
Res. Asst. Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Islamic History and Arts, İzmir, Türkiye  
kubra.tekdemir@deu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3495-0739>

**Article Type / Makale Tipi**  
*Research Article / Araştırma Makalesi*

**Article Information / Makale Bilgisi**  
*Received / Geliş Tarihi: 04.10.2024*  
*Accepted / Kabul Tarihi: 22.12.2024*  
*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1561140

**Cite as / Atıf:** Tekdemir, Hatice Kübra. "Ehl-i Kisâ (Âl-i Abâ) Kıssasını Nakleden Bir Eser: *Siyer-i Âl-i Beyt*". *İstem* 44 (2024), 301-328. <https://doi.org/10.31591/istem.1561140>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>

## Ehl-i Kisâ (Âl-i Abâ) Kıssasını Nakleden Bir Eser: Siyer-i Âl-i Beyt

### Öz

Âl-i abâ veya pençe-i âl-i abâ tabirleri, edebî eserlerde çokça kullanılmıştır. Makalemize konu edindiğimiz, kütüphane kataloğuna *Siyer-i Âl-i Beyt* ismiyle kaydedilmiş müellifi belirsiz eser ise baştan sona sadece âl-i abâyâ dair bir kıssayı aktarmaktadır. Eserin Celâleddin Süyûtî'nin ehl-i kisâ hakkında kaleme aldığı bir risâlesinin mensur tercümesi olduğu anlaşılmıştır. Süyûtî'nin söz konusu eserinin manzum iki Türkçe tercümesi daha bilinmektedir. İlgili eserler üzerine daha önce çalışan araştırmacılar Süyûtî'nin risâlesinden tercüme edilmiş, aynı kisâ rivâyetini aktaran bir başka eser daha tespit edilemediğini ifade etmişlerdir. Makalemizde, Süyûtî'nin risâlesinin daha önce fark edilmemiş mensur üçüncü bir tercümesi olan *Siyer-i Âl-i Beyt* tanıtılmış ve bahsi geçen iki manzum tercüme ile mukayesesi yapılmıştır. Her ne kadar tercüme bir eser olsa da, *Siyer-i Âl-i Beyt*'te lafzî bir çeviri yapılmamış olup süslü bir anlatımla zenginleştirilmiş özgün ve serbest bir tercüme metodu benimsenmiştir. Yazarın şahsî tasarrufları ve bizzat kendisinin eklediği kelime ve açıklamalar göz önüne alındığında, eserin te'lîf-tercüme niteliğinde olduğu söylenebilir. Makalemizde ayrıca, daha önceki çalışmalarda belirtildiği gibi, aktarılan ehl-i kisâ anlatısının bir hadîs-i şerîf olmadığı ortaya konmuştur. Zira bu rivâyet, mevzû hadîsleri toplayan kaynaklar dâhil, hiçbir hadîs kaynağında mevcut değildir. Süyûtî, ehl-i kisâ hakkında bir hadîsi değil, muhtemelen sözlü kültürde anlatılagelen bir kıssayı nakletmiş, daha sonraki dönemlerde ise bu kıssa Süyûtî'nin risâlesinden alınarak başına uydurma bir senet ve sonuna Şîa propagandasına hizmet eden birtakım sözler eklenip hadîs-i şerîf süsü verilerek 'Avâlimu'l-'Ulûm ve Mefâtihu'l-Cinân gibi birtakım Şîi kaynaklarında paylaşılmıştır. Gökten indirilen sofrâ ile kisâ ehlinin nimetlendirilmesi, ehl-i kisânın ayrıcalıklı olduğuna dikkat çekilmesi, yalnızca âl-i abânın kıyâmet günü cehennem korkusundan emin olacaklarının ve sadece kendilerine şefaât edileceğinin ifade edilmesi, sıradan insanların ulaşamayacağı, Allah'a en yakın anın ve İlahî aşk cezbisinin kisâ-i Yemânî altında mestûr olduğunun belirtilmesi vb. içerik unsurlarıyla bezeli *Siyer-i Âl-i Beyt*, bir edebî eserde kisâ-i Yemânî motifine ve ehl-i kisâyâ nasıl kutsallık izâfe edildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslâm Edebiyatı, Kisâ-i Yemânî, Ehl-i kisâ, Âl-i Abâ, *Siyer-i Âl-i Beyt*.

### A Literary Work That Narrates The Story of Ahl al-Kisâ (Ahl al-Beyt): *Siyer-i Âl-i Beyt*

#### Abstract

As a term, *âl-i abâ* or *pençe-i âl-i abâ* has been used frequently in literary works. The literary work of unknown authorship, which we have examined in our article and is registered in the library catalogue as *Siyer-i Âl-i Beyt*, from beginning to end, narrates a story particularly about *âl-i abâ*. It was understood that the work is a prose translation of a treatise written by Celâleddin Suyûtî. There are also two Turkish verse translations of Suyûtî's treatise. Researchers who have previously studied these works have not recognised a third translation. In our article, a third prose translation of Suyûtî's work, *Siyer-i Âl-i Beyt* was introduced and compared with the two verse translations mentioned above. Although it is a translation, it doesn't follow a literal translation method. Considering the author's personal preferences and the explanations he added himself, it can be considered as an original literary work. In addition, as stated in previous studies on verse translations, it has been shown in our article that the narration of the *ahl al-kisâ* is not a hadith. Because this narration doesn't exist in any hadith source, including sources collecting fabricated hadiths. Suyûtî didn't narrate a hadith about *ahl al-kisâ*, but narrated a story that was probably told in oral culture. And in later periods, this story was taken from Suyûtî's treatise, a fabricated chain of narration was added in the beginning and some words that served Shia propaganda were added at the end and it was shared in some Shia sources such as 'Avâlimu'l-'Ulûm and Mafâtihu'l-Cinân in a form of hadith. *Siyer-i Âl-i Beyt*, which is adorned with arguments such as the blessing of *ahl al-kisâ* with a table sent down from heaven is also noticeable in terms of showing how holiness is given to *ahl al-kisâ* in a literary work.

**Keywords:** A Literary Work That Narrates The Story of Ahl al-Kisâ (Ahl al-Beyt): *Siyer-i Âl-i Beyt*.



## Giriş

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu, 4509 numarada *Siyer-i Âl-i Beyt* adı ile kayıtlı, yer yer manzum parçalar ihtiva eden muhtasar mensur eser dikkatimizi çekmiştir. Eserin müellifi belli değildir ve ikinci bir nüshası tespit edilememiştir. Bir kisâ rivâyeti çerçevesinde âl-i abâdan bahseden eserin siyer şeklinde kütüphane kataloğuna kaydedilmiş olması ayrıca dikkat çekicidir. Esasen sîret kelimesinin çoğulu olan siyer, tüm yönleriyle Hz. Peygamber'in hayatını konu edinmeyi amaçlayan ilim dalına işaret etmektedir.<sup>1</sup> Cumhuriyet öncesine kadar siyer, Osmanlılarda tarih ilminin konusu olmaktan ziyade edebiyat sahasına kaymış ve daha çok bu alanda gelişim göstermiştir. Edebiyatımızda siyer ve megâzî kitapları ise Hz. Peygamber'in hayatı, şahsiyeti, mucizâtı, savaşları, halifeleri ile ashabının etrafında gelişen olayları konu edinen eserlerdir.<sup>2</sup> Öte yandan siyer, mevlid, na't gibi terimler, her ne kadar Hz. Peygamber'i çeşitli yönlerden ele alan edebî türlere ve bu türlerde verilmiş eserlere işaret etseler de, bazen bizzat Hz. Peygamber'i değil, Hz. Peygamber'in ehlini anlatan eserleri de ifade ederler. Örneğin edebiyatımızda Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin için yazılan mevlidlere<sup>3</sup> ve Hz. Ali na'tlarına<sup>4</sup> rastlanmaktadır. Makalemizde incelemeye tâbi tutacağımız eser de âl-i abâdan (Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) bahsetmektedir. Eserin, kütüphane kataloğuna *Siyer-i Âl-i Beyt* ismiyle kaydedilmiş olması bu minvalde düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir. Makalemizde eserden bahsederken kütüphane kaydı esas alınarak bu isim kullanılacaktır.

Âl kelimesi, akrabalık, inanç, kültür, fikir, idare vb. bağlarla bir şahsa bağlı kimseleri ifade etmektedir. İslâm tarihinde ilk defa Hz. Peygamber'in yakınları için kullanıldığı anlaşılan âl kelimesiyle âl-i Resûl, âl-i Muhammed, âl-i Nebî, âl-i abâ gibi terkipler yapılmıştır. Ehl-i abâ, ehl-i kisâ, ehl-i beyt terimleri de aynı veya yakın anlamlarda İslâm kültür tarihi boyunca kullanılmıştır.<sup>5</sup> Âl-i beyt ile ehl-i beyt kavramları kaynaklarda çoğu kez özdeş kullanılmıştır. Ehl-i beyt teriminin kimleri tazammun ettiği hususunda ise muhtelif görüşler bulunmaktadır. Tathîr Âyeti şeklinde bilinen Ahzâb Sûresi'nin 33. âyeti ve Buharî'nin *Sahîh*'inde yer alan bir rivâyetten yola çıkılarak bu terimle Hz. Peygamber'in hanımlarının kastedildiği

<sup>1</sup> Bk. Mehmet Şimşir, "Manastırlı Mehmet Rifat'ın Tuhfetü'l İslâm Adlı Eseri Özelinde Osmanlı'da Türkçe Siyer Çalışmaları", *İSTEM* 30(2017), 311.

<sup>2</sup> Bk. Mustafa İsmet Uzun, "Siyer ve Megâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/324.

<sup>3</sup> Bk. Hakan Yekbaş, "Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt (Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) Mevlidleri", *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*, ed. Necmiye Özbek Arslan, Fazile Eren Kaya (Çanakkale: Paradigma Yay., 2023), 268-301; Necdet Şengün, "Hz. Fâtıma Mevlidi ve Vesîletü'n-Necât ile Mukayesesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 419-438.

<sup>4</sup> Hz. Ali na'tları hakkında genel bir değerlendirme için bk. Meliha Yıldırım Sarıkaya, *Türk İslâm Edebiyatında Hz. Ali* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 479.

<sup>5</sup> Bk. Ahmet Özel, "Âl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/305.

ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Öyle ki bazı kimseler, bu ayete dayanarak ehl-i beyt kavramının yalnızca Hz. Peygamber'in hanımlarını kapsadığını söylemiştir.<sup>7</sup> Çeşitli hadislerde ise Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma, Hz. Ali ve onların çocukları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'i bir örtünün (kisâ) altına alarak onları ehl-i beyti olarak andığı ve kendileri için hayır duada bulunduğu ifade edilmektedir. Çoğu kaynakta ehl-i kisâ terimiyle, edebiyatımızda ise ehl-i abâ veya âl-i abâ ifadeleriyle anılan abâ altındaki bu isimlerin ehl-i beyti oluşturduğu söylenmiştir. Şîî telakkisine göre de âl-i abâyâ dâhil olan şahıslar ehl-i beyti oluşturmaktadır. Bunlara bazen dokuz imam da eklenebilmektedir. Öte yandan Sünnî âlimler, âl-i abâ ile ilgili rivâyetleri ekseriyetle sahih kabul etmekle birlikte, Hz. Peygamber'in hanımlarının, çocuklarının ve hatta sahabeden Selmân-ı Fârisî'nin de ehl-i beyte dâhil olduğunu ifade ederler.<sup>8</sup> Birtakım Sünnî kaynaklar Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656 [?]) yanı sıra Vâsile b. Eskâ' (ö. 85/704 [?])'ı da ehl-i beyte katar. Yine mevkûf bir rivâyete dayanarak bazı Sünnî kaynakların, ehl-i beyti, âl-i Ali, âl-i Abbâs, âl-i Ca'fer ve âl-i Akîl olarak tanımladıkları görülmektedir.<sup>9</sup> Ehl-i beyti sadece âl-i abâdan müteşekkil sayan ve âl-i abânın günahattan korunmuş (masûn) olduğunu iddia eden Şîî telakkî, âl-i abâyı kutsileştirmiştir. Bâtınî ve Hurûfîler de âl-i abâyı bir el şeklinde tasvir ederek bu tasvirin Allah lafzının remzi olduğunu iddia etmiş ve "Nâm-ı Ahmed nüsha-i îcâda bis-millâhtır/ Pençe-i âl-i abâ aynıyle bir Allâh'tır" demişlerdir. Sünnî âlimler ise kimi Şîî fırkalarının aşırılık barındıran âl-i abâ telakkisini reddetmiş ve bu anlayışa cephe almıştır. Yine de bazı mutasavvıfların bu Şîî telakkisinin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Türk İslâm edebiyatı kaynaklarına bakıldığında da, her ne kadar İslâmiyet'in temel ilkelerine ters düşecek veçhesi benimsenmemiş olsa da, ekseriyetle Şîî anlayışa öykünerek ehl-i beyt ile âl-i abânın özdeş kabul edildiği ve birtakım Sünnî kaynaklarca ehl-i beyte dâhil edilen şahısların çoğu kez kavramın dışında bırakıldığı görülmektedir. Nadiren de olsa bazı edebî eserlerde bu temâyülün dışına çıkılabilmektedir. Örneğin Fuzûlî'nin, âl-i abânın yanı sıra Selmân-ı Fârisî'yi de ehl-i beyte dâhil ettiği, şu beytinden anlaşılmaktadır:

*Sâyir-i mahlûkdan bir kimse olsa pâk-dil  
Ehl-i Beyt'in fırkasından sayılır Selmân olur<sup>11</sup>*

Türk İslâm edebiyatında ehl-i beyte, dolayısıyla âl-i abâyâ çokça vurgu yapı-

<sup>6</sup> Bk. Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/498.

<sup>7</sup> Bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureysliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23(1978) (Ayrı basım), 20.

<sup>8</sup> Bk. Süleyman Uludağ, "Âl-i Abâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/306-307.

<sup>9</sup> Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Adil Yavuz, "Kisâ Hadisi Rivâyetleri ve Ehl-i Beyt Kimliği", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19(2005), 176.

<sup>10</sup> Bk. Uludağ, 307.

<sup>11</sup> Fuzûlî, *Fuzûlî Divânı*, haz. Kenan Akyüz vd. (Ankara: Akçağ Yay., 1990), 40.

lır ve âl-i abâ ibaresinin yanı sıra, Hz. Peygamber'le birlikte, abâya bürünen beş kişiyi ifade eden hamse-i âl-i abâ veya pençe-i âl-i abâ ifadeleri edebî eserlerde yer bulur. Örneğin pençe-i âl-i abâ ibaresi Yenişehirli Avnî Bey'in bir gazelinde şu şekilde geçmektedir:

*Merhamet kıl pençe-i âl-i abânun aşkına  
Avnî-i şeydâ dahîlündür senündür yâ Alî<sup>12</sup>*

Yahyâ Bey ise âl-i abâyı çâr yâr (Hulefâ-i râşidîn) ile birlikte anmıştır:

*Zînet-i dünyâya aldanma didi Hayrû'l-beşer  
Çâr yâr ile bize âl-i abâ ibret yeter<sup>13</sup>*

Edebiyatımızda, âl-i abâya dâhil olan Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e ayrı ayrı önem atfedildiği anlaşılmaktadır. Öyle ki, âl-i abâyı oluşturan isimlerden her biri hakkında çeşitli müstakil eserler kaleme alınmış ve bu isimler etrafında, özel terimleri hâiz bir literatür şekillenmiştir. *Dâsîtan-ı Fâtıma, Vefât-ı Fâtıma, Tezvîc-i Fâtıma, Menâkıb-ı Murtazaviyye, Sad Kelâm-ı Hazret-i Ali, Çihil Kelâm-ı Hazret-i Ali, Ceng-nâme-i Hz. Ali, Gazavât-ı Hz. Ali, Fazîlet-nâme-i Hazret-i Ali, Hasâis-ı Hz. Ali, Vasîyyet-nâme-i Hz. Ali, Mev'ıza-i Hz. Ali, Neseb-nâme-i Evlâd-ı Hz. Ali, Hilye-i Hasan u Hüseyin, Mersiye-i Hasan u Hüseyin, Maktel-i Hüseyin* adlarıyla kaleme alınmış pek çok esere edebiyatımızda rastlanabilmektedir. Bu isimlendirmelerden bazılarının edebî bir türe de işaret ettiği söylenebilir. Bilhassa Hz. Ali etrafında şekillenen edebî eserler ve Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesini konu edinen Maktel-i Hüseyinler oldukça fazladır. Âl-i abâyı bir bütün olarak ele alan müstakil edebî eserler de yazılmıştır. Kütüphanelerde tespit edilen âl-i abâ başlıklı eserler, bir çalışmada şu şekilde sıralanmıştır: *Menâkıb-ı Âl-i Abâ, Terceme-i Risâle-i Âl-i Abâ, Melce'-i Âl-i Abâ, Dâstân-ı Âl-i Abâ, Kemâl-nâme-i Âl-i Abâ, Ravza-i Âl-i Abâ, Risâle-i Silsile-nâme-i Âl-i Abâ, Risâle-i Penc-i Âl-i Abâ*.<sup>14</sup> Bu eserlere, Sâ'atî'nin *Âl-i Abâ ve Âl-i Resûl Hakkında Risâle*'si de eklenebilir.<sup>15</sup>

### 1. Siyer-i Âl-i Beyt'in Muhtevası

*Siyer-i Âl-i Beyt*, esasen Hz. Peygamber'in âl-i abâyı Yemen işi örtüsü (kisâ-i

<sup>12</sup> Lokman Turan, *Yenişehirli Avnî Bey Divanı'nın Tahlili (Tenkitli Metin) Encümen-i Şuarâ ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş* (1. Cilt) (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 969.

<sup>13</sup> Yahyâ Bey, *Dîvân* (Tenkidli Basım), haz. Mehmed Çavuşoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1977), 176. Âl-i abânın yanı sıra âl-i Ahmed, âl-i Muhammed, âl-i Resûl, âl-i Nebî, âl-i Zehrâ vb. terkiplerin klâsik edebiyatımızda çeşitli kullanımlarını görmek için bk. Müjgân Cunbur, "Klâsik Edebiyatımızda Ehl-i Beyt Sevgisi", *ERDEM* 8/24(1996), 909-960.

<sup>14</sup> Bk. Bünyamin Tan, "Şair Hüseyin ve Mesnevisi: Risâle-i Penc-i Âl-i Abâ", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 88(2018), 37.

<sup>15</sup> Bk. Sâ'atî, *Âl-i Abâ ve Âl-i Resûl Hakkında Risâle*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, 387. Eserin başka bir nüshasından yapılan çevirisi için ayrıca bk. Mustafa Alkan – Gamze Toker, "Sâatî'nin Alevîlik/ Bektaşılık Risâlesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 65(2013), 211-236.

Yemânî) altına almasını anlatan bir eserdir. Eserde hadîs kaynaklarında yer almayan bir kisâ rivâyeti/kıssası, bir hikâye örgüsü içinde, edebî bir anlatıyla okuyucuya aktarılır. Bu anlatı yer yer bazı beyitler ve naslarla zenginleştirilmiştir.

Eser, besmeleden sonra iki mevzû hadîsin nakliyle başlar. Bu mevzû hadîslerin ilki, “Ey Ebû Bekir, müjdeler olsun ki Allah insanlara âmmeten, sana ise hâssaten görünür”<sup>16</sup>; ikincisi ise, “Allah her peygamberin neslini kendi soyundan, benim neslimi ise kızım Fâtıma ile Ali b. Ebî Tâlib’in soyundan kıldı”<sup>17</sup> anlamlarındaki rivâyetlerdir. Bu iki mevzû hadîsten sonra ise sûfiyâne eserlerde ve hat levhalarında çokça rastlanan “Âyinedir bu âlem her şey haqq-ıla kâ’im/Mir’ât-ı Muhammed’den Allâh görünür dâ’im” beyti getirilir.

Yukarıda ifade edilen kısa girişten sonra ikinci bir besmele ile eserin asıl konusunu teşkil eden kisâ rivâyeti anlatısı başlar. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber bir gece Hz. Fâtıma’nın evine gider ve kendisini bir miktar güçten düşmüş hissettiğini söyler. Hz. Fâtıma buna karşılık yardımın ancak Allah’tan geleceğini ve durumu Allah’a havale etmenin en doğrusu olacağını ifade eder. Hz. Peygamber, kızından kisâ-i Yemânî’yi kendisine uzatmasını ister ve kisânın altına girer. Bu muhâvereye üzerine odaya giren Hz. Hüseyin, annesi Fâtıma ile selamlaştıktan sonra Hz. Muhammed’in kokusunu aldığını belirtir. Annesinin, Hz. Peygamber’in kisânın altında olduğunu söylemesi üzerine kisâyâ yaklaşarak Hz. Peygamber’i selamlar ve Arapça iki beyit okur. Hz. Hüseyin’in ağzından aktarılan beyitlerde, kisâ-i Yemânî’ye bizzat hitap edilerek şifa ve devanın kisâdan geldiği, bayrağın, havzın ve yüce mertebelerin kisâ altında bulunduğu ifade edilir. Arapça beyte serbest bir tercüme ile anlam veren müellif, Hz. Peygamber’e kisâ-i Yemânî altında hayat verildiğini söyler. Burada âl-i abânın ve dolayısıyla ehl-i beytin bir simgesi olarak kisâ-i Yemânî’ye kutsiyet izafe edildiğini görmek mümkündür. Hz. Hüseyin’in inşâd ettiği beyitlerden sonra ise iki mevzû rivâyet getirilir. Bunlardan ilki, “Ne mukarreb bir meleğin, ne de gönderilmiş bir nebînin nâil olabileceği, Allah’la beraber geçirilecek vakitler bana tahsîs edilmiştir”<sup>18</sup>; ikincisi ise, “Aşk, Rahmân’ın cezbelerinden bir cezbedir”<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Eserde lafızları değiştirilerek verilen mevzû hadîsin tam ve doğru hâli için bk. Abdurrahmân İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1966), 1/307; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed Hindâvi. (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2000), 1/278; Muhammed Tâhir b. Alî el-Fetenî, *Tezkiretü’l-Mevzûât* (Mısır: İdâretü’t-Tıbâati’l-Müniriyye, 1343), 93.

<sup>17</sup> Bk. Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü’bni Teymiyye, 1994), 3/43; el-Aclûnî, 2/141; el-Fetenî, 98.

<sup>18</sup> Bk. el-Aclûnî, 2/173, 204.

<sup>19</sup> Bu mevzû hadîs aslında “جذبة من جذبات الحق توازي عمل الفلین” (Hakk’ın cezbelerinden bir cezbe, insanların ve cinlerin amellerinin toplamı kadar ağırdır) şeklinde olup, aşk lafzı mevzû hadîsin metninde yer almaz. Bk. el-Aclûnî, 1/383. Öte yandan bazı sûfiyâne tefsîrlerde, aşkın, insanın, şahsî gayreti ile kesbedemeyeceği bir cezbe hâli olduğu ifade edilmiş ve bu mevzû hadîsle birlikte aşk kavramı ilişkilendirilmiştir. Bk. İsmâil Hakkı, *Rûhu’l-Beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1127), 4/486; Hasan b. Muhammed en-Nisâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416), 4/237.

anlamındadır. Müellif, sıradan insanların asla erişemeyecekleri bu özel yakınlık anının ve bir cezbe hâli olan aşkın ise kisâ-i Yemânî altında mestûr olduğunu söyler. Böylece kisâ-i Yemânî'nin kutsiyeti eserde pekiştirilmeye çalışılır. Daha sonra kisâ rivâyeti anlatısına kalındığı yerden devam edilerek Hz. Hüseyin'in, Hz. Peygamber'den izin istediği ve kendisine müsaade edilmesiyle kisânın altına girdiği anlatılır.

Hz. Hüseyin'i takiben, önce Hz. Hasan ve sonra Hz. Ali de aynı aşamalardan geçerler. Bu aşamalar, Hz. Fâtıma'nın bulunduğu odaya geliş, Hz. Fâtıma ile selamlaşma, Hz. Peygamber'in kokusunun duyulduğunu beyan etme, Hz. Peygamber'in kisânın altında olduğunu öğrenme, Hz. Peygamber'i selamlama, ikişer beyit inşâd etme ve kisânın altına girme şeklinde sıralanabilir. Hz. Ali'nin kisâ altına girmesinden sonra nihayetinde Hz. Fâtıma da iki beyit söyler ve Hz. Peygamber'den izin alarak kisânın altına girer. Böylece Hz. Peygamber, Hz. Hüseyin, Hz. Hasan, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma kisâ-i Yemânî'nin altında buluşmuş olurlar.

Hz. Fâtıma'nın da kisânın altına girmesiyle pençe-i âl-i abâyı oluşturan beş kişinin kisâ altında buluşmasının akabinde eserde yeni bir bölüm başlamaktadır. Burada ilk olarak, Allah Teâlâ'nın, gökyüzündeki ve yeryüzündeki meleklerine hitap ettiği ve kendi izzeti, şanı ve yüceliği üzerine yemin ederek tüm mahlûkâtı, gökyüzünü, yeryüzünü, dağları, kâfir ve Müslüman insanlar ile cinleri, ateşi, denizleri, taşları, ağaçları, gece ve gündüzü kisâ-i Yemânî altında bulunan zâta (Hz. Peygamber) duyduğu muhabbet sebebiyle yarattığını söylediği anlatılır. Allah Teâlâ, Cebrâ'îl (a.s.)'a yeryüzüne inerek bu müjdeyi Hz. Peygamber'e iletmesini emreder. Bunun üzerine Cebrâ'îl (a.s.) şimşek hızıyla yeryüzüne inip Hz. Peygamber'in huzuruna gelir. Hz. Peygamber'i beş kere farklı lafızlarla selamladıktan sonra, tüm mahlûkâtın kisâ-i Yemânî'nin altında olan zâtın şerefine yaratıldığını kendisine müjdeler. Burada, Hz. Peygamber'in doğrudan anılmayıp "kisâ-i Yemânî'nin altında olan zât"ın aşkına tüm mahlûkâtın yaratıldığının söylenmesi, kisâ-i Yemânî'nin, dolayısıyla kisâ-i Yemânî'ye bürünen âl-i abânın kutsiyetini pekiştirme çabası olarak ayrıca değerlendirilebilir.

Metnin devamında Hz. Hüseyin bazı beyitleri okumak için tekrar Hz. Peygamber'den izin alır ve bu defa peş peşe on iki beyit söyler. İlk beyitte Hz. Hüseyin'in ağzından Hz. Fâtıma ve Hz. Ali, cevherlerin zübdesi olan incilere benzetilir ve Hz. Hüseyin, "ibnü'l-cevheryn" (iki cevherin oğlu) şeklinde tavsif edilir. İkinci beyitte Hz. Ali güneşe, Hz. Fâtıma aya, Hz. Hüseyin ise güneş ile ay arasında bir yıldıza benzetilir. Metnin çoğu yerinde olduğu gibi üçüncü beyitte Hz. Fâtıma yine lakabı ile birlikte anılırken, Hz. Ali "vârişü'l-îlmi ve mevle's-şekaleyn" (ilmin vârisi ve insan ile cinlerin efendisi) şeklinde tanıtılır. Devam eden üç beyitte ise Hz. Hüseyin, dedesi Hz. Muhammed ile övünür. Kureyşlilerin putlara taptığı bir zamanda Allah'a kulluk eden bir çocuk zuhur etmiştir. O, Hz. Muhammed'den başkası değildir. Kureyşliler Lât ve 'Uzzâ dedikleri iki puta taparken o çocuk iki kibleye karşı namaz

kılmaktadır. Hz. Hüseyin, Hz. Peygamber'i karanlıkları aydınlığa kavuşturan "sey-yidü'l-kevneyn" (dünya ve ahiret hayatının efendisi) şeklinde anar. Yedinci ve sekizinci beyitlerde, Hz. Hüseyin tekrar anne ve babasıyla övünür. Hz. Ali'nin Huneyn Gazvesi'nde ve diğer savaşlarda kâfirleri öldürdüğünü söyler ve yiğitliğine dikkat çeker. Hz. Fâtıma'nınsa Hz. Peygamber'in gözbebeği olduğunu belirterek seçkin soyuna dikkat çeker. Hz. Hüseyin, dokuzuncu beyitte bu defa amcası Ca'fer b. Ebî Tâlib ile övünmektedir. Amcasının temiz ve asil bir soydan geldiğini ifade ettikten sonra Hz. Ca'fer'i "zû'l-cenâheyn" şeklinde anarak onun "Ca'fer-i Tayyâr" lakabına dikkat çeker. Onuncu beyitte Hz. Hüseyin, kendisiyle birlikte beş kişiyi "aşhâbu'l-'abâ" şeklinde nitelendirir. Şark ve garb, beş kişiden müteşekkil abâ sahiplerinin mülküdür. Burada, şiirde anılmayan Hz. Hasan yerine, şiirde bahsi geçen Cafer b. Ebî Tâlib'in ashâb-ı abâya dâhil edildiği yanılmasına düşülmemelidir. On birinci beyitte Hz. Hüseyin, aba sahiplerinin altıncısının Cebra'îl (a.s.) olduğunu ifade ederek Ka'be ve Hameyn'in kendilerine ait olduğunu söyler. On ikinci ve son beyitte ise ehl-i mahşerin kıyamet günü Hz. Peygamber'in gözbebeği Hz. Hüseyin'in elinden su içecekleri belirtilir.

Hz. Peygamber, on iki beyitlik şiirini bitiren Hz. Hüseyin'e, üç defa "Ahsente" (aferin) diyerek dua eder. O sırada gökten bir sofraya iner ve âl-i abâ hep birlikte bu sofradan yemek yerler. Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sofrada bulunan âl-i abâ için fazl ve bereket dilemesini ister. Bunun üzerine Hz. Peygamber, yalnızca o meclistiklerin feza'-i ekberden (en büyük korku olan cehennem korkusundan) emin olacaklarını Hz. Ali'ye söyler. Hz. Ali tekrar söze girerek Hz. Peygamber'den âl-i abânın şerefini haber vermesini ister. Bu defa Hz. Peygamber, yalnızca o meclistiklere kıyamet günü şefaathçi olacağını ifade eder. Ehl-i abâ dışında kalan hiç kimşenin cehennem korkusundan emin olamayacağını ve yine ehl-i abâ dışındakilere şefaath edilmeyeceğinin belirtilmesi, metin boyunca karşımıza çıkan pek çok örnekte de görüldüğü gibi, âl-i abânın kutsiyetine vurgu yapma gayesi taşımaktadır.

Eserin ayrı bir bölüm gibi görünen son kısmında ise müellifin dilinden Hz. Peygamber'e, âline, çocuklarına, zürriyyetine, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'e, Hz. Ali'ye, Hz. Peygamber'in sâir ashâbına ve akrabasına dua edilmekte ve böylece eser nihayete ermektedir.

## 2. *Siyer-i Âl-i Beyt'e* Kaynaklık Eden Temel Arapça Eser ve Tercümesinde İzlelenen Usûl

*Siyer-i Âl-i Beyt'*in Arapça bir eserden tercüme edildiği açıkça anlaşılmaktadır. Zira eserde önce Arapça ibarelere yer verilmiş, hemen peşindense bu ibareler Türkçeye tercüme edilmiştir. Bir Arapça pasaj tercüme edildikten hemen sonra bir diğeri getirilmiş ve metin boyunca aynı yöntem tatbik edilmiştir. Eserdeki mensur ve manzum kısımların tamamının bu şekilde Arapçadan Türkçeye tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Eserde, olduğu gibi verilip daha sonra Türkçeye tercüme edilen bu Arapça ibareler Celâleddîn Süyûtî'nin (ö. 911/1505) ehl-i kisâ konulu bir risâlesin-

den alınmıştır. Dolayısıyla *Siyer-i Âl-i Beyt*, Süyûtî'nin bu risâlesinin tercümesidir. Söz konusu risâlesinin bir nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı yazma eserler koleksiyonundaki bir mecmua içerisinde yer almaktadır.<sup>20</sup> Risâlenin bir diğer nüshasının ise Mısır'da Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Arapça yazma eserler koleksiyonunda bulunduğunu tespit ettik.<sup>21</sup>

*Siyer-i Âl-i Beyt*'teki Türkçe çeviriler, Süyûtî'nin Arapça lafızlarına büsbütün bağlı kalınmadan, çoğu zaman uzun ve süslü bir dil kullanılarak yapılmış serbest tercümelelerdir. Tercümelerdeki şahsî tasarruflar ve özgünlük göz önüne alınarak eserin te'lif-tercüme niteliğinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu sebeple eserin yazarı için mütercim kadar müellif ibaresinin de kullanılabilirliğini düşünüyoruz. *Siyer-i Âl-i Beyt*'in tercüme metodunun daha iyi anlaşılabilmesi için metinden bir misâl verilebilir: Örneğin Süyûtî'nin risâlesinden alınan قال لها إني لأجد رايحة محمد صلى الله عليه وسلم (Ona dedi ki: Hz. Muhammed'in kokusunu alıyorum) ibaresi *Siyer-i Âl-i Beyt*'te şu şekilde Türkçeye tercüme edilmiştir: “Nūr-ı dīde-i Müslimīn Ḥazret-i İmām Ḥüseyn raḍiyallāhü ‘anhü'l-mu‘īn cenāb-ı ḥayru'n-nisā kān-ı elṭāf u vefā Fāṭimatü'z-Zehrā raḍiyallāhü ‘anhāya teveccüh idüp sa‘ādet-i dāreyn ile buyurdu: Taḥkīkan ben ciger-pāre-i risālet misk-ḥatme-i deryā-yı reyāḥīnden bir ḳatre olan rāyiḥa-i Muḥammed ‘atāyā-yı Rabb-i Şamed şallallāhü ‘aleyhi ve sellemi buluram. Ya'nī vücūd-ı raḥmetün li'l-‘ālemīn şemme-i zātīyyesi cānıma resīde olmuşdur.”

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere, eserde âl-i abânın anıldığı mahallerde ilgili şahısların Süyûtî'nin risâlesinde yer almayan çeşitli ibarelerle tavsif edildiği görülmektedir. Bu, metnin bütününde göze çarpan bir husustur. Örneğin Hz. Ali'den bahsedilirken Esedullāh, Ḥaydar; Hz. Fâtıma'dan bahsedilirken ḥayru'n-nisā, ekremü'n-nisā, eşrefü'n-nisā; Hz. Peygamber'den bahsedilirken Resül-i Ekber, Cenāb-ı kibriyā, Resül-ü's-şekāleyn, Ḥazret-i faḥr-ı kā'ināt, şef'i men fi'd-dāreyn, Resül-i sāhib-i İsrā; Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'dan bahsedilirken Ḥazret-i İmām, nūr-ı dīde-i Müslimīn, ḳurratü'l-‘ayneyn gibi ibareler kullanılmaktadır. Bu lafızlar esas metinden tercüme olmayıp müellifin kendi tasarrufuyla metne dâhil edilmiştir. Çoğu zaman tercümesine asıl metindeki manayı aşan eklemelerde bulunan müellif, bazen de asıl metinde bulunan bazı lafızları tercüme etmekten kaçınır. Aşağıda örnek olarak verilen Arapça pasajda, Cebrâil (a.s.)'ın Hz. Peygamber'i “es-Selāmu ‘aleyke yā Ṭāhā, es-Selāmu ‘aleyke yā Yāsīn, es-Selāmu ‘aleyke yā Müddeşşir, es-Selāmu ‘aleyke yā Müzzemmil, es-Selāmu ‘aleyke yā eyyühe'n-Nebī” şeklinde Kur'ânî lafızlarla beş farklı şekilde selamladığı ifade edilmektedir:

فنزّل جبرائيل كالبرق الحاطف وهو يقول السلام عليك يا طه السلام عليك يا يس السلام عليك يا مدثر  
السلام عليك يا مزمل السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته سمعت

<sup>20</sup> Celâleddīn Süyûtî, *Ḥaberü Ehl-i Kisâ*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_1776/1, 1<sup>a</sup>-3<sup>b</sup>.

<sup>21</sup> Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Ḥaberü Ehl-i Kisâ'i ve Fazlīhim*, Ezher Üniversitesi Kütüphanesi, 34196.



*Siyer-i Âl-i Beyt*'te ise bu selamlama lafızları anılmayıp Cebrâîl (a.s.)'ın Hz. Peygamber'e beş defa selam verdiği söylenmekle yetinilmiştir: "Ya'nî Cebrâ'îl 'aleyhi's-selâm nüzûl idüp beş kerre selâm virüp haber viridi, didi..."

*Siyer-i Âl-i Beyt*'te, bazen Arapça bir ibare tercüme edildikten sonra, asıl me-tinde yer almayan bazı açıklamaların, tercümenin peşine eklendiği görülmektedir. Örneğin Süyûtî'nin risâlesinde geçen معشوش إني لأجد بي فاطمة إني لأجد بي معشوش ibaresi "Seyyid-i kâ'inât rifatle buyurdılar ki, yâ Fâtıma, ben kendimi bir miqdâr süst ü za'ıf buluram" şeklinde Türkçeye tercüme edildikten sonra "Hâşâ lillâh vücûd-ı hümâyûn-risâletlerine âlâm-i dünyeviyye 'arız olsun ancak feyz-i İlahiyye vü envâr-ı şamedâniyye ile ser-şâr olduğundan nâs kendülere vâkı' olan hâlâta teşbîh şadrında olduklarını meş'ar-ı tevâzu'an bu vechle takrîr buyurdılar" şeklinde bir açıklama eklenmiştir. Bazen ise tercümelerin arasında, Süyûtî'nin Arapça ibarelerindeki la-fızlara "Bu maḳâmda isnâdda mecâz vâkı' olup münâdî maḳzûf olur" gibi cümlelerle gramatik yönden dikkat çekilmiştir.

*Siyer-i Âl-i Beyt*'teki Türkçe kısımlara zaman zaman Süyûtî'nin risâlesinde bulunmayan bazı âyet ve hadîslerin de eklendiği görülmektedir. Örneğin, Arapça bir beytin konu ile bağlantılı görülen iki mevzû hadîs eklenerek tercüme edildiği anlaşılmaktadır:

داعى اللواء والحوض والعالى

يا رسول الله لك الفداء

العشق جذبة العشق جذبة لي مع الله وقت لا يسعنى ملك مقرب ولا نبي مرسل  
müstağrak-ı 'âlem fuyûz-ı İlâhî oldukları o ân ser-şâr-ı âb-ı rahmet ve  
leb-rîz-i mâ-i hikmet dîvâr-ı havâş u 'avâmdan mektûm olup kisve-i Yemânî'de  
mestûr buyurduk. Ey Resûl-i Rabbû'l-'âlemîn ve rahmetün li'l-'âlemîn livâ'-i hamdîn  
huddâmı bulunan melâ'ike-i 'izâma ve havz-ı Kevşer naşib-i kirâm ve rütbe-i leys-  
encâm saña ḳurbân olsun. Ya'nî ol nî'met-i 'uzmâ 'inda'llâh seniñ kurbânıñ menzilin-  
dedür.

Aşağıdaki iki Arapça beytin tercümesi yapılırken ise Kâf Sûresi'nin 16. âye-tinden alıntı yapılmıştır. Aynı şekilde bu ayet de Arapça beyitlerde geçmemektedir:

قابك نور ساطع عامود

أنت رسول شافع موجود

يا خير الخلائق يا مفقود

يا كنز الدقائق يا سرّ الوجود

"Azîmü'l-ḳudret ve faḫîmü'l-maḳderet envâr-ı bedâhât ve ziyâ-i sa'âdât-ı lâ-zâlet rumûz-ı nikâtsın ki ziyâret-i rahmete teveccüh eyledim. Beni mübârek ve mu'allâ ḥuzûrına yüz sürmeğe irâde-i mu'cize [ve] ifâde-i merḥametiñ ta'alluḳ ider mi? Sen Resûl-i sâhib-i İsrâ ve şefî'-i rûz-i cezâ ve mevcûd-ı 'ayn-ı Hudâ ve ey ma'nâda celî ve zâhirde 'ayn-ı nâsdan ḥafî cihet-i rahmetden نحن اقرب اليه من جبل الوريد  
Cenâb-ı cellet şânühü ve 'azîmet iḥsânühü kendü Zât-ı İlahiyyesiniñ ḳurbiyyetiñ ve

*ma'den-i rahmet olan Habîbiniñ hürmetine bu âyet-i kerîmeyi ve bu delîl-i şerîfeyi müdellel buyurmuşdur."*

Yukarıda verilen örneklerden ayrıca anlaşılacağı gibi, *Siyer-i Âl-i Beyt*'te Arapça beyitlerin de mensur olarak tercüme edildiği görülmektedir. Bazen tek mısra tek bir cümle ile tercüme edilirken, bazense birden fazla mısranın aynı cümle içinde tercüme edildiği görülmektedir.

*Siyer-i Âl-i Beyt* müellifi, bazı durumlarda Süyûtî'nin ifade ettiği hususları vurgulamak istememiş ve esas metindeki mânâyı tercümesinde büsbütün değiştirmiş gibidir. Örneğin, Hz. Hüseyin'in okuduğu beyitlerde Hz. Peygamber ile birlikte beş kişiden müteşekkil pençe-i âl-i abâ zikredildikten sonra, âl-i abânın altıncısının Cebrâîl (a.s.) olduğu, "نحن جبريل قد سادسنا" dizesi ile dile getirilmiştir. *Siyer-i Âl-i Beyt* müellifi ise muhtemelen âl-i abâyâ böyle bir eklemede bulunmak istememiş ve bu dizeyi "*Bizlere Cibrîl-i emîn râğbet ider ve muhâbbet ider*" diyerek bütünüyle farklı bir anlama gelecek şekilde Türkçeye çevirmiştir.

Süyûtî'nin risâlesinde bulunmadığı hâlde, Hz. Peygamber'e, onun ehline, ashâbına ve tüm yakınlarına dua ettiği bir bölüm, eserin sonuna ayrıca eklenmiştir.

### 3. *Siyer-i Âl-i Beyt*'te Nakledilen Kisâ Rivâyetinin Kaynağı

Hadîs kitaplarında kisâ hadîsinin farklı rivâyetleri bulunmaktadır.<sup>22</sup> İlgili hadîsler incelendiğinde Hz. Peygamber'in ehl-i abâyı kisâsı altına alması olayının esasen Ümmü Seleme'nin evinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. *Siyer-i Âl-i Beyt*'te nakledilen kisâ rivâyetine göreyse hâdise Hz. Fâtıma'nın evinde gerçekleşmiştir. Üstelik rivâyetteki olay akışı, kaynaklarda nakledilen hadîslerdekinden bütünüyle farklıdır. Mevcut hadîsler, *Siyer-i Âl-i Beyt*'te nakledilen kisâ rivâyetine göre oldukça kısadır. *Siyer-i Âl-i Beyt*'te işlenen kisâ rivâyeti ise uzun bir metne ve olay örgüsüne sahiptir. Kısacası, eserde Süyûtî'nin risâlesinden alarak tercüme edilen bu rivâyet, muteber hadîs kitaplarında yer almamaktadır. Öte yandan söz konusu rivâyeti, Abbas Kummî'nin (ö. 1359/1940) Şîa'nın üstünlüğünü ispatlama gayesiyle kaleme aldığı bir dua kitabı olan *Mefâtihu'l-Cinân*'ın hâtimesinde tespit ettik.<sup>23</sup> Ne var ki bu rivâyetin, *Mefâtihu'l-Cinân*'ın asıl metninde bulunmadığı, daha sonradan Bahrânî'nin (ö. 1127/1715) *Avâlimu'l-Ulûm* adlı eserinden alınarak *Mefâtihu'l-Cinân*'a eklendiği belirtilmiştir.<sup>24</sup> *Avâlimu'l-Ulûm*'u incelediğimizde ise ilgili kisâ hadîsinin eserde var olmadığını gördük. Öte yandan, *Avâlimu'l-Ulûm*'un bir neşrinde, Tahran Üniversitesi'nde kayıtlı *Avâlimu'l-Ulûm* nüshasındaki hâşiyede ilgili kisâ hadîsinin yer aldığı ifade edilmiş ve bu hâşiyenin tıpkıbasımı verilmiştir. Hâşiyede hadîsin senedi eksiktir. *Mefâtihu'l-Cinân*'ın müellifi Kummî'nin çağdaşı Muhammed

<sup>22</sup> Bu rivâyetleri bir arada görebilmek için bk. Yavuz, 159-169.

<sup>23</sup> Bk. Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-Cinân*, thk. Alî Âl-i Kevser (Beyrut: Mektebetü'l-Fukâhe, 1465/2004), 715-717.

<sup>24</sup> Bk. Bk. Şeyh Abbas Kummî, 715.

Bâfikî (ö. 1365/1945) kisâ hadîsi üzerine kaleme aldığı bir risâlesinde söz konusu hadîsi *Avâlimu'l-Ulûm*'da gördüğünü söyleyerek hadîsin senedini paylaşmıştır.<sup>25</sup> Benzer şekilde *Mefâtîhu'l-Cinân*'da da *Avâlimu'l-Ulûm*'dan alındığı ifade edilen aynı hadîs aynı senetle birlikte paylaşılmıştır. Esasen hadîsin *Avâlimu'l-Ulûm*'da değil, eserin bir hâşiyesinde bulunduğu anlaşılmakta olup Kummî'nin *Mefâtîhu'l-Cinân*'ı ve Bâfikî'nin risâlesindeki beyanlar, bizzat *Avâlimu'l-Ulûm*'u değil, bu hâşiyeyi işaret ediyor olmalıdır.

*Siyer-i Âl-i Beyt*'in Süyûtî'nin risâlesinden Türkçeye aktardığı kisâ rivâyeti anlatısı, âl-i abânın şiir okuduğu kısımlar hariç birebir aynı hikâye örgüsüyle yukarıda zikredilen Şîî kaynaklarda mevcuttur. Ne var ki bu rivâyet Süyûtî'nin risâlesindeki lafızlardan farklı lafızlarla bu eserlere kaydedilmiştir. Hadîstekî olay akışı Süyûtî'nin risâlesinde tahkiye edilen kisâ rivâyeti ile birebir aynıdır. Süyûtî'nin anlatısındaki son kısım ise Şîî kaynaklarda yer alan kisâ hadîsinde değiştirilmiştir. Bu kısımda esasen, Hz. Ali'nin sorusu üzerine Hz. Peygamber, âl-i abânın kıymetine ve seçkinliğine işaret etmekte ve onlara duacı olmaktadır. Bahsi geçen Şîî kaynaklarda ise rivâyetin bu bölümünde Hz. Peygamber'in sözlerine eklemeler yapılarak, Hz. Peygamber'in Şîîleri övdüğü nakledilmektedir. Hz. Peygamber'in ağzından Şîîlere ve onların muhiblerine gökten rahmet indiği, meleklerin onlar için istiğfâr ettiği söylenir. Hz. Peygamber "Ka'be'nin Rabbine yemine olsun ki biz kazandık, Şîîlerimiz kazandı" der. Ayrıca, Hz. Peygamber'in âl-i abânın korkudan emin kıldığını söylediği kısım Şîî kaynaklardaki kisâ hadîsinde değiştirilerek, Şîîlerden kaygının ve korkunun kaldırıldığı, Allah tarafından onların tüm hâcetlerinin giderilip kendilerine ferahlık bahşedildiği ve dünya ve ahirette Şîîlerin galip geldiği Hz. Ali'nin ağzından söylenmiştir. Bir diğer fark ise kisâ rivâyetinin senedi ile ilgilidir. Süyûtî'nin, risâlesinde aktardığı kisâ rivâyeti "Denir ki" anlamına gelen "قيل" mechûl fiili ile anlatılmaya başlanır. Öte yandan Şîî kaynaklarda bulunan rivâyetin başında Câbîr b. Abdillâh üzerinden Hz. Fâtıma'ya ulaşan uzun bir senet zinciri bulunmaktadır.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında, Şîî kaynaklarda yer alan kisâ hadîsinin mevzû hadîsler kategorisinde değerlendirilmesi gereken uydurma bir hadîs olduğu anlaşılmaktadır. Zira rivâyetin sonundaki, Hz. Peygamber'in ağzından nakledilen Şîa propagandasına yönelik sözler, Şîî öğretiyi destekleme maksadıyla hadîsin uydurulduğunu ispatlar niteliktedir.<sup>26</sup> Rivâyetin yer aldığı kitaplar olan *Avâlimu'l-Ulûm* ve *Mefâtîhu'l-Cinân*'ın da mevzû hadîsleri bünyesinde barındıran eserler ol-

<sup>25</sup> Abdullah el-Bahrânî el-İsfehânî, *Avâlimu'l-Ulûm* (2. Cilt) (Kum: Müessesetü'l-İmâmî'l-Mehdî, 1432), 928-929.

<sup>26</sup> Şîî propagandayı desteklemek için çeşitli hadîslerin uydurulduğu bilinmektedir. Şîa'nın hadîs uydurma faaliyetleri hakkında bilgi için bk. Cemal Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadîs Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora tezi, 1977), 73-100.

duğu bilinmektedir. Söz konusu kisâ rivâyetinin, Şîî kaynaklar dışında herhangi bir hadîs kitabında bulunmadığı düşünülürken, Şîî literatürden evvel, bu rivâyetin Suyûtî'nin risâlesinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Zira Suyûtî, rivâyeti nakleden kitapların müelliflerinden birkaç yüzyıl önce yaşamıştır. Suyûtî'nin ehl-i kisâyâ dair bu risâlesi, gerek Sünnî gerekse Şîî çevrelerde çokça şöhret bulmuş olmalıdır. Zira bu risâlenin Sünnî yazarlar tarafından Türkçeye bazı tercüme yapılmıştır. *Siyer-i Âl-i Beyt* de bu tercümelerden biridir. *Avâlimu'l-Ulûm hâşiyesi* ve *Mefâtihu'l-Cinân* gibi Şîî kaynaklarda da, Suyûtî'nin risâlesinde yer alan ehl-i kisâ kıssası, içerisindeki beyitler çıkarılmış, başına uydurma bir senet, sonuna ise Şîî öğretiyi destekleyen sözler eklenerek farklı lafızlarla bir hadîs-i şerîf gibi aktarılmıştır. Mevzû hadîs, daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış *el-Esrâru'l-Fâtıma* gibi Şîî kaynaklarına da bu kitaplardan alınarak kaydedilmiştir.<sup>27</sup> Ayrıca Iraklı Şîî âlim Muhammed Mehdî el-Kazvîni (ö. 1994) bu mevzû hadîsi nazm etmiştir. Şiirin ilk beyti şu şekildedir:

*Ravet lenâ Fâtımatü hayru'n-nisâ  
Hâdişe ehli'l-fazli aşhâbi'l-kisâ*<sup>28</sup>

Öte yandan Sünnî bir âlim olan Suyûtî, risâlesinde hadîs uydurmayı amaçlamamış olup yalnızca ehl-i kisânın (âl-i abâ) ehemmiyetine ve kıymetine dikkat çekmek için bir kıssa tahkiye etmek istemiş gibidir. Zira Suyûtî'nin kisâ rivâyeti anlatısının başında herhangi bir senet bulunmaz.

#### 4. Ehl-i Kisâ Kıssasını Nakleden Diğer Türkçe Eserler ve *Siyer-i Âl-i Beyt* ile Mukayeseleri

Araştırmalarımız neticesinde, *Siyer-i Âl-i Beyt*'te bulunan Arapça beyitlerin iki manzum Türkçe eserde daha yer aldığını tespit ettik. Bu eserleri incelediğimizde ise her iki manzumenin de *Siyer-i Âl-i Beyt* ile aynı konuda olduğunu fark ettik. Söz konusu eserler, Âbid'e ait *Kisâ-nâme* ile Hüseyinî'ye ait *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'dır. Kütüphanelerde çeşitli nüshaları olan eserlerin her ikisi üzerine de akademik çalışmalar yapılmıştır.<sup>29</sup>

*Kisâ-nâme*, *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ* ve *Siyer-i Âl-i Beyt*, her ne kadar birbirinden farklı ve özgün eserler olsalar da, üçü de aynı kisâ rivâyeti anlatısını takip etmekte; birebir aynı hikâye örgüsünü farklı lafızlarla aktarmakta ve aynı Arapça beyitlere yer vermektedirler. *Kisâ-nâme* ile *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ* baştan sona manzum eserler iken *Siyer-i Âl-i Beyt*, ehl-i abânın ağızından verilen Arapça beyitler hariç tutulursa mensur bir eserdir. Aynı kisâ rivâyeti anlatısını,

<sup>27</sup> Bk. Muhammed Fâzıl el-Mes'ûdî, *el-Esrâru'l-Fâtıma* (Kum - Emir: Müessesetü'z-Zâir ve Râbitatü's-Sadâkâtü'l-İslâmiyye, 1420/1999), 183-184.

<sup>28</sup> Bk. el-Mes'ûdî, 181-182.

<sup>29</sup> Bk. Özlem Ercan, "Kisâ Hadisine Dair Bir Eser: Âbid'in Kisâ-nâmesi", *Turkish Studies* 13/5(2018), 111-146; Tan, 35-57.

aynı hikâye örgüsü içinde farklı lafızlarla okuyucuya sunan ve aynı Arapça beyitlere yer veren üç eserin de, tek bir Arapça kaynaktan yapılmış manzum ve mensur tercüme olduğu anlaşılmaktadır. Bu ortak kaynağın Süyûtî'nin ehl-i kisâ konulu risâlesi olduğu açıktır. *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ* müellifi, eserinin bir başka eserin tercümesi olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

*Kıssa-i âl-i abâdur bu kitâb*

*Ehl-i îmân mezhebinde müstetâb*

*Tercüme kıldı Hüseyin ders-i 'âm*

*Cümleden hayır du'â oldu merâm<sup>30</sup>*

*Kisâ-nâme* müellifi Âbid de mukaddimesinde, eserin Süyûtî'nin risâlesinden tercüme edildiğini beyan etmiştir. Âbid, kisâ-i Yemânî'ye dair bir kıssayı daha önce işittiğini fakat bu habere herhangi bir kaynaktan rastlayamadığını söyler. Bir gün bir dostundan Hz. Peygamber'in bu kisâsını konu edinen Arapça bir risâle edinir ve eseri Türkçeye tercüme etmeye karar verir. Âbid bu Arapça risâleninse Celâleddîn Süyûtî'ye ait olduğunu haber verir. Müellif, eserinin hâtimesinde Süyûtî'ye ayrıca dua etmektedir.<sup>31</sup>

*Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'yı mukayese eden Hanife Koncu, Süyûtî'ye ait ehl-i kisâ risâlesinin müstakil bir eser olmayıp muhtemelen müellifin, bir başka kitabında kisâ hadîsinden bahsettiği bir bölümden alınarak risâle hâline getirildiğini söylemiştir. Koncu, Halit Özkan'la görüşmesi neticesinde bu görüşü benimsemiştir.<sup>32</sup> Süyûtî'nin bilinen eserleri içinde ise böyle bir kıssa tespit edilememiştir. Öte yandan müellifin kayıp pek çok eserinin olduğu tahmin edilmektedir.<sup>33</sup> Bu eserlerinden birinde ilgili kıssanın yer aldığı varsayılabilir.

*Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'yı inceleyen araştırmacılar, eserlerin kisâ hadîsinden bahsettiğini ifade etmiştir. Oysaki bu kisâ anlatısını hadîs değil, kıssa şeklinde adlandırmak daha doğru olacaktır. Zira Süyûtî'den önce herhangi bir hadîs kaynağında böyle bir rivâyet geçmediği, Süyûtî eserini kaleme aldıktan çok daha sonra, müellifin eserindeki bu anlatısının, başına uydurma bir senet yerleştirilerek, Şîî bir kaynaktan propaganda amacıyla farklı lafızlarla bir hadîsmiş gibi nakledildiği anlaşılmıştır. *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'daki ibarelerden anlaşıldığı kadarıyla, eserin müellifi de Süyûtî'nin risâlesini çevirirken, burada yer alan kisâ anlatısının bir hadîs-i şerîfe değil, bir kıssaya işaret ettiğini bili-

<sup>30</sup> Bk. Tan, 40.

<sup>31</sup> Bk. Ercan, 121-122.

<sup>32</sup> Bk. Hanife Koncu, "Kisâ Hadîs'i'ni Anlatan İki Türkçe Mesnevî Üzerine", *Azerbaycan Multikulturalizmi: Din ve Dil Siyasetinin İnkışaf Perspektifleri Adlı Beynelhalk Konferansın Materiallar Toplusunu* (Bakü: Bakü Beynelhalk Multikulturalizm Merkezi, 2016), 95.

<sup>33</sup> Bk. Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/191.

yor gibidir:

*Sultân-ı cihân buyurdu ey şîr  
Her kimseye ki bu kıssa te'sîr*

*İtse benüm ol kesîñ şefî'i  
Feryâd-resi şeh-i şefîki<sup>34</sup>*

Süyûtî, hadîs nakletme amacı gütmeksizin bir kıssa kaleme almış veya sözlü kültürde bulunan ve mesnetsiz bir şekilde tahkiye edilen ehl-i abâya dair bir kıssayı, risâlesinde kendi sözleriyle aktarmış olmalıdır. Süyûtî'nin ehl-i kisâ risâlesinin, Şîler gibi Sünnîler tarafından da rağbet gördüğü ve *Siyer-i Âl-i Beyt*, *Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'nın onun bu risâlesinden tercüme edildiği âşikârdır. Araştırmacılar, *Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ* dışında Süyûtî'nin risâlesinden tercüme edilmiş başka bir esere rastlanmadığını ifade etmişlerdir.<sup>35</sup> Makalemizde incelediğimiz *Siyer-i Âl-i Beyt*'in, Süyûtî'nin aynı risâlesinden yapılmış üçüncü bir tercüme olduğu ise fark edilmemiş gözükmektedir.

*Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'nın *Siyer-i Âl-i Beyt*'ten temel farkı, baştan sona manzum oluşlarıdır; *Siyer-i Âl-i Beyt* ise mensur bir tercümedir. *Siyer-i Âl-i Beyt*'te tercüme kısımlardan önce Süyûtî'nin risâlesinin tamamı parça parça verilmiştir. *Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'da ise Süyûtî'nin metninde geçen mensur kısımlar bulunmaz. Öte yandan Süyûtî'nin risâlesindeki Arapça beyitler üç eserde de mevcuttur. Bu beyitler, eserlerde Arapça aslıyla verildikten sonra, *Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'da manzum, *Siyer-i Âl-i Beyt*'te ise mensur olarak tercüme edilmiştir. Arapça beyitler, lafızları bakımından eserlerde küçük farklılıklar gösterebilmektedir. *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'da bu farklılıklar daha belirgindir. Ayrıca *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'da, Hz. Hasan ile Hz. Ali'nin söylediği beyitlerin birbiriyle yer değiştirdiği görülmektedir.

*Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'da, *Siyer-i Âl-i Beyt*'te olduğu gibi serbest bir tercüme metodu gözlenmektedir. Süyûtî'nin kısa ifadeleri *Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'da pek çok defa daha uzun şekilde birkaç beyit içerisinde tercüme edilirken, *Siyer-i Âl-i Beyt*'te de benzer şekilde çoğu kez daha uzun ve süslü bir anlatımla mensur olarak tercüme edilmiştir. *Kisâ-nâme* ve *Siyer-i Âl-i Beyt*'te âl-i abâ, şiir inşâd etmeden evvel Hz. Peygamber'den izin isterken *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ*'da izin almazlar. Üç eserde de Süyûtî'nin lafızlarına büsbütün bağlı kalınmayıp anlatımı geliştirmek ve güzelleştirmek adına tasarruflarda bulunulmuştur. Üç farklı eserin aynı ibareyi nasıl tercüme ettikleri aşağıda örneklendirilmiştir:

Süyûtî'nin eserinde geçen ibare:

<sup>34</sup> Tan, 53.

<sup>35</sup> Bk. Ercan, 144.

قال: أتأذن لي أقول أبيات من الشعر؟ قال: أذنت لك فانشأ. يقول بعد الصلاة على الرسول

*Siyer-i Âl-i Beyt*'in tercümesi: *Dürr-i yektâ-yı kân-ı 'adn Hâzret-i İmâm Hüseyin rağiyallâhü te'âlâ 'anhü şem'a-i envâr-ı şuffe-i şafâ Resül-i Ekber cenâb-ı kibriyâ şallallâhü te'âlâ 'aleyhi ve sellem hâzretlerine teveccüh birle, "Baña izn-i şerîfiñ olursa şî'reden birkaç beyt söyleyem"* buyurdu. *Ol müşârun bi'l-benân şalavâtullâhi'l-Mennân nezâket birle ruşşat-ı kerîmem ta'alluğ itdi. İnşâd eyle buyurdu. Ol efdal-i râyiha-i yâsemen cenâb-ı İmâm Hüseyin rağiyallâhü 'anhü şalât-ı mekârim-i i'lâmândan-şoñra buyurdu...*

*Kisâ-nâme*'nin tercümesi:

*İzin var mı ki baña kim eyleyem yâd*

*Ki hağk-ı eşrefinde şî'ri inşâd*

*Resülu'l-hağ buyurdu Müctebâ'ya*

*İzindir söyle şî'ri Muştafâ'ya*

*Belâğatle kıluğ bu nutkı irâd*

*İdüğ şân-ı Nebî'yi böyle hem yâd*

*Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ'*nın tercümesi:

*Ba'd ez şalavât-ı bî-nihâyet*

*Bu şî'r-ile kıldı bir 'inâyet*

*Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ'*da, Hz. Hüseyin'in peş peşe söylediği on iki beyit, gökten sofranın indirilmesi anlatısından sonra getirilmektedir. *Siyer-i Âl-i Beyt*'te ise gökten sofranın indirilmesi hadisesi Hz. Hüseyin'in beyitlerinden sonra okuyucuya aktarılmaktadır.

*Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ'*da, esas tercümenin öncesinde mukaddime kabîlinden birer giriş ve münâcâtlar yer almaktadır. *Siyer-i Âl-i Beyt*'e ise, tercümeden önce iki hadîs ve bir beyitten oluşan kısa bir giriş eklenmiştir. *Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ'*da, Süyûtî'nin risâlesinden tercüme edilmiş kısımlardan sonra, ilgili eserlerin müellifleri tarafından bizzat kaleme alınmış târîh ve münâcât manzumelerine yer verilmiştir. Benzer şekilde *Siyer-i Âl-i Beyt*'te de tercüme kısımdan sonra, eserin müellifi tarafından yazılmış bir dua bölümü hâtîme olarak metne eklenmiştir. *Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ'*da, kisâ anlatısı olay akışına göre bölümlere ayrılmış ve her bir bölüm başlıklandırılmıştır. *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ'*da bölümlerin başlıkları anlatılan olayı tavsif eder nitelikte iken *Kisâ-nâme*'de her bir bölüm "Makâle" şeklinde numaralandırılmıştır. *Siyer-i Âl-i Beyt* ise sistemli bir şekilde bölümlere ayrılmamıştır. Öte yandan eserin başına ve sonuna müellif tarafından eklenen kısımlar ile eserin sonunda, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e nidâsı ile başlayan kısım ayrı bir bölüm görünümündedir.

*Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ'*nın yazarları belli iken *Siyer-i*



*Âl-i Beyt*'in müellifi/mütercimi bilinmemektedir.

### 5. *Siyer-i Âl-i Beyt*'in Transkripsiyonlu Metni

İncelediğimiz nüsha Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu, 4509 numarada kayıtlı olup nesih hattıyla saman kâğıt üzerine yazılmıştır. Her sayfada dışı kırmızı mürekkeple çerçevelenmiş altın varaklı cetvel bulunmaktadır. Başlangıçtaki 1<sup>b</sup> ve 2<sup>a</sup> sayfalarında çiçek motifli kubbeli levhalar bulunmaktadır. Metnin bittiği son sayfa olan 14<sup>a</sup> ise benzer şekilde çiçek motifleri ile süslenmiştir. Eser içerisindeki bölüm başlıkları altın varak ve çiçek motifleri ile belirgin hâle getirilmiştir.

İkinci bir nüshasını tespit edemediğimiz eserin, incelediğimiz nüshasının müellif nüshası olmadığını düşünmekteyiz. Zira eserde herhangi bir istinsah kaydına rastlayamamış olsak da, elimizdeki nüshanın bir başka nüshadan kopya edildiğini düşündüren çok sayıda hata göze çarpmaktadır. İbarelerdeki harf yanlışları, harf ve kelime tekrarları, hazifler vs. nüshanın bir müstensihin elinden çıktığını gösterir niteliktedir.

Eserin transkripsiyonlu metni verilirken kelimelerin nüshadaki yazımına sadık kalınmaya çalışılmıştır. Ne var ki pek çok kelimedede eksikler ve yanlışlar bulunmaktadır. Örneğin metinde kıssanın Hz. Hasan'dan bahsedilen kısmında pek çok kere sehven Hâsan yerine Hüseyn yazılmıştır. Bu gibi yanlışların çoğu zaman düzeltilmesi elzemdir. Benzer şekilde harf-i ta'rîfin bir harfinin veya tamamının eksik olması, muttasıl zamir alan kelimelerde harf-i ta'rîf kullanılması (الدمعي, المجلسنا gibi), Arapça fiillerde eksik harf bulunması, kelimenin elif-i maksûre yerine elif-i memdûde ile yazımı vb. durumlarda da metin tamiri yoluna gidilmiş ve hatalar düzeltilmiştir.

Kelimelerin yazımında yanlışlık bulunmasa dahi, metinde bazen kelime tekrarı yapıldığı görülmektedir ("...buyurup ve buyurdılar ki: ... buyurdılar" ve "zîr-i taht-ı kisâya taht-ı kisâya" örneklerinde olduğu gibi). Bu durum anlatım bozukluğuna yol açtığından ibarelerdeki fazla kelimeler çıkarılmıştır. Bazı kelimelerde ise kaynaştırma harfi görevindeki ye yerine hemze kullanıldığı görülmektedir (kerîmeyi yerine kerîme'i, şerîfeyi yerine şerîfe'i yazımı gibi). Bu kelimelerin latinizasyonunda hemze yerine ye harfi tercih edilmiştir. Arapça aslı hemzeyle biten kelimelerde ise Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış çoğu metinde görülen aksine hemze ekseriyetle yazılmış, nadiren hafzedilmiştir. Bu durum her ne kadar metinde ikiliğe yol açsa da, biz bu kelimeleri nüshada yazıldıkları şekliyle göstermeyi tercih ettik. Dolayısıyla metinde aynı kelimenin iki farklı yazımına rastlamak mümkündür (nisâ ve nisâ' gibi). Nüshada unutulmuş atıf vâvları ise köşeli parantez arasında ([u]/[ü]) gösterilmiştir.

Müstensihin Arapçayı çok iyi bilmediği anlaşılmaktadır. Zira harf hataları Arapça ibarelerde daha yoğun görülmektedir. Bilhassa Süyûtî'nin metninden olduğu gibi aktarılan Arapça beyitlerde eksiklikler ve yanlış yazımlar bulunmaktadır.

Beyitlerdeki eksik ibareler, esas metinden bakılıp köşeli parantez arasına alınarak tamamlanmış, manzum ve mensur Arapça kısımlardaki harf hataları ise düzeltilmiştir. Aynı şekilde, bazı nasların yazımında karşımıza çıkan, Arapça bilgisinin yetersizliğinden kaynaklanan hatalar göze çarpmaktadır. Bu yanlışlar da metin tamiri ile düzeltilmiştir.

Özel isimlere getirilen ekler kesme işareti ile ayrılmış ve kelimelerin yazımında Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi imlâsı gözetilmeye çalışılmıştır (Rasûl yerine Resûl, ‘anhu yerine ‘anhü yazımı gibi). Arapça edatlar, Farsça kelimelere bitişen ekler ve Farsça birleşik kelimeler arasına tire (-) konmuştur.

Metinde varak numaralarına ilgili yerlerde işaret edilmiştir. Esere Süyûtî'nin risâlesinden alınıp dâhil edilen Arapça pasajlar latinize edilmeyip Arap harfleri ile olduğu gibi aktarılmış, bu Arapça ibareleri takip eden Türkçe tercümelemler ise transkripsiyon harfleri kullanılarak latinize edilmiştir:

### **Siyer-i Âl-i Beyt**

#### **(1<sup>b</sup>) Bismillâhirrahmânirrahîm**

قال النبي ﷺ أبشر يا أبا بكر فإن الله يتجلى للخلائق عامة ويتجلى لك خاصة<sup>36</sup>  
قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إن الله جعل ذرية كل نبي في صلبه وجعل ذريتي في صلب علي بن  
أبي طالب كرم الله وجهه رضي الله عنه<sup>37</sup>

Âyinedir bu âlem her şey haqq-ıla kâ'im

Mir'ât-ı Muḥammed'den Allâh görinür dâ'im

#### **(2<sup>a</sup>) Bismillâhirrahmânirrahîm**

قال دخل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذات ليلة من الليالي على فاطمة رضي الله عنها  
Rivâyet olunur Ḥazret-i server-i kâ'inât ve mafḥar-ı mevcûdât şallallâhü  
te'âlâ 'aleyhi ve sellem gicelerden bir gice şerâfet ile Ḥazret-i Fâtımatü'z-Zehrâ  
rağıyallâhü 'anhâya teşrif buyurdılar.

فقال لها يا فاطمة إنى لأجد بي معشوش

Seyyid-i kâ'inât rif'atle **(2<sup>b</sup>)** buyurdılar ki: Yâ Fâtıma, ben kendimi bir miqdâr süst ü za'îf buluram. Ḥâsâ lillâh vücûd-ı hümayün-ı risâletlerine âlâm-ı dünyeviyye 'arız olsun ancak feyz-i İlahiyye vü envâr-ı Şamedâniyye ile ser-şâr olduğundan nâs kendülere vâkı' olan hâlâta teşbîh şadedinde olduklarını müş'ir, tevâzu'an bu vechle taḥrîr buyurdılar.

فقلت حسبي الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير

Ḥazret-i Fâtımatü'z-Zehrâ rağıyallâhü te'âlâ 'anhâ buyurdılar: Ḥudâ-yı lem-yezel kifâyet ider. Ya'nî insânîñ tesviyesine ḳudret ü ḳuvvet-i İlahiyye kâfidir. Her hâlde âşâr-ı fuyûz cânib-i ma'neviyyesine mevḳûfdur. Ne güzel vekildir. Ya'nî

<sup>36</sup> Ey Ebû Bekir, müjdeler olsun ki, Allah insanlara âmmeten, sana ise hâssaten görünür.

<sup>37</sup> Allah, her peygamberin neslini kendi soyundan, benim neslimi ise kızım Fâtıma ile Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan kıldı.

mümkinât iktidârı olup olmayan eşyâyı Hudâ-yı ‘allâma havâle eylemek elzendir. **(3<sup>a</sup>)** Zîrâ vekâlet-i İlâhiyye aşâlet-i maḥlûḳdan a‘lâdır. Ne güzel şâhib, ne güzel mu‘indir. Ya‘nî mâlikiyet ü mu‘âvenet zât-ı Kird-kâr’a maḥşûşdur.

فقال لها هلمي إلى بالكساء اليماني رضي الله تعالى عنها ودخل تحتها صلى الله تعالى عليه وسلم

Ḥazret-i Şehin-şâh-ı nübüvvet şallallâhü ‘aleyhi ve sellem, Ḥazret-i Fâtımatü’z-Zehrâ raḍıyallâhü te‘âlâ ‘anhâya hitâb-ı müsteṭâb buyurdu ki: Ben zât-ı ḥurşîd-i müşa‘şa‘-simâta kisâ‘-i Yemânî’yi ḥâzır eyle ya‘nî getir; Ḥazret-i Fâtımatü’z-Zehrâ raḍıyallâhü ‘anhâ mezbûr kisâ‘-i Yemânî[‘yi] ḥuḫûr-ı mu‘cizat meşhûn-ı müşârun ileyh[e] taḳdîm buyurdu. Ḥazret-i menba‘-ı raḫmet kisâ‘-i ma‘âlî-i vefânîñ tahtına ‘arz-ı şeref buyurdu.

قيل و إذاً بالحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال السلام عليك يا أماء قالت و عليكم السلام

ورحمة الله وبركاته **(3<sup>b</sup>)**

Rivâyet olunur ki Ḥazret-i Hüseyin bin ‘Ali bin Ebî Tâlib raḍıyallâhü te‘âlâ ‘anhümâ âşâr-ı şeref buyurup Ḥazret-i Fâtımatü’z-Zehrâ raḍıyallâhü ‘anhâya yüz sürüp “es-Selâmu ‘aleyke yâ ümmâh” buyurdılar. Eşrefü’n-nisâ’ dahı redd-i selâm buyurup “Ve ‘aleykümü’s-selâm ve raḫmetullâhi ve berakâtühü” buyurdu.

قال لها إني لأجد راحة محمد ﷺ

Nür-ı dîde-i Müslimîn Ḥazret-i İmâm Hüseyin raḍıyallâhü ‘anhü’l-Mu‘în cenâb-ı ḫayru’n-nisâ’ kân-ı elṭâf u vefâ Fâtımatü’z-Zehrâ raḍıyallâhü ‘anhâya teveccüh idüp sa‘âdet-i dâreyn ile buyurdu: Taḫḫîḳan ben ciger-pâre-i risâlet misk-**(4<sup>a</sup>)**ḫatme-i deryâ-yı reyâḫînden bir ḳatre olan râyiḫa-i Muḫammed ‘atâyâ-yı Rabb-i Şamed şallallâhü ‘aleyhi ve sellemi buluram. Ya‘nî vücûd-ı raḫmetün li’l-‘âlemîn şemme-i zâtiyyesi cânıma resîde olmuşdur.

قالت هو تحت الكساء معشوش فننا نحو الكساء وهو يقول بعد الصلاة على الرسول شعر

Ḥazret-i Ekremü’n-nisâ’ hâver-i nür u bahâ Fâtımatü’z-Zehrâ raḍıyallâhü te‘âlâ ‘anhâ dehân-ı pâkînden cevâb-ı sâṭı‘ buyurup ol âf-tâb-ı ‘âlem-tâb-ı risâlet-nisâb kisâ‘-i raḫmetde ve bârgâh-ı cây-ı ḫikmetde ma‘den-i iḫşân-ı vücûd-ı hümâyûnları feyḫ-ı ilâhiyye ile meşhûn olduğından [te]mevvüc-i şa‘şa‘aya ‘adem-i taḫammüllerinden ârâm buyurdılar. Ol şihâb-ı ‘illiyîñ olan Ḥazret-i İmâm Hüseyin raḍıyallâhü ‘anhü’l-metîn **(4<sup>b</sup>)** cânib-i kisâyâ teveccüh birle muḳtezâ-yı emr-i Hudâ şalât-ı bî-gâye buyurduḳdan soñra bu ebyât-ı kerâmâtı taḳrîr buyurur:

من بالكساء أحببت الكساء

فيك الشفاء والطب والدواء

داعى اللواء والحوض والعلاء

يا رسول الله لك الفداء

Ey kisâ’ saña ḫitâb iderüm ki şol eşref-i mevcûdât ve aḫsen-i kâ’inât u risâlet-simât ‘aleyhi’ş-şalâtı ve’t-teslimât sen kisvet ile zâhirde iḫyâ eylediñ. Bu maḳâmda isnâdda mecâz vâḳı‘ olup münâdî maḫzûf olur. Taḳrîr-i kelâm bi-ḳadr-i ṭâḳatü’l-‘acze bu güne olabilür. Ey ḫâliḳ-ı kisâ’ ve ey mücid-i ḫayât-efzâ ve sulṭân-ı

ihsân [u] ‘atâ ‘aleyhi şalât-ı ibtidâ vü intihâ hazretleriniñ kisâ’-i Yemânî tahtında hayât virdiñ. Ey kisâ’, şifâ vü tıbb u devâ sendedir. **(5<sup>a</sup>)** Ya’nî zât-ı şifâ’ u devâ ve tıbb-ı vefâ-yı ‘âlem olan vücūd-ı şifâ-yı bî-mişâl kisânın tahtında ihsân buyurduñ. <sup>38</sup>

مرسل  
ثم قال السلام عليك يا رسول الله أ تَأْذَنُ لِي يَا جَدَاهُ إِنِّي أَدْخُلُ مَعَكَ تَحْتَ الْكِسَاءِ

<sup>39</sup> müstağrağ-ı ‘âlem-i fuyûz-ı İlâhî oldukları o ân ser-şâr-ı âb-ı rahmet ve leb-rîz-i mâ-i hikmet dîvâr-ı havâşş u ‘avâmdan mektûm olup kisve-i Yemânî’de mestûr buyurduñ. Ey Resûl-i Rabbü’l-‘âlemîn ve rahmetün li’l-‘âlemîn livâ’-i hamdin huddâmı bulunan melâ’ike-i ‘izâma ve havz-ı Kevşer naşîb-i kirâm ve rütbe-i leys-encâm saña kurbân olsun. Ya’nî ol ni‘met-i ‘uzmâ ‘inda’llâh seniñ kurbânın menzilindedür.

ثم قال السلام عليك يا رسول الله أ تَأْذَنُ لِي يَا جَدَاهُ إِنِّي أَدْخُلُ مَعَكَ تَحْتَ الْكِسَاءِ

**(5<sup>b</sup>)** Bahr-i eltâf-ı nübüvvet ve deryâ-yı envâr-ı risâlet feyz-i ‘atâyâ-yı recâ ve iltifât-ı bî-hemtâ-yı ilticâ buyurup, ey cedd-i pâk-i velâyet ve silsile-i temyîz-i kerâmetimiz vücūd-ı şa‘şa‘a-nişâr-ı mükevvenâtınız olan taht-ı kisâyâ dâhil-i if-tihâr olmağa ruşsat-ı mu‘allâları ta‘alluğ ider mi diyü niyâz [u] tazarru‘ buyurdılar.

قال أذنت لك فدخل معه تحت الكساء

Emr-i rahmet ve ruşsat-ı şefkat ta‘alluğ idüp sen merdüm-i ‘âlemiyân ve bâşıra-i dîde-i âdemiyâna izn-i şerîfim nişâr-ı luţf inşâr oldı diyü buyurdu. Ol şem‘a-i kândil-i ‘illiyîn ve ol çerâğ-ı bezm-i dünyâ taht-ı kisâyâ cemâl-i ziyâ-menâliñe ‘arz buyurdu.

قيل وإذ بالحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهما قال السلام عليك يا أماء قالت وعليكم السلام

ورحمة الله وبركاته

Rivâyet **(6<sup>a</sup>)** olunur cenâb-ı Hasan bin ‘Ali bin Ebî Tâlib rağiyallâhü te‘âlâ ‘anhümâ maţla‘-ı şerefden şulû‘ buyurup Fâtîmatü’z-Zehrâ nür-ı ziyâ rağiyallâhü ‘anhâya teveccüh birle “es-Selâmu ‘aleyki yâ ümmâh” buyurdu. Hazret-i Fâtîmatü’z-Zehrâ rağiyallâhü ‘anhâ redd-i selâm buyurdu.

قال إني لأجد راحة المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم

Şeb-çerâğ-ı cevher-i rüşen Hazret-i İmâm Hasan rağiyallâhü ‘anhü cenâb-ı Fâtîmatü’z-Zehrâ ‘anhâya ‘arz-ı nazâr buyurup tahkîkan bir şâh-ı dirâht-ı risâlet ma‘den-i ‘anberîn-i zâtından zerre olan şemme-i Muşttafâ râyîha-i bâ-şafâ ‘aleyhi şalât-i Hudâ hazretlerini buluram. Ya’nî rahmet-simât hazretleriniñ büy-ı kerem-ñüyü resîde-i dimâğ-ı revânım olmuştur.

يا جداه قال وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته **(6<sup>b</sup>)** قالت نعم هو تحت الكساء والحسين عنده فدنا نحو

الكساء وهو يقول بعد الصلاة على الرسول السلام عليك

Cenâb-ı yâkût-ı şafrâ Hazret-i Fâtîmatü’z-Zehrâ rağiyallâhü te‘âlâ ‘anhâ Hazret-i İmâm Hüseyn rağiyallâhü te‘âlâ ‘anhü[ye] hîţâb-ı bâ-şavâb buyurup o

<sup>38</sup> Ne mukarreb bir meleğın, ne de gönderilmiş bir nebînin nâil olabileceğı Allah ile geçirilecek vakitler bana tahsıs edilmiştir.

<sup>39</sup> Aşk, Rahmân’ın cezvelerinden bir cezbedir.

taht-ı kisâ'-i Yemânî'de şeref-sâr İmâm Hüseyn rağıyallâhü 'anhü nezd-i ebhetle-  
rinde bir iftihâr buyurduğda ol gönçe-i şad-berg-i dehen-i Hâzret-i İmâm Hüseyn  
rağıyallâhü te'âlâ 'anhü cârib-i kisâyâ teveccüh idüp Resûlullâh şallallâhü 'aleyhi  
ve sellem hâzretlerine şalavât-ı zâkiyyât buyurduğdan-şoñra "es-Selâmu 'aleyke yâ  
ceddâh" buyurup Resûl-i Ekrem "Ve 'aleykümü's-selâm ve rahmetullâhi ve be-  
rakâtühü" buyurdu.

قال: أتأذن لي أقول أبيات من الشعر؟ قال: أذنت لك فانشأ يقول بعد الصلاة على الرسول

Dürr-i yektâ-yı kân-ı 'adn Hâzret-i İmâm Hâsan rağıyallâhü te'âlâ 'anhü  
şem'a-i envâr-ı şuffe-i şafâ Resûl-i Ekber-i (7<sup>a</sup>) cenâb-ı kibriyâ şallallâhü te'âlâ  
'aleyhi ve sellem hâzretlerine teveccüh birle, "Baña izn-i şerifiñ olursa şir'den  
birkaç beyt söyleyem" buyurdu. Ol müşârun bi'l-benân şalavâtullâhi'l-Mennân  
nezâket birle "Ruşşat-ı kerîmem ta'alluğ itdi, inşâd eyle" buyurdu. Ol efđal-i râyiha-  
i yâsemem cenâb-ı İmâm Hâsan rağıyallâhü 'anhü şalât-ı mekârim-i i[']lâmândan-  
şoñra buyurdu:

قباك نور ساطع عامود

أنت رسول شافع موجود

يا خير الخلائق يا مفقود

[يا كنز الدقائق يا سرّ الوجود]

'Azîmü'l-kudret ve faḥîmü'l-maḳderet envâr-ı bedâhât ve ziyâ-i sa'âdât-ı lâ-  
zâlet rumûz-ı nikâtsın ki ziyâret-i rahmete teveccüh eyledim. Beni mübarek ve  
mu'allâ ḥużûrına yüz sürmeğe irâde-i mu'cize-i ifâde [ve] merḥametiñ ta'alluğ ider  
mi? Sen Resûl-i sâhib-i İsrâ ve şefî-i rûz-i cezâ ve mevcûd-ı 'ayn-ı Hudâ ve ey  
ma'nâda celî ve zâhirde 'ayn-ı nâsdan ḥafî cihet-i rahmetden (7<sup>b</sup>)<sup>40</sup> نحن اقرب اليه من  
الوريد حبل الوريد. Cenâb-ı cellet şânühü ve 'azîmet ihsânühü kendü zâtı-ı İlâhiyyesi-  
niñ ḳurbiyyet[in]iñ ve ma'den-i rahmet olan Ḥabîbiniñ ḥürmetine bu âyet-i  
kerîmeyi ve bu delîl-i şerîfeyi müdellel buyurmuşdur.

قال: أتأذن يا جداه إنى أدخل معكما تحت الكساء؟ قال: أذنت لك فادخل معكما تحت الكساء

Cenâb-ı Maḥbûb-ı müstaḥsen İmâm Hâsan rağıyallâhü 'anhü bâd-i ḥalk-ı  
cihân şallallâhü 'aleyhi'l-Mennân'a teveccüh idüp, Baña izin virirseñ sizler ile taht-ı  
kisâyâ dâḥil olayım" buyurdu. Ol kitâb-ı âyet-i gufrân delîl-i vuşûl-i cinân şallî ve  
sellim 'aleyhi's-Sübḥân hâzretleri, "İzn-i Resûlüm saña ta'alluğ itdi, dâḥil ol" bu-  
yurdu. Ol maḥbûb-ı sîm-ten Hâzret-i İmâm Hâsan rağıyallâhü te'âlâ 'anhü anlar ile  
taht-ı kisâda oldılar.

و عليكم السلام ورحمة الله وبركاته (8<sup>a</sup>) قيل وإذا بعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي الله عنه قال

السلام عليك يا بنت رسول الله قالت

Rivâyet olunur ki Hâzret-i 'Ali bin Ebî Tâlib rağıyallâhü 'anhü'l-Ġâlib "es-  
Selâmu 'aleyki yâ binte Resûlillâh" buyurdu. Seccâde-nişin-i vefâ ekremü'n-nisâ

<sup>40</sup> Biz ona şah damarından daha yakınız.

Fāṭimatü'z-Zehrâ raḍiyallâhü te'âlâ 'anhâ redd-i selâm buyurup "Ve 'aleykümü's-selâm ve raḥmetullâhi ve berakâtühü" buyurdu.

قال إني لأجد رايحة المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم قالت نعم هو تحت الكساء والحسن والحسين عنده فدنا إلى نحو الكساء وهو يقول بعد الصلاة شعر

تحت الكساء بلوح  
نور كالبرق الخاطف  
إن البتول تكثر الدماغ  
على الذي هو للأنام شافع

Esedullâh Ḥaydar raḍiyallâhü 'anhü'l-Ekber taḥkîkan, "Râyiḥa-i nūr-ı Muṣtafâ şallallâhü 'aleyhi ve sellem ḥazretlerini buluram" buyurdu. Ḥazret-i Fāṭimatü'z-Zehrâ raḍiyallâhü 'anhâ, "Kisâ[-i] Yemâniniñ altındadır ve İmâm Ḥasan ve İmâm Ḥüseyn (8<sup>b</sup>) raḍiyallâhü 'anhümâ yanındadır" buyurdılar. 'Ali bin Ebî Ṭâlib raḍiyallâhü 'anhü'l-Ġâlib ḥazretleri kisâ[-i] Yemâniye teveccüh buyurup ba'de's-şalât şî'r buyurur: Kisâ-i Yemânî altında bir parlaḡ nūr var şimşek gibi tiz geçici. Taḥkîkan Fāṭimatü'z-Zehrâ raḍiyallâhü 'anhâniñ mübârek gözi yaşları ziyâde olmaḡdadur. Şol bir Resül-i Ekrem ki maḡlûḡ için şefâ'at itmek aña ḥavâle olmuşdur.

ثم قال السلام عليك يا سيدنا يا رسول الله و قال عليكم السلام ورحمة الله وبركاته

Ḥazret-i 'Ali bin Ebî Ṭâlib luṡfla selâm virüp Ḥazret-i Resül redd-i selâm buyurup "Ve 'aleykümü's-selâm ve raḥmetullâhi ve berakâtühü" buyurdu.

قال: أتأذن يا رسول الله إني أدخل معكما تحت الكساء؟

Ḥazret-i 'Ali kerremallâhü vechehü buyurdu: "Yâ Resüllallâh, izin virir misin ben-daḡı siziñle olayım, kisâ-i Yemânî altına gireyim?"

قال أذنت لك و دخل معهم (9<sup>a</sup>)

Ya'nî, "Yâ Ali, izin virdim, bizimle ol" buyurduḡda Ḥazret-i 'Ali raḍiyallâhü ['anhü] Ekber daḡı yanlarına girdi. Allah'ın maḡfireti ve raḥmeti kâmilan anların üzerine olsun.

قيل وإذا بفاطمة رضي الله عنهما فدنت إلى نحو الكساء وهو تقول بعد الصلاة على الرسول شعر

Rivâyet olunur ki Ḥazret-i Fāṭimatü'z-Zehrâ raḍiyallâhü te'âlâ 'anhâ taḥt-ı kisâ-i Yemânî ṡarafına teveccüh buyurup ba'de's-şalât şî'r buyurdu:

أسير الدمع من عين ينهمل  
نحو الشفيع الهاشمي مذمل

يا جد الحسن والحسين بل الرسول  
تحت الكساء كالبدر حين يكمل

Benim gözüm yaşı gözümünden taşup gider Ben[I] Hâşim kabîlesinden nâsa şefâ'at idici Resül-i Ekrem ḥuzûrına. Ey Ḥasan ve Ḥüseyn raḍiyallâhü te'âlâ 'anhümâniñ cediti, ayıñ on dördinde ay tamâm oldıḡı gibi oldıḡı ḡâlde kisâ-i Yemâniniñ altında iskân-ı Resülü(9<sup>b</sup>)'s-şekâleyn. ثم قالت السلام عليك يا رسول الله

duğda قال رسول الله ﷺ: "Ve 'aleyki's-selâm ve raḥmetullâhi ve berakâtühü" buyurdu.

قالت: أتأذن لي أن أدخل معكم تحت الكساء؟

Ya'nî, "Baña izin verir misin ey peder ve'l-ekrem sizler ile kisânîn altına dâhil olayım?" Cenâb-ı Resûl-i Ekrem buyurur:

قال أذنت لك فدخل معهم تحت الكساء

Ya'nî, "Saña izin virdim" buyurduğda Ḥazret-i Fâtîmatü'z-Zehrâ radıyallâhü te'âlâ 'anhâ taht-ı kisâya dâhil oldu. Ḥudâ-yı 'Alîm anlara raḥmet ü mağfîret ü bereket virsün. Şalavâtullâhi ve selâmühü ve 'alâ âlihi ve evlâdihî ve evzâcihi ve zürriyyâtihi ve aşhâbihî ecma'in.

ولا سماء ولا ارضا (10a) فننادى العلي جلّ جلاله: ملائكتي وحملة العرش وسكان الأرضين عزتي وجودي وارتفاعي في علو مكاني ما خلقت خلقا ولا جبلا ولا كفارا ولا إنسانا ولا جانا ولا نورا ولا بحرا ولا أحجار ولا أشجار ولا ليلا ولا نهارا إلا في محبت عن تحت الكساء

Ya'nî, 'aliyyü'l-a'lâ olan Cenâb-ı Allâh celle celâlühü nidâ buyurur ki: Ey benim meleklerim ve 'arşu'r-Raḥmân yüklenen meleklerim ve yiryüzünde sâkin olan meleklerim ve 'azîmü's-şân 'izzetim ve vücûdım ve yüksek halk itdiğim mekânlara kâsem iderim ki maḥlûkâtı ve göği ve şuyı ve yeri ve tağı ve İslâmları ve kâfirleri ve insânı ve cinleri ve âteşi ve deñizi ve taşları ve ağaçları ve gıceyi ve gündüzi yaratmadım, ancak kisâ-i Yemânî tahtında olan zâtın muḥabbetiyle yaratdım.

(10b) انزل يا جبرائيل اخبر حبيبي بأنّي ما خلقت خلقا ولا سماء ولا ماء ولا أرضا ولا جبلا ولا مسلمين ولا كفارا ولا إنسانا ولا جانا ولا نورا ولا بحرا ولا أحجار ولا اشجار ولا ليلا ولا نهارا إلا في محبته

Ya'nî, "Yâ Cebrâ'îl, aşağı nüzül idüp Ḥabîbime haber vir ki taḥkîkan ben 'azîmü's-şân maḥlûkâtı yaratmadım, ancak anın muḥabbeti için yaratdım" buyurduğda,

فنزل جبرائيل كالبرق الخاطف وهو يقول السلام عليك يا طه السلام عليك يا يس السلام عليك يا مدثر السلام عليك يا مزمل السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته سمعت

Ya'nî Cebrâ'îl 'aleyhi's-selâm nüzül idüp beş kerre selâm virüp haber virdi, didi: Yâ Resûlallâh sübhânehü te'âlâ 'aliyyü'l-a'lâ nidâ buyurdu: "Yâ Cebrâ'îl, yâ meleklerim, ben 'azîmü's-şân hîçbir maḥlûk yaratmadım 'izzetim ve cûdım ve yüksek halk itdiğim 'ulüvv-i mekâna kâsem iderim ki maḥlûkâtı ve göği ve şuyı (11a) ve yeri ve tağı ve İslâmları ve kâfirleri ve insânı ve cinleri ve âteşi ve deñizi ve taşları ve ağaçları ve gıceyi ve gündüzi yaratmadım, ancak kisâ-i Yemânînin altında olan zâtın muḥabbetiyle yaratdım" diyü tebşîr eyledi. Bu taqdîrce İmâm Ḥüseyn radıyallâhü te'âlâ 'anhü icâzet taleb idüp buyurdu:

يقول يا جداه أتأذن لي أن أقول أبيات من الشعر؟

Ya'nî, "Yâ ceddî, izin verir misin ebyât okuyayım?"

Resûlullâh şallallâhü te'âlâ 'aleyhi ve sellem:

أذنت لك فانشأ وهو يقول



Ya'nî, "İzin virdim, inşâ eyle" buyurduğda İmâm Hüseyin radıyallahü te'âlâ 'anhü Hâzret-i Fahr-ı kâ'inâta şalât [ü] selâmdan-şoñra şi'r buyurdu:

درة قد خلصت من جوهر  
فأنادرة وابن الجوهريين

Bir incü ki cevherin zübdesidir. Bu tağdırce ben bir incüyem. İki cevher oğluyam.

(11b) والدي شمس وأمي قمر  
وأنا الكوكب بين النيرين

Pederim güneş, vâlidem ay. Bu tağdırce ben bir yıldızam güneş ay arasında.

أمي الزهراء حقا وأبي  
وارث العلم ومولى الثقلين

Vâlidem haqîkatde Fâţımatü'z-Zehrâ'dur. Pederim dağı ins [ü] cin tã'ifesiñiñ şâhib-i 'ilminiñ vârişidir.

وعيد الله غلاما نشاء  
وقريش يعبدون الوثنيين

Ya'nî Allâh'a 'ibâdet idici bir gûlâm zühür itdi. Hâlbuki Kureyş iki puta tãparlar.

يعبدون اللات والعزى معا  
وعلى قام صلى القبلتين

Kureyş Lât ve 'Uzzâ didikleri iki puta tãparlar. Hâlbuki o çocuk iki kıbleye karşı namâz kıldı.

من له جد كجدي مصطفى  
سيد الكونين نور الظلمتين

Benim ceddım Muştafâ gibi kimiñ cediti var ki dünyâ vü âhiretiñ seyyidi? Hâlbuki küfrden kırtarıcıdır ve gice kıarasında nûrıdır.

(12a) من له أب كأبي حيدر  
قاتل الكفار في يوم حنين

Benim pederim Haydar gibi kimiñ pederi var? Hıneyn gâzâsında ve gâzâlarda küffârı katl idicidir.

من له أم كأمي فاطمة  
بعصبة المختار قرّة العينين

Benim vâlidem gibi kimiñ vâlidesi var; Hâzret-i Fahr-ı 'âlem şallallahü te'âlâ 'aleyhi ve sellem hâzretleriniñ kıumâş-ı gözleriniñ bebeğı?

من له عم كعمي جعفر  
ذو الجناحين أصيل النسبين

Ya'nî benim 'ammim Ca'fer gibi kimiñ 'ammisi var ki iki kıanağ şâhibi dimekdir ki pederi ve vâlidesi tãhir?

نحن أصحاب العيا خمستنا  
قد ملكنا شرقها والمغربين

Ya'nî bizler beş kışi 'abâ şâhibiyüz şark ile garba mâlik olarak.

نحن جبريل قد سادسنا

ولنا الكعبة ثم الحرمين

Bizlere Cibrîl-i emîn rağbet ider ve muhabbet ider. Ka'be bizim-çündür dağı bizim-çündür [Harameyn].

قرة أعين (12b) عصابة مخطر

في غد تسقون من يد الحسين

Ya'nî, "Fahır-ı 'âlemiñ bölüğünde gözleriniñ bebeği yarım ehl-i maşher Hâzret-i İmâm Hüseyn rağıyallâhü 'anhü elinden sulanur" diyü ebyât-ı şî'r zâhir olduğıda, قسم النبي صلى الله عليه وسلم وقال أحسنت أحسنت أحسنت يا حسين بارك الله فيك وإليك فعنه ذلك نزلت عليهم مائدة من السماء فأكلوا منها

Ya'nî Cenâb-ı Resülüş-sekaleyn-i şeffi'-i men fi'd-dâreyn şallallahü te'âlâ 'aleyhi ve sellem tebessüm buyurup "Âferîn, âferîn, âferîn yâ Hüseyn. Hudâ-yı lem-yezel seni mübarek eylesün" buyurdu. Ol-vağt gökden bir şofra nâzil oldu. Ol şofradan ta'âm ekl buyurdılar.

وبركاتنا (13a) وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي الله تعالى عنه يا رسول الله اجعل مجلسنا

فضلا

Ya'nî, "Yâ Resülallâh, bizim meclisimiz için Hağ subhânehü ve te'âlâ hâzretleri fazl u bereket buyurdu. İntihâsında haber vir" buyurduğıda,

قال يا أبا الحسن ما ذكر خبرنا هذا في حضرت إلا وأمنوا من فزع الأكبر

Ya'nî Resülullâhü şallallahü te'âlâ 'aleyhi ve sellem buyurdu ki: "Yâ 'Ali, bizim bu haberimiz zıkr olmadı, ancak ol zıkr olınan meclis şâhibi feza'-i ekberden emîn oldılar."

قالوا زدنا يا رسول الله

Hâzret-i 'Ali buyurur ki: "Yâ Resülallâh, şerefimizi haber vir" buyurduğıda,

قال يا أبا الحسين ما ذكر خبرنا هذا في حضرت إلا وكنتم شفيعا لهم يوم القيامة

Ya'nî İmâm 'Ali ve İmâm Hâsan ve İmâm Hüseyn ve Fâtımatü'z-Zehrâ rığvânullâhi te'âlâ 'aleyhim ecma'in hağlarında şerefi ziyâde buyurup ve buyurdılar ki: "Bir meclisde (13b) biz[im] bu haberimiz zıkr olmadı, ancak ol zıkr olınan meclis ahâlisine kıyâmet gününde ben şeffi' oluram, şefâ'at iderem" buyurdılar.

يا رب الكعبة بمحمد صلى الله تعالى وآله وأولاده وذرياته وبالحسن وبالحسين بصهر النبي علي السخي

وبسائر الصحابة والقرابة كلهم أجمعين

Ya'nî ey cümleñiñ Hâlık'ı, Hâbîb'iñ Ağmed Resül'üñ Muğammed'e şalât [u] selâm olsun ve âlihî: âline, ve evlâdihî: evlâdına, ve zürriyyâtihi: zürriyyâtına, ve bi'l-Hâseni ve'l-Hüseyni: ve ol kurratü'l-'ayneyn olan İmâm Hâsan ve İmâm Hüseyn rağıyallâhü te'âlâ 'anhümâya, dağı bi-şihri'n-Nebiyi 'Aliyyi's-sehâ: Ebi'l-Hâsan ve Ebi'l-Hüseyn olan dâmadu'n-Nebî Hâzret-i 'Ali kerramallahü vechehü ve rağıyallâhü (14a) te'âlâ 'anhüye, ve bi-sâ'iri's-şahâbeti: ve sâ'ir aşhâba, ve'l-karâbeti ecma'in: ve ağrabâlarıñ ve aşhâb-ı aşhâbına ve küllühüm ecma'in. Temmet.

### Sonuç

Kütüphane katalogunda *Siyer-i Âl-i Beyt* ismiyle kayıtlı ve müellifi meçhul eser, Süyûtî'nin ehl-i kisâ konulu Arapça risâlesinin Türkçeye mensur bir tercümesidir. Eser, lafızlara bağlı kalmayan oldukça özgün tercüme metodu ve Süyûtî'nin metni üzerinde bulunulan çeşitli tasarruflar göz önüne alındığında te'lîf-tercüme nitelikte sayılabilir. Süyûtî'nin aynı risâlesini Türkçeye manzum olarak çeviren, *Kisâ-nâme* ve *Haber-i Hayriyyet-eser-i Âl-i Abâ* adında iki eser daha bulunmaktadır. Bu eserler üzerine yapılan çalışmalarda Süyûtî'nin bir kisâ hadîsini aktardığı ifade edilmiştir. Oysaki Süyûtî, risâlesinde hadîs kitaplarında yer almayan bir kıssayı nakletmektedir. Bu kıssa, Süyûtî'nin eserinden alınıp başına uydurma bir senet ve sonuna Şîa propagandası nev'inden birtakım cümleler eklenerek bir hadîs-i şerîfmiş gibi bazı Şîi kaynaklarına sonradan eklenmiştir. Dolayısıyla eserin bir hadîs-i şerîfi aktardığına yönelik ifadeler doğru sayılamaz.

Eserde, Hz. Peygamber'in hasta hâlde Hz. Fâtıma'nın evine gelerek kisâ-i Yemânî'ye bürünmesi ve âl-i abânın sırasıyla aynı kisânın altına girmeleri tahkiye edilmektedir. Cebrâîl (a.s.)'in kisâ-i Yemânî'ye dikkat çekmesi, ehl-i kisânın gökten inen sofraya ile nimetlendirilmesi, Hz. Peygamber'in kisâ ehlinin üstünlüğünü vurgulaması vb. argümanlarla eserde âl-i abânın kutsiyetine çokça vurgu yapılmıştır.

Daha önceki çalışmalarda, Süyûtî'nin baştan sona âl-i abâdan bahseden kıssayı naklettiği ilgili risâlesinin, yalnızca, yukarıda sözü edilen iki tercümesi olduğu ifade edilmiştir. *Siyer-i Âl-i Beyt*, daha önce fark edilmemiş üçüncü bir tercüme olarak karşımıza çıkmaktadır.

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

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

## Kaynakça

- Alkan, Mustafa – Toker, Gamze. “Sâatî'nin Alevîlik/ Bektaşîlik Risâlesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 65(2013), 211-236.
- Cunbur, Müjgân. “Klâsik Edebiyatımızda Ehl-i Beyt Sevgisi”, *ERDEM* 8/24(1996), 909-960.
- el-Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. thk. Abdulhamîd b. Ahmed Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- el-Bahrânî el-İsfehânî, Abdullah. *Avâlimu'l-Ulûm*. 23 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Mehdî.
- el-Fetenî, Muhammed Tâhir b. Alî. *Tezkiretü'l-Mevzûât*. Mısır: İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye, 1343.
- el-Mes'ûdî, Muhammed Fâzıl. *el-Esrârü'l-Fâtıma*. Kum - Emir: Müessesetü'z-Zâir ve Râbitatü's-Sadâkâtü'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- en-Nisâbü'rî, Hasan b. Muhammed. *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Ercan, Özlem. “Kisâ Hadisine Dair Bir Eser: Âbid'in Kisâ-nâmesi”. *Turkish Studies* 13/5(2018), 111-146.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü'bni Teymiyye, 1994.
- Fuzûlî. *Fuzûlî Divânı*. haz. Kenan Akyüz vd. Ankara: Akçağ Yay., 1990.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. “İslamda İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23(1978) (Ayrı basım), 1-93.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-Beyân* (10 Cilt). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1127.
- Koncu, Hanife. “Kisâ Hadisi'ni Anlatan İki Türkçe Mesnevî Üzerine”. *Azerbaycan Multikulturalizmi: Din ve Dil Siyasetinin İnkişaf Perspektifleri Adlı Beynelhalk Konferansın Materiallar Toplusunu*. 93-99. Bakü: Bakü Beynelhalk Multikulturalizm Merkezi, 2016.
- Kummî, Şeyh Abbas. *Ahret Menzilleri*. thk. Seyyid Mehdi Şemsuddin. çev. Kadri Çelik ve Fahrettin Altan. Sitare Yay., 1999.
- Kummî, Şeyh Abbas. *Mefâtihu'l-Cinân*. thk. Alî Âl-i Kevser. Beyrut: Mektebetü'l-Fukâhe, 1465/2004.
- Öz, Mustafa. “Ehl-i Beyt” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/498-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özel, Ahmet. “Âl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özkan, Halit. “Süyûtî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/188-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sâ'atî. *Âl-i Abâ ve Âl-i Resûl Hakkında Risâle*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, 387.
- Sofuoğlu, Cemal. *Şîa'nın Hadîs Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora tezi, 1977.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Haberü Ehli'l-Kisâ'i ve Fazlihim*. Ezher Üniversitesi Kütüphanesi, 34196.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Haberü Ehli'l-Kisâ'*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı. OE\_Yz\_1776/1, 1<sup>a</sup>-3<sup>b</sup>.
- Şengün, Necdet. “Hz. Fâtıma Mevlidi ve Vesiletü'n-Necât ile Mukayesesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2(2008), 419-438.
- Şimşir, Mehmet. “Manastırlı Mehmet Rifat'ın Tuhfetü'l İslâm Adlı Eseri Özelinde Osmanlı'da Türkçe Siyer Çalışmaları”. *İSTEM*, 30(2017), 311-332.
- Tan, Bünyamin. “Şair Hüseyinî ve Mesnevisi: Risâle-i Penc-i Âl-i Abâ”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 88(2018), 35-57.
- Turan, Lokman. *Yenişehirli Avnî Bey Divanı'nın Tahlili (Tenkitli Metin) Encümen-i Şuarâ ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş* (2 Cilt). Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

- Uludağ, Süleyman. "Âl-i Abâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Siyer ve Megâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/324-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yahyâ Bey. *Dîvân* (Tenkidli Basım). haz. Mehmed Çavuşoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1977.
- Yavuz, Adil. "Kisâ' Hadisi Rivâyetleri ve Ehl-i Beyt Kimliği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19(2005), 153-177.
- Yekbaş, Hakan. "Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt (Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) Mevlidleri", *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*, ed. Necmiye Özbek Arslan, Fazile Eren Kaya. 268-301. Çanakkale: Paradigma Yay., 2023.
- Yıldıran Sarıkaya, Meliha. *Türk İslâm Edebiyatında Hz. Ali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

## 15. Yüzyıla Ait İki Mezar Yapısında Anadolu Selçuklu Sanatının İzleri

### *Traces of Anatolian Seljuk Art in two 15<sup>th</sup> Century Grave Structures*

**Hatice Ünlerşen** 

*Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Konya, Türkiye*

*Ph.D., Presidency of Religious Affairs, Konya, Türkiye*

haticeunlersen@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-0925-8564>

**Article Type / Makale Tipi**

*Research Article / Araştırma Makalesi*

**Article Information / Makale Bilgisi**

*Received / Geliş Tarihi: 02.07.2024*

*Accepted / Kabul Tarihi: 07.11.2024*

*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1508745

**Cite as / Atıf:** Ünlerşen, Hatice. "15. Yüzyıla Ait İki Mezar Yapısında Anadolu Selçuklu Sanatının İzleri". *İstem* 44 (2024), 329-342. <https://doi.org/10.31591/istem.1508745>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** *"Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."*

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>

## 15. Yüzyıla Ait İki Mezar Yapısında Anadolu Selçuklu Sanatının İzleri

### Öz

*Sanat, bir milletin gelenek, görenek, folklor, alışkanlıkları gibi yaşamın bütün unsurlarını yaşatan ve sürdüren bir yapıdır. Tarihin hafızası olan sanat, sadece bir güzelliği temaşa etmek değil o sanat eserinin tarihi yolculuğuna da şahit olmak demektir. Sanat eserleri, farklı milletler ve dönemler arasında aktarılan kültürel unsurlarla, geniş bir zaman diliminde varlığını sürdürmektedir. Sanat eserlerinin varlığına varlık katan süsleme repertuarı ise zamanın öncesini ve sonrasını harmanlayan öğelerdir.*

*Anadolu Selçuklu Dönemini tarihi kayıtlar XI. yüzyılın son çeyreği ile XIV. yüzyılın ilk çeyreği olarak göstermektedir. Ancak Anadolu Selçuklu Sanatının etkisi hâlâ devam etmektedir. Karaman Hoca Mahmud Camii Haziresinde incelenen iki mezar yapısı Anadolu Selçuklu Sanatının beylikler, yani Karamanoğulları Dönemine tesir ettiğini göstermesi bakımından mühimdir. Sanatın her bir dalında karşılaşılan bu öykünme hâli elbette form ve içerik olarak bir milletin sanat hafızasının mikro boyutlu fakat makro derinliği olan üç boyutlu yapılarıdır. Bir mezar taşında sanatın birçok uzantısını görmek mümkündür. Aynı zamanda da halk kesiminin sanat ve fikir dünyalarında daha çok neyi benimseyip öne çıkardıkları mezar taşlarında görülmektedir. Zira her birey sanat anlayışını yansıtacak bir eseri yaptıрма imkânı bulamasa da kendinden önce vefat eden birisi için yaptırdığı ve kendi sanat anlayışını yansıtma imkânı bulduğu bir mezar yapısı olacaktır.*

*Sonuç olarak, Anadolu Selçuklu sanatının yüzyıl sonra bile halkın sanat anlayışının en bariz örneği olan mezar taşlarında görülmesi, halk tarafından o sanatın benimsenip beğenildiği ve sürekliliğinin sağlandığı görülmektedir. Günümüzde dahi Anadolu Selçuklu sanatının revaç bulmuş motiflerine rastlamak o dönem sanatının gücünü görmek açısından son derece önemlidir.*

**Anahtar Kelimeler:** Mezar Taşı, Anadolu Selçuklu Sanatı, Karaman, Karamanoğulları, Hoca Mahmud Camii.

### Traces of Anatolian Seljuk Art in two 15<sup>th</sup> Century Grave Structures

#### Abstract

*Art is a structure that keeps alive and sustains all elements of life, such as tradition, customs, folklore, and the habits of a nation. Art, which is the memory of history, does not only mean to watch beauty but also to witness the historical journey of that work of art. Works of art continue their existence over a wide period of time with cultural elements transmitted between different nations and periods. The ornamental repertoire that adds substance to the existence of works of art is the elements that blend the before and after of time.*

*Historical records show the Anatolian Seljuk Period as the last quarter of the 11th century and the first quarter of the 14th century. However, the influence of Anatolian Seljuk Art still continues. The two grave structures examined in the Karaman Hoca Mahmud Mosque Graveyard are important in terms of showing that Anatolian Seljuk Art influenced the principalities, namely the Karamanid Period. This state of imitation encountered in every branch of art is of course the three-dimensional structures with a micro-dimensional but macro depth of a nation's artistic memory in terms of form and content. It is possible to see many extensions of art on a gravestone. At the same time, what the public segment adopts and emphasizes in their artistic and intellectual worlds is seen on gravestones. Because even if not every individual has the opportunity to have a work made that reflects their understanding of art, they will have a grave structure made for someone who passed away before them and where they find the opportunity to reflect their own understanding of art.*

*As a result, the fact that Anatolian Seljuk art is seen on gravestones, which are the most obvious example of the public's understanding of art, even after a century, shows that that art was adopted and appreciated by the public and its continuity was ensured. It is extremely important to come across the motifs of Anatolian Seljuk art that are popular even today in terms of seeing the power of the art of that period.*

**Keywords:** Gravestone, Anatolian Seljuk Art, Karaman, Karamanoğulları, Hoca Mahmud Mosque.



## Giriş

Anadolu Selçuklu Sanatı, anayurdu Orta Asya topraklarının bağrından kopup Anadolu topraklarında var olma mücadelesi gösteren bir milletin sanattaki delikanlılık çağıdır. Orta Asya topraklarından çıkmasıyla farklı bir dünyayla temasa geçen Türkler, geçtikleri her topraktan nasiplerini alarak sanattaki ferasetlerini göstermişler ve bunu ulaştıkları coğrafyalara da en mümtaz bir biçimde yansıtmışlardır. Türkler, bir coğrafyada kalıcı olmanın temel şifresini çözerek kılıçla değil eserle kalıcı olunacağı göstermişlerdir.

Sanatın neşet etmesi devletin refah düzeyiyle eş orantılıdır. Yapılan eserlerin kalıcılığı da elbette devletin gücüne ve devamlılığına denktir. 1071 yılında Anadolu'ya giriş yapan Türkler devamlı bir savaş ve siyasi karışıklık içinde olmaları hasebiyle XII. yüzyılın sonuna kadar kalıcı eser politikasını tam anlamıyla gerçekleştirememişlerdir. Bu tarih aralığında yapılan ilk eser olarak anılan Alay Han (Ak-saray) ve Mengüç ülkesinde inşa edilmiş Kale Camii İzzettin Kılıç Arslan (1156-1192) zamanında yapılmıştır. XIII. yüzyıla gelindiğinde ise Sultan İzzettin Keykâvus I (1210-1219) ve özellikle Anadolu Selçuklu Devleti'nin altın çağı olarak anılmasına vesile olan Alâeddin Keykubad I (1229-1236) zamanında eşine az rastlanan eserler ortaya konulmuştur<sup>1</sup>.

Tarih içerisinde devletlerin fâni olup sanatın devam ettiği Anadolu topraklarında 1243 yılında Köseadağ Savaşı ile yıkılan Selçuklu Devleti fiilen sona ermiş olmasına rağmen içtimai hayat içerisinde sanat faaliyetleri devam etmiştir. Medeniyetin var olma dili olan sanat artık sultanların eliyle değil, büyük vezirlerin bâniliği ile vücut bulmuştur. Bunun en güzel örnekleri ise Vezir Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Konya'da İnce Minareli Medrese, Sahip Ata (Larende) Camii, Kayseri'de Sahibiye Medrese, Sivas'ta Gök Medrese ve Vezir Celaleddin Karatay'ın Kayseri Karatay Han ve Konya'daki Karatay Medresesi'dir<sup>2</sup>.

Sanatsal faaliyetlerin ilerlediği bu dönemlerde Anadolu coğrafyasında çokça bulunan taş kullanılmıştır. Taştan yapılmış devasa yapılarla dini, sosyo-ekonomik, bilgi, tecrübe ve sanat anlayışını yansıtan Türkler aynı etkileri mezar taşlarında da göstermişlerdir. Boyutu abidevi eserler kadar olmayan mezar taşları dönemin tüm paradigmasını bünyesinde barındırmaktadır. O dönemde yapılan mezar taşlarına işlenen tezyinatlar sadece bir sanat zevkinin göstergesi olmayıp aynı zamanda ince matematiksel hesapların yapıldığı, belli kişilerin bu alanda ustalaştığı ve yazıya aktarılmayan duygu ve düşüncelerin dili olan motif bilgisine vâkıf olduğunu da göstermektedir.

Makalemizin konusu Karaman'da Karamanoğulları Beyliği Dönemi'nde ya-

<sup>1</sup> Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987).

<sup>2</sup> Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*.

pılmış olan iki mezar yapısındaki ayak ve baş taşlarında görülen Anadolu Selçuklu sanat eserlerinde sıkça karşılaşılan palmet-rûmi, şamdan-kandil ve hayat ağacı motifleridir. Aşağıda bu mezar taşlarının katalog bilgisi verildikten sonra motiflerin değerlendirilmesi yapılmıştır.

İncelediğimiz mezar taşlarında öne çıkan motifler palmet-rûmi, şamdan-kandil ve hayat ağacıdır. Bunlar içerisinde en göze çarpanlar ise palmet-rûmilerden oluşan süsleme kompozisyonlarıdır. Tarihi Antik Yunan ve Roma dönemlerine kadar dayanan palmet motiflerinin erken dönem örneklerine Mısır ve Mezopotamya'da rastlanmaktadır. Büyük Selçuklu ve Zengi dönemlerinin Şam ve Musul eserlerinde de palmet motifinin farklı versiyonlarıyla karşılaşılmaktadır. Fakat coğrafya olarak en fazla ve farklı çeşitleri Anadolu topraklarında yer almaktadır<sup>3</sup>. Selçuklu dönemine ait palmet çeşitlerinde bazen yarım palmet kullanıldığı görülsede en yaygın olanı üç dilimli palmet yapraklarıdır<sup>4</sup>. Tarihi eskilere dayanan palmet motifinin Anadolu Selçuklularında zengin örneklerine rastlanılmakla beraber beylikler aracılığıyla Osmanlı'nın erken dönemlerinde de varlığını devam ettirmiştir<sup>5</sup>.

Rûmi kelimesi Anadolu'ya ait demektir<sup>6</sup>. Türklerin Orta Asya topraklarından başlayarak Karahanlı, Gazneli, Abbasi, Emevi ve Fâtîmi dönemlerinde karşılaşılan rûmi özellikle Anadolu Selçuklu sanatında ve Osmanlı dönemi sanatlarında sıkça karşılaşılan bir motif olmuştur<sup>7</sup>.

XIII. yüzyıla ait Erzurum'daki Çifte Minareli Medrese'nin portalinde palmet-rûmi birlikteliği göze çarpmaktadır. Ayrıca Çifte Minareli Medrese'nin eyvan kemerinde ve medresede bulunan kümbetin tezyinatında palmet-rûmi motifleri yer almaktadır. Yine XIII. yüzyıla ait olan Konya İnce Minareli Medrese'nin minaresinin kaidesindeki detaylarda da palmet-rûmi motifleri görülmektedir. Kayseri'de XIII. yüzyılda Sahip Ata tarafından inşa ettirilen Sahibiye Medresesi'nin portalinde, Sivas Çifte Minareli Medrese'nin portalinde palmet-rûmi motiflerinin taş tezyinatındaki en güzel örnekleri bulunmaktadır<sup>8</sup>.

“Şem” kelimesi Arapçada mum manasına gelip Farsça -den/-dan eki ile “Mum taşıyıcı” anlamını oluşturmaktadır<sup>9</sup>. Kandil kelimesinin aslı Latince'dir. Dili-

<sup>3</sup> Semra Ögel, “Anadolu Selçuklu Sanatının Önemli Bir Kaynağı Gazne Sanatı”, *Türk Kültürü Araştırmaları* 1/2 (1964).

<sup>4</sup> Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992).

<sup>5</sup> Selçuk Mülayim, “Selçuklu Palmet Motiflerinin Tipolojisi”, *Anatolia* 20 (1976).

<sup>6</sup> İnci A. Birol - Derman Çiçek, *Türk Tezyini San'atlarında Motifler* (İstanbul: Kubbealti Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 2008).

<sup>7</sup> Selçuk Mülayim, *Değişimin Tanıkları - Türk Sanatında İkonografik Dönüşümler* (İstanbul: Kaknüs, 1999).

<sup>8</sup> Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*.

<sup>9</sup> Nebi Bozkurt, “Şamdan”, *TDV İslam Ansiklopedisi C.38*, 2010.

mize kandil olarak geçmiş olan kelimenin aslı “candle” olup aydınlatan, parlayan, ışılan anlamlarına gelmektedir<sup>10</sup>.

Kandil motifi için eski tarihlere gidildiğinde de kandilin sadece gündelik bir kullanım eşyası olmasının ötesinde dini bir hüviyetle de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Antalya Müzesi’ndeki 1051 envanter numaralı haç şeklindeki polykandilionun dini bir sembol olarak kullanıldığı, 12 havari ve İsa’yı temsil ettiği görülmektedir<sup>11</sup>.

Kandil/şamdan motifinin mezar taşlarındaki en erken ve en güzel örnekleri Ahlat Meydanlık kabristanında bulunmaktadır. Beyhan Karamağaralı Ahlat Mezar Taşları kitabında “Kandilli Tezyinat” olarak ayrı bir grup altında topladığı bu mezar taşlarını XIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirmektedir. Bu mezar taşlarındaki kandil motiflerinin içine “Allah” kelimesinin yazılı olmasından yola çıkarak kandilin ölünün yolunu aydınlayacağı görüşü öne sürülmüştür. Bazı tarikat ve inançlara göre de Allah’ın nurunu simgeleyen bir unsur olarak görülmüştür. Ayrıca Kur’an-ı Kerim’de Nur Suresi’nin 35. ayetinde Allah’ın nuru temsili olarak bir kandilde yanan ve her bir yönü aydınlatan ışık olarak tasvir edildiği için İslam sanatında çokça kullanılmıştır<sup>12</sup>.

Kandil motifi sadece mezar taşlarında değil seccade örneklerinde de geniş yer bulmuştur. XV, XVI ve XVII. yüzyıllarda Uşak, Gördes, Kayseri halı ve seccadelelerinde sıkça karşılaşılan bir motif olmuştur. Kandil aynı zamanda mimari yapıların süslemelerinde önemli bir motiftir. Mihrap süslemelerinde karşımıza çıkan kandil motifi Anadolu dini mimari yapılarından olan 1180 ile 1181 tarihleri arasında inşa edilmiş Divriği Kale Camii’nin mihrabı üzerinde görülmektedir. Artuklular’ın 1204 tarihli Dunaysır Ulu Camii’nin mihrabında, XIII. yüzyılın sonuna tarihlendirilen ve bugün ayakta olmayan Konya İnce Minare Taş Eserler Müzesi’nde sergilenen Konya Alevi Sultan Mescidinin mihrabında da kandil motifi yer almaktadır<sup>13</sup>.

Anadolu’daki daha geç tarihli mezar taşlarında da kandil motifine rastlanılmaktadır. Akşehir Taş Eserler Müzesi’nde 26 tane şamdan, 24 tane kandil<sup>14</sup> Konya Hoca Ahmet Fakih Camii haziresinde 1 tane<sup>15</sup>, Eyüp Sultan Mezarlığında 60 tane<sup>16</sup>,

<sup>10</sup> İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul, 1988).

<sup>11</sup> Selda Kalfazade - Ertuğrul Özkan, “Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine”, *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (1989).

<sup>12</sup> Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992).

<sup>13</sup> Kalfazade - Özkan, “Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine”.

<sup>14</sup> Sevcan Karapıçak, *Akşehir Taş Eserler Müzesi’ndeki Beylikler ve Osmanlı Dönemi Mezar Taşları* (Selçuk Üniversitesi, 2019).

<sup>15</sup> Mustafa Yıldırım, “Konya Hoca Ahmet Fakih Zaviyesi Çevresinde Oluşan Yapı Topluluğu”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Eylül 2007), 203-232.

<sup>16</sup> Murat Çerkez, “Eyüpsultan Mezarlıklarında Kandil Motifleri”, *Tarihi, kültürü ve sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VI* (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 1999).

Akşehir Nasrettin Hoca Mezarlığında 18 tane<sup>17</sup>, İznik Müzesinde 14 tane<sup>18</sup> kandilşamdan motifli mezar taşı bulunmaktadır. İncelediğimiz mezar taşlarına benzer örnekler Kastamonu Ferhat Paşa Camii haziresinde<sup>19</sup>, Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığında<sup>20</sup>, Edirne Gazi Mihal Camii haziresinde<sup>21</sup>, Manisa Gördes'te<sup>22</sup>, Edirne Beylerbeyi Camii haziresinde<sup>23</sup>, Konya Hoca Ahmet Fakih Camii haziresinde<sup>24</sup> görülmekle beraber bu motiflerin en erken ve en güzel örnekleri Bitlis/Ahlat mezar taşlarındaki örneklerdir<sup>25</sup>. Ayrıca Konya Taş Eserler Müzesi'ndeki bazı sandukaların tüm yüzeyini kaplayan palmet-rûmi motifleri, Konya Mevlâna Müzesi'nde bulunan Mahmud Dede b. Üveys Dede'nin mezar taşının ön yüzünün bordüründeki rûmiler, Kırşehir Aşık Paşa Türbesindeki şir-u hurşid motifli mezar taşının ön ve arka yüzündeki palmet-rûmiler, yine aynı müzede bulunan bitki motifli mezar taşındaki palmet-rûmiler XIII, XIV ve XV. yüzyıl boyunca mezar taşlarında vazgeçilmez motif olmuştur<sup>26</sup>.

Hayat ağacı, sanatta natüralist bir yaklaşım gibi görülse de aslında arka planında derin anlamlar barındıran bir motiftir. İnsanlık tarihinin farklı dönemlerinde ve çeşitli uygulama alanlarında karşımıza çıkan hayat ağacı motifi biçim ve kompozisyon değiştirerek varlığını korumuştur<sup>27</sup>.

Uygurlarda Türeyiş Efsanesinde, Yakut-Altay Türklerinde 9 dallı ağaçtan 9 insanın türeyişinin anlatıldığı Ergenekon ve Manas Destanları ile Dede Korkut Efsanesinde ağaç kültüne rastlanılmaktadır<sup>28</sup>. Mitolojik öğeler arasında en sık kullanılan ağaç gök yüzü, yer yüzü ve yer altını birbirine bağladığı düşünülmektedir<sup>29</sup>. Aynı zamanda ağaç kültü, ağaçtan türeme inancı olarak da görülmektedir<sup>30</sup>. Hayat ağacı eski tarihlerden günümüze kadar farklı topluluklarda hayat ve sonsuzluk simgesi olarak varlığını devam ettirmiştir<sup>31</sup>.

<sup>17</sup> Başak Başbay, *Akşehir Nasrettin Hoca Mezarlığı'nda Bulunan Beylikler Dönemi Mezar Taşları* (Selçuk Üniversitesi, 2011).

<sup>18</sup> Hür Kamil Biçici, *Manisa Gördes'te bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları* (Gazi Üniversitesi, 2004).

<sup>19</sup> Bengü Gündoğan, *Kastamonu Ferhat Paşa Camisi Haziresi Mezar Taşları* (Gazi Üniversitesi, 2007).

<sup>20</sup> Kader Yer, *Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığı'ndaki 18. Yüzyıl Mezar Taşları* (Gazi Üniversitesi, 2004).

<sup>21</sup> Burcu Doğan, *Edirne Gazi Mihal Camisi Haziresi'ndeki Mezar Taşları* (Trakya Üniversitesi, 2009).

<sup>22</sup> Biçici, *Manisa Gördes'te bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları*.

<sup>23</sup> Emine Baş, *Edirne Beylerbeyi Camii Haziresi'nde Bulunan Mezar Taşları* (Trakya Üniversitesi, 2009).

<sup>24</sup> Yıldırım, "Konya Hoca Ahmet Fakih Zaviyesi Çevresinde Oluşan Yapı Topluluğu".

<sup>25</sup> Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*.

<sup>26</sup> Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*.

<sup>27</sup> Saliha Ağaç vd., "Hayat Ağacı Sembolizmi", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (01 Aralık 2015), 1-14.

<sup>28</sup> Özlem Alp, "Anadolu ve Orta Asya Türk Kültüründe Bitki Sembolleri", *Sanat Sokağı Kültür ve Sanat Dergisi* 1 (2006).

<sup>29</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı* (Ankara: Gece Yayınları, 1991).

<sup>30</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2020).

<sup>31</sup> Dilek Tüm Cebeci, "Türk İşleme Sanatında Hayat Ağacı Motifi ve Uygulamaları", *Arış Dergisi* 21 (2022).

Türklerde farklı alanlarda çok sık rastlanılan ve mitolojik anlamlar yüklenen hayat ağacı motifi Anadolu Selçuklu sanatında en güzel örneklerini vermiştir. Motif çeşitli kompozisyonlar içerisinde kullanılmaktadır. Hayat ağacı tek olarak kullanılmasının yanı sıra kuşlarla, çift başlı kartalla ya da çeşitli hayvanlar içerisinde de kullanıldığı görülmektedir. Konya İnce Minareli Medrese'nin (1258) portalinde yüksek kabartma olarak işlenmiş hayat ağacı, XIII. yüzyılın sonlarında Erzurum Çifte Minareli Medrese'nin portalinin dış bordüründe görülmektedir. Tokat Gök Medrese Müzesinde geç Selçuklu dönemine ait bir mezar taşında iki kuş figürü ile kullanılan hayat ağacı, Divriği Ulu Camii'nin (1228) kuzey portalinde tek olarak karşımıza çıkmaktadır. Hayat ağacı motifinin en güzel örnekleri Kubadabad Sarayı'nın çinilerinde hayat bulmuştur. Burada da kuş figürleriyle birlikte verilmiş olan hayat ağacı ince bir dal formundadır. İran Selçuklu seramiğinde de (Rayy XIII. yüzyıl) çift sfenks kompozisyonunda hayat ağacı motifinin işlendiği görülmektedir. 1260 tarihli Ahlat'ta bulunan bir mezar taşında nar meyvesi ve rozet kompozisyonu içerisinde hayat ağacı motifi görülmektedir<sup>32</sup>.



**Şekil 1.** Hâce Bahşayiş'e Ait Olan Mezar Yapısının Baş Taşının Ön Yüzü.

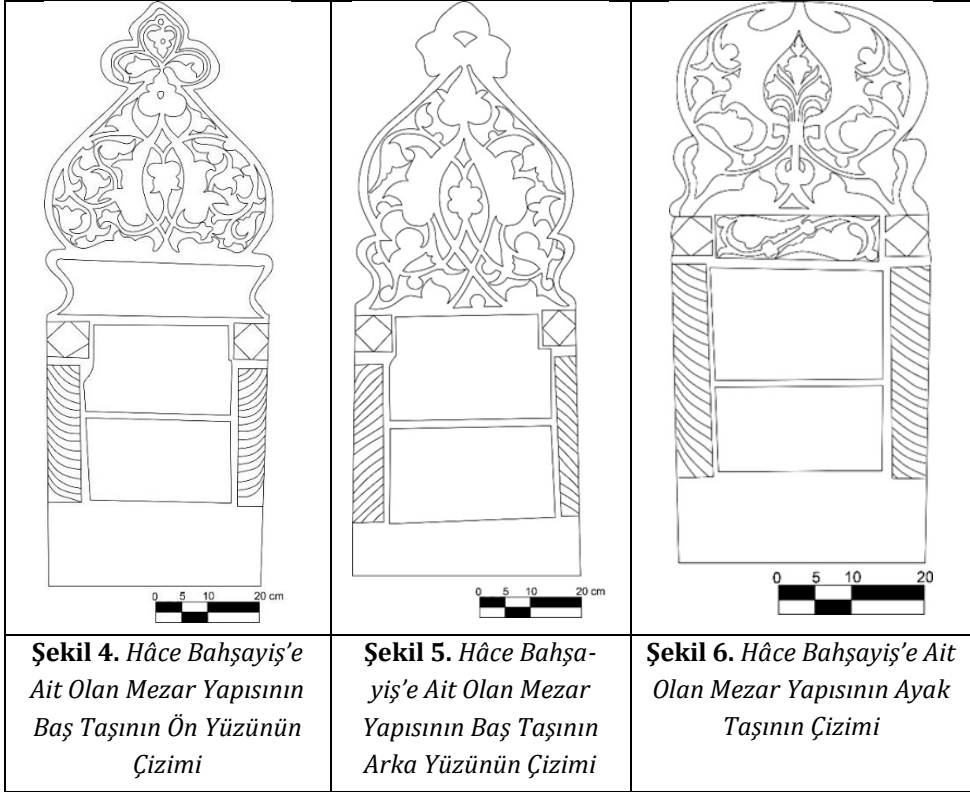


**Şekil 2.** Hâce Bahşayiş'e Ait Olan Mezar Yapısının Baş Taşının Arka Yüzü .



**Şekil 3.** Hâce Bahşayiş'e Ait Olan Mezar Yapısının Ayak Taşı.

<sup>32</sup> Gönül Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat Ağacı Motifi", *Belleten* 32/125 (1968).



43 cm enine, 113 cm boya ve 9 cm kalınlığa sahip olan baş taşı konumunda bulunan taş dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız ve bitkisel tepelikle sonlanan bir gövdeye sahiptir. Şekil 1'de ve Şekil 2'de ön ve arka yüzü görülen taşın iki yanında üzerlerine zar başlıklar yerleştirilmiş burmalı sütunçeler bulunmaktadır. Kitabe metninin bulunduğu kartuşlar bu iki sütunçenin arasına yerleştirilmiştir. Sadece ilk satırın bulunduğu kartuş zar başlıkların üzerinde iç bükey bir yapıda yer almaktadır. Bu kartuşun üzerinde bulunan bitkisel tepelik bombeli olarak daralmaktadır. Mevtanın kimlik bilgileri baş taşının arka yüzünde yer alırken, ön yüzünde ise bir dua cümlesi bulunmaktadır.

34 cm enine, 77 cm boya ve 9 cm kalınlığa sahip olan ayak taşı konumundaki taş, dikdörtgen yatay kesitli, başlıksız ve yarım daire kemer tepelikle sonlanan bir gövdeye sahiptir. Şekil 3'te görülen taşın iki yanında üzerlerinde zar başlıklar bulunan burmalı sütunçeler yer almaktadır. İki sütunçe arasında kitabe metni iki kartuş içerisinde verilmiştir. Bu kartuşların üzerine iki zar arasında stilize bitki motifi işlenmiştir. Palmet ve rumilerden oluşan bir süsleme kompozisyonu ise taşın taç kısmına işlenmiştir. Taşın alt kısmına göre süslemelerin bulunduğu üst kısmı daha fazla yıpranmış durumdadır. Yarım daire kemer tepeliğe sahip taşın arka yüzüne ise herhangi bir süsleme veya kitabe metni işlenmemiştir.

İki taş da mermerden kazıma ve zemin oyma teknikleri ile yapılmıştır. Me-



zar taşlarındaki yazılar celf sülüs hattı ile nakşedilmiştir.

**Tablo 1.** Hâce Bahşayış'e Ait Olan Mezar Yapısının Taşlarının Kitabe Metinleri

Yazılışı	Okunuşu
<p>اكر دنيا وفاكردى نجا صابر جمال محمد جاودانى توفى المرحوم المغفور السعيد الشهيد الى رحمة الله</p>	<p><b>Baş Taşı Ön Yüzü:</b> Eğer dünyâ vefâkardı necâ sabır cemal Muham- med câvidânî Tüviffiye el-merhûm el-mağfûr es-sâid eş-şehîd ilâ rahmetillâh</p>
<p>تعالى بغفران خواجه بخشایش بن خواجه محمود بن خواجه بخشایش القرمانى</p>	<p><b>Baş Taşı Arka Yüzü:</b> Teâlâ biğufrâne Hâce Bahşayış bin Hâce Mahmûd bin Hâce Bahşâyîş el-Karamânî</p>
<p>تاريخه فى شهر المبارك جمادى الاولى سنة خمس و خمسين و ثمانمائة</p>	<p><b>Ayak taşı ön yüzü:</b> Târîhuhû fî şehri'l mübârek cemâde'l Ûlâ senete hamsîn ve hamsîne ve semânimie</p>

Hoca Mahmud Camii haziresinde bulunan ve Hoca Mahmud'a ait olan mezar taşı H.860-M.1455 yıllarına tarihlenmektedir. Toprak mezar olan mezar yapısı mermerden yapılmış baş ve ayak taşı konumlarında iki taşa sahiptir. Taşlarda kazıma ve zemin oyma teknikleri uygulanmış olup kitabe metinleri celf sülüs hattı ile yazılmıştır.

	
<b>Şekil 7.</b> Hoca Mahmud'a Ait Olan Mezar Yapısının Baş Taşının Ön Yüzü	<b>Şekil 8.</b> Hoca Mahmud'a Ait Olan Mezar Yapısının Ayak Taşının Ön Yüzü

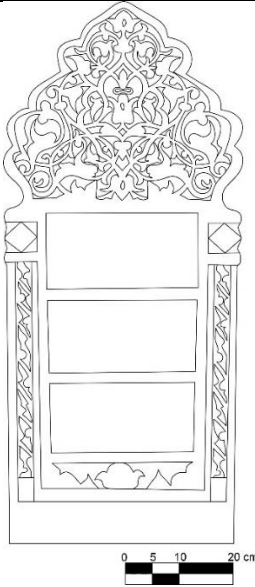




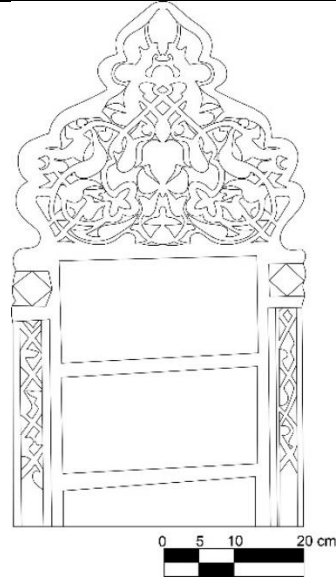
**Şekil 9.** Hoca Mahmud'a Ait Olan Mezar Yapısının Baş Taşının Arka Yüzü



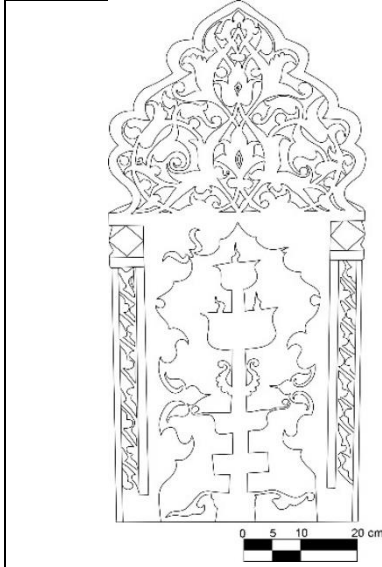
**Şekil 10.** Hoca Mahmud'a Ait Olan Mezar Yapısının Ayak Taşının Arka Yüzü



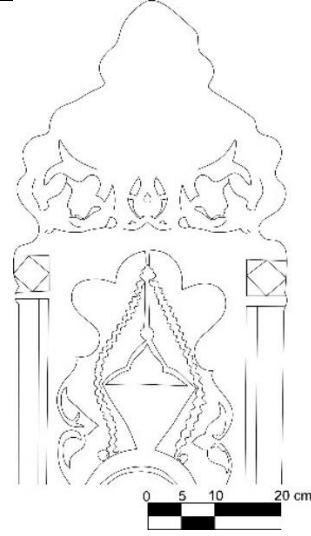
**Şekil 11.** Hoca Mahmud'a Ait Olan Mezar Yapısının Baş Taşının Ön Yüzünün Çizimi.



**Şekil 12.** Hoca Mahmud'a Ait Olan Mezar Yapısının Ayak Taşının Ön Yüzünün Çizimi.



**Şekil 13.** Hoca Mahmud'a Ait Olan Mezar Yapısının Baş Taşının Arka Yüzünün Çizimi.



**Şekil 14.** Hoca Mahmud'a Ait Olan Mezar Yapısının Ayak Taşının Arka Yüzünün Çizimi

Şekil 7'de görülen 45 cm, 101 cm ve 9 cm boyutlarındaki baş taşının ön yüzü iki yanında üzerlerinde zar başlık bulunan sütunçeler ile yükselerek dilimli kemer formunda sonlanmaktadır. Taşın kitabe metni iki sütunçe arasında yer alan üç kartuş içerisine işlenmiştir. Palmet ve rumilerle süslenen taşın taç kısmı en tepede hafif sivrilerek son bulmaktadır.

Şekil 9'da arka yüzü görülen baş taşı bir süsleme kompozisyonuna sahiptir. Taşın iki yanında ön yüzüne benzer şekilde üzerlerinde zar başlıklar bulunan sütunçeler bulunmaktadır. Taç kısmı taşın ön yüzü gibi palmet ve rumilerle süslenmiştir. Taşın bu yüzünde kitabe metni bulunmamaktadır. Bunun yerine etrafı aydınlatan bir şamdan motifi işlenmiştir. Dört ateş yakma bölümü bulunan bu şamdanın ilk iki bölümünde yanan alevler görülmektedir. Zeminde, tüm şamdan motifi kaplayan bir süsleme bulunmaktadır.

Şekil 8'de sunulan 40 cm, 75 cm ve 10 cm boyutlarındaki Hoca Mahmud'a ait olan mezar yapısının ayak taşının iki yanında zar başlık bulunan iki sütunçe bulunmaktadır. Bitkisel bir başlığa sahip olan taşın taç kısmının içi stilize çiçek ve rumi motiflerinden oluşan bir kompozisyon ile süslenmiştir. Hz. Muhammed'e ait olan bir Hadis-i Şerif kitabe metni olarak iki sütunçe arasında bulunan kartuşlara işlenmiştir.

Şekil 10'da görülen ayak taşının arka yüzünde de ön yüzünde olduğu gibi üzerlerinde zar başlık yerleştirilmiş burmalı sütunçeler bulunmaktadır. Kitabe

metni bulunmayan taşın iki sütunçesinin arasına etrafında bitkisel motif bulunan zincirli bir kandil motifi işlenmiştir. Taşın taç bölümüne palmet ve rumi motiflerden oluşan bir kompozisyon işlenmiştir.

Baş taşı kitabesinin Türkçe anlamı: *Merhûm mağfûr saîd şehîd olan Allah Teâlâ'nın rahmetini uman Bahşayîş'in oğlu Hoca Mahmud intikâl etti (vefat etti).*

Ayak taşı kitabesinin Türkçe anlamı: *Nebî aleyhisselâm dedi ki: / Dünyâ âhîret ehli üzerine haramdır / Sene-i tarihi H.860'tır toprağı bol olsun.*

**Tablo 2. Hoca Mahmud'a Ait Olan Mezar Yapısının Taşlarının Kitabe Metinleri**

Yazılışı	Okunuşu
<p>انتقل المرحوم المغفور السعيد الشهيد الراجي الى رحمة الله تعالى خواجه محمود بن بخشايش</p>	<p>Baş Taşı Kitabesi: İntekale el-merhûm el-mağfûr es-saîd eş-şehîd er-râcî ilâ rahmetillâhi teâlâ Hâce Mahmud bin Bahşâyîş</p>
<p>قال النبي عليه السلام الدنيا حرام على اهل الاخرة تاريخه سنة سبعين وثمانمئة طاب ثراه</p>	<p>Ayak Taşı Kitabesi: Kâle'n- Nebîyyi Aleyhisselâm ed-Dünyâ harâm alâ ehli'l-âhirati Târîhuhû senete seb'îne ve semânimie tâbe sürâhu</p>

Ayrıca H.860-M.1455 tarihli Hoca Mahmud'a ait mezar yapısının hem baş hem de ayak taşının iç yüzeyinin taç kısmında palmet-rûmi motiflerinin 1/2 oranında adeta bir dantel gibi işlendiği görülmektedir. Bu mezar yapısının hem baş hem de ayak taşının arka yüzüne nesneli figür işlenmiştir. Baş taşının arka yüzünde ateşi yakılmış, etrafı aydınlatan ayaklı bir şamdan, ayak taşının arka yüzünde de zincirli kandil motifi yer almaktadır. Mermer malzeme üzerindeki bu motifler zemin oyma tekniği kullanılarak mezar taşlarına işlenmiştir.

Karaman Hoca Mahmud Camii haziresinde bulunan H.855-M.1451 tarihli Hâce Bahşayîş'e ait toprak mezar yapısının baş taşının hem iç hem de dış yüzeyinde, ayak taşının ise iç yüzeyinde palmet-rûmi motifleri görülmektedir. Motifler 1/2 oranında taşların taç kısmına işlenmiştir. Bu mezar yapısının ayak taşında hayat ağacı motifine de rastlanmaktadır. Motif, mezar taşının taç kısmında 1/2 oranındaki süsleme kompozisyonunun ortasında yer almaktadır. Anadolu Selçuklu sanatında yoğun olarak kullanılmış olan hayat ağacı motifi bu eserde rûmi motifi ile birlikte işlenmiştir. XV. yüzyılın ortalarında yapılmış olan bir mezar taşında hayat ağacı motifi ile karşılaşmanın izahı Orta Asya topraklarında doğup Anadolu Selçuklu sanatında revaç bulması ve XV. yüzyıldaki bir esere yansması olarak açıklanabilmektedir.

## SONUÇ

Bir inancın, bir felsefenin anlam yüklediği hayvan, bitki, nesne ya da bunlardan türetilmiş şeylerin somutlaştırılmış hali olan motifler farklı yüzyıllarda ve coğrafyalarda benzer ya da farklı anlamlar yüklenerek karşımıza çıkmaktadır. Elbette bazı motiflerin belli yüzyıllarda çok daha tercih edilip taş, ahşap, seramik, kumaş ya da kitap sanatlarında kullanıldığı görülmektedir.

Sunulan bu makalede inceleme alanımız olan Karaman'da Hoca Mahmud Camii haziresindeki H.855-M.1451 tarihli Hâce Bahşayış ile H.860-M.1455 tarihli Hoca Mahmud'a ait mezar taşları incelemeye alınmıştır. Bu mezar taşlarının katalog bilgileri, fotoğraf ve çizimleri verilmiştir. Yapılan tarihsel araştırmalar ve motif analizleri neticesinde eserlerde işlenen motiflerin karşılığı yoğun olarak Anadolu Selçuklu sanatında görülmüştür. Anadolu Selçuklu sanatının birçok alanında da bu düşünceyi destekleyecek eserlerin mevcudiyeti literatürden verilen örneklerle desteklenmiştir.

Bir devletin varlığından daha uzun nefesli olan sanat yüzyıllar geçse de farklı devlet ya da topluluklarda hayatını devam ettirmektedir. XV. yüzyılın ortalarındaki eserlerde XIII. yüzyılın revaç bulmuş motifleriyle karşılaşmak sanatın etki gücünü göstermesi bakımından son derece önemli görülmektedir .

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

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

### Kaynakça

- Ağaç, Saliha vd. "Hayat Ağacı Sembolizmi". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (01 Aralık 2015), 1-14.
- Alp, Özlem. "Anadolu ve Orta Asya Türk Kültüründe Bitki Sembolleri". *Sanat Sokağı Kültür ve Sanat Dergisi* 1 (2006).
- Baş, Emine. *Edirne Beylerbeyi Camii Haziresi'nde Bulunan Mezar Taşları*. Trakya Üniversitesi, 2009.
- Başbay, Başak. *Akşehir Nasrettin Hoca Mezarlığı'nda Bulunan Beylikler Dönemi Mezar Taşları*. Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Biçici, Hür Kamil. *Manisa Gördes'te bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları*. Gazi Üniversitesi, 2004.
- Biol, İnci A. - Çiçek, Derman. *Türk Tezyîni San'atlarında Motifler*. İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 2008.
- Bozkurt, Nebi. "Şamdan". *TDV İslam Ansiklopedisi C.38*, 2010.
- Cebeci, Dilek Tüm. "Türk İşleme Sanatında Hayat Ağacı Motifi ve Uygulamaları". *Arış Dergisi* 21 (2022).
- Çerkez, Murat. "Eyüpsultan Mezarlıklarında Kandil Motifleri". *Tarihi, kültürü ve sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VI*. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 1999.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020.
- Doğan, Burcu. *Edirne Gazi Mihal Camisi Haziresi'ndeki Mezar Taşları*. Trakya Üniversitesi, 2009.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul, 1988.
- Gündoğan, Bengü. *Kastamonu Ferhat Paşa Camisi Haziresi Mezar Taşları*. Gazi Üniversitesi, 2007.
- Kalfazade, Selda - Özkan, Ertuğrul. "Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine". *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (1989).
- Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992.
- Karapıçak, Sevcan. *Akşehir Taş Eserler Müzesi'ndeki Beylikler ve Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*. Selçuk Üniversitesi, 2019.
- Mülayim, Selçuk. *Değişimin Tanıkları - Türk Sanatında İkonografik Dönüşümler*. İstanbul: Kaknüs, 1999.
- Mülayim, Selçuk. "Selçuklu Palmet Motiflerinin Tipolojisi". *Anatolia* 20 (1976).
- Ögel, Semra. "Anadolu Selçuklu Sanatının Önemli Bir Kaynağı Gazne Sanatı". *Türk Kültürü Araştırmaları* 1/2 (1964).
- Ögel, Semra. *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992.
- Öney, Gönül. "Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat Ağacı Motifi". *Bellekten* 32/125 (1968).
- Yer, Kader. *Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığı'ndaki 18. Yüzyıl Mezar Taşları*. Gazi Üniversitesi, 2004.
- Yıldırım, Mustafa. "Konya Hoca Ahmet Fakih Zaviyesi Çevresinde Oluşan Yapı Topluluğu". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Eylül 2007), 203-232.

## Mesnevî Şerhi Hülâsâtü’ş-Şürûh’ta Ehl-i Dünya ve Sahte Şeyh

### *Worldly People and the False Sheikh in the Commentary of the Mathnawi Hulasat al-Shuruh*

Hilal Yiğit 

Arş.Gör., Tarsus Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mersin, Türkiye

Res. Asst., Tarsus University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Mersin, Türkiye

hilalyigit@tarsus.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3516-1360>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.31591/istem.1567672

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.10.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 22.12.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

**Cite as / Atıf:** Yiğit, Hial. “Mesnevî Şerhi Hülâsâtü’ş-Şürûh’ta Ehl-i Dünya ve Sahte Şeyh”. *İstem* 44 (2024), 343-368. <https://doi.org/10.31591/istem.1567672>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** “Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.”

**Ethical Statement / Etik Beyan:** This study is based on the doctoral dissertation entitled “Mehmet Murad Naqshbandi Hülâstü’ş-Şürûh (Volume III and IV) Review-Text-Dictionary”, which was defended on August 19, 2024 under the supervision of Prof. Dr. Ziya Avşar. / Bu çalışma Prof Dr Ziya Avşar danışmanlığında 19 Ağustos 2024 tarihinde savunulan “Mehmet Murad Nakşibendî Hülâstü’ş-Şürûh (III. ve IV. Cilt) İnceleme-Metin-Sözlük” başlıklı doktoru tezi esas alanlara hazırlanmıştır.

## Mesnevî Şerhi Hülâsâtü's-Şürûh'ta Ehl-i Dünya ve Sahte Şeyh

### Öz

Mevlânâ kâmil nefse ulaşma yolunda bir yol gösterici olarak kaleme aldığı Mesnevî-i Manevî adlı eserinde tasavvufî hakikatleri ince bir dikkatle okuyucuya sunmuştur. Mevlânâ'nın Mesnevî'de değindiği en önemli konulardan biri elbette insân-ı kâmilin özellikleridir. Hakiki şeyhi tanımlayan Mevlânâ, sahte şeyhin de özelliklerine Mesnevî'de değinmiş ve insân-ı kâmile sahte şeyhi birbirinden ayırt etmenin yollarını okuyucuya çeşitli metaforlarla izah etmiştir. Mevlânâ Mesnevî'de sahte şeyhle birlikte ehl-i dünya olarak tanımladığı hakikatten kaçıp dünyaya tamah eden insana da vurgu yaparak tasavvuf ehlini yoldaki tehlikelere karşı uyarmıştır. Mehmed Murad Nakşibendî, Mesnevî'nin tamamını Hülâsâtü's-Şürûh fi Nihâyeti'l-Vüzûh adıyla şerh etmiştir. Şârih, Mesnevî'de yer alan kimi metaforları ehl-i dünya ve sahte şeyh olarak yorumlamış, ehl-i dünyanın ve sahte şeyhin özellik ve işâretlerini okuyucunun dikkatine sunmuştur. Ehl-i dünyanın ve sahte şeyhin iç dünyası, ahlaki, dünya nimetlerine ve insanlara karşı tutumu, gayeleri ve bu gibi kimseler hakkında okuyucuya yapılan çeşitli tavsiye ve uyarılar şârihin Mesnevî'yi şerh ederken temas ettiği konulardır. Ehl-i dünya ve müzevvir şeyhler hakikatte dünyaya tamahkâr, ölümden ve Allah'tan kaçan, halvete güç yetiremeyen ve şüphe içinde kıvranarak zulmette yaşayan, vefasız kimselerdir. Sahte şeyhler evliyanın hikmetli sözlerini çaldıkları için zahirde evliyaya benzerler ancak batınları revnaksızdır. Hülâsâtü's-Şürûh'ta insanın nefsinin ve çirkin fiillerinin münâfıklardan, hârici hilekâr ve düşmanlarından çok daha tehlikeli olması hasebiyle müzevvir şeyh, hakikatte kişinin nefsi ve kötü âfetleri olarak da zikredilir. Bu makalede Mesnevî şerhi, Hülâsâtü's-Şürûh'ta yer alan ehl-i dünya ve sahte şeyh temsilleri ele alınmış, ehl-i dünyanın ve sahte şeyhin özellikleri tetkik edilmiştir. Mevlânâ'nın, hakikate batılı karıştırıp insanların ferasetlerini kapatan ve onları Allah'la aldatan ehl-i dünya ve sahte şeyh hakkındaki düşüncelerinin incelenmesi, zahirde belki insan-ı kâmile benzeyen fakat hakikatte onun zıddı olan kimselerin ayırt edilmesi ve Mevlânâ'nın "şeyh" hakkındaki fikirlerinin tetkik edilmesi açısından önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlânâ, Mesnevî, Mehmed Murad Nakşibendî, Hülâsâtü's-Şürûh, Ehl-i Dünya ve Sahte Şeyh.

### Worldly People and the False Sheikh in the Commentary of the Mathnawi Hulasat al-Shuruh

#### Abstract

In his work Mathnawi-i Manawi, which he wrote as a guide on the path to reaching the perfect soul, Mevlana presents the truths of Sufism to the reader with meticulous attention. One of the most important topics that Mevlana touches upon in the Mathnawi is, of course, the characteristics of the perfect man. Mevlana, who defined the true sheikh, also touched upon the characteristics of the fake sheikh in the Mathnawi and explained to the reader the ways to distinguish the perfect man from the fake sheikh with various metaphors. In the Mathnawi, Mevlana also emphasized the person he defined as the worldly people, who escape from the truth and covet the world, and warned the people of Sufism against the dangers on the path. Mehmed Murad Naqshbandi commented on the entirety of the Mathnawi under the title of Hulasat al-Shuruh fi Nihayat al-Vuzuh. The commentator interpreted some of the metaphors in the Mathnawi as the worldly and the fake sheikh, and brought the characteristics and signs of the worldly and the fake sheikh to the attention of the reader. The inner world, morality, attitude toward worldly blessings and people, goals of worldly individuals and false sheikhs, as well as various advice and warnings given to the reader about such people, are among the topics the commentator addresses while interpreting the Mathnawi. In reality, the people of the world and the false sheikhs are those who are greedy for the world, who run away from death and Allah, who cannot find the strength for seclusion, who live in darkness, writhing in doubt. In the Hulasat al-Shuruh, the false sheikh is also mentioned as the person's self and evil calamities, since the self and ugly actions of a person are much more dangerous than hypocrites, external cheaters and enemies. In this article, the representations of the people of the world and the false sheikhs in the commentary on the Mathnawi and the Hulasat al-Shuruh are discussed, and the characteristics of the people of the world and the false sheikh are examined. Examining Rumi's thoughts about worldly people and false sheikhs, who mix falsehood with truth, block people's insight and deceive them about Allah, is important in terms of distinguishing those who may seem like perfect humans in appearance but are in reality their opposites, and in terms of examining Rumi's ideas about "sheikhs".

**Keywords:** Rumi, Mathnawi, Mehmed Murad Naqshbandi, Hulasat al-Shuruh, Worldly People and False Sheikh.



## Giriş

Şeyh sözlükte yaşlı kimse anlamına gelir. Tasavvufta ise veli, pir ve müşid terimleriyle aynı manada kullanılır. Türkçede kullanan er, eren ve ermiş gibi kelimeler de şeyh anlamındadır. Şeyh Kur'an-ı Kerîm'de ve hadislerde yaşlı kimse anlamıyla yer almakta müşid kelimesi ise Kehf suresi 17. ayette “doğru yolu gösteren rehber” manasıyla yer almaktadır. Literatürde şeyh müritlere doğru yolu gösterip onları irşad eden kimsedir. Serrâc, Kelâbâzî ve Sülemî gibi sûfî müelliflerin tasavvuf büyükleri hakkında şeyh kelimesini kullanmaları dikkate alındığında 9. yüzyılın ortalarından itibaren şeyh kelimesi yaygınlaşmaya başlamıştır denilebilir.<sup>1</sup> Kâşânî'nin tarifine göre şeyh; şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinin hepsinde insan-ı kâmilidir. Seyr ü süluku tamamladığı için nefislerin hastalıklarını ve tedavilerini bilir ve ilacını tanır. Hidayete istidatları olanlara tedavilerinde rehberlik ettiği için nefisleri kemale erdirmeye mertebesine ulaşmıştır.<sup>2</sup>

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, şeyhi kelime anlamı üzerinden tanımlayarak şeyhlikte yaşı değil kemâlî gözetir. Saçı ağarmış, yaşlı kimse anlamında şeyhi temsilleştirerek siyah saçın benlik anlamına geldiğini, kâmil şeyhinse saçlarından arındığını ifâde eder. Mevlânâ'ya göre siyah saç kişinin benliğidir ve kâmil şeyhin benliğinden geriye hiçbir şey kalmaz. Benliğini taşıyan yaşlı bile olsa şeyh değildir. Şeyh (pir) ister siyah saçlı olsun ister beyaz, yaşlı olan değil benliği olmayandır.<sup>3</sup> Tasavvuf tarihinde hakiki şeyh veya insan-ı kâmil üzerine geniş bir literatür olmasına rağmen sahte şeyh hakkında yazılanların daha sınırlı olduğu söylenebilir. Tasavvufun erken dönemlerinden itibaren bir şeyhte bulunması gereken özellikler tetkik edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise şeyh ve mürit açısından farklı meseleler meydana geldikçe şeyhin sahip olması gereken özelliklerle beraber bir şeyhte olmaması gereken özelliklere de değinilerek sahte şeyhin işaret ve özelliklerinden de bahsedilmiştir. Müşidin taşınması gereken vasıfları taşımamasına rağmen şeyhlik iddiasında bulunanlar tasavvuf ehli tarafından “müteşâyih, ehl-i teşeyyuh, kâl şeyhi, mustasvif” olarak zikredilmiş<sup>4</sup> ve böylelikle sahte şeyhin taklit ehli olduğu vurgulanmıştır.

Mevlânâ *Mesnevî*'de insan-ı kâmilin özelliklerine değindiği gibi sahte şeyhin özelliklerini de ele almış, okuyucuyu hem seyr ü süluk yolunun tehlikelerine hem de sahte şeyhin sebep olacağı zarar ve fitnelere karşı uyarmıştır. Mehmed Murad Nakşibendî, *Mesnevî*'nin altı cildine yönelik yazdığı *Hülâsâtü'ş-Şürûh fi Nihâyeti'l-Vüzûh* adlı tam şerhte ilgili metaforları yorumlamış, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'deki niyet ve gayesini açığa çıkarmak için gayret göstermiştir. İstanbullu olan Mehmed Murad (d. 1788-ö. 1848) on yaşında hafızlığı tamamlamış, çeşitli hocalardan özel

<sup>1</sup> Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Ekim 2024).

<sup>2</sup> Abdurrezzak Kâşânî, *Istilhâtu's-Sufiyye*, trc. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2014), 90.

<sup>3</sup> Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Deryâ Örs-Hicabî Kırilangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 368, b.1788-1790.

<sup>4</sup> Reşat Öngören, “Şeyh”.

dersler olarak yetişmiştir. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini Süleyman Vahyî Efendi'den okumuştur. Nakşibendî şeyhlerinden Ni'metullah Nakşibendî'ye intisap etmiştir. Babası Ahıskalı Abdulhâlim Efendi'nin vefatından sonra Murad Molla Tekkesine şeyh olarak tayin edilmiştir. Nakşibendî şeyhi olan Mehmed Murad 1844'te tekkenin yanında Daru'l-Mesnevî inşa ettirmiş ve talebelerine *Mesnevî* dersleri okutmuştur. *Mesnevî* şerhi *Hülâsâtü's-Şürûh*'tan başka *Tuhfe-i Şâhidî* şerhi, *Ma hazar* isimli pend-i Attar şerhi, *Risaletü's-Sakaleyn* ve *Muinu'l-vaizin* adlı eserleri ayrıca *Dîvân*'ı vardır.<sup>5</sup>

19. yüzyıl Klasik Türk edebiyatı şairi Mehmed Murad Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh*'ta *Mesnevî* ve *Fütuhât-ı Mekkiyye* gibi eserlerin yazarlarından dolayı şerefli olduğunu ve *Mesnevî*'nin yalnızca bir "kıssalar kitabı" olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>6</sup> Mevlânâ tasavvufi hikmetleri, hikâyelere birçok anlam katmanları içinde metaforlar yerleştirerek okuyucuya sunmuştur. Sembolik dil hem tasavvufta hem de felsefede karmaşık ve soyut manaların daha rahat anlaşılması ve sözün tesirinin artırılarak kalıcılığının sağlanması amacıyla başvurulan bir yöntemdir. Mevlânâ sembolik dil kullanarak birçok kültür ve anlayıştaki insanlar için ortak bir dil kullanmayı ve yalnızca ehlinin anlaması gerektiği durumlarda da manayı gizlemeyi amaçlamıştır.<sup>7</sup> Metaforlarla örülü hikâyelerle Mevlânâ, bir açıdan manayı daha somut ve açık hâle getirirken diğer taraftan remiz ve sembollerle örterek okuyucunun kendi bilinç düzeyi mertebesince manaya vâkıf olmasını hedefler. Mehmed Murad Nakşibendî, *Mesnevî*'de metaforlarla örülü kıssalar içinde vâkıf olduğu hikmeti talebelerine aktarmayı amaçlamış ve öğrencilerinin talebi üzerine *Mesnevî* şerhini "şerhlerin özeti" mahiyetinde kaleme almıştır. Buradan anlaşılacağı üzere Mehmed Murad, diğer *Mesnevî* şerhlerinden yararlanarak *Mesnevî*'de kastedilen manayı özlü bir şekilde vermeyi amaçlamıştır. *Mesnevî*'yi beyit beyit şerh eden Mehmed Murad, kimi zaman beyitlerin doğrudan tercümesini vermiş, gerekli gördüğü yerlerde ise açıklamalarını genişleterek beyitleri tafsili olarak da şerh etmiştir. *Mesnevî*'yi şerh ederken kelime izahlarından, şiir örneklerinden, Kur'an-ı Kerim ve hadislerden faydalanmış, vezin ve söz sanatları gibi hususiyetlere değinmiş ve çeşitli âlim ve mutasavvıfların görüşlerine başvurmuştur. Şârih, *Mesnevî*'yi şerh etmek için yola çıkan birçok kimsenin eserini tamamlayamadığını ve *Hülâsâtü's-Şürûh*'u tamamlamanın kendisi için "ıyd-ı ekber" olduğunu

<sup>5</sup> Hüdaî M. Şentürk, "Murad Nakşibendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Ekim 2024); Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi TÜBA, 2016), 180.

<sup>6</sup> Mehmed Murad Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh fi Nihâyeti'l-Vüzûh III* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 168/2), 117b, 196b.

<sup>7</sup> Zeynep Büyükkünel, *Mevlânâ'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 17. Mevlânâ'da sembolik dilin kullanımı ve metaforlarla felsefe hakkında ayrıca bk. Nihat, Keklik, Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe, *1. Milli Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985); Svitlana Nesterova, *Mevlânâ'nın "Mesnevî" İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

ifâde etmiştir.<sup>8</sup> Şârih, *Mesnevî*'nin üçüncü cildinin şerhine 1257/1841 yılında başlamış ve 1258/1842 yılında Muharrem ayında şerhi tamamlamıştır. Dördüncü cildin şerhine ise 1258/1842 yılında Muharrem ayının on ikisinde başlamış, 1258 yılı zilhicce ayının dokuzunda şerhi tamamlamıştır. Altı cilt olarak kaleme alınan *Hülâsâtü's-Şürûh*'un III. ve IV. cildi tarafımızdan doktora tezi olarak çalışılmış ve bu makale doktora tezinden üretilmiştir. Bu çalışmada *Hülâsâtü's-Şürûh*'un üçüncü ve dördüncü cildinde yer alan ve *Mesnevî*'de işâret edilen ehl-i dünya ve sahte şeyh metaforları ele alınacak ehl-i dünyanın ve müzevvir şeyhlerin özellikleri tetkik edilecektir.

## 1.Ehl-i Dünya Şeklinde Yorumlanan Metaforlar

### 1.1. Ahmak, Ebleh, Mürg-i Kûr, Hâlî-bîn, Huft

*Mesnevî*'de Hz. İsa büyük bir tehlikeden kaçır gibi kaçmaktadır. Bu sırada dağda bir adamla karşılaşır ve adam Hz. İsa'nın hararetle kaçışından hayrete düşerek Hz. İsa'ya niçin kaçtığını sorar. Öyle ki Hz. İsa'nın arkasında ne arslan ne düşman ne de korkulacak bir tehlike vardır. İsa Mesih'tir ki kör ve sağırlar, hastalar kendisinden şifa bulur. Ölüye üflediği zaman ölü dirilir. Çamurdan kuş sureti yapar kuş dirilir. Hz. İsa'nın gücünde ve Hakk'ın nebisi olan birinin yeryüzünde bir şeyden kaçması gariptir. Bunun sebebiyse bütün o mucizeleri göstermiş olmasına rağmen Hz. İsa, ahmak bir kimsenin kalbine ism-i azamı okumuş fakat o kişinin kalbi dirilmemiştir: "İsm-i a'zamı ma'habbetle ahmağın kalbine okudum nice kerre bir çâre olmadı."<sup>9</sup> Mehmed Murad Nakşibendî *Mesnevî*'de yer alan *ahmak* ve *ahmak* lafızlarını ehlî dünyâ şeklinde yorumlar. Hz. İsa'nın kaçışı müminlere yolu talim etmek içindir. Müminlerde bir peygamberin manevi kuvveti yoktur. O hâlde onlar belki Hz. İsa'dan da fazla kaçmalıdır. Şârih, diğer beyitte yer alan *Rabb-i ednâ* lafzını melikler *eblehân* lafzını yine ehl-i dünya olarak şerh eder. Ebleh olan ehl-i dünya hakir bir tanrı gibi olan meliklere secde ederler:

(2600) *Meşnevî*

*Z'aḥmaḳan bugrîz çün 'İsâ gurîḥt*

*Şoḥbet-i aḥmaḳ besî ḥunhâ ki riḥt*

Ahmaqlardan kaç ve semtlerine uğrama çünkü 'İsâ 'aleyhi's-selâm gibi bir nebiyy-i zîşân firâr eyledi sen ne âdemsin ki kaçmazsın sende kuvvet-i 'İsâ var mıdır ma'lûm ola ki bu ahmağdan ehl-i dünyâ murâd olunur yoḥsa dünyâya aklı irmez âdem demek değildir.<sup>10</sup>

(3009) *Meşnevî*

*Rabbiye'l-a'last vird-i an mihân*

<sup>8</sup> *Hülâsâtü's-Şürûh* hakkında genel bir değerlendirme için bk.: Karden Karakoç – Hilal Yiğit, "Mehmed Murad Nakşibendî'nin İyd-ı Ekberi: *Hülâsâtü's-Şürûh*", *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri*, ed. Ziya Avsar – Mehmet Özdemir – Abdullah Uçar (Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2023).

<sup>9</sup> Mehmed Murad Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 119b.

<sup>10</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 120a.

*Rabb-i ednā der-ḥur-ı ın eblehān*

O uluların virdi benim a'lā Rabb'imdir diyerek dir zīrā anların ma'bedi Cenāb-ı Ḥaḳ'dır ḥaḳīr tañrı ki mülükdur bu ebleh olan ehl-i dünyāya lāyıkdır bināberin Ḥaḳ Te'ālā ehl-i dünyāyı pādişāhlara secde itdirir.<sup>11</sup>

Aşağıdaki beyitte yer alan kör kuş anlamındaki *murğ-ı kūr* ifadesi yine ehl-i dünya olarak şerh edilir. Ehl-i dünya ilahî âlemleri idrak etmez. Bu nedenle acı su gibi olan dünyaya tamah eder. Diğer beyitte yer alan *pîş-i ḥālî-bin* lafzı ehl-i dünya ve *subh-ı kâzib* lafzı ise şeyh-i müzevvir olarak şerh edilir. Ehl-i dünya şimdiki hâli görücüdür. İşin sonunu idrak edemez:

(2495) *Meşnevî*

*Çün ki āb-ı hoş nedā an murğ-ı kūr*

*Pîş-i ü kevşer numāyed āb-ı şūr*

Çünkü o kör kuş āb-ı hoşı görmedi anın önünde acı şu kevşer gibi görünür ya'nî ehl-i dünyā kör gibidir 'âlem-i ilahîyi görmemek ḥasebiyle āb-ı şūr gibi olan dünyā ni'metine rāzî olup dünyādan gitmeği istemezler<sup>12</sup>

(1594) *Meşnevî*

*Pîş-i ḥālî-bin ki der-cehlest ü şek*

*Şubh-ı şādık şubh-ı kâzib her dü yek*

Şimdiki hâli görüciler cehl ü şekdedirler ve onların 'indinde şeyh-i kâmil ve müzevvir cümlesi birdir ve aşlā farkı yokdur fi'l-vāḳi' ehl-i dünyā zâhirperest olmağla hemān zâhirine nazar iderler<sup>13</sup>

Dünya uyuyanın uykusunda gördüğü bir rüya gibidir. Hakikatten habersiz olan ehl-i dünya ise uykuludur. Aşağıdaki beyitte yer alan *huft* lafzı uykulu, basiretsiz, gafil anlamında ehl-i dünya olarak şerh edilir:

(3554) *Meşnevî*

*Hem çünān dünyā ki ḥulm-i nā'imest*

*Huft* pindāred ki ın ḥod dā'imest

Dünyā aña beñzer ki nā'imiñ uykusıdır ehl-i dünyā zann iderler ki bu dünyā dā'imdir ḥulm ḥāniñ ve mīmiñ ḍammeleriyle rü'yāya dirler bu maḳāmda hufteden murād ehl-i dünyādır...<sup>14</sup>

## **1.2.Örümcek, Kedi, Fare, Üryân**

Aşağıdaki beyitte ankebüt lafzını Mehmed Murad ehl-i dünya şeklinde şerh eder. Ehl-i dünyada anka gibi olan evliyanın yaratılış ve ahlakı yoktur. Bu nedenle ehl-i dünya bu dünyada hâne ve bağlar biriktirir, dünyayı hiç terk etmeyecekmiş

<sup>11</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 136a.

<sup>12</sup> Mehmed Murad Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh fî Nihâyeti'l-Vüzûh IV* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 168/3), 170a.

<sup>13</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 109a.

<sup>14</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 251a.

gibi dünyaya çalışır.

(3994) Meşnevî

‘Ankebût er tab‘-ı ‘anķā dāştī  
Ez-lu‘ābı ĥayme key efrāştī

Örümcek eger ‘anķa tab‘ını tutaydı agzının lu‘ābından kaçan kendüye çadır yapup anda sâkin olur idi zîrâ ‘anķânın mekânı küh-ı kâfdır ĥâşıl-ı kelâm eger örümcek gibi olan ehl-i dünyâda ‘anķā gibi olan evliyâ-yı kirâmın tab‘ı olaydı bu dünyâda böyle ĥâneler ve bāğlar tedârik itmezler idi dimekdir<sup>15</sup>

Bir başka beyitte *şîr* gibi olan evliya ehl-i dünyadan kaçınırlar. Ehl-i dünya ise Hakk'ın köpeği mesabesindeki meliklerden veya yeryüzünde makam ve güç sahibi kimselerden korkarak onlara boyun eğler: “Ehl-i dünyânın ĥavfı Hakk Te‘âlâ'nın kelbi maķûlesinden olan mülükundan olur kaçan ehl-i dünyânın ĥavfı âftâbdan olur belki olmaz.”<sup>16</sup> Bu nedenle arslanlar ancak geyik ve ĥimâr-ı vahşî avlarlar yani evliya dünya ehlerinden ve meliklerden kaçır, Hak erlerine yakın olurlar. *Gurbe* gibi olan ehl-i dünya ve müzevvir kimseler ise ancak *fare* gibi olan melikler ve vezirleri avlarlar:

(3007) Meşnevî

*Gürbe bâşed şaĥne-i her mûş ĥû*  
*Mûş ki'bved tâ zi-şîran tersed ũ*

Kedi her fâre ĥuylyua şubaşı ve zâbiţ olur ve fâre kediden kırır lîkin fâre kimdir ki arslandan ĥavf ide anın esedden ĥavfa liyâķati yokdur belki arslandan geyik ve ĥimâr-ı vahşî ĥavf ider.<sup>17</sup> Pasajın devamındaki bir beyitte *fâre* ehl-i dünya olarak şerh edilir. Ehl-i dünya Hak'tan korkmazlar. Çünkü arslan fâreye iltifat etmez. Arslandan misk göbekli âhû gibi olan evliyâ korkar:

(3010) Meşnevî

*Mûş key tersed zi-şîrân-ı meşâf*  
*Belki ân âhüyekân-ı müşk nâf*

Fâre ceng arslanından kaçır kırır kırılmaz belki arslandan misk göbekli âhû ĥamleliler kırırırır<sup>18</sup>

*Mesnevî*'de halk çeşitli sınıflara ayrılır. Birisi uzak görücü kör, diğeri kulağı keskin sağır ve üçüncüsü eteği uzun üryandır. Kör uzaktan gelenleri görür, sağır onların seslerini işitir, üryan eteklerimi keserler yani beni soyarlar diye korkar. Sağırdan murad insandaki tûl-ı emeldir ki insan kendi mevtini işitmedi. Kör herkesin ayıbını gördü fakat kendi ayıbını görmedi. *Üryandan* murad ise dünyaya tamah etmekten vazgeçmeyen bir müflistir. Ehl-i dünya dünyaya tamahla çok mal birikti-

<sup>15</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 183b

<sup>16</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 136a

<sup>17</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 135b-136a.

<sup>18</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 136a.

rir ancak hakikatte o yoksuldur. Yoksul olmasına rağmen malımı çalarlar diye de korku içindedir:

(2637) *Meşnevî*

*Merd-i dünyâ müflisest ü tersnāk*

*Hîç ūrâ nist ez-düzdanş bāk*

O ‘üryândan murād ehl-i dünyâdır ki müflisdir ve havf idicidir ki benim mālımı çalarlar hâlbuki aña aslâ anıñ hırsızlarından qorqu yoqdur zîrâ nesi vardır ki sirqat itsünler<sup>19</sup>

## 2. Sahte Şeyh/Şeyh-i Müzevvir Şeklinde Yorumlanan Metaforlar

### 2.1. *Ab-ı Şûr, Âb-ı Bed, Dümme-i Akreb*

*Mesnevî*’de her türlü pisliği temizleyen duru ve temiz su, çeşitli bağlamlarla kâmil şeyh anlamında kullanılır.<sup>20</sup> Acı ve kötü su ise sahte şeyhtir. Sahte şeyhler Hak’tan nefret edicidirler. *Mesnevî*’de yer alan *âb-ı şûrî* lafzını Mehmet Murad Nakşibendî, sahte şeyh olarak yorumlar. Sahte şeyhler kalplerinde ilahî sırları ve marifeti barındırmadıkları için onların sözleri, işitenlerde bir lezzet ve dinginlik değil acı su gibi rahatsızlık bırakır. Kalplerindeki nefret sözlerinden aşikâr olur:

(1053) *Meşnevî*

*Terk in tezvîr kun şeyh-i nefûr*

*Âb-ı şûrîcem’ kerde çend kûr*

Ey Haq’dan nefret idici şeyh bu tezvîri ve hileyi terk eyle sen fi’l-ḥaḳîḳat bir acı şuya beñzersiñ ve birkaç kör cem’ eylemişsin o körleri ben âb-ı lezîzim diyerek aldatma.<sup>21</sup>

Acı su gibi olan sahte şeyler başlarına körleri toplarlar. Sahte şeyhler etrafındaki kimselere âb-ı şûr olduklarını elbette söylemezler. Bir kimsenin hakiki şeyh olması yani âb-ı şûrun âb-ı lezîze dönüşmesi için ledünnî ilimden beslenmesi gerekir. Ledünnî ilimden beslenen şeyhin sözleri kalplerde sıcaklık ve lezzet bırakır:

(1054) *Meşnevî*

*K’in mürîdân-ı men ü men âb-ı şûr*

*Mîḥurend ez-men hemîgerdend kûr*

Öyle diyerek başına körleri cem’ eyledi ki bunlar benim mürîdlerimdir ve ben bir acı şuyum bunlar benden içerler ve kör olurlar bu kelâm ḥaḳîḳat-i ḥâl i’tibâriyledir ve illâ hîçbir şeyh ben âb-ı şûrum ve bunları kör iderim dimez.<sup>22</sup>

(1055) *Meşnevî*

*Âb-ı ḥod şîrin kun ez-baḥr-ı ledün*

<sup>19</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 121b.

<sup>20</sup> Âdem Çatak, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin Mesnevi Adlı Eserinde Su Metaforu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7, (2015), 42-45.

<sup>21</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 71a.

<sup>22</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 71a.

*Âb-ı bed-râ dâm-ı in kûran mekun*

Ey şeyh-i müzevvir kendi şuyunu 'ilm-i ledünnî deryâsından tatlu eyle ve kendinin murdâr ve acı şuyunu bu körlere dâm itme ya'nî eger murâdın irşâd ise evvelâ âb-ı lezîz sâhibi olup irşâda öyle şürû' eyle dimekdir.<sup>23</sup>

Sâlik Hakk'ın sırlarına vasil olduğunda deryadaki inciye ulaşıp denizin üzerinde köpüklere itibar etmeyen dalgıç gibi sahte şeyhlere itibar etmez: "Çünkü incü deryâların ka'ından baş gösterir incü deryâdan zâhir olunca deryânın köpüğüne ve süpründisine ve dikenine nazar ider misiñ... sâlike esrâr-ı haqîkat keşf olunca köpük ve çör çöp gibi eşyâ ve emti'a-i dünyâ gözünde hor u haqîr olacağına aşlâ sekk ü şübhe yoktur."<sup>24</sup> Aşağıdaki beyitte yer akan *dümm-i akreb* lafzını şârih şeyh-i müzevvir olarak şerh eder. Hakk'ın sırlarına vasil olan sâlik nurun kaynağına ulaşır güneş gibi olan kâmil velide Hakk'ı temâşâ eder. Güneşin yanında müzevvir şeyh akrebin kuyruğu gibidir:

(887) *Meşnevî*

*Ser ber-âred âftâb-ı bâ-şerer*

*Dümm-i 'akreb-râ ki sâzed müstaķar*

Kılgılcım şâhibi âftâb çünkü baş kaldırır ve tülû' ider 'akrebiñ kuyruğunu kim kendüye maħall-i qarâr düzer.<sup>25</sup>

(888) *Meşnevî*

*Lîk hem bâin heme ber-naķd-ı ħâl*

*Cust bâyed taħt-ı ũ-râ intikâl*

Gevher zâhir olunca egerçi ħas ü ħâra bakılmaz ve âftâbın zühüründe ya'nî veliyy-i kâmilin vücûdî 'indeinde 'akreb kuyruğu gibi müzevvirlerin semtine kimesne gitmez.<sup>26</sup>

## 2.2.Karye, Merkeb, Gurbe, Kôr ve Köpek

*Mesnevî*'de anlatılan bir hikâyede köylü şehre geldiğinde şehirde yaşayan bir hâce tarafından gözetilip ihtiyaçları giderilir. Köylü şehirlie mahçup olmamak için hâceyi her yıl köye davet eder hâce ise her daveti bir bahane göstererek erteler. Köylünün ısrarları karşısında hâce kaza ve kaderi bahane göstererek daveti yine redd eder. Köylünün uzun ısrarları ve ailesinin de istemesi üzerine hâce ailesiyle birlikte köye gitmeye karar verir. Bunun üzerine Mevlânâ "Karye-i dünyâya gitme zîrâ karye insânı aħmaķ ider bu meşâhiddir ki köylünün 'aklı şehrinin 'aklı gibi olmaz ve ehl-i karyenin ekşerisi ümmîolmağla mesâ'il-i dîniyyesine daħi câhildir ve yine insânın 'aklını nürsuz ve revnaķsız ider."<sup>27</sup> diyerek köyde yaşamının akli fâsit kılacağı bildirir. Hâce ve ailesi uzun ve çileli yolculuklardan sonra köye ulaşırlar.

<sup>23</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 71a-b.

<sup>24</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 60b.

<sup>25</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 60b.

<sup>26</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 61a.

<sup>27</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 121b.



Fakat köylü hâceyle karşılaşmaktan kaçır, karşılaştığında ise hâceyi tanımadığını söyler. Mevlânâ'nın karyeden kast ettiği dünya tamahı, ehl-i dünya ve müzevvir şeyhlerdir. Marifetullahı erişmediği hâlde irşad makamında olduğunu iddia eden şeyhler kendisine intisap edenlerin aklını mezara çekerler:

(520) *Meşnevî*

*Dih çi bâşed şeyh-i vâşıl nâşude*

*Dest der-taklîd ü hüccet der-zede*

Çaryeden murâd gerçi ki dünyâdır ve lîkin şeyh-i müzevvir dağı ehl-i dünyâ olmağla yine çaryeden şeyh-i müzevvir dağı murâd idüp buyururlar ki köyden murâd nedir dirseñ vâşıl-ı Hâk olmayup da'vâ-yı irşâda kalkan şeyhdir elini taklîde urmuş ve delîl getürmüş re'yü'l-âyn bir şey'i gördüğü yok bu şüretde 'ulemâ-yı zâhirden farkı olmaz ve aşhâb-ı yakînden addolunmaz.<sup>28</sup>

Hâcenin ısrarı üzerine köylü hâceyi bağıny koruyan bekçinin kaldığı kulübe-ye gönderir. Köylü bağı kurtlardan koruması karşılığında hâcenin evde kalabileceğini söyler. Hâce bekçinin evine gittiğinde karşısına çıkan bir kurdu avlar. Köylü hâceye merkebimin yavrusunu öldürdün der hâce ölen hayvanın kurt olduğunu iddia eder. Bunun üzerine köylü "bir rîh ki anıñ dübüründen şıçradı ben o rîhi bilürüm ancılayın ki suyu bâdeden bildiğim gibi."<sup>29</sup> diyerek merkebinin yavrusunu tanıdığını söyler. Ehl-i dünya ve sahte şeyhler kendilerine sahte bir sarhoşluk isnad ederek etraflarını tanımadıklarını ve tekâlif-i şeriyyeden mazur olduklarını iddia ederler: "Şüretde 'âkilim velîkin Hâk'ın mecnûniyim hâtırına getür benim hâlimi böyle istigrâkda tekâlif-i şer'iyyeden beni ma'zûr tut namâz gibi vesâ'ir evâmir gibi zîrâ elimden gelmez."<sup>30</sup> Lakin imtihan-ı ilahî sahte şeyhlerin hakikatlerini ortaya çıkarır. Mevlânâ zâhirde posta oturup şeyh görünen ancak hakikatte münafık olan kimselerin ilahî bir imtihanla ifşâ edileceğini bildirir. Sahte şeyhler Hâk'ın güzel kokularını değıl necis kokuları tanıyan köylü gibidir. Mevlânâ kendisinin Hallâc olduğunu iddia eden sahte şeyhlerin aslında merkebinin yavrusunu rîhinden tanıyan köylü gibi merkep mesabesinde olduğunu ve sahte şeyhlere de ancak merkeblerin inanacağıny bildirir:

(692) *Meşnevî*

*Ey harîk'in ez-tu har bâver kuned*

*Hîş-râ behr-i tu kûr ker kuned*

Ey kimesne sen merkebsiñ zîrâ bunı senden merkep inanır ve kendüny seniñ için kör ve şağır eyler.<sup>31</sup>

*Meşnevî*'de bir köpek bir adama saldırır ve elbisesini yırtar. Köpekten bîzâr

<sup>28</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 29b.

<sup>29</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 35b.

<sup>30</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 36b.

<sup>31</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 37b.

olan kör adam “Hattâ seniñ kavmiñ şimdi tağda hımâr-ı vahşî tatarlar sen ise mahalle arasında benim gibi biçâre a‘mâyı şayd idersin”<sup>32</sup> diyerek köpeğin kör bir adamı değil hımar-ı vahşiler avlaması gerektiğini bildirir. Buna göre kelb müzevvir şeyhi, kör adam ehl-i dünyayı temsil eder: “Ey Hağ’dan nefret idici şeyh bu tezvîri ve hileyi terk eyle sen fi’l-haқиқat bir acı şuya beñzersiñ ve birkaç kör cem‘ eylemişsin o körleri ben âb-ı lezîzim diyerek aldatma.”<sup>33</sup> Mevlânâ, bu temsilin daha önceden de söylendiğini ancak tekrarının elzem olduğunu belirterek okuyucunun usanç duymamasını nasihat eder: “Bu temşîli bir ğayrı kerre dağı söylemiş idik bu haberi te’kîd için bir dağı söyledik bu kelâm bu cihetle mükerrer oldu velîkin emr-i ehemm olmağla fâ’ideden hâlî değildir tekrâr olundu dimeyesin.”<sup>34</sup>

Aşağıdaki beyitte yer alan *gurbe* ifâdesini Mehmed Murad şeyh-i müzevvir olarak *mûş-ı pîr* ifâdesini de padişahlar ve vezirler olarak şerh eder. Sahte şeyh kedi gibi ancak yaşlı fare mesabesindeki melik ve vezirleri avlar ve ehl-i dünyaya yakın olurlar:

(710) Meşnevî

*Ey girifte hemçü gurbe mûş-ı pîr*

*Ger ez-an mey şîr gîrîşîr gîr*

Ey kedi gibi yaşlı fareyi tutmuş yalancı eger içdiğiñ bâdeden pehlivân iseñ arslan tüt zîrâ bâde-i haқиқî nûş idenleriñ şaydı ma‘ârif-i ilahiyyedir ki arslana beñzer yoğsa mûş-ı pîr gibi olan mülük ü vüzerâ değildir meşâyih-i müzevvirin dâ’imâ ehl-i dünyâyı şayd idüp anlar ile olurlar ama kâmiller tardı iderler.<sup>35</sup>

### 2.3. Karga, Çakal, Subh-ı Kazîb, Bî-Hayâ, Çendel, Kalb (Sahte)

Aşağıdaki beyitlerde toğan kâmil şeyh ve *karga* müzevvir şeyh olarak şerh edilir. Kâmil bir şeyhin himmetiyle doğan ve *karga* veya hakiki şeyh ve müzevvir şeyh birbirinden ayırt edilir:

(1601) Meşnevî

*Ger biğ’âhî v’er neğ’âhî bâ çerâğ*

*Dîde gereded nağş-ı bâz u nağş-ı zâğ*

Eger isterseñ ve eger istemezseñ çerâğ ile toğanıñ ve karğanıñ nağşını görürsün bunuñ gibi şeyh-i kâmilin himmetiyle dağı gerçeği ve yalancıyı görürsün.<sup>36</sup>

(1602) Meşnevî

*V’er ne in zâğan değal efrûhtend*

*Bang-ı bâzân-ı sepîd âmûhtend*

Şeyh-i kâmilin himmetiyle müzevvirleriñ hâlî görünmiyeydi karğalar hîle

<sup>32</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 71a.

<sup>33</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 71a.

<sup>34</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 71a.

<sup>35</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 38a.

<sup>36</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/2), 109b.

parlatdılar beyâz toğanların şadâsını öğrendiler anları göreñ toğan zann iderler idi hâlbuki qarğa idiler ancak anların qarğa olduklarını ve toğan olmadıklarını şeyh-i kâmiller halka ifade itdiler bundan için müzevirler gerçek şeyhleri sevmezler.<sup>37</sup>

*Meşnevî*'de bir çakal boya küpüne düşer ve rengarenk olur. Renk renk olmasıyla da çakallar arasında tavusluk davasına kalkışır. Çakallar “ey çakal sen mürâî mi olduñ yohsa kalbi hoşlardan ya'nî evliyâdan mı olduñ.”<sup>38</sup> diyerek onu sorgularlar. Çakal kendisine Müşterî ve tâvus denilmesini ister: “Bundan soñra çakallar didiler ki ey cevhere mensüb zât saña ne diyelim ve ne nâm ile seni yâd idelim çakal dañi didi ki Müşterî yıldızı gibi nûrânî erkek ve a'lâ tâvus diyiniz.”<sup>39</sup> Çakallar boya küpüne düşmüş çakala sen tavus gibi cilveler tutmazsın, hazin hazin sadalar vermezsin, yüce makamların tavusu değilsin diyerek çakalın tavusluk iddiasını reddederler. Öyle ki tavusluk iddiasına sahip bir kimsenin tavusluk nişânları zahirdir. Tavusluk hilatı ise âsmândan gelir. Yani evliyâ Hakk'ın boyasına boyanmıştır ve evliyânın hakikati Hak tarafından tasdik edilir. Çakal boya küpüne düşmekle tavus olmadığı gibi müzevir şeyh de evliyayı taklit etmekle velâyet makamına ulaşmış değildir:

(775) *Meşnevî*

*Hil'at-i tâvûs âyed z'âsmân*

*Key resî ez-reng ü da'vâhâ bedân*

Tâvusun hil'atı âsmândan gelür kaçan sen renkden ve da'vâlardan tâvusluk makâmını bulursun belki bulmağa kâdir olamazsın dimekdir.<sup>40</sup>

Aşağıdaki beyitlerde yer alan *subh-ı kâzib* lafzı şeyh-i müzevir olarak şerh edilir. Ehl-i dünyanın indinde *subh-ı sâdik* gibi olan hakiki şeyh ile *subh-ı kâzib* gibi olan sahte şeyh birdir. Fakat müzevir şeyh nice yüz bin kervanı helak rüzgârına vermiş bir başka ifadeyle sayısız insanı saptırmıştır:

(1594) *Meşnevî*

*Pîş-i hâlî-bin ki der-cehlest ü şek*

*Şubh-ı şâdik şubh-ı kâzib her dü yek*

Şimdiki hâlî görüciler cehl ü şekdedirler ve onların 'indinde şeyh-i kâmil ve müzevir cümlesi birdir ve aşlâ farkı yokdur fi'l-vâkı' ehl-i dünyâ zâhirperest olmağla hemân zâhirine nazar iderler.<sup>41</sup>

(1595) *Meşnevî*

*Şubh-ı kâzib şad hezâran kârvân*

*Dâde ber-bâd helâket ey cüvân*

<sup>37</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 109b.

<sup>38</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 39a.

<sup>39</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 40b.

<sup>40</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 41a.

<sup>41</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 109a.

Şeyh-i müzevvir niçe yüz biñ kârvânı ey civân helâk rûzgârına virdi helâket kelimesiniñ tâsî âdât-ı nağldir ve hîtâb değıldir.<sup>42</sup>

Mehmed Murad Nakşibendî aşığıdaki beyitte yer alan *bî-hayâ* lafzını müzevvir lafzıyla birlikte şerh eder. Hakiki dervişlerin sözlerini çalmaktan utanmadıkları için Mevlânâ müzevvir derviş ve şeyhleri bî-hayâ lafzıyla niteler. Diğer beyitte yer alan *çendel* (sandal) lafzı yine hakiki şeyhi taklit eden müzevvir şeyh ve kötü kimseler olarak şerh edilir. Beyitte evliya *uda* teşbih edildiğinden sandal evliyanın zıddı olan müzevvir şeyhi simgelemektedir. Müzevvir şeyhde bir mikdar güzel koku veya nur vardır. Ancak evliya ile arasında da fersah fersah fark mevcuttur. Ehl-i dünya müzevvir şeyhteki arızî olan kokuya aldanıp evliya ve müzevvir şeyhi birbirinden ayırt edemediği için helak olmuşlardır:

(1605) *Meşnevî*

*Harf-i dervîşân u nükte-i 'ârifân*

*Besteend in bî-hayâyan ber-zamân*

Dervîşleriñ kelâmını ve 'ârifleriñ dağkîk nüktelerini bu hayâsızlar ve müzevvirler lisânına bağlamışlardır.<sup>43</sup>

(1606) *Meşnevî*

*Her helâk-i ümmet-i pîşin ki bûd*

*Z'an ki çendel-râ gümân burdend 'ûd*

Bizden evvel geçmiş ümmetleriñ helâk ve telefî ki var idi andan içündür ki şandalı 'ud zann itdiler ya'nî iyüyi ve kötüyi temyîz itmediler bu sebebden cümlesi helâk oldılar insân Hakk'ı ve bâtılı fark itmek lâzımdır çendel cîmiñ fetîhi ve nûnuñ sükûniyla şandal didikleri ağacdır ki anıñla teşbîh yaparlar egerçi bir mikdâr râyiha-i tayyibesi vardır lakin 'ûdâ beñzemez bu maqâmda çendelden murâd kötü âdemlerdir ve 'üddan murâd kâmil ve 'ârif-i bi'l-lâh olan zâtlardır.<sup>44</sup> Müzevvir şeyhler sahte ve münafık olduğu için kalp olarak da zikredilir ve mihekten kaçarlardı:

(3749) *Meşnevî*

*Qalb mîzed lâf eşvâk-ı mihek*

*Tâ mürîdan-râ der-endâzed beşek*

Qalb-i âdem miheke şevk lâfını urur hattâ mürîdlerini qalb değil imiş diyu sekke düşüre eger mihekden kaçsa qalb olduğına cezm iderler.<sup>45</sup>

(3750) *Meşnevî*

*Ufted ender dâm-ı mekreş nâkesî*

*În gümân ser ber-zened ez-her hasî*

<sup>42</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 109a.

<sup>43</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 109b.

<sup>44</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 109b-110a.

<sup>45</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 266a-b.

O müzevvirin hilesinin dâmina bir nâkes düşer zîrâ bu şübhe her bir hasdan baş kaldırır iyü âdem bunuñ kalb olduğunu cezm ider ve şübhesi olmaz.<sup>46</sup>

### 3. Ehl-i Dünyanın ve Müzevvir Şeyhlerin Özellikleri

#### 3.1. Dünyaya Tamah Ederler Fakat Üryan ve Müflisdirler

İnsan ilmi hasebiyle basiret kazanır ve galip gelir. Ehl-i dünya ise câhildir. Dünya hislere hitap ettiği için ehl-i dünyaya galip gelir. Avamı ele geçirir: “Göz ‘ilm üzerine gâlib olur bundan için dünyâ ‘avâm-ı nâsa gâlebe ider zîrâ maḥsûsdur.”<sup>47</sup> Dünya gözle görülür ve hislere hitap ettiği için meyledilir. Fakat öte dünya gönülle görülür ve Hakk’ın emirlerine riayet gönülle olur. Ehl-i dünyada ise iman yotur: “Zîrâ dünyâyı göz görür anıñ için mâ’il olur o dünyâyı dîn görür ehl-i dünyânın dîni yoḡdur ki ‘âlem-i uḡbâyı göre.”<sup>48</sup> Mevlânâ dünya mülkünü yalancı ve ödünç mülk olarak niteler. Ehl-i dünya bu yalancı mülkü kendisine gaye edinir. Ehl-i dünyanın bu hâli rüyasında hayalî adamlardan malını koruyan mal sahibi gibidir: “Muḥteşem olan ‘ariyet-i dünyâyı ehl-i dünyâ çünkü kendüye mülk ü mâl gördi böyle olunca o mülk-i kâzibe toḡrı hareket itdi ve Ḥaḡḡ’ı terk itdi... Bir kimesne rü’yasında görür ki kendüde mâl vardır o âdem hırsızlardan ḡorḡar ki amân gelür çuvalımı ḡapar ve mâli üzerine ditrer o ise ḡayâl-i maḡzdir ehl-i dünyâ daḡı rü’yadaki mâl şâhibinden farkı yoḡdur.”<sup>49</sup>

Dünyaya tamah edenler Mevlânâ’ya göre hamama pislik taşıyanlar gibidir. Hamam kızdırılıp arınmaya talip olanlar arındığı gibi ehl-i dünyanın dünyaya olan tamahı ehl-i takvanın takvasını artırır: “Ehl-i dünyâ ḡammâma fişḡı taşıyanlar gibidir ḡammâmcıların ḡammâma âteş itmeklerinden için ya’nîḡammâmcılar ḡammâmı kızdırsun ve yıḡanmaḡa tâlib olanlar tâlib olsun için fişḡı çekenler niçe ise aḡniyâ ve vüzerâ daḡı anlara beñzerler zîrâ bunlar dünyâyı ma’mûr itdikçe ehl-i taḡvânın taḡvâsı tezâyüd ider ve dünyâyı raḡbet itmedikçe şafvetleri artar.”<sup>50</sup> Ehl-i dünyanın dünyaya olan tamah ve hizmetlerinin ehl-i takvanın takvasını artırmasının sebebi, dünyaya tamah edenlerin dünyaya hizmet ederek onu sevicek, tercih edilecek bir yer hâline getirmeleridir. Öyle ki tercih edilmeye deḡer bulunmayan bir yerin reddi kıymetli ve nefsin terbiye olmasını saḡlayacak bir davranış deḡildir. Ehl-i dünyanın dünyayı güzelleştirmesi ehl-i takvanın imtihanını zorlaştırdığı için takvasını artırır ve dünyayı reddini anlamlı kılar: “Ehl-i dünyâyı Ḥaḡ Te’âlâ hırs ḡoymuş ḡattâ ḡammâm taḡvâ-yı kerem olsun ve naşib ile olsun eḡer aḡmaḡlar dünyâyı ebniye-i refî’a ve bâḡ u bâḡçe ile ma’mûr itmeseler dünyâ ḡarâb olur idi ve aña meyl olunmaz idi bu cihetle taḡvânın fazl u şerefi olmaz idi zîrâ dünyâ maḡbûb olmaz ki sevile ve sevmiyenin şerefi ola ancaḡ ehl-i taḡvânın şerefi dünyâ sevilür şey’ olup ve bunların sevmemesiyle olur bu ḡâl daḡı şunı iḡtizâ ider ki aḡniyâ

<sup>46</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh IV* (Yazma Baḡışlar, 168/3), 266b.

<sup>47</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh III* (Yazma Baḡışlar, 168/2), 177b.

<sup>48</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh III* (Yazma Baḡışlar, 168/2), 177b-178a.

<sup>49</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh III* (Yazma Baḡışlar, 168/2), 122a.

<sup>50</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh IV* (Yazma Baḡışlar, 168/3), 18a.

dünyâyı sevüp ma'mûr ideler."<sup>51</sup> Ehl-i dünya mal biriktirmekle övünür. Biriktirdiği ise ancak necâsettir. "O ehl-i dünyâ ki mâl cem' itdim dir o ne dimekdir dersen bu kadar necâset şâhibi olmuşum demek ister."<sup>52</sup> Mevlânâ'ya göre "mal biriktirdim" demek aslında bir rezalet ve hakarettir. Evliyanın yanında rezalet olan bu durum dünyaya tamah edenler arasında iftihar kaynağıdır: "Bu söz egerçi rezâletdir ve haķâret artırıcıdır lîkin ehl-i dünyânın ortasında bundan faħrlar vardır ve ħased iderler ki âh benim daħi olaydı."<sup>53</sup>

*Mesnevî*'de bir attar terazisine ağırlık olarak dirhem yerine kil koyar. Kil yiyici müşteri ise attar kille şekeri tartarken gizlice kil çalar. Attar teraziye kil koyarak şekerden çalar. Müşteri ise şeker yerine kil yer kendisi de kendi şekerinden çalmış olur. Aşağıdaki beyitte görüleceği üzere şeker ilahi sırları ve marifetullahı temsil ederken kil dünya nimetlerini temsil eder. Attara şeker satın almaya gelip kil yiyen müşteri ise ehl-i dünyadır. Ehl-i dünyanın yanında kil mesabesindeki dünya nimetleri şeker gibi olan ilahi sırlar altınından değerlidir: "Müşterî kendü kendüye didi ki o kimesne ki gilĥ'ardır anın önünde taş nedir belki gil anın 'inde altundan a'lâdir fi'l-vâķi' ehl-i dünyânın önünde ni'met-i dünyâ gili ma'ârif-i ilahiyeye altunundan a'lâ oldığı maĥsûsdur."<sup>54</sup>

Mevlânâ göre dünya şerefli kuşların değil zayıf kuşların tuzağıdır. Arslan gibi olan ahiret mülkü vahşi gibi olan Hak erlerini tutar. Dünya mülküyse fare gibi olan ehl-i dünyayı avlar: "Dünyânın mâli za'if kuşların tuzağıdır ve anları giriftâr ider lîkin âĥiret mülki şerîf kuşların dâmıdır ehl-i dünyâyı tıtmaz ve ħabûl itmez meşelâ arslan kör vahşiyi tıtar fâreyi tıtmaz."<sup>55</sup> Ehl-i dünya bu kadar tamahkâr ve hırsla dolu oldukları hâlde dünyaya çıplak gelmiştir ve çıplak gidecektir. İşin sonunda ise ciĥeri kanla dolar, pişmanlık ve tahassür içinde kalır: "Ehl-i dünyâ dünyâyâ çıplak geldi ve yine âĥirete çıplak gider böyle ĥırsız ĥamından anın ciĥeri ĥûn olur."<sup>56</sup> Ehl-i dünyanın bu üryânlığı ve gamla dolu olması elbette hakikat bakımındandır. Çünkü ehl-i dünyanın dünyaya olan hırsı kalbinde Allah'a karşı soĥukluk meydana getirir. Mevlânâ'ya göre hırs kişinin kalbini kör ve sağır eder, âki-beti idrak etmesine engel olur. Nihayetinde de kişide sabır ve şükür gibi güzel ah-lakı engeleyerek küstahlığa ve rahmet kapısının kapanmasına sebep olur.<sup>57</sup> Ehl-i dünyanın kalbinde meydana gelen Allah'a karşı soĥukluk ise onun kınanan fiillere düşmesini, dünya ve ahiret hayatında zelil olmasını beraberinde getirir: "Mevlâ tarafına Şeyĥ Dekûķi'niñ ĥırsı gibi ĥırs insâniyetiñ kemâлиндendir ehl-i dünyânın

<sup>51</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 18a.

<sup>52</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 19a.

<sup>53</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 19a.

<sup>54</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 44b-45a.

<sup>55</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 46a.

<sup>56</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/3), 121b.

<sup>57</sup> Semra Tunç, "Mesnevî'de Rahmet Kapısını Kapanan Hırs", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 25, (2011), 158.

hırışı gibi dünyâ tarafına hırış rezâlet ve şovuklukdur.”<sup>58</sup>

### 3.2. Ölümünden ve Allah'tan Kaçarlar

Ehl-i dünya kuşun kafeste kendisini selâmette hissetmesi gibi dünyada kendisini selâmette hisseder. Dalâlet üzere yaşayan ehl-i dünya ahirette cezalandırılacağı farkındadır: “Kaçan olur o kuşa bu havf u hüzn içinde kâfesden taşra olmak arzûsı belki olmaz zîrâ o kâfes aña ‘ayn-ı cây-ı selâmetdir bunuñ gibi ehl-i dünyâ [+İ daği]<sup>59</sup> mevte dünyâ kâfesinden hâlâş istemezler zîrâ envâ‘-ı ‘azâba giriftâr olacağları muhağğakdır”<sup>60</sup> Ehl-i dünya ölümden kaçtığı için hastalık durumunda dünyanın her bir köşesinde deva arar: “Çünkü mevt niçesini urur ve bedende marazlar hâşıl olur ehl-i dünyâ dünyânın her bir güşesine devâ için şırçar ve daği mevt kağı gibidir ve ‘illet şahid gibidir kağı şahidi gördükde hüküm ider mevt daği bedende ‘illeti gördükde hüküm ü kazâsını icrâ ider dünyâyı sevenler derdine ‘ilâc ararlar ki ölüm gelmesün ammâ dünyâdan bîzâr olan evliyâ-yı kirâm ne hekim arar ne ‘ilâc arar.”<sup>61</sup>

İmanın sıdkına açık bir delil evliyanın Hakk’a kavuşmayı arzulaması nedeniyle ölümü hoş karşılamasıdır. Fakat bir kimse eğer ölümü çirkin buluyorsa o ehl-i dünya ve müzevvir şeyhtir: “Ey civân İmânın şıdkına delil oldı o hâl ki sen anda iken mevt saña hoş gele meşelâ ‘ışk hâli ki sen anda iken saña mevt gelse gözüne hoş görünür işte bu mevtiñ müstekreh gelmemesi delâlet ider ki sende İmân var imiş ve şâdık mü’min imişsin zamânımızda da’vâ-yı kerâmet ü velâyet iden çok meşâyih gördük ki aslâ mevte istemezler ve ‘avâm gibi belki yehüd gibi mevtden firâr iderler ve yine da’vâ-yı kurb iderler ve velâyetden fâriğ olmazlar ma’lûm ola ki bir kimesne büyük er midir yâhüd feyleyse bişey midir bilmek isterseñ hâline nazar eyle eger mevtden firâr ider ise ehl-i dünyâdır ve ma’rifet-i ilahiyyeden aslâ behresi yokdur eger mevte arzû-keş ise bil ki insân-ı kâmilidir ve dünyâ kendüye arzû-yı vişâl ile zindân olmuşdur ve ‘aşık-ı Hâk’dır ve mevtiñ vuşlat olduğunu aña bilmişdir dâmenine iyüce yapış Hâk’kı bilürsün.”<sup>62</sup> Hak erleri ölümden ve öte âleme nakledilmekten sevinçlidirler. Ehl-i dünya ise dünyada bulunmaktan sevinçlidir: “Böyle olunca merdân-ı kâmilân bu dünyâdan naklinden mesrûrdurlar ve daği bu dünyâda tırmağdan bu eţfâl mağülesi olan ehl-i dünyâ mesrûrdurlar zîrâ [+İ ehl-i dünyâ âhireti]<sup>63</sup> bilmezler.”<sup>64</sup>

Ehl-i dünya ölümden kaçtıkları gibi Allah’tan da kaçarlar. Halvet ve uzlete güç yetiremezler. Evliyaya ise halvet kolaydır: “Ancılayın ki hażar u ikâmet bize

<sup>58</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 93b.

<sup>59</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh III* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma Eser, 6311), 209a.

<sup>60</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 182b.

<sup>61</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 183b-184a.

<sup>62</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 215a-b.

<sup>63</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh IV* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma Eser, 6312.), 166b.

<sup>64</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 169b-170a.



āsân oldu başka cemā'ate sefer āsân oldu bunun gibi ehl-i dünyāya hālvat u 'uzlet nice güc ise ehlu'l-lāha hālvat u 'uzlet öyle meşelā ğinā hālkā sehlidir ve fakra şa'b'dır ammā 'ariflere fakr şa'b olmayup ğāyet sehl olur."<sup>65</sup> Ehli dünyadan olan müzevvir şeyhler Hakk'a secde etmezler ve halkın da Hakk'a secde etmesine düşmanlık beslerler. Hakk'ın sınavı karşısında ehl-i dünya dünyada melik ve vezirlerle secde ederler. Yeryüzünde makam ve güc sahibi kimselerin varlığı insanların imandan çıkmalarında ya da ehl-i takvanın takvasını artırmada bir imtihan vesilesidir: "Ki ehl-i dünyā anlara secde itsünler çünkü Cenāb-ı Hākk'ın secdesine düşmendirlir ve Mevlā'ya baş eğmek istemezler bināberin şınadı maḥlūka anları secde itdirdi hattā görmez misiñ kendüye secde idenler pādışāhlara secde ve ta'zīm itmezler hemān 'avām iderler."<sup>66</sup> Mevlānā ehl-i dünyanın mihrap edindiği güc ve makam sahibi kimseleri kenif olarak adlandırır: "Bir kenif anlara mihrāb düzdi o mihrābın adı beğ ve pehlevāndır."<sup>67</sup>

### 3.3. Şüphe İçinde ve Vefasızdırlar

Ehl-i dünya uzak görücü değil şimdi hāli görücüdür. Bu nedenle işin sonunu idrak edemez. Tuzağı gördüğü hâlde tuzağın vereceği zararı idrak edemez. Hemen ilk imtihanında ayağının kayması kolaydır: "Sen ise iki üç adım pīşgāhını ancak görürsün ve encāmı ve āhirde olan 'akbeyi görmezsiñ belki dāneyi görürsün ve dāmın rencini görmezsiñ niteli ehl-i dünyānıñ aḥvāl budur bu cihetle düşmek ve rāh-ı Hākk'da kaymak seniñ 'inde hāzırdır"<sup>68</sup> Ehl-i dünya ve müzevvir şeyh yol kesenlerle yani şeytanla ve nefis-i emmareyle dostluk kurar: "Kendüni rehrevlerden ziyāde ednā şay zīrā sen yol urıcılarıñ muşāhibisiñ necs yime ve öyle evliyālīk şatma."<sup>69</sup> Kalplerinde hastalık olanlar kalplerinde hastalık olanlarla yakın olur: "Nās cümle ehl-i ğarāzdırlar pusudan ehl-i ğarāz olan ehl-i ğarāza yakīn ile bil ki yār olur hūlāşa-i kelām 'avām-ı nās aşhāb-ı agrāzdan olmağla her biri āhire yār olurlar līkin evliyā-yı kirām aşhāb-ı agrāzdan olmadıklarından 'avām-ı nāsı sevmezler ve hālk daḥi anları sevmez."<sup>70</sup> Ehl-i dünyanın yanında iyi ve kötü, evliya ve müzevvir şeyh birdir. Ehl-i dünyanın basiretleri kapalı ve onlar şüphe içindedirler ancak yakīn mertebesinden dem vururlar: "Neşv ü nümā şāhibi olan ve daḥi cemād-ı şırf olan ya'nī iyü ve kötü 'inde birdir ve bir şey'in farkında değildir ve mertebe-i yakīnden dem urur hālbuki o şekdedir"<sup>71</sup>

Mevlānā eserlerinde "Vefaya yemin olsun ki..." ibâresini kullanmış, vefanın üzerine yemin edilebilecek kutsallardan olduğunu bize göstermek istemiştir. Mevlānā'ya göre vefa Elest Bezminde Allah ile olan ahde dayanmaktadır.<sup>72</sup> Dolayı-

<sup>65</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 79a.

<sup>66</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 135b.

<sup>67</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 135b.

<sup>68</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 85a.

<sup>69</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 37b.

<sup>70</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 119a.

<sup>71</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 119a.

<sup>72</sup> İbrahim Emiroğlu, "Mesnevî'de Vefa Kavramı", *Hz. Mevlānā'ya Vefa*, Ed. Ali Temizel vd. (Konya: Selçuk

sıyla vefâ Mevlânâ'ya göre müminlerin en temel özelliklerindedir. Mevlânâ'ya göre ahmak kimselerin ahdi gevşek, anlaşması bozuk ve vefası zayıftır. İyilikleri yıkılmış köprü gibidir. Münafık dinde vefalı olmadığı gibi insanlara karşı da vefâli değildir.<sup>73</sup> Ehl-i dünya şüphe içinde, iman ve küfür arasında kaldıkları için vefasızdırlar, dostlukları sahtedir: “Ehl-i dünyâ dünyâ gibi bîvefâdır egerçi saña teveccüh ider ve dost olur velîkin yüzi arkasındadır ya'nî seni tîz terk ider dimekdir bu şüretde müdâhenesine mağrûr olmamak iktizâ ider.”<sup>74</sup> Şüphe içindeki ehl-i dünya müminlerin kalbine soğukluk verir ve onların sohbeti kişiyi Hakk'ın zikrinden soğutur. Ehl-i dünya ile hemhâl olanın dinini yitireceği şüphesizdir: “Az az şuyı hevâ gâret ider dîni daği böylece ahmağ sizden çalar zîrâ ehl-i dünyâ ve ehl-i hevâyâ muğârin olanlarıñ görürsün ki dîni çalmamış olur... Seniñ şıcaqlığıñı çalar ve saña Hağ'dan bürüdet virir o kimesne gibidir seniñ hâlin ki dübüriniñ altına taş kor taş aña niçe bürüdet virir ise ehl-i dünyâ ile hultâ iderseñ elbet râh-ı Hudâ'dan saña bürüdet virirler lâşek fihi.”<sup>75</sup>

### 3.4. Taklit Ehlidirlir ve Ariflerin Sözlerini Çalarlar

Müzevvir şeyh etrafında kör gönülleri toplamak için biz hoşuz diyerek basiretsiz kimseleri aldatırlar. Ehl-i dünyaya kerâmetler gösterirler ancak derûnları nâhoşdur ve keramet davalarıyla kusurlarını örtemezler: “Andan için müzevvirler hîle iderler ki halkıñ iltifâtını kendü taraflarına çeksünler ve herkes bunlara ta'zîm itsün biz hoşuz diyerek hâlbuki anlar derûndan çok nâhoşdurlar.”<sup>76</sup> “Zîrâ ey hâ'in her abdestsiz ehl-i dünyâdan için kerâmet da'vâsını idersin ve lâf urursun ve anlardan amân bir kuşûrîma vâkıf olmasunlar diyü hayâ idersin velîkin hilâf olarak kerâmet şatmağa.”<sup>77</sup>

Köylü ve şehirli bahsinde hâce bağı kurtlardan korunurken köylünün eşeğinin yavrusunu öldürür. Köylü eşeğinin yavrusunu rihinden tanır. Mehmed Murad burada köylüyü müzevvir şeyh olarak şerh eder: “Yine şeyh-i müzevvir dir ki kendi tarafına a'mâ olurum ve kendimi bilmem ve lîkin Hağ Te'âlâ'dan başîrim ve Allâh Te'âlâ'yı iyü bilürim böyle olunca ve kendimi bilmeyince cüz'îve küllî her nesneden 'afv olunmuş olurum.”<sup>78</sup> Müzevvir şeyh sahte bir mestlik ve sekr hâli gösterir: “O şeyh-i müzevvir böyle dirsiñ ve dervişlik lâfını urursun ve daği Cenâb-ı Hağğ'a mensûb mestleriñ hây u hüyunu urursun.”<sup>79</sup> Müzevvir şeyh kendisini marifette Cüneyd-i Bağdâdî ve Bayezid-ı Bistâmî gibi büyük velilere eş tutarlar: “Ey şeyh-i müzevvir râh-ı Hağ'da kendüyi Cüneyd-i Bağdâdî ve Bâyezid-i Bistâmî kıldıñ ve didiñ

→

Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2020), 90-91

<sup>73</sup> Veyis Değirmençay, “Mesnevi'de Vefâ”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 65, (2020), 116-118.

<sup>74</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 183b-106a.

<sup>75</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 120a.

<sup>76</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 39a.

<sup>77</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 16b.

<sup>78</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 36b.

<sup>79</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 36b.

ki yüri baña bir şey' su'âl eyleme zîrâ balta'yı miftâhdan farka kâdir değilim."<sup>80</sup> Hallâc-ı Mansur gibi sekr ve istiğrakda olduğunu iddia eder: "Kendüyi istiğrâkda Hâllâc'a mensûb Manşûr idersiñ velîkin yârânîñ penbesini yaqarsın ve ihvân-ı tarîkati mutažarrır idersiñ zîrâ ehl-i Haq olanlarını dañi seniñ gibi müzevvir zann iderler."<sup>81</sup> Fakat müzevvir şeyhler en küçük imtihanında bile tenakuza düşerler ve Hakk'ın nurunu veya hakikati değil merkeplerinin rîhini tanıdıklarını hâlleriyle itiraf ederler: "Öyle diyerek Hâllâc idersiñ ki ben hażret-i 'Ömer'i Ebu Leheb'den añlamam lîkin gice yarısı kendi merkebimiñ yavrısıniñ rîhini añlarım böyle mütenâkız kelâm söylersiñ."<sup>82</sup>

Sahte şeyhler evliyanın seyr ü süluk yolculuğundaki tecrübelerini kendileri yaşamış gibi anlatarak insanları kandırırlar.<sup>83</sup> Fakat müzevvir şeyhlerin evliyai taklidi bir insanın Hüdhüd'ü taklit etmesi gibidir. Ne kadar taklit ederse etsin onun batnında Hüdhüd'ün cevheri yoktur: "Eger hüdhüdün şadâsını bir yiğit öğrenürse ve hüdhüd gibi şadâ virirse xanı anda Hüdhüd'ün esrârı ve Sebâ' şehriñiñ haberi bunlar anda yokdur zîrâ bu hâller haqîkatde hüdhüdleriñ hâlidir bunuñ gibi şeyh-i kâzib şadîk şeyhleriñ elkâbını ve ta'birâtını öğrenürse dañi kâziblerde xanı gerçekleriñ hâli şübhesizdir ki yokdur."<sup>84</sup> Mevlânâ bu beytin devamında temsili değıştirip zıt bir manada konumlandırır. Bu defa Hüdhüd yalancılarıdır. Mevlânâ müminlere Hakk'ın esrarını taklitle yapılan konuşmalardan ayırt etmesi gerektiğini nasihat eder:

(1604) *Meşnevî*

*Bağ ber-rüste zi-ber-beste bidân*

*Tâc-ı şâhan-râ zi-tâc-ı hüdhüdân*

"Zâtî olan şadâyı taklîd ile olan şadâdan fark eyle şâhlarıñ tâcını hüdhüdleriñ tâcından fark eyle şâhlardan murâd gerçeklerdir hüdhüdlerden murâd yalancılarıdır ya'nî gerçeklerin giydiğı kisve-i dervîşanı kâzibleriñ giydiğı külâh ve anıñ emşâli nesnelere fark eyle dimekdir."<sup>85</sup> Derviş hırkası giyen müzevvirler evliyanın sözlerini de çalar ve bu sözlerle insanları aldatırlar: "Dervîşleriñ kelâmını ve 'ârifleriñ dağîk noktelerini bu hayâsızlar ve müzevvirler lisânına bağlamışlardır şadîk dervîşleriñ söyledikleri kelâmları sirkat idüp 'avâm-ı nâsa söylöler ve bizi dervîş zann itsünler diyü taşavvuf ve haqîkate müte'allîk kelimât irâd iderler."<sup>86</sup>

Mevlânâ'ya göre şeyh-i müzevvir evliyai taklit etse bile onun sözlerindeki batıl ve çirkin koku müminler tarafından hissedilir. Burada Hz. Peygamber'e

<sup>80</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 37a.

<sup>81</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 37b.

<sup>82</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 37b.

<sup>83</sup> Himmet Konur, "Mesnevî'de Mürîd-Mürşid İlişkisi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 6/14 (2005), 153.

<sup>84</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 109b.

<sup>85</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 109b.

<sup>86</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 109b.

hitâben buyrulan “konuşma tarzlarından tanırsın” ayetine<sup>87</sup> işâret edilir. Mevlânâ münafıkların sesini kırık testinin sesine benzetir ve gelen sesin, sahibini tanımlayacağını belirtir.<sup>88</sup> Buna göre münafıklar ve sahte şeyhler üsluplarından ve sözlerinden tanınır ve müminlerin kalplerine rahatsızlık verir: “Ey şeyh-i müzevvir sen miskden lâf urma zîrâ ol piyâzîñ râyîha-i kerîhesi seniñ nefesiñden sırrıñı mekşûf ve ‘ayân ve seniñ misk ekell itmeyüp şoğan yediğini izhâr u beyân eyler.”<sup>89</sup> “Ey müzevvir gülşeker yidim dirsın hâlbu ki seniñ nefesiñ şarımsakdan dem urur ki hezeyân söyleme ve ‘abeş yire da‘vâ eyleme gülşeker ekell iden kimesneniñ dehâni böyle kerih қоқmaz.”<sup>90</sup>

Müzevvir şeyhler kendisinden başka kimsenin aklını beğenmez. Müritleri onlara bin akılla delil getirselere bile müzevvirler insanları aldatmanın yolunu yine bulurlar. Mehmed Murad Nakşibendî Mevlânâ’nın buyurduğu gibi bu yolda birçok akıl sahibinin sahte şeyhler tarafından aldatılıp seyr ü sülûk yolunda mağdûr edildiğini ifâde eder: “Bu cevzi-püsîde gibi şeyhiñ taķırdısı seniñ ‘aklıñ ve beynini eyledir seniñ niçe biñ ‘aklıñ var ise anı bir ‘akıl bile şaymaz yine saña söyleyeceğini söyler ve seni aldatur ve idlâl ider sen anıñ kelâmlarını Hâķ zann idersiñ o ise bâḫıldır fi’l-vâķi’ buyurduķları gibi çok ‘uķalâ gördük böyle müzevvirlerle mağdûr oldular.”<sup>91</sup>

### 3.5. Müzevvir Şeyhler, Etraflarına Ehl-i Dünyayı ve Körleri Toplarlar

Köpek ve kör Âdem bahsinde Mevlânâ müzevvir şeyhlerin etrafına körleri toplayıp mürid edindiklerini ifâde eder. Müzevvir şeyh basiretsiz kimselere lezzetli suyum diyerek acı su içirir: “Ey Hâķ’dan nefret idici şeyh bu tezvîri ve hileyi terk eyle... Öyle diyerek başına körleri cem’ eyledi ki bunlar benim müridlerimdir ve ben bir acı şuyum bunlar benden içerler ve kör olurlar bu kelâm haķîķat-i hâl itibâriyledir ve illâ hiçbir şeyh ben âb-ı şürum ve bunları kör iderim dimez.”<sup>92</sup>

Mürşid, Allah ve Resul’ünün ahlakıyla ahlaklanması gereken, kemal sıfatını elde etmiş dünya ve makam sevgisinden arınmış bir kimsedir.<sup>93</sup> Oysa müzevvir şeyh ehl-i dünyayı ve ehl-i dünyanın mihrabı melik ve vezirleri etrafında toplarlar. Mevlânâ’ya göre kâmil bir mürşid sığır derisi içindeki arslan gibidir. Mevlânâ ehl-i dünyayı Mısır azizinin rüyasında gördüğü semiz sığırlara evliyayı ise riyazeti yüklenmiş zayıf sığırlara benzetir. O zayıf sığırlar ise aç aslan sıfatındadırlar. Kâmil şeyhin müridin kötü ahlakını ahlak-ı hamideye taklip etmesi Mısır azizinin rüya-

<sup>87</sup> “Biz dileseydik onları sana gösterirdik de sen onları yüzlerinden tanırdın. Andolsun ki sen onları konuşma tarzlarından da tanırsın. Allah işlediklerinizi bilir.” (El-Muhammed, 47/30).

<sup>88</sup> Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 334, b. 793-794.

<sup>89</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 114a.

<sup>90</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 114b.

<sup>91</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 15b-16a.

<sup>92</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’s-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 71a.

<sup>93</sup> Ramazan Muslu, “Tasavvufî Terbiye ve Ahlak”. *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 330.

sında semiz öküzlerin zayıf öküzler tarafından yenmesi gibidir.<sup>94</sup> Mevlânâ müzevir şeyhe meydan okur ve ona eğer köpek değil arslan ise Tanrı arslanlarını avlamasını söyler: “Ey müzevir çalk ve Tañrı arslanlarını gör ki anlar çayyib ü helâl olan hımâr-ı vahşîyi şayd idicilerdir sen niçün kelb gibi bir alay kör dil olanları şayd idersin mürşid-i kâmiller gibi ehl-i başîret olanları hüner odur ki şayd idesin.”<sup>95</sup>

Mevlânâ ehl-i dünyayla hemhal olunmasını merkebin dübürünü öpmeye benzettir. Ahmakların iltifat ve övgüleri necaset koklamaya benzer ki müzevir şeyhler başlarına ehl-i dünyayı toplayarak aslında necaset koklamakla meşguldürler. *Mesnevî*'de akıl sahipleri övülürken ahmakların Hakk'ın düşmanı olduğu söylenmektedir. Akıl kimin misafiri ise ona büyük menfaat getirir: “Aklıñ ve ehl-i ‘aqlıñ seviñmesi fâidesiz değildir ve anıñ mihmânlığı sufrasız değildir kime ki sebeb iderse menfa‘ati içündür ve kime ‘aql mihmân olursa aña mâ‘ide-i menfa‘at virir”<sup>96</sup> Ahmak ile kast edilen ise zekâ seviyesi düşüklüğü değil dünyaya tamah edip Hakk'ın emirlerini görmezden gelen ehl-i dünyadır: “Bunu yakın bil eger laţif u rüşen iseñ ĩn kelimesiniñ müşârun ileyhi mısrâ‘-i şânîdir ve merkebin dübürünü öpmekde bir lezzet yokdur ahmakıñ helvâsıyla kelâmı ve iltifâtıdır ‘aynıyla ħariñ dübürünü taqbîle beñzer buyururlar ma‘lûm ola ki ahmaqdan dañi ehl-i dünyâ murâd olunur.”<sup>97</sup>

### 3.6. Müritlerini Dünyaya Tamahtan Menetmezler ve Sıhr Okurlar

Müzevir şeyhler evliyayı taklit etmelerine rağmen kendilerine intisap eden kimseleri kötü ahlaktan menetmezler. İslam inanç esaslarında yer alan “emr-i bil maruf nehy-i anil münker”e muhalif olarak müritlerini heva ve hevesleriyle başa bırakırlar. Şeyhin bu durumu insanın nefesine hoş geleceğinden insan aldanır. Dinin tek boyutlu algılanması sonucu bazı ibadetlerin yapılmasıyla diğer sosyal ve ahlaki kaidelere aykırı yapılan davranışların üstü örtülmeye çalışılmakta bir başka ifadeyle ibadetler yanlış tutum ve davranışların önünde bir maske olarak kullanılmaktadır.<sup>98</sup> Sahte bir şeyhe intisap eden mürit nefsinin emrettikleriyle meşgul olarak bir anlamda şeyhe intisap etmekle hem sorumluluktan kaçmakta hem de hatalı davranışlarını maskeleymektedir. Mevlânâ'ya göre böyle bir şeyhten de falzasıyla memnundur: “Bu meşellü meşâyih-i müzevirin müridlerini dünyâdan men‘ itmeyüp ve hevâ vü heveslerine mümâne‘at göstermek hasebiyle tabi‘at-ı insâniyye dañi böyle şeyhden memnûn ve şeyh olursa böyle olsun diyerek herkes böyle şeyhden bî‘at ve inâbete tâlib oldığı cihetle buyururlar ki...”<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Halim Gül, “Mevlana'nın Şeyh-Mürşid Anlayışı”, *Journal of History Culture and Art Research*, 6/4 (2017), 705-706.

<sup>95</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 71b.

<sup>96</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 125a.

<sup>97</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 125b.

<sup>98</sup> Ali Kuşat, “Psikolojik bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi”, *Dini Araştırmalar*, 3/8 (2000), 106, 110.

<sup>99</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 15a.

Müzevvir şeyh müridlerine sihr okur ve onların kulağına üfler. Hoş sözler söyleyerek basiretini kapatır: “Zîrâ o şeyhiñ ne yağlı ve ne tatlı ta‘âm-ı ma‘nevîsi vardır sihr okur ve müridleriniñ kulağına üfler anlar dañi anı bir şeyh-i kâmil zanıyla dâmenine temessük iderler ve nice sene dervîşlik iderler şoñra âşâr-ı sülûkdan bir nesne zâhir olmamağla peşimân olurlar lîkin *ba‘de ħarâbü’l-başra*.”<sup>100</sup> Kur’an-ı Kerîm’de müminler dünya hayatının aldaticılığı ve “Allah ile aldatma” hususunda uyarılmışlardır. Şeytanın ordusundan bir münafık olan sahte şeyhler avladıkları kör gönülleri Allah’la aldatır; büyüleyici sözlerle hakikate batılı karıştırırlar. Hayır olarak gösterdikleri her şey muhakkak şer ve batıldır. Nihayetinde müridin dini tamamıyla terk etmesine sebep olurlar: “Zîrâ saña bir bal virir lîkin zehirler ile maħluṭdur öyle ki sen de anıñ nûsı yaralar toħmunı eker ya‘nî ma‘âza’l-lâh seni mülhid ve zındık ider dimekdir... O şeyh-i müzevvir eger saña elli yâħüd altmış altun gibi ma‘ârif gösterir ise ey mâhî-sîret olan sâlik seni ṭutmaq için seniñ ağıña et qor ħâşılı ħayr gösterdiği nesnelere maħza şerdir şaħın i‘timâd itme dimekdir.”<sup>101</sup>

Mevlânâ hatır için müridin ayıplarını söylemeyen kişilerin âyine<sup>102</sup> yani insân-ı kâmil değil ancak münafık olabileceğini bildirir. Müridi hata ve günahlarında uyarmamak sihr okumanın bir başka vechidir: “Eger âyine yüzde olan ‘aybı söylemez ise her deyyüşuñ ħâṭırı qalmasun için... O âyine olmaz belki münâfık olur buncılayın âyineyi kâdir oldıñın qadar isteme ya‘nî ħâṭır için ‘ayb söylemeyen şeyh-i müzevvidir aña sen mürşid dime buyurmağ isterler”<sup>103</sup>

Mevlânâ sahte şeyhe intisap edenlerin akıbeti hakkında kaçınılmaz gerçeği delalet kuyusuna düşmek şeklinde tasvir eder. Müzevvir şeyh müride onu kör kuyuya düşürecek yolun kılavuzluğunu eder: “Emr ü ħükm cünki bir gümrâhiñ eline düşdi anı manşib zann itdi ve lîkin ħakîkatde quyuya düşdi...Buradan bi’l-münâsebet meşâyiḥ-i müzevviriniñ ħâline şürü’ idüp buyurlar ki yol bilmez böyle iken kılavuzluk eyler ve dañi anıñ çirkin cânı cihânı yakıcılık eyler bu dañi mevzu’nuñ gayrisına ihsân itmek... Sülûk yolınıñ tıflı cünki şeyhlik yolını ṭutdı aña iktidâ idenleri idbâr gül ṭutdı ve cümlesi çâh-ı dâlâlete düşdi.”<sup>104</sup> Müzevvir şeyh Hakk’a vasil olmadığı hâlde Hakk’ı göstermeyi vaad eder. Mevlânâ müzevvir şeyhin bu hâlini şeytana benzetir ve müzevvir şeyhe intisap edenleri şeytana yakalanmış olarak görür: “Zîrâ şeyh-i müzevvir müridlerine dir ki gel ben saña ay göstereyim o şufütsuz kendiniñ aşlâ ayı gördiği yoğdur ki göstere bu cihetle güle beñzedi binâberin müridleri idbâr güli ṭutdı ta‘bir buyurdılar.”<sup>105</sup>

#### 4. Sahte Şeyhi Ayırt Etme ve Onlarla Mücadelenin Yolu

Kâmil şeyhin sayesinde hakikat ay gibi aşikâr olur. Hakiki şeyh ve müzevvir

<sup>100</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’ş-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 15b.

<sup>101</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’ş-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 15b.

<sup>102</sup> Aynanın tasavvuftaki kullanımı için bk.: Süleyman Uludağ, “Ayna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Eylül 2024).

<sup>103</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’ş-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 266b.

<sup>104</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’ş-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 94a.

<sup>105</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü’ş-Şürûh IV* (Yazma Bağışlar, 168/3), 94a.

şeyh birbirinden ayırt edilir: “Şem maqşadı ay gibi izhâr ider öyle ki [+İ bu tarafta ki]<sup>106</sup> şeyh-i kâmil midir yoğsa bir müzevvir midir ya'nî mürşid-i kâmil sâyesinde insân bilür ki kim müzevvidir ve kim gerçek şeyhdir ammâ şeyhi olmıyan fırka iyüyi ve kötüyi kâdir olmaz.”<sup>107</sup> Müzevvir şeyhin okuduğu sihirde kurtulmanın yolu müridin medresesi gibi olan dizine başını koyup gönlüne teveccüh etmesi yani mürakabedir. Mürakabe ve ihtiyat müriti sahte şeyhin afetlerinden korur. Mehmed Murad Nakşibendî bu hususun önemine binaen Mevlânâ'nın bişnev diyerek okuyucuyu kat'i surette uyardığını ifâde eder:

(236) Meşnevî

*Hest bî-ħazmî peşimâni yaķın*

*Bişnev in efsâne-râ der-şerh-i in*

Ĥazmsizlik nedâmetdir yaķın olarak bil bu ĥikâyeyi ve ĥazmın lüzümünü aňla ve terk-i ĥazmın mażeretini daĥi derk eyle fi'l-vâķi' ĥikâye-i ġaribedir bişnev diyerek emir buyurduķları kâdar vardır.<sup>108</sup>

Mevlânâ, okuyucuyu müridin şeyhin söylemiyle deġil dinin emriyle mükellef olması hasebiyle şeyhe itibar etmemesi gerektiġi hususunda ikaz eder: “ey mürid ĥazm u ihtiyâţ odur ki bu ‘âlem-i fâniniñ eţ'ame-i lezîzesi ve tuzakları seni aldama-sun ve bu şeyh müsâ'ade idiyor diyerek şaķınup yanına varmıyasıñ.”<sup>109</sup> Mevlânâ müzevvir şeyhin taliplerinin her daim kör kalmayacaklarını ve müridlerinin mu-hakkak onun hâline vakıf olacaklarını bildirir: “Ey müzevvir da'vâ eyleme ve ben insân-ı kâmilim dime zîrâ seniñ müşteriñ böyle kör kalmaz bir gün olur ki seniñ hâline vâķif olur ve seniñ tezvîrini anlar şoñra rüsvây olursun.”<sup>110</sup> Mevlânâ'ya göre müzevvir şeyh kötü tıynetli, tenbel ve hırslı bir hile düzcüdür. Ancak bu kötü ah-lakı saklamak kolay bir iş deġildir: “Bed tıynetliġi ve tenbelliġi ve hırsı ĥileden ey ĥile düzcü niçe pinhân idersin belki idemezsin zîrâ bu umûr-ı mezkûreyi şaķlamak emr-i 'asîrdir.”<sup>111</sup>

Müridin sahte şeyhi idrak etmesi ve onun afetlerinden kurtulması din yo-lunda sebaatkâr olmasıyla mümkündür: “Seniñ yarın vücüdünin hegbesidir ve kîse gibi olan ġalbiñdir hemân ġalbiñe teveccüh idüp vücüdün ile tã'at u 'ibâdetde ol eger sen Râmîn isen Vîs'den ġayrısını isteme Râmîn bir 'aşıkıñ adıdır Vîs anıñ ma'şuķasıdır.<sup>112</sup> Mevlânâ sahte şeyhin özelliklerini açık bir şekilde beyân ettikten sonra bir başka istiare zemininde sahte şeyhin hakikatte müridin nefsi ve afetleri olduğunu bildirir. Yeryüzünde sahte şeyhler, müridi yoldan saptıracak çeşitli vesileler olsa bile hakikatte müridin karşılaştığı hile ve sihirler ne kadar karmaşık ve

<sup>106</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü'ş-Şürûh III* (Türkçe Yazma Eser, 6311), 111b.

<sup>107</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü'ş-Şürûh IV* (Yazma Baġışlar, 168/3), 109a.

<sup>108</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü'ş-Şürûh III* (Yazma Baġışlar, 168/2), 16a.

<sup>109</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü'ş-Şürûh III* (Yazma Baġışlar, 168/2), 15a-b.

<sup>110</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü'ş-Şürûh IV* (Yazma Baġışlar, 168/3), 108b.

<sup>111</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü'ş-Şürûh III* (Yazma Baġışlar, 168/2), 37a-b.

<sup>112</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü'ş-Şürûh III* (Yazma Baġışlar, 168/2), 16a.



güçlü olursa olsun kişi ancak kendi nefesine yenilir. Hakk'ın yolunda sebaatkâr olan mürit hem müzevvir şeyhe hem de nefesine gâlip gelir. Kendi kendine Hakk'ın yolunda sebaatkâr olan kimseye Hak Teala insân-ı kâmilin rehberliğini nasip eder: "Ve seniñ ma'sûkuñ hem seniñ zâtındır bu taşraya mensûb olanlar ya'nî meşâyiğ-i müzevvirin seniñ âfetlerindir şakınup bunlara iltifât eyleme ve kendü kendüye râh-ı Hağ'da sa'y eyle me'mûldur ki Vâcib Te'âlâ hazretleri bir şeyğ-i kâmile seni muğârin ider."<sup>113</sup>

### Sonuç

Metaforik ve sembollerle örülü anlatım mutasavvıf ve filozofların soyut ve girift manaların kavranması için başvurdukları bir yöntemdir. Mutasavvıflar ayrıca "bîgâne" gördükleri kimselerden tasavvufa dair hikmetlerin gizlenmesi için de sembollerle örülü bir anlatımı tercih etmişlerdir. Tasavvufa dair derin ve ince manaların günlük dille ifade edilmesinin zorluğu da sembolik bir anlatımı zorunlu kılmıştır. Mevlânâ vakıf olduğu ince manaları ve hikmetleri *Mesnevî*'de sarmal bir tahkiye üslubuyla ve somut örnekler üzerinden dile getirir. *Mesnevî*, metafor ve sembollerin en yoğun kullanıldığı eserlerin başında gelmektedir. Yoğun bir şekilde kullandığı metaforlarla zengin bir anlatımı tercih eden Mevlânâ, kurduğu anlam katmanlarıyla her bilinç düzeyindeki insana hitap eder. Vâkıf olmayan insandan ise yine bu metaforlarla manayı gizler. *Mesnevî* bu zengin anlatımı dolayısıyla yüzyıllardır Mesnevihanların gözetiminde okunmuş ve hakkında birçok şerh kaleme alınmış bir eserdir. Nakşibendî tarikatına mensup bir Mesnevihan olan Mehmed Murad, *Mesnevî*'ye ve kendisinden önce *Mesnevî*'ye yazılmış şerhlere vakıf bir isimdir. *Hülâsâtü's-Şürûh*'ta *Mesnevî*'de vakıf olduğu hikmeti, özlü bir biçimde okuyucuya vermeyi amaçlamış bu nedenle diğer *Mesnevî* şerhlerinden de istifâde ederek eserini "şerhlerin özeti" hüviyetinde kaleme almıştır.

Mevlânâ *Mesnevî*'de zaman zaman ehl-i dünya ve müzevvir şeyhleri tetkik etmiş ve onların hâl ve özelliklerini çeşitli metaforlarla anlatmıştır. Bugün halâ "sahte şeyh" kimdir ve işâretleri nedir? Sahte şeyhin Allah'la aldattığı toplulukların özellikleri nelerdir? soruları güncelliğini korumaktadır. Mevlânâ'nın bu sorulara cevabı, *Mesnevî* şerhi *Hülâsâtü's-Şürûh*'un III. ve IV. ciltleri üzerinden verilmeye çalışılmıştır. Mehmed Murad, *Mesnevî* şerhinde ilgili metaforları yorumlamış, Mevlânâ'nın dikkat çektiği hususları okuyucunun dikkatine sunmuştur.

1. *Hülâsâtü's-Şürûh*'ta *ahmak*, *ebleh* ve *kör* kuş anlamında *mürg-i kûr* kalp hastalıklarının iyileşmesinin imkânsız olması ve hakikati görememeleri açısından ehl-i dünya olarak şerh edilir. *Hâlî-bîn* ve *hufte* lafızları uyuyan kimse kadar gafil ve basiretsiz olmaları ve işin sonunu idrak edememeleri bakımından nirsuz kalabalıklar olan ehl-i dünyayı niteler. Dünyaya tamahkâr olmaları, makam sahiplerini avlamaları nedeniyle *örümcek*, *kedi*, *fare*, istiareleriyle hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya çalışıp mal biriktirmelerine rağmen müflis olmaları nedeniyle de *üryân* meta-

<sup>113</sup> Nakşibendî, *Hülâsâtü's-Şürûh III* (Yazma Bağışlar, 168/2), 16a.

foruyla zikredilirler. *Mesnevî*'de en çarpıcı pasajlardan biri Hz. İsa'nın ehl-i dünya-nın kalbine ism-i azamî okumasına rağmen ehl-i dünyanın kalbinin dirilmemesi nedeniyle Hz. İsa'nın ehl-i dünyadan kaçışıdır. Peygamberin kaçışı mümine yolu talim etmek ve ehl-i dünyanın hidayet yoluna gelmesinin imkânsızlığını göstermek içindir. Ehl-i dünyanın tedavisi imkânsızdır ve müminler de Hz. İsa gibi kaçmalıdır. Ehl-i dünya, işin sonunu idrak edemez, basiretsiz, zahirperest ve vefasızdır. Ölümü çirkin ve korkunç bulur. Allah'tan ve emirlerinden yüz çevirir. Dünyaya ve nimetlerine karşı tamahkârdır. Ehl-i dünya ile yakınlık kurmaksa müminlerin kalbine Hakk'a karşı soğukluk verir.

2. Sahte şeyhler sözlerinde batılı zikretmeleri, müritlerinin aklını fâsid kılmaları açısından *ab-ı şûr*, *âb-ı bed*, *dümm-i akreb*, *karye*, *merkeb*, ehl-i dünya gibi körleri avlamaları açısından *kedî* ve *köpek*, evliyayı taklit ettikleri için *karga*, *çakal*, *subh-ı kazîb*, *bî-hayâ*, *çendel*, *kalb* (sahte) istiareleriyle temsil edilirler. Müzevvir şeyh ehl-i dünyadan olmakla insanın aklını nursuz ve revnaksız eder. Mamur bir cennet değil insana çeşitli eziyetler veren harabe bir köy gibidir. Sözüünü işitenlerin dimağında acı bir su gibi kötü bir tat bırakır. O da ahmaklardan olmakla merkep mesabesinde. Müzevvir şeyhler evliyayı taklit eder, onların sözlerini çalarak boya küpüne batmış çakal gibi tavusluk iddiasında bulunurlar. Fakat seyr ü süluk esaslarından kaçınarak nursuz kalabalıkları ve ehl-i dünyayı arzularlar. Söylemleri ve etraflarında topladıkları gafil kalabalıklarla çevrelerini daha da genişletmek isterler. Müritlerini dünyaya tamahtan, çirkin fillerden alıkoymazlar ve kusurlarını yüzlerine söylemezler. Hakikate batılı karıştırıp ferasetlerini kapatarak müritlerine sihr okurlar ve onları Allah'la aldatırlar. Bu hâllerleriyle insanları zulmet ve gaflete terk eden "büyücü" mesabesinde. Kendileri gibi müritleri de seyr ü süluku idrak etmeden "olduk" ve "erdik" derler.

3. Mevlânâ ehl-i dünyanın ve müzevvir şeyhin münafıklığına hükmederek müzevvir şeyhe intisap edenlerin basiretli ve mümin kimseler değil kendileri gibi merkep mesabesinde olan kimseler olduğunu ifâde eder. Dolayısıyla sahte şeyhler ancak erdemsiz ve cahil toplumları Allah'la aldatırlar. Müzevvir şeyhe intisap edenlerin karşılaşacağı son ise dalalet kuyusuna düşmektir ve onların kurtuluşları mümkün değildir. Mevlânâ'ya göre müzevvir şeyhin zahiri işâretleri açıktır. Müminlerin, müzevvir şeyhin tuzağına düşmemeleri için Mevlânâ, ihtiyatla hareket edip basiretli ve dinin emirleri hususunda sebaatkâr olmalarını tavsiye eder. Bir başka nokta-i nazar itibarıyla müzevvir şeyh, Mevlânâ'ya göre kişinin nefsi ve kötü ahlakıdır. Nefsini şeyh edinenin gideceği yer ancak kör bir kuyudur

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


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

## Kaynakça

- Büyükünal, Zeynep. *Mevlânâ'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Celâleddin Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs-Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çatak, Adem. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi Adlı Eserinde Su Metaforu". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (2015), s. 35-65.
- Değirmençay, Veyis. "Mesnevî'de Vefâ". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 65 (2020), 111-145.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mesnevî'de Vefa Kavramı". *Hız. Mevlâna'ya Vefa*. Ed. Ali Temizel vd. Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2020, 87-121.
- Gül, Halim. "Mevlana'nın Şeyh-Mürşid Anlayışı". *Journal of History Culture and Art Research*, 6/4 (2017), s. 697-716. doi:http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v6i4.1070
- Karakoç Karden – Yiğit Hilal. "Mehmed Murad Nakşibendî'nin İyd-ı Ekberi: Hülâsatü's-Şürûh". *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri*. ed. Ziya Avşar – Mehmet Özdemir – Abdullah Uçar. Konya. Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Istîlâhâtü's-Sufiyye*. trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Keklik, Nihat. Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe, 1. *Milli Mevlânâ Kongresi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Konur, Himmet. "Mesnevî'de Mürîd-Mürşid İlişkisi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 6/14 (2005), s.149-157.
- Kuşat, Ali. "Psikolojik bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi". *Dini Araştırmalar*, 3/8 (2000), s. 97-116.
- Mehmed Tahir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi TÜBA, 2016.
- Muslu, Ramazan. "Tasavvufî Terbiye ve Ahlak". *Tasavvuf El Kitabı*. Ed. Kadir Özköse. Ankara. Grafiker Yayınları, 2020.
- Nakşibendî, Mehmed Murad. *Hülâsâtü's-Şürûh Fi Nihâyeti'l-Vuzûh III*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 168/2.
- Nakşibendî, Mehmed Murad. *Hülâsâtü's-Şürûh Fi Nihâyeti'l-Vuzûh III*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma Eser, 6311.
- Nakşibendî, Mehmed Murad. *Hülâsâtü's-Şürûh Fi Nihâyeti'l-Vuzûh IV*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 168/3.
- Nakşibendî, Mehmed Murad. *Hülâsâtü's-Şürûh Fi Nihâyeti'l-Vuzûh IV*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma Eser, 6312.
- Nesterova, Svitlana. *Mevlânâ'nın "Mesnevî" İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyh--tasavvuf>
- Özek, Ali; Karaman, Hayrettin; Turgut, Ali; Çağrı, Mustafa; Dönmez, Kâfi İbrahim & Gümüş, Sadrettin *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Şentürk, Hüdayi, M. "Murad Nakşibendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Ekim 2024 <https://islamansiklopedisi.org.tr/murad-naksibendi>
- Tunç, Semra. "Mesnevî'de Rahmet Kapısını Kapatma Hırsı". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2011), s. 157-180.
- Uludağ, Süleyman "Ayna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayna#2-tasavvuf>.

## Hac Emirinde Bulunması Gereken Vasıflar

### *Qualifications Required for Emir of Hajj*

**Murat Eroğlu** 

*Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Konya İl Müftülüğü, Konya, Türkiye*  
*PhD, Presidency of Religious Affairs, Konya Provincial Mufti's Office, Konya, Türkiye*  
murateroglu1@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7273-8280>

**Article Type / Makale Tipi**  
*Research Article / Araştırma Makalesi*

**Article Information / Makale Bilgisi**  
*Received / Geliş Tarihi: 09.04.2024*  
*Accepted / Kabul Tarihi: 24.09.2024*  
*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1466785

**Cite as / Atf:** Eroğlu, Murat. "Hac Emirinde Bulunması Gereken Vasıflar". *İstem* 44 (2024), 369-390.  
<https://doi.org/10.31591/istem.1466785>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** *This article is revised and produced from the Phd thesis entitled "The Hajj Emirate (From the Beginning to the End of the Umayyads)" by Murat Eroğlu in Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences in 2022 under the supervision of Prof. Dr. İsmail Hakkı Atçeken. / Bu makale, 2022 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Murat Eroğlu tarafından Prof. Dr. İsmail Hakkı Atçeken danışmanlığında "Hac Emirliği (Başlangıcından Emevilerin Sonuna Kadar)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.*

## Hac Emirinde Bulunması Gereken Vasıflar

### Öz

İslam dininin beş temel esasından birisi olan hac ibadetiyle ilgili en başta gelen konulardan birisi hac kafilelerinin ve ibadetinin yönetilmesidir. İslam kurumları tarihinde bu görevlerin yerine getirilmesi ile alakalı olan müessese "Hac Emirliği" olarak ifade edilmiştir. Bu göreve tayin edilen kişiye de "Hac Emiri" adı verilmiştir. Hac ibadetinin yönetimi cahiliye döneminden beri mevzu bahistir; ancak bu görev o dönemde sadece Mekke içinde organize edilirken İslam döneminde hac kafilelerinin sevk ve idaresi de söz konusu olmuştur. Bu minvalde "Hac Emirliği" Allah Rasûlü tarafından ihdas edilen İslâmî bir kurumdur. Rasûlullah tarafından kurulan ve Râşid Halifeler döneminde müesseseleşmeye başlayan "Hac Emirliği" İslam Tarihi boyunca varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Halife tarafından atanan hac emiri her dönemde ehemmiyet arz eden bir statüde bulunmuş tur. Ayrıca hac emirinin kafileyi tertip ve düzen içinde ve her türlü tehlikeden koruyarak sağ salim bir şekilde Mekke'ye götürmesi, hac günleri esnasında hacıları hazırlaması, Arafat'a götürüp vakfe yaptırmaması, Müzdelife vakfesi, Mina ve Cemerât hususlarındaki görevleri yerine getirmesi ve hacıların hac ibadetlerini noksansız bir şekilde yerine getirmelerini sağlaması gerekir. Hac ibadetinin yerine getirilmesinden sonra hacıları ve kafileyi tekrar hazırlaması, yola çıkararak Medine'ye götürmesi ve selamete kendi beldelerine geri döndürmesi gerekir. Devlet başkanı tarafından tayin edilen hac emirinin atanması hususunda kaynaklarda pek çok şart sıralanmıştır. Bunlar genel şartlar ve özel şartlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Ayrıca Hac Emirliği görevini yürütecek kimsenin hacca gitme konusundaki yükümlülük şartlarını da taşıması gerektiği yadsınamaz. Hac Emirliği için gereken bu şartlar ehliyet ve liyakat sahibi bir hac emirinin atanmasında büyük ehemmiyet arz etmektedir. Buna rağmen tarihi süreç içinde bu şartlara uymayan bazı atamaların yapıldığı da kaynaklarda yer almaktadır. Bu çalışmanın amacı hem hac ibadetinin usulüne uygun bir şekilde yerine getirilmesi hem de hac kafilesinin idare edilmesi konusunda en önemli görevleri yürütecek olan yöneticinin/hac emirinin taşıması gereken özellikleri kaynaklarda belirtildiği üzere ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Kurumlar Tarihi, Hac, Hac Emirliği, Hac Emiri, Vasıflar.

### Qualifications Required for Emir of Hajj

#### Abstract

One of the most important issues regarding the pilgrimage, which is one of the five fundamental principles of the Islamic religion, is the management of the pilgrimage convoys and their worship. In the History of Islamic Institutions, the institution responsible for fulfilling these duties is called "Emirate of Hajj". The person appointed to this position was called "Emir of Hajj". The management of the pilgrimage has been an issue since the age of ignorance (Jâhiliyyah); however, while this duty was organized only within Mecca at that time, the dispatch and management of pilgrimage convoys was also included in the Islamic period. In this sense, the "Emirate of Hajj" is an Islamic institution established by the Messenger of Allah. The "Emirate of Hajj", which was founded by the Prophet Muhammad and began to be established during the period of the Rashidun Caliphs, continued to exist throughout Islamic History. The emir of pilgrimage appointed by the caliph had an important status in every period. Moreover the commander of the pilgrimage must take the convoy safely to Mecca in a certain order and by protecting it from all kinds of dangers, prepare the pilgrims during the pilgrimage days, take them to Arafat and have them dedicated to the foundation (Waqfa), fulfill the duties regarding the Muzdalifah foundation, Mina and Jamarat, and ensure that the pilgrims carry out their pilgrimage. must ensure that they are fulfilled completely. After performing the pilgrimage, the pilgrims and the convoy must be prepared again, set off, taken to Medina, and returned safely to their hometowns. Many conditions are listed in our sources regarding the appointment of the hajj emir appointed by the head of state. These conditions are classified as general conditions for the appointment of an emir and special conditions required for appointment as a pilgrimage emir. In addition, it cannot be denied that the person who will assume the duty of Emir of Hajj must also meet the conditions of obligation to perform Hajj. These conditions required for the Hajj Emirate are of great importance in the appointment of a competent and qualified Hajj Emir. Despite this, sources also reveal that some appointments that did not comply with these conditions were made throughout the historical process. The aim of this study is to reveal the characteristics that the administrator/hajj

*emir, who will carry out the most important duties in both performing the hajj ritual in accordance with the procedure and managing the hajj convoy, should have, as stated in the sources.*

**Keywords:** *History of Islamic Institutions, Hajj, Hajj Emirate, Amir al-Hajj, Qualifications.*

## Giriş

Son ilahi mesaj olan İslâm, bir din olarak ortaya çıkmasının ardından önce bir devletleşme ve müesseseseleşme, hemen ardından da bir medeniyete evrilme sürecine girmiştir. Dünya kültür ve medeniyetine önemli katkılar sunan İslam Medeniyeti, belli dönemlerde diğer medeniyetleri yönlendirme pozisyonunda yer almıştır.

İslam devletinde müesseseseleşme süreci Hz. Peygamber döneminde başlamış, Hz. Ömer (13-23/634-644) döneminde devam etmiştir. Emevîler ve Abbâsîler döneminde ise bir yandan mevcut kurumlar ıslah edilmiş diğer yandan yeni kurumlar tesis edilerek sürekli bir gelişme sağlanmıştır. İhtiyaca binaen ortaya çıkan yeni kurumların doğuşu ve gelişmesi günümüze kadar sürmüştür.

Hac ibadeti mâlî açıdan külfetli bedenî olarak da oldukça zahmetli bir ibadettir. Özellikle yakın zamanlarda tren, otobüs/otomobil, uçak gibi ulaşım kolaylığı sağlayan araçlar ortaya çıkana kadar yüzlerce, binlerce kilometre uzaktan atlarla, develerle veyahut yürüyerek geline Hicâz bölgesinde icra edilen bu ibadetin edası oldukça zordur.

Bu sebeple hac ibadetinin yolculuk aşamasından ifâsına kadar insanların bir lider tarafından sevk ve idare edilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Hz. Peygamber döneminde kurulmuş olan Hac Emirliği, daha sonraki dönemlerde müesseseseleşme sürecini devam ettirmiş ve İslam kurumları tarihi içinde önemli bir yer işgal etmiştir.

İslâm'ın temel ibadetlerinden biri olan haccın, dünyanın farklı beldelerinden yola çıkan hacı adayları tarafından noksansız olarak yerine getirilmesi ve onların tekrar memleketlerine sağ salım bir şekilde götürülmesi Hac Emirliği kurumunun sorumluluğundadır. Bu sebeple Hac Emirliği, İslâm kurumları tarihi içerisinde yer alan en prestijli ve önemli görevlerden biridir. Zira bu kurumun sorumluluk alanında hem hac ibadetinin yönetilmesi hem de hac kafilesinin idare edilmesi yer almaktadır. Nitekim bu hassas ve prestijli vazife ya bizzat halifeler tarafından deruhte edilmiş ya da bu vazifeyi en güvendikleri isimlere tevdi etmişlerdir. Haddizatında İslam devlet anlayışında halife, devletin/devlete ait işlerin birinci derece sorumlusu ve yetkilisidir. Tüm görevler ona vekâleten/niyâbeten yürütülür. Bu minvalde Hac Emirliği görevini bizzat halife yürütür. Onun bizzat katılmadığı durumlarda ise ona vekâleten yine onun atadığı bir kişi bu görevi yerine getirir. Bu minvalde Hac Emirliği tarihin her döneminde rağbet edilen bir vazife olmuştur.

Bu çalışmada, hac emirlerinde bulunması gereken vasıflar ele alınmıştır. Mâverdi'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* ve Ferrâ'nın *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* isimli



eserleri esas alarak hac emirinin taşınması gereken şartlar sıralanmıştır. Ayrıca Cezîrî'nin, *ed-Dürerü'l-Ferâidü'l-Munazzama fî Ahbarî'l-Hac ve Tarîki Mekketi'l-Muazzama* ve Vicdân Ferîk İnâd el-Ârizî'nin *İmâratü'l-Hac fî'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye* isimli eserlerinden de istifade edilmiştir.

Haccın ibadet yönü ile alakalı pek çok çalışma yapılmasına rağmen haccın idaresiyle ilgili Türkçe çalışmalar oldukça azdır. Bunların başında Hacı Ataş'ın "Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Emirliği" (Ağustos 2021) ve Murat Eroğlu'nun "Hac Emirliği Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar" (Şubat 2023) eserleri Türkçe yazılmış nadir çalışmalardandır. Yine Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan "Hac Tarihi" (2021) isimli kitapta yer alan farklı yazarlar tarafından kaleme alınmış bazı çalışmalar da burada zikredilebilir. Bunlar arasında Adem Tutar ve Hacı Ataş'ın "Hac Emirliği Kurumunun Siyasi Amaçlı Kullanımına Dair Emevîler Döneminden Bazı Örnekler", Murat Eroğlu'nun "Hacıların Yöneticisi Olarak Hac Emîrinin Görevleri" ve Gencal Şenyayla'nın "Hac Organizasyonuna Yeni Katkılar Sunması Bağlamında Hac Emirliği Tecrübesi" isimli çalışmalar sayılabilir. Fakat bu çalışmaların geneli Hac Emirliğinin siyasi boyutu, hac emirlerinin isimlerinin tespiti gibi konulara yoğunlaşmıştır. Hac emirlerinin özellikleri hakkında yeterli çalışma tespit edilmemiş; bu yüzden çalışmamız bu konu üzerine bina edilmiştir.

## 1. Hac

Hac, kelime olarak Arapça'daki "h-c-c" fiilinin mastarı olup "bir yeri kastetmek, yönelmek, gidip gelmek, ziyaret etmek"<sup>1</sup>, "ziyaret kastıyla bir yere gitmek"<sup>2</sup>, "günahlardan arınmak, hak yolunda feragat göstermek, meşakkatleri göğüslemek ve dinin özüyle temasa geçmek" manalarına gelmektedir.<sup>3</sup>

Terim olarak Hac, 'İmkânı olan Müslümanların belirlenmiş bir zaman içinde Mekke şehrindeki Kâ'be, Arafat, Müzdelife ve Minâ'yı ziyaret etmek ve belli dinî görevleri şart ve usulüne uygun olarak yerine getirmek suretiyle yaptıkları ibadeti

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, ed. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Haşim Muhammed eş-Şazeli (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), "hcc", 2/778-780; Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs* (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), "Hacc", 5/258-261; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsu'l-muhîd : Kâmûsu'l-muhîd tercümesi*, ed. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), "Hacc", 1/930.

<sup>2</sup> Râğîb el-İsfahânî, *Müfredatü Elfâzi'l-Kur'ân*, ed. Safvan Adnan Davudi. (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2002), "hacc", 218-219; Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât : Kur'Kan Kavramları Sözlüğü*, terc. Mustafa Yıldız. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), "hcc", 263-264.

<sup>3</sup> İbrahim Paçacı vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 210.

ifade eder.<sup>4</sup>

## 2. Hac Emiri / Hac Emirliği

İslam devletinin başkentinden hac yapmak üzere Mekke-i Mükerrerme'ye gitmek üzere yola çıkan hacı adaylarına gidiş ve dönüş yolculuğunda rehberlik eden, hac ibadetinin kurallara uygun olarak, belli bir düzen ve emniyet içinde yerine getirilmesi konusunda devlet başkanı / halife tarafından yönetici olarak tayin edilen kişilere "Hac Emiri" denilmiştir. Bu isimlendirmenin yanında "Emirü'l-Hac" veya "Emir-i Hac" ifadeleri de kullanılmıştır. Bunlara ilaveten "Hac Emirliği" veya "İmâratü'l-Hac" kavramları, ayrıca "İmrâtü'l-Hac" ve "Emiren ale'l-hac" terkipleri de kullanılmıştır.<sup>5</sup>

Hac emirinin görevleri ile ilgili temel olarak iki husus zikredilebilir. Birincisi devletin merkezinden hareket eden hac kafilesinin başında yer alarak Mekke'ye ulaşmaya kadar ve hac ibadetini yerine getirdikten sonra tekrar memleketlerine dönüşüne kadar kafilede bulunanların emniyetini sağlayıp ihtiyaçlarını temin etmek ve evlerine sağ salım bir şekilde dönmelerini sağlamak; ikincisi ise hac günlerinde Mekke'de Müslümanlara liderlik ve imamlık yaparak hacıların hac menâsiki-ni noksansız bir şekilde yerine getirmelerini sağlamak.<sup>6</sup>

## 3. Hac Emirinin Özellikleri

Hac Emirliği vazifesini yürütecek olan şahsın birtakım özelliklere haiz olması gerektiği kaynaklarda ifade edilmiştir. Bunun sebebi ise bu görevi yürütürken, görevin gerektirmiş olduğu bazı siyasi, idari ve dini vazifeleri icra etme sorumluluğunun bulunmasıdır. Ayrıca hac kafilesini sevk ve idare ederken belli bir disiplin içerisinde hareket etme gerekliliği de bir siyaset ve liderlik gerektirmektedir. Bu minvalde hac emirliğini yerine getirecek olan kimsede birtakım genel ve özel şart-

<sup>4</sup> Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, ed. Abdürrazzak Galib el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/415-416; İrfan Yücel, *Hac Rehberi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 514; İsmail Karagöz vd., *Hac İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 21; Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/382.

<sup>5</sup> Münir Atalar, "Emîr-i Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/131; Ahmet Önkâl, "Emîrü'l-Hac", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, ed. Ahmed Ağrakça (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990), 2/96; Jane Hathaway, "Amîr Al-Ĥajj", *Encyclopaedia of Islam*, (3. Edisyon). ed. Kate Fleet vd. (Brill, 01 Ocak 2015), 22-23; İbrahim Paçacı vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 147; Gençal Şenyayla, "Hac Organizasyonuna Yeni Katkılar Sunması Bağlamında Hac Emirliği Tecrübesi", *Hac Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 401.

<sup>6</sup> Atalar, "Emîr-i Hac", 11/131; Adem Tutar - Hacı Ataş, "Hac Emirliği Kurumunun Siyasi Amaçlı Kullanımına Dair Emevî Döneminden Bazı Örnekler", *Hac Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 64. Ayrıca hac emirinde bulunması gereken özellikler, emirin tayini ve azli, maaşı, görevleri hakkında daha geniş bilgi için bkz: Hacı Ataş, *Hac Emirliği (Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar)* (Kayseri: Kimlik, 2021), 40-55; Murat Eroğlu, *Hac Emirliği, Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar* (İstanbul: Kitaparası, 2023), 155-210.

lar aranmıştır.

### 3.1. Genel Şartlar

Özel emirlik statüsünde değerlendirildiği için onda aranan şartlarla Hac Emirliğinde aranan şartlar aynıdır. Aynı şekilde özel emirlikte aranan şartların ise “yürütme” yani tenfiz vezirliği için aranan şartlarla aynı olduğu ifade edilmiş ve bunlara İslam (Müslüman olmak) ve hürriyet olmak üzere iki şart daha eklenmiştir.<sup>7</sup> Hac Emirliği için aranan genel şartlar şöyle sıralanmıştır:<sup>8</sup>

1- Emanet: Bir vazifeyi yürütmek üzere görevlendirildiğinde veya kendisine bir iş tevdi / emanet edildiğinde ihanet etmemelidir. Yine bir konu hakkında kendisiyle istişare edildiğinde veya fikri sorulduğunda aldatma düşüncesiyle hareket etmemelidir. Bu niteliğin kamu hizmetlerinde görev alan, özellikle de idari işleri yürüten herkeste aranması gerekir. Diğer taraftan peygamberlerin ortak vasıflarından birisi olan “emanet”, bütün müminlerde bulunması gereken bir vasıftır.

2- Doğru sözlülük: “Sıdk” olarak kaynaklarımızda yer alan ve yine peygamberlerin ortak özelliklerinden birisi olan doğru sözlülük, kişinin verdiği haberler ve yerine getirdiği işler hususunda yalan söylemekten uzak olmasını ifade eder. Çünkü idarecilik gibi önemli bir vazifeyi icra eden kimselerin bir konu hakkında sunduğu bilgiler esas kabul edilip bunlarla amel edilmesi sebebiyle bu husus en temel şartlar içinde yer almıştır. Bu minvalde Allah Rasûlü’nün “Müslümanın yalancı olamayacağı”<sup>9</sup> anlamındaki hadisi bu konudaki hassasiyeti ortaya koymaktadır.

3- Tamahkâr olmamak: İdarecilik yapacak olan kimselerin mala ve paraya düşkünlüğünün bulunmaması gerekir. Gerek idarecilik yaptığı hususlarda gerekse gündelik hayatında bu tür bir zaafı olan kimseler rüşvet alma veya rüşvet alınmasına göz yumma gibi kamu hizmetlerine ciddi zararlar verebilecek fiillerden uzak durmalıdır. Aksi takdirde birtakım haksızlıkların ortaya çıkmasına ya da işlerin niteliksiz bir şekilde yapılmasına izin vermek durumunda kalır. Çünkü rüşvetle iş yapan bir görevli, işin hakkının verilmesi konusunda gevşeklik gösterir ve hak kaybının oluşmasına sebebiyet verir.

<sup>7</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, ed. Ahmed Câd (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 58, 66.

<sup>8</sup> Tenfiz vezirliği için aranan şartlarla aynı olduğu için bu başlık altındaki şartlar sıralanmıştır. Bkz: Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 56-59; Ebü Ya'la Muhammed b Hüseyin el-Hanbeli el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. ed. Muhammed Hâmid el-Fakî. (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 31-32; Murat Eroğlu, “Hacıların Yöneticisi Olarak Hac Emirinin Görevleri”, *Hac Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 343-344.

<sup>9</sup> Ebü Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahi el-Himyeri, *el-Muvatta'*, ed. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), “Kelâm”, 7; Alî b Hüsâmiddîn b. Abdülmelik b. Kadihân Müttaki el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, ed. Bekrî Hayyanî, Saffet Sakkâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 3/874.

Rüşvetle iş yapan şahıs yönetici konumunda bulunuyorsa, rüşvetin ve haksızlığın dolayısıyla yapılan zulmün sistematik hale gelmesine sebebiyet vermiş olur ki bu daha da vahim bir durumdur. Konu hakkında Hz. Peygamberin *"Rüşvet alan da veren de lanetlenmiştir."*<sup>10</sup> ifadesi ortaya çıkacak olan durumun vehameti açısından çok önemlidir. Dolayısıyla bütün idarecilerde olduğu gibi hac emirinin de harama ve yanlış işlere tenezzül edecek şekilde tamahkâr olmaması gerekir.

4- Kin ve adâvetten berî olmak: Yöneticilik konumunda olan bir kimsenin ahali ile arasında düşmanlık ve kin bulunmamalı ve bu duygularla hareket etmemelidir. Aksi takdirde kişi adaletli ve insafli davranma ilkelerine aykırı hareket etmek durumunda kalır. Hac Emirliği vazifesini üstlenen bir kişi, görevi esnasında toplumun birçok katmanından pek çok insanla muhatap olur hatta bazı durumlarda onlar hakkında hüküm bile verir. Bu sebeple ahali ile kin ve düşmanlık temelinde bir münasebeti bulunmamalıdır.

Diğer taraftan sosyal bir varlık olan insan, toplum içinde elbette birtakım menfi davranışlara muhatap olabilir ve bu durum kişide (geçici de olsa) kızgınlık ve nefret duygularına sebebiyet verebilir. Fakat bütün bu durumlarla alakalı olarak *"Rahmânın has kulları yeryüzünde vakarla yürüyen, cahiller onlara laf attığı zaman, 'selâm' deyip geçen kullardır."*<sup>11</sup> ve *"Kolaylığı seç, iyi olanı emret, cahillere aldırma!"*<sup>12</sup> ayetlerindeki tavsiyeleri esas alan bir anlayışla hareket edilmelidir.

5- Kuvvetli hafıza: İdarecilik konumunda olan bir kimsenin elbette kuvvetli bir hafızaya sahip olması elzemdir. Bunun yanında kendisine tevdi edilen veya danışılan hususlarda da kuvvetli hafızası ile doğru bilgi vererek iyi ve doğruya yönlendirmeli, her türlü yanlış ve yanıltıcı durumlardan uzak durmalıdır.

Bu minvalde hac emiri hem hac seyahati ve ibadeti hem de kendisine tevdi edilen vazife konusunda bir şahit konumundadır. Çünkü hac mevsimi bitip hacılar beldelerine döndüklerinde, hac emiri icra ettiği görevle alakalı olarak halifeye / devlet başkanına bir rapor sunmak ve olan biteni doğru bir şekilde anlatmakla mükelleftir. Elbette bütün bu konularda doğru bilgi aktarımı için gerekli olan temel hasletlerden bir tanesi de kuvvetli bir hafızaya sahip olmaktır.

6- Zekâ ve anlayış: Bir idareci tayin edilirken aranan temel özelliklerden bir

<sup>10</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sare Süleimî et-Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi*, ed. Raid b. Sabri b. Ebû Alfe (Riyad: Dârü'l-Hadâra, 2015), "Ahkâm", 9; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani Ebû Davud, *Sünenü Ebû Davud*, ed. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), "Kadâ", 4; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1953), "Ahkâm", 2.

<sup>11</sup> el-Furkân, 25/63.

<sup>12</sup> el-A'râf, 7/199.

tanesi de zekâ ve anlayış sahibi olmasıdır. Hac emiri fitrat olarak zeki ve anlayışlı olmalıdır ki yürüttüğü vazife hususunda kendisinden birtakım bilgiler saklanmasın ve başkaları tarafından aldatılmasın. Böylece hem yönettiği kişiler hem de yürüttüğü işler konusunda şüpheye kapılıp işlerin birbirine girmesine ve karmaşaya sebebiyet vermez.<sup>13</sup>

Diğer taraftan göreviyle alakalı vereceği kararlar, örneğin yeri geldiğinde vereceği (had vb. cezalar gibi) hükümler ve dini fetvalar bütünüyle bilgi sahibi olmanın yanında bu bilgiyi sentezleyecek bir zekâ ve anlayış gerektirir.

7- Hevâ ehli olmamak: İdarecilik, kamusal bir hizmet olması sebebiyle bu görevi yürüten şahıslar gündelik hayatında ve yürüttüğü işler hususunda hevâsına göre hareket etmemelidir. Zîra hevâ, kişiyi haktan ayırıp batıla sürükleyen bir özelliğindedir. Bu da gerçeği batılın içinde gizlemek suretiyle hak ile batılı birbirine karıştırmaya sebebiyet verir. Keza hevâ, kişinin aklını karıştırarak doğrudan vazgeçmeye / sapmaya yol açar.

Konuyla alakalı olarak Allah Rasûlü (sav) *“Senin bir şeye (aşırısı) sevgin, seni kör ve sağır eder.”*<sup>14</sup> buyurarak Müslümanları uyarmıştır.<sup>15</sup> Bu minvalde Hac Emirliği vazifesini yürüten bir kimse, hem dinî bir görev yürüttüğünün farkında olarak yaşantısına dikkat etmeli, hevâ ve nefsinin isteklerine uymamalı hem de kendisini manevi anlamda ve toplum nezdinde sıkıntıya sokacak fiil ve davranışlardan uzak durmalıdır.

8- Tecrübe: Bütün alanlarda olduğu gibi devlet işlerinde de vazgeçilmez esaslardan bir tanesi tecrübedir. Çünkü tecrübe, kişinin kararlarının doğru olmasını ve gerekli tedbirleri zamanında almasını sağlar. Keza tecrübe, kamu idaresinde ve toplumsal olaylarda sevk ve kontrolü sağlamanın en pratik yollarından birisidir. Tecrübeli bir idareci, aniden meydana gelen vakalar dahil karşılaştığı her olayda paniğe kapılmadan en hızlı bir şekilde hareket etmeyi ve olayı suhulete erdirecek müdahaleler yapmayı bilir. Bu minvalde Hac Emirliği gibi her an vukuatın söz konusu olabileceği bir yöneticilik için tecrübe en fazla ihtiyaç duyulan hasletlerden birisi olmalıdır. Bu sebeple halifenin bir konu hakkında karar verme sürecine iştirak etmesi ve onu etkileme gücüne sahip olması sebebiyle Hac Emirliği için tecrübe de şart koşulan hasletler arasında yer almıştır.

<sup>13</sup> İbrâhim Paçacı vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 333.

<sup>14</sup> Ebû Davud, “Edeb”, 127; Ebû Abdulâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* ed. Şuayb Arnavud vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 36/24 (No: 21694); Ebû'l-Fida İsmâil b Muhammed Aclunî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nas*. (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1932), 1/343.

<sup>15</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 57; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 31.

9- Erkek olmak: Hac Emirliği vazifesi için gerekli görölen bir diğer şart da erkek olmaktır. Zîra bu vazifenin hem dinî bir yükümlölüğü yerine getirme hem de ibadetlerde rehberlik yapma yönü bulunması sebebiyle kadınlar tarafından bu görevin yerine getirilmesi uygun görölmemiştir.<sup>16</sup>

Bu yönüyle Hac Emirliği, namazlardaki imamlık vazifesine benzetilmiştir. Hatta namazda imamlık yapan kişide aranan şartları taşıması gerektiği de dile getirilmiştir.<sup>17</sup> Çünkü hac yolculuğu esnasında yerine getirilen kabile reisliği görevinin yanı sıra bilhassa haccın ifâ edildiği günlerde namazların kıldırılması, hac hutbelelerinin irad edilmesi vb. görevlerin hac emiri tarafından yerine getirilecek olması sebebiyle hac emirinin erkek olması gerekli görölmüştür.

10- Mükellef olmak: Yukarıda zikredilen hasletlerin yanı sıra İslam'ın en temel ibadetlerinden birisi olan Hac farızasını yerine getirmede insanlara rehberlik ettiği gibi kendisi de bu ibadeti yerine getireceği için (bizzat hac ibadetiyle alakalı) mükellefiyet şartı da bulunmaktadır. Bu şartlar her ne kadar tenfiz vezirliği veya özel emirlik görevlerinde aranmasa bile Hac Emirliği görevi için aranmalıdır. Bu minvalde bir kimseye hac ibadetinin farz olmasının şartları şöyle sıralanabilir:<sup>18</sup>

A- Müslüman olmak: Bütün ibadetlerde olduğu gibi hac ibadetiyle mükellef olmanın en başta gelen şartlarından biri Müslüman olmaktır. Müslümanları yönetme vazifesine talip olan veya bu göreve tayin olunan bir kimsenin öncelikli olarak Müslüman olma zorunluluğu bulunmaktadır. Çünkü İslam dininin en temel ibadetlerinden birisi olan hac ibadetini yerine getirme esnasında Müslüman hacırlara idarecilik ve rehberlik yapma vazifesini icra etmesi sebebiyle bu özelliğin, kaynaklarda ayrı bir başlık olarak zikredilmese bile, çok önemli olduğu ve Hac Emirliği için vazgeçilmez bir konumda bulunduğu yadsınamaz.

B- Akıllı olmak: İslam dininde yükümlölüklerin temelinde buluş şartıyla birlikte aranan en temel şartlardan bir tanesi de âkil olmaktır. Zira ibadetlerle sorumlu olabilmek için bu şartın bulunması zorunludur. Ayrıca Müslümanların ibadetleriyle ilgili yöneticilik yapacak olan bir kimsenin elbette ki öncelikle o ibadetle mükellef olma şartı aranmalıdır ki buradaki en temel şart da akıl melekesinin yerinde olmasıdır. Dolayısıyla hac ibadetiyle mükellef olmayacak derecede akli melekesi yerinde olmayan birisinin Hac Emirliği vazifesini üstlenmesi elbette ki düşünülemez. Binaenaleyh hem hac ibadetiyle sorumlu olabilmek hem de insanlara Hac Emirliği yapabilmek için akıllı olmak gerekir. Nitekim Peygamber Efendimiz "Üç

<sup>16</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 58; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 31.

<sup>17</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 174.

<sup>18</sup> Karagöz vd., *Hac İlmihali*, 28-40.

*kişi sorumlu tutulmaz: Uyanıncaya kadar uyuyan, bülûğa erinceye kadar çocuk ve akli başına gelinceye kadar akıl hastası.*"<sup>19</sup> buyurarak akli olmayanın mükellefiyetinin olmayacağını bildirmiştir.

C- Bulûğa ermiş olmak: Bir konuda mükellef olmak için akılla birlikte aranan en temel şartlardan birisidir. Zîra yukarıdaki hadiste de belirtildiği üzere, bülûğa erinceye kadar çocuktan sorumluluğun kaldırıldığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla bütün ibadetlerde olduğu gibi Hac ibadetiyle mükellef olmak ve yapılan haccın ibadet yükümlülüğünü ortadan kaldırması için bülûğa ermek gerekir. Zaten bülûğ yaşına ermemiş dolayısıyla hac ibadetiyle mükellef olmamış çocuk yaştaki bir kimsenin, bu ibadetle yükümlü olan insanlara hac yaptırması uygun olmaz. Çünkü stratejik hamleler gerektiren ve meşakkatli olan bir yolculuktan sonra hac ibadeti- nin îfâsı esnasında bir çocuğun insanları yönetmesi ve bu ibadeti usulüne uygun bir şekilde yaptırmasının mümkün olmadığı şüpheden varestedir.<sup>20</sup>

D- Hür olmak: Bir kimsenin hac ibadetiyle mükellef olabilmesi için gerekli olan şartlardan bir tanesi de hür olmaktır. Dolayısıyla hür olmayan kimselere hac farz değildir. Konuyla alakalı olarak Peygamberimiz (sav) "*Herhangi bir kul hac yapar sonra bülûğa ererse yeniden hac yapması gerekir, herhangi bir müşrik hac yapar sonra Müslüman olursa yeniden hac yapması gerekir. Herhangi bir köle hac yapar sonra azad edilip özgürlüğüne kavuşturulursa yeniden hac yapması gerekir.*"<sup>21</sup> buyurarak haccın farz olması için Müslüman olma, bülûğa erme ve hürriyet şartlarının bulunduğunu ifade etmiştir. Hürriyetten yoksun olan birisi hac farzası ile dahi mükellef değilken hac için yola çıkmış olan kabileye yöneticilik yapması ve hac ibadetini yerine getirecek olan hacılara emirlik yapması için doğasına aykırı bir durumdur.

E- İmkân sahibi olmak: Hac ibadetiyle yükümlü olmak için ekonomik olarak dinin belirlediği belli bir imkana sahip olma şartı aranmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*"<sup>22</sup> buyrulmuştur. Bu ayette geçen "gücü yetme" ifadesini Hz. Peygamber (sav) "azık ve binit" olarak açıklamıştır. Konuyla ilgili olarak "Hac yapmayı farz

<sup>19</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhari*. (Dimaşk & Beyrut: Dârü İbn Kesir, 2002), "Hudûd", 22; Tirmizi, "Hudûd", 1; Ebû Davud, "Hudûd", 16; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, ed. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü'l-Muğnî, 2000), "Hudûd", 1.

<sup>20</sup> Karagöz vd., *Hac İlmihali*, 29-30.

<sup>21</sup> Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed en-Nisaburî el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, ed. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/655, (No: 161/1769); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, ed. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/533.

<sup>22</sup> Âl-i İmrân, 3/97.



kılan Şey nedir?" diye soran bir sahabîye Hz. Peygamber (sav) "Azık ve binittir."<sup>23</sup> diyerek cevap vermiştir.

Diğer taraftan dini yükümlülüklerdeki genel kurallardan biri gç yetirebilmedir. Nitekim Yüce Allah da insanlara ancak güçlerinin yettiği Őeyleri farz kılmıştır. Kur'an'da yer alan "Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği Őeyle yükümlü kılar."<sup>24</sup> ayeti bu hususu ifade etmektedir. Şu hususu da ifade etmek gerekir ki bir kimseye hacın farz olması için onun zengin olup zekt verecek duruma gelmesi Şart değildir. Kişinin aslı ihtiyaçları, borçları ve bakmakla mükellef olduğu aile efradının nafakası (yani yeme, içme, konut vb. zarurı ihtiyaçları) dışında hacca gidip döneceği süre zarfında kendisine yetecek kadar yeme, içme ve barınma gibi ihtiyaçlarını karşılayacak parası ve imkanının bulunması yeterlidir.<sup>25</sup>

İŞte bu kadar bir imkana sahip olmayan bir kişinin Hac Emirliği yapması da uygun değildir. Zira kafilede bulunan insanların yeme, içme ve barınma gibi ihtiyaçlarını sağlama konusunda sorumluluğu bulunurken hac emirinin bizzat kendisinin sayılan bu temel ihtiyaçlara muhtaç durumda olması düşünülemez.

F- Sağlıklı olmak: Hem mal hem de beden ile yapılan bir ibadet olması sebebiyle hac ibadeti, bedenen hac yapmaya gç yetiremeyen kimselere farz olmaz. Dolayısıyla bir kimsenin hac ibadetiyle mükellef olabilmesi için bu ibadeti yapmaya gücü yetecek kadar sağlıklı olması gerekir. Hac ibadetini yapamayacak kadar hasta, engelli ve kendi başına binite binip inemeyecek (kendi ihtiyaçlarını karŐılamayacak) kadar yaşlı olan kişilere bu ibadeti bizzat yapmak farz değildir. Ancak sağlık vb. hususlarda sıkıntısı olsa bile maddi gücü yeterli ise bu kişinin kendi yerine vekil göndermesi (bedel hacci yaptırması) gerekir. Nitekim sahabeden Abdullah b. Abbs (ra) Al-i İmrn Suresi 97. ayette yer alan "istitat" ifadesini "bedenen sağlıklı olmak, azık ve binit" olarak yorumlamıştır. Aksi bir durum Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Allah, dinde üzerinize hiçbir güçlük yüklemedi."<sup>26</sup> manasındaki ayetle tezat oluşturur. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda bizzat hacca gidip gelecek kadar sağlık durumu yerinde olmayan bir kimsenin hac kafilesine Hac Emirliği yapması da düşünülemez.

G- Haccın farz olduğunu bilmek: Bir kişinin ibadetle veya dini bir yükümlülükle mükellef olabilmesi konusunda temel kurallardan bir tanesi de kişinin bu yükümlülükle ilgili bilgi sahibi olmasıdır. Bu kurala istinaden hac ibadetiyle mkel-

<sup>23</sup> Tirmizi, "Hac", 3.

<sup>24</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>25</sup> Karagöz vd., *Hac İlmihali*, 32.

<sup>26</sup> el-Hacc, 22/78.

lef olmanın şartlarından birisi de haccın farz olduğunu bilmektir. Dolayısıyla haccın farz olduğunu bilmeyen bir kimseye hac ibadeti farz değildir. Ancak bu konuda bilgi sahibi olduğu zaman hac ile mükellef olur.<sup>27</sup> Dolayısıyla hac ibadetinin farz olduğunu bilmeyen bir kimsenin Hac Emirliği yapması da düşünülemez.

Bütün bunlar bir kişinin hac ibadetiyle mükellef olması için gerekli olan şartlardır. Hac ibadetiyle mükellef olmak için gereken bu şartları taşımayan bir kimsenin hac kafilesine rehberlik ve önderlik etmesi ve hacı adaylarına hac yaptırması uygun olmaz. Kaynaklarımızda yer alan kadınların can, mal ve namus güvenliğinin sağlanmış olması, yol güvenliğinin bulunması, haccın eda edildiği vakte yetişmek, eşi ölmüş veya boşanmış kadınların iddet süresini doldurmuş olmaları gibi şartlar doğrudan Hac Emirliğinin şartları içerisinde yer almadığı için bunları ayrıca değerlendirmeye gerek görmüyoruz.

### 3.2. Özel Şartlar

Bütün bu sayılan temel özelliklere ilaveten kaynaklarda Hac Emirliğine atacak olan kimsede aranan “Özel Şartlar” şu şekilde sıralanmıştır:<sup>28</sup>

1- Sözü dinlenen biri olmak: Hac emiri gerek hac seyahati esnasında gerekse hac ibadetini ifâ ederken insanları idare etmekle görevlidir. Bu nedenle hac emirinin sözü dinlenen, emirlerine itaat edilen bir kişi olması gerekir. Buna binaen hac emirinin günlük hayatındaki yaşayışında ölçülü davranan, hem yaşantı hem de karakter yönüyle insanların kendisini örnek alacağı kimselerden olmaları / seçilmeleri gerekmektedir.

2- İleri görüşlü olmak: İnsanlara hac ibadetlerini yaptıracak, hem hacca götürürken hem de dönüş yolunda onlara reislik yapacak olan kimsede bulunması gereken şartlardan birisi de fikir sahibi, görüşlerinde isabetli ve ileri görüşlü olmaktır.<sup>29</sup> Zira gerek yolculuk esnasında gerekse ibadet sürecinde beklenmedik birtakım olaylar ve durumlar söz konusu olabilir. Bu durumlarda kabile reisinin isabetli ve hızlı kararlar alarak kafilenin maddi ve manevi yönden zarara uğramasını ve kfiledeki birlik-beraberliğin dağılmasını önlemesi gerekir. Hac emirinin işte

<sup>27</sup> Karagöz vd., *Hac İlmihali*, 28; Ahmet Hamdi Yıldırım, “Haccın Şartları Bağlamında Hac Kotasının Değerlendirilmesi”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/4 (31 Aralık 2023), 712-718.

<sup>28</sup> Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 172; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 108; Zeynüddin Abdülkadir b. Muhammed b. Abdülkadir el-Ensârî el-Hanbelî el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-ferâidi'l-munazzama fî ahbari'l-hac ve tarihi Mekketi'l-Muazzama*, ed. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/133-135; Vicdân Ferîk İnâd el-Ârizî, *İmâratü'l-hac fi'd-devleti'l-Arabîyyeti'l-İslamiyye 8-132 H. / 629-750 M.* (Amman: Dârü Emced li'n-Neşr, 2017), 48; Süleyman Salih Kemâl, *İmâratü'l-hac fi asri'l-Abbâsî* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniuersitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 56.

<sup>29</sup> Mehmet Erkal, “Hac Emirliği (Yönetimi) ve Bununla İlgili Bazı Fikhî Meseleler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 152.

böyle olaylar ve durumlar esnasında ivedi ve isabetli kararlar alabilecek yetkinliğe sahip olması ve bu yönüyle kendisine tabi olanlara güven vermesi gerekir.

3- Şecaat sahibi olmak: Üstün değerleri korumaya yönelten ahlâkî bir erdem olan şecaat, savaşta kahramanlık göstermeye, sıkıntıları ve gerektiğinde ölümü göze alarak hareket etmektir. Ortaya konan bu kahramanlıkların herhangi bir çıkar sağlama düşüncesi ve benlik davası gütmeyen, riya, kin ve kıskançlık gibi duyguların esiri olmadan, dini ve insani değerlerle yerine getirilmesi gerekir ki bir erdem olarak değerlendirilebilsin.<sup>30</sup> Dolayısıyla Hac Emirliği yapacak olan kişinin kafilesini korumanın yanında dini ve ahlaki değerleri korumak adına yeri geldiğinde ölümlü dahi göze alarak cesaretle mücadele etmesi gerekir.<sup>31</sup>

4- Heybetli olmak: Kendisine saygı duyulan, vakar ve ciddiyet sahibi bir kimse olmak demektir.<sup>32</sup> Hem kafilesinde bulunan kimselere güven verebilmesi hem de onların yolculuklarını huzur içinde yapabilmelerini sağlaması için hac emirinin toplum nezdinde büyük görülen, saygı ve mehabet gösterilen birisi olması gerekir. Aksi bir durumda gerek kafilede gerekse hac günlerinde yapılan ibadetlerde birden çok kişinin ön plana çıkmaya çalışmasıyla çok başlı bir durumun meydana gelmesi söz konusu olur ki bu da kafilede ve ibadette karmaşaya sebebiyet verir. Böyle bir durumun vâki olması hem Hac Emirliği kurumunun hem de hac emirini atayan halifenin / devlet başkanının toplum nezdinde yıpranmasına sebebiyet verir.

5- Hidayetli olmak: Dünya ve ahiret saadetini temin edecek yolu göstermede insanları irşat etmek, onlara doğru yolu gösterip rehberlik etmek anlamındadır.<sup>33</sup> Hac kafilesinde bulunan ve bütün yolculuk boyunca kendisine tabi olan insanlara hac emirinin doğru yolu gösterebilecek kadar istikamet sahibi olması gerekir. Bu durum da hac emirinin hem ilmî ve ahlâkî yönden iyi yetişmiş olmasını hem de bu birikimini hayatına yansıtmada başarılı olmasını gerektirir. Diğer taraftan hilm, şefkat ve merhamet sahibi olma gibi hacılara yönelik iyi ahlaklı olma hususları da bu başlık altında değerlendirilebilir.

Bu şartlarla beraber Hac Emirliğine atanacak olan kişinin ehil, emîn, âdil ve ahlâkî olması, bu görevin sorumluluğunu yerine getirecek derecede özellikle de

<sup>30</sup> Mustafa Çağrırcı, "Şecaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/402-403.

<sup>31</sup> Ahmed Reşîdî, *Hüsnü's-safâ ve'l-ibtihac bi-zikri men vulliyi imarete'l-hac*, ed. Leyla Abdullatif Ahmed (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1980), 74-75.

<sup>32</sup> Erkal, "Hac Emirliği", 152.

<sup>33</sup> Yunus Vehbi Yavuz, "Hidâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/473.

hac ibadeti ile ilgili hususlarda ilim sahibi olması gibi şartlar da dile getirilmiştir.<sup>34</sup>

Buraya kadar izah edilen bütün bu şartlar, Hac Emirliği ile alakalı çok büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Fakat burada bilhassa ilim sahibi olma hususunu değerlendirmekte fayda mülhaza ediyoruz. Çünkü Hac Emirliği vazifesinin icrasında, konuyla alakalı ilim sahibi olmanın gerekliliği yadsınamaz. Zira hac ibadeti hakkında nitelikli bir bilgi birikimine sahip olmayan kimselerin Hac Emirliği yapamayacakları, bu göreve atanmış olsa bile bu ibadeti yerine getirirken hem kendilerini sıkıntıya sokmaları hem de kafilede bulunan insanların ciddi anlamda sıkıntıları, mağduriyetler vs. yaşamalarına sebebiyet verebilmeleri kaçınılmazdır. Nitekim hac ibadeti, meşakkat barındıran bir ibadettir. Bu nedenle de hacca niyet ederken “Allah’ım! Haccetmek istiyorum. Onu bana kolaylaştır ve (benden) kabul buyur.”<sup>35</sup> denilmektedir. Bu yönüyle baktığımızda niyet ederken kolaylığın talep edildiği başka bir ibadet bulunmamaktadır. Binaenaleyh böyle meşakkatli bir ibadeti idare edecek olan kişinin yani hac emirinin hac ibadetinin menâsiki ve ahkâmını bilmeden, haccın günleri ve mîkât yerleri ile ilgili nitelikli bir bilgiye sahip olmadan bu vazifeyi başarması mümkün görünmemektedir.<sup>36</sup>

Bu hususu teyit anlamında kaynaklarımızda pek çok misale rastlamak mümkündür. Nitekim Emevîler döneminde veliaht konumunda bulunan kimseler ve valilerin Hac Emirliği görevini icra edecekleri zaman dönemin alimlerinden yardım almaları ve hac ile alakalı konularda fetva verirken bu kimselere danışmaları tavsiye edilmiştir. Bu anlamda Haccâc b. Yûsuf hac emiri olarak görevlendirildiğinde dönemin halifesi olan Abdülmelik b. Mervân kendisine hac menasiki hususunda ashab-ı kiramdan Abdullah b. Ömer’e danışması ve ondan yardım alması gerektiğini söylemesi<sup>37</sup> örnek verilebilir.

Yine ilim konusunun ne kadar ehemmiyetli bir mesele olduğunu ortaya koyan bir başka örnek de 105/723 senesinde yaşanmıştır. Rivayete göre İbrâhim b. Hişâm el-Mahzûmî bu sene Hac Emirliği yaptığında Atâ b. Ebî Rebâh’a “Mekke’de ne zaman hutbe irad edeyim?” diye haber göndermiştir. Atâ b. Ebî Rebâh da ona “Terviye gününden bir gün önce öğleden sonra.” diye cevap vermiştir. İbrâhim b. Hişâm el-Mahzûmî, Terviye günü öğleden önce hutbe vermiş ve şöyle demiştir:

<sup>34</sup> Ahmed Özalp, “Emîr”. *Şamil İslam Ansiklopedisi*. ed. Ahmed Ağrakça. (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990), 2/95-96.

<sup>35</sup> Karagöz vd., *Hac İlmihali*, 50.

<sup>36</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 174; Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 112.

<sup>37</sup> Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, ed. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998), 12/177; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR]; Yıldız Yayıncılık, 2003), 143; Ahmet Turan Yüksel, “Emevîler Döneminde Abdullah b. Ömer”, *İSTEM*, 4/8 (2006), 38.

“Elçim, Ata’dan bana böyle emir/haber getirdi.” Bunun üzerine Ata: “Ben ancak öğleden sonra hutbe okumasını söyledim.” demiştir. Bu durum sebebiyle İbrâhim b. Hişâm’ın mahcubiyet duyduğu rivayet edilmiştir.<sup>38</sup>

Yine 109/726 senesinde de insanlara hac yaptıran İbrâhim b. Hişâm b. İsmâil el-Mahzûmî,<sup>39</sup> bu haccında Kurban Bayramının ertesi günü öğleden sonra Minâ’da hacılara hutbe irad etmiştir. Bu hutbesinde o, kendisinden daha bilgili olan birisine soru soramayacaklarını dolayısıyla herhangi bir sorusu olanların bu soruları kendisine sorması gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine Irak ehlinden bir şahsın ayağa kalktığı ve kendisine kurban kesmenin hükmünü sorduğu, onun ise bu soruyu soran kişiye bir cevap veremeyip hutbeden indiği rivayet edilmiştir.<sup>40</sup>

Görüldüğu üzere ifade edilen bu hususlar sadece veliahtlar ve valiler için geçerli olmakla kalmamış aynı zamanda yeri geldiğinde halifeler için dahi söz konusu olmuştur. Nitekim Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik 106/724 senesinde hacca gittiğinde aynı zamanda Hac Emirliği de yapmıştır. Bu haccı esnasında tabiin alimlerinden olan Ebû Zinâd’dan, Medine’ye girerken kendisini karşılamasını ve hac menâsiki ile ilgili kendisine bilgi vermesini talep etmiştir. Ayrıca meşhur hadis alimlerinden olan Zührî de Hişâm b. Abdülmelik ile birlikte hacca gitmiştir. Yine Zührî’nin 116/734 yılında hac emiri olarak tayin edilen Mesleme b. Hişâm b. Abdülmelik’e ve 123/740 yılında Hac Emirliğine atanan Yezîd b. Hişâm b. Abdülmelik’e hac emiri olarak görev yaptıklarında refakat ettiği ve gerekli yerlerde hac ibadetleriyle ilgili bilgi ve destek verdiği ifade edilmiştir.<sup>41</sup>

Diğer taraftan Süleyman b. Abdülmelik halifeliiği döneminde 97/715 yılında

<sup>38</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Târîhu’t-taberî = Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, ed. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü’l-Meârif, 1967), 7/26; Ebû’l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-tarih*, ed. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 2012), 4/167; Ebû’t-Tayyib Takayyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Fâsî, *el-İkdü’s-semîn fi tarihî’l-beledi’l-emîn*, ed. Fuad Seyyid- Muhammed Hâmid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986), 3/268; Ebû’l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tağriberdî İbn Tağriberdî, *en-Nücümü’z-zâhire fi mülûki Mısır ve’l-Kahire.*, ed. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 1/324; Cezîrî, *ed-Dürerü’l-ferâidi’l-munazzama*, 1/277.

<sup>39</sup> Ebû Amr eş-Şeybanî Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, ed. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dârü Taybe, 1985), 339; İbn Habîb Ebû Ca’fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Bağdadî el-Hasîmî, *Kitabü’l-Muhabber*, ed. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü’l-Âfâkı’l-Cedîde, ts.), 29; İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca’fer el-Ya’kubî, *Târîhü’l-Ya’kubî* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 2/328; Taberî, *Târîh*, 7/53.

<sup>40</sup> Taberî, *Târîh*, 7/53; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü’z-zâhire*, 1/341; Cezîrî, *ed-Dürerü’l-ferâidi’l-munazzama*, 1/277.

<sup>41</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’ Zührî İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr = et-Tabakâtü’l-kübrâ*, ed. Ali Muhammed Ömer. (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 2001), 7/432-433; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/20; İsmâil Hakki Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik* (Ankara: Ankara Okulu, 2001), 234-235.

hacca gittiğinde Ömer b. Abdülazîz de kendisine refakat etmiştir.<sup>42</sup> Bu yılda o, daha önce bu bölgede emirlik / yöneticilik yapmış olan Ömer b. Abdülazîz'e ve yine Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'ye çeşitli sorular sormuş, ayrıca Ömer b. Abdülazîz ile dertleşme yoluna gitmiştir. Örneğin Süleyman b. Abdülmelik kendisine refakat eden bu alimlere Kâbe'nin İbn Zübeyr döneminde yeniden inşa edildiğindeki halini sormuş, Ömer b. Abdülazîz de İbn Zübeyr'in yaptığı değişiklikleri ve Haccâc b. Yûsuf'un onları yıkıp eski haline döndürmesini, ayrıca Kâbe'nin içiyle alakalı bilgileri kendisine anlatmıştır. Muhammed b. Ka'b el-Kurazî de Kâbe'nin ebatları ve çevresiyle ilgili bilgiler vermiştir.<sup>43</sup> Yine o, bu hacı esnasında Mekke'ye yaklaştığında fakihlerden oluşan bir topluluk kendisini karşılamak için hazır bulunmuş ve halife de onlara haccın nasıl yapılacağı ile ilgili sorular sormuştur.<sup>44</sup>

Bu ve benzeri örnekler ilim şartının (her ne kadar ilk dönem kaynaklarında açıkça ifade edilmese de) Hac Emirliği için ne kadar gerekli ve hatta elzem olduğunu ortaya koymaktadır. Hac Emirliği vazifesini yürüten kişi hac ibadetini yerine getirmek için yola çıkan insanlara rehberlik edebilecek, onların sordukları sorulara cevap verebilecek ilmi yetkinliğe sahip olacak ve hayatlarında çok önemli bir yere sahip olan hac ibadetini en doğru bir şekilde yerine getirmelerine imkân sağlayacaktır.

Yine Hac Emirliği için gerekli olan çok önemli özelliklerden bir tanesi de adaletli olmaktır. Zira insanların önderleri olan peygamberlerin beş temel özelliğinden bir tanesi de âdil olmaktır. Buna ilaveten adalet, Kur'an'da sıkça emredilen erdemlerden bir tanesidir. Nitekim her Cuma hutbesinde okunan "*Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alınız diye size böyle öğüt veriyor.*"<sup>45</sup> ayeti bize adaletin gerekliliğini ilâhî bir ifade ile hatırlatmaktadır.

Haddizatında adaletli olma ile ilgili emir sadece idarecileri ilgilendiren bir durum değildir. Aslında adil olma vasfı, bütün Müslümanların bizzat taşımakla yükümlü olduğu en temel vasıflardan birisidir ki bu durum kişinin -akıl baliğ olduktan sonra- hayatının her döneminde ve karşılaştığı her durumda taşımak ve korumak zorunda olduğu bir özelliktir. Nitekim hac emirlerinin yeri geldiğinde hüküm verme ve bu hükmü icra etme görevinin bulunduğu düşünüldüğünde bu vasfın ehemmiyeti daha da belirgin bir hale gelir. Bu yönüyle bütün Müslümanların taşı-

<sup>42</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/643-644; Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî İbn Fehd el-Mekkî, *İthâfû'l-verâ bi-ahbari ümmi'l-kurâ*, ed. Fehim Muhammed Şeltut (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1983), 2/131-132.

<sup>43</sup> İbn Fehd el-Mekkî, *İthâfû'l-verâ*, 2/129-130.

<sup>44</sup> Ya'kûbî, *Târih*, 2/298.

<sup>45</sup> en-Nahl, 16/90.

makla yükümlü olduğu bir erdemini dini, siyasi ve adli hususlarda karar verme sorumluluğuyla mükellef olan hac emirinde aranmaması düşünülemez.

Hac Emirliği gerek kurumlar arası hiyerarşı gerekse sosyal statü yönüyle her dönemde önemli bir konumda yer almıştır. Ayrıca siyasi güç yönüyle de her zaman rağbet edilmiş ve kullanılmaya çalışılmıştır. Bu kadar önemli bir kurumun aslına uygun bir şekilde muhafazası ve ifâsı yöneticilerin sorumluluğuunda bulunmaktadır. Hac Emirliği kurumunun -bütün kurumlarımız gibi- aslına uygun ve nitelikli bir şekilde değerdendirilmesi gerekmektedir.

### **Sonuç**

İslam dininin en temel ibadetlerinden birisi olan hac ibadetinin vaktinde ve usulüne uygun bir şekilde yerine getirilmesi hususunda en önemli görev olarak değerdendirilebilecek kurum Hac Emirliğidir. Hac ibadetini ifâ etmek isteyen Müslümanları bir araya getirerek onları kabile halinde haccın eda edildiği şehir olan Mekke'ye götürmek, onlara vaktinde hac yaptırmak ve kabileyi sağ salim bir şekilde tekrar geri getirmekle görevli olan hac emiri, halifenin / devlet başkanının tayin ettiği bir yöneticidir. Hac emiri, Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm Tarihi'nin her döneminde ehemmiyet arz eden bir statüde bulunmuştur.

Hac Emirliği, İslâm müesseseleri içinde de önemli bir yer işgal etmiştir. Bundan dolayı hac emiri olarak atanacak olan kimselerde ehliyet ve liyakat esaslarına riayet edilmek suretiyle, kaynaklarda belirlenen şartları taşıyan kimselerden görevlendirme yapılmasına dikkat edilmelidir. Çünkü hacıların yöneticisi olan hac emiri, hac kafilisinin vaktinde hazırlanması, seyahat edilirken kafilenin tertip ve düzeninin sağlanması, kafilenin vaktinde yola çıkarılması, itidalli bir şekilde seyahat ettirilmesi, yiyecek ve içeceklerle ilgili sıkıntı yaşanmaması, her türlü tehlikeye karşı korunması, maddi ve manevi huzurun tesis edilmesi, kabilede suç işleyen kimselerin cezalandırılması, kabilede yer alan zayıf kimselerin korunması ve maddi gücü olmayan kişilerin gözetilmesi gibi pek çok önemli görevi yürütmekle sorumludur.

Yine hac emiri, hac kafilisi Mekke'ye ulaştıktan sonra hacı adaylarının hac ibadetlerini usulüne uygun ve noksansız bir şekilde ifâ etmeleri, hac hutbelerinin vaktinde irad edilmesi, Arafat vakfesinin zamanında yapılması, Müzdelife ve Minâ'daki görevlerin yerine getirilmesi, Cemerât'ta şeytan taşlanması, ziyaret / ifaza tavafının yapılması, ihramdan çıkma ve hac ibadetiyle alakalı bütün menasikin doğru bir şekilde tamamlanmasını sağlamakla da sorumludur.

Dolayısıyla hac emiri, hac ibadetiyle ve bu ibadeti yerine getirmek isteyen hacı adaylarıyla alakalı çok önemli görevleri yerine getirmekle mükelleftir. Böyle-



sine önemli vazifelerin ifâsı ile mükellef olan bir yöneticinin ciddi anlamda bir yeterliliğe sahip olması gerektiği, dolayısıyla da ehliyet ve liyakat çerçevesinde bir görevlendirmenin yapılması gerektiği kaynaklarda ifade edilmiştir. Tarihi süreç incelendiğinde, her dönemde bu kurallara uygun atamaların yapıldığını söylemek mümkün değildir.

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

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

### Kaynakça

- Aclunî, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbas: amma iştehere mine'l-ehâdîs ala elsineti'n-nas*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1932.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. ed. Şuayb Arnavud vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ârızî, Vicdân Ferîk İnâd. *İmâratü'l-hac fi'd-devleti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye 8-132 H./629-750 M*. Amman: Dârü Emced li'n-Neşr, 2017.
- Atalar, Münir. "Emîr-i Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ataş, Hacı. *Hac Emirliği (Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar)*. Kayseri: Kimlik, 2021.
- Atçeken, İsmail Hakkı. *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*. Ankara: Ankara Okulu, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. ed. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahihü'l-Buhari*. Dimaşk & Beyrut: Dârü İbn Kesir, 2002.
- Cezîrî, Zeynüddin Abdülkadir b. Muhammed b. Abdilkadir el-Ensârî el-Hanbelî. *ed-Dürerü'l-ferâidi'l-munazzama fi ahbari'l-hac ve tariki Mekketi'l-Muazzama*. ed. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Çağrıçı, Mustafa. "Şecaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/402-403. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. ed. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dârü'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Sünenu Ebû Davud*. ed. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî. Riyad: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.
- Erkal, Mehmet. "Hac Emirliği (Yönetimi) ve Bununla İlgili Bazı Fikhî Meseleler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 145-161.
- Eroğlu, Murat. *Hac Emirliği, Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar*. İstanbul: Kitaparası, 2023.
- Eroğlu, Murat. "Hacıların Yöneticisi Olarak Hac Emîrinin Görevleri". *Hac Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Fâsî, Ebû't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali. *el-İkdü's-semîn fi tarihi'l-beledi'l-emîn*. ed. Fuad Seyyid- Muhammed Hâmid. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1986.
- Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Hanbelî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. ed. Muhammed Hâmid el-Fakî. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed en-Nisaburî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. ed. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî. *Tarihu Halife b. Hayyât*. ed. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Dârü Taybe, 2. Basım, 1985.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hathaway, Jane. "Amir al-hajj". *Encyclopaedia of Islam, (3. Edisyon)*. ed. Kate Fleet vd. 22-23. Brill, 01 Ocak 2024.
- İbn Fehd el-Mekkî, Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî. *İthâfü'l-verâ bi-ahbari ümmi'l-kurâ*. ed. Fehim Muhammed Şeltut. 4 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Bağdadî el-Haşimî. *Kita-bü'l-Muhabber*. ed. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. ed. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenu İbn Mace*. ed. Mu-

- ammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1953.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. ed. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Haşim Muhammed eş-Şazeli. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr = et-Tabakâtü'l-kübrâ*. ed. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbn Tağriberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tağriberdî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kahire*. ed. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-tarih*. ed. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2012.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî. *Şerhu Fethu'l-kadîr*. ed. Abdürrazzak Galib el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb. *Müfredatu elfâzi'l-Kur'ân*. ed. Safvan Adnan Davudi. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2002.
- İsfahanî, Rağıb. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. terc. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Karagöz vd., İsmail. *Hac İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kemâl, Süleyman Salih. *İmâratü'l-hac fi asri'l-Abbâsî*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR]; Yıldız Yayıncılık, 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri. *el-Muvatta'*. ed. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Mâveridî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. ed. Ahmed Câd. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyanusu'l-basit fi tercemeti'l-kamusi'l-muhit : Kâmüsü'l-muhit tercümesi*. ed. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Müttaki Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. ed. Bekrî Hayyanî, Saffet Sakkâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Önkâl, Ahmet. "Emîrü'l-hac". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. ed. Ahmed Ağırakça. 2/96-97. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990.
- Özalp, Ahmed. "Emîr". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. ed. Ahmed Ağırakça. 2/95-96. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990.
- Paçacı vd., İbrahim. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Reşidi, Ahmed. *Hüsnu's-safa ve'l-ibtihac bi-zikri men vulliyeye imarete'l-hac*. ed. Leyla Abdullatif Ahmed. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1980.
- Şenyayla, Gencal. "Hac Organizasyonuna Yeni Katkılar Sunması Bağlamında Hac Emirliği Tecrübesi". *Hac Tarihi*. 397-423. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Tarihü't-taberi = Tarihü'r-rusül ve'l-müluk*. ed. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Meârif, 2. Basım, 1967.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sare Sülemi. *Sünenü't-Tirmizi*. ed. Raid b. Sabri b. Ebû Alfe. Riyad: Dârü'l-Hadâra, 2. Basım, 2015.
- Tutar, Adem - Ataş, Hacı. "Hac Emirliği Kurumunun Siyasi Amaçlı Kullanımına Dair Emevî Döneminden Bazı Örnekler". *Hac Tarihi*. 60-90. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Ya'kubî, İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Târîhü'l-Ya'kubî*. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Hidâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/473-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldırım, Ahmet Hamdi. "Haccın Şartları Bağlamında Hac Kotasının Değerlendirilmesi". *Tür-*

- kiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/4 (31 Aralık 2023), 705-726.
- Yücel, İrfan. *Hac Rehberi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yüksel, Ahmet Turan. "Emevîler Döneminde Abdullah b. Ömer". *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/8 (2006), 21-42.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs*. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007

## Mihrali Bey Konağı

### *Mihrali Bey Mansion*

**Salime Bera Kemikli** 

*Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Sivas, Türkiye*

*Assistant Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Sivas, Türkiye*

berakemikli@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8670-0491>

#### **Article Type / Makale Tipi**

*Research Article / Araştırma Makalesi*

**DOI:** 10.31591/istem.1536753

#### **Article Information / Makale Bilgisi**

*Received / Geliş Tarihi: 21.08.2024*

*Accepted / Kabul Tarihi: 24.10.2024*

*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**Cite as / Atıf:** Kemikli, Salime Bera. "Mihrali Bey Konağı". *İstem* 44 (2024), 391-414.

<https://doi.org/10.31591/istem.1536753>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** *"Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."*

## Mihrali Bey Konağı

### Öz

Anadolu şehirlerinden Sivas, tarihi ve kültürel mirasıyla dikkat çeken önemli merkezlerden biridir. Şehir, geçmişten günümüze kadar uzanan köklü bir tarihi ve bu tarihin izlerini taşıyan mimari eserleriyle tanınmaktadır. Bu tarihi dokuyu oluşturan unsurlardan biri de şehrin konaklarıdır. Bu konaklar hem mimari açıdan hem de bölgenin sosyo-kültürel yaşamına dair önemli bilgiler sunmaktadır. Geleneksel konutlarla alakalı yapılacak olan kültürel çalışmalar yapıların tarihi dokusunun korunmasına ve restorasyonuna katkıda bulunarak kültürel mirasın geleceğe taşınmasına imkân sağlamaktadır. Nitekim konaklarla alakalı yapılan çalışmalar toplumsal hafızayı canlı tutmaktadır ve kültürel mirası anlamak isteyenler için de birer kaynak niteliğindedir. Bu bağlamda Sivas'ta yer alan Mihrali Bey Konağı'nın önemi bilhassa vurgulanmalıdır. 93 Harbi'nin önemli isimlerinden birisi olan Mihrali Bey tarafından inşa ettirilen bu konak, Sivas'ın kültürel ve tarihi değerlerini anlatan bir eserdir. Bu itibarla, Mihrali Bey Konağı'nın korunması ve incelenmesi önem arz etmektedir. Mihrali Bey Konağı, Sivas'ın yerel mimarisıyla olan benzerliğiyle dikkat çekmektedir. 1889 yılında inşa edilen konak iki katlı olarak tasarlanmıştır. Konağın mimarisi ve süslemeleri, dönemin estetik anlayışını yansıtan detaylarla bezenmiştir. Özellikle birinci kattaki sofanın ahşap tavanında yer alan süslemeler, Konağın sanat değerini ön plana çıkaran unsurlardan birisidir. Bu kısımda kullanılan motifler, dönemin estetik anlayışını ve sanat zevkini yansıtmaktadır. Mihrali Bey Konağı'nın bu özellikleri, onun korunması ve gelecek nesillere aktarılmasının önemini ortaya koymaktadır. Bu makalede, Mihrali Bey Konağı'nın onarım süreçlerine ve tarihi serüvenine değinilmiştir. Ayrıca, Mihrali Bey Konağı'nın bir yandan mimarisi ve süslemesi de ele alınmıştır. Nihai olarak, Mihrali Bey Konağı'nın tarihi ve sanat değeri ortaya konmaya çalışılırken öte yandan Sivas'ın kültürel mirasındaki yeri vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Sanatları Tarihi, Sivas, Konut Mimarisi, Mihrali Bey Konağı, Tezyinat.

### Mihrali Bey Mansion

#### Abstract

The city of Sivas, one of the prominent centers in Anatolia, stands out with its historical and cultural heritage. The city is renowned for its deep-rooted history that extends from the past to the present and its architectural structures that trace this history. One of the elements that constitute this historical texture is the city's mansions. These mansions provide significant insights not only in terms of architecture but also regarding the socio-cultural life of the region. Cultural studies related to traditional houses contribute to the preservation and restoration of these historical structures, thereby enabling the cultural heritage to be preserved for future generations. Indeed, studies on these mansions help to keep social memory alive and serve as resources for those who wish to understand cultural heritage. In this context, the importance of Mihrali Bey Mansion, located in Sivas, must be particularly emphasized. This mansion, constructed by Mihrali Bey, one of the significant figures of the Russo-Turkish War of 1877-78, is a work that conveys the cultural and historical values of Sivas. In this regard, the preservation and study of the Mihrali Bey Mansion are of significant importance. The mansion is notable for its resemblance to Sivas's local architecture. The mansion, built in 1889, was designed as a ground floor and one upper floor. The architecture and decorations of the mansion are adorned with details reflecting the aesthetic understanding of the period. The decorative elements on the wooden ceiling of the sofa on the first floor, in particular, are among the features that emphasize the artistic value of the mansion. The motifs used in this section reflect the aesthetic understanding and tastes of the period. These features of Mihrali Bey Mansion underscore the importance of its preservation and transmission to future generations. This article discusses the restoration processes and historical journey of Mihrali Bey Mansion. Moreover, the architecture and decoration of the Mihrali Bey mansion have also been examined. Ultimately, while the historical and artistic value of Mihrali Bey Mansion has been highlighted, its place within the cultural heritage of Sivas has also been emphasized. Indeed, this structure is one of the valuable buildings that should be preserved and transmitted to future generations as part of the city's cultural heritage.

**Keywords:** History of Turkish-Islamic Art, Sivas, Housing Architecture, Mihrali Bey Mansion, Ornament.

## Giriş

Türk tarihinde pek çok kahraman, zorlu dönemlerde gösterdikleri cesaret ve kararlılıkla milletin gönlünde taht kurmuştur. Bu kahramanlardan birisi olan Mihrali Bey, Tiflis'in Dervaz köyünde başlayan ve Osmanlı topraklarında devam eden mücadeleyle dolu hayatıyla öne çıkmaktadır. Babasının cenazesi için verdiği mücadeleyle baş gösteren direniş, Osmanlı-Rus Savaşı'ndaki kahramanlıkları ile taçlanmıştır. Onun şiirlere konu olan hayatı, vatan sevgisinin ve inanç uğruna verilen mücadelenin unutulmaz bir örneğini sunmaktadır.<sup>1</sup>

Mihrali Bey, Tiflis'in Dervaz köyünde 1844 yılında doğmuştur. Babası Memili Ağa, annesi ise Memili Bey'in ikinci eşi Hasne Hanım'dır. Kardeşleri İsa, Ali, Kezban, Huri ve Memili Bey'in diğer eşinden oğlu Mehmed Ali'dir. Mihrali Bey'in ailesi Karapapak Türkleri'ne mensuptur.<sup>2</sup> Mihrali Bey henüz 17 yaşındayken babası vefat etmiştir. Ruslar idaresi altındaki Müslümanlara yönelik baskılar sebebiyle Mihrali Bey'in babasının cenazesi İslamî adetlere uygun olarak defnedilmek yerine Hristiyan mezarlığına gömülmüştür. Bu duruma karşı çıkan Mihrali Bey Rus nöbetçileri öldürerek, babasının na'sını Müslüman mezarlığına defnetmiştir. Ruslara karşı başlattığı bu direniş, Mihrali Bey'in hayatında dönüm noktası niteliğindedir. O, bu olaydan sonra 93 Harbi'ne kadar kaçak hayatı yaşamıştır.<sup>3</sup>

Mihrali Bey, 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Ahmet Muhtar Paşa'nın affıyla Osmanlı ordusuna katılarak binbaşı rütbesi almış ve Kars savunmasında önemli başarılarla imza atmıştır. Kendisine verilen diğer görevlerin de üstesinden gelerek beşinci rütbeden Mecidiye nişanıyla ödüllendirilmiştir. Savaş sonrası Sivas'a yerleşen Mihrali Bey, burada yaşadığı sorunlar ve Ermeniler'in şikâyetleri üzerine iki yıl tutuklu kalmıştır. 1892 yılında Sivas'ta 40. Hamidiye Alayını kurmuş ve kaymakam rütbesi almıştır. 1905'te Yemen'deki isyanlar sırasında bu alayı yönetmiş ve gösterdiği başarılar vesilesiyle miralay rütbesine yükselmiştir. Aynı sene 4 Aralık 1905'te Yemen'in Sûku's-selâs köyünde vefat etmiştir.<sup>4</sup>

Mihrali Bey'in yaşamı Osmanlı Devleti'ne hizmetleri ve askerî başarılarıyla geçmiştir. Fakat onu askerî başarılarından hareketle sadece bir askerî lider olarak görmemek gerekir. Çünkü hayatına dair anlatılagelen bilgiler, onun aynı zamanda kültürel bir figür olarak da anılmasını sağlamıştır. Nitekim onun hayatı, kahramanlık öyküleri, yerel direniş hareketleri ve zorluklarla mücadelesi gibi temalarla destanlarda, şiirlerde ve türkülerde işlenmiştir.<sup>5</sup> Akademik anlamda da Mihrali Bey hakkında çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Yapılan bu çalışmalar Mihrali Bey'in tarihi

<sup>1</sup> Fahrettin Kırzıoğlu, *Edebiyatımızda Kars* (İstanbul: Işık Matbaası, 1958), 39. bk. Doğan Kaya, *Bir Destan Kahramanı Mihrali Bey* (Bakü: 2001).

<sup>2</sup> bk. Cengiz Çakaloğlu, *Yemen'den Dönemeyen Bir Karapapak: 40. Hamidiye Süvari Alayı Komutanı* (İstanbul: Kitabevi, 2011), 1-3.

<sup>3</sup> Rıfka Yazıcı, *93 Harbinin Ünlü Kahramanlarından: Mihrali*, Türk Yurdu 9 (Eylül 1988), 6.

<sup>4</sup> bk. Çakaloğlu, *Yemen'den Dönemeyen Bir Karapapak: 40. Hamidiye Süvari Alayı Komutanı*, 23-210.

<sup>5</sup> Mihrali Bey'le alakalı yazılan bazı destanlar için bk. Kaya, *Bir Destan Kahramanı Mihrali Bey*, 46-62.



ve kültürel önemini anlamak için önemlidir.<sup>6</sup>

Mihrali Bey'in Sivas'ta ikamet ettiği sırada yaptırdığı konak dikkate değer bir yapıdır. Konağın sahibi Mihrali Bey'in kahramanlığı ve biyografisi, bu yapıyı sıradan bir konuttan öteye taşıyarak tarihsel bir sembol haline getirmektedir. Nitekim bu ve bunun gibi yapılar, önemli olayların hatırlanmasına katkıda bulunurken toplumsal belleğin de canlı tutulmasına yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda konağın kahraman olarak addedilen birisine ait olması yerel halk için de aidiyet ve kimlik duygusunu da pekiştirir mahiyettedir. Bu bakımdan Mihrali Bey'in Konağı sadece fiziksel bir yapı değil, o kişinin değerleri ve topluma yaptığı katkıların da bir yansıması olarak kültürel bir miras niteliği taşımaktadır. Bu özellikleri sebebiyle Mihrali Bey Konağı'nın korunması arz etmektedir.

Mihrali Bey Konağı hakkındaki bilgilere Kübra Karabulut Ay tarafından hazırlanan *Sivas'ta Geleneksel Konut Mimarisi* adlı doktora tezinde yer verilmiştir.<sup>7</sup> Ay'ın bahsi geçen bu çalışmasında, Sivas ilindeki pek çok konağın mimarisine ve bezemesine yer verilmiştir. Ancak, Mihrali Bey Konağı'nın tarihi ve kültürel önemini tam anlamıyla ortaya koyabilmek için daha detaylı bir çalışma yapılması gerekmektedir. Bu doğrultuda konağın geçmişine dair daha kapsamlı bilgi elde edebilmek amacıyla arşiv belgelerine başvurulmuştur. Bu belgeler, konağın tarihsel süreç içindeki rolünü ve değişimlerini daha iyi anlayabilmemizi sağlayan mühim kaynaklardır. Bizim çalışma konumuz Mihrali Bey Konağı'nın sanat tarihi yönünden ele alınmasıdır. Bu makalede Mihrali Bey Konağı'nın tarihi serüveni, mimari ve bezeme anlayışının ortaya konması amaçlanmaktadır. Konağın onarım serüvenine ilişkin bilgiler için Sivas İl Özel İdaresi'ndeki ve Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu'ndaki arşiv verilerine başvurulmuştur. Daha önce detaylı olarak çalışılmayan Mihrali Bey Konağı'nın ilim ve sanat dünyasına tanıtılması amaçlanmaktadır.

### 1. Mihrali Bey Konağı'nın Tarihçesi

Mihrali Bey Konağı, 1889 yılında Sivas ili, Ulaş ilçesine bağlı olan Acıyurt Köyü'nün<sup>8</sup> Konak mezrasında Mihrali Bey tarafından yaptırılmıştır.<sup>9</sup> Konak, 151 ada, 23 parselde kayıtlıdır.<sup>10</sup> Gültekin Memilioğlu, 1999 yılında konutun tescillene-

<sup>6</sup> Örneğin Mihrali Bey hakkında yapılan yüksek lisans tezi için bk. Selma Ölçer, *Mihrali Bey* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

<sup>7</sup> İlgili çalışma için bk. Kübra Karabulut Ay, *Sivas'ta Geleneksel Konut Mimarisi* (Kayseri Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

<sup>8</sup> Acıyurt Köyü halkı, 93 Harbi'nden hemen sonra Mihrali Bey önderliğinde Tiflis'den göç etmişlerdir. bk. Doğan Kaya, *Acıyurtlu Halk Şairleri* (Sivas: Acıyurt Köyü Kalkınma ve Dayanışma Derneği Yayınları, 1999), 5.

<sup>9</sup> Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu, *Mihrali Bey Konağı* [Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Envanteri 1999], Dosya No. 58.12.10.

<sup>10</sup> Konağın 25 metre güneyinde bir kilise kalıntısı yer almaktadır. Üç nefli bu kilisenin sağ ve sol nefleri yıkılmıştır. Tonoz örtülü olan yapıda moloz taş kullanılmıştır. Büyük bir kısmı harap halde olan kilisenin kuzey cephesinde yer alan kapının hemen üstünde haç şeklinde bir aydınlatma penceresi bulunmaktadır.

rek, koruma altına alınmasına dair bir dilekçe yazmıştır. Bu dilekçeden sonra konağın tescillenme ve onarım çalışmalarının başladığı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. İlgili dilekçeden sonra konut, Sivas Múze Múdürlüğü tarafından incelemeye alınmıştır. Arkeolog Musa Törnük ve Arkeolog Enver Akgün tarafından konak tahkik edilmiştir. Yapılan tahkik sonucunda konutun mimari üřlúp ve süsleme sanatı bakımından Sivas'ta bulunan eserler arasında önemli bir konuma sahip olduğu ifade edilmiştir.<sup>11</sup> Bunun üzerine aynı yıl konut 2863 sayılı Kúltür ve Tabiat Varlıklarını Koruma kapsamına girmesi sebebiyle tescillenmiştir.<sup>12</sup>

Mihrali Bey Konağı'nda 1995 yılına kadar Mihrali Bey'in torunları yaşamaya devam etmekteydiler.<sup>13</sup> Konağın sahiplerinin İstanbul'a taşınmasından sonra boş kalan konutta bakımsızlık sebebiyle tahribat görúlmektedir. Tahribat oluşunca 2002 senesinde restore edilmesi talep edilmiştir. Ancak, eseri restore etmek yerine konağın dokusuna uygun olarak il merkezine nakledilmesi kararı alınmıştır. Konağın merkeze 70 km uzaklıkta olması ve bulunduğu konum itibariyle restorasyondan sonra bile güvenlik açasından sıkıntı yaşanma olasılığı, bu kararın alınmasına sevk eden sebepler arasındadır. Çünkü konağın zemin katı ve birinci katlarında yer alan aşşap süslemeli ve kök boyalı tavanların tahrip olması ve çalınması ihtimali göz önünde tutulmuştur.<sup>14</sup>

2002 yılında konağın restore edilme ve il merkezine alınması işlemleri askıya alınmıştır. Bilahare 2004 yılında konuttaki tahribatın daha da artmasından dolayı yeni kurul kararları doğrultusunda hareket edilmesi kanaati gündeme gelmiştir. Bunun üzerine 2004 yılında yerinde restorasyon kararı alınmıştır. Konağın restore edilmesi için yapının tapusu şemsettin Doymuř tarafından Sivas İl Özel İdare Múdürlüğüne 2004 yılında bedelsiz olarak hibe edilmiştir.<sup>15</sup> Nitekim 2000 tarihli tapu senedinden anlaşılacağı üzere konak ve arsasının sahibi Mihrali Bey'in torunu şemsettin Doymuř'tur.<sup>16</sup> Konak, halihazırda İl Özel İdaresi'nin mülkiyetindedir. 2004 yılında konak, taşıyıcı sistemin elverdiği ölçüde, tavanlara dokunulmadan çatıda özgün malzeme ve yapım tekniği ile restorasyon çalışmasına tabi tutulmuştur.<sup>17</sup> Mihrali Bey Konağı'nın restorasyonu Sivas Bayındırlık ve İşkân Múdürlüğü kontrollüğünde 2006 yılında tamamlanmıştır.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Sivas Kúltür Varlıklarını Koruma Kurulu, *Mihrali Bey Konağı* [İnceleme Raporu], Dosya No. 58.12.10.

<sup>12</sup> Sivas Kúltür Varlıklarını Koruma Kurulu, *Mihrali Bey Konağı* [T.C. Kúltür Bakanlığı Kayseri Kúltür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu Kararı, 2450-4.6.1999], Dosya No. 58.12.10.

<sup>13</sup> Kişisel Görüşme, Meftúni Doymuř, 15.07.2024. Meftúni Doymuř, Mihrali Bey'in kardeşi İsa Bey'in torunudur.

<sup>14</sup> Sivas İl Özel İdaresi, *Mihrali Bey Konağı* [T.C. Sivas Valiliği Karar ve Protokol], Dosya No. 58.12.10.

<sup>15</sup> Sivas Kúltür Varlıklarını Koruma Kurulu, *Mihrali Bey Konağı* [İnceleme Raporu], Dosya No. 58.12.10.

<sup>16</sup> Sivas İl Özel İdaresi, *Mihrali Bey Konağı* [Tapu Senedi], Dosya No. 58.12.10.

<sup>17</sup> Sivas İl Özel İdaresi, *Mihrali Bey Konağı* [T.C. Kúltür ve Turizm Bakanlığı Kayseri Kúltür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Karar No ve Tarihi 9- 29.09.2004], Dosya No. 58.12.10.

<sup>18</sup> Sivas İl Özel İdaresi, *Mihrali Bey Konağı* [İmar ve Kentsel İyileştirme Múdürlüğü

Restorasyon öncesi çatı arasında kiremit kırıntlarına rastlanılmıştır. Nitekim 1930'lı yıllarda düz damlı olan konağın çatısı, sonradan kırma çatılı hale getirilerek üzeri basit oluklu galvaniz sacla kaplanmıştır.<sup>19</sup> Onarım esnasında çatı tüümüyle oluklu kiremit olarak yenilenecek tavan koruması artırılmıştır. Aşhane kısmının kırılmalı tavanları dışında tamamı yeniden yapılmıştır. Konağın sahipleri, zemin katı ikiye bölmüştür. Buna ek olarak ikinci bir merdiven eklenerek güney ve kuzeye kapılar açılmıştır. Onarımda zemin katın bölünmüş hali giderilerek, sonradan açılan kapılar kapatılmıştır. Kapılarda harap olan kısımların çürükleri giderilerek tamir edilmiştir. Yapılan onarımda tavanlara dokunulmamıştır. Üst katın tüümüyle harap olan duvarları iyileştirilmiştir. İç kısımların ve dış cephenin sıva ve boya yenilenmiştir. Öte yandan birinci katta bulunan balkon kapısı kerpiçle kapatılmıştır.<sup>20</sup> Yapılan onarım neticesinde burası eski haline çevrilerek yeniden kullanıma açılmıştır. Konağın doğu cephesinde yer alan Mihrali Bey'in oğlu Rüştü Bey'in 1930'lu yıllarda yaptırdığı tek katlı yapı restorasyon sonrasında yıkılmıştır. Rüştü Bey'in konağında herhangi bir süsleme gözlemlenmediği ifade edilmektedir.<sup>21</sup>



**Fotoğraf 1.** Mihrali Bey Konağı onarım öncesi (Fotoğraf, 2004), İl Özel İdaresi İmar Bölümü.



**Fotoğraf 2.** Mihrali Bey Konağı onarım sonrası (Fotoğraf, 2006), İl Özel İdaresi İmar Bölümü.

→

M.58.0.İÖİ.0.13.00.00/ (58.14.04) Sayılı Dilekçe], Dosya No. 58.12.10.

<sup>19</sup> Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu, *Mihrali Bey Konağı* [Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Envanteri 1999], Dosya No. 58.12.10.

<sup>20</sup> Ana giriş kapısının üstünde yer alan bu balkon yapıldığı dönemde yıktırılmıştır. Bunun sebebi de küçük bir çocuğun balkondan düşerek vefat etmesidir. Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu, *Mihrali Bey Konağı* [İnceleme Raporu], Dosya No. 58.12.10.

<sup>21</sup> Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu, *Mihrali Bey Konağı* [Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Envanteri 1999], Dosya No. 58.12.10.

2009 yılında Mihrali Bey Konağı'nda, ahşap malzemelerde sorunların oluştuğu, duvarlarda çatlama ve çatıda akmalara meydana geldiğine ilişkin bir incelemede bulunulmuştur. Konak, 2010 yılında yeniden yerinde incelemeye tabi tutulmuştur. Bu incelemeye göre, konakta ve aşhane kısımlarında ahşap malzemelerde tahribat izlenmiştir. Aşhane kısmının iç ve dış cephelerinde sıva ve boyalarında aşınmaların meydana geldiği tespit edilmiştir. Konağın dış cephelerindeki sıvaların tamamında ve iç mekânın bazı yerlerindeki sıvalarda aşınma görölmüştür. Aşhane kısmının üzeri yağışlı havalarda su sızdırmasından dolayı yapının zarar gördüğü tespit edilmiştir (Fotoğraf 3). Bunun üzerine 2010 yılında basit onarım kararı alınmıştır. Ancak onarım yapılamamıştır. Bir sonraki onarım 2014-2015 yılları arasında tamamlanmıştır (Fotoğraf 5).<sup>22</sup> Bilahare 2019, 2020, 2021 yıllarında onarım yapılmak istense de muhtelif sebeplerden dolayı restorasyon gerçekleştirilememiştir.



**Fotoğraf 3.** Aşhane kısmında görölen tahribat



**Fotoğraf 4.** Konağın dış cephe onarımı sırası

(Fotoğraf, 2009), İl Özel İdaresi İmar Bölümü.

(Fotoğraf, 2015), İl Özel İdaresi İmar Bölümü.



**Fotoğraf 5.** Konağın onarım sonrası doğu cephesi (Fotoğraf, 2015), İl Özel İdaresi İmar Bölümü.

<sup>22</sup> Sivas İl Özel İdaresi, *Mihrali Bey Konağı* [Buruciye A.Ş. 2015/30 Sayılı iş başlangıcı ile bilgilendirme Dilekçesi ve Tespit Tutanağı], Dosya No. 58.12.10.

## 2. Mihrali Bey Konağı'nın Mimari Özellikleri

### 2.1. Yapı Malzemesi

Mihrali Bey Konağı'nın yapımında kullanılan malzemeler yapının farklı bölümlerinde işlevsel ve estetik kaygılar göz önünde bulundurularak seçilmiştir. Konutun tesisinde ağırlıklı olarak ahşap ve taş malzeme tercih edilmiştir. Bu iki temel malzeme, yapının hem strüktürel bütünlüğünü sağlamakta hem de estetik açıdan geleneksel mimari değerlerini yansıtmaktadır. Ahşap, konağın iç mekân düzenlemelerinde ve yapısal elemanlarında yoğun şekilde kullanılmıştır. Tavan, kapı, pencere, yüklük gibi unsurlarda ahşap malzeme kullanılmıştır. Ahşap çatkılı kerpiç dolgulu sistem, geleneksel Türk mimarisinde yaygın olarak kullanılan bir yapı tekniğidir. Konağın duvarlarının bir kısmı ahşap çatkılı kerpiç dolgu ile inşa edilmiştir.

Temel, konağın doğu cephesinin zemin kat duvarı ve giriş açıklığı gibi bölümlerde taş malzeme tercih edilmiştir. Konağa bitişik halde olan kütlelerin duvarlarında kullanılan malzeme kaba yonu taştır. Konağın zemin katında bulunan sofanın zemininde kullanılan malzeme ise sal taşıdır.

### 2.2. Yapı Elemanları

Mihrali Bey Konağı'nın yapı elemanları, geleneksel Türk mimarisinin temel unsurlarını yansıtan, işlevsel ve estetik unsurların bir arada bulunduğu bir bütünlük sergilemektedir. Konağın temeli taş malzeme ile kullanılarak inşa edilmiştir. Konağın zemininde taş ve ahşap malzemelerin kullanımı tercih edilmiştir. Ahşap çatkılı kerpiç dolgu duvarları yapının ana taşıyıcı elemanlarıdır. Duvarların dış yüzeyinde ise toprak ve tatlı kireç sıva uygulanmıştır. Aşhanenin duvarları ise kaba yonu taş malzeme ile örülmüştür. Konutta yer alan asıl giriş kapısı çift kanatlı, iç mekândaki kapılar ise ahşap olup, tek kanatlıdır. Ahşap pencereler ise giyotin ve çift kanatlı olup iki çeşittir. Konutun örtüsü, kırma çatı üzerine alaturka kiremit kaplamadır. Yapıya bitişik tek katlı kütlelerin örtüsü ise toprak damdır.

### 2.3. Plan Tipi

Konutun taban alanı 466,87 m<sup>2</sup>, toplam inşaat alanı ise 674,64 m<sup>2</sup>'dir. Konak, iki katlı olarak tesis edilmiştir. Konağın zemin katı iç sofalı plan tipindedir. Birinci katı ise köşeleri pahlı orta sofalı plan tipindedir.

### 2.4. Cephe Düzeni

Konağın ana girişi, doğu cephesindedir. Zemin katta cephenin ortasında bulunan giriş açıklığı sivri kemerlidir. Taş kemerler, devşirme sütun ve başlıklara oturmaktadır. Buradan 145x210 cm boyutlarındaki çift kanatlı ahşap kapıdan sofaya giriş sağlanmaktadır. Kapının üzerinde 110x71 cm boyutlarında dikdörtgen bir aydınlatma penceresi bulunmaktadır. Cephenin zemin kat duvarı tamamen kesme taştandır. Üst kat ise ahşap çatkılı kerpiç dolgu duvar üzeri toprak ve tatlı kireç sıvalı olup üzeri boyalıdır. Üst katta çıkma şeklinde yapılan ahşaptan bir balkon yer almaktadır. Bu balkon kapısının her iki yanında birer giyotin pencere bulunmaktadır. Cepheye yer alan diğer dikdörtgen dört pencere ise 84x143 ölçüle-

rinde olup çift kanatlıdır.

Yapının kuzey cephesi zemin katı, kaba yonu taş üzeri toprak sıva ve tatlı kireç sıvalı olup boyalıdır. Bu kısımda üç pencere görölmektedir. Üst katı ise ahşap çatkılı kerpiç dolgu üzeri toprak sıva üzeri tatlı kireç sıvalı ve boyalıdır. Bu kısımda altı pencere yer almaktadır. Yapının zemin katına bitişik olan aşhane tek katlıdır. Üstü toprak damla örtülü olan aşhanenin dış cephesi kaba yonu taş ile örölmüştür. Bu kısımda derz araları muhdes çimento sıva ile doldurulmuştur. Aşhanenin kuzey cephesinde bir küçük pencere yer almaktadır.



**Fotoğraf 6.** Mihrali Bey Konağı, Doğu Cephesi.



**Fotoğraf 7.** Mihrali Bey Konağı, Kuzey Cephesi.

Yapının güney cephesi zemin katı, kaba yonu taş üzeri toprak sıva ve tatlı kireç sıvalı olup boyalıdır. Üst kat ise diğer cephelerdeki uygulamaya benzerdir. Zemin ve birinci katta toplam on pencere bulunmaktadır. Zemin kata bağlı aşhaneye geçişi sağlayan aralık kısmı cephesinde de üç pencere bulunmaktadır. Bu pencere-lerden ikisi 58x112, ikisi 67x112, birer adet 100x130, 112x130, 116x130 cm, dördü 84x143 cm, ikisi 101x173 cm ebatlarındadır. Bu cephede aşhane ve erzak bölümlerine geçişi sağlayan çift kanatlı ahşap kapı yer almaktadır. Ahşap kapı, 246x256 cm ebatındadır. Tek katlı olan aşhane kısmının dış cephesi kaba yonu taş duvar ile örölmüştür. Taşların aralarındaki boşluğa muhdes çimento ile derz atılmıştır.

İki katlı batı cephesi tamamen sağırdır. Üst cephe, ahşap çatkılı kerpiç dolgu duvar üzeri toprak sıva üstü tatlı kireç sıvalıdır. Yapının zemin katına bitişik tek katlı kütlelin duvarları kaba yonu taştır. Üstü ise toprak ile örtölüdür.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Sivas İl Özel İdaresi, *Mihrali Bey Konağı* [Mihrali Bey Konağı Restorasyon Autocad Çizimi], Dosya No. 58.12.10.





### 3. Mihrali Bey Konağı'nın İç Mekân Düzenlemesi

Konağın zemin katı iç sofalı plan tipindedir. Birinci katı ise köşeleri pahlı orta sofalı plan tipindedir. Zemin katta sofa ve dört oda bulunmaktadır. Konağın içinden geçişin sağlandığı aşhane kısmı, aralık ve erzak odaları da zemin kattadır. Birinci katta sofa, dört eyvan ve dört oda yer almaktadır. Bu kısımda mahallerin duvarlarda, zeminlerde ve tavanlarda kullanılan malzeme ve tekniklere değinilecektir. Öte yandan odaların içinde bulunan pencere, yüklük gibi detaylardan da söz edilecektir.

#### 3.1. Zemin Kat İç Mekân Düzenlemesi

Konağın asıl girişı doğu cephesinde yer almaktadır. Buradaki çift kanatlı ahşap kapıdan konağın sofa bölümüne girilmektedir. Sofa bölümünün zemini sal taşı ile döşenmiştir. Tavanı ise çıtalı ahşap ters tavadır. Duvarlar, ahşap çatkılı kerpiç dolgu üzeri tatlı kireç sıvalı ve üstü boyalıdır. Sofa mahalinden erzak ve aşhane kısımlarına geçiş sağlanabilmektedir. Bu geçiş bir basamak yükseltiyle sağlanmaktadır. Sofanın her iki yanında ikişer oda mevcuttur. Bu odalara ulaşım tek kanatlı ahşap kapılarla sağlanmaktadır. Sofanın doğu kısmında yer alan üst kata ulaşımı sağlayan 18 basamaklı ahşap merdiven yer almaktadır.

Konağın doğu cephesinde yer alan asıl giriş kapısından girildiğinde güneyde kalan birinci odanın alanı 30,30 m<sup>2</sup>'dir. 100x202 cm ebatlarında tek kanatlı ahşap kapıdan ulaşım imkânının olduğu odanın zemini ahşap döşeme kaplamasıyla kaplanmıştır. Mahalin tavanı ahşap çıtalıdır. Tavanın ortasında ahşap göbek yer almaktadır. Odada çift kanatlı, 67x112 cm ölçülerinde ahşap dört pencere bulunmaktadır. Odada ahşap bir yüklük ve alçı bir şerbetlik mevcuttur. Odanın kuzey duvarında sergen ahşap bir raf vardır (Fotoğraf 10). Sofanın güney cenahında yer alan diğer odanın alanı 25.20 m<sup>2</sup>'dir. Bu mahalın zemini ahşap döşeme kaplamalı, tavanı ise çıtalı ahşap ters tavadır. Odanın doğu duvarında ahşap bir yüklük ve batı duvarında bir ocak bulunmaktadır. 58x112 cm ebatlarında çift kanatlı iki ahşap pencere mahalın güney duvarında yer almaktadır. Ahşap sergen raflar ise odanın ku-



zey ve batı duvarlarındadır (Fotoğraf 11).

Sofanın batı cenahında yer alan ilk odanın alan ölçüsü 35.70 m<sup>2</sup>'dir. Bu odaya 104x200 cm ebatlarında tek kanatlı ahşap kapı ile ulaşım sağlanmaktadır. Buranın zemini ahşap döşeme kaplamalı, tavanı da çıtalı ahşap tavadır. Mahalde 67x112 cm ebatlarında üç ahşap pencere yer almaktadır. Bu bölümde alçı bir şerbetlik ile alçı bir lambalık mevcuttur (Fotoğraf 12). Bu odanın hemen yanında yer alan diğer odanın alanı 19.70 m<sup>2</sup>'dir. Bu odanın zemini sal taşı ile döşenmiştir. Mahalin duvarları tatlı kireç sıvalı ve boyalıdır. Tavanı ise ahşap çıtalı ters tavadır. Burada 50x70 cm ebatlarında iki ahşap pencere yer almaktadır. Odanın batı duvarında bir kara ocak yer almaktadır (Fotoğraf 13).



**Fotoğraf 10. Oda 4**



**Fotoğraf 11. Oda 3**



**Fotoğraf 12. Oda 2**



**Fotoğraf 13. Oda 1**

Sofadan erzak ve aşhane kısmına ulaşım tek kanatlı ahşap bir kapıdan sağlanmaktadır. Erzak ve aşhane mahallerine aralık kısmından geçilmektedir. Aralık mahalinin alanı 59 m<sup>2</sup>'dir. Alanın zemini traverten döşemeyle kaplanmıştır. Tavanı ahşap kirişlemeli tavadır. Duvarlar, kaba yonu taş üzeri tatlı kireç sıvalı ve üstü boyalıdır (Fotoğraf 14). Bu alanın batısında erzak, kuzeyinde aşhane yer almaktadır. Erzak alanına iki basamaklı traverten kaplamalı merdivenden ulaşım sağlanmaktadır. Kapı açıklığından alana giriş yapılmaktadır. Mahalin alan ölçüsü 39.80

m<sup>2</sup>'dir. Bu alanın zemini traverten döşemeyle kaplanmıştır. Duvarları kaba yonu taşla örülmüştür. Üzerinde sıva bulunmamaktadır. Odanın tavanı ahşap kirişlemeli tavadır. Odanın güney duvarında 112x30 ve 116x130 cm ebatlarında iki ahşap pencere vardır. Odanın kuzey kısmında muhdes iki lavabo bulunmaktadır (Fotoğraf 15).

Aralık mahalinden aşhaneye geçiş sağlanabilmektedir (Fotoğraf 16). Aşhanenin alanı 89 m<sup>2</sup>'dir. Bu alanın zemini traverten döşemeyle kaplıdır. Bölümün duvarları, kaba yonu taş malzeme ile örülmüştür ve sıvasızdır. Bölümün tavanı ise ahşap kirişlemeli tavadır. Tavanın merkezi, kırlangıç örtü sistemi ile örtülmüştür (Fotoğraf 17). Bu mahalın kuzey duvarında 89x95 cm ebatında ahşap bir pencere yer almaktadır. Aşhanenin damı duvarlarda 11 ahşap direk ile ortadaki iki ahşap dikme üzerindedir. Mahalin batı cephesinde 9.90 m<sup>2</sup>'lik bir ocaklık ve 5 m<sup>2</sup>'lik bir soğuk hava deposu yer almaktadır. Bu kısma üç basamaklı bir merdivenle çıkılmaktadır. Ocaklık alanın zemini traverten döşeme ile kaplıdır ve duvarları kaba yonu ile örülmüştür. Ocaklık bölümünün tavanı da kırlangıç örtü sistemiyle örtülmüştür.



**Fotoğraf 14.** Aralık Mahali



**Fotoğraf 15.** Erzak Mahali



**Fotoğraf 16.** Aşhane Mahali

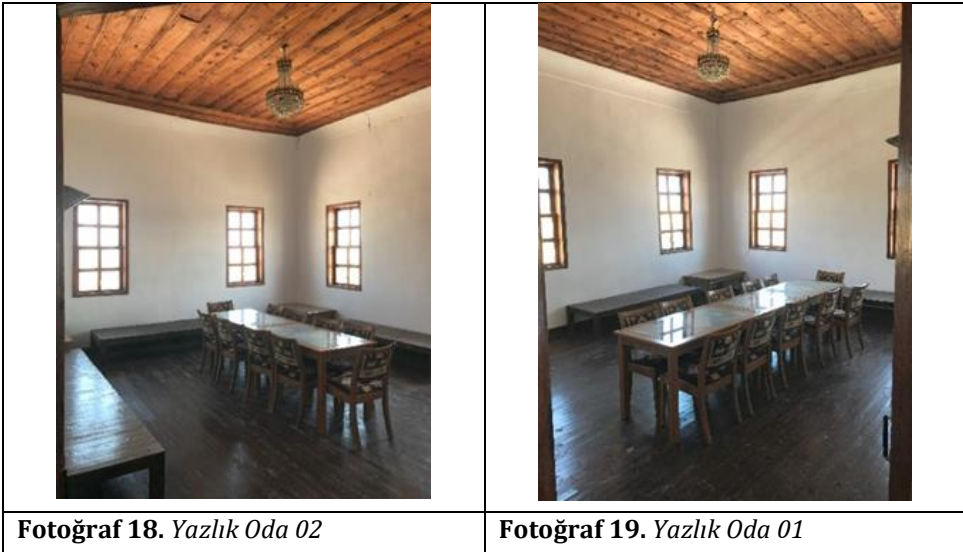


**Fotoğraf 17.** Aşhane Kısımının Tavan Örtüsü

### ***Birinci Kat İç Mekân Düzenlemesi***

Sofanın doğusunda yer alan ara sahanlıklı ahşap merdiven vasıtasıyla birinci kata çıkmaktadır. Burada orta sofaya bağlanan dört eyvan ve köşelerde dört oda yer almaktadır. Odaların zemini ahşap döşeme ile kaplanmıştır. Tavanları ahşap ıtaltı tavan ve duvarları tatlı kireç siva üstü boyalıdır. Odaların kapıları köşe pahlarında yer almaktadır. Bu kapılar, orta sofaya açılmaktadır. Sofanın zemini ahşap döşemeyle kaplanmıştır. Sofanın tavanı ahşap olup, göbek bulunmaktadır. Orta sofanın kuzey, güney, doğu ve batı kısımlarında birer eyvan yer almaktadır. Doğü eyvanın alanı 17.20 m<sup>2</sup>, batı eyvanın alanı 11.70 m<sup>2</sup>, kuzey eyvanının alanı 13.20 m<sup>2</sup>, güney eyvanının alanı 13.70m<sup>2</sup>'dir. Bu eyvanların zemini ahşap döşemeyle kaplanmıştır. Bu kısımların duvarları tatlı kireç sıvalı ve üstü boyalıdır. Tavanlarsa ıtaltı ahşap ters tavadır. Kuzey eyvanda 103x173 cm ebatlarında iki ahşap giyotin pencere, güney eyvanda 101x173 cm ebatlarında iki ahşap giyotin pencere, doğü eyvanında ise 64x120 cm ebatlarında iki ahşap giyotin pencere yer almaktadır. Batı eyvanında pencere mevcut değildir.

Güney cephedeki yazlık odanın alanı 30.90m<sup>2</sup>'dir (Fotoğraf 18). 94x228 cm boyutlarında tek kanat ahşap kapıyla odaya girilmektedir. Bu odanın güney ve doğü kısımlarında 84x143 cm ebatlarında ahşap giyotin pencereler bulunmaktadır. Batı duvarında alçı bir şerbetlik mevcuttur. Bu yazlık odanın karşısında yer alan kuzey cephedeki yazlık odanın alanı 31.20m<sup>2</sup>'dir (Fotoğraf 19). 94x228 cm boyutlarında tek kanat ahşap kapısıyla odaya giriş yapılmaktadır. Odanın kuzey ve doğü cephelerinde 84x143 cm boyutlarında ahşap giyotin pencereler yer almaktadır. Mahalin güney duvarında ahşaptan sergen bir raf, batı duvarında ise alçı bir şerbetlik mevcuttur.



Kuzey cephedeki kışlık odaya 94x232 cm boyutlarındaki tek kanatlı ahşap bir kapıdan girilmektedir (Fotoğraf 21). Bu mahalin alanı 22.20 m<sup>2</sup>'dir. Odanın batı cephesinde ahşap bir yüklük, ocak ve ahşap bir gusülhane yer almaktadır. Mahalin güney duvarında alçı bir şerbetlik ve doğu duvarında ahşap sergen bir raf bulunmaktadır. Odanın kuzey duvarında ise 84x143 cm ebatlarında iki ahşap giyotin pencere mevcuttur. Bu odanın hemen karşısında yer alan sofanın güney batısında yer alan diğer bir kışlık odaya 98x231 cm ebatlarındaki tek kanatlı ahşap bir kapıdan girilmektedir (Fotoğraf 20). Bu odanın alanı 22.30 m<sup>2</sup>'dir. Odanın batı duvarında ahşap bir yüklük, ahşap bir gusülhane ve ocak yer almaktadır. Kuzey duvarında alçı bir şerbetlik, güney duvarında ise 84x143 cm boyutlarında iki ahşap giyotin pencere mevcuttur.



**Fotoğraf 20.** Kışlık oda 2



**Fotoğraf 21.** Kışlık oda 1

#### 4. Bezeme

Mihralı Bey Konağı'nda bezeme zemin kat güney cephede yer alan ilk odada ve birinci kat sofanın tavanında görülmektedir. Birinci katta sekizgen planlı sofanın tavanı tamamen bezelidir. Konaktaki tezyinat anlamında en yoğun desen programı bu kısımda uygulanmıştır. Sekizgen tavanın merkezinde aplike tekniğiyle hazırlanan daire şeklinde ahşap bir göbek yer almaktadır. Göbek merkezinde bir sarkıt vardır. Sarkıtın etrafını dışarı bakan koyu yeşil palmetler kuşatmaktadır. Bu kısımdan sonra göbek lacivert renkli çıtalarla ışınsal olarak alanlara bölünerek 27 eş parça oluşturmuştur. Çıtalar, uç kısımlara doğru genişlemektedir. Işınsal düzenlemelerin içindeki desen tamamen bitkisel motiflerle hazırlanmıştır (Fotoğraf 22).





**Fotoğraf 22.** *Sofya Tavanı.*

Kompozisyondaki ilk deseni sırt sırta bitıştırilen iki ters “s” kıvrımına yerleştirilen yapraklar oluşturmaktadır. İkinci kısımda kıvrımın simetri eksenine palmet yerleştirilmiştir. Üçüncü desen, “c” kıvrım dallarına yerleştirilen palmetler ve yapraklarla oluşturulmuştur. Desen, merkezde pembe lale ve her iki yanında natüralist çiçeklerle sonlanmıştır. Natüralist çiçeklerin merkezi kahverengi, yaprak kısımları sarı rengindedir. Kompozisyonda yer alan kıvrım dallar yeşil, kullanılan yaprakların rengi açık mavi, pembe ve koyu yeşil tonlarındadır. Göbeğin etrafını sarı renge boyanmış dendanlardan oluşan ahşap kenarlıklar sarmaktadır (Fotoğraf 22).

Oda duvarına kadar tavanın zemini mavi renkli çıtalarla eş karelere taksim edilmiştir. Bu karelerde aynı tasarım uygulanmıştır. Kalem işiyle hazırlanan desenler koyu pembe zemin üzerinde yer almaktadır. Desende beyaz natüralist üslupta çiçeğin her iki yanına sarı renkli çiçekler yerleştirilmiştir. Bu çiçeklerin etrafına yeşil ve pembe renkli yapraklar konumlandırılmıştır.

Eş karelerden itibaren duvara kadar 12 bordür vardır (Fotoğraf 23). İlk bordür applike tekniğiyle hazırlanmıştır. Burada siyah zemin üzerinde sarı “c” kıvrımları birbirine bakmaktadır. Kıvrımların birbirine bakan uç kısımlarına yeşil bir palmet yerleştirilmiştir. İkinci bordür kuşağı da applike tekniğinde hazırlanmıştır. Burada koyu pembe zemin üzerinde karşılıklı olarak yerleştirilen yeşil “c” kıvrımlarını görmekteyiz. “C” kıvrımlarının birbirine bakan uç kısımlarında sarı bir palmet, kıvrımların baş kısımlarında ise mavi renkli üç yapraklı motif bulunmaktadır. Yapraklar, koyu mavi ile palmetler turuncu ile gölgelendirilmiştir. Üçüncü bordür kuşağı da applike tekniğindedir. Pembe renkli zemin üzerinde yeşil renkli “s” kıvrımlarıyla helezonlar oluşturulmuştur. Bu kıvrımlara beyaz lale, mavi ve sarı yapraklar ilave edilerek desen oluşturulmuştur. Bu motiflerde gölgelendirme yapılmıştır. Alttaki bordür applike tekniğinde hazırlanmıştır. Dar olan bu bordürün zemini siyahtır. Gölge gri “c” kıvrımları karşılıklı yerleştirilmiştir.

Beşinci bordür, kalem işi tekniğindedir. Pembe renkli zemin üzerinde bitkisel motiflerden oluşan tasarım sıralı olarak tekrar edilmiştir. Burada beyaz renkli merkezî bir hatâyînin her iki yanından yapraklar çıkmaktadır. Yapraklar siyah konturlenmiştir. Altıncı bordür, pembe zeminli olup applike tekniğindedir. Yeşil renkli, yatay “c” kıvrımlarına beyaz ve sarı renkli yapraklar eklenmiştir. Yedinci bordür de applike tekniğindedir. Burada pembe zemin üzerinde uçları kıvrık yatay “c” kıvrımlarını görmekteyiz. Bu kıvrımların merkezinde palmet vardır. Sekizinci bordür, dördüncü bordürün tekrarıdır.

Dokuzuncu bordür pembe zeminli olup buradaki desenler kalemişiyle tezyin edilmiştir. Burada beyaz iki hatâyînin sağ ve sol taraflarından yapraklar çıkmaktadır. Bu desen sıralı olarak yerleştirilmiştir. Onuncu bordür, applike tekniğindedir. Zemini pembe olan bordürde yanyana yatay “c” kıvrımları vardır. Bu kıvrımların ortasında ve iki kıvrımın uçlarının birleştiği yerde sarı ve mavi renkli palmetler bulunmaktadır. Bu palmetler, gölgelendirilmiştir. On birinci bordürdeki tasarım altıncı bordürün tasarımıyla aynıdır. Applike tekniğiyle hazırlanan son bordür geniş tutulmuştur. Burada, karşılıklı olarak yerleştirilen “c” kıvrımlarının uçlarında mavi yapraklara bitişik yukarı yönlü sarı yapraklar vardır. Bu sarı yaprakların simetrisine beyaz bir lale yerleştirilmiştir.

Ahşap yastıkların yüzleri ahşap oyma tekniğiyle hazırlanmıştır. “s” ve “c” kıvrımlarının üzerinde yer alan yapraklar desenleri oluşturmaktadır. Yastık kenarlarında ise açık mavi renkli zemin üzerine koyu mavi ile yaprak motifi çalışılmıştır. Yastıkların arasındaki dikdörtgen alan içerisinde açık mavi zemin üzerine koyu mavi ile kalemişi çalışılmıştır. Burada yanyana iki gonca motifinden sarmal rumi motifleri vardır. Bu desenler kartuşlarda üç kere tekrar edilecek şekilde yerleştirilmiştir.



**Fotoğraf 23. Bordür.**

Zemin katta bulunan odanın tavan kısmında tam daire ahşap göbek yer almaktadır (Fotoğraf 24). Buradaki ahşap göbek de birinci kattaki gibi applike tekniğindedir. Ancak bu katın tavanı üst kattaki gibi yoğun bir tezyinat programına sahip değildir. İç içe üç tam daire kontur içinde bir sarkıt yer almaktadır. Sarkıtın etrafını bir daire sarmaktadır. Bunun üstünde birbirine bitişik olan yerleştirilen motifler münhaniye benzemektedir. Bu motifi de üstünde çizgilerle üçgen şeklinin verildiği bir daire sınırlamaktadır. Burayı da çitalarla oluşturulan bir daire sarmaktadır. Aradaki alanda herhangi bir tezyinat izlenmemektedir. Bundan sonra göbek

çıtalarla 43 eş parçaya bölünmüştür. Her bir alanda aynı kompozisyon uygulanmıştır. Alandaki ilk desen geometrik motiflerden teşekkül etmektedir. Bundan sonra desen bitimine kadar birbirine bitişik halde “s” ve “c” kıvrımları görülmektedir. Bu kıvrımların üzerine de yarım palmet motifleri yerleştirilmiştir. Desen bitiminde bir hilal ve hilalin merkezinde altı yapraklı bir çiçek motifi yer almaktadır. Göbeğin etrafını sade bir ahşap kenarlık dolaşmaktadır. Motiflerde yer yer renkler gözük-mektedir. Ancak renklerde dökülmeler mevcut olduğu için renkler algılanamamaktadır. Keza zemin boyasız ahşaptır.

Dikdörtgen tavanın etek kısımlarında bordürler bulunmaktadır. İlk bordürde birbirine bitişik olan kıvrımların iç kısımlarına yarım palmetler yerleştirilerek desen oluşturulmuştur. Bu bordürden sonra tavanın dört köşesinde üçgen köşelikler yer almaktadır. Üçgenin simetri eksenine büyük bir palmet yerleştirilmiştir. Üçgenin sağ ve sol köşelerine ise geniş “c” kıvrımı içerisine yerleştirilen palmetlerden desen elde edilmiştir. Bunu takip eden bordürde geometrik ve bitkisel motifler kullanılmıştır. Eşkenar dörtgenler arasındaki sekiz yapraklı çiçek motifi bu bordürdeki kullanılan tasarımdır. Tavandaki son bordürdeki desen aplike tekniğinde eşkenar dörtgenlerle elde edilmiştir. Eşkenar dörtgenlerin üzeri ise kalemşiyle tezyinlenmiştir. Buraya siyahla sekiz kollu yıldız yapılmıştır. Motiflerin çoğu silinmiştir. bu bordürün iç kısmına ajur tekniğinde hazırlanan bir kenarlık eklenmiştir.



**Fotoğraf 24.** Zemin Kat Tavanı ve Etek Kısmı.

Konağın alçı malzeme ile yapılan şerbetlik, lambalık kısımlarında da bezemeye rastlamaktayız (Fotoğraf 25). Odalarda yer alan şerbetlikler ve lambalıklar alçı kabartmalarla süslenmiştir. Bu kısımlardaki bezeme motifleri, kıvrımlar ve yapraklardan oluşmaktadır.





**Fotoğraf 25.** Zemin Kattaki Şerbetlikler.

### Sonuç

Mihrali Bey Konağı, 1889 yılında Sivas'ta inşa edilen ve Sivas'ın konut mimarisini yansıtan önemli yapılardan birisidir. Sivas'ın konut mimarisi, taş temel üzerine ahşap çatıklı kerpiç dolgulu ve kireç sıvalıdır. Bununla beraber Sivas evlerinin çoğu iki ilâ üç katlı olmak üzere planlanmıştır. Zemin katın girişi genellikle taş döşemelidir, pencereler daha küçük ve basıktır. Odaların bir kısmında yüklük, dolap, gusülhane bölümleri bulunmaktadır.<sup>24</sup> Bu mimari detaylara Mihrali Bey Konağı da sahiptir. Bu bakımdan Sivas'ın geleneksel mimarisiyle pek çok benzerlik taşımaktadır. Sahip olduğu mimari detaylar, Mihrali Bey Konağı'nın Sivas'ın konut mimarisine olan benzerliği ve bu yapının yerel mimariyi nasıl temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan bu konutta birden fazla ocak bulunmaktadır. Bu hususiyet, konutun yalnızca işlevselliğini değil, aynı zamanda sahiplerinin de varlıklı bir yaşam sürdürdüğünü göstermektedir. Bir konutta birkaç ocağın bulunması, genellikle geniş aile yapısına işaret etmekte ve ev sahiplerinin sosyoekonomik durumunu yansıtan önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, evin birden fazla ocağa sahip olması, onun varlıklı bir ev olarak nitelendirilmesine katkıda bulunan unsurlar arasında yer almaktadır.<sup>25</sup>

Mihrali Bey Konağı'nın zemin katı iç sofalı plan tipindedir. Nitekim sofanın her iki yanında odalar yer almaktadır. Sivas merkezde bulunan 19. yüzyıl sonlarının

<sup>24</sup> bk. Burhan Bilget, *Sivas Evleri* (Ankara: Mas Matbaası, 1993), 47-53.

<sup>25</sup> Doğan Kuban, *Türk Ahşap Konut Mimarisi 17.-19. Yüzyıllar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 125.

da inşa edilen Terzioğlu Konağı'nın birinci ve ikinci katları da bu plan tipindedir.<sup>26</sup> Birinci katında ise sofa ortada yer almaktadır. Sofanın dört köşesinde eyvanlar, eyvanların köşelerinde ise geniş odalar yer almaktadır. Konağın ikinci katı, Sivas merkezde bulunan Akaylar Konağı'nın ikinci katıyla benzerlik göstermektedir.<sup>27</sup>

Konağın aşhane kısmında iki kırlangıç örtü yer almaktadır. Bu örtü sisteminin örneklerine hem Konağın yer aldığı ilçede hem de Sivas'ın diğer ilçelerindeki kırsal konutlarda rastlanmaktadır.<sup>28</sup> Diğer konutlardan farklılığı ise devşirme malzemenin kullanılmış olmasıdır. Mihrali Bey'in kardeşlerinin torunlarının aktardığına göre, konağın zemin katındaki sofanın tavanındaki taşlar ve ana cephedeki taşlar devşirme malzemedir. Bu taşların Konağın bulunduğu bölgedeki Ermeni yapılarından alındığı ifade edilmektedir.<sup>29</sup>

İç mekân süslemesi şerbetliklerde, sergen raflarda, birinci kattaki 4 numaralı odanın tavanında ve birinci kattaki sofa tavanında görölmektedir. Mihrali Bey Konağı'nın tavan süslemeleri aplike ve kalem işi tekniklerinde hazırlanmıştır. Birinci kattaki sofa tavanında palmet, lale, yaprak, natüralist üslúpta bitkisel motifler, "s" ve "c" kıvrımlarıyla hazırlanan kompozisyon hâkimdir. Zemin katın tavanın göbeğinde ise palmet ağırlıklı tasarım ve tavan eteklerinde eşkenar dörtgen motiflerinin kullanımı tercih edilmiştir. Mihrali Bey Konağı'nın tavan bezemesi hem konağın bağlı olduğu köydeki caminin tavan bezemesine hem de yakın ilçelerdeki konutların tavan bezemeleriyle benzerlik göstermektedir. Bu benzerlik, bölgenin mimari kültüründe belirli süsleme motiflerinin ve tekniklerinin yaygın olduğunu ortaya koymaktadır. Söz gelimi Acıyurt Camii, Deliilyas Camii ve Altınyayla Merkez Camisi'nin tavan bezemeleri arasında benzerlik görölmektedir. Bilhassa Konağın tavan süslemeleri, Sivas'ın Altınyayla ilçesinde bulunan Merkez (Ahmet Ağa) Camisi'nin tavan bezemeleriyle dikkat çekici benzerlikler taşımaktadır (Ek 5). Bu benzerlik, kullanılan motifler, teknikler ve tasarım açısından kendisini göstermektedir. Altınyayla Camisi'nin tavanının merkezinde daire şeklinde göbek yer almaktadır. Bu tavan göbeği çıtalarla 27 ışınsal eş parçaya bölünmüştür. Buradaki motifler aplike tekniğinde hazırlanmıştır. Göbek süslemesinden tavanın etek kısımlarına kadar zemin çıtalarla eş karelere bölünmüştür ve kalem işiyle burası bezenmiştir. Bu tavan bezemesinde "s", "c" kıvrımları, palmet, gonca gibi bitkisel motifler yanısıra geometrik motiflerden baklava dilimi kullanılmıştır.<sup>30</sup> Altınyayla Merkez Camisi'nin ve Mihrali Bey Konağı'nın tavan süslemeleriyle olan bu benzerlik iki yapı

<sup>26</sup> Uğur Tuztaşı, "Geleneksel Sivas Evlerinin Mekânsal ve Tipolojik Özelliklerinin Değerlendirilmesi", *Mimarlık, Planlama ve Tasarımda Akademik Araştırmalar*, ed. Çiğdem Eren (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 95.

<sup>27</sup> Bilget, *Sivas Evleri*, 48.

<sup>28</sup> Gülsün Navruz Berk, *Tüteklikli Konutun Çözömlenmesine Yönelik Bir Yaklaşım Önerisi Sivas Kırsalı Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 85.

<sup>29</sup> Kişisel Görüşme, Meftüni Doymuş ve 3. kuşak torunları, 15.07.2024.

<sup>30</sup> Caminin tavanı hakkında yapılan detaylı çalışma bk. Fatma Kaya- Hande Kılıçarslan, "Sivas İli Altınyayla İlçesi Merkez Camii Tavan Süslemeleri", *Folklor Akademi Dergisi* 3/4 (2020), 391-420.

arasında güçlü bir bağlantı olduğunu göstermektedir. Bu benzerlik iki yapı arasındaki sivil ve dini mimaride ortak bir bezeme dilinin varlığını ortaya koymaktadır. Deliilyas Camii ve Acıyurt Camisi'nin de tavan göbekleri de aplike ve kalem işi tekniklerinde hazırlanmıştır (Ek 6 ve Ek 7). Bu tavanlarda "s", "c" kıvrımları, ağırlıklı olarak palmet motifinin kullanıldığı bitkisel bezeme programı hâkimdir. Bu müesseselerin hepsi 19. yüzyılın sonlarında inşa edilmiştir. Bu yapılar, inşa edildikleri dönemin bezeme anlayışını yansıtmaktadırlar.

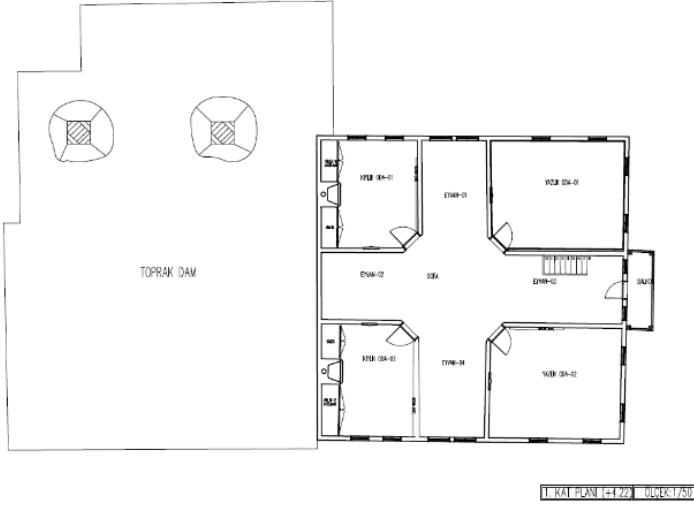
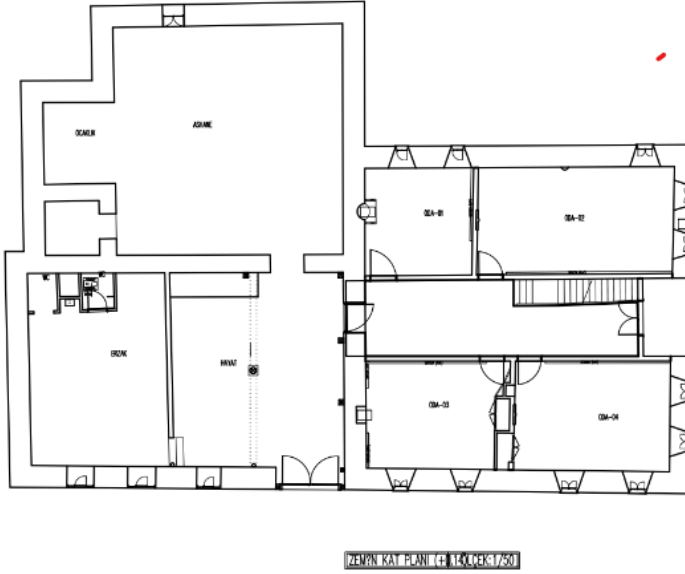
Yapının mevcut durumu incelendiğinde yer yer rutubetlenme, sıva dökülmeleri ve benzeri hasarların meydana geldiği gözlemlenmektedir. Bu durum yapının estetik ve fonksiyonel bütünlüğünü olumsuz yönde etkileyen unsurlar arasındadır. Dolayısıyla konutun mevcut sorunlarının giderilmesi ve uzun ömürlü olmasının sağlanması amacıyla acilen yeniden onarım çalışmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Sonuç olarak, Mihrali Bey Konağı, Sivas'ın geleneksel konut mimarisinin karakteristik özelliklerini taşıyan bir yapı olarak değerlendirilmektedir. İç ve dış mekân düzenlemeleri, döneminin mimari anlayışı ve sanat üslûbuyla uyumludur.

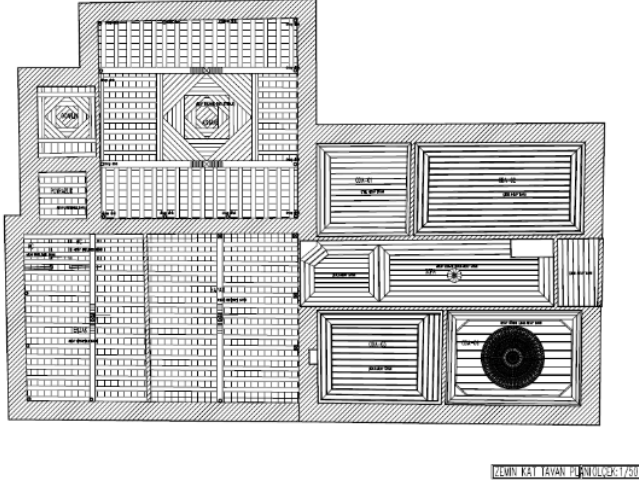
**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

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

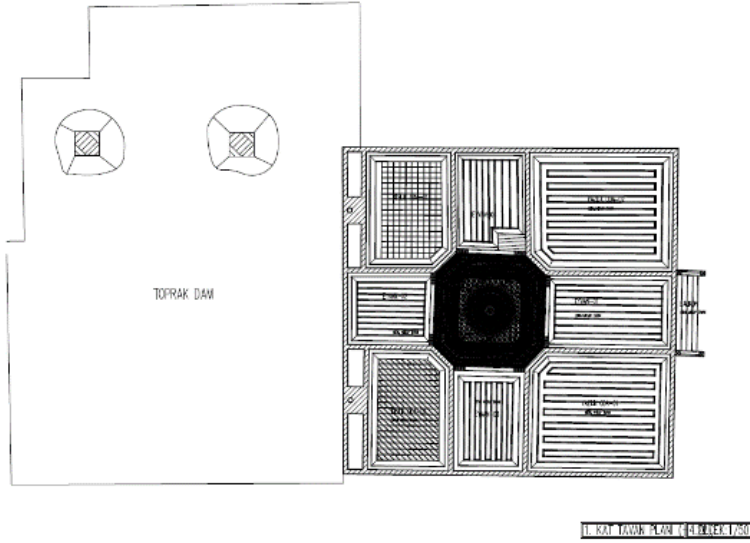
## Kaynakça

- Berk, Gülsün Navruz. *Tüteklikli Konutun Çözümlemesine Yönelik Bir Yaklaşım Önerisi Sivas Kırsal Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bilget, Burhan. *Sivas Evleri*. Ankara: Mas Matbaası, 1993.
- Çakaloğlu, Cengiz. *Yemen'den Dönemeyen Bir Karapapak: 40. Hamidiye Süvari Alayı Komutanı*. İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Karabulut Ay, Kübra. *Sivas'ta Geleneksel Konut Mimarisi*. Kayseri Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kaya Fatma – Kılıçarslan Hande. "Sivas İli Altınayla İlçesi Merkez Camii Tavan Süslemeleri". *Folklor Akademi Dergisi* 3/4 (2020), 391-420.
- Kaya, Doğan. *Acıyurtlu Halk Şairleri*. Sivas: Acıyurt Köyü Kalkınma ve Dayanışma Derneği Yayınları, 1999.
- Kaya, Doğan. *Bir Destan Kahramanı Mihrali Bey*. Bakü: 2001.
- Kırzioğlu, Fahrettin. *Edebiyatımızda Kars*. İstanbul: Işık Matbaası, 1958.
- Kuban, Doğan. *Türk Ahşap Konut Mimarisi 17.-19. Yüzyıllar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Ölçer, Selma. *Mihrali Bey*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Rıfki Yazıcı, "93 Harbinin Ünlü Kahramanlarından: Mihrali". *Türk Yurdu* 9 (Eylül 1988), 5-8.
- Sivas İl Özel İdaresi. *Mihrali Bey Konağı* [Buruciye A.Ş. 2015/30 Sayılı iş başlangıcı ile bilgilendirme Dilekçesi ve Tespit Tutanağı]. Dosya No. 58.12.10.
- Sivas İl Özel İdaresi. *Mihrali Bey Konağı* [İmar ve Kentsel İyileştirme Müdürlüğü M.58.0.İÖİ.0.13.00.00/ (58.14.04) Sayılı Dilekçe]. Dosya No. 58.12.10.
- Sivas İl Özel İdaresi. *Mihrali Bey Konağı* [Mihrali Bey Konağı Restorasyon Autocad Çizimi]. Dosya No. 58.12.10.
- Sivas İl Özel İdaresi. *Mihrali Bey Konağı* [T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kayseri Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Karar No ve Tarihi 9- 29.09.2004]. Dosya No. 58.12.10.
- Sivas İl Özel İdaresi. *Mihrali Bey Konağı* [T.C. Sivas Valiliği Karar ve Protokol]. Dosya No. 58.12.10.
- Sivas İl Özel İdaresi. *Mihrali Bey Konağı* [Tapu Senedi]. Dosya No. 58.12.10.
- Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu. *Mihrali Bey Konağı* [Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Envanteri 1999]. Dosya No. 58.12.10.
- Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu. *Mihrali Bey Konağı* [Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Envanteri 1999]. Dosya No. 58.12.10.
- Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu. *Mihrali Bey Konağı* [Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Envanteri 1999]. Dosya No. 58.12.10.
- Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu. *Mihrali Bey Konağı* [İnceleme Raporu]. Dosya No. 58.12.10.
- Sivas Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu. *Mihrali Bey Konağı* [T.C. Kültür Bakanlığı Kayseri Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu Kararı, 2450-4.6.1999]. Dosya No. 58.12.10.
- Tuztaş, Uğur. "Geleneksel Sivas Evlerinin Mekânsal ve Tipolojik Özelliklerinin Değerlendirilmesi". *Mimarlık, Planlama ve Tasarımda Akademik Araştırmalar*. ed. Çiğdem Eren. 69-97. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.

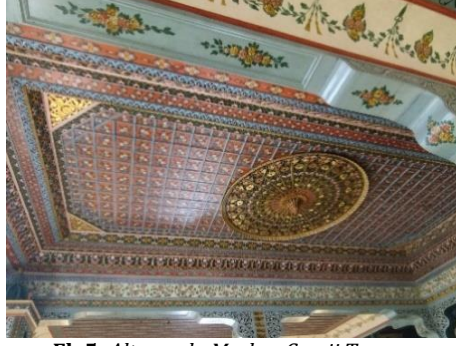
**Ekler****Ek 1: 1. Kat Planı.****Ek 2: Zemin Kat Planı.**



**Ek 3:** 1. Kat Tavan Planı.



**Ek 4:** 1. Kat Tavan Planı.



**Ek 5:** *Altınyayla Merkez Camii Tavanı.*



**Ek 6:** *Deliilyas Camii Tavanı.*



**Ek 7:** *Acıyurt Köy Camii Tavanı.*



## Fransa Milli Kütüphanesindeki 6055 Envanter Numaralı Resimli En'âm-ı Şerîf Nüshası ve En'âm-ı Şerîf Kitaplarındaki Resimlerin Cami Duvar Resimlerine Etkileri

*The Effects of the Illustration Copy of En'âm-ı Şerîf, Inventory Number 6055, at the The National Library of France, and the Images in the En'âm-ı Şerîf Books on Mosque Wall Paintings*

**Ayşe Budak** 

Doç. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Nevşehir, Türkiye

Associate Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Art History, Nevşehir, Türkiye

aysebudak@nevsehir.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-8296-4986>

**Article Type / Makale Tipi**  
*Research Article / Araştırma Makalesi*

**Article Information / Makale Bilgisi**  
*Received / Geliş Tarihi: 14.04.2024*  
*Accepted / Kabul Tarihi: 25.09.2024*  
*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/1468168

**Cite as / Atıf:** Budak, Ayşe. "Fransa Milli Kütüphanesindeki 6055 Envanter Numaralı Resimli En'âm-ı Şerîf Nüshası ve En'âm-ı Şerîf Kitaplarındaki Resimlerin Cami Duvar Resimlerine Etkileri". *İstem* 44 (2024), 415-448. <https://doi.org/10.31591/1468168>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>

## Fransa Milli Kütüphanesindeki 6055 Envanter Numaralı Resimli En'âm-ı Şerîf Nüshası ve En'âm-ı Şerîf Kitaplarındaki Resimlerin Cami Duvar Resimlerine Etkileri

### Öz

Fransa Milli Kütüphanesi'nde 6055 envanter numarasında kayıtlı olan yazma eser Osmanlıca En'âm-ı Şerîf nüshasıdır. En'âm-ı Şerîfler, muhalefat listeleri ve tereke kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı dünyasında en çok okunan kitaplar arasında bulunmaktaydı. Tereke kayıtlarına göre tüm Osmanlı dönemi boyunca kitap sahipliği en çok olan dini kitaplar sırasıyla Kur'an-ı Kerim, En'âm-ı Şerîf, Muhammediye ve Birgivi'nin Vasiyetname kitaplarıdır. Osmanlı döneminde En'âm-ı Şerîfler İslam dinin kutsal kitabından sonra sahipliği en yaygın ikinci kitaptır. En'âm kitapları Kur'an'ın altıncı Sûresi olan aynı adlı sure ile başlamaktadır. En'âm Sûresi içerik olarak; batıl inanışlar, tevhid inancı, helal ve harama dair hükümlerden bahsetmektedir. Taşınabilir küçük dua kitabı mahiyetindeki bu yazma eserler, En'âm Sûresi dışında en çok okunan diğer seçilmiş Fâtîha, Âyetü'l-Kürsî, Yâsîn, Mülk, İnşirâh sureleri ve kısa sureleri de içermektedir. Esmâ-i Hüsnâ, Esmâü'n-Nebî, Dört Halife'nin hilyeleri, şifa âyetleri ve muhtelif dualar da bulunmaktadır.

Dua kitabı niteliğindeki En'âm kitapları, Osmanlı Sünnî inancının ve peygamber sevgisinin yansıtılıp yaşatıldığı kitaplardır aynı zamanda.

Kütüphane kataloğunda Kur'an'dan sureler içeren Türkçe ibadet kitabı olarak tanımlanmış bu eser, tarihsiz olup deri ciltlidir ve 137 sayfadan oluşmakta olup, hattat ve müzehhip bilgileri bulunmaz. 17 sayfası resim ihtiva eder. Resimlerden üçü seçilmiş kentlerin tasvirleridir. Bir sayfada Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in sancakları, bir sayfada peygamber sancağı ve peygamberi simgeleyen tesbih ve misvak resimleri vardır. Cennet ve cehennemi simgeleyen ağaçlar ve yine peygamberi simgeleyen gül tam sayfa olarak resmedilmişlerdir. Altı sayfa ise mühürler için ayrılmıştır.

Bu çalışmada, Fransa Milli Kütüphanesi'nde bulunan bu yazma eserin resimleri tanıtılmakta ve başka üniversite kütüphanelerinde bulunan resimli nüshalarla benzerlikleri vurgulanmaktadır. Yazının ikinci kısmında geç dönem Osmanlısı ve Cumhuriyet döneminde 1950'lerde özellikle köy camilerinin duvarlarında görülen resimlerle bu kitapların resimleri kıyaslanarak, yazma eserlerin duvar resimlerine kaynaklıkları benzer örnekler üzerinden tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** El Yazması, Dua Kitabı, Kent Tasvirleri, Duvar Resimleri, Resimli Camiler.

### The Effects of the Illustration Copy of En'âm-ı Şerîf, Inventory Number 6055, at the The National Library of France, and the Images in the En'âm-ı Şerîf Books on Mosque Wall Paintings

#### Abstract

The manuscript in question is an Ottoman Turkish copy of En'âm-ı Şerîf, registered under inventory number 6055 in the National Library of France. En'âm-ı Şerîf manuscripts were among the most widely read books in the Ottoman world, as indicated by inheritance records and lists of endowed properties. According to probate records, throughout the entire Ottoman period, the most commonly owned religious books were, in order, the Quran, En'âm-ı Şerîf, Muhammediye, and Birgivi's Vesayetname. During the Ottoman period, En'âm-ı Şerîf was the second most widely owned book after the holy book of Islam. En'âm books begin with the sixth chapter of the Quran, also titled En'âm. The content of the En'âm chapter includes discussions on false beliefs, monotheistic faith, and rulings related to halal (permissible) and haram (forbidden) matters. These handwritten works, which take the form of portable prayer books, also include other selected chapters that were widely read, such as Fatiha, Ayat al-Kursi, Yasin, Mulk, İnshirah, and various shorter chapters. They also contain sections on the Beautiful Names of Allah, the Names of the Prophet, the Cloaks of the Four Caliphs, healing verses, and various prayers. The En'âm books, which are of the nature of prayer books, also reflect and perpetuate Ottoman Sünnî beliefs and the love for the Prophet. Cataloged as a Turkish worship book containing chapters from the Quran, this undated manuscript has a leather cover and consists of 137

pages. It does not provide information about the calligrapher or illuminator. Seventeen pages feature illustrations, three of which depict selected cities. One page shows the banners of Hasan and Huseyin, another page depicts the banner of the Prophet and objects symbolizing him, such as prayer beads (tesbih) and a tooth-cleaning twig (misvak). Full-page illustrations portray trees symbolizing heaven and hell, as well as a rose symbolizing the Prophet. Six pages are reserved for seals. In this study, after introducing the images of this manuscript found in the National Library of France and highlighting its similarities with illustrated copies found in other university libraries, the second part of the text compares the images in these books with the paintings seen on the walls of village mosques, particularly in the 1950s during the late Ottoman and early Republic periods. The manuscript illustrations are discussed as sources for the wall paintings, using similar examples for comparison.

**Keywords:** Manuscript, Prayer Book, City Murals, Wall Painting, Illustrated Mosques.

## Giriş

Bu çalışmaya konu olan yazma eser, Fransa Milli Kütüphanesi'nde 6055 envanter numarasıyla kayıtlı olup, katalog kaydı açıklamasında "Kur'an'dan sureler içeren Türkçe ibadet kitabı" olarak tanımlanmıştır<sup>1</sup>. Bu yazma eser daha önce herhangi bir akademik çalışmada incelenmemiştir. Bu çalışmanın amacı, eseri tezhip sanatı açısından incelemek değildir. Eserin genel özellikleri ele alınıp, bu yazma eserde bulunan kent tasviri ve kutsal eşyaların betimlenmesinden hareketle tasvirli En'âm-ı Şerîf yazmalarının halk resim sanatına olan etkisi belirlenmeye çalışılacaktır. Özellikle Cumhuriyet dönemi duvar resimlerinde 1950 sonrası Anadolu camilerinin duvarlarını süsleyen resimler içinde bulunan kutsal objelerin yazma eserlerdeki kutsal objelerle olan bağını ortaya koymak hedeflenmiştir. En'âm-ı Şerîflerin içeriklerinin yine bu dönem duvarlarında görülen yazılar, yazı panolarına yansımaları üzerinde de durulmuştur.

Fransa Milli Kütüphanesi'nde 6055 envanter numaralı bu eser katalog kaydına göre 20x12cm ebatlarında olup, 19. yüzyılın ortalarına aittir ve nesih hatla yazılmıştır. 1899 yılında satın alma yoluyla Charles Schefer koleksiyonundan gelmiştir<sup>2</sup>. Türkçe ibadet kitabı olarak tanımlanan yazma eser, En'âm Sûresi ile başlamakta olup, içerik açısından 'En'âm-ı Şerîf' olduğu görülmektedir. En'âm-ı Şerîf kitapları, bazı ayet ve sureleri de ihtiva eden dini dua kitabıdır<sup>3</sup>. En'âm-ı Şerîfler, içlerinde barındırdıkları resimler, hilyeler, mühürler, peygamberin muhallelfatıyla, Hamd Sancağı, Peygamberin soy kütüğü ve Salavat-ı Şerîflerle birlikte Peygambere sevgi ve saygıyı ifade etme yöntemlerindedir. Bu dua kitapları, Peygamber'in şefaet gününde aracılığını aramanın bir yolu olarak tasarlanmış duaları ve hem kaligrafik hem de temsili resimleri içermektedirler<sup>4</sup>.

En'âm Sûresi, Hüccet Sûresi olarak da bilinir ve 165 ayetten oluşur. Tevhid inancı, peygamberliğin, yeniden dirilişin delillerinin yanı sıra batıl inançların reddi için deliller sunan surede, aynı zamanda eti yenilen ve yenilmeyen hayvanlarla ilgili bilgi, helal ve haramı açıklayıcı hükümler de yer alır<sup>5</sup>. Bakara, Âl-i İmran, Arâf, Mâide ve Lokmân sureleriyle muhteva bakamından benzerlikler gösterir<sup>6</sup>. En'âm Sûresinde, surelerin tekrarı ve telkin konusu üzerinde durulmuş ve çokça okunması gerektiği ifade olunmuştur. Çokça yazılması ve evlerde bulunması da bu nedene bağlanmaktadır<sup>7</sup>. Matbaanın bulunmadığı dönemlerde yazma Kur'an-ı Kerimlere

<sup>1</sup> <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8432251h/f6.item> Erişim: 15.12.2024

<sup>2</sup> <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc330837> Erişim: 09.03.2024

<sup>3</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2008), 221.

<sup>4</sup> Alexandra Bain, *The Late Ottoman En'âm-ı Şerîf: Sacred Text and Images in an Islamic Prayer Book*, (Kanada: University of Victoria, Doktora Tezi, 1999), 32.

<sup>5</sup> Emin Işık, "En'âm Suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/169.

<sup>6</sup> Işık, "En'âm Suresi", 11/170.

<sup>7</sup> Yüsrâ Karaca, *Sakıp Sabancı Müzesinde Bulunan 101-0183 Envanter Numaralı Em'am-ı Şerîfin Muhteva- sı ve Türk Kitap Sanatları Açısından İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

sahip olmanın maliyetli oluşu nedeniyle de okunması tavsiye edilen sure ve ayetlerle birlikte En'âm Sûresini içeren "En'âm-ı Şerîf" olarak adlandırılan dua kitaplarının oluşmasına vesile olarak görülmektedir<sup>8</sup>.

Osmanlı dönemi cami görevlileri arasında, En'âm Sûresi'ni okumakla görevli olan 'En'âmhanlar' da yer almaktaydı. Bayezid vakfiyesinde, her gün beş kişinin Bayezid Camisi'nde En'âm Sûresi'ni okumakla görevlendirildiği; Hatice Turhan Sultan'ın Mekke ve Medine'ye 40 En'âmhan gönderdiği; III. Selim'in ise 120 En'âmhanın Ayasofya'da her gün En'âm Sûresi'ni okuması için Şeyhülislam'ın arzına onay verdiği bilinmektedir<sup>9</sup>.

16. ve 18. yüzyıl tereke kayıtları, En'âm-ı Şerîf yazmalarının sahipliğinin Kur'an-ı Kerim kadar yaygın olduğunu göstermektedir. 16. yüzyıl Üsküdar tereke kayıtlarında iki adet En'âm-ı Şerîf nüshası bulunmakta olup, bunlardan biri 50 akçe, diğeri ise 500 akçe fiyatla kaydedilmiştir. İki nüsha arasındaki fiyat farkının, nüshaların meşhur hattatlar tarafından istinsah edilmiş veya cilt ve tezhip özellikleri ile ün kazanmış olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir<sup>10</sup>. 18. yüzyıl Galata Kadılığı tereke kayıtlarının esas alınmasıyla yapılan bir çalışmada, 48 kişinin bir adet Kur'an-ı Kerim ya da En'âm-ı Şerîf kaydı bulunmaktadır. İki den fazla kitaba sahip olan kişi sayısı 49 olup bunların Ulema sınıfına mensup olduğu görülür. Yalnızca bir Kur'an ya da En'âm-ı şerîf nüshasına sahip olanların ise esnaf oldukları, yağcı, çorbacı, berber gibi meslek gruplarından olduğu aynı çalışmada ortaya konulmuştur<sup>11</sup>.

Tereke kayıtlarının da ışığında tüm Osmanlı dönemi boyunca kitap sahipliği en çok olan dini kitaplarsa sırasıyla Kur'an-ı Kerim, En'âm-ı Şerîf, Muhammediye ve Birgivi'nin Vasiyetname kitaplarıdır<sup>12</sup>.

En'âm-ı Şerîflerle birlikte sahipliği yaygın olan bir diğer yazma eser de Delâilü'l-Hayrât kitaplarıdır. Delâilü'l-Hayrât kitapları, Hz. Muhammed için okunan ve 'salavat' denilen duaları içeren kitaplardır<sup>13</sup>. Hem En'âm hem de Delâilü'l-Hayrât yazma nüshalarının çoğunda Esmâü'l-Hüsna ve Esmâü'n-Nebî, Mekke ve Medine tasvirleri (minyatürleri) ve bazı nüshalarda Mescid-i Aksâ tasvirleri yer alır. Ayrıca, Peygamber'in kullanım eşyalarını temsilen nalın, leğen, ibrik, giysi, tarak, tesbih, misvak, el ve ayak izleri gibi tasvirler de mevcuttur. Hz. Muham-

→

sü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 9.

<sup>8</sup> Karaca, *Sakıp Sabancı Müzesinde Bulunan*, 10.

<sup>9</sup> Murat Akgündüz, "Osmanlı Döneminde Camilerde Kur'an Okunmasıyla İlgili Görevliler", *Diyanet İlmî Dergi* 56, (Haziran 2020), 453.

<sup>10</sup> Esra Muhacır, "Üsküdar Terekelerinde Kitap Sahipleri ve Kitaplar: XIV. Yüzyıl", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 26, (Eylül 2022), 316.

<sup>11</sup> Nisa Öktem, "Galata Kadılığı Tereke Kayıtlarına Göre Kitap Sahipliğine Nicel Bir Bakış", *Arşiv Dünyası*, 7/2, (Aralık 2020), 121.

<sup>12</sup> Orlin Sabev, *Waiting for Müteferrika, Glimpses of Ottoman Print Culture* (Academic Studies Press 2018), 50.

<sup>13</sup> Faruk Taşkale vd., "Hat ve Tezhip Sanatlarında Esmâü'n-Nebî", *Lale, Kültür Sanat ve Medeniyet Der-gisi* 1/1 2020, 71.

med'in kabri, Dört Halifeyle birlikte Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in hilyeleri, Mühr-i Nübüvvet, Mühr-i Süleyman, Tûba Ağacı ve Zülfikar resimleri ve Peygamberin sembolü olarak kabul edilen gül tasvirleri de bulunur<sup>14</sup>. Osmanlı'da geç dönem En'âm-ı Şeriflerde Hz. Musa'nın asasının yılan şeklinde sonlanan iki başlı şekilde tasvir edildiği örnekler de vardır<sup>15</sup>. 18. yüzyılda yalnızca dua kitaplarında değil Kur'an sayfa tasarımlarında da geleneksel motiflere özgü tasvirler olan kutsal objeler kullanılmıştır. Kur'an sayfalarının sonuna peygamberin hilyesinin gül buketi üzerine uygulanması gibi. 18. yüzyılda başlayan bu uygulamalar 19. yüzyılda yaygınlaşmıştır<sup>16</sup>. Çeşitli dua, ayet, salavat ve mühürleri içeren bu dua mecmualarının ilgi görmesinin sebeplerinden biri de bu kitapların koruyucu ve şifa kaynaklı olduklarına inanılmasıdır<sup>17</sup>.

### **Fransa Milli Kütüphanesi'nde Bulunan 6055 Numaralı En'âm-ı Şerif Nüshası**

138 sayfalık bu eser 20x12cm ebatlarında yazma eser olup, 1899 yılında satın alma yoluyla Charles Schefer koleksiyonundan gelmiştir. Deri ciltli olup, hattat ve müzehhibinin kim olduğu bilinmemektedir. Temmet sayfasında hattat eserin yazıldığı tarihi ve kendi ismini vermemiş, bir dua ile kitabı bitirmiştir. Duanın son cümlesinden hattatın Ahmed Rufai tarikatına mensup olduğu anlaşılmaktadır. Kitapta ilk olarak En'âm Sûresi yazılmıştır. Sure başı tezhiplidir. Ardından sırasıyla Yâsîn, Fetih, Mülk, Nebe, Tekâsür, İhlas, Felak, Nâs ve Fâtiha Sûreleri gelir. Ardından Esmâ'ül-Hüsna fazileti ile ilgili bir hadis ve 99 esma yazılmıştır. Buraya kadar okunanların geçmişlerinin ruhuna gitmesi için bir dua yer alır. Ardından 17 sayfa şekil ve tasvirler içerir. Tasvirlerden sonra, seçilmiş ayetler, salavat, kıssa ve bir münacaat vardır. Düşmanın ve zalimin şerrinden korunmak, gam, keder ve korkunun gitmesi için okunacak ayetler ve dualara yer verilmiştir. Peygamberin soy kü-tüğü, iman hakkında okunacak dua, yatarken okunacak dua, Hz. Ali'den dua rivayeti, akşam sabah okunacak dualar, yemekte, içmekte, giyinirken okunacak dualar da bulunur.

17 sayfa olan şekil ve tasvirler birer çiçek buketi ile başlar ve biter (foto. 1-2). Çiçek buketi fiyonkla bağlanmış yaprak ve çiçeklerden oluşur ve 19. yüzyılın süsleme özelliklerini taşır. Ardında iki adet nübüvvet mührü hat levhası iki farklı biçimde verilmiştir. Nübüvvet Mührü, Peygamberlik mührü olarak da bilinir ve Peygamberin iki kürek kemiği arasında bulunan ve peygamberliğinin delillerinden kabul edilen bendir<sup>18</sup>. Nübüvvet Mührü peygamberin fiziksel bir özelliği olmakla

<sup>14</sup> Taşkale vd., "Hat ve Tezhip Sanatlarında Esmâ'ün-Nebi", 71.

<sup>15</sup> Elif Ceylan Erol, "Tarikat Eşyalarında Süsleme ve Sembolizm Üzerine Bir Deneme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100 /1, (2021), 628.

<sup>16</sup> Ayşegül Durmuş, "XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Tezhip Sanatında Osmanlı Modernleşmesinin İzleri: Osmanlı Sarayında Türk Rokokosu Üslubu ve Ser-Mücellidan-ı Hassa Hezargradlı Zade Es-Seyyid Ahmed Ataullah", *Milli Saraylar Dergisi* 22, (2022), 95.

<sup>17</sup> Christiane Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım* (İstanbul: YKY Yayınları, 2023), 255.

<sup>18</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Nübüvvet Mührü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Ya-

birlikte aynı zamanda bir mucize olarak görülüp, Nübüvvet Mührü levhalar hilyeler gibi zamanla mukaddes bir nesneye dönüşmüştür. Nübüvvet Mührü levhaları insanlara türlü işlerinde yardımcı olup, onları afetlerden koruyan mucizevi etkiler taşıdığına inanılan bir tür tılsımlı nesne olarak görülmeye başlanmıştır<sup>19</sup>. Bu nedenle, En'âm-ı Şerif nüshalarında hilyelerle birlikte nübüvvet mührü levhalarına da yer verilmiştir. 6055 numaralı bu eserde iki farklı biçimde nübüvvet mührü levhası vardır. Kartuşlara bölünen levhada peygamberin sıfatları ve adları sıralanmıştır (foto. 3).



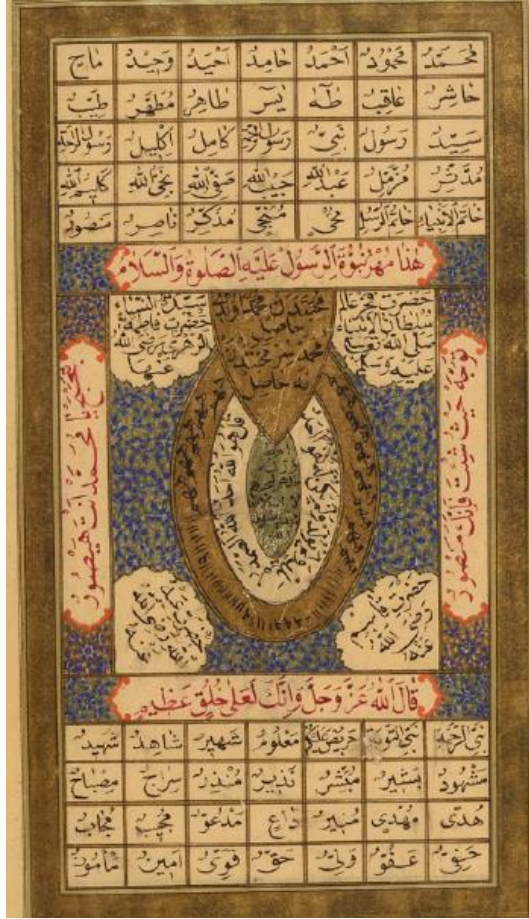
Fotoğraf 1-2, Tasvir ve şekillerin başladığı sayfaların birinci ve sonuncu sayfalarında bulunan, çiçek buketleri

→

yınları, 2007), 33/291.

<sup>19</sup> Bünyamin Taş, "Klasik Türk Edebiyatında Nübüvvet Mührü ve Hasan Hilmi'nin Levha-i Mührü-i Şerif Adlı Eseri", *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/4, (2022), 2377.





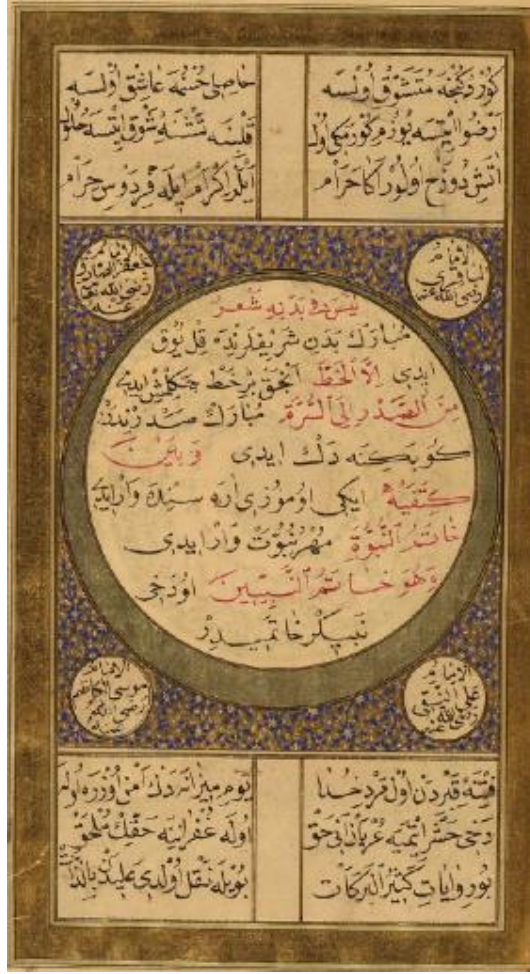
Fotoğraf 3, Nübüvvet Mührü Levhası

Hilyeler ise, İslam peygamberinin fiziksel görünüş özelliklerinin anlatıldığı metinlerdir. Peygamberin hilyesi hakkında bilgi sahibi olmayı teşvik eden rivayetler vardır ve saygı sebebiyle göğüs cebinde taşınmak üzere hazırlanmış metinlerdir<sup>20</sup>. Levha şeklindeki hilyelerin ilk olarak 17. yüzyılda Hattat Hafız Osman tarafından yazıldığı kabul edilmektedir<sup>21</sup>. Hafız Osman'ın geliştirdiği hilye formu yüzyıllarca kullanılmaya devam etmiştir, 18. ve 19. yüzyıllarda hilye tezhiplerinde Mekke ve Medine minyatürlerinin de yer aldığı görülmektedir<sup>22</sup>. 6055 envanter numaralı bu eserde iki adet hilye levha vardır. Bu eserdeki hilyeler klasikleşmiş hilye formundadır (foto. 4) ve her ikisi de tasvir içermez.

<sup>20</sup> Uğur Derman, "Hilye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/47.

<sup>21</sup> Derman, "Hilye", 47.

<sup>22</sup> Faruk Taşkale vd., "XVII. Yüzyılda Levha Formunda Hilye-i Şerifelerin Doğuşu", *17. Yüzyıl Işığında Osmanlı*, ed. Hanife Koncu vd., (İstanbul: DBY Yayınları, 2023), 186-200.

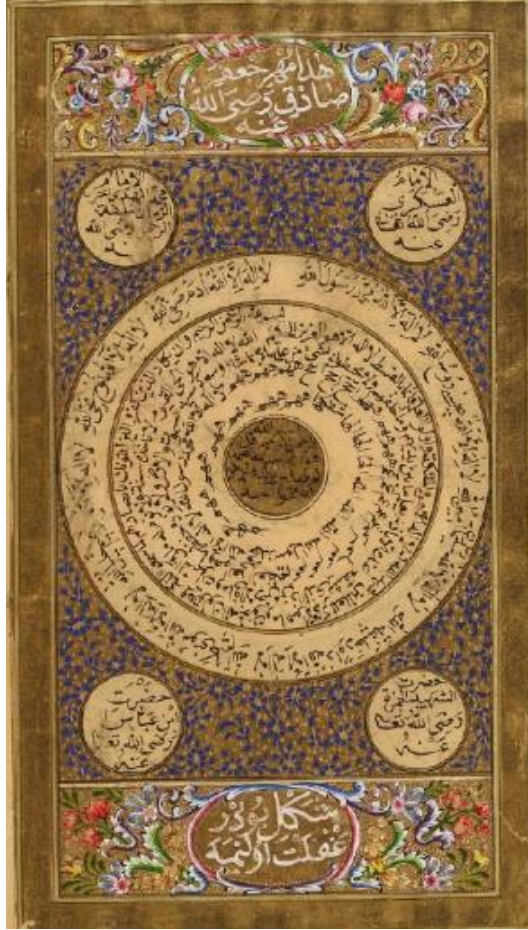


Fotoğraf 4, Hilye Levhası

Bu hilyelerden sonra Cafer es-Sadık'ın mührü bulunur (foto. 5). Cafer es-Sadık, Ca'feriyye fıkhnının kurucusu olup baba tarafından Hz. Ali, anne tarafından Hz. Ebubekir'e dayanmaktadır, 12 imamdan da altıncısıdır. Süfîler onu evliyadan saymış, Nakşibendi ve Bektaşî mensupları ona tarikat silsilelerinde yer vermiştir. Kendisine pek çok mucize atfedilmiş ve bütün dua ve dileklerinin kabul olduğuna inanılmıştır<sup>23</sup>. Hilye formunda hazırlanmış bu mühür, iç içe üç halka kompozisyonun merkezini oluşturur. Köşelikler de daire şeklindedir ve içinde “el-imam el-askeri radiyallâhü anhâ, el-imam Muhammed el-Mehdi âhirü’z-zaman halîfetü’r Rahmân radiyallâhü anhâ, Hazreti İbn-i Abbas radiyallâhü anhâ, eş-Şehid el Hamza radiyallâhü anhâ” yazmaktadır. Form ve içerik olarak bu nüshanın bir benzeri Sa-

<sup>23</sup> Mustafa Öz, “Ca’fer es-Sâdık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/1-2.

kıp Sabancı Müzesi koleksiyonunda bulunur. Sakıp Sabancı Müzesindeki En'âm-ı Şerîfin konu edinildiği bir çalışmada, bu dairesel form ve yazıların da halka şeklinde yazılmış olmasıyla Kâbe tavafını sembolize ettiği düşünülmektedir<sup>24</sup>. En içteki küçük dairenin koyu renkli zemin tasarımı ve bu döngüsel kompozisyon Kâbe tavafı sembolizmi yaklaşımın doğru olarak kabul edilebileceğini düşündürür.



Fotoğraf 5, Cafer Es-Sadık'ın mührü

Bir diğer mühür ise “Ayn Alâ Allah” olup “Allah’a Bakan Göz” anlamındadır. Ayn harfinin iki kez tekrarlanması ve aralarına “Allah” kelimesinin harflerini meydana getiren dikey çizgiler yerleştirilmesi ile oluşmuştur ve bu tasarım Allah’a sığınmanın grafik bir göstergesine dönüşmüştür<sup>25</sup>. Ayn mühürlerinin bazıları “Ali’nin pınarı veya gözü (ayn-ı Ali)” olarak da adlandırılmıştır<sup>26</sup>. Benzer şekilde,

<sup>24</sup> Karaca, *Sakıp Sabancı Müzesinde Bulunan*, 78.

<sup>25</sup> Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında*, 271.

<sup>26</sup> Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında*, 271.

6055 numaralı bu eserin sayfa tasarımının üst kısmına kartuş içine “Ali'nin Gözü” yazılmıştır (foto. 6). Ma'kûlî tarzında yazılmış “Ayn Alâ Allah” mühründe, ayrıca dört Halife'nin adları, Enes bin Malik ve “Tevekkeltü Alâ Allah” yani “Allah'a tevekkül ettim” yazılarına da yer verilmiştir. Bu mühür de yine koruyucu bir tılsım niteliğine bürünmüştür. Göz, bakış ilişkisi nedeniyle nazar inancı ile ilişkilendirmek ve bu mührün nazara karşı bir koruyucu olarak görüldüğünü düşünmek mümkündür.



Fotoğraf 6, Ayn Alâ Allah Mührü

Bu yazma eserde üç adet kent tasviri vardır. Bunlar, Mekke, Medine ve Kudüs (Mescid-i Aksâ) tasvirleridir (foto. 7-9). Mekke tasvirinde kent kuş bakışı olarak verilmiştir. Resimde; mavi, beyaz, kahverengi tonları kullanılmıştır. Revaklarla çevrili Mescid-i Harâm ayrıntılarıyla işlenmiştir. Kompozisyonun merkezinde Kâbe tasviri vardır. Mescid-i Harâmın dışında panoramik olarak Mekke kenti manzarası bulunur. Mescidi-i Haramı üç yönden kuşatan konutlar ve arka düzleme doğru ilerleyen dağlar görülür. Konutlar bir-iki katlıdır. Mekke kenti, ağaçsız coğrafyasıyla, çöl özellikleri belirgin olarak verilmiştir. Medine kenti, yine kuş bakışı olarak işlenmiştir. Resmin merkezinde çift avlulu Mescid-i Nebevî vardır. Üstteki avluda



Hücre-i Saâdet verilmiştir. Hücre-i Saâdet, Hz. Muhammed'in kendisi için yaptırdığı iki odalı bir yapı olup, Hz. Muhammed'in, Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir'le birlikte mezarları burada bulunur<sup>27</sup>. Hz. Muhammed'in mezarına duyulan saygı ve mekânın kutsallığı sebebiyle Hücre-i Saâdet'in üzerinden çıkan bir ışık demeti de işlenmiştir. Medine kentinin sur duvarları içinde hem Mescid-i Nebevî hem de evler verilmiştir. Sur duvarları dışında Medine'nin yeşil coğrafyası, yeşil dağları ve hurma ağaçları betimlenmiştir. Sur içinde kalan konutların bir-iki katlı düz dam örtülü olduğu görülür. Mescid-i Aksâ ise, Hz. Muhammed'in miraca çıkmasından önce Müslümanların ilk kiblesidir. Mescid-i Aksâ tasvirinde Kudüs kenti Mekke ve Medine'den farklı olarak kuş bakışı verilmemiştir. Kudüs kentinden ziyade Mescid-i Aksâ betimlenmiştir. Mescid-i Aksâ'yı çevreleyen sur duvarları ve bir minare seçilmekle birlikte Kubbetü's Sahre ise detaylandırılmamıştır. Mescid-i Aksâ tasvirinde sivil konutlar resmedilmemiştir. Bu üç kutsal kentin tasvirinde ortak nokta, kutsal mekânların mimarisinin temsilinde üst örtülerin mavi renk boyalı olmasıdır. Konutlar kırmızı renk örtülere sahiptir. Üç kentin de coğrafi farklılıkları, renk farklılıklarıyla vurgulanmıştır.



Fotoğraf 7-9, Mekke, Medine ve Mescid-i Aksâ tasvirleri

Genellikle Osmanlı tasvirçiliğine özgü olan Mekke, Medine kentleri ve bu kentlerin yakınındaki kutsal yörelerin insan figürüne yer verilmeden tasvirlenmesi ilk kez I. Süleyman döneminde başlamış ve bu durum padişahın bu yörelerde başlattığı imar hareketlerinin sonucuna bağlanmıştır<sup>28</sup>. Bu yazma eserde görülen tas-

<sup>27</sup> Ahmet Önkal, "Hücre-i Saadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/456.

<sup>28</sup> Zeren Tanındı, "İslam Resminde Kutsal Kent ve Yöre Tasvirleri", *Journal of Turkish Studies Türklük Bilimi Araştırmaları* 7 (1983), 412.

virler I. Süleyman döneminden itibaren başlayan bu kentlerin tasvir geleneği içinde değerlendirilebilir.

Tasvirlerin başında ve sonunda verilen fyonklu çiçek buketinin tekrar edildiği sayfadan sonra Livâü'l-Hamd Sancağıyla onun iki yanında tesbih ve misvak tasvirleri içeren sayfa yer alır. Livâü'l-Hamd kıyamet gününde hesabın başlamasından önce herkesin sıkıntıda bulunduğu bir sırada müminlerin altında toplanacağı Hz. Muhammed'in sancağını ifade etmektedir<sup>29</sup>. Yazıcıoğlu Mehmed'in "Muhammediye" adlı eserinin 1882-1883 tarihli nüshalarında "Saygı Sancağı" olarak da adlandırılan Livâü'l-Hamd, Hz. Muhammed'in sancağı olarak tarif edilmiştir. Hz. Muhammed kıyamette dirilecek ilk insan olup, dirildikten sonra bu sancağı tutacaktır. Müminlerin altında toplanacağı bu sancağın üç yana açılan ve üzerinde yazılar bulunan üç ayrı kolu vardır<sup>30</sup>. Hamd sancağının üç koluna genellikle 'Bismillahirrahmanirrahim, Elhamdulillah Rabbil-alemin ve Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah' yazılmaktadır. 6055 numaralı bu yazma eserde de aynı tasarım görülür (foto. 10). Hamd Sancağı kimi zaman tek başına kimi zamanda mizan terazisi ile birlikte verilmektedir. Mizan terazisi de yine mahşer günü ile ilişkili olup, kişinin günah ve sevaplarının tartılması için kullanılacağına inanılan sembolik terazidir. Bu iki tasarım birlikte yargı gününü, mahşeri temsil eder. Hamd Sancağı Hz. Muhammed'in kullandığı gerçek sancak olmayıp, mahşer gününde Müslümanların altında toplanacağına inanılan sembolik sancaktır. Bu sancağın iki yanında bulunan misvak ve tesbih ise Hz. Muhammed'in muhallelafatı arasında bulunan nesnelere dir. Hamd sancağı ile birlikte misvak ve tesbih Hz. Muhammed'e ait objeler olarak peygamberi temsil etmektedir.

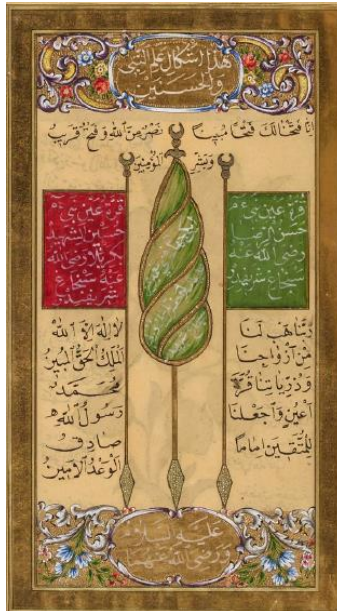
<sup>29</sup> Salih Sabri Yavuz, "Livâü'l-Hamd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/200.

<sup>30</sup> Mürüvet Harman, "Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sinde Yer Alan Cennet ve Cehennem Tasvirleri", *Mukaddime* 5/1, (2014), 97.



Fotograf 10, Livâü'l-Hamd Sancağı, Tesbih ve Misvak

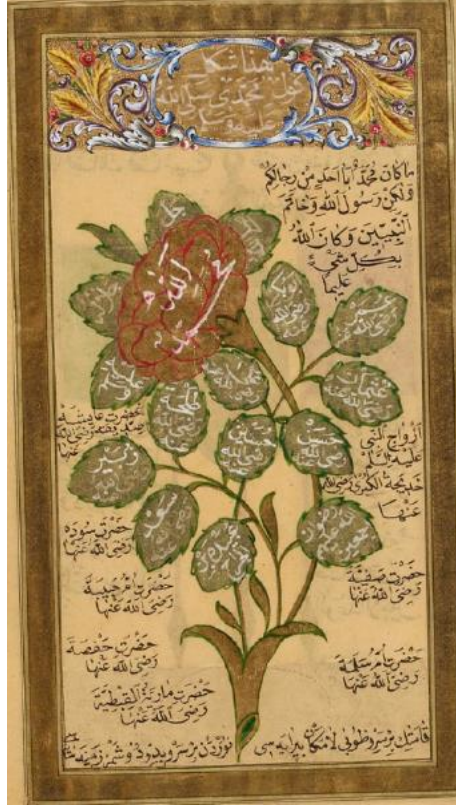
Hamd Sancağından sonra gelen sayfada Hz. Muhammed'le torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in sancakları verilmiştir (foto. 11). Ortada bulunan yeşil renkli ve açılmamış sancak Hz. Muhammed'in sancağıdır. Kırmızı renkli sancak Hz. Hüseyin'in sancağı olup üzerinde şehit olduğu vurgulanmıştır. Yeşil renkli sancak ise Hz. Hasan'ın sancağıdır.



Fotograf 11, Hz. Muhammed'le, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in sancakları



Sonraki sayfada Gül-i Muhammedî tasviri vardır. 'Peygamberin Gülü' olarak da bilinen bu tasvir, 'Verd-i Muhammedî' şeklinde de adlandırılır<sup>31</sup>. Bu sayfada, gül formunda Aşere-i Mübeşşere tasvir edilmiştir (foto. 12). Aşere-i Mübeşşere, cennetle müjdelenmiş on sahabeyi ifade eder. Sayfanın altında Halil Edip'in (1859-1912) Nât-ı Nebî'sinden; "*Kâmetin ey bostân-ı lâ-mekân pirâyesi, Nûrdan bir servdir düşmez zemîne sâyesi*" yani "Ey mekânsızlık bahçesinin süsü Hz. Muhammed, boun nurdan bir selvidir, düşmez zemine gölgesi" ifadesi bulunur<sup>32</sup>. Gül, İslam inancında hem Hz. Peygamberi hem de cenneti temsil etmektedir.



Fotoğraf 12, Gül-i Muhammedî Tasviri şeklinde Aşere-i Mübeşşere

Sonraki sayfada cenneti betimleyen Tûba Ağacı tasviri bulunmaktadır (foto. 13). Tûba Ağacı, kökü Vesile Cenneti'nde olduğuna inanılan ve dalları yere doğru uzanan bir cennet ağacıdır. Genellikle sekiz cennet ve sekiz kapı ile betimlenir. Şecere-i Tûbâ (Tûbâ Ağacı) tarafından örtülen sekiz cennet şunlardır: Cennet-i Adn, Cennetü'l-Vesîle, Cennetü'l-Firdevs, Cennetü'l-Huld, Cennetü'n-Na'îm, Cennetü'l-

<sup>31</sup> Malik Aksel, *Türklerde Dini Resimler* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015),137.

<sup>32</sup> Karaca, *Sakıp Sabancı Müzesinde Bulunan*,105, Nilay Kınay Civelek, "Tazmin Sanatı ile Yazılan Na't-ı Şerifler: Beyânü'l- Hak Mecmuası Örneği", *Anemon Dergisi* 10/2, (2022), 689-690.

Mevâ, Dârü's-Selâm ve Dâru'l-Karar<sup>33</sup>. Resimli dua kitaplarında cennet tasvirleri şematik olarak verilmekte ve bu sekiz cennet sekiz kapı ile temsil edilmektedir. 6055 envanter numaralı En'âm yazma nüshasında Tûba Ağacı verilmiş ve kartuş içine "Makamı Hazreti Azrail Aleyhisselam" yazılmıştır. Başka En'âm ve dua kitaplarında benzerleri bulunan bu ifadenin, bir rivayetle ilişkili olabileceği düşünülmektedir. Rivayete göre Tûba Ağacında her insana ait bir yaprak olduğu, kişinin ölümüyle bu yaprağın düştüğü ve bu nedenle (yani Tûba Ağacının ölüm ve Azrail'le olduğuna inanılan ilişkisi sebebiyle) dua kitaplarında Tûba Ağacı tasvirlerinde Azrail'in makamı ifadesi yazılmış olabileceği düşünülmektedir<sup>34</sup>. Bu dua kitabında, sekiz cennet Muhammediye kitaplarından farklı olarak katmanlar şeklinde sıralanmamıştır. Sekiz cennetin isimleri, zeminleri kahverengi ve yeşile boyanmış ve ritmik olarak düzenlenmiş kare kutuların içine yazılmıştır.



Fotoğraf 13, Cennet Tasviri (Sekiz cennet ve Şecere-i Tûba)

Bu dua kitabında yer alan son tasvir 'Hâzâ Şekl-i Şecere-i Hurma' açıklama-

<sup>33</sup> Mürüvet Harman, "Geç Devir Osmanlı Resim Sanatında Cennet İmgesi: Duvar ve Kitaplarda Yer Alan Şematize Cennet Tasvirleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39, (2015), 356.

<sup>34</sup> Karaca, *Sakıp Sabancı Müzesinde Bulunan*, 109.

sıyla Hurma Ağacı şeklindedir (foto. 14). İçerik olarak Hz. Muhammed'in muhallefatını (ölümünden sonra geriye kalan eşyalar) içerir. Hurma ağacının iki yanına yazılan bu muhallefat listesinde Mushaf, misvak, tarak, mendil, kaftan, ibrik gibi nesnelere yer alır.



Fotoğraf, 14, Hurma Ağacı ve Hz. Muhammed'in muhallefatı

Fransa Milli Kütüphanesi'nde bulunan 6055 envanter numaralı Osmanlıca dualar ve Arapça ayetler içeren çift dilli bu dua kitabı, içerdiği tasvirler ve sure başlarındaki barok ve rokoko tarzı bezemeleriyle 19. yüzyılın sonlarında üretilmiştir.

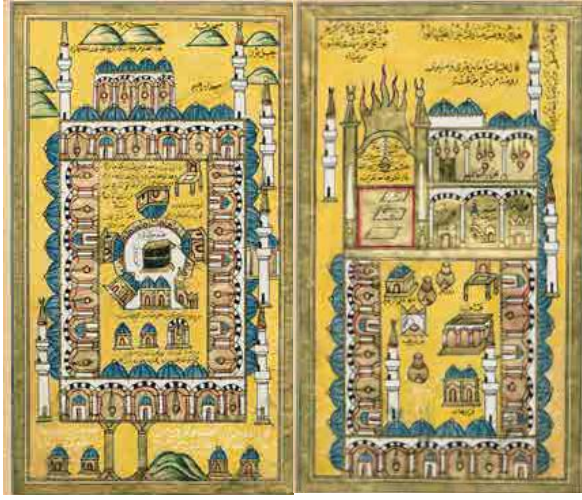
### En'âm-ı Şeriflerde Tasvirler

Arapça sureler ve mühürlere Osmanlıca dua ve yakarılar eklenen çift dilli, resimli En'âm-ı Şerif dua kitapları geniş bir külliyyatın parçasıdır. Bu çift dilli, resimli dua kitapları özellikle Osmanlı İstanbul'unda yaklaşık 1750-1875 yılları arasında üretilmiştir<sup>35</sup>. Fransa Milli Kütüphanesi'nde bulunan En'âm-Şerif resimli yazma nüshasının yukarıda verilen resimlerinden başka çeşitli kütüphanelerde bulunan En'âm kitaplarının resimlerinin de içerik açısından benzer olduğu görülür.

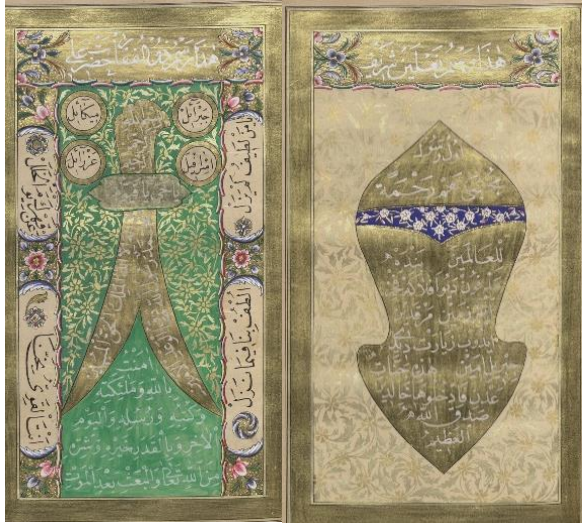
En'âm-ı Şeriflerde genel olarak hilyeler, Mekke-Medine (foto. 15-16) ve kimi zaman Mescid-i Aksâ tasvirleri, Hz. Muhammed'i temsilen nalın, Kadem-i Şerif (Hz. Muhammed'in ayak izi), el, yine Hz. Muhammed'in muhallefatı arasında bulunan seccade, hasır, tesbih, ibrik, misvak, Hz. Muhammed'in hırkası, hamd sancağı, sancağ, Gül-i Muhammedî, Aşere-i mübeşşere, cennet tasvirleri, Tûba Ağacı ve Zülfikar

<sup>35</sup> Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında*, 139.

tasvirleri, Ashab-ı Kehf isimleri yer alır (foto. 17-20).



Fotoğraf 15-16, Hattat Mehmet Şakir'e ait Sakıp Sabancı Müzesi'nde bulunan En'âm-ı Şerif'te Mekke ve Medine Tasvirleri (Yüsrâ Karaca'dan)



Fotoğraf 17-18, Sultan Abdülmecid'in üçüncü eşi Düzdildil Kalfa için hazırlanan 1845 tarihli ve Baviera Eyalet Kütüphanesinde Bulunan En'âm-ı Şerif resimlerinden, Zulfikar ve Na'l-ı şerif<sup>36</sup>

<sup>36</sup>[https://api.digitale-sammlungen.de/iiif/image/v2/bsb00039219\\_00409/full/full/0/default.jpg](https://api.digitale-sammlungen.de/iiif/image/v2/bsb00039219_00409/full/full/0/default.jpg) Erişim: 13.04.2024





Fotoğraf 19-20, Sultan Abdülmecid'in üçüncü eşi Düzdil Kalfa için hazırlanan 1845 tarihli ve Baviera Eyalet Kütüphanesinde Bulunan En'âm-ı Şerif resimlerinden Hz. Muhammed'in Muhallefatı<sup>37</sup>

### Anadolu'da Duvar Resimli Cami Geleneği ve Bu Resimlerin Dua Kitaplarıyla İlişkisi: En'âm-ı Şerif Resimleri ve Cami Duvar Resmine Yansımaları

Batılılaşma devrinde Anadolu'da tasvir sanatının gelişimine şahit olunur. 18. yüzyılın son çeyreğinde İstanbul'da ve eşzamanlı olarak Anadolu'da mimaride yeni bir süsleme türü olarak duvar resimleri ortaya çıkar<sup>38</sup>. Batılılaşma dönemi öncesi Osmanlı mimarisinde nakışlar daha çok kubbe, kubbe eteği ve kubbeyi taşıyan kemerler üzerinde yer almaktaydı<sup>39</sup>. Geleneksel kalemşilerinin en sevilen motifleri arasında olan vazo içinde çiçekler, meyve kâseleri bu dönemde daha hacimli hale gelmişlerdir. 18. yüzyıldan itibaren barok ve rokoko süslemelerin arasına artık manzara kompozisyonları yerleştirilmiş ve böylece, 18. yüzyıl ortalarında Batılı anlayışa yakın "duvar resmi" ortaya çıkmıştır<sup>40</sup>. I. Abdülhamid döneminde (1774-1789) elçiliklerle devletin ileri gelenleri arasındaki ilişkilerin artışıyla, özellikle İstanbul evlerinde görülen ve ayanlar tarafından Osmanlı topraklarında yayılan duvar resimlerinin bu dönemde başladığı düşünülmektedir<sup>41</sup>. 19. yüzyılda yine en yaygın konu İstanbul manzaralarıdır ve hayali de olsa taşra ustalarının İstanbul

<sup>37</sup> <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00039219?page=412,413> Erişim: 13.04.2024

<sup>38</sup> Rüçhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988), 23.

<sup>39</sup> Serpil Bağcı, "Osmanlı Mimarisinde Boyalı Nakışlar", *Osmanlı Uygarlığı*, 2, ed. Halil İnalçık vd. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009), 744.

<sup>40</sup> Pelin Şahin Tekinalp, "Batılılaşma Dönemi Duvar Resmi", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 15/442.

<sup>41</sup> Tarkan Okçuoğlu, *Hayal ve Gerçek Arasında Osmanlı Resminde İstanbul İmgesi, 18. ve 19. Yüzyıllar* (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2020), 14.

görünümlerine yer vermesi başkentten gelen akımlara ayak uydurma çabası olarak yorumlanmıştır<sup>42</sup>. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul ve Anadolu'da görülmeye başlanan duvar resmi geleneği konut, cami, türbe gibi pek çok yapı türünde uygulanmıştır ve Anadolu'nun birçok bölgesinde 18. yüzyılın sonlarından itibaren resimli camilerle karşılaşılmaktadır. Bu dönemde bezenmiş camilerin süsleme repertuvarında genel olarak konular, Mekke-Medine tasvirleri, cami tasvirleri, çiçek buketleri, sivil mimari tasvirleri, kale ve kuleler, tarikat ve tekke objeleri, gemi tasvirleri vb.dir (Foto. 21-22).



Fotoğraf 21, Soma Hızır Bey Camisinde Havuzlu konut tasarımı (1791-92) (Başak Katrancı Kasalı'dan)



Fotoğraf 22, Soma Hızır Bey Camisinde Havuzlu konut tasarımı (1791-92) (Başak Katrancı Kasalı'dan)

Özellikle 19.yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde camilerin duvar resimlerinde imge dilinin değişmeye başladığı dikkati çeker. Bu dönem camilerinde vazo içinde çiçeklerin yanında özellikle resimli yazma dua kitaplarında görülen imgelelerin camilerde görülen sivil mimari tasvirlerinin yerini almaya başladığı görülür. En'âm-ı Şerif, Muhammediye ve Delâilü'l-Hayrât kitaplarının kesişen muhtevalarıyla gelişen bir üslubun ortaya çıktığı cami duvarlarındaki resim repertuvarına giren yeni imgelerden anlaşılmaktadır. Bu üç kitabın ortak noktası Sünnî inancın Hz. Muhammed sevgisini yansıtmasıdır. İçlerinde barındırdıkları Mekke-Medine-

<sup>42</sup> Günsel Renda, "19. Yy'da Kalemîşi, Nakış-Duvar Resmi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 6/1532.

Mescid-i Aksâ resimleri ile kutsal kentleri gitmeden görmeye, Hz. Muhammed'in Hilyeleri ile onu görmeden onun özelliklerini bilmeye, yine Hz. Muhammed'i temsil eden, gül ve Hz Muhammed'in kutsal emanetlerini içinde barındıran muhallefatını görmeye imkân sunan yazmalardır ve tüm Osmanlı dönemi boyunca Kur'an'dan sonra en çok üretilen dini kitaplardır.

Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında, iç batı ve batı Anadolu'da bulunan köy camilerinde görülen duvar resimlerinde ortak olan imgelerden, Mekke-Medine kentlerinin tasvirleri, cami tasvirleri, hamd sancağı, mizan terazisi, sancak, şecere-i Tûba (cennet tasviri), cehennem tasvirleri ağırlık kazanmaya başlamıştır. Fethiye Seki Yaylası Fethiye Camisi (1846), Denizli Baklan Boğaziçi Camisi (1876) ve yine Denizli Akköy Belenardıç Köyü Camisi'nin (1885) süslemeleri konu, renk ve düzen bakımından benzerlik gösterir<sup>43</sup>. Bu üç cami konum olarak da birbirine yakın bölgededir (foto. 23-25). Üç camide de Kâbe tasviri, cennet-cehennem tasvirleri, şecere-i Tûba, hamd sancağı, mizan terazisi vardır. Benzer kompozisyonun bölge camilerinde 20. yüzyılın başlarında da sürdürüldüğü görülür. Benzer süsleme programına sahip bir diğer yapı 1902 tarihli Afyon Dazkırı İdris Köyü Camisi, bir diğeri ise 1909 tarihli Denizli Akköy Yukarı Mahalle Camisi'dir (foto. 26). Denizli Akköy'de Mekke dışında Medine tasvirine de yer verilmiştir<sup>44</sup>. Ayrıca Afyon Dazkırı İdris Köyü Camisi ile Belenardıç Köyü camilerinde yukarıda sayılan kompozisyonlara ilaveten tarikat ve tekke objeleri de resimlenmiştir. Bu camilerin tümünde panolara bölünmüş duvarlarda, vazo içinde çiçeklerle yoğun bir süsleme programı vardır. Bu camilerden Boğaziçi ve Belenardıç camilerinin yazı programında, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı başkentinde popüler kültür unsurları olan, *Âyetü'l-kürsî*, *Kâside-i Bürde*, *Salâten Tüncina* yazıları bulunur<sup>45</sup>. Yukarıda adları verilen bu dört camide tekrarlanan kompozisyon, içerik açısından resimli dua kitaplarının içerikleriyle uyumludur. En'âm-ı şerif nüshalarında cehennem tasvirleri yaygın değildir. Buna karşılık 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren hem yazma hem de taşbaskı nüshaları popüler olan bir diğer dua kitabı olan Muhammediye kitaplarında cennet ve yargı günüyle birlikte cehennem tasvirleri vardır. Oldukça fazla çoğaltımı ve basımı yapılmış bu eserin özellikle matbaa baskılarında yer alan cennet ve cehennem betimlemeleri dikkat çekicidir (Harman, 2014, 92). Muhammediye kitaplarında görülen tasarımın benzerleri cami duvarlarında görülen kompozisyonla uyumludur. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında görülen duvar resimli cami geleneğinde imge taşıyıcılarının genel de dua kitapları özelde Muhammediye kitapları olduğu söylenebilir.

<sup>43</sup> Şakir Çakmak, "Belenardıç (Toparan) Köyü Camii (Güney/Denizli)", *Sanat Tarihi Dergisi* 7/7, (1994), 25.

<sup>44</sup> Akın Tercanlı, *Denizli Camilerindeki Mimari Betimlemeler* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015),138.

<sup>45</sup> Tülün Değirmenci, "Popular Imagery in the Late Ottoman Periphery: The Wall Paintings in Village Mosques of Denizli", *The Medieval History Journal* 22/2, (2019), 367-401.





Fotoğraf 23, Fethiye Seki Yaylası Fethiye Camisinde Cennet-Cehennem tasvirleri (1846), (Mürüvet Harman'dan)



Fotograf 24, Denizli Baklan Boğaziçi Camisi (1876) (Dilek Şener'den)



Fotograf 25, Denizli Akköy Belenardıç Köyü Camii (1885) (Dilek Şener'den)



Fotoğraf 26, Denizli Akköy Yukarı Mahalle Camisi (1909) (Akın Tercanlı'dan)

19. yüzyılın ikinci yarısında duvar resimli cami geleneğinin Karadeniz bölgesinde uygulandığı örnekler de vardır. 19. yüzyılın ikinci yarısında resimlenmiş Giresun Tekke Köyü Camisinde Şecere-i Tûba ve sekiz cennet kapısı, vazo içinde çiçekler, hamd sancağı, sancak, servi ağacı ve çeşitli ağaç betimlemeleri vb. mevcut olup yazı olarak yalnızca "Muhammed" yazısı vardır<sup>46</sup>. Duvarın kalemişi sütunlarla bölündüğü kemerli panolar içinde yer alan vazo içinde çiçeklerse yine dua kitaplarında görülen hizip gülleriyle benzeşir (foto. 27-28).



Fotoğraf 27, Giresun Tekke Köyü Camisinde vazoda çiçek bezemeleri (Gazanfer İltar'dan)

<sup>46</sup> Gazanfer İltar, "Tekke Köyü Hacı Abdullah Halife Camisi Duvar Resimleri", *Vakıflar Dergisi* 42, (2014), 69-80.



Fotoğraf 28, 19. yüzyılda Mehmed Salih Efendi'nin tezhiplendiği Delâilü'l-Hayrât adlı eserde sayfa kenarlarına uygulanan vazolu hizip gülleri (Ayşegül Durmuş'tan)

Erken Cumhuriyet döneminde 1950'lere geldiğindeyse özellikle yazı programı ve duvarlara yansıyan imgelerde farklılıklar dikkati çeker. 20. yüzyılın ortasında Batı Anadolu'da gezici sanatkarların elinden çıkan tasvirlerle bezenmiş bir grup köy camisi üzerinden, geleneğin 'basit' bir tekrarı olarak görülmeyip, geleneğin 'yeniden' icadı olarak yorumlanan ve dua kitapları, hilyeler, levhalar, şiirler, seçilmiş ayetlerden alıntılarının kullanımının nedenleri ve sonuçları akademik bir çalışmayla ortaya konulmuştur<sup>47</sup>.

Bu dönemde yapılan ve halk sanatı ürünü olarak gezici bir sanatçı grubu tarafından üretilen camilerin süsleme programını "yazı" ve "resim-tasvir" şeklinde iki ana başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bu döneme ait resimli köy camilerinin, batılılaşma döneminden itibaren Anadolu'da görülen resimli camilerden farklı olarak daha yoğun bir yazı programına sahip oldukları dikkati çeker. Bu dönem camilerinde yazı programına girenler: Salâten Tüncina (Salat-ı Münciye), Mülk Süresinden ayetler, Kalem Süresi birinci ayeti, Fâtiha Süresi 2. ayeti, Bakara Süresi 43. ayeti, Yâsîn Süresi 58-59. ayetleri, Nur Süresinden ayetler, Kıyame Süre-

<sup>47</sup> Tülün Değirmenci, "Geleneğin Yeniden İcadı: Bulanıklaşan Sınırlarda Bir Köy Camisinin Tasvirleri", *Milli Folklor* 16 /126, (2020), 118-135.

si 22-23. ayetler, Yunus Sûresi 25. ayeti, İhlas Sûresi, Fetih Sûresinin ilk ayeti, Ali İmran Sûresi 37. ayetten cümle, Enbiya Sûresinden ayetler, Besmele, Kelime-i Tevhid, "Yâ hafıyyel eltâf, neccinâ mimmâ nehâfû bel mimma la nehaf" yani "Ey gizli ihsanları bulunan, lütuflar sahibi! korktuğumuz veya korkmadığımız belalardan kurtar" korunma duası, "Ya müfettihal ebvâb, iftah lenâ hayrâ'l-bâb " Ey kapıları açan Allah'ım! Bize hayır kapılarını aç" rızık duası, "Namaz dinin direğidir. Kim onu ayakta tutarsa, dini ayakta tutmuş olur; kim de onu bırakırsa, dini yıkmış olur" hadisi, "Ra'sul hikmeti mehafetullah" yani "her hikmetin başı Allah korkusudur", "Allahumme ya muhavvilel havli vel ahvâl, havvil halenâ ilâ ahsenil hâl!" yani "ey halleri değiştiren Allah'ım, bizim halimizi en güzel hale çevir!" duası "levlâke levlâk lemâ halaktul eflâk" yani "eğer sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım" hadisi, İbrahim Sûresi 7. ayetinin "le in şekertum le ezidennekum" "eğer şükrederseniz mutlaka size nimetlerimi arttırırım" bölümü, ve "elkâsibu ceybullah" yani "kazanç Allah'tandır" mealindeki Hadis-i Şerîfi, Allah, Muhammed, Ashab-ı Kehf isimleri, Çaharyâr-ı Güzîn, Aşere-î Mübeşşere, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Bilal-i Habeşi (r.a)'nın adları, "Âh mine'l-'aşk" yazı-resmi, Amentü Gemisi, Halk edebiyatında bir tür olan Muamma ve Devriye, son olarak da halk şairlerinden şiirlerdir<sup>48</sup>.

Bu dönem camilerinde görülen resimler (tasvirler) ise, Mekke ve Medine tasvirleri, Livâü'l-Hamd (Hamd Sancağı), mizan terazisi, şecere-i Tûba, vazo içinde çiçekler, tesbih, ibrik, vazo, halı, gül, Zülfikar, hurma ağacı ve çeşitli ağaç ve çeşitli çiçek betimleridir (foto. 29-37).

<sup>48</sup> Değirmenci, "Geleneğin Yeniden İcadı", 118-135., Erbil Cömertler Aktuğ, "20. Yüzyılın Ortalarında Kalemîşi Süslemeli Camii Geleneği: Denizli Çal Belevi Eski Pazaryeri Camii", SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 54 (2021),165-177., Erbil Cömertler Aktuğ, "Cumhuriyet Sonrası Kalemîşi Süsleme Geleneğini Devam Ettiren Denizli-Çameli, Sarıkavak ve Akpınar Camileri", 9th International Conference on Social Sciences & Humanities, (2022), 194-218. Erbil Cömertler Aktuğ, "Kalemîşi Süslemeli Cami Geleneğinin Devamı: Güzelyurt Tahtalı Köyü Camii (Denizli-Çameli), *Sanat Tarihi Dergisi* 30/1, (2021), 79-103. Şeyda Algaç, "Afyonkarahisar Başmakçı Akkeçili Köyü Camii ve Kalemîşi Bezemeleri", 5. Uluslararası Türk Kültür ve Sanatlarını Tanıtma Çalıştayı ve Sempozyumu Bildiri Kitabı (Tiflis, İfarts Yayınları, 2018), 137-139. Muzaffer Karaaslan, "Geleneğin Aidiyet ve Yok Oluş: Çaykara Köyü Eski Camii", *Turkish Studies* 16/7, (2021), 221-236. Erbil Cömertler Aktuğ, "Kalemîşi Süslemeli Cami Geleneğinin Devamı: Güzelyurt Tahtalı Köyü Camii (Denizli-Çameli), *Sanat Tarihi Dergisi* 30/1, (2021), 79-103.

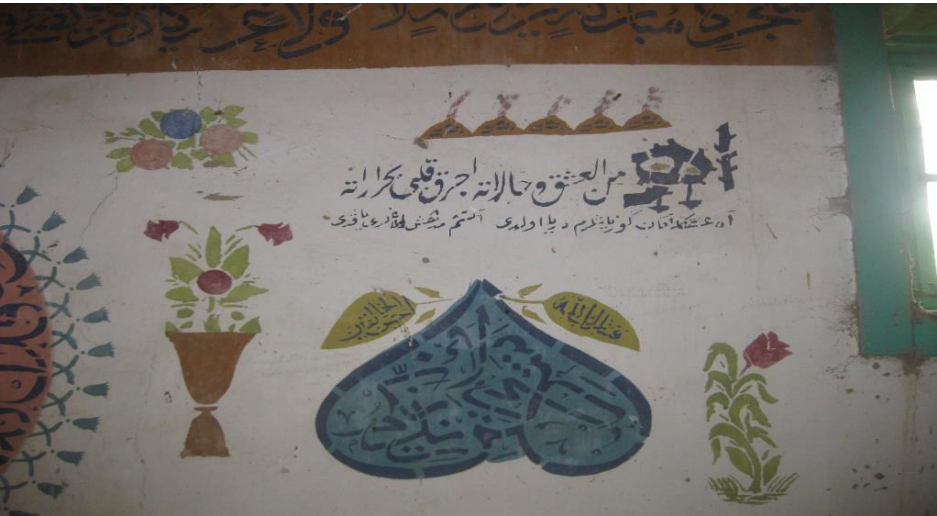




Fotoğraf 29-30, Hamd Sancağı ve Halı, (1961), Denizli- Güzelyurt Tahtalı Köyü Camisi, (Erbil Cömertler Aktuğ'dan)



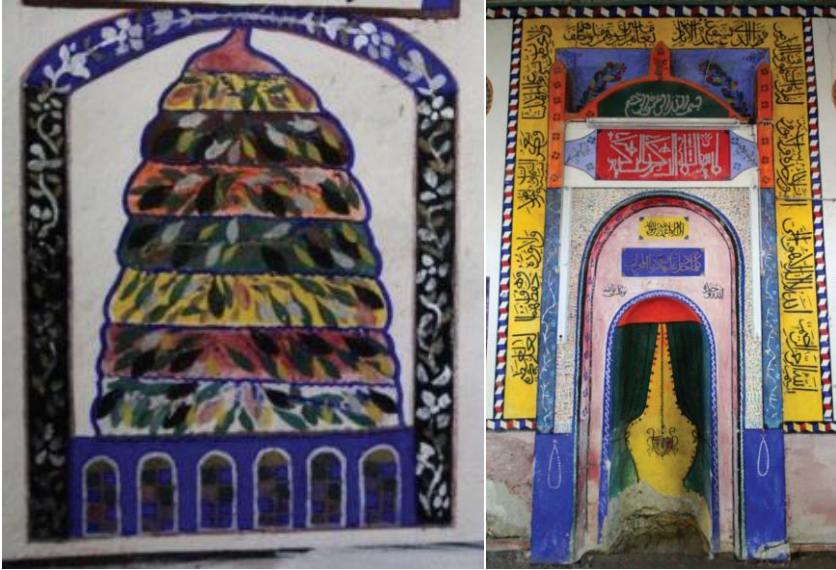
Fotoğraf 31-32, Bezemeleri 1960 yılına ait Ankara-Çaykaya Köyü, Hamd Sancağı, Mizan Terazisi ve Zülfikar tasviri (Muzaffer Karaaslan'dan)



Fotoğraf 33, Gül Bezemesi, Denizli-Bayat Köyü Camisi (Tülün Değirmenci'den)



Fotoğraf 34, 1951 tarihli Denizli-Çameli, Sarıkavak Köyü camisinde Kâbe ve İbrîk Tasvirleri, (Erbil Cömertler Aktuğ'dan) Fotoğraf 35, Denizli Çivril Menteş Köyü (süsleme 1953) Mekke, Medine ve Hamd Sancağı (Şakir Çakmak'tan).



Fotoğraf 36-37, Şecere-i Tûba ve Mihrapta tesbih tasvirleri (1961), Denizli- Güzel-yurt Tahtalı Köyü Camisi, (Erbil Cömertler Aktuğ'dan)

Anadolu'da, özellikle cami duvarlarında görülen imgeler ve yazılar, doğal olarak İslam dini ile ilişkilidir. Batı Anadolu bölgesindeki köy camilerinin duvarlarını süsleyen resimlerin, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişen bir dil ile ifade edildiği izlenir. Bu değişimde dua kitaplarının etkili olduğu iddia edilebilir. Anadolu coğrafyasına yayılmış resimli dua kitaplarının ve Hilyelerin içinde barındırdığı görseller cami duvarlarına işlenen resimler için repertuar oluşturabilecek niteliktedir. En yaygın dua kitapları olan, En'âm-ı Şerîfler ve Delâilü'l-Hayrât kitaplarının Muhammediye kitaplarıyla kesişen muhtevaları, görsel kültürün yayılmasına katkı sağlamış gibi görünmektedir. Bu durum, camilerin duvarlarına yansıyan imgeler üzerinden takip edilebilmektedir. Hilye levhaları üzerinde Hz. Muhammed'in muhallelfatından objelere yer verilmesi de tek başına Hilye Levhalarının da

taşıyıcı olabileceğini düşündürse de bu levhalar (cennet-cehennem, şecere-i tuba tasvirleri içermediği için) tüm resim repertuarını ihtiva eder nitelikte değildir. Mekke-Medine tasvirleri de Hilyelere 18-19. yüzyıllarda bir yenilik olarak girmiştir ve bu dönemden örnekler müze koleksiyonlarında yer almaktadır<sup>49</sup>. Hem dua kitapları hem de hilyelerde görülen Mekke, Medine tasvirlerinin aksine Mescid-i Aksâ tasvirleri Anadolu duvar resimlerinde yaygın kullanıma sahip değildir. Bilinen örnek sayısı sınırlı olmakla birlikte Trabzon Çaykara-Kabataş Köyü Merkez (1873) camisinde Sultan Ahmet Camisi, Cennet Tasvirleri, Mizan Terazisi gibi unsurlarla birlikte kullanılmıştır<sup>50</sup>. 1895 tarihli Afyon Dazkırı Kızılören Köyü camisinde de Mescid-i Aksâ tasviri vardır<sup>51</sup>. Anadolu duvar resimlerinde görülen bu üç kent tasvirinin birincil taşıyıcıları dua kitapları olmasa da sayfalarında taşıdıkları bu üç kentin resimleriyle birlikte bu tasvirlerin cami duvarlarına ulaşmasında etkili oldukları düşünülebilir.

18. yüzyıldan itibaren başlayan resimli cami geleneğinde, cami resimleri içinde görülen imgelerde-tasvirlerde dua kitaplarının 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar etkili olduğu ancak bir dua kitabının resimlerinin tümünün bulunabileceği bir resimli cami örneğinin mevcut olmadığı görülür. Ve fakat Cumhuriyet dönemine geldiğinde, 1950 yılından itibaren dua kitapları ve özellikle En'âm-ı Şerîf kitaplarının bu dönem cami duvar resimlerine etkisi barizdir ve iki nokta üzerindedir. Camilerin süslemelerinde görülen yazı programına olan etkileri ve camilerdeki resim repertuarına etkileridir. Genelde dua kitapları özelde En'âm-ı Şerîfler resimleri ile 1950 sonrası resimlenmiş camilerin ilişkisi sekiz cami özelinde izlenebilmektedir. Şimdilik bilinen örnekleri, Çivril Menteş Köyü ve Bayat Köyü Camileri (resimlerin tarihi 1953), Denizli, Çal-Belevi Eski Pazaryeri Camisi (1950), Afyonkarahisar-Basmakçı Akkeçili Köyü Camisi (1951), Denizli-Çameli Sarıkavak (1952) ve Akpınar Köyü Camileri (1951), Denizli Çameli Güzelyurt Tahtalı Camisi (resimler 1961), Ankara Çaykaya Köyü (1960) camileridir. Bu yapıların duvarları yazı ve tasvirleriyle açık bir dua kitabı sayfası izlenimi verir. 1950'lerden köy camilerinde yer verilen ve yukarıda sıralanan yazılardan, Fetih Sûresi, Yasin Sûresi, Âyetü'l-kürsî, Mülk Sûresi, Salâten Tüncina (Salat-ı Münciye), Aşere-i Mübeşşere, Ashab-ı Kehf isimleri, İbrahim Sûresi 7. ayetinin "le in şekertum le ezidennekum" "Eğer şükrederseniz mutlaka size nimetlerimi artırırım" bölümü, korunma ve rızık duaları da yine En'âm-ı Şerîflerde bulunan dualardandır. Kaside-i Bürde ile En'âm-ı Şerîflerde karşılaşılmaz ancak En'âm-ı Şerîf gibi dua kitaplarında Hz. Muhammed'in muhallelfatını gösteren resimler arasında hırka da bulunur. Hz. Muham-

<sup>49</sup> Süreyya Eroğlu Bilgin vd., "19. Yüzyıldan Tasvirli Bir Ahşap Hilye Örneği", *Ankarad Dergisi* 3/6, (2022), 334.

<sup>50</sup> Kasım İnce, "Kabataş Köyü Merkez Camii/Çaykara Trabzon", *Vakıflar Dergisi* 18 (2004), 230.

<sup>51</sup> Şeyda Algaç, "Afyonkarahisar Dazkırı Kızılören Köyü Eski Camii Kalemîşi Bezemeleri ve Duvar Resimleri", *Sosyal, İnsan ve İdari Bilimlerde Güncel Yaklaşımlar 2*, ed. Enise Bahar Biçer vd., (İzmir: Duvar Yayınları, 2023),1440.



med'in hırkasının resimleri aracılığıyla Hz. Muhammed'e tılsımlı bir güç olarak da başvuruluyordu<sup>52</sup>. Özellikle Kaside-i Bürde ile bağlantısından kaynaklanıyordu ki bu kaside, Busiri tarafından ağır hastalığı sırasında Peygamber'e bir yakarış olarak kaleme almıştır. Rüyasında Hz. Muhammed ondan kendisi için yazdığı bu kasideyi okumasını ister ve hırkasını çıkarıp şairin üzerine örterek onu mucizevi bir şekilde iyileştirir<sup>53</sup>. Hz. Peygamber'in hırkası için "bürde" kelimesi de kullanılmıştır ve peygamberin kutsal emaneti olan bu hırka, varlığını büyük ihtimalle kaside-i Bürde'nin hırkayla ilgili başlıca efsane, metin ve tılsım olarak oynadığı role borçlu kabul edilmektedir<sup>54</sup>. Kaside-i Bürde'nin Denizli ve çevresindeki camilerin duvarlarına yazılmasının korunma amacıyla olduğu düşünülmektedir<sup>55</sup>. Hz. Muhammed'in hırkası ile anlam ilişkisi bulunan Kaside-i Bürde'nin cami duvarlarında yazı programı içinde kendine yer bulması, bir birlerinin yerine geçen hırka ve kasidenin birbiri yerine kullanılmasının tecellisidir. En'âm-ı Şerif kitaplarının 1950-1960 yılları arasında resimlenmiş camilerin yazı dışında görsel repertuvarına etkisi ise, Mekke (Kâbe), Medine, sancak, Hamd Sancağı, mizan terazisi, tesbih, ibrik, gül, hurma ağacı, şecere-i Tûba (cennet ağacı ve cennet betimlemesi), Zülfikar ve halı tasvirleridir. Hz. Muhammed'in muhallelafatını gösteren En'âm resimleri arasında hasır da vardır. 1950-1960'ların cami duvar resimlerinde görülen halı resimleri, Kaside-i Bürde'nin Hz. Muhammed'in hırkasının temsilini üstlenmesi gibi, Hz. Muhammed'in hasırının temsilini üstlenmiştir.

Bu dönem cami resimleri ve yazılarında görülen tutumun dönemin siyasi hayatından da ayrı tutulmayacağı, bu köy camilerinin neşeli birer halk galerisine dönüştürülmesinde 1950'lerde yaşanan iktidar değişimi ile Demokrat Parti döneminin başlamasına, bu dönemde Amerikan yardımları, artan karayolu ağıyla köye ulaşımın kolaylaşması ve tarım üretiminin ülke ekonomisindeki artan önemi ve Avrupa'ya tahıl ihracatının artması ile köylünün ekonomik refahının etkili olduğu düşünülmektedir<sup>56</sup>. Ayrıca bu dönemde Arapça ezana geçilmiş, dini yayınların sayısında ve cami inşaatlarında artış olmuştur<sup>57</sup>.

Ezan, 30 Ocak 1932'den 17 Haziran 1950'ye kadar 18 yıl boyunca Türkçeleştirilerek okunmuştur<sup>58</sup>. Menderes ve Demokrat partinin seçim vaatleri arasında bulunan ezanın yeniden Arapça okunması, seçimden kısa süre sonra gerçekleştirilmiştir. Aslında bu tarihte yasak kaldırılırken ezanın Arapça okunması zorunlu tutulmamış, Arapça okunmamasına dair yasak kaldırılmıştır<sup>59</sup>. Tekke, zaviye ve

<sup>52</sup> Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında*, 47.

<sup>53</sup> Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında*, 47.

<sup>54</sup> Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında*, 47.

<sup>55</sup> Değirmenci, "Geleneğin Yeniden İcadı", 124.

<sup>56</sup> Değirmenci, "Geleneğin Yeniden İcadı", 133-134.

<sup>57</sup> Değirmenci, "Geleneğin Yeniden İcadı", 133-134.

<sup>58</sup> Hidayet Aydar, "Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi", *BÜİFD* 2/1, (2016), 33.

<sup>59</sup> Leyla Kırkpınar, "Demokrat Parti (DP) ve Din-Siyaset İlişkisi (1946-1960)", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 13/36, (2018), 354.

türbelerin kapatılması (1925) Arap alfabesi yerine Latin alfabesine geçilmesi (1928) gibi değişikliklere adapte olmaya çalışan genç Cumhuriyetin vatandaşlarına ilave yasakların geldiği görülür. 1930'dan 1950'ye kadar olan tek partili dönemde yalnızca ezanın Arapça okunması yasağının uygulanmadığı, Arapça kamet, Arapça Tekbir getirmek, çocuklara Kur'an okumayı öğretmek, izinsiz dini eğitim, türbelerde mum yakmak gibi yasakların da uygulandığı Cumhuriyet arşivlerinde bulunan belgelerden öğrenilmektedir<sup>60</sup>. 1950'den itibaren ezanın tekrar Arapça okunması, tekbir ve kametlerin Arapça olması bu dönemde inşa edilen camilerin duvarlarındaki Arapça yazıların artışına zemin hazırlamış gibidir.

Arapça sureler ve mühürlere Osmanlıca dua ve yakarışlar eklenen çift dilli resimli dua kitapları geniş bir külliyyatın parçasıdır. Bu çift dilli, resimli dua kitapları özellikle Osmanlı İstanbul'unda yaklaşık 1750-1875 yılları arasında üretilmiştir<sup>61</sup>. Bu tarih aralığı bir kaç nedenden dolayı önemli kabul edilmektedir. Bu dönemde Vehhâbilik gittikçe güç kazanmaktaydı. Resimli dua kitapları (En'âm-ı Şerîfler vb.) Vehhâbilğin oluşturduğu dış tehdide karşı bir tepki ve Osmanlıların uyguladığı haliyle İslam'ı reddeden Vehhâbilikle arasında bir odak olarak görülür. En'âm-ı Şerîf kitapları, kıyamet günü peygamberin şefaatinin arayan içerikleriyle Vehhâbilik inançlarına karşıydı<sup>62</sup>. Vehhâbilik dini ve siyasi bir hareket olarak ortaya çıkmış, adını hareketin dini yönünün temellerini atan Muhammed b. Abdülvehhab (1703-1792)'dan almıştır. Vehhâbilik, Abdülvehhab'ın 1745'de Suud ailesinin himayesini edinmesiyle güçlenmiş köktenci bir harekettir. Suudi-Vehhâbi ittifakı Irak, Suriye, Kerbela, 1803-1805'te Mekke-Medine'yi ele geçirmiştir. 1824'te Riyad'ı almışlar ve emirliklerini tekrar kurmuşlar, 1932 yılında da Suudi Arabistan krallığına dönüşmüştür. Bu hareketin dini doktrinleri arasında, Hz. Muhammed dâhil kimsenin şefaatchi kılınamayacağı inancı, kabir ve türbelerde dua edilmesinin şirke götüreceği inancı vardır. Şirke kapı aralayan türbe inşasının yanı sıra mescitlere kubbe ve yüksek minareler yapmak, içlerini süslemek de bid'at sayılmaktaydı. Hz. Peygamber'in doğumunu ve diğer kandil gecelerini kutlamak, Kur'an ve hadislerde bulunmayan dua ve zikirleri tekrarlamak, Kur'an-ı makam ve nağme ile okumak, mevlid okutmak, tesbih kullanmak bid'at kapsamında değerlendirilerek menedilmiştir<sup>63</sup>. Aynı dönemde sultanlar, hanedan üyeleri, yüksek memurlar, devlet adamları gibi Osmanlı seçkinleri 19. yüzyılda İstanbul'da kısmen Sûfi Nakşibendi tarikatı sayesinde yayılan şeriat temelli Sünnîliği benimsemişti<sup>64</sup>. Osmanlılar

<sup>60</sup>Murat Bardakçı'ya ait 11.12.2018 tarihli gazete haberi, erişim tarihi:30.03.2024 <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/2217307-tek-parti-zamaninda-yasak-olan-sadece-arapca-ezan-degildi-hem-musulmanlar-hem-de-diger-dinlerin-mensuplari-cok-siki-takip-altindaydi>

<sup>61</sup> Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında*, 139.

<sup>62</sup> Bain, *The Late Ottoman En'âm-ı Şerîf*, 31-33.

<sup>63</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul TDV Yayınları, 2012), 42/611-615.

<sup>64</sup> Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında*, 139-144.

için, köktenci Vehhâbîliğin yasakladığı Hz. Muhammed'den şefaât bekleme, Hz. Muhammed'e ve onun olduğuna inanılan kutsal emanetlere sahip çıkma arzusu 19. yüzyılda da takip edilebilmektedir. Mekke'yi ele geçiren Vehhâbîlerin kutsal emanetleri tahrip etmesine karşılık, Osmanlılar tarafından kutsal emanetlerin satın alınıp saraya kazandırılması bu yüzyılda hız kazanmıştır<sup>65</sup>. En'âm-ı Şerif kitapları üretiminin de bu yüzyılda fazlalaşması, bu kitapların Osmanlı yönetiminin ve halkının, Vehhâbîliğin aksine, Sünnî inancının yansımasından kaynaklanmaktadır.

Cumhuriyet döneminde 1950'lere kadar uygulanan yasakların insanlar üzerinde Vehhâbîliğin yarattığı kadar olmasa da etkili olduğu ve bir baskı yarattığı kesindir. 1950'de ezanın Arapça okunması yasağının kaldırılmasıyla bu tarihlerden itibaren köy camilerinin duvarlarına yeniden uygulanmaya başlanan, ayet ve duaların, kasidelerin, Hz. Muhammedi temsil eden kutsal eşyaların, mahşer gününde Hz. Muhammed'in şefaâtini temsil eden Hamd sancağı, mizan terazisi, şecere-i Tûba ve cennet imgelerinin yerleştirilmesinin tıpkı Vehhâbîlik karşısında En'âm-ı Şerif gibi dua kitaplarının üretiminin artışına benzer. Bu dönem camilerinde görülen resimler, dualar ve ayetler alışık olunan inanma biçimlerine yapılan dışarıdan müdahaleye karşı protest bir tavır olarak da okunabilir.

### Sonuç

İster geleneğin 'yeni'den' icadı olarak değerlendirilsin ister Kırşehir Mucur'daki Ömer Ağa ve Emine Hatun Camilerinin şahitliğinde geleneğin devamı olarak kabul edilsin<sup>66</sup> 1950-1960 dönemi camilerinde görülen resimlerin ve yazıların, batılılaşma döneminden itibaren Anadolu camilerinde görülen imge dili ile benzer kaynaktan beslendiği kabul edilebilir. En'âm-ı Şerif kitapları, hilye levhaları, Muhammediye kitapları, taşıdıkları tasvirlerle özellikle köy camilerinin süslemelerine 19-20. yüzyıllar boyunca imge taşıyıcıları olmuştur. Ancak özellikle 1950'lerde yapılan resimli camilerde birincil kaynağın genelde dua kitapları özelde En'âm-ı Şerifler olduğu bu camilerdeki yazı ve tasvir programından anlaşılmaktadır. Halk sanatçıların elinde şekillenmiş bu camilerin resimleri ve yazı programı için sanatçının elinde bir dua kitabının bulunmasının yeterli olduğu düşünülebilir. Kimi zaman bir tılsım gibi, kimi zaman şifa kaynaklı algılanan, çok okunup çok tekrarlanması tavsiye edilen ayetler, üzerinde muska gibi taşınan hilyeler ve salatlarla donatılmış köy camilerinin süslemeleri, inancın eski ve bilinen halinin tek partili dönem sonrası yeniden uygulanması biçiminde yorumlanabilir.

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

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

<sup>65</sup> Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında*, 164.

<sup>66</sup> Karaaslan, "Gelenek, Aidiyet ve Yok Oluş", 234.

## Kaynakça

- Akgündüz, Murat. "Osmanlı Döneminde Camilerde Kur'an Okunmasıyla İlgili Görevliler". *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (Haziran 2020), 443-458.
- Aksel, Malik. *Türklerde Dini Resimler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Aktuğ, Erbil Cömertler. "Kalemişi Süslemeli Cami Geleneğinin Devamı: Güzelyurt Tahtalı Köyü Camii (Denizli- Çameli)". *Sanat Tarihi Dergisi* 30/1 (2021), 79-103. <https://doi.org/10.29135/std.756354>
- Aktuğ, Erbil Cömertler. "20. Yüzyılın Ortalarında Kalemişi Süslemeli Camii Geleneği: Denizli Çal Belevi Eski Pazaryeri Camii". *SDÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 54 (2021), 165-177.
- Aktuğ, Erbil Cömertler, "Cumhuriyet Sonrası Kalemişi Süsleme Geleneğini Devam Ettiren Denizli-Çameli, Sarıkavak ve Akpınar Camileri". *9th International Conference on Social Sciences & Humanities* (2022), 194-218.
- Algaç, Şeyda. "Afyonkarahisar Dazkırı Kızılören Köyü Eski Camii Kalemişi Bezemeleri ve Duvar Resimleri". *Sosyal, İnsan ve İdari Bilimlerde Güncel Yaklaşımlar Ed. Enise Bahar Bıçer vd.* 2/1415-1443 (2023). İzmir: Duvar Yayınları, 2023.
- Algaç, Şeyda. "Afyonkarahisar Başmakçı Akkeçili Köyü Camii ve Kalemişi Bezemeleri", *5. Uluslararası Türk Kültür ve Sanatlarını Tanıtma Çalıştayı ve Sempozyumu Bildiri Kitabı*. 137-139. Tiflis, İfarts Yayınları, 2018.
- Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Aydar, Hidayet. "Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi". *BÜİFD* 2/1 (2016), 5-48.
- Bağcı, Serpil. "Osmanlı Mimarisinde Boyalı Nakışlar", *Osmanlı Uygarlığı*. Ed. Halil İncalcık vd. 2/736-759. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Bain, Alexandra. *The Late Ottoman En'âm-ı Şerîf: Sacred Text and Images in an Islamic Prayer Book*. Kanada: University of Victoria. Doktora Tezi, 1999.
- Bilgin, Süreyya Eroğlu. vd. "19. Yüzyıldan Tasvirli Bir Ahşap Hilye Örneği". *Ankarad Dergisi* 3/6 (2022), 323-347. <https://doi.org/10.53838/ankarad.1216835>
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhâbîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Civelek, Nilay Kınay. "Tazmin Sanatı ile Yazılan Na't-ı Şerîfler: Beyânü'l- Hak Mecmuası Örneği". *Anemon Dergisi* 10/2 (2022), 681-697. <http://dx.doi.org/10.18506/anemon.962487>
- Çakmak, Şakir. "Belenardıç (Toparan) Köyü Camii (Güney/Denizli)". *Sanat Tarihi Dergisi* 7/7 (1994), 19-26.
- Çakmak, Şakir. "Denizli-Çivril Mentеш Köyü Camisi", *18. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Kitabı*. 169-178. Aydın: Efeler Belediyesi Yayınları 2017.
- Devellioğlu Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 25. Basım, 2008.
- Değirmenci, Tülün. "Popular Imagery in the Late Ottoman Periphery: The Wall Paintings in Village Mosques of Denizli", *The Medieval History Journal*. 22/2 (2019), 367-401.
- Değirmenci, Tülün. "Geleneğin Yeniden İcadı: Bulanıklaşan Sınırlarda Bir Köy Camisinin Tasvirleri". *Milli Folklor* 16/126 (2020).118-135.
- Derman, Uğur. "Hilye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/47-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, Aşegül. "XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Tezhip Sanatında Osmanlı Modernleşmesinin

- İzleri: Osmanlı Sarayında Türk Rokokosu Üslubu ve Ser-Mücellidan-ı Hassa Hezargradlı Zade Es-Seyyid Ahmed Ataullah". *Milli Saraylar Dergisi* 22 (2022), 80-99.
- Erol, Elif Ceylan. "Tarikat Eşyalarında Süsleme ve Sembolizm Üzerine Bir Deneme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100/1(2021), 621-654. DOI: 10.34189/hbv.100.035
- Gruber, Christiane. *Osmanlı-İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım*. İstanbul: YKY Yayınları, 2023.
- Harman, Mürüvet. "Geç Devir Osmanlı Resim Sanatında Cennet İmgesi: Duvar ve Kitaplarda Yer Alan Şematize Cennet Tasvirleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015), 354-363.
- Harman, Mürüvet. "Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sinde Yer Alan Cennet ve Cehennem Tasvirleri". *Mukaddime*, 5/1 (2014), 89-112.
- Işık, Emin. "En'âm Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/169-170. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İltar, Gazanfer. "Tekke Köyü Hacı Abdullah Halife Camisi Duvar Resimleri". *Vakıflar Dergisi* 42 (2014), 69-80.
- İnce, Kasım. "Kabataş Köyü Merkez Camii/Çaykara Trabzon", *Vakıflar Dergisi* 18(2004), 227-236.
- Karaca, Yüstra. "Hattat Mehmet Şakir'e ait En'âm-ı Şerif'in Muhtevası ve Yazma Kitap Sanatları Açısından İncelenmesi". *Lale, Kültür Sanat ve Medeniyet Dergisi* 5 (2022), 78-89.
- Karaca, Yüstra. *Sakıp Sabancı Müzesinde Bulunan 101-0183 Envanter Numaralı Em'am-ı Şerif'in Muhtevası ve Türk Kitap Sanatları Açısından İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Karaaslan, Muzaffer. "Gelenek, Aidiyet ve Yok Oluş: Çaykara Köyü Eski Cami". *Turkish Studies* 16/7 (2021), 221-236.
- Kasalı, Başak Katrancı. "Soma Camileri Duvar Resimlerinde Sivil Mimari Tasvirlerinden Örnekler". *Geçmişten Günümüze Manisa*. Ed. İlker Çağlar vd. 3/1663-1681. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Kırkpınar, Leyla. "Demokrat Parti (DP) ve Din-Siyaset İlişkisi (1946-1960)". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 13/36 (2018), 349-359.
- Muhacır, Esra. "Üsküdar Terekelerinde Kitap Sahipleri ve Kitaplar: XIV. Yüzyıl". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 26 (2022), 301-332.
- Okçuoğlu, Tarkan. *Hayal ve Gerçek Arasında Osmanlı Resminde İstanbul İmgesi, 18. ve 19. Yüzyıllar*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2020.
- Öktem, Nisa. "Galata Kadılığı Tereke Kayıtlarına Göre Kitap Sahipliğine Nicel Bir Bakış". *Arşiv Dünyası* 7/2 (2020), 113-138.
- Önkal, Ahmet. "Hücre-i Saâdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sâdık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Renda, Günsel. "19. Yy'da Kalemîşi, Nakış-Duvar Resmi". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 6/1530-1534. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Sabev, Orlin. *Waiting for Müteferrika, Glimpses of Ottoman Print Culture*. Boston: Academic Studies Press, 2018.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Nübüvvet Mührü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tanıncı, Zeren. "İslam Resminde Kutsal Kent ve Yöre Tasvirleri". *Journal of Turkish Studies*

- Türklük Bilimi Araştırmaları* 7(1983), 407-437.
- Taş, Bünyamin. "Klasik Türk Edebiyatında Nübüvvet Mührü ve Hasan Hilmi'nin Levha-i Mührü-i Şerîf Adlı Eseri". *Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/4 (2022), 2364-2384.
- Taşkale, Faruk. vd. "Hat ve Tezhip Sanatlarında Esmâü'ün-Nebi". *Lale, Kültür Sanat ve Medeniyet Dergisi* 1/1, (2020), 64-72.
- Taşkale, Faruk. vd. "XVII. Yüzyılda Levha Formunda Hilye-i Şerîfelerin Doğuşu". *17. Yüzyıl Işığında Osmanlı*, Ed. Hanife Koncu vd. 85-203, İstanbul: DBY Yayınları, 2023.
- Tekinalp, Pelin Şahin. "Batılılaşma Dönemi Duvar Resmi". *Türkler Ansiklopedisi*. 15/440-448, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Tercanlı, Akın, *Denizli Camilerindeki Mimari Betimlemeler*, Denizli: Pamukkale Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yavuz, Salih Sabri. "Livâü'l-Hamd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/200. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

**Elektronik Erişimler:**

<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc330837>

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8432251h/f6.item>

<https://api.digitale->

[sammlungen.de/iiif/image/v2/bsb00039219\\_00409/full/full/0/default.jpg](https://api.digitale-sammlungen.de/iiif/image/v2/bsb00039219_00409/full/full/0/default.jpg)

<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00039219?page=412,413>

<https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/2217307-tek-parti-zamaninda-yasak-olan-sadece-arapca-ezan-degildi-hem-musulmanlar-hem-de-diger-dinlerin-mensuplari-cok-siki-takip-altindaydi>.

## Rivâyetlerde Tahvîl-i Kible

### *Narrations on the Change of the Qibla*

**Okan Yıldız\*** 

Doktora Öğrencisi Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Antalya/Türkiye  
PhD Student., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Antalya,  
Türkiye

o.yildiz134805@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6020-4513>

\*Corresponding Author / Sorumlu Yazar

**Bayram Kanarya** 

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Van/Türkiye  
Assoc. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Van, Türkiye  
bayramkanarya@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3525-5789>

#### **Article Type / Makale Tipi**

*Research Article / Araştırma Makalesi*

#### **Article Information / Makale Bilgisi**

*Received / Geliş Tarihi: 28.11.2023*

*Accepted / Kabul Tarihi: 24.10.2024*

*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1390946

**Cite as / Atıf:** Yıldız, Okan - Kanarya, Bayram. "Rivâyetlerde Tahvîl-i Kible". *İstem* 44 (2024), 449-482. <https://doi.org/10.31591/istem.1390946>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** *This article is derived from Okan Yıldız's master's thesis entitled "According to the Narratives the Problem of Change of Qiblah", written in 2021 at Van Yüzüncü Yıl University, Institute of Social Sciences under the supervision of Assoc. Prof. Bayram Kanarya. / Bu makale, 2021 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Okan Yıldız tarafından Doç.Dr. Bayram Kanarya danışmanlığında "Rivâyetlerde Tahvîl-i Kible Meselesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.*

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>



## Rivâyetlerde Tahvîl-i Kible

### Öz

Semâvî dinlerde inananlar, kible olarak adlandırılan belli bir yöne dönerek ibadetlerini yerine getirirler. İslam'da bir dönem kible olarak Beytül-Makdis'e dönülürken daha sonra vahiyyle Kâbe kible olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye geliştinden on altı ya da on yedi ay sonra vuku bulan bu olay, Kur'ân'da ve hadislerde bahsi geçen önemli bir konudur. Kible değişikliği olayına Kur'ân'da Bakara sûresinin 142 ile 150. ayetleri arasında temas edilirken; hadis kitaplarında ise çoğunlukla kitâbu'l-mesâcid, kitâbü't-tefsîr ve kitâbu's-salât bölümlerinde değinilmektedir.

Bu olayla alakalı farklı rivâyetler de olduğu için muhaddisler konuyu tartışmışlar ve bu mesele hakkında fikir beyan etmişlerdir. Mekke döneminde Hz. Peygamber'in yöneldiği kiblenin neresi olduğu, Beytül-Makdis'in kible tayin edilme sebebinin Hz. Peygamber'in kendi görüşü mü yoksa Kur'an dışı vahiy mi gerçekleştiği, kible değişikliğinin ne zaman ve hangi mekânda vuku bulduğu vb. konular, tartışılan noktalardan bazılarıdır.

Bu çalışmada tahvîl-i kible konusu rivâyetler eşliğinde incelenmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı önce Hz. Peygamber'in Mekke dönemi kible yönüne daha sonra da Medine dönemi kible yönüne değinilmiştir. Makalede tahvîl-i kible ile alakalı hadis literatüründe resmedilen tablo ortaya konulmuş; Mekke döneminde kible, Beytül-Makdis'in kible olmasının sebepleri, kible değişikliği olayının zamanı, mekânıyla alakalı konular tartışılmıştır.

Çalışmada tahvîl-i kible ile ilgili hadis metinlerinde geçen rivâyet farklılıklarının sebebi ve yeri geldikçe bu rivâyetlerin sıhhat durumları, hadis usulü ilminin kriterleri çerçevesinde ele alınmıştır. Mekke döneminde kible yönüyle ilgili farklı rivâyetler bulunsa da namazın farz kılınmasına kadar Kâbe'ye; namazın farz kılınmasından Medine'de tahvîl-i kible hadisesine kadar ise Beytül-Makdis'e dönüldüğü kanaatine varılmıştır. Bununla birlikte Beytül-Makdis'e dönülmesi Hz. Peygamber'in kendi icthadıyla değil, ilahi bir yönlendirme ile gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kible, Kible Değişikliği, Kâbe, Beytül-Makdis, Mekke.

## Narrations on the Change of the Qibla

### Abstract

In the Abrahamic religions, believers perform their worship by turning to a certain direction called qibla. In Islam, for a while, the qibla was the Bayt al-Maqdis, but later, the Ka'ba became the qibla by revelation. This event, which took place sixteen or seventeen months after the Prophet's (PBUH) arrival in Medina, is an important issue mentioned in the Qur'an and hadiths. The Qibla change is mentioned in the Qur'an between verses 142 and 150 of Surah al-Baqarah, while in the hadith books it is mostly mentioned in the chapters of Kitâb al-masâjid, Kitâb al-tafsîr and Kitâb al-salât.

Since there are different narrations about this event, the muhaddiths discussed the issue and expressed their opinions about it. Some of the issues discussed include the location of the qiblah to which the Prophet turned during the Meccan period, whether the reason for the appointment of Bayt al-Maqdis as the qiblah was the Prophet's own opinion or a non-Qur'anic revelation, when and where the change of qiblah took place, etc.

In this study, the issue of tahvîl al-qibla is analyzed in the light of narrations. Therefore, first the direction of the Prophet's qibla in the Meccan period and then the direction of qibla in the Medinan period are mentioned. In the article, the picture portrayed in the hadith literature related to tahvîl al-qibla is presented; issues related to the qibla in the Meccan period, the reasons for the qibla of Bayt al-Maqdis, the time and place of the qibla change event are discussed.

In this study, the reasons for the differences in the narrations in the hadith texts about the tahvîl al-qibla and the validity of these narrations are discussed within the framework of the criteria of the science of hadith methodology. Although there are different narrations about the direction of qibla during the Meccan period, it is concluded that the Qibla was turned to Ka'ba until the prayer was made obligatory, and to Bayt al-Maqdis from the time the prayer was made obligatory until the

*incident of tahvîl al-qibla in Madinah. However, it is concluded that the return to Bayt al-Maqdis was not the result of the Prophet's own judgment, but of divine guidance.*

**Keywords:** *Qibla, Qibla Change, Ka'ba, Bayt al-Maqdis, Mecca.*

## Giriş

Kible K-B-L (قبل) kökünden türemiş olup yönelmek, cihet, yönelinen taraf gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca gidilecek yer, hedefe ulaşmak için ortaya konulan çaba manasında da kullanılmıştır. İbadetlerde ise bu kelime, namaz kılınırken dö-nülen yön, ibadetlerde yönelinen taraf, mescidin yönü gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>1</sup> İslam'da kible kavramı, müminlerin ibadetlerinde döndükleri yönü ifade etmektedir. Aynı zamanda bu yöneliş ümmetin birliğini temsil etmekte, daha geniş bir çerçevede ise Müslümanların sosyal ve manevi birlikteliğini simgelemektedir. Bilindiği üzere İslam'ın şiarlarından biri olan Kâbe, Müslümanların kiblesidir. Müslümanlar Mekke de miraç hadisesiyle beraber Beytül-Makdis'i kible edinmeye başlamışlar daha sonra ilahi hitap gereği yönlerini Kâbe'ye dönmüşler böylelikle tahvîl-i kible hâdisesi gerçekleşmiştir.

Tahvîl-i kible hâdisesi genel olarak böyle vuku bulmakla beraber, hadis kaynaklarında Müslümanların Mekke'deki kible yönü hakkında farklı rivâyetler bulunmaktadır. Tahvîl-i kible ile ilgili bu rivâyetlerin muhtevalarını merkeze alarak bir tasnife tabi tuttuğumuzda karşımıza şu üç durum çıkmaktadır: Hz. Peygamber'in Kâbe'ye, Beytül-Makdis'e ve Kâbe'yi araya alarak Beytül-Makdis'e yönelmesi. Bu çalışmada tahvîl-i kible ile ilgili söz konusu rivâyetlerden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke ve Medine dönemindeki kible yönü tespit edilmeye çalışılmıştır. Hadis kaynaklarına bakıldığında kible değişikliği meselesiyle alakalı rivâyetlerin geniş yer tuttuğu görülmektedir. Tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde de ilmi anlamda ilk kible ve tahvîl-i kible ile alakalı farklı çalışmalar yapılmıştır.<sup>2</sup> Bu çalışmanın diğer çalışmalardan en temel farkı, rivâyetler merkezinde konunun işlenilmesidir. Öte taraftan konuyla alakalı yapılan bazı çalışmalarda mesele sınırlı bir çerçevede ele alınmış ve yer yer tekrara düşülmüştür. Günümüzde yapılan çalışma-

<sup>1</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1414/1993), 11/544-545; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb El-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnan ed-Dâvûdî (Dımaşk: Daru'l-Kalem; Daru's-Şâmiyye, 1412/1992), 654; Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyye el-mu'âsıra* (Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 1429/2008), 3/1771.

<sup>2</sup> Kible değişikliği ve ilk kibleyle alakalı ülkemizdeki akademik çalışmalar için bkz. Yavuz Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz.Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-i Makdis", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (01 Nisan 2001), 189-211; Ahmet Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (01 Haziran 2002); Abdurrahman Kasapoğlu, "Bir Dinî Tecrübe ve Sembol Olarak Kibleye Yönelme", *Diyanet İlmî Dergi* 41/4 (2005); İsrâfil Balcı, "İslam'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksa Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 85-116; Ömer Faruk Habergetiren, "Kiblenin Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a Tahvili", *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*, ed. Mustafa Yiğitoğlu (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 901-910; Mehmet Birekul, "Siyer Araştırmalarında Tarih – Sosyolojik Dikotomi ve Sosyolojik Bir Bakış Örneği Olarak Kible Değişikliği Olayı", *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı* (İstanbul, 2015), 277-292; Yakup Bıyıkoğlu, "İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İçtimaî Boyutu", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (23 Ocak 2020), 70-97; Ömer Özpınar, "Kiblenin Kabe'ye Çevrilmesiyle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Akif* 51/2 (31 Aralık 2021), 1-30; Okan Yıldız, *Rivâyetlerde Tahvîl-i Kible Meselesi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

lardan Yavuz Ünal'ın "*Hadis Verilerine Göre Hz.Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-i Makdis*"<sup>3</sup> adlı makalesinde Mekke dönemi Hz. Peygamber'in kible yönü ve Beytül-Makdis'e yönelmesinin nedeni üzerinde durulmuştur. İsrail Balcı "*İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı*"<sup>4</sup> adlı makalesinde İslâm'ın ilk kiblesinin neresi olduğu, el-Mescidü'l-Aksâ'nın kible edinilmesinin sebebi, zamanı ve süresi gibi hususları tartışmıştır. Her iki çalışmada konu, spesifik birkaç rivayet çerçevesinde ele alınıp tartışılmış ancak rivâyetlerin sıhhat durumları üzerinde yeterince durulmamıştır. Diğer bir çalışma olan Ömer Özpınar'ın "*Kiblenin Kabe'ye Çevrilmesiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*"<sup>5</sup> adlı makalesinde ise tahvîl emrinin Hz. Peygamber'e nerede, nasıl indiği ve Kâbe'ye doğru kılınan ilk namazın hangi namaz olduğu konularına değinilmiştir. Bizim yaptığımız çalışma ise tahvîl-i kible ile ilgili ulaşılabilen rivayetlerin sıhhat durumlarının ortaya konulmasını ve bütüncül bir perspektifle bu rivâyetlere yaklaşılmasını amaç edinmiştir. Nitekim tahvîl-i kible hakkında hadis, siyer ve diğer İslâmî kaynaklarda rivayetlerin yanı sıra konuyu detaylandıracak daha başka bilgiler de mevcuttur. Bu araştırmadaki hedef, kible değişikliği olayının yer, zaman, mekan, biçim, merhale ve mahiyetini ilgili rivâyetler bağlamında resmetmek, bu konuda sistematik ve bütünlüklü bir fotoğraf ortaya koymaktır.

Öncelikle Mekke dönemi kible meselesini tartışabilmek ve isabetli bir değerlendirme yapabilmek için namazın ve kiblenin o toplumdaki durumundan bahsetmek gereklidir. Başka bir deyişle mirâctan önce Mekke'de namazın kılınıp kılınmadığı ve kılındıysa kibleye dönülüp dönülmediği hususlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Kible değişikliği konusu üzerinde tartışılan noktalardan biri, tahvîl-i kible hâdisesinden önce Beytül-Makdis'e yönelmesinin sebebi meselesidir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in Beytül-Makdis'e dönme sebebi olarak çeşitli âmillerden bahsedilmektedir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in (s.a.v.), kadîm bir geçmişi olan ve kendi kavminin ayrı bir önem verdiği Kâbe'yi bırakıp neden Beytül-Makdis'e döndüğü noktası üzerinde durulmuştur. Çalışmada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Beytül-Makdis'e dönmesinin arkasında yatan bu âmillere değinilmiş, yeri geldiğinde bazı çıkarımlarda bulunulmuş ve söz konusu bu nedenlerin mevcut rivâyetlere göre değerlendirmesi yapılmıştır.

Tahvîl-i kiblenin Müslümanların Medine'ye hicretinden ne kadar zaman sonra olduğu, hangi mekânda ve hangi namaz vaktinde bu değişikliğin gerçekleştiği konusunda farklı rivâyet grupları mevcuttur. Bu rivâyetlerde hicretten sonra dokuz, on üç, on altı ve on yedi ay sonra ve Bedir Savaşından iki ay önce tahvîl-i

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz.Peygamber'in İlk Kiblesi", 189-211.

<sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Balcı, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", 85 - 116.

<sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Özpınar, "Kiblenin Kabe'ye Çevrilmesiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 191-216.

kıblenin vuku bulduğu; zamanının ise öğle, ikinci veya sabah namazı vaktinde olduğu yönünde farklı bilgiler bulunmaktadır.<sup>6</sup>

Çalışmada rivâyet kaynaklarından yola çıkılarak tahvîl-i kıblenin yeri ve zamanı hakkında nakledilen malumat tümevarım yöntemiyle ele alınmıştır. Ayrıca hadis şârihlerinin konuya yaklaşım tarzları ve bu konuda nakledilen ihtilaflı rivâyetleri nasıl uzlaştırdıklarına da temas edilmiştir. Kible değişikliği olayı hakkındaki meselelere dikkat çekmek için yapılan bu çalışmada ilk olarak Mekke dönemi kible yönü hakkındaki rivâyetler incelenecek; daha sonra Beytü'l-Makdis'in kible tayin edilme sebebi ve hikmeti üzerinde durulacaktır. Akabinde Medine döneminde kible, Beytü'l-Makdis'in kible süresi, kible değişikliğinin ne zaman, hangi namaz vaktinde ve mekânda olduğuyula ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesine yer verilecektir.

### 1. Mekke Döneminde Kible Yönüyle İlgili Rivâyetler

Mekke dönemi kible yönüyle alakalı rivâyetlere geçmeden önce namaz ibadeti hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır. Zira kıblenin namaz ibadeti ile doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Kâbe'nin bulunduğu Mekke'de vahyin ilk iniş süreci başlamıştır. İbadet ve muamelata dair hükümlerin çoğu her ne kadar Medine döneminde nâzil olmuşsa da dinin direği olan namaz hicretten önce, Mekke döneminde ve miraçta farz kılınmıştır.<sup>7</sup> İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ında namazın farz kılınma zamanının hicretten bir yıl önce olduğu bilgisi mevcuttur.<sup>8</sup> *Muvatta'* şârihi İbn Abdilberr (ö. 463/1071), namazın farz kılınma zamanının Hz. Hatice'nin (r.a.) vefatından sonra ve hicretten bir sene önce olduğunu belirtmiştir.<sup>9</sup> Yani Rasûlullah (s.a.v.) Medine-i Münevvere'ye hicret etmeden evvel Mekke'de namaz

<sup>6</sup> Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/457; Muhammed b Abdullah b Muhammed Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Âridatü'l-ahvezi bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008), 2/139; Zeynu'ddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârf şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân v.d. (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996), 1/181.

<sup>7</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb Arnavud ve Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), 35/211; Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr Nâsir (y.y.: Dâru Tevki'n-Necât, 1422/2001), "Salât", 1, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 5; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Beyrut: Daru İhya't-Turasi'l-Arabî, 1375/1956), "İman", 74; İsrâ ve Miraç hadisesiyle alakalı geniş bilgi için bkz. Kemal Sandıkçı, "İsra ve Miraç", *İslam Medeniyeti Dergisi* 2/24 (10 Kasım 1969), 21-23; Mehmet Azimli, *Siyeri farklı okumak* (Ankara: Ankara Okulu, 2013); Salih Sabri Yavuz, *İsrâ ve Mirac* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011); İsrâfil Balcı, *İsrâ ve Mi'râc gerçeği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Ahmet Ağırakça, "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı", *Artuklu Akademi* 1/2 (03 Mayıs 2015), 1-30; Cağfer Karadaş, "İsra-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği", *KİSBÜ İlahiyat Dergisi* 1 (15 Haziran 2019), 55-73.

<sup>8</sup> Muhammed b. Sa'd b. Muni' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/166.

<sup>9</sup> Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Ahmed el-Ulvî-Muhammed Abdulkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâratu 'Umûmî'l-Evkâfi ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1387), 8/50-52.

kılmaktadır. Bu durumda akıllara şöyle bir soru gelebilir: namazın farz kılındığı Miraç hâdisesinden önce Hz. Peygamber namaz kılıyor muydu veya namaz kılar-ken belli bir yöne dönmesi gerekli miydi? Kur'ân, Rasûlullah'tan (s.a.v.) önceki peygamberlerin de namazdan sorumlu tutulduklarını ifade etmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla önceki peygamberlerin son halkası olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de vahyin ilk zamanlarında namaz kılmış olması, kuvvetli bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle atası Hz. İbrâhîm'in (a.s.) namaza verdiği önem ve gelecek neslinin namaz kılanlardan olmasını dilemesi bu tespiti desteklemektedir.<sup>11</sup> Diğer yandan daha tebliğin ilk yıllarında Kâbe'nin hicrinde namaz kılar-ken Ebû Cehil, Ukbe b. Ebî Muayt gibi azılı müşriklerin Hz. Peygamber'i sürekli engelleme girişimleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mirâç'tan önce namaz kıldığına dair sayılabilecek örneklerden bazılarıdır.<sup>12</sup>

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Miraç öncesi namaz kıldığıyla alakalı rivâyetler bulunmakta fakat ibadetini neye göre kıldığı ve şekli hakkında ayrıntılı bir bilgi bulunmamaktadır. Senedi zayıf bir rivâyete<sup>13</sup> göre Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber'e ilk vahiyle abdest ve namazı da öğretmiştir.<sup>14</sup> Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i (s.a.v.) kast ederek "*Beytullah'ta namaz kıldığını görürsem onun boynunu ezeceğim*"<sup>15</sup> şeklindeki sözü üzerine "*Namaz kılar-ken bir kulu (Peygamberi) engelleyeni görmedin mi?*"<sup>16</sup> ayeti nâzil olmuştur. Bu âyet ise vahyin ilk zamanlarında inen Alak sûresinde geçmektedir.<sup>17</sup> Binâenaleyh ayette zikri geçen namazın mirâç hâdisesinden önce vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Yine Mekke döneminin ilk zamanlarında Hz. Peygamber (s.a.v.) Kâbe'nin Hicrinde namaz kılar-ken, müşriklerden bir grup deve işkembesini alarak Rasûlullah'ın omzuna koymuş,<sup>18</sup> bazıları da aynı mevkide na-

<sup>10</sup> Lokman 31/17; İbrâhîm 14/37; Taha 20/14.

<sup>11</sup> İbrâhîm 14/37.

<sup>12</sup> Buhârî, "Kitâbu'l-vudû", 69; Müslim, "Kitâbu'l-cihâd ve's-siyer", 39.

<sup>13</sup> Rivâyetin râvilerinden İbn Lehîfa (öl. 174/790) hakkında cerh ifadeleri mevcuttur. İbn Lehîfa'nın hakkında İbn Hacer âdil olduğunu, kitaplarının yanmasından sonra ihtilata uğradığını söylemiş, Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) hadislerinin zayıf olduğunu söylemiştir. Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l-Arabî, 1271), 5/147; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Rüşd, 1406), 1/139.

<sup>14</sup> Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible, 1427/2006), 1/176; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/25; Ebû Muhammed Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Subhî es-Sâmerrâî, Mahmud Muhammed Halil es-Sâidî (Kâhire: Mektebetü's-sünne, 1408), 1/118.

<sup>15</sup> Süleymân b. Dâvut el-Cârûd Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 4/471; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/98-99, 4-164, 5/167, 5/437; Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Tefsîr", 354; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419), "Tefsîr", 85.

<sup>16</sup> el-Alak 96/10.

<sup>17</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418), 3/573; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mun'im şerhu Sahîhi'l-Müslim* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1423), 10/404.

<sup>18</sup> Buhârî, "Kitâbu'l-vudû", 69; Müslim, "Kitâbu'l-cihâd ve's-siyer", 39.

maz kılarken onu boğmaya çalışmışlardır.<sup>19</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beş vakit namaz farz kılınmadan evvel namaz kıldığını ortaya koyan diğer bir delil de İmam Şâfiî (ö. 204/820) tarafından şöyle nakledilir: "İlmine ve rivâyetine güvendiğim birinin şöyle dediğini duydum: Allah Teâlâ önce bir namazı farz kıldı sonra onu bir başka farzla neshetti. Daha sonra bu ikinci farzı da beş vakit namazı farz kılmakla neshetti." İmam Şâfiî'den naklettiğimiz bu bilgideki ilk farz kılınan namazın gece namazı olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>20</sup> Nitekim Sa'd b. Hişâm'dan nakledildiğine göre rivâyetlerde bu konu şöyle aktarılır:

*Ben Âişe'nin (r.a.) yanına gittim ve bana Rasûlullah'ın (sav) kıldığı gece namazını haber vermesini söyledim. Bana, Ey örtünüp bürünen! âyetini okumadın mı? diye sordu. Ben de okudum dedim. Âişe de (r.a.) şöyle söyledi; şüphesiz Allah gece namazını bu âyetin evvelinde farz kılmıştır. Böylece Rasûlullah (sav) ve ashâbı bir sene bu namazı farz olarak kılmış, Allah Teâlâ, bu sûrenin son tarafındaki hafifletme âyetini indirinceye kadar bu kısmı on iki ay boyunca, gökyüzünde bekletmiştir. Bu şekilde gece namazı farziyyetten sonra nafil bir ibadete dönüşmüştür, demiştir.<sup>21</sup>*

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mirâc hadisesinden önce Mekke'de namaz kıldığını belirten daha başka rivâyetler de bulunmaktadır.<sup>22</sup> Konunun sınırları dışına çıkmamak için namazın teşrî' süreci ile alakalı bu kadar bilgiyle yetinmek istiyoruz.<sup>23</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse bu rivâyetler -mâhiyetini ve şeklini tam olarak tespit edemesek de- Rasûlullah'ın (s.a.v.) Miraç'tan önce de namaz kıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Mekke döneminde namaz varsa, kible yönü de olmalıdır.<sup>24</sup>

Kur'an'da namazın farz kılınmasından önce ve sonra kibleyle alakalı dokuz ayet bulunmaktadır.<sup>25</sup> Bu âyetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke yaşantısında namazlarını eda ederken yöneldiği kible yönü hakkında sarahaten bir malumat bulunmamaktadır. Ayrıca Mekke döneminde kible terimi sadece Yûnus sûresinde "Evlerinizi kible yapın..."<sup>26</sup> şeklinde yer almaktadır. Rivâyetlerde ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'de namazlarında belli bir yöne dönmesi gerektiği ile alakalı ayrıntılı bir bilgi yoktur. Fakat Arap toplumunda Kâbe merkezli bir ibadet anlayışının hakim olduğunu, aynı zamanda kible olarak Kâbe'ye yönelindiğini ifade edebiliriz.<sup>27</sup> Mesela kaynaklarda Abdülmuttalib, Ebrehe'nin Kâbe'ye saldıracağını öğre-

<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/507, 11/609, Buhâri, "Ashâbu'n-Nebî", 5, "Menâkıbu'l-Ensâr", 29, "Tefsiru'l-Kur'ân", 258.

<sup>20</sup> Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1410), 1/86.

<sup>21</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/315; Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa A'zami (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, ts.), 2/171.

<sup>22</sup> İlgili rivâyetler için bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, 2/302.

<sup>23</sup> Namazın teşrî süreci ile alakalı geniş bilgi için bkz. Recep Tuzcu, *Namazın Teşri Süreci İle İlgili Rivâyetlerin Kronolojik Değerlendirmesi* (Konya: Hüner Yayınları, 2019).

<sup>24</sup> Bkz. İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8/48-51.

<sup>25</sup> İlgili ayetler için bkz. Yûnus 10/87; el-Bakara 2/115,142,143,144,145,148,149,150.

<sup>26</sup> Yûnus 10/87.

<sup>27</sup> Ahmed İbrahim eş-Şerif, *Mekketu ve'l-Medinetu fî'l-cahiliyyeti ve ahdî'r-Rasûl* (Kâhire: Dâru'l-Fikrî'l-



nince Allah'a dua etmiş ve duasında Kâbe'den kiblemiz diye bahsetmiştir.<sup>28</sup> Diğer yandan Hz. Peygamber'in bi'setinin ilk yıllarında Kâbe'nin yanında namaz kıldığına dair çeşitli rivâyetlerin bulunması da ibadetlerde Kâbe'ye dönüldüğünün somut göstergesi olarak kabul edilebilir.<sup>29</sup> Tüm bunlar dikkate alındığında Mekke'de Hz. Peygamber'in ibadet hususunda herhangi bir tarafa yönelmesinin zorunluluk olduğuna dair bir bilgi olmasa da Araplarda ve Hz. Peygamber'in bi'setinin ilk yıllarında Kâbe merkezli bir ibadet anlayışının hakim olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.1. Mekke'de Kiblenin Kâbe Olduğunu Bildiren Rivâyetler

Kiblenin Mekke döneminde Kâbe olduğunu belirten bazı rivâyetler bulunmaktadır. İlk dönem kaynaklarından Rebî' b. Habîb'in (ö. 180/796 [?]) *Müsned*'i başta olmak üzere birçok kaynakta yer alan ve Abdullah b. Abbas'a (r.a.) nispet edilen şu rivâyet bunlardan birisidir: "... Ensar ve Medineliler hicretten evvel Beytül-Makdis'e yaklaşık olarak iki sene yönelerek namaz kıldılar. Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'deyken Beytül-Makdis'de Miraç'a yükseltilene kadar sekiz sene Kâbe'ye dönerek namaz kıldı..."<sup>30</sup> Bu rivâyet bize Mekke döneminde kible hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke yıllarında gerçekleşen Miraç hadisesinden sonra Beytül-Makdis'e döndüğü bildirilmektedir. Ayrıca rivâyetin muhtevası dikkate alındığında Hz. Peygamber'in ilk vahyi almasından itibaren namaz kıldığı da anlaşılmaktadır. Öte taraftan mezkûr rivayette Hz. Peygamber'in sekiz sene Kâbe'ye dönerek namaz kıldığı ifade edilmekte ancak

→

Arabî, ts.), 1/146; Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı", *Nüsha* 49 (29 Aralık 2019), 97-120.

<sup>28</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sıretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Matbaatu Mustafa Elbanî el-Halebî, 1375/1955), 1/51.

<sup>29</sup> Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *Müsned İbn Ebî Şeybe*, thk. Ahmed b. Ferîd Âdil b. Yûsuf (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418), 1/201; Buhâri, "Kitâbu'l-vudû", 69, "Salât" 109, "Cihâd ve's-siyer", 97; Müslim, "Kitâbu'l-cihâd ve's-siyer", 39; Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Âdil b. Sa'd vd. (Medine: Mektebetü'l-ülûm ve'l-hikem, 1430), 5/240, 5/247, 9/211; Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasani en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1421/2001), "Tahâret", 192.

<sup>30</sup> أبو عُبَيْدَة ، عن جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ ، عن ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ فَرَضَ عَلَيْهِ الصَّلَاةَ الْخَمْسَ قَبْلَ هِجْرَتِهِ بِسِتِّينَ وَصَلَّى عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ بَعْدَ هِجْرَتِهِ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا وَكَانَتِ الْأَنْصَارُ وَأَهْلُ الْمَدِينَةِ يَصْلُونَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ نَحْوَ سِتِّينَ قَبْلَ قُدُومِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَيْهِمْ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ صَلَّى إِلَى الْكَعْبَةِ بِمَكَّةَ ثَمَانِي سِنِينَ إِلَى أَنْ عَرَجَ بِهِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ

Bkz. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî Rebî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-sahîh müsnedu İmâm er-Rebî' b. Habîb*, thk. Muhammed b. İdrîs-Aşur b. Yûsuf (Beyrut: Dâru'l-hikme, 1415), 1/82-83; Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b Abdülmelik b Battâl el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003), 2/59; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8/53; Ebû'l-Feth Fet-huddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'amerî İbn Seyyidünnâs, *en-Nefhu's-sezî şerhu Süneni't-Tirmizî*, thk. Ebu Câfer el-Ensarî v.d. (Riyad: Dâru's-Samî' Lî'n-Neşr ve't-Tavzî', 1428), 3/348; İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, 1/183; Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/502; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b Muhammed Kastallânî, *İrşâdu's-sârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1323), 1/415; Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1353), 8/240; Muhammed b. Abdül-bâkî b. Yûsuf Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*, thk. Tâha Abdürraîf Sa'd (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1424), 1/667; Mûsâ Şâhin Lâşîn, *Fethu'l-mun'im*, 3/119.

618-620 tarihleri arasında kible yönüyle ilgili bir malumata ise yer verilmemektedir. Her ne kadar bu malumata yer verilmediyse de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'de Kabe'ye dönerek namaz kıldığı hususu rivâyetten anlaşılmış olmaktadır.

Rebî b. Hâbîb'in naklettiği rivâyete benzer diğer bir rivâyet ise İbn Cüreyc (ö. 150/767) tarikiyle aktarılmıştır. Bu rivâyet şöyledir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) ilk olarak namazda Kâbe'ye yöneldi. Sonra Beytü'l-Makdis'e dönmesi emredildi. Ensar Medine'ye hicretten önce üç hac yılı Beytü'l-Makdis'e dönerek namaz kıldı..."<sup>31</sup> Bu rivâyetin senedi muttasıl değildir. Söz konusu rivâyette aradaki sahâbî ve tâbiîn senedden düşürülerek doğrudan etbâu't-tâbiînden olan İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) Hz. Peygamber'den rivâyeti aktardığı görülmektedir. Her iki rivâyete göre Hz. Peygamber'in hicretten iki veya üç hac yılı öncesinde Beytü'l-Makdis'e döndüğü, ondan önce ise bu mekâna dönmediği anlaşılmaktadır.

Mekke döneminde kiblenin Kâbe olduğunu bildiren rivâyetlerden biri Taberânî'nin (ö. 360/971) *Müsnedü's-şâmiyyîn*'i başta olmak üzere diğer rivâyet kaynaklarında Abdullah b. Abbas (r.a.) tarikiyle gelmektedir. Bu rivâyete göre Kur'an'daki ilk nesh, kible meselesi ile ilgilidir. Hz. Peygamber "Doğu da Allah'ındır, Batı da..."<sup>32</sup> âyetinin inmesiyle Beyt-i Atik'e dönmeği terk ederek Beyt-i Makdis'e yönelmiş; Beyt-i Makdis'e yönelme, Beyt-i Atik'e dönme hükmünü nesh etmiştir.<sup>33</sup> Dikkat edilirse zikrettiğimiz rivâyetlerin sahâbî râvisi Abdullah b. Abbas'dır. Fakat Abdullah b. Abbas hicretten üç yıl önce doğmuştur.<sup>34</sup> Dolayısıyla buradaki rivâyetin sahâbe mürseli olduğu görülmektedir.

<sup>31</sup> حدثنا القاسم قال، حدثنا الحسين قال، قال ابن جريج: صلى رسول الله ﷺ أول ما صلى إلى الكعبة، ثم صرف إلى بيت المقدس. فصلت الأنصار نحو بيت المقدس قبل قدومه ثلاث حجج

Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 3/139; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/59; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8/53; İbn Seyyidünnâs, *en-Nefhu's-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî*, 3/348; Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, thk. Kâmil Avîza (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/1669; İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, 1/183; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/502; Bedruddîn Ebî Muhammed b. Ahmed Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Halid b. İbrahim el-Misrî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 4/355; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 1/415; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvat-tai'l-İmâm Mâlik*, 1/667; el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 8/240; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mun'im*, 3/119.

<sup>32</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>33</sup> عن ابن عباس قال: أول ما نسخ من القرآن شأن القبلة، قال الله تبارك وتعالى: **وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ** فَأَيَّمَا تَوَلَّوْا فَمَتَّ وَجْهَ اللَّهِ . قال: فصلت رسول الله - صلى الله عليه - نحو بيت المقدس وترك البيت العتيق، ثم صرفه الله تبارك وتعالى إلى البيت العتيق

Bkz. el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-azîz ve mâ fihi mine'l-ferâ'iz ve's-sünen*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418), 1/18; Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, thk. Hamdi Abdülmeccid Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 3/326; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 2/294; Ebû Bekr Ahmed Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen vel-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi, 1412), 2/313; Ebû Bekr Ahmed Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/19 (No: 2245); Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hemedânî Hâzimî, *el-İtibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 1/63; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/184; Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, 1/669.

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, 309.

Cerh ta'dîl kitapları incelendiğinde, *Müsnedü's-şâmiyyîn*'deki rivâyetin râvilerinden Muhammed b. Amr hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı, dolayısıyla ilgili râvinin mechûl olduğu anlaşılmaktadır. Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inde geçen rivâyetin senedinde etbâu't-tâbiînden olan İbn Cüreyc ile el-Hâkim en-Nîsâbü'rî arasındaki râviler zikredilmeyerek birden fazlası düşmüş ve inkita' meydana gelmiştir. Aynı rivâyet, yine Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında da mevcuttur.<sup>35</sup>

Yukarıda zikri geçen rivâyetlerin yanı sıra Müslümanların Kâbe'nin yanında, Hicr tarafında namaz kılarken onlara yapılan işkence ve engellemelerle alakalı rivâyetler de mevcuttur. Hadislerde ve İslam tarihi kaynaklarında geçen bu rivâyetler, Mekke döneminde Rasûlullah'ın (s.a.v.) namaz kıldığı yönü hakkında bize bir fikir sunmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Beytullah'ın yanında namaz kılarken ona yapılan işkenceler hakkında Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) ve Urve b. Zübeyr (r.a.) tarafından nakledilen rivâyetler mevcuttur. Urve b. Zübeyr (r.a.) tarihi ile nakledilip isnadının sahîh olduğu rivâyet şöyledir:

*Ben Abdullah b. Amr'a (r.a.) Rasûlullah'a (s.a.v.) müşriklerin yaptıkları işkencelerin en şiddetli olanının hangisi olduğunu sordum. Abdullah b. Amr (r.a.) şöyle dedi: Ben bir gün Peygamber (s.a.v.) Hicr-i İsmâil'de namaz kılarken yanına Ukbe b. Ebî Muayt'in geldiğini gördüm. Ukbe, Peygamber'in (s.a.v.) ridâsını topladıktan sonra ridâyı onun boynuna koydu. Rasûlullah'ı şiddetli bir boğuşla boğmağa başladı. Bu esnada Ebû Bekir (r.a.) geldi ve Ukbe'yi Peygamber'den uzaklaştırarak: "Siz bir adamı, Rabbim Allah'tır demesiyle öldürür müsünüz? Hâlbuki O size Rabbinizden apaçık mu'cizeler de getirmiştir."<sup>36</sup> âyetini okudu.<sup>37</sup>*

Daha başka rivâyetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Kâbe'nin avlusunda namaz kılarken bu olay ile karşılaşmıştır.<sup>38</sup> Neredeyse aynı muhtevaya sahip Amr b. As (r.a.) rivâyetinde ise Hz. Peygamber (s.a.v.) Makâm'da namaz kılarken kendisine işkence yapıldığı zikredilmektedir.<sup>39</sup> Fakat râvilerden Muhammed b. Amr hakkında İbn Hacer sâduk bir râvi olduğunu ancak rivâyetlerde yanıldığını (vehim) söylemiştir.<sup>40</sup> Başka bir rivâyette Ebû Zer el-Gıfârî'nin (r.a.) Müslüman olmak için Mekke'ye geldiğinde Rasûlullah'ın (s.a.v.) Kâbe'yi tavaf ettikten sonra -

<sup>35</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/19 (No: 2245).

<sup>36</sup> el-Mü'minûn 23/28.

<sup>37</sup> Buhâri, "Menâkıbu'l-Ensâr", 29; Ebi'l Ferec Ali b. el-Hüseyn el-İsfehani, *el-Eğânî*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru lhyâi't-Turasî'l-Arabî, 1415), 1/50.

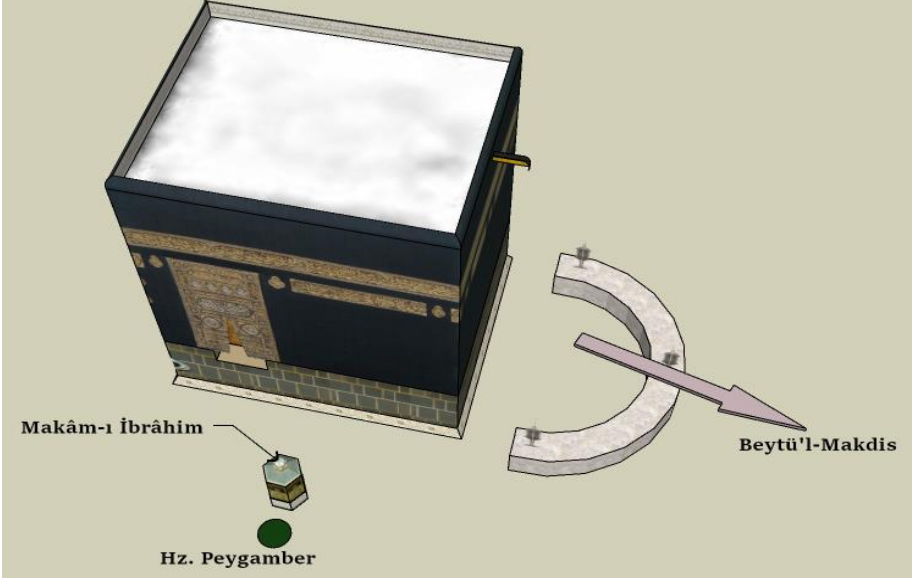
<sup>38</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/507, 11/609; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1404/1983), 1/200; Buhâri, "Ashâbu'n-Nebî", 5, "Menâkıbu'l-Ensâr", 29, "Tefsiru'l-Kur'ân", 258.

<sup>39</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/331; Ali el-Musennâ el-Mevsilî, *Müsned* (Dimaşk: Dâru'l-me'mûn, 1404), 13/324; Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 14/529.

<sup>40</sup> İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 1/499.

bazı rivâyetlerde namaz kıldığı yer belirtilmemekle beraber<sup>41</sup>- Makâm-ı İbrâhîm'in arka tarafında namaz kıldığı aktarılmaktadır.<sup>42</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Makâm-ı İbrâhîm'in arka tarafında namaz kıldığını bildiren bu rivâyetin isnadında cerhe uğrayan bir râvi tespit edilmemiştir.

Bu rivâyet dikkate alındığında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'de muhtemel namaza duruş yönü ve mekanı Şekil 1'deki gibidir.



**Şekil 1:** Hz. Peygamber'in Namaz Kılarken Makâm-ı İbrâhîm'e Göre Konumu.

Abdullah b. Mes'ûd rivâyetinde ise Hz. Peygamber (s.a.v.) Kâbe'de namaz kılarken Ümeyye b. Halef, Ukbe b. Ebî Muayt ve Ebû Cehil gibi müşriklerin bulunduğu yedi kişi Hicr'de oturarak Hz. Peygamber'i izlemişlerdir. Müşriklerden Ebû Cehil Kâbe'nin gölgesinde namaz kılan Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına giderek devenin döl yatağını ve işkembesini secdeye gittiğinde omuzlarının arasına koymuştur.<sup>43</sup> Bu rivâyette Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz kılarken Kâbe'ye dönüp dönmediğiyle alakalı bir bilgi yer almamaktadır. Fakat o namazdayken Kâbe'den başka bir tarafa

<sup>41</sup> İlgili rivâyetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/413; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 28; Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1411/1991), 2/232; İbn Hibbân, *Sahih*, 1414, 16/77.

<sup>42</sup> Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 28; Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Âdil b. Sa'd vd. (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1430), 9/367; el-Hüseyn b. Muhammed b. Ebî Ma'se Ebû Arûbe el-Harrânî, *el-Evâil*, thk. Meş'al b. Bânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 1/85; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 11/22; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mun'im*, 9/458, 9/464.

<sup>43</sup> Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *Müsned İbn Ebî Şeybe*, thk. Ahmed b. Ferîd Âdil b. Yûsuf (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418), 1/201; Buhârî, "Kitâbu'l-vudû", 69, "Salât" 109, "Cihâd ve's-siyer", 97; Müslim, "Kitâbu'l-cihâd ve's-siyer", 39; Bezzâr, *Müsned*, 5/240, 5/247, 9/211; Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasani en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1421/2001), "Tahâret", 192.

yönelmiş olsaydı bu Müşriklerin çok büyük tepkisini çekebilirdi. Rivâyetlerde Rasûlullah'ın (s.a.v.) ne Kâbe'den farklı bir yöne yöneldiği ne de Kâbe'den başka bir yöne döndüğünden dolayı müşriklerin tepki gösterdikleri bilgisi tespit edilememiştir. Sonuç olarak özellikle son zikrettiğimiz rivâyetlerin bi'setin ilk yıllarında gerçekleştiğini kestirmek güç değildir. Dolayısıyla gerek hadis kaynaklarındaki gerekse siyer kaynaklarındaki bilgilerde bi'setin ilk yıllarında Hz. Peygamber'in Kâbe'ye dönerek namaz kıldığı tespit edilmiş olmaktadır.

### 1.2. Mekke'de Kiblenin Beytül-Makdis Olduğunu Bildiren Rivâyetler

Bir önceki başlıkta işaret ettiğimiz gibi Hz. Peygamber hicretten önce Beytül-Makdis'e dönmekle emrolunmuştur.<sup>44</sup> Mekke döneminde kiblenin Beytül-Makdis olduğunu ifade eden rivâyete erken dönem hadis kaynaklarından Mamer'in (ö. 153/770) el-Câmi'inde, Ebû Arûbe el-Harrânî'nin (ö. 318/931) el-Evâ'il'inde ve el-Harâitî'nin (ö. 327/939) Mekârimü'l-ahlak adlı eserlerinde rastlamaktayız. Bu rivâyet şöyledir: "Mekke'de Hz. Peygamber (s.a.v.) Beytül-Makdis'e yönelerek namaz kılarak Berâ, Kâbe'ye yönelip namaz kıları. Bu durumu öğrenen Hz. Peygamber (s.a.v.) ona Beytül-Makdis'e yönelmesi için haber gönderdi. O da Hz. Peygamber'e itaat etti."<sup>45</sup> Bu rivâyet, Ebû Arûbe el-Harrânî'nin (ö. 318/931) el-Evâ'il adlı eserinde mürsel bir tarikle İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) tarafından nakledilmiştir.<sup>46</sup> Zührî, kendinden önceki sahâbînin ismini zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber'den mezkûr rivâyeti aktarmıştır. Yahyâ b. Saîd (ö. 198/813) Zührî'yi hâfız olarak vasıflandırmasına rağmen mürsellerini problemlili görmektedir. Yahyâ b. Saîd ise Zührî'nin isnaddaki râvilerde cerh-ta'dil yönünden herhangi bir problem olmadığı halde, râvileri kasıtlı olarak senede almak istemediğinden böyle bir yola başvurduğunu belirtmiştir.<sup>47</sup>

Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) Câmi'indeki rivâyetin râvilerinden Abdurrahman b. Kâ'b (r.a.) hakkında Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında doğmasına rağmen ondan bir şey işitmediği bilgisi bulunmaktadır.<sup>48</sup> Abdurrahman b. Kâ'b'ın (r.a.)

<sup>44</sup> Rebî b. Habîb, *Câmi'*, 1/82-83; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/59; İbn Abdilberr, *et-Temhid*, 8/53; İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, 1/183; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/502; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai İmâm Mâlik*, 1/667; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 1/415; el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 8/240; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mun'im*, 3/119; İbn Seyyidünnâs, *en-Nefhu's-sezî şerhu Süneni't-Tirmizî*, 3/348; Ahmed b. Abdullatif Zebîdî, *et-Tecrîdü's-sarîh*, çev. Kâmil Miras, Ahmed Nâim (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 2/340 (Mütercimnin notu).

<sup>45</sup> كَانَ يُصَلِّي إِلَى الْكَعْبَةِ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَكَّةَ يُصَلِّي إِلَى بَيْتِ الْمُقَدِّسِ، فَأَخْبِرَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ أَنْ يُصَلِّيَ نَحْوَ بَيْتِ الْمُقَدِّسِ، فَأَطَاعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

Bkz. Ebû 'Urve el-Basrî es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: Tevzî'u'l-Mektebetu'l-İslâmî, 1403/1983), 11/338; Ebû Arûbe el-Harrânî, *el-Evâil*, 1/101; Ebu Bekr Muhammed b. Ca'fer Sehl El-Harâitî, *Mekârimü'l-ahlâk*, thk. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî (Kahire: Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, 1419), 1/177.

<sup>46</sup> Ebû Arûbe el-Harrânî, *el-Evâil*, 1/101.

<sup>47</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müssetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/338-339.

<sup>48</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib* (Hindistan: →

rivâyetinin benzeri, meşhur sahâbî olan babası Kâ'b b. Mâlik (r.a.) tarafından da aktarılmıştır. Abdurrahman b. Kâ'b'ın (r.a.), mezkur rivâyeti babası Kâb b. Mâlik'den (r.a.) almış olması kuvvetle muhtemeldir. Rivâyete göre Berâ b. Ma'rûr, aralarında Müslümanlar ve kavminin müşrik hacıların da bulunduğu kişilerle yola çıkmış, namaz vakti girdiğinde Berâ Kâbe'ye yönelip namaz kılarken diğer Müslümanlar Beytü'l-Makdis'e doğru namazlarını kılmışlardır. O, arkadaşlarıyla bu durumu istişare etmiş ve içine şüphe düşmesiyle Mekke'ye varınca Hz. Peygamber'e durumu arz etmiş, Peygamber (s.a.v.) de ona şu cevabı vermiştir: “*Sen bir kible üzerindeydin, onda sabretseydin ya!*” demiştir. Bunun üzerine Berâ b. Ma'rûr da artık Şam'a doğru namaz kılmıştır.<sup>49</sup>

Söz konusu rivâyetlerin râvilerini incelediğimizde ortak râvi olan *Meğazi* sahibi İbn İshâk (ö. 151/768) hakkında bazı cerh ifadeleri olsa da<sup>50</sup> bunun tarih ve hadis disiplinlerindeki metodolojik farklılıklardan kaynaklandığı söylenebilir. Bazı Kütüb-i sitte müellifleri gibi daha başka hadis otoriteleri de ondan hadis rivâyet emişlerdir.<sup>51</sup> Dolayısıyla bu rivâyeti sahîh kabul etmek mümkündür. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Sahîh*'indeki râvilerden Seleme b. Fudayl hakkında siddik sahibi olduğu, hadislerinin yazılabileceği fakat hucet olarak kabul edilemeyeceği belirtilmiştir.<sup>52</sup> Bu hâdiseyi incelediğimizde mezkur olayın İkinci Akabe Biatları sırasında gerçekleştiği; yani Mekke döneminin sonlarına tekabül ettiği anlaşılmaktadır. İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ındaki bilgiye göre namaz 621 yılı Rebülevvel ayında farz kılınmıştır.<sup>53</sup> İkinci Akabe Biatları ise 622 yılı Zilhicce ayında meydana gelmiştir.<sup>54</sup> Yani Beytü'l-Makdis hicretten yaklaşık beş ay öncesinde gerçekleşen İkinci Akabe Biatlarının olduğu zamanda da kible olarak kullanılmaktadır. İkinci Akabe Biatları ise namazın farz kılınmasından sonrasına denk gelmektedir.

Diğer bir rivâyet ise Taberâni'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde, İbn Batta'nın (ö. 387/997) *el-İbânetü'l-kübrâ*'sında ve İbn Beşran'ın (ö. 430/1038) *Emâlî İbn Beşrân*

→

Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1326/1910), 6/259.

<sup>49</sup>وَحَدَّثَنِي مَعْبُدُ بْنُ كَعْبٍ بْنِ مَالِكٍ، وَكَانَ مِنْ أَعْلَمِ الْأَنْصَارِ، حَدَّثَنِي أَنَّ أَبَاهُ كَعْبًا حَدَّثَهُ، وَخَبَرَ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ فِي خُرُوجِ الْأَنْصَارِ مِنَ الْعَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ فِي تَبِيعَةِ الْعَقْبَةِ، وَذَكَرَ فِي الْخَبَرِ أَنَّ الْبَرَاءَ بْنَ مَعْرُورٍ قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي خَرَجْتُ فِي سَفَرِي هَذَا وَقَدْ هَدَانِي اللَّهُ لِلْإِسْلَامِ، فَرَأَيْتَ أَلَا أَجْعَلُ هَذِهِ الْبَيْتَةَ مَنًى يَظْهَرُ فَضْلُيْتُ إِلَيْهَا، وَقَدْ خَالَفَنِي أَصْحَابِي فِي ذَلِكَ حَتَّى وَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ، فَمَاذَا تَرَى؟ قَالَ: «قَدْ كُنْتُ عَلَى قِبْلَةٍ لَوْ صَبَرْتُ عَلَيْهَا» قَالَ: فَزَجَّجَ الْبَرَاءُ إِلَى قِبْلَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَنَا إِلَى الشَّامِ

Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/89; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/223; Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Daru'l-Mearif, 1399/1988), 15/471-472; Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî (Kahire: Mektebeti İbn Teymiyye, 1429/2008), 19/87.

<sup>50</sup> İbn Ebî Hâtim (ö.327/938) *el-Cerh ve't-ta'dil*'inde İbn İshak'ın hadiste zayıf olduğunu, Ahmed b. Hanbel de çok tedlis yaptığını ancak “*semi'tu*”, “*ahberani*” lafızlarını kullandığında kendisine güvenilebileceğini belirtmiştir. Bkz. İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/193-194.

<sup>51</sup> Abdullah Ünalın, “İbn İshak ve Hadis Rivâyetindeki Yeri”, *Şarkiyat* 2 (01 Kasım 2009), 111-112.

<sup>52</sup> İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/169.

<sup>53</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 1/166.

<sup>54</sup> Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 400; Ahmet Önkâl, “Akabe Biatları” (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1989), 2//11.



adlı eserinde Osman b. Sehl b. Huneyf tarafından zayıf bir isnadla nakledilmiştir. Bu rivâyet şöyledir: "*Rasûlullah (s.a.v), henüz Medine'ye gelmeden Mekke'de insanları Allah'a imana, amel olmaksızın onu sözle tasdike ve kible olarak da Beyt-i Makdis'e davet ederdi.*"<sup>55</sup> Ebu Hâtim er-Râzi (ö. 277/890) zikrettiğimiz rivâyetin râvilerinden Sa'd b. İmran hakkında cerh ifadelerini kullanmıştır.<sup>56</sup> Dolayısıyla rivâyet zayıftır. Bu rivâyette Mekke'de Beyt-i Makdis'e dönüldüğü zikredilmekte ancak dönme vakti ilgili herhangi bir kayıt geçmemektedir.

Fâkihî (ö. 278/891-92 [?]) *Ahbâru Mekke'sinde* Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) tarihiyle şu rivâyete yer vermektedir: "...Hz. Peygamber'e hicret öncesinde ve sonrasında (belli bir müddet) Beytül-Makdis'e yönelerek namaz kılması emrolunmuştu."<sup>57</sup> Mezkur rivâyetin senedindeki bazı raviler için cerh ifadeleri kullanılmıştır. Bunlardan İshâk b. Abdullah'ın metrûku'l-hadîs ve çok zayıf olduğu belirtilmiştir.<sup>58</sup> Yine râvilerden Ebû Bekr b. Abdillâh'ın hadisinin değeri olmadığı ve hadis uydurduğu cerh-ta'dil kaynaklarında geçmektedir.<sup>59</sup> Ayrıca Zehebî (ö. 748/1348), Ebû Bekr b. Abdillâh hakkında Buhârî'nin "*daifu'l-hadis*" lafzını kullandığını aktarmaktadır.<sup>60</sup> Dolayısıyla Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) tarihiyle gelen bu rivâyet sened yönünden problemlidir.

Katâde b. Diâme'den (ö. 117/735) nakledilen rivâyete göre, Bakara sûresinin 115. âyeti nâzil olduğunda Hz. Peygamber'in Mekke'de Beytül-Makdis'e dönerek namaz kıldığı bildirilmektedir.<sup>61</sup> Katâde'nin bu rivâyeti mürseldir. Genel kabul olarak mürsel rivâyetler, hadis usûlünde delil olarak kabul edilmemektedir.<sup>62</sup> Ayrıca Yahyâ b. Saîd, Katâde'nin mürsellerine önem vermemiş ve yok hükmünde olduğunu belirtmiştir.<sup>63</sup> Dolayısıyla rivâyet mürsel olduğundan hadis ilmi açısından zayıftır. Görüldüğü gibi hadis kaynaklarında Beytül-Makdis'in kible olduğunu bil-

حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَمْرَانَ بْنُ هَيْدِ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُمَرَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ، عَنْ أَبِيهِ،<sup>55</sup> عَنْ جَدِّهِ عُمَرَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ، يَقُولُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يَفْدَمَ مِنْ مَكَّةَ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى الْإِيمَانِ بِاللَّهِ، وَتَصَدِيقًا بِهِ قَوْلًا بَلَا عَمَلٍ، وَالْقِبْلَةَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، فَلَمَّا هَاجَرَ إِلَيْنَا نَزَلَتِ الْقُرْآنُ، وَنَسَخَتِ الْمَدِينَةَ مَكَّةَ، وَالْقَوْلَ فِيهَا، وَنَسَخَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ بَيْتَ الْمَقْدِسِ، فَصَارَ الْإِيمَانُ قَوْلًا وَعَمَلًا

Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/32; Ubeydullâh b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rıza Mu'ti (Riyad: Daru'r-Rayye, 1415/1994), 2/629; Ebû'l-Kâsım Abdî'l-Melik b. Muhammed b. Abdillâh b. Beşrân Bağdâdî, *Emâli İbn Beşrân* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/363.

<sup>56</sup> İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/92; Nureddin Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, thk. Hüsamüddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 2/14.

<sup>57</sup> "فَأَمَرَ أَنْ يُصَلِّيَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَهَاجِرَ وَيَعْدَ أَنْ يَهَاجِرَ... Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik Abdullah (Beyrut: Dâru Hidir, 1414), 1/442.

<sup>58</sup> İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/227-228; İbn Hacer, *Takribü't-tehzîb*, 1/102.

<sup>59</sup> İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/306; İbn Hacer, *Takribü't-tehzîb*, 623.

<sup>60</sup> Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 7/331.

<sup>61</sup> Ebû'l-Hattâb el-Basrî es-Sedûsî Katâde b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî Kitâbillahi Teâlâ*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1418), 1/32; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8/50.

<sup>62</sup> Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribür-Râvî*, çev. Muhammed Enes Topgöl - Arafat Aydın (İstanbul, 2019), 1/408.

<sup>63</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzi İbn Ebû Hatim, *el-Merâsîl*, thk. Şukrullah Nimetullah Kûcânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1397), 1/3.



diren rivâyetlerden Kâ'b b. Mâlik rivâyeti hariç diğerlerinin sened yönünden bazı problemleri bulunmaktadır. Mekke'de Berâ b. Ma'rur adlı sahâbînin Beytullah'a yönelerek namaz kılmasıyla Rasûlullah'ın onu uyardığını konu edinen Kâ'b b. Mâlik rivâyetindeki olayın ise hicretten yaklaşık beş ay önce İkinci Akabe Biatlarında meydana geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla rivâyetlerin hepsinde Beytül-Makdis'in ne zaman kible olduğu zikredilmese de Kâ'b b. Mâlik ve Abdurrahman b. Kâ'b rivâyetlerinden anlaşılmaktadır ki Medine'ye hicretten az bir zaman önce Beytül-Makdis kible edinilmiştir. Binaenaleyh Mekke dönemi boyunca kible olarak sadece Beytül-Makdis'e dönüldüğü bilgisi kanaatimizce isabetli değildir.

### **1.3. Mekke'de Hz. Peygamber'in Kâbe'yi Araya Alarak Beytül-Makdis'e Döndüğünü Bildiren Rivâyetler**

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) her iki yöne de dönecek şekilde namaz kıldığına dair sahîh senetle gelen en önemli rivâyet, Ahmed b. Hanbel tarafından İbn Abbas (r.a.) aracılığıyla nakledilmektedir.<sup>64</sup> Rivâyete göre "*Rasûlullah (s.a.v.) Mekke'de Kâbe'yi de araya alarak Beytül-Makdis'e doğru namaz kılıyordu...*"<sup>65</sup> İlgili rivâyetin yanı sıra aynı içeriği ifade eden diğer rivâyetler de mevcuttur. Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'de kiblesinin Şam'a (Beytül-Makdis) doğru olduğu, namaz kılarken Ruknü'l-Yemânî ile Ruknü'l-Hacerî'l-Esved arasında durduğu, Kâbe'yi karşısına alıp Şam'a doğru namaz kıldığı bilgisi kaynaklarda geçmektedir.<sup>66</sup> Dolayısıyla bu şekilde Hiz. Peygamber (s.a.v.), Ruknü'l-Yemânî ile Hacerü'l-Esved arasında namaz kıldığında hem Kâbe'ye hem de Beytül-Makdis'e yönelmiş olmaktadır.

Hiz. Ömer'in Müslüman olmasıyla ilgili zayıf bir rivâyete göre<sup>67</sup> Hiz. Ömer Kâbe'yi tavaf etmek için gittiği bir sırada, Kâbe'de Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz kıldığını görmüş, onun namaz kılma şeklini izlemiş ve Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) Ruknü'l-Yemânî ile Ruknü'l-Esved arasında durarak Şam yönüne döndüğünü ifade etmiştir.<sup>68</sup> Burada Hiz. Ömer, Hiz. Peygamber'in yöneldiği yeri tasvir etmek için Beytül-Makdis yerine Şam'a yöneldiğini belirtmiştir. Şekil 2'ye bakıldığında, Hiz. Peygamber (s.a.v.), Ruknü'l-Yemânî ile Hacerü'l-Esved arasında namaz kıldığında hem Kâbe'ye hem de Beytül-Makdis'e yönelmiş olmaktadır.

<sup>64</sup> Heysemî ve Nâsirüddin el-Elbânî söz konusu hadisin ricalinin sikâ ve şeyhainin râvilerinden olduğu-nu ifade etmişlerdir. Bkz. Muhammed Nasruddin el-Elbânî, *es-Semerü'l-müstetab fi fikhî's-sünne ve'l-Kıtab* (Kuveyt: Müessesetü Garras, 1422/2001), 2/837; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, 2/12.

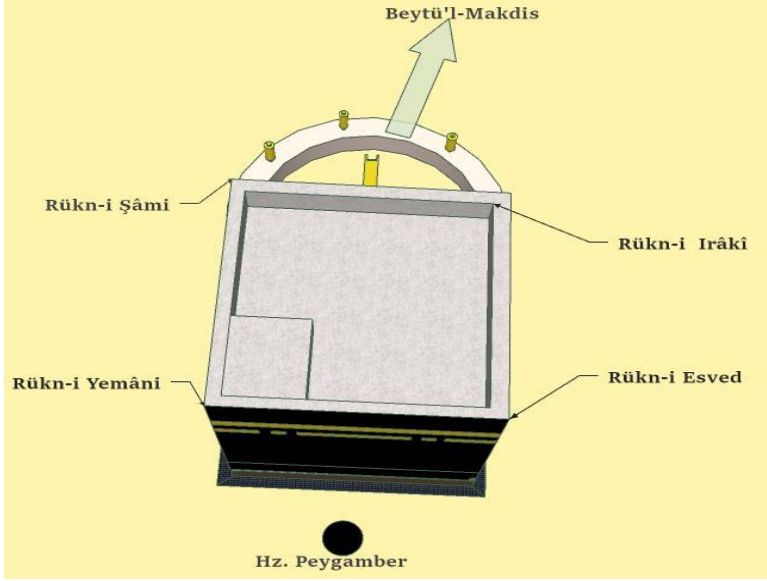
عن ابن عباس، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يضلِّي وهو بمكة نحو بيت المقدس، والكعبة بين يديه، وتعد ما<sup>65</sup>هاجر إلى المدينة سنة عشر شهرا، ثم صرف إلى الكعبة

Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/136; Bezzâr, *Müsned*, 11/107; Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir*, 11/67; Taberânî, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, 3/326.

<sup>66</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/59; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/298.

<sup>67</sup> İlgili rivâyetin sıhhat değerlendirmesiyle alakalı geniş bilgi için bkz. Fuat İstemî, "Hadis Metodolojisi-ne Göre Hiz. Ömer'in Müslüman Olmasıyla İlgili Rivâyetlerin Sıhhat Değeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (30 Haziran 2018), 445.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-sahâbe*, 1/283-284.



**Şekil 2:** Hz. Peygamber'in Kâbe'de Namaz Kılarken Ruknü'l-Yemâni, Hacerü'l-Esved ve Beytü'l-Makdis'e Göre Konumu.

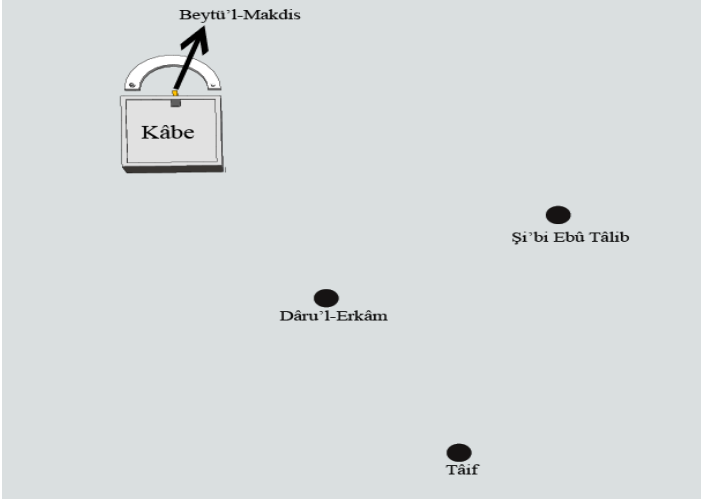
Buhârî şârihlerinden el-Kastallânî (ö. 923/1517), İbn Abbas'ın söz konusu rivâyetini aktararak Mekke'deyken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kâbe'yi araya alarak Beytü'l-Makdis'e döndüğünü ve Medine'ye hicret ettikten sonra da namazlarında Beytü'l-Makdis'e dönmeye devam ettiğini ifade etmiştir.<sup>69</sup> Aynı şekilde Bedrüddîn el-Aynî de (ö. 855/1451) benzer bir görüşü savunarak Mekke'de Hz. Peygamber'in Kâbe'yi araya alarak Beytü'l-Makdis'e yöneldiği fikrini dile getirmiş ve ulemanın bu konuda ihtilaf ettiğini, söz konusu görüşün her iki yaklaşıma da şamil olduğunu belirtmiştir.<sup>70</sup> Belirtmek gerekir ki bu yaklaşım her ne kadar makul görülüp her iki görüşü te'lif etmeye yönelik olsa da aynı zamanda birtakım problemleri de içermektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke döneminin ilk yıllarından Medine'ye hicret edinceye kadar her iki kibleye dönerek namaz kıldığını varsayacak olursak, onun her zaman ve her mekânda hem Kâbe'yi karşısına alması hem de Beytü'l-Makdis'e yönelmesi mümkün olur muydu? Özellikle risâletin ilk on yılında yaşanan sıkıntılar ve bazı imkânsızlıklar, bu soruyu daha da önemli kılmaktadır. Mesela, Müslümanlar ilk yıllarda Kur'an öğrenmek, namaz kılmak ve İslâmî faaliyetlerini sürdürmek için Dâru'l-Erkam'da toplanmışlardır. Oysa Dâru'l-Erkam, Safa Tepesi üzerinde bulunmaktadır.<sup>71</sup> Bu yer ise konumu itibarıyla Beytü'l-Makdis ve Kâbe'yi birlikte karşıya alarak namaz kılmayı imkânsız kılmaktadır. Buna benzer bir örnek,

<sup>69</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 1/415.

<sup>70</sup> Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârif fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 1/240.

<sup>71</sup> Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 342.

Müslümanların üç yıl kadar boykot altında tutulduğu Şi'bü Ebû Tâlib mahallesidir.<sup>72</sup> Diğer bir örnek ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetin onuncu yılının Şevvâl ayında Mekke'nin doğusunda bulunan Taife İslam'ı tebliğ için gitmesidir.<sup>73</sup> Söz konusu mekanlar, Kâbe'nin güneydoğusunda bulunduğundan Hz. Peygamber'in aynı zamanda her iki yöne dönerek namaz kılması mümkün görünmemektedir



**Şekil 3:** Dâru'l-Erkâm, Taife ve Şi'bi Ebû Talîb'in Beytü'l-Makdis ile Kâbe'ye Göre Konumları.

Cebrâil'in (a.s.) Makâm-ı İbrâhîm'de Hz. Peygamber'e (s.a.v.) imamlık yaparak namaz kıldırması da aynı şekildedir.<sup>74</sup> Yani Hz. Peygamber (s.a.v.), Kâbe'yi önüne alarak Beytü'l-Makdis'e yönelmiş olabilir. Ancak Kâbe'ye yön ve mekân itibarıyla uzak olan yerlerde bu imkânı her zaman bulamamıştır. Dolayısıyla Mekke döneminde Hz. Peygamber'in bütün namazlarında Beytü'l-Makdis ile Kâbe'ye birlikte yönelmiş olduğu şeklindeki genelleme, isabetli görünmemektedir. Her iki yöne de yönelerek namaz kılmak, Kâbe'nin güney-doğu tarafında durmayı gerektirir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Müslümanların Mekke döneminde sürekli olarak belli bir noktada namaz kıldıklarıyla ilgili bir rivâyet mevcut değildir. Öyleyse, kuvvetle muhtemeldir ki Beytü'l-Makdis'e yönelmenin emredilmesiyle birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.), Kâbe'yi de araya alarak hem Beytü'l-Makdis'e hem de Kâbe'ye doğru namazlarını kılmıştır.

Namaz, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) neredeyse ömrünün önemli bir kısmını geçirdiği Mekke döneminde hicretten bir yıl önce farz kılınmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke dönemi tebliğinin içeriği genellikle îtikâdi çerçevede olsa da ibadet-

<sup>72</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/62.

<sup>73</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/62; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih* (Beyrût: Dâr'ul-Fikr, 1422/2002), 8/328.

<sup>74</sup> Muhammed Enver Şâh Keşmîrî, *Arfu's-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî*, thk. Şeyh Mahmud Şâkir (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1425/2004), 1/336.

lerle ilgili birtakım emirler de bulunmaktadır.<sup>75</sup> Mesela Mekkî sûrelerde namazın önemini anlatan ayetler yer almaktadır.<sup>76</sup> Bununla birlikte namaz Mekke'de miraçta farz kılınmasına rağmen kible yönü hakkında yeteri kadar bir bilgiye sahip değiliz. Kanaatimizce bunun bazı sebepleri bulunmaktadır. Mekke'deki müşrik baskısı nedeniyle Müslümanların namazlarını ıssız yerlerde ve kimsenin görmeyeceği mekânlarda kılması, bu durumun sebeplerinden biri olarak değerlendirilebilir. Medine'ye hicretle birlikte vahyin peyderpey tekâmül ettiği bir evre teşekkül etmeye başlamış, ibadetler sistemleşmiş ve sembolik unsurlar daha görünür hale gelmeye başlamıştır. Mesela kiblenin değişmesi, orucun farz kılınması, zekâtın farz kılınması gibi İslam'ın temel esasları daha çok bu dönemde gerçekleşmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi birçok sebepten dolayı rivâyetlerde Mekke'de kible kavramı üzerinde yeteri kadar durulmamıştır. Kible kavramı esasen Müslümanların birliği ile de ilgilidir ve Medine'de toplum bilincini kazanmalarından sonra daha da önemli bir mevki kazanmıştır. Öte taraftan Kur'an-ı Kerim'de kible kavramı yalnızca bir ayette geçmekte,<sup>77</sup> Mekke'deki kiblenin yönü hakkında ise Kur'an'da sarıh bir bilgiye yer verilmemektedir. Bu konuyla ilgili ayetler, Medenî sûre olan Bakara sûresinde yer almaktadır. Bütün bu sebepler, Mekke'deki kible yönü hakkında net bir bilginin rivâyetlerde yer almamasının muhtemel sebepleri arasında zikredilebilir.

## 2. Medine Döneminde Kible Olarak Beytü'l-Makdis ve Tahvîl-i Kible

Rasûlullah'ın (s.a.v.) Mekke'deyken Kâbe'ye olan sevgisi sebebiyle Beytul-lah'ı da arasına alarak Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldığına dair rivâyet ve değerlendirmelere yukarıda temas etmiştik.<sup>78</sup> Ancak Beytü'l-Makdis ve Kâbe'nin birbirine zıt yönde olmaları sebebiyle, Medine'ye hicretle birlikte Müslümanların her iki yöne birlikte dönmesi imkânsız hale gelmiştir. Daha önce da belirttiğimiz gibi Beytü'l-Makdis Medine'ye hicretten sonra kible olmamış, kanaatimize göre hicretten bir yıl öncesinde kible olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Medine'ye gelmesinden yaklaşık olarak üç yıl önce bu kutsal beldeye döndürüldüğü ile alakalı bilgiler olsa da<sup>79</sup> bu bilgi mirâcın zamanıyla alakalı diğer rivâyetlerle uyum arz etmemektedir. Öte yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'nin ilk dönemlerinde yöneldiği kiblenin Beytü'l-Makdis olduğu konusunda ittifak bulunmaktadır. Ancak âlimler arasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kible yönünün Allah'ın emriyle mi yoksa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi içtihiyatıyla mı belirlendiği konusunda ihtilaf bu-

<sup>75</sup> Osman Kaya, *Kur'an'ın Nüzulu sürecinde Müslümanlarla diğer dini gruplar arasındaki ilişkilerin Kur'an'a yansması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 239.

<sup>76</sup> Alak 96/10; Müddesir 74/43; A'lâ 87/15; Kevser 108/2; Kiyâme 75/33; Fâtır 35/18; İsrâ' 17/110.

<sup>77</sup>Yûnus 10/87.

<sup>78</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/136; Bezzâr, *Müsned*, 11/107; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/67, 11/285, 12/68; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyin*, 3/326.

<sup>79</sup> Rebî' b. Habîb, *Câmi'*, 1/90; İbn Battâl, *şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/59; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8/53; İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, 1/183; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/502; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta-i İmâm Mâlik*, 1/667; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 1/415; el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 8/240; Mûsâ Şâhin Lâşin, *Fethu'l-mun'im*, 3/119; İbn Seyyidünnâs, *en-Nefhu's-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî*, 3/348.

lunmaktadır.<sup>80</sup> Bu görüşleri incelenmenin konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüzden burada zikretmek istiyoruz.

### 2.1. *Beytül-Makdis'in Kible Edinilmesinin Kaynağı Hakkındaki Görüşler*

Bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in daha Mekke'de iken Beytül-Makdis'e çevrildiği bilgisi yer alırken daha başka rivâyetlerde onun Medine'de Beytül-Makdis'e Allah'ın emriyle döndürüldüğü nakledilmiştir. İbn Abbas tarafından aktarılan ve senedi zayıf olan<sup>81</sup> aşağıdaki rivâyet, konuya açıklık getirecek mahiyettedir: “Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle birlikte, Medine toplumunun büyük bir kısmının Yahudi olmasından dolayı, Allah'ın emriyle kiblenin yönü Beytül-Makdis'e çevrildi. Bu durum, Yahudileri sevindirdi...”<sup>82</sup> Bu rivâyetten anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber Medine'deyken Beytül-Makdis'e döndürülmüştür. Oysa daha önce zikrettiğimiz başka bir rivâyette Hz. Peygamber'in Mekke'de üç yıl kadar Beytül-Makdis'e yönelerek namaz kıldığı ifade edilmişti. Bu durumda her iki rivâyet arasında anlamayı güçleştiren bir işkâl söz konusudur. Hz. Peygamber'in Mekke'de üç yıl Beytül-Makdis'e dönmesiyle ilgili rivâyetin senedinin Medine'deyken Beytül-Makdis'e dönerek namaz kıldığı rivâyetine göre daha güvenilir olduğunu ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte Beytül-Makdis'in Mekke'deyken kible tayin edilmesi ile ilgili rivâyetlerin sayısının daha fazla olduğunu, farklı tariklerle geldiğini, bunların birbirini takviye ettiğini, böylelikle mütâbaatın hasıl olduğunu da söyleyebiliriz.

Diğer bir rivâyet ise İbn Cüreyc (ö. 150/767) tarikiyle gelmektedir. Bu rivâyet şöyledir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) ilk olarak namazda Beytullah'a yöneldi, ardından ise Beytül-Makdis'e dönmesi emredildi. Bu durum Mekke'de üç hac yılı devam etti.”<sup>83</sup> Daha önce de değindiğimiz gibi bu rivâyet, etbâu't-tâbiûn'dan olan İbn Cüreyc tarafından doğrudan Hz. Peygamber'den aktarıldığından senedi muttasıl değildir.

Beytül-Makdis'in kible edinilmesini bildiren verilerden biri daha önce Mekke'de kible yönünün Kâbe olduğunu bildiren rivâyetler başlığında değindiğimiz Abdullah b. Abbas rivâyetidir. *Müsnedü's-Şâmiyyin* başta olmak üzere hadis kay-

<sup>80</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/502-503.

<sup>81</sup> Mezkur rivâyetin râvilerinden Alî b. Ebî Talha'nın (ö. 143/760) İbn Abbas'ı görmediği halde ondan rivâyette bulunduğu ve hata eden biri olduğu cerh-ta'dil kaynaklarında geçmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/402; Ebû Hatim Muhammed b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Hindistan: Dairetu'l-Mearifî'l Osmaniyye, 1384/1973), 7/211.

<sup>82</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/20 kşl. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. El-Munzir et-Temîmî el-Hanzelî er-Razi İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Beyrut: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1419), 1/248; Taberî, *Câmiü'l-Beyan*, 3/138.

<sup>83</sup> Ebû Bekr Ahmed İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir -el-ma'rûf bi Târîhi İbn Ebî Hayseme*, thk. Salâh b. Fethî Helel (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427), 1/383; Taberî, *Câmiü'l-Beyan*, 3/139; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/59; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8/53; İbn Seyyidünnâs, *en-Nefhu's-sezî şerhu Süneni't-Tirmizî*, 3/348; Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, 1/1669; İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, 1/183; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/502; Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, 4/355; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 1/415; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*, 1/667; el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, 8/240; Mûsâ Şâhin Lâşin, *Fethu'l-mun'im*, 3/119.

naklarında Abdullah b. Abbas (r.a.) tarafından nakledilen rivâyet şöyledir: “*De ki Doğu da Allah'ındır Batı da..’ âyeti indiğinde, Rasûlullah bu ayetin inmesiyle (s.a.v.) Beytül-Makdis’e yöneldi ve Beyt-i Atîk’i terk etti.*”<sup>84</sup> Daha önce de değindiğimiz gibi söz konusu rivâyetin senedinde bir takım problemler vardır.

Ebu'l-Âliye'ye (ö. 90/709) dayandırılan başka bir görüş ise Rasûlullah'ın (s.a.v.) kible konusunda istediği yöne dönmekte serbest olduğu ancak onun Ehl-i Kitab'ı İslam'a ısındırmak için Beytül-Makdis'e döndüğü şeklindedir.<sup>85</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine “*Her nereye yönelirseniz yönelin, Allah'ın vechi orasıdır...*”<sup>86</sup> âyeti indiğinde ashâbına, Yahudilerin yöneldiği Beytül-Makdis'in Allah'ın evlerinden bir ev olduğunu söyleyerek onların da namazlarında Beytül-Makdis'e yönelmelerini söylediği bilgisi kaynaklarda geçmektedir.<sup>87</sup> Bu rivâyetler değerlendirildiğinde, Medine'ye hicretle birlikte Ehl-i Kitab'ın da İslam'a ısındırılması için kiblenin Beytül-Makdis olarak tayin edildiği bir ihtimal olarak ortaya çıkmaktadır. Âlimler muhtemelen Medine'nin çoğunluğunun Yahudi olduğuna dair rivâyeti de<sup>88</sup> dikkate alarak sosyokültürel çevrenin kible seçimine etki ettiğini düşünmektedirler. Ancak burada çözüm bekleyen ve rivâyetlerde açıkça geçen bir başka sorun vardır; o da daha önce değindiğimiz Müslümanların Medine'ye hicret etmeden Beytül-Makdis'i kible edindiklerini bildiren rivâyetlerdir. Başka bir ifade ile kiblenin Beytül-Makdis olması, Ehl-i Kitab'ın İslam'a ısındırılması gayesine matuf ise bu durumda Mekke döneminde bu mekanın kible olarak tayin edilmesini izah etmek gerekmektedir. Yukarıda zikri geçtiği gibi namazın farz kılınması ile birlikte Rasûlullah (s.a.v.) hicret öncesinde ve bir yıl süre ile Beytül-Makdis'e yönelip namaz kılmıştır. Kalplerin İslam'a ısındırılması yaklaşımına göre Mekke'de Ehl-i Kitab sayısı ciddiye alınacak miktarda olmalı ki -Mekke'de Ehl-i Kitab'ın sayısı fazla değildir-<sup>89</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazlarını Beytül-Makdis'e doğru kılmasına etki etmiş olsun. Zaten Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'deki süre zarfında kible yönü kendi ichtihadına bırakılmış olsaydı Beytül-Makdis'e değil Kâbe'ye dönmesi beklenirdi. Bu durumda Rasûlullah'ın (s.a.v.) yegâne sebep olarak, Ehl-i Kitab ile ilişkileri sıcak tutmak için Beytül-Makdis'e döndüğünü iddia etmek geçerli, yeterli ve ikna edici bir yorum gibi görünmemektedir.

<sup>84</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 1/18; Taberânî, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, 3/326; el-Hâkim, *Müstedrek*, 2/294; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen vel-âsâr*, 2/313; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/19; Hâzîmî, *el-İtibâr*, 1/63; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/184; Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*, 1/669.

<sup>85</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, 1/184; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 1/127; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*, 1/667; Ebu't-Tayyib Muhammed Semsül-Hakk Âzîm Âbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 2/138; Keşmîrî, *Arfu's-Şezî*, 1/336; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mun'im*, 3/118.

<sup>86</sup> el-Bakara 2/115

<sup>87</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî Nehhâs, *en-Nâsihu ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed (Kuveyt: Mektebetu'l-fellâh, 1408), 1/76.

<sup>88</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/20.

<sup>89</sup> Osman Güner, *Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitab'la ilişkileri (Medine Dönemi)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995), 63-71.

Bu konuda göz ardı edilmemesi gereken ve konuyla beraber değerlendirilmesi gereken diğer nokta, Hz. Peygamber (s.a.v.) Beytullah'a dönmeyi çok arzularına rağmen Beytül-Makdis'e yönelmesi meselesidir. Rivâyetlerde bu husus, Rasûlullah'ın atası da olan Hz. İbrâhîm'in (a.s.) kiblesine dönmek istediği şeklinde geçmektedir.<sup>90</sup> Belirtmek gerekir ki Müslümanların Medine'de namaz kıldıkları bir kible yönü bulunmaktadır ve bu kesindir. Hz. Peygamber (s.a.v.) kible değişikliği ayetiyle bu kible yönünden, ilahi emirle beklediği ve özlem duyduğu kible olan Kâbe tarafına yöneltilmektedir.<sup>91</sup> Eğer kible değişikliği Hz. Peygamber'in (s.a.v.) reyî veya kararı olsaydı, bu durumda hasretini çektiği Kâbe'ye dönme isteğini içeren ilgili âyeti nasıl yorumlamak gerekir? Zira bu ayete göre Hz. Peygamber, Kâbe'ye dönmeyi arzulamakta ama buraya dönmemektedir. Bu durum Beytül-Makdis'e dönmemesinin de ilahi bir emirle olduğunu göstermektedir. Kanaatimize göre Kâbe'nin kible olması nasıl Kur'ân vahiyiyle olduysa, Beytül-Makdis'in kible olması da Hz. Peygamber'in kendi içtihadı ile gerçekleşmemiştir.

Diğer bir husus ise şudur: Eğer kibleyle ilgili Hz. Peygamber'in kibleyi seçme özgürlüğü varsa neden Hz. Peygamber (s.a.v.) Kâbe'ye dönmek için vahiy beklesin? Oysa Mekke döneminde Kâbe'yi ortaya alarak Beytül-Makdis tarafına yönelmek yerine doğrudan Kâbe'ye dönebilirdi. Fakat Hz. Peygamber (s.a.v.) sanki ilahi bir emirle hareket eder gibi kible konusunda belli bir tarafa yönelmiştir. Dolayısıyla Ehl-i Kitab'ı İslam'a ısındırmak ve kendi içtihadıyla böyle bir seçim yaptığı görüşü, birtakım sorunlar barındırmakta ve ortaya cevaplanması beklenen bir dizi soruyu da beraberinde getirmektedir.

Bir başka görüşe göre Beytül-Makdis'in kible edinilmesinin sebebi, putperest müşriklerle Müslümanların arasını ayırmaktır. Bu görüşe göre o dönemde Kâbe'nin putlarla dolu olması, Müslümanların namazlarını Beytül-Makdis'e yönlendirmelerine sebep olmuştur.<sup>92</sup> Bu görüş, tarihi vakıalarla uyumluluk arz etmektedir. Nitekim bu görüş dikkate alındığında, Kâbe'deki putlar temizlendikten sonra kiblenin Kâbe olması gerekirdi. Fakat Medine'de kible değişikliği olduğunda da Kâbe'de hala putlar mevcuttu. Çünkü Kâbe'nin putlardan temizlenmesi, kiblenin değişmesinden yedi yıl sonrasında ve Mekke'nin fethiyle ancak mümkün olmuştur.<sup>93</sup>

Ülkemizde yapılan çalışmalar incelendiğinde Beytül-Makdis'in kible edinilmesinin kaynağı hakkında bazı görüşler öne sürülmüştür. İsrâfil Balcı ve Yavuz

<sup>90</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/20.

<sup>91</sup> el-Bakara 2/142.

<sup>92</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Madve Yayınları, 1996), 3/56 (Mütercimnin notu); Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsirü's-Şa'râvî* (y.y: Matâbî' Ahbâru'l-Yevm, 1997), 1/624; Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 23; Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali* (İstanbul: İz Yayınları, 1995), 1/1/123; Ahmet Güç, "İlâhî Dinlerde Kible Anlayışı ve Müslümanların Kible ile ilgili Uygulamaları", *Diyanet İlmî Dergi* 39/2 (2003), 81.

<sup>93</sup> Buhârî, "Hac", 55.



Ünal'ın çalışmaları bunlardan bir tanesidir. İsrâfil Balcı, çalışmasında yaygın olan İslam'ın ilk kiblesinin Beytül-Makdis olduğu kanaatine karşı çıkar. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.) İsrâ hadisesinden önce Hz. İbrâhîm'in (a.s.) geleneğine sahip çıkarak Kâbe'ye yönelmiş bu hadiseden sonra ise Beytül-Makdis'e yönelmiştir.<sup>94</sup> Yazar bu yönelişin sebebinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İsrâ hadisesinde bir takım olağanüstü hallerden etkilenmesine bağlamıştır. Balcı, Beytül-Makdis'e yönelişin sebebinin Hz. Peygamber'in kendi reyi olduğunu söylemekte, bu yönelişin Yahudi şeriatına uymakla bir alakasının olmadığını belirtmektedir.<sup>95</sup> Yavuz Ünal ise makalesinde hadis verileriyle beraber tefsir ve siyer bilgilerinden yararlanarak tahvîl-i kibleyi işlemiştir. Ona göre iddialar ve deliller Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbının Mekke'deyken ilk kible olarak da nitelendirdiği Beytül-Makdis'i kible edindiklerini göstermektedir. Bakara 143. âyetteki "üzerinde bulunduğun..."<sup>96</sup> ifadesinden mak-sadın ise Beytül-Makdis olduğunu belirtmiştir. İlk kiblenin belirlenmesinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendinden önceki peygamberlerin şeriatına uyararak kendi içtihadıyla olabileceğini belirtmektedir. Fakat Hz. Peygamber'in tahvîl-i kibleyi arzulamasından ve namaz farz kılındığında kibleyi gösterecek kadar Ehl-i Kitab'ın bulunmamasından Beytül-Makdis'in kible edinilmesinin sebebinin vahy-i gayr-i metluv olduğunu düşünmektedir.<sup>97</sup> İlgili ayetler, rivâyetler ve tarihi vakıaları merkeze alarak bir değerlendirme yapacak olursak Beytül-Makdis, mahiyetini tespit edemediğimiz bir vahy-i gayr-ı metlulvla kible olmuştur, denilebilir

## 2.2. Medine Dönemi Tahvîl-i Kible Olayı

### 2.2.1. Kible Değişiminin Ne Zaman Gerçekleştiğiyle Alakalı Rivâyetler

Hz. Peygamber'e kible değişikliği vahyinin ne zaman geldiğiyle ilgili farklı rivâyet grupları bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin içeriğini şu şekilde özetleyebiliriz: Bedir savaşından iki ay önce,<sup>98</sup> hicretten iki ay,<sup>99</sup> dokuz veya on ay,<sup>100</sup> on üç ay,<sup>101</sup> on altı ay, on altı veya on yedi ay sonra.<sup>102</sup> Mekke döneminde Beytül-Makdis'e

<sup>94</sup> Balcı, "İslam'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksa Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", 114.

<sup>95</sup> Balcı, "İslam'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksa Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", 87.

<sup>96</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>97</sup> Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz.Peygamber'in İlk Kiblesi", 206-207.

<sup>98</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvattâ*, thk. M. Mustafâ el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, 1425/2004), "Kible ", 4; Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Müsnedü's-Şâfiî*, thk. Seyyid İzzet el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1370/1951), 1/65; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen vel-âsâr*, 2/313.

<sup>99</sup> İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 56.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 3/135.

<sup>101</sup> Süleyman b. Eş'âs b. İshak es-Sicistanî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Salât", 28.

<sup>102</sup> Söz konusu rivâyetler sahâbe'den Berâ b. Âzib, Muaz b. Cebel ve Saîd b. el-Müseyyeb tarihiyle gelmektedir. Berâ b. Âzib rivâyetleri için bkz. Ali Ebu'l-Hasen el-Cevherî el-Bağdâdî İbnü'l-Ca'd, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, thk. Âmir Ahmed. Hayder (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 1/376; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/453, 30/511, 30/635; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1409, 1/294; Buhâri, "İman", 30, "Salât", 31, "Tefsîrul-Kur'ân", 14, 20, "Ahbar", 1; Müslim, "Mesâcid", 2; Tirmizî, "Salât", 255, "Tefsîrul-

dönme süresini dışarıda bırakırsak, Medine’de Beytül-Makdis’in kible olma süresi hakkında genellikle rivâyet metinlerinde on altı ay, on altı veya on yedi ay ifadeleri geçmektedir. Bu rivâyetler Saîd b. el-Müseyyeb, Berâ b. Âzib, Muaz b. Cebel gibi sahâbîler tarafından nakledilmiş ve mu’teber hadis kitaplarında yer almıştır. Rivâyetler, birbirlerini metinsel düzeyde takviye ederek asgari ortak bir metin korunmuş gibi görünmektedir. Rivâyet metinlerindeki hicretin on altı veya on yedi ay sonrasında kible değişikliği olduğu şeklindeki farklı ifadeleri açıklamak için bazı şârihler şöyle bir uzlaşmaya varmışlardır: On altı ay olduğunu söyleyenler Rasûlullah’ın (s.a.v.) Medine’ye geldiği ay olan Rebî’u’l-Evvel ayıyla, kiblenin değişmesiyle alakalı emrin geldiği ayı tek ay olarak almışlar, fazla günleri saymamışlardır. On yedi olarak ele alanlar da her bir ayı müstakil bir ay olarak değerlendirmişlerdir.<sup>103</sup>

Bazı rivâyetlerde tahvîl-i kiblenin Şaban ayının ortalarında gerçekleştiği bilgisi olsa da<sup>104</sup> bu olay hicretin ikinci senesinde Receb ayının ortalarında bir pazar-tesi günü vuku bulmuştur. Zira Bedir gazvesi Ramazân ayında vuku bulduğuna göre iki ay öncesi Receb ayına denk gelmektedir.<sup>105</sup> Kısacası hadis literatüründeki bilgiler, tahvîlin Bedir’den iki ay önce ve Receb ayında olduğunu bize göstermektedir.<sup>106</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Medine’ye gelişinden on altı ay veya on yedi ay sonra tahvîlin gerçekleştiği bilgisini içermeyen rivâyetler ile hicretten dokuz veya on ay, on üç, on sekiz ay zaman biçimini içeren rivâyetleri şâz olarak değerlendirmek mümkündür. Tüm rivâyetlerden anlaşılan ortak muhteva ise Rasûlullah’ın (s.a.v.) Medine’deyken on altı veya on yedi ay ve Bedir Savaşından iki ay öncesine kadar namazlarını Beytül-Makdis’e doğru kıldığıdır.

#### 4. Kible Değişikliğinin Mekâmı ve Vakti

Rasûlullah (s.a.v.), el-Medînetü’l-Münevvere’deyken on altı veya on yedi ay kadar Beytül-Makdis tarafına dönerek namazlarını kılmış, daha sonra vahiyle Kâbe’ye döndürülmüştür. İslam âlimleri bu değişikliğin ilk olarak hangi namaz vak-tinde ve hangi mekânda gerçekleştiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları gü-

→

Kur’ân”, 3; Nesâî, “Mesâcid”, 131, “Tefsîr”, 14, 15; Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Müsne-dü’r-Rûyânî*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kâhire: Mü’essesetü Kurtuba, ts.), 2/1/208, 1/214; İbn Hu-zeyme, *Sahîh*, 1/222, 1/226; Ebû Avâne el-İsferâyîni, *Müstahrec*, 1/328, 1/415-416; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1414, 4/617; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/20. Muâz b. Cebel rivâyetleri için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne*d, 36/436; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Misrî Tahâvî, *Şerhu müşkilil’-âsâr*, thk. Şu’ayb Arnâvût (b.y.: Mü’essesetü’r-Risâle, 1415/1995), 16/1/417; Heysem b. Küleyb Binkesî Şâşî, *Müsne*d, thk. Mahfûzu’r-Rahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü’l-Ulûmi ve’l- Hikem, 1410/1990), 3/259; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 20/111, 20/132. Muâz b. Cebel rivâyetleri için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne*d, 36/436 (No. 22123); Tahâvî, *Şerhu müşkilil’-âsâr*, 16/1/417; Şâşî, *Müsne*d, 3/259; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 20/111, 20/132.

<sup>103</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1/96-97; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 1/245; Kastallânî, *İrşâdu’s-sârî*, 1/126.

<sup>104</sup> Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/606.

<sup>105</sup> Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, 2/14; İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 1/96-97; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 1/245.

<sup>106</sup> Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 1/245, 4/135; Kastallânî, *İrşâdu’s-sârî*, 1/126; Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî alâ Mu-vattai’l-İmâm Mâlik*, 1/666; Ebu’l-Hasan Nureddin Muhammed b. Abdu’l-Hâdî Sindî, *Hâşiyetü’s-Sindî alâ Süneni İbn Mâce* (Beyrût: Dâr’ul-Cil, ts.), 1/316; el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, 8/240; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu’l-mun’im*, 3/120; Konuyla alakalı geniş bilgi için bkz. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 414-417.

nümüzde Mescidü'l-Kibleteyn olarak bilinen, o devirde ise Mescid-i Benî Selime olarak adlandırılan yerde kible değişikliği emrinin geldiğini, bazıları ise Mescid-i Nebî'de meydana geldiğini belirtmişlerdir.<sup>107</sup>

Bir rivâyette Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tahvîl-i kible emrinin gelmesi şu şekilde cereyan etmiştir: “*Rasûlullah (s.a.v.), Bişr el-Berâ' b. Ma'rûr'un (r.a.) Benî Selime'deki annesini ziyarete gitmiş, yemekler hazırlandıktan sonra, öğle namazı vakti gelmiş ve namaza durulmuştu. Namazın ikinci rekatında Kâbe'ye dönme emri gelmiş böylece Kâbe'nin oluk tarafına dönülmüş, burasının adı da Mescid-i Kibleteyn olarak adlandırılmıştır.*”<sup>108</sup> İlk kaynağı İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sında olan bu rivâyet isnâd telfikine başvurulmuş ve temrîz sığâsıyla verilmektedir. İbn Sa'd'ın kullandığı telfik yöntemi kendi döneminin siyer telif mantığının doğal bir sonucu olarak değerlendirilmiştir.<sup>109</sup> Ayrıca rivâyetin ravilerinden Dâvûd b. el-Husayn<sup>110</sup> ve İbrâhim b. İsmâil'e<sup>111</sup> yönelik cerh ifadeleri kullanılmıştır. Mezkur rivâyette Rasûlullah'a (s.a.v.) tahvîl-i kible emrinin namaz esnasında geldiği anlaşılmaktadır. İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *el-Musannef*'inde ve Müslim'in *Sahîh*'inde Berâ b. Âzib'den (r.a.) sahîh bir senedle gelen rivâyette ise tahvîl emrinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazını kıldıktan sonra nâzil olduğu geçmektedir.<sup>112</sup> Dolayısıyla ilgili rivâyetin muhtevâsı hem sahîh rivâyetlerle çelişmekte hem de sened yönünden zayıf kalmaktadır.

Zikredilen bu rivâyetin dışında zayıf bir senedle gelen nakledilen ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) Mescidin minberindeyken kiblenin değiştiğini cemaate haber verdiğini bildiren daha başka rivâyetler de mevcuttur. Ebû Saîd b. el-Muallâ (r.a.) ve yanında ki bir sahâbî, sabah namazlarında yola çıkıp adı rivâyette belirtilmeyen bir mescide uğrayıp namaz kıldıklarını aktarır. Yine günlerden bir gün onların mescide uğradıkları ve Rasûlullah minberde iken cemaate hitâben: “*Bugün büyük bir olay yaşandı!*” dedikten sonra Bakara 144. âyetini okuduğu belirtilmektedir. Ebû Saîd b. el-Muallâ (r.a.) yanındaki arkadaşına ilk Kâbe'ye yönelerek namaz kılanlardan olmak için Rasûlullah minberden inmeden önce namaz kılmayı teklif etmiş ve bir köşede namazlarını kılmışlardır. Daha sonra Rasûlullah (s.a.v.) minberden inmiş ve öğle namazını Kâbe'ye doğru kıldırılmıştır.<sup>113</sup> Bu rivâyetin muhtevâsını dikkate alırsak tahvîl emrinin öğle namazından önce vuku bulduğu ve Kâbe'ye doğru kılan ilk namazın öğle namazı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda sahîh bir senedle

<sup>107</sup> Keşmîrî, *Arfu's-Şezi*, 1/336-337.

<sup>108</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/186; Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Arizatü'l-ahvezî*, 2/139; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 1/415; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta-i İmam Mâlik*, 1/668; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mun'im*, 3/118.

<sup>109</sup> Tuba Nur Saraçoğlu, “Siyerde İsnâd ve Metin Telfiki: İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) Telfike Başvurduğu Siyer Rivâyetleri”, *Artuklu Akademi* 9/2 (30 Aralık 2022), 285.

<sup>110</sup> İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/409.

<sup>111</sup> İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/83-84.

<sup>112</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/294 (No. 3371); Müslim, *Mesâcid*, 2.

<sup>113</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 1/20; en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, “Tefsîr”, 16 (No. 10937); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/303 (No. 770).

Kâbe'ye doğru kılınan ilk namazın ikinci namazı olduğunu belirten Berâ b. Âzib rivâyetiyle söz konusu Ebû Saîd b. el-Muallâ (r.a.) rivâyeti çelişmektedir. Başka bir husus da Ebû Saîd b. el-Muallâ (r.a.) rivâyetinin râvilerden Mervân b. Osmân, cerh-ta'dil alimleri tarafından zayıf kabul edilen bir râvidir.<sup>114</sup> Dolayısıyla rivâyet hem metin hem de sened yönünden problemli gözükmektedir.

Enes b. Mâlik'ten (r.a.) gelen başka bir hadiste kible Kâbe'ye çevrildiğinde öğle namazının ikinci rekatında oldukları, Hz. Peygamber (s.a.v.) Kâbe'ye döndüğünde onunla beraber sahâbenin de Kâbe'ye döndüğü rivâyet edilmektedir.<sup>115</sup> Bu rivâyet İbn Hacer tarafından zayıf bulunmuştur.<sup>116</sup>

İbn Ömer'den (r.a.) nakledilen rivâyete göre, Kubâ Mescidi'ndeki cemaat sabah namazındayken bir kişi gelip kıblenin değiştiğini haber vermiş, onlar da yönlerini Şam'dan Kâbe'ye çevirmişlerdir.<sup>117</sup> Enes b. Mâlik'in (r.a.) naklettiğine göre Benî Selime Mescidi'nden gelen birisi, cemaat sabah namazının birinci rekâtının rükûunda iken kıblenin değiştiğini bildirmiştir.<sup>118</sup> Berâ b. Âzib (r.a.) rivâyetlerinde ise Rasûlullah'ın (s.a.v.) Kâbe'ye yönelerek kıldığı ilk namazın ikinci namazı olduğu, Rasûlullah ile namaz kılan bir şahsın rivâyette de adı geçmeyen bir mescide uğradığı ve mescitteki insanlara ikinci namazının rükûunda iken kıblenin Kâbe'ye çevrildiği haberini verdiği bilgisi yer almaktadır.<sup>119</sup>

Tuveyle b. Eslem'in (r.a.) rivâyetinde ise, onlar Benî Hârise'de namazlarını kılarken, Abbâd b. Bişr'in (r.a.) gelerek mescittekilere kıblenin Beytullah'a döndürüldüğünü söylediği geçmektedir.<sup>120</sup> Bu mesele hakkında şârihler Rasûlullah'la (s.a.v.) birlikte namaz kılan kişinin Abbâd b. Nehîk (r.a.) veya Abbâd b. Bişr (r.a.) olduğunu ve bu kişinin Mescid-i Benî Selime'de namaz kılıp Berâ'nın da aralarında bulunduğu Benî Hârise mescidine uğradığını söylemişlerdir.<sup>121</sup>

<sup>114</sup> İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/272; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Zehebi, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicavi (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1382), 4/92.

<sup>115</sup> Bezzâr, *Müsned*, 13/137; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/254; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/503.

<sup>116</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/503.

<sup>117</sup> İmam Mâlik, "Kible", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/266, 8/413, 10/86, 10/158; Dârimî, "Salât", 30; Ebû İbrâhîm İsmâ'il b. Yahyâ b. İsmâ'il el-Müzenî, *es-Sünenü'l-me'sûratu li's-Şâfi'i*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/132; Buhâri, "Salât", 30, "Tefsirül Kur'ân", 16, "Tefsirül Kur'ân", 18, "Tefsirül Kur'ân", 19, "Tefsirül Kur'ân", 21, "Tefsirül Kur'ân", 22, "Ahhârü'l-âhâd", 1; Müslim, "Mesâcid", 2; Tirmizî, "Tefsirül Kur'ân", 3; Ebû Avâne el-İsferâyîni, *Müstahrec*, 1/329.

<sup>118</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1409, 1/294; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/429; Müslim, "Mesâcid", 2; el-Mevsilî, *Müsned*, 6/442; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/223, 1/225; en-Nesâi, "Tefsîr", 17.

<sup>119</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 1/92, 1/93; İbnü'l-Ca'd, *Müsned*, 1/321; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/453, 30/511, 30/635; Buhâri, "İman", 30, "Salât", 31, "Tefsirül-Kur'ân", 14, 20, "Ahhâr", 1; Müslim, "Mesâcid", 2; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 56; Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, "Salât", 255, "Tefsirül-Kur'ân", 3; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/222, 1/226; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/222, 1/226 Nesâi, "Mesâcid", 131, "Tefsîr", 14, 15.

<sup>120</sup> İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, 6/228; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 4/207; Nureddin Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414), 2/14.

<sup>121</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/310; Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, 4/355; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4/135; Celâluddîn Abdîrrahman Suyutî, *Tenvirü'l-Havâlik Şerhu alâ Muvatta* (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1389), 1/155; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 1/415; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvat-*

Tahvîl-i kible hadisesinin nerede ve ne zaman gerçekleştiği ile alakalı ülkemizde bazı çalışmalar da yapılmıştır. Ömer Özpınar'ın çalışması bunlardan biridir.<sup>122</sup> Özpınar araştırmasında tahvîl emrinin Hz. Peygamber'e nerede ve nasıl indiği ve Kâbe'ye doğru kılınan ilk namazın hangi namaz olduğuna değinmiştir. Özpınar, tahvîl emrinin Hz. Peygamber'e Benî Selime Mescidinde geldiğini bildiren rivâyeti isnad yönünden tetkik etmiş ve bu rivâyeti sorunlu bulmuştur. Kible değişikliğinin Hz. Peygamber tarafından ilan edilmesini konu edinen Ebû Saîd b. el-Muallâ rivâyetinden hareketle olacak ki tahvîlin Mescid-i Nebvî'de meydana geldiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>123</sup> Özpınar, hadis âlimlerinin çoğunluğunun Mescid-i Nebvî'de tahvîlin gerçekleştiği kanaatinde olduklarını belirtmektedir.<sup>124</sup>

Tahvîl-i kiblenin gerçekleştiği namaz vaktiyle alakalı tüm bu rivâyetlere bakıldığında bir tearuz varmış gibi gözükmemektedir. Muhtemelen Hz. Peygamber ile namaz kıldıktan sonra onun yanından ayrılan sahâbiler, daha sonra diğer mescitlere kible değişikliği haberini vermişlerdir. Farklı zamanlarda kible değişikliği haberinin ulaşması ise bu mescitlerin yakınlığı ile bağlantılı olabilir. Kible değişikliğinin hangi mekanda ve zamanda olduğuyula alakalı rivâyetler ise sıhhat yönünden problemlili olduğu için bu konuda net bir şey söylememiz mümkün gözükmemektedir. Ancak Berâ b. Âzib (r.a.) rivâyetinden anlaşıldığına göre Rasûlullah'ın (s.a.v.) Kâbe'ye yönelerek kıldığı ilk namaz ikindi namazıdır.

### Sonuç

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'de yöneldiği kible ile hicretten sonra Medine'de vuku bulan tahvil-i kible hâdisesi, rivâyetler merkeze alınarak incelenmiştir. Rivâyetlere göre Hz. Peygamber'in Mekke dönemi kible ve namaz ibadetine baktığımızda miraçtan öncesinde de namaz kıldığı ve kible yönü olarak Kâbe'ye döndüğü tespit edilmiştir. Hz. Peygamber'in bi'setinin ilk yıllarında Kâbe'nin yanında namaz kıldığına dair çeşitli rivâyetlerin hadis kaynaklarında vârid olması da ibadetlerde Kâbe'ye dönüldüğünün bir göstergesidir. Mekke dönemi kibleyle alakalı rivâyetler dikkate alındığında Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e, Kâbe'ye ve her iki mekâna birden yönelerek namaz kıldığı ile ilgili üç yaklaşım bulunmaktadır. Kiblenin Kâbe olduğu ve Hz. Peygamber'in her iki mekânı da karşısına alarak namaza durduğuyula alakalı rivâyetler, Abdullah b. Abbâs tarikiyle aktarılmıştır. Mekke döneminde Hz. Peygamber'in doğrudan kible olarak Kâbe'ye ve Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldığını ifade eden rivâyetlerde, bazı raviler tenkit edilmiştir. Ancak Kâ'b b. Mâlik (r.a.) tarafından aktarılan bir rivâyete göre sahâbi Berâ b. Ma'rûr, Kâbe'ye yönelerek namaz kılmış ve Hz. Peygamber onu uyarmıştır. Bu olay hicretten yaklaşık beş ay öncesinde İkinci Akabe Biatlarında

→

*tai'l-İmâm Mâlik, 1/664; el-Mübârefürî, Tuhfetü'l-ahvezi, 2/264; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, Fethü'l-mun'im, 3/118.*

<sup>122</sup> Bkz. Özpınar, "Kiblenin Kabe'ye Çevrilmesiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi".

<sup>123</sup> Özpınar, "Kiblenin Kabe'ye Çevrilmesiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 5.

<sup>124</sup> Özpınar, "Kiblenin Kabe'ye Çevrilmesiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 22.

gerçekleşmiştir. Yani Beytül-Makdisin kible tayin edilmesinden sonraya denk gelmektedir. Kâ'b b. Mâlik (r.a.) tarafından aktarılan söz konusu rivâyetin sened tenkidi yapılmış açısından incelenmiş ve ricâlinin sahîh olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Abdullah b. Abbâs (r.a.) tarafından nakledilen ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke devrinde namaz kılarken Kâbe'yi araya alarak Beytül-Makdis'e yönelmesini içeren rivâyetin de sened yönünden sahîh olduğu belirlenmiştir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber'in Kâbe'yi araya alarak Beytül-Makdis'e yönelmesi, kanaatimizce kiblenin Beytül-Makdis olarak tayin edilmesinden sonra gerçekleşmiştir. Beytül-Makdis'in kible tayin edilme tarihi ise namazın farz kılınması ile eş zamanlıdır. Yani bu tarih hicretten yaklaşık bir yıl öncesine tekabül etmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'deyken vuku bulan tahvîl-i kible olayından önce Allah'tan Kâbe'ye döndürülmesini talep etmesi, onun Kâbe'ye olan derin bağlılık ve sevgisinden kaynaklanan bir tutum olarak değerlendirilebilir. Rivâyetlere göre Medine'de hicretten on altı ay sonra, Receb ayında Kâbe kible edinilmiştir. Rivâyet metinlerinde kible değişikliğinin gerçekleştiği zaman hakkında farklı sayıların geçmesi ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicret ettiği ay ile olayın meydana geldiği ayın ayrı ayrı hesaplanmasından kaynaklanmaktadır. Kible değişikliği vahyinin mekanı ve hangi namaz vaktinde bildirildiği hususunda varit olan rivâyetlerin muhteva ve sened yönünden problemliler görülmektedir. Bundan dolayı konu hakkında kesin bir tespitte bulunmak mümkün gözükmemektedir.

Allah Rasûlü'nün Mekke döneminde her zaman Beytül-Makdis'e yönelirken Kâbe'yi araya alarak namaz kıldığını iddia etmek de isabetli görünmemektedir. Çünkü Mekke döneminde Müslümanlar boykot edildiği sırada kaldıkları Şî'bü Ebî Tâlib mahallesi, Hz. Peygamber'in İslâm'ı tanıtmak amacıyla gittiği Tâif şehri, Safâ tepesinin eteklerinde bulunan ve bir müddet ikamet ettiği Dâru'l-Erkam gibi mekanlar, onun aynı anda hem Beytül-Makdis'e hem de Kâbe'ye dönmesini imkânsız kılmaktadır. Ayrıca Müslümanların ilk kiblesinin Kudüs'teki Beytül-Makdis olduğu yaygın bir görüş olsa da bu bilginin izaha muhtaç ve tartışmaya açık olduğunu belirtmek isteriz. Zira Berâ b. Ma'rûr'un Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Beytül-Makdis'e dönmesi emredilse de bu olay hicretten yaklaşık beş ay öncesine yani Beytül-Makdis'in kible olmasından sonrasına tekabül etmektedir. Beytül-Makdis'in kible olarak tayin edilme sebebi olarak gösterilen nedenlerden Yahudileri İslâm'a ısındırma, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tercihi ve ictihadına göre buraya yönelmesi ve Yahudi şeriatına uyduğu için Beytül-Makdis'e dönmesi yönündeki iddiaların isabetli olmadığı tespit edilmiş ve Beytül-Makdis'in vahy-i ğayr-i metlavlula kible olarak tayin edildiği sonucuna ulaşılmıştır.

<b>Author Contributions / Yazarların Katkısı:</b>	<b>Author / Yazar 1</b>	<b>Author / Yazar 2</b>
Conceptualization (CRediT 1) / Araştırmanın Tasarımı	%51	%49
Data Curation (CRediT 2) / Veri Toplanması /	%51	%49

Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)/ Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama	%51	%49
Writing (CRediT 12-13) / Makalenin Yazımı	%51	%49
Writing - Review & Editing (CRediT 14) / Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	%51	%49

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

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



## Kaynakça

- Abd b. Humejd, Ebû Muhammed. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*. thk. Subhî es-Sâmerrâî, Mahmud Muhammed Halil es-Sâidî. Kâhire: Mektebetü's-sünne, 1408.
- Ağırakça, Ahmet. "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı". *Artuklu Akademi* 1/2 (03 Mayıs 2015), 1-30.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavud ve Âdil Mürşid. I-XLV Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Fedâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1404/1983.
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. 1-4 Cilt. İstanbul: İz Yayınları, 1995.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâtü'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dâr'ul-Fikr, 1422/2002.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Aynî, Bedruddîn Ebî Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Halid b. İbrahim el-Mısri. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. XXV Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. XXV Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Âzim Âbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Semsü'l-Hakk. *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri farklı okumak*. Ankara: Ankara Okulu, 6. basım., 2013.
- Bağdâdî, Ebû'l-Kâsım Abdî'l-Melik b. Muhammed b. Abdillâh b. Beşrân. *Emâli İbn Beşrân*. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1418/1997.
- Balci, İsrâfil. "İslam'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksa Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 85-116.
- Balci, İsrâfil. *İsrâ ve Mi'râc gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Ma'rifetü's-sünen vel-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acı. 15 Cilt. Karaçi, 1412.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr. *Müsned*. thk. Âdil b. Sa'd vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1430.
- Bıyıkoğlu, Yakup. "İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İçtimai Boyutu". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (23 Ocak 2020), 70-97.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı". *Nüşa* 49 (29 Aralık 2019), 97-120.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nâsir. I-IX Cilt. y.y.: Dâru Tevki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Cûfi. *el-Camiu'l-Sahihu'l-Muhtasar*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1398.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Darimî*. çev. Abdullah Aydınlı. 6 Cilt. İstanbul: Madve Yayınları, 1996.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Darimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darânî. I-IV Cilt. Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğni, 1412/2000.
- Ebû Arûbe el-Harrânî, el-Hüseyn b. Muhammed b. Ebî Ma'se. *el-Evâil*. thk. Meş'al b. Bânî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm. *Müstahrecu Ebî Avâne*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dımeşkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419.
- Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *Âridatü'l-ahvezî bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, I., 1429/2008. Fethu'l-bârî şerhu

## Sahî

- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvut el-Cârûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs b. İshak es-Sicistanî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ânî'l-azîz ve mâ fihî mine'l-ferâ'iz ve's-sünen*. thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418.
- Elbânî, Muhammed Nasruddin. *es-Semerü'l-müstetab fî fikhî's-sünne ve'l-Kitab*. 1 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Garra, 1422.
- El-Harâtî, Ebu Bekr Muhammed b. Ca'fer Sehl. *Mekârimü'l-ahlâk*. thk. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, 1419.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik Abdullah. Beyrut: Dâru Hıdır, 1414.
- Fazlur Rahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Güç, Ahmet. "Dinlerde Kible Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (01 Haziran 2002).
- Güç, Ahmet. "İlâhî Dinlerde Kible Anlayışı ve Müslümanların Kible ile ilgili Uygulamaları". *Diyanet İlmî Dergi* 39/2 (2003), 73-100.
- Güner, Osman. *H. Peygamber'in Ehli Kitab'la ilişkileri (Medine Dönemi)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "Kiblenin Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a Tahvili". *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*. ed. Mustafa Yiğitoğlu. 901-910. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, I, 1411.
- Hâzîmî, Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hemedânî. *el-'Tibâr fi'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 2. Basım, ts.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*. thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Munî'. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *en-Nefhu's-sezî şerhu Süneni't-Tirmizî*. thk. Ebu Câfer el-Ensarî v.d. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî' Li'n-Neşr ve't-Tavzî', 1428.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Ahmed el-Ulvî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratu 'Umûmî'l-Evķâfî ve's-Şu'nu'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Batta, Ubeydullâh b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetü'l-kübrâ*. thk. Rıza Mu'tî. 9 Cilt. Riyad: Daru'r-Rayye, 2. Basım, 1415/1994.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. I-VI Cilt. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1411/1991.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. El-Munzir et-Temîmî el-Hanzelî er-Razî. *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Beyrut: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1419.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed. *et-Târîhu'l-kebîr -el-ma'rûf bi Târîhi İbn Ebî Hayseme*. thk. Salâh b. Fethî Helel. 4 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1. Basım, 1427.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Muhammed Avvâme. 21 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 1427/2006.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *Müsned İbn Ebî Şeybe*. thk. Ahmed b. Ferîd Âdil b. Yûsuf. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418.
- İbn Ebû Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l-Arabî, 1271.
- İbn Ebû Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Merâsîl*. thk. Şükrullah Nimetullah Kûcânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. I Cilt. Suriye: Dâru'r-Rüşd, 1406.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Mearifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Ahmed el-Bustî. *es-Sikât*. I-IX Cilt. Hindistan: Dairetu'l-Mearifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Daru'l-Mearif, 1399/1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa Elbanî el-Halebî, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa A'zami. 4 Cilt. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. y.y: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabiyye;Faysal 'İsa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1430.
- İbn Manzur, Muhammed b.Mükerrem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1414/1993.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynu'ddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân v.d. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417.
- İbnü'l-Ca'd, Ali Ebu'l-Hasen el-Cevherî el-Bağdâdî. *Müsnedü İbni'l-Ca'd*. thk. Âmir Ahmed. Hayder. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Keşfü'l-müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvattâ*. thk. M. Mustafâ el-A'zamî. I-VIII Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, 1425/2004.
- İsfehani, Ebî'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn. *el-Eğânî*. thk. İhsan Abbas. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1415.
- İstemî, Fuat. "Hadis Metodolojisine Göre Hz. Ömer'in Müslüman Olmasıyla İlgili Rivayetlerin Sıhhat Değeri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (30 Haziran 2018), 421-450.
- Karadaş, Çağfer. "İsra-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği". *KİSBÜ İlahiyat Dergisi* 1 (15 Haziran 2019), 55-73. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kisbu/547655>
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Bir Dinî Tecrübe ve Sembol Olarak Kibleye Yönelme". *Diyanet İlmî Dergi* 41/4 (2005).
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b Muhammed. *İrşâdu's-sârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. X Cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, VII., 1323.
- Katâde b. Diâme, Ebü'l-Hattâb el-Basrî es-Sedûsî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî Kitâbillahi Teâlâ*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1418.
- Kaya, Osman. *Kur'an'ın Nüzulu sürecinde Müslümanlarla diğer dini gruplar arasındaki ilişkilerin Kur'an'a yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh. *Arfu's-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*. thk. Şeyh Mahmud Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1425/2004.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah. *Feyzu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İstem 44 (2024), 449-482

- Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. Beyrut: Tevzi'ul-Mektebetu'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Mehmet Birekul. "Siyer Araştırmalarında Tarih – Sosyoloji Dikotomisi ve Sosyolojik Bir Bakış Örneği Olarak Kible Değişikliği Olayı". *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı*. 277-292. İstanbul, 2015.
- Mevsilî, Ali el-Musennâ. *Müsned*. I-XIII Cilt. Dimaşk: Dâru'l-me'mûn, 1404.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *Şerhu Süneni İbn Mâce*. thk. Kâmil Avîza. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- Muhammed b. Sa'd b. Munî' İbn Sa'd. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. I-VII Cilt. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I, 1410/1990.
- Mûsâ Şâhîn Lâşîn. *Fethu'l-mun'im şerhu Sahîhi'l-Müslim*. 10 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmiit-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1353.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. I-V Cilt. Beyrut: Daru İhya't-Turasi'l-Arabi, 1375/1956.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Yahyâ b. İsmâ'îl. *es-Sünenü'l-me'sûratu li's-Şâfi'*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. *en-Nâsihu ve'l-mensûh*. thk. Muhammed Abdüselam Muhammed. 1 Cilt. Kuveyt: Mektebetu'l-fellâh, 1408.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasani. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdül Münim Şelbi. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasani. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1421/2001.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdülhamîd. *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyye el-mu'âsıra*. 4 Cilt. Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1429/2008.
- Önkal, Ahmet. "Akabe Biatları". 2/211. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1989.
- Özpinar, Ömer. "Kiblenin Kabe'ye Çevrilmesiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Akif* 51/2 (31 Aralık 2021), 1-30.
- Râgıb El-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk: Daru'l-Kalem; Daru's-Şâmiyye, 1412.
- Rebî' b. Habîb, Amr el-Ezdi el-Ferâhidî el-Basrî. *el-Câmi'u's-sahîh müsnedu İmâm er-Rebî' b. Habîb*. thk. Muhammed b. İdrîs-Aşur b. Yûsuf. Beyrut: Dâru'l-hikme, 1415.
- Recep Tuzcu. *Namazın Teşri Süreci İle İlgili Rivayetlerin Kronolojik Değerlendirmesi*. Konya: Hüner Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn. *Müsnedü'r-Rûyânî*. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. Kâhire: Mü'essesetü Kurtuba, ts.
- Sandıkçı, Kemal. "İsra ve Miraç". *İslam Medeniyeti Dergisi* 2/24 (10 Kasım 1969), 21-23.
- Saraçoğlu, Tuba Nur. "Siyerde İsnâd ve Metin Telfiki: İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) Telfike Başvurduğu Siyer Rivâyetleri". *Artuklu Akademi* 9/2 (30 Aralık 2022), 273-288. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1161089>
- Sindî, Ebu'l-Hasan Nureddin Muhammed b. Abdu'l-Hâdî. *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*. Beyrût: Dâr'ul-Cil, 2. Basım, ts.
- Suyutî, Celâluddîn Abdirrahman. *Tenvirü'l-Havâlik Şerhu alâ Muvatta*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1389.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Tedribür-Râvî*. çev. Muhammed Enes Topgül - Arafat Aydın. 2 Cilt. İstanbul, 2019.
- Şâfiî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1410.
- Şâfiî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs. *Müsnedü's-Şâfiî*. thk. Seyyid İzzet el-Attâr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1370/1951.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevevîlî. *Tefsirü's-Şa'râvî*. 20 Cilt. y.y: Matâbi' Ahbârü'l-Yevm, 1997.
- Şâşî, Heysem b. Küleyb Binkefî. *Müsned*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah. Medine: Mektebetu'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1. Basım, 1410/1990.
- Şerif, Ahmed İbrahim. *Mekketu ve'l-Medinetu f'l-cahiliyyeti ve ahdi'r-Rasûl*. Kâhire: Dâru'l-İstem 44 (2024), 449-482

- Fikri'l-Arabî, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Kahire: Mektebeti İbn Teymiyye, 2. Basım, 1429/2008.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *Müsnedü's-şâmiyyîn*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebeti İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu Müşkili'l-âsar*. thk. Şu'ayb Arnavût. b.y.: Mü'essesetü'r-Risâle, 1415.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. I-VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419.
- Ünal, Yavuz. "Hadis Verilerine Göre Hz.Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-i Makdis". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (01 Nisan 2001), 189-211.
- Ünalın, Abdullah. "İbn İshak ve Hadis Rivayetindeki Yeri". *Şarkiyat* 2 (01 Kasım 2009).
- Yavuz, Salih Sabri. *İsrâ ve Mirac*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Yıldız, Okan. *Rivâyetlerde Tahvîl-i Kible Meselesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Zebîdî, Ahmed b. Abdullatif. *et-Tecrîdü's-sarih*. çev. Kâmil Miras, Ahmed Nâîm. XIII Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, V., 1976.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. I-XXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, III., 1405.
- Zehebi, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicavî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1382.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*. thk. Tâha Abdürraûf Sa'd. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1424.

## Ermenek İlçesinde Bulunan Karamanoğulları Beyliği Dönemine Ait Kitabelerin Yazı Hususiyetleri

### *Calligraphy Features of the Inscriptions from the Karamanoğulları Principality Period Found in Ermenek District*

**Betül Erikoğlu** 

Öğr. Gör., Selçuk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü Konya, Türkiye

Lecturer, Selçuk University, Faculty of Fine Arts, Traditional Turkish Art, Konya, Türkiye  
berikoglu84@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-1584-7098>

#### **Article Type / Makale Tipi**

*Research Article / Araştırma Makalesi*

#### **Article Information / Makale Bilgisi**

*Received / Geliş Tarihi: 15.10.2024*

*Accepted / Kabul Tarihi: 28.12.2024*

*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1567666

**Cite as / Atıf:** Erikoğlu, Betül. "Ermenek İlçesinde Bulunan Karamanoğulları Beyliği Dönemine Ait Kitabelerin Yazı Hususiyetleri". *İstem* 44 (2024), 483-520.

<https://doi.org/10.31591/istem.1567666>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>

## Ermenek İlçesinde Bulunan Karamanoğulları Beyliği Dönemine Ait Kitabelerin Yazı Hususiyetleri

### Öz

Karaman iline bağlı Ermenek ilçesi, Karamanoğulları Beyliği döneminde başkent olmuş önemli bir bölgedir. Cami, mescit ve medrese gibi yapıların yer aldığı Ermenek'te ahşap ve taş malzeme üzerinde önemli kitabeler bulunmaktadır. Bu makalede, Ermenek ilçesinde bulunan Akça Mescit, Ulu Camii, Batı Celaliye Mescidi, Tol Medrese, Yukarı Güllük Camii, Görmeli (Ala) Köprüsü, Sipas Camii ve Balkusan'da Karamanoğlu Mahmut Bey Türbesi olmak üzere Karamanoğulları Beyliği döneminde yapılmış sekiz yapıya ait kitabeler kronolojik sıraya göre değerlendirilmiştir. Değerlendirme yaparken yalnızca beylik dönemi ile sınırlı tuttuğumuz kitabeler; taş ve ahşap üzerine yazılmıştır. Bu kitabelerden Ulu Camii kapı kanadı ile Sipas Camii kapı ve pencere kanatları Konya'da, günümüzde Ermenek Barajı altında kalan Görmeli (Ala) Köprüsü kitabeleri ise Karaman Müzesi deposunda muhafaza edilmektedir. Diğer kitabeler yapı üzerindedir. Daha önceki çalışmalarda sanat tarihi ve mimarlık açısından ele alınan abidelere ait tespiti yapılmış kitabeler, çalışmamızda yerinde fotoğraflanıp bazılarının da çizimleri yapıp renklendirilerek hat sanatı bakımından değerlendirilmiştir. Beylik dönemi kitabelerinin tespiti ve incelenmesi, tarih ve yazı kültürümüz açısından önem arz etmektedir. Sonuç olarak; zaman içinde yer yer yıpranarak büyük oranda günümüze kadar sağlam gelen ahşap ve taş üzerine hakkedilmiş kitabeler, hala dönem özelliklerini sunması bakımından tarihe ışık tutmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Karamanoğulları Yapıları, Karamanoğulları Kitabeleri, Ermenek Ulu Camii, Sipas Camii, Tol Medrese.

### Calligraphy Features of the Inscriptions from the Karamanoğulları Principality Period Found in Ermenek District

#### Abstract

Ermenek district of Karaman province is an important region that became the capital during the Karamanoğulları Principality period. There are important inscriptions on wood and stone materials in Ermenek, where buildings such as mosques, masjids and madrasahs are located. In this article, the inscriptions of eight buildings built during the Karamanoğulları Principality, including Akça Masjid, Ulu Mosque, Batı Celaliye Mosque, Tol Madrasa, Yukarı Güllük Mosque, Görmeli (Ala) Bridge, Sipas Mosque and Tomb of Karamanoğlu Mahmut Bey in Balkusan, located in Ermenek district are presented chronologically and evaluated in order. While making an evaluation, we limited the inscriptions to the principality period only; written on stone and wood. Among these inscriptions, the door wings of the Ulu Mosque and the door and window wings of the Sipas Mosque are in Konya. The Görmeli (Ala) Bridge inscriptions, which remain under the Ermenek Dam today, are preserved in the Karaman Museum warehouse. Other inscriptions are on the structure. In our study, the inscriptions identified as belonging to monuments that were discussed in terms of art o history and architecture in previous studies were photographed on site and some of them were drawn and colored and evaluated in terms of calligraphy. Identifying and examining the inscriptions of the principality period is important for our history and writing culture. In conclusion; the inscriptions written on wood and stone, which have worn down in places over time but have survived to this day, still shed light on history as they present the characteristics of the period.

**Keywords:** Karamanoğulları Buildings, Karamanoğulları Inscriptions, Ermenek Ulu Mosque, Sipas Mosque, Tol Madrasa.



## Giriş

Karaman iline bağlı Ermenek ilçesi, Akdeniz bölgesinde, Göksu vadisinin kuzey yamaçlarında yaklaşık 1250 metre yükseklikte engebeli bir arazi üzerinde yer almaktadır.<sup>1</sup> Anadolu'nun en eski yerleşim bölgelerinden biri olan Ermenek'te XIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Türkmen yerleşimi görülmektedir.<sup>2</sup> Oğuz boyları Anadolu Selçuklu Devleti'nin Rum İmparatorluğu sınırı ile batı Kilikya taraflarına yerleştirdikleri esnada Karaman oymağından bir kısmı da Sultan I. Alâeddin Keykubad zamanında 625/1228 yılında Ermenek taraflarına yerleştirilmişlerdir.<sup>3</sup> Selçuklu Devleti'nde yaşanan siyasi karışıklık sırasında Karaman Bey tarafından 654/1256 yılında temelleri atılan Karamanoğulları Beyliği'nin<sup>4</sup> başkenti Ermenek olmuştur. Bu süre boyunca Ermenek'te mescit, cami, medrese, hamam, tekke ve zaviye gibi pek çok yapı inşa edilmiştir. "Karaman Beyliği, siyasi ve askeri açıdan rakibi durumundaki Osmanlılar ile ilk olarak 1386'da karşı karşıya gelmiş, bu mücadelede 1475'te Ermenek'in de kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine geçmesiyle son bulmuştur."<sup>5</sup> Aslanapa, Osmanlılardan sonra en güçlü Türkmen Beyliği olan Karamanoğullarının, Selçuklu Devleti'nin yerine geçmeyi düşündüklerinden Selçuklu üslup ve geleneğini en çok onların devam ettirdiğini belirtir.<sup>6</sup>

Makalemize konu olan kitabeler, Karamanoğulları Beyliği döneminde inşa edilmiş yapılara aittir. Akça Mescit, Ulu Camii, Batı Celaliye Mescidi, Tol Medrese, Yukarı Güllük Camii, Görmeli (Ala) Köprüsü, Sipas Camii ve Balkusan'da Karamanoğlu Mahmut Bey Türbesi, kitabelerini değerlendirdiğimiz yapılarıdır. Ermenek ilçesine dair Türk İslam devri anıtsal yapıları ve kitabelerinin ele alındığı bazı çalışmalar bulunmaktadır. İbrahim Hakkı Konyalı'nın *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*<sup>7</sup> isimli kitabı ile Halit Bardakçı'nın *Bütün Yönleriyle Ermenek*<sup>8</sup> isimli kitabı, Selçuk Oğuz'un *Ermenek İlçe Merkezindeki Türk-İslam Devri Anıtsal Yapıları*<sup>9</sup> isimli yüksek lisans tezi ve Sevgi Parlak-Mehmet Ali Kapar-Halil İbrahim Kunt'un yazmış oldukları "Ermenek'te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü". *Ermenek Araştırmaları*<sup>10</sup> isimli makale, bölge-

<sup>1</sup> Bilal Gök, *Ermenek Kazâsı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 1.

<sup>2</sup> Bilal Gök, "XVI. Yüzyılda Ermenek Camileri ve Cami Vakıfları", *Hikmet Yurdu* S. 3 (Ocak-Haziran 2009), 258.

<sup>3</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2024), 1.

<sup>4</sup> Faruk Sümer, "Karamanoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/455.

<sup>5</sup> Gök, "XVI. Yüzyılda Ermenek Camileri ve Cami Vakıfları", 258.

<sup>6</sup> Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 204.

<sup>7</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri* (İstanbul: Baha Matbaası, 1967).

<sup>8</sup> Halit Bardakçı, *Bütün Yönleriyle Ermenek* (Konya: Çaba Matbaası, 1976).

<sup>9</sup> Selçuk Oğuz, *Ermenek İlçe Merkezindeki Türk-İslam Devri Anıtsal Yapıları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>10</sup> Sevgi Parlak vd., "Ermenek'te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü", *Ermenek* →

deki yapı ve kitabeler ile ilgili önemli bilgiler ihtiva etmesi bakımından zikredilmesi gereken kaynaklardan bazılarıdır.

### 1. Hüsn-i Hat Sanatı ve Beylikler Dönemi Yazı Hususiyetleri

Güzel yazı anlamına gelen "hüsn-i hat", estetik kaidelere bağlı kalarak ölçülü ve güzel bir şekilde yazı yazma sanatıdır. İslam'ın doğuşuyla beraber sanat yazısı seviyesine yükselen hat, İslam sanatlarının en mühim şubelerinden biri olmuştur.<sup>11</sup>

Yazıdaki harf ve kelimelerin ölçülerinin tespit edildiği, böylece daha sonraki devirlerde olan gelişmelerin başlangıcını teşkil eden dönem Emeviler dönemidir.<sup>12</sup> Abbasiler döneminde de bu faaliyetler devam etmiştir. Bu devrin ünlü hattatı İbn Mukle (ö. 329/940) Arap yazısını kurallar içine almaya çalıştı ve "aklâm-ı sitte" denilen altı çeşit yazı meydana geldi. Muhakkak, reyhani, sülüs, nesih, tevkî', rika olarak adlandırılan altı çeşit yazı Bağdat'ta yetişen ve İbn Bevvab unvanıyla bilinen İbn Hilal'in eliyle daha da ileri gitti. Bu yazılarda gelişme sağlayan bir diğer önemli hattat 13. yüzyılda yaşamış olan Yâkut el-Müsta'sımî'dir. Yazıların menşei olan kûfi hattı, XII. yüzyılın sonlarına kadar bazen Kur'anların yazılmasında kullanılmışsa da X. yüzyıldan itibaren daha ziyade yapılarda bir süs unsuru olarak kullanılmaya başladı.<sup>13</sup> Yazının mimarideki ilk kullanımı, Emeviler Dönemi'nde (661/750) görülmektedir. Halife Abdü'l-Melik'in 687 tarihinde yapımına başladığı Kubbetü's-Sahra içindeki kûfi kitabe kuşağı ilk örneklerden biridir.<sup>14</sup>

Celi, sözlükte "açık, belli, âşikâr," anlamlarına gelmektedir.<sup>15</sup> Hat sanatında ise "bir yazı cinsinin iri yazılmış şekli"ne denmektedir. Celi, bir yazı çeşidi değil, bir yazı karakteridir.<sup>16</sup> Üçte bir manasına gelen sülüsün celisi levhalarda kullanılmakla birlikte daha çok mimari eserlerde vücut bulmuştur. Celi sülüs, yapıların cümle kapılarında, kitabelerde, kubbe içlerinde ve duvarlarında çokça uygulanmıştır.<sup>17</sup> Karahanlılar döneminde tezyini kûfi ve maklı yazı ile birlikte celi sülüs, tezyinatlı şekilde tatbik edilmiş, Gazneliler Dönemi'nde de mimari yapılarda tezyini kûfi kullanılmıştır.<sup>18</sup> Mimaride kullanılmış ilk celi sülüs yazıya Muhammed bin Nasr Türbesi (1012)'nin portalinde rastlanmaktadır.<sup>19</sup>

Büyük Selçuklu döneminde celi yazının kullanımı ile ilgili yeterli bilgi bu-

→

*Araştırmaları*, ed. Hüseyin Muşmal, Erol Yüksel, Mehmet Ali Kapar (Konya: Palet Yayınları, 2018).

<sup>11</sup> Muhittin Serin, *Hat Sanatı Târîhi Ekoller ve Tâkipçileri 1* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2019), 31-32.

<sup>12</sup> Fevzi Günüş, *XV.-XX. Yüzyıl Osmanlı Dînî Mîmârîsinde Celi Sülüs Hattı Uygulama ve Teknikleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 10.

<sup>13</sup> Ali Alparşlan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 14, 20.

<sup>14</sup> Recep Gün, *Anadolu Selçuklu Mimarîsinde Yazı Kullanımı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 2.

<sup>15</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011), "Celi", 1/474.

<sup>16</sup> Alparşlan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, 105.

<sup>17</sup> Alparşlan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, 21, 106.

<sup>18</sup> Süleyman Berk, *Hattat Mustafa Râkım Efendi* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003), 74.

<sup>19</sup> Abdülhamit Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 13.

lunmamakla birlikte bu dönemde kûfi yazıların celiye nispetle hem sayı hem de estetik yönden daha ileri durumda olduğu görülmektedir.<sup>20</sup> Önceki dönemlere göre Büyük Selçuklu döneminde celi sülüsün mimaride daha fazla tercih edildiği söylenebilir.<sup>21</sup> Bu dönemin celi yazıları; dik harflerin gruplanması ve düz hatlarla yazılması, zeminde helezon ve rumi gibi süslemelerin yer alması ve zülfeli harflerin “zülfе” denilen tamamlayıcı unsurlarının henüz görülmemesi gibi özellikler taşımaktadır.<sup>22</sup>

Anadolu Selçuklu Dönemi yapılarındaki celi sülüs yazı kullanımını diğer yazılara göre daha fazladır.<sup>23</sup> Günüş, Anadolu Selçuklu celisini iki kısımda incelemektedir. Birincisi nebati örgü ile birlikte olan şekli, diğeri ise düz zemine genellikle girift olarak yazılan şeklidir. Zemin tezyinatı dönem sonuna doğru azalmış, fakat celi yazı daha tam olarak gelişmediği için zemini müzeyyen celi yazılar tamamen terk edilmemiştir.<sup>24</sup> Bu dönemin celi yazıları, dikey harflerin kompozisyon içinde gruplandırılması, dikey harflere zülfe konulması ve bunun yuvarlak oluşu, “elif” harflerinin alt kısımlarının sola doğru kıvrık yapılması, “kef” harflerinin kollarının eğri ve dalgalı çizgiler halinde olması gibi özellikler taşımaktadır.<sup>25</sup> Alparslan, bu dönemin özelliği olarak dikey harflerin zülfelerinin küt yapıldığını belirtir.<sup>26</sup>

Anadolu Selçuklu Devleti dağıldıktan sonra Anadolu’da kurulan Türkmen beylikleri, 14. ve 15. yüzyıllarda Bizanslılarla ve birbirleriyle uğraşırken bir yandan da sanat faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir.<sup>27</sup> Selçuklu ile Osmanlı mimarileri arasında köprü görevi gören Beylikler dönemi mimarisinde en çok kullanılan yazı celi sülüstür. Kûfi, ma’kili ve muhakkak daha az kullanılmıştır. Beylikler devri yazılarında harfler, Anadolu Selçuklu döneminde olduğu gibi, bazen uzun ve cılız, bazen de kısa ve tok şekilde tasarlanmıştır. Celi sülüs yazılar, Anadolu Selçuklu döneminde olduğu gibi, sade bir zemine veya rumilerle süslü kıvrımlı dallar bulunan alanlara yazılmaktadır.<sup>28</sup>

Netice olarak, Osmanlı devletinin kuruluşuna kadar inşa edilen yapılarda ma’kili, tezyini kûfi, celi sülüs ile muhakkak yazı kullanıldığı söylenebilir.<sup>29</sup>

<sup>20</sup> Fevzi Günüş, “Anadolu Selçuklu Mimarîsinde Celi Sülüs Hattı”, *V. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri Kitabı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1996), 186.

<sup>21</sup> Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı*, 13.

<sup>22</sup> Günüş, “Anadolu Selçuklu Mimarîsinde Celi Sülüs Hattı”, 186.

<sup>23</sup> Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı*, 15.

<sup>24</sup> Günüş, “Anadolu Selçuklu Mimarîsinde Celi Sülüs Hattı”, 186.

<sup>25</sup> Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı*, 15.

<sup>26</sup> Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, 107.

<sup>27</sup> Suut Kemal Yetkin, “Beylikler Devri Mimârîsinin Klâsik Osmanlı Sanatını Hazırlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/III-IV (1955), 39.

<sup>28</sup> Zübeyde Cihan Özsayner, “Mimarîde Yazı”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, ed. Ali Uzun Paker, Kenan Bilici (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006), 2/489.

<sup>29</sup> Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı*, 16.

## 2.Ermenek İlçesinde Bulunan Karamanoğulları Beyliği Dönemine Ait Yapılar ve Kitabeleri

Aşağıda tarihçeleri ile ilgili kısa bilgi verilip ardından yazı hususiyetleri bakımından değerlendirilen kitabelerin ait olduğu yapılar tablo halinde verilmiştir.

<b>Tablo 1. Ermenek İlçesinde Bulunan Karamanoğulları Beyliği Dönemine Ait Yapı ve Kitabeleri (Hazırlayan: B. Erikoğlu, 2024)</b>		
<b>Yapı</b>	<b>İnşa Tarihi</b>	<b>Karamanoğulları Beyliği Dönemine Ait Kitabeler</b>
Akça Mescit	700/1300-1301	Son cemaat yeri ve harime açılan iki ahşap kapı üzerindeki kitabeler
Ulu Camii	702/1302-1303	Batı girişi ahşap kapı kanatları <sup>30</sup> üzerinde bulunan kitabeler Mihrap yazısı
Batı Celaliye Mescidi	723/1323	Giriş kemeri üstündeki kitabe Mihrap yazısı
Tol Medrese	740/1330-1340	Taç kapı üzerindeki inşa kitabesi
Yukarı Güllük Camii	773/1371-1372	Kible duvarı dışında inşa kitabesi
Görmeli (Ala) Köprüsü <sup>31</sup>	780/1378-1379	Ana kemer ile tahliye kemeri arasında inşa kitabesi Tahliye kemeri sağında mimar kitabesi
Sipas Camii	Yapı üzerinde inşa tarihi bulunmamaktadır.	Kapı ve pencere kanatları <sup>32</sup> kitabeleri Mihrap yazıları
Karamanoğlu Mahmut Bey Türbesi	Yapı üzerinde inşa tarihi bulunmamaktadır.	Türbe giriş kapısının sağ tarafındaki kitabe

### Akça Mescit (700 / 1300-1301)

Ermenek ilçe merkezindeki cami ve mescitlerin en eskisi olan Akça Mescit,<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Caminin orijinal kapı kanatları Konya Sahip Ata Müzesi'nde bulunmaktadır. 194 envanter numarada kayıtlı kapı kanatları 04.07.2009 tarihinde yapılan restorasyon sırasında buraya getirilmiştir. Bk. Oğuz, *Ermenek İlçe Merkezindeki Türk-İslam Devri Anıtsal Yapıları*, 28. Günümüzde orijinal kapı kanatlarının yerinde benzer şekilde yapılmış taklidi bulunmaktadır.

<sup>31</sup> Kesme taştan inşa edilen köprü, günümüzde Ermenek Barajı'nın suları altında kalmıştır. Köprü üzerinde bulunan kitabeler ise Konya Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 26.08.08 tarihli ve 2599 sayılı kararıyla 12.05.09-03.06.09 tarihleri arasında Karaman Müzesi'nin deposuna taşınmıştır. Bk. Parlak vd., "Ermenek'te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü", 111.

<sup>32</sup> Sipas Camii kapı kanatları 3143, pencere kanatları 1046 envanter numaraları ile Konya İnce Minareli Medrese Taş ve Ahşap Eserler Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Günümüzde Müze'nin restore edilmesi sebebiyle kanatlar, geçici olarak Konya Etnografya Müzesi'ne getirilmiştir.

<sup>33</sup> Bardakçı, *Bütün Yönleriyle Ermenek*, 131.

aşşap dış kapısı üzerindeki kitabeye göre 700 / 1300-1301 yılında Hacı Ferruh tarafından yaptırılmıştır.<sup>34</sup> Moloz taş malzeme ile eğimli bir araziye inşa edilen yapı, doğu bölümüne bir zamanlar mahalle mektebi olarak da kullanılan kısmın eklenmesiyle dikdörtgen bir plan şemasına dönüştürülmüştür. Son cemaat mahallinin ilk örneklerinden denilebilen, mescit harimine girişin sağlandığı mekân, aşşap kirişler üstünde düz toprak damla örtülüdür. Minareye bu alanın güney doğusundan çıkılmaktadır. Minare, aşşap malzemeden yapılmış olup tek şerefelidir. Yapının harim kısmına aşşap bir kapı ile girilmektedir. Harimin kuzey tarafında mahfil katı,<sup>35</sup> kible duvarında ise kesme taştan yapılmış mihrap yer almaktadır.<sup>36</sup>



**Fotoğraf 1.** Akça Mescit genel görünüm (B. Erikoğlu, 01.09.2024)

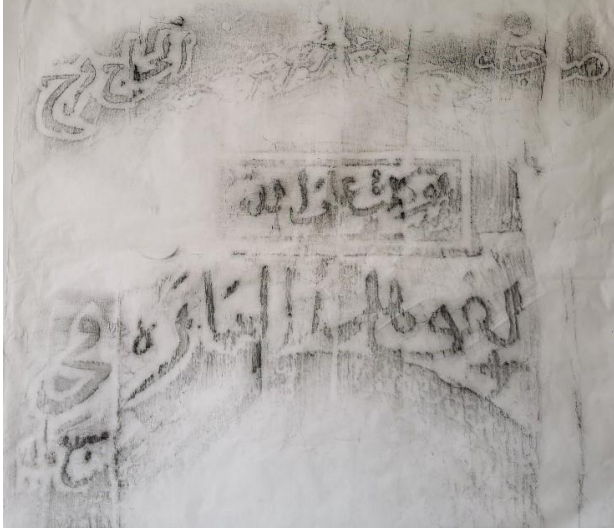
Mescitte, biri son cemaat yerine, diğeri harime açılmak üzere iki aşşap kapı bulunmaktadır (Fotoğraf 2, 3). Harime açılan kapının üst tarafında mescidin 967 / 1559-1560<sup>37</sup> yılında onarıldığına dair ibarenin yer aldığı ayrıca tamir kitabesi vardır.

<sup>34</sup> Ernst Diez vd., *Karaman Devri Sanatı* (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1950), 10.

<sup>35</sup> Oğuz, *Ermenek İlçe Merkezindeki Türk-İslam Devri Anıtsal Yapıları*, 78-82.

<sup>36</sup> Ömür Bakırer, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrablari* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000), 203.

<sup>37</sup> Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 701; Bardakçı, *Bütün Yönleriyle Ermenek*, 133; Osman Nuri Dülgerler, *Karamanoğulları Dönemi Mimarisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2006), 28; Haşım Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Karaman 70* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009), 470.



**Fotoğraf 2.** Akça Mescidin son cemaat yerine açılan ahşap kapısı ile üzerindeki kitabenin estampajı (B. Erikoğlu, 11.07.2020 Estampaj: 01.09.2024)

**Metni<sup>38</sup> ve Okunuşu:**

(El-Hac Ferruh) الحاج فرخ	(Sahibuhu) صاحبه
توكلت على الله (Tevekkeltü Alallah)	
...تقف هذا العمارة في سبع مائه (...ttefaka hazâ'l-imâreti fi seb'a mie)	

**Anlamı:**<sup>39</sup>

“Sahibi Hacı Ferruh. Allah'a güveniyorum. Bu mamure, 700 tarihinde bitti.”

<sup>38</sup> Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 701.

<sup>39</sup> Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 701.



Son cemaat yerine açılan 92x168 cm ölçülerindeki ahşap kapı, mescide girdikten sonra sol kısımda yer almaktadır. Bozer, kapının yapım tekniği olarak çakma, süsleme tekniği olarak ise düz satırlı oyma, oluklu oyma ve kazıma şeklinde yapıldığını belirtir.<sup>40</sup> Kapının etrafı bordürle çevrilmiş ve bu bordürün içine sivri kemer oluşturacak biçimde başka bir bordürle birleştirilmiştir. Sivri kemerin sağ köşesinde “sahibuhu” kelimesi düz satır düzeninde yer alırken, sol köşesinde “el-hac Ferruh” kelimesi kavisli biçimde yerleştirilmiştir. “Tevekkeltü Alallah” sivri kemerin altına düz satır halinde, onun altında yer alan “...ttefaka hazâ'l-imâreti fî seb'a mie” ifadesi ise kavisli yazılmıştır. Zamana yenik düşerek yıpranan kapı üzerindeki celi sülüsle yazılmış kitabe, güçlkle okunmaktadır. Kapının orta kısmında yoğun tezyinat olmasına rağmen yazıların bazı boşluklarında süsleme unsurları bulunmaktadır. Sivri kemerin altında bulunan kavisli yazı, üstteki yazılara göre daha kalın ve seyrekler. Zülfeler iç kısımdaki ahşap kapıda olduğu gibi rumi şeklidir. Bozer, kitabedeki harflerin sadece konturlarla belirtilip aralarında kalan kısımlara dokunulmamış olmasını dikkati çeken bir özellik olarak vurgulamaktadır (Fotoğraf 2).<sup>41</sup>



**Fotoğraf 3.** Akça Mescidin harime açılan ahşap kapısı (B. Erikoğlu, 01.09.2024)

<sup>40</sup> Rüstem Bozer, *15. Yüzyılın Ortasına Kadar Anadolu Türk Sanatında Ahşap Kapılar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 154.

<sup>41</sup> Bozer, *15. Yüzyılın Ortasına Kadar Anadolu Türk Sanatında Ahşap Kapılar*, 156.





**Görsel 1.** Akça Mescidin harime açılan ahşap kapısı üzerindeki hadis-i şerif (Çizim ve Renklendirme: B. Erikoğlu)

**Metni:**<sup>42</sup>

عجلوا بالصلوة قبل الفوت

وعجلوا بالتوبة قبل الموت صدق رسول الله

**Okunuşu:**

“Accilû bi’s-salâti kable’l-fevt

Ve accilû bi’t-tevbeti kable’l-mevt” Sadeka Resûlullah.

**Anlamı:**

“Vakti çıkmadan önce namaz için; ölmeden önce tövbe için acele edin.” Resûlullah doğru söyledi.

Mescidin harimine açılan ahşap kapının eni 90, boyu 170 cm’dir. Bozer, kapının yapım tekniği olarak çakma, süsleme tekniği olarak ise düz satırlı oyma ve kazıma şeklinde yapıldığını belirtir.<sup>43</sup> Kapı üzerinde 24 cm boyunda, 72 cm eninde kitabesi bulunmaktadır. Kitabede yazılı olan hadis-i şerif, yatay dikdörtgen alan içine kompoze edilmiştir. “Fevt ve mevt” kelimelerinde bulunan “te” harfleri ait oldukları kelimedenden uzak bir şekilde üst kısma yan yana keşide verilerek yazılmıştır. “Sadeka resûlullah” ibaresi son kısımdaki boşluğa aşağıdan yukarı doğru tasarlanmıştır. İbarede ikişer kere geçen “accilû ve kable” kelimeleri kompozisyonda tekrar ilkesini ön plana çıkarmıştır. Aynı şekilde üst kısımda bulunan “te” harfleri de tekrara uygun düşmektedir. “Te” harfleri başta olmak üzere “accilû, kable, el-fevt ve el-mevt” kelimeleri, tasarımdaki denge unsurlarıdır. Zülfele harflerin zülfeleleri rumiye benzer şekildedir. “Fevt” kelimesindeki “te” harfinin zülfeleleri sivridir. “Mevt” kelimesindeki “te” harfi ise zülfesizdir. “Elif” harflerinin alt uç kısımları sola doğru kıvrık yapılmıştır. Kompozisyonun altında siyah ile renklendirilen kısımlar süsleme unsurlarıdır. Boşluk-doluluk dengesi bakımından değerlendirildiğinde boşluğun harflerin kapladığı alana göre daha az olduğu görülmektedir. Yani harf-

<sup>42</sup> Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevzûa ve Eseruha's-Seyyiu fi'l-Ümme*, (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2000), 1/174 (No. 75).

<sup>43</sup> Bozer, *15. Yüzyılın Ortasına Kadar Anadolu Türk Sanatında Ahşap Kapılar*, 162.

ler, sıkışık tertip edilmiştir. Tasarımda yalnızca “bir üstün, iki esre ve bir cezm” kullanılmıştır. Dikey harflerin, meyil verilmeden düz şekilde yazılmasının yanı sıra bazı dikey harflerin hafif sola ve sağa olmak üzere muhtelif yönlere doğru tasarlandığı da görülmektedir (Görsel 1).

### Ulu Camii (702/1302-1303)

Ulu Camii, Ermenek ilçesinin Gülpazar Mahallesi’nde bulunmaktadır. Halk arasında Ulu Camii olarak isimlendirilen yapı, evkaf defterlerinde “Cami-i Mahmud Bey b. Karaman”<sup>44</sup>, hurufat defterlerinde ise “Karamanoğlu Mahmûd Bey Camii ve Câmî’-i Kebîr”<sup>45</sup> olarak zikredilmektedir. Caminin batı giriş kapısında bulunan kapı kanatları üzerinde, yapının Karamanoğlu Mahmut Bey tarafından 702 yılında yaptırıldığı yazmaktadır (Fotoğraf 5, 6, 7).

Ulu Camii, Karamanoğulları dönemine ait yapıların en büyüğü ve Akça Mes-citten sonra en eskilerindedir.<sup>46</sup> Kible duvarına paralel olarak uzanan üç neften ibaret camide iki sıra halinde ağır taş payeleri birbirine bağlayan sivri kemerler bulunmaktadır.<sup>47</sup> Kuzeyde yer alan nefin üzerinde fevkanî bir ahşap mahfil yer almaktadır.<sup>48</sup> Son cemaat yeri dört kemerle dışarı açılan cami, mimari bakımdan basit bir yapıdır.<sup>49</sup> Yapı, çeşitli dönemlerde onarım geçirmiştir.



**Fotoğraf 4.** Ulu Camii genel görünüm (B. Erikoğlu, 31.08.2024)

<sup>44</sup> Gök, “XVI. Yüzyılda Ermenek Camileri ve Cami Vakıfları”, 261.

<sup>45</sup> Mevlüt Eser, *Hurufat Defterlerine Göre Ermenek* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 57.

<sup>46</sup> Gök, *Ermenek Kazâsı*, 95.

<sup>47</sup> Diez vd., *Karaman Devri Sanatı*, 5.

<sup>48</sup> Ahmet Çakmak, “Ulucami (Ermenek Ulucamii)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/100.

<sup>49</sup> Diez vd., *Karaman Devri Sanatı*, 5, 6.

Caminin batı girişi için yapılan ahşap kapı, Karamanoğulları dđnemine aittir (Fotoğraf 5). Caminin inşa tarihinin yazılı olduğu bu kapı ile üstündeki kelime-i tevhid yazılı kitabe dışında son cemaat mahalli ve cami içinde de yazılar mevcuttur. 16. yüzyılda ilave edilmiş son cemaat mahallinde kitabeler, “mihrap yönünde birinci sahn, batıdan üçüncü ayak üzerinde”<sup>50</sup> tamir kitabesi ile minber ve mihrapta da yazılar bulunmaktadır.<sup>51</sup>



**Fotoğraf 5.** Ulu Camii'nin günümüzde Konya Sahip Ata Müzesi'nde bulunan ahşap kapı kanatları (B. Erikoğlu, 18.07.2007)

<sup>50</sup> Dülgerler, *Karamanoğulları Dđnemi Mimarisi*, 29.

<sup>51</sup> Konyalı, caminin doğu kapısı üstünde tamir kitabesi olduğunu belirtir fakat günümüzde kitabe camide bulunmamaktadır. Bk. Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 707.





**Fotoğraf 6.** Ulu Camii batı girişi sağ ahşap kapı kanadı (B. Erikoğlu, 18.07.2007)



**Fotoğraf 7.** Ulu Camii batı girişi sol ahşap kapı kanadı (B. Erikoğlu, 18.07.2007)

**Metni:**

عمر هذا الجامع الشريف محمود بك بن قرمان

التاريخ سنة اثنا و سبعمائة هجرة نبويه عليه السلام

**Okunuşu:**

“Ammere hâze'l câmi’u-ş-şerîf Mahmud Bey bin Karaman

Et-târîh seneti isnâ ve seb’a mie hicreti nebeviye aleyhisselâm”

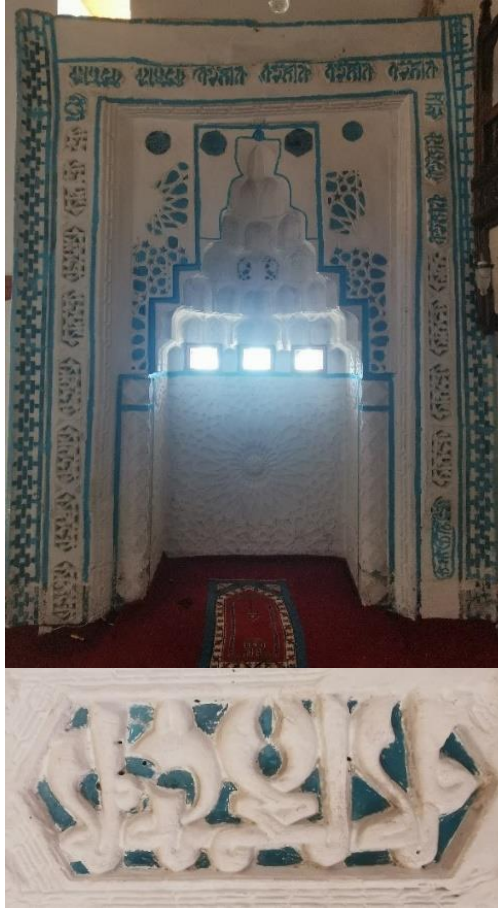
**Anlamı:**<sup>52</sup>

“Bu şerefli camii Peygamber Aleyhisselâm’ın 702. hicret yılında Karamanoğlu Mahmut Bey yaptı.”

Ulu Camii’nin batı girişi için yapılan ahşap kapı, iki kanattan meydana gelmektedir. Bozer, ahşap kapının yapım tekniği olarak çakma, süsleme tekniği olarak

<sup>52</sup> Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 706.

düz satırlı oyma şeklinde yapıldığını belirtir.<sup>53</sup> Kanatların üst kısmında celi sülüs ile yazılmış kitabe yer almaktadır. Yazı, dikdörtgen alan içine kompoze edilmiştir. Zülfelerin uç kısımları sivridir. “Elif” harflerinin alt uç kısımları sola doğru kıvrık yazılmıştır. Dikey harfler ile sağ kanatta bulunan “el-câmi” kelimesindeki “ayın” ve sol kanatta bulunan “tarih” kelimesindeki “hı” harflerinin ebatları ideal ölçülerinden uzundur. “Eş-şerif” kelimesindeki “elif” harfinin zülfesi yeterli boşluk bulunmadığı için yazılmamıştır. Sol üst köşede yer alan “bey” kelimesindeki “kef” harfi de aynı sebeple kısa yazılmıştır. Her iki kanatta da hareke ve işaretler az sayıda kullanılmıştır. Hareke olarak “üstün, şedde, cezm, ötre ve asâr”; mühmel işareti olarak da “ayın ve ha” kullanılmıştır. “Cezm” tam daire değil üst kısmı açık şekilde yazılmıştır. Sol kanattaki yazının sağ alt kısmında küçük bir süsleme unsuru yer almaktadır (Fotoğraf 6, 7).



**Fotoğraf 8.** Ulu Camii mihrabı (B. Erikoğlu, 29.09.2024)

<sup>53</sup> Bozer, 15. Yüzyılın Ortasına Kadar Anadolu Türk Sanatında Ahşap Kapılar, 157.

Esas malzemesi alçı, fakat en dış kenar bordüründe ve köşelikte alçı ile çini mozaik'in bir arada kullanıldığı<sup>54</sup> Ulu Camii'nin mihrabını üç taraftan çevreleyen, hangi ibare olduğunu okuyamadığımız küfi ile yazılmış bir tasarım bulunmaktadır. Şahan, derin şekilde oyulmuş bu yazıyı "ve lehü'l-hamd" şeklinde okumuştur.<sup>55</sup> Ömür Bakırer kitabında, Karaçağ ise tezinde okunamamıştır şeklinde belirtmişlerdir.<sup>56</sup> Dikkatli incelendiğinde tasarımda "ve lehü'l-hamd" yazmadığı görülmektedir. Çünkü "ve lehü'l-hamd" ifadesinde bulunan "vav harfi, he harfi ile ondan sonra gelen elif ve dâl harfi" tasarımda bulunmamaktadır. Ayrıca ortada "ha" olduğu belirtilen harf daha çok "ayın" ya da "lâm-elif" harfine benzemektedir (Fotoğraf 8).

### Batı Celaliye Mescidi

Ermenek ilçesi Orta Mahalle'de yer alan mescit, doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen bir plana sahiptir. Eğimli bir araziye yapılmış olan yapı, mihrap duvarına paralel iki sahından oluşmaktadır. Mescide kuzey cephesindeki yuvarlak kemerli bir kapıdan girilmektedir.<sup>57</sup> Mescit, üzerindeki kitabeğe göre 723/1323 yılında inşa edilmiştir.<sup>58</sup>



**Fotoğraf 9.** Batı Celaliye Mescidi genel görünüm (B. Erikoğlu, 01.09.2024)

Giriş kemerinin üstünde üç ayrı taştan oluşan bir kitabe yer almaktadır (Fotoğraf 10).

<sup>54</sup> Bakırer, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları*, 204.

<sup>55</sup> Hacer Şahan, *Karamanoğulları Dönemi Cami ve Mescitlerinde Yer Alan Mihraplar* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 15.

<sup>56</sup> Bakırer, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları*, 205; Abdullah Karaçağ, *Beylikler Devri Mimarisinde Alçı Süslemeler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 33.

<sup>57</sup> Oğuz, *Ermenek İlçe Merkezindeki Türk-İslam Devri Anıtsal Yapıları*, 91-92.

<sup>58</sup> Dülgerler, *Karamanoğulları Dönemi Mimarisi*, 33.



**Fotoğraf 10.** Batı Celaliye Mescidi Kitabesi (B. Erikoğlu, 01.09.2024)

**Metni:**

بنى هذا المسجد الشريف صاحب الخيرات والحنانات (Orta kısım okunamamıştır) عجلوا بالصلوة قبل الفوت و عجلوا بالتوبة قبل الموت

**Okunuşu:**<sup>59</sup>

“Buniye haze’l-mescidi’ş-şerif sâhibü’l-hayrât ve’l-hasenât (Okunamamıştır). Accilû bi’s-salâti kable’l-fevt ve accilû bi’t-tevbeti kable’l-mevt”

**Anlamı:**

“Bu şerif mescidi, hayır ve hasenat sahibi bina ettirdi. (Okunamamıştır). Vakti çıkmadan önce namaz için; ölmeden önce tövbe için acele edin.”

Mescidin giriş kemerinin üstünde bulunan kitabenin eni 133, boyu 25 cm’dir. Zaman içinde bir hayli yıpranan kitabenin orta kısmı okunamayacak vaziyettedir. Sağ kısım daha az yıprandığından buradaki ibare anlaşılır haldedir. Harflerin ibtidai olduğu kitabenin sağındaki ve ortasındaki taşta çiçek şeklinde süslemeler bulunmaktadır. Yazı aralarında boşluk bulunmaktadır. Zülfelerin uç kısımları sivridir. Az sayıda hareke kullanılmıştır (Fotoğraf 10).



**Fotoğraf 11.** Batı Celaliye Mescidi mihrabı (B. Erikoğlu, 01.09.2024)

**Metni:**

وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا

**Okunuşu:**

(Cin Sûresi 18. ayet) “Ve enne’l-mesâcide lillâhi felâ ted‘û meallahi ehadâ.”

**Anlamı:**<sup>60</sup>

“Mescidler yalnız Allah’ındır. O halde Allah ile birlikte başkasına da tapmayın.”

Kesme taştan yapılmış Batı Celaliye Mescidi mihrabında bulunan ibare, ya-

<sup>59</sup> Bardakçı, *Bütün Yönleriyle Ermenek*, 136.

<sup>60</sup> “Cin Suresi – 18. Ayet”, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an-ı Kerim, erişim 20 Ekim 2024, <https://kuran.diyaret.gov.tr/Cin-suresi/5465/18-ayet>



tay dikdörtgen alan içine kompoze edilmiştir. Kitabenin sağ kısmında süsleme unsuru bulunmaktadır. Dikey harfler aynı kalınlıkta yazılmıştır. Zülfeler küttür. Hareke olarak “üstün, iki üstün, şedde, cezm, çeker ve âsâr”; mühmel işareti olarak “ayın ve ha”; tezyin işareti olarak “tirfil” kullanılmıştır. “Çeker” ters yazılmıştır. İki lâfza-i celâl’in ilki diğerinden daha büyüktür. “Vav” harfleri farklı ebatlarda, sonda bulunan “ehadâ” ise oldukça ufak yazılmıştır (Fotoğraf 11).

### Tol Medrese

Ermenek ilçesi Çınarlısu Mahallesindeki “Karamanoğulları zamanında yaptırılan ilk büyük medresenin”<sup>61</sup> adı pek çok kaynakta Tol Medrese, Emir Musa Medresesi, Karamanoğlu Musa Paşa Medresesi, Karamanoğlu Musa Bey Medresesi olarak geçmektedir. Medrese, Karamanoğlu Bedrettin Mahmut Bey’in oğlu Emir Musa Bey tarafından 740/1330-1340 tarihinde inşa edilmiştir. Yapı, açık avlulu, tek katlı ve üç eyvanlı medreseler grubuna dâhildir. Avlunun giriş eyvanı ile birlikte batısında ve kuzeyinde üç eyvan, on bir hücre, bir kışlık dershane ve bir türbe bulunmaktadır. Yapı çeşitli dönemlerde onarım geçirmiştir.<sup>62</sup>



**Fotoğraf 12.** Tol Medrese genel görünüm (B. Erikoğlu, 01.09.2024)

Abidevi bir portale sahip medresenin giriş kapısının üzerinde “70x35 cm”<sup>63</sup> ölçüsünde iki satırlık bir kitabe yer almaktadır (Fotoğraf 13).



**Fotoğraf 13.** Tol Medrese taç kapısı üzerinde bulunan kitabe (B. Erikoğlu, 29.09.2024)

<sup>61</sup> Diez vd., *Karaman Devri Sanatı*, 22.

<sup>62</sup> Oğuz, *Ermenek İlçe Merkezindeki Türk-İslam Devri Anıtsal Yapıları*, 122-125.

<sup>63</sup> Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 716.

**Metni:**

انشأ هذه المدرسة المباركة الامير الكبير العالم العبد الغازي

بهاءالدوله والدين موسى بن محمود بن قرمان في سنة سبعمايةه و اربعين

**Okunuşu:**<sup>64</sup>

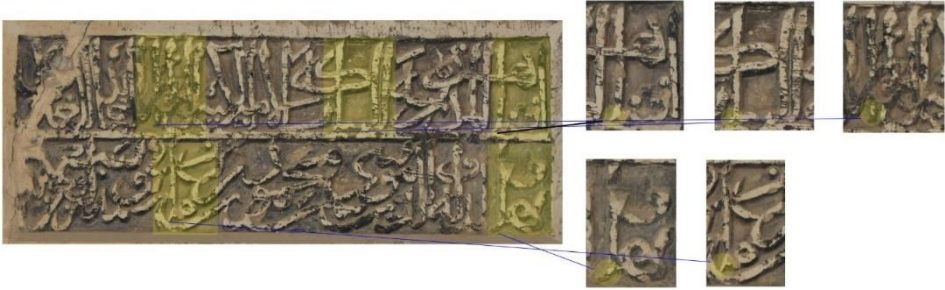
“Enşe’e hazihî'l-medresete'l-mübâreketel-emîrû'l kebîrû'l âlimü'l abdü'l gâzî

Bahâü'd-devle ve'd-dîn Musa bin Mahmûd bin Karaman fî seneti seb'a mie ve erbaîn.”

**Anlamı:**

“Bu mübârek medreseyi büyük emîr, âlim ve abd (kul), gâzi, din ve dünyanın ihtişamı, Karaman oğlu Mahmud oğlu Musa 740 yılında inşa etti.”

İki satır halinde yazılan kitabenin sol üst köşesi deforme olmuştur. Yazı ile çerçeve arasında boşluk bırakılmamıştır. “Elif” harflerinin alt uç kısımları sola doğru kıvrıktır. Zülfeleler rumiye benzer şekildedir. İlk kelime olan “inşa”daki ikinci “elif” harfinin alt kısmına, bitişik olduğu sağdaki “şın” harfinden ayırır gibi bir uzantı eklenmiştir. Sonda yazılan “elif” harfinin alt kısmına yapılan bu uzantı, harfin müstakil olduğu izlenimini vermektedir. Benzer husus, aynı satırda bulunan “mübârek” kelimesindeki “be”, “el-âlim” kelimesindeki “ayın”, ikinci satırın başındaki “Bahâü'd-devle” kelimesindeki “he” ile “Karaman” kelimesindeki “mim” harfine bitişik yazılan “elif” harflerinde de mevzubahistir (Fotoğraf 14).



**Fotoğraf 14.** Tol Medrese inşa kitabesindeki sonda yazılan “elif” harflerinin alt kısımlarına eklenmiş uzantılar

“Bahâü'd-devle” kelimesindeki “he” harfine bitişik yazılan “elif”, “ed-devle”deki “elif” harfi ile ortak kullanılmıştır. İlk satırda “el-emir” kelimesinde yer alan “lâm-elif”in sağ kısmı (Fotoğraf 13), uygun boşluk bulunmadığından sağa doğru daha yatay ve kısa yazılmıştır. Benzer husus Sipas Camii’nin kapı kanatlarında da görülmektedir (Görsel 2, 3). Aynı satırda “kebir” kelimesindeki “kef” harfinin sereni kavislidir. “Musa” kelimesindeki “sin” harfinin zülfe yapılmadan yazılması

<sup>64</sup> İkinci satırın baş kısmında yazılı olan “Bahâü'd-devle” kelimesini Konyalı, Bardakçı, Dülgerler ve Karpuz “Bahâü'd-din” şeklinde yazmışlardır. Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 716; Bardakçı, *Bütün Yönleriyle Ermenek*, 152; Dülgerler, *Karamanoğulları Dönemi Mimarisi*, 106; Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Karaman*, 514.

gereken ilk dişine zülfe yapılmıştır. Ardından gelen “bin” kelimesinin baş kısmında rumiye benzer şekilde yapılmış bir süs unsuru yer almaktadır. “Mahmud” kelimesinin üstünde bulunan “fetha” ile “Karaman kelimesindeki “kef” harfi deforme olmuştur (Fotoğraf 13).

### **Yukarı Güllük Camii**

Ermenek ilçe merkezinde bulunan Yukarı Güllük Camii, ilk dönemde mescit olarak yapılmasından dolayı Hacı Ali Bey Mescidi olarak bilinmekte idi. Kemos-u Kebir Camii veya Havasıl Camii olarak da adlandırılan yapının tamiri sırasında minber, yapıya dâhil edilince cami statüsüne geçmiştir. Üç kemer gözlü son cemaat mahalli ve harimden meydana gelen yapı, mihraba paralel üç sahnılı plana sahiptir.<sup>65</sup>



**Fotoğraf 15.** Yukarı Havasıl Camii genel görünüm ile kible duvarının dışına konan inşa kitabesi (B. Erikoğlu, 31.08.2024)

Caminin tamiri sırasında kapısının üstünde bulunan kitabe, kible duvarının dış kısmına konulmuştur (Fotoğraf 15). Günümüzde oldukça harap durumdaki kitabeye göre camii, 773/1371-1372 yılında Hacı Ali Bey tarafından yaptırılmış-

<sup>65</sup> Oğuz, *Ermenek İlçe Merkezindeki Türk-İslam Devri Anıtsal Yapıları*, 50-51.

tır.<sup>66</sup>

**Fotoğraf 16.** Yukarı Havasıl Camii kible duvarının dışına konan inşa kitabesi (B. Erikoğlu, 31.08.2024)

**Metni:**<sup>67</sup>

عجلوا بالصلوة قبل الفوت / وعجلوا بالتوبة قبل الموت / عمر هذا السجد المبارك / العبد الفقير حاج على بك / سنة ثلث و سبعين و سبعماية

**Okunuşu:**

“Accilû bi’s-salâti kable’l-fevt ve accilû bi’t-tevbeti kable’l-mevt. Ammere hâze’l-mescide’l-mübârek el-abdü’l-fakir hac Ali Bey senete selâse ve seb’ine ve seb’a mie.”

**Anlamı:**

“Vakti çıkmadan önce namaz için; ölmeden önce tövbe için acele edin. Bu mübârek mescidi fakir kul Hac(ı) Ali Bey 773 senesinde yaptırmıştır.”

Caminin kible duvarının dış kısmında bulunan kitabe oldukça harap durumdadır. Eni 37, boyu 39 cm olan kitabe beş satırdan oluşmaktadır. Cetvel ile ayrılmadan yazılan harfler, nefes payı bırakılmadan birbirlerine yakın surette yazılmıştır. Aynı harflerin farklı ölçülerde olduğu görülmektedir (Fotoğraf 16).

**Görmeli (Ala) Köprüsü**

Görmeli (Ala) Köprüsü, Ermenek’e 20 km uzaklıkta Ermenek-Anamur-Gülнар yolunda, Göksu Nehri üzerinde yapılmıştır (Fotoğraf 17). Kesme taştan inşa edilen köprü, günümüzde Ermenek Barajı’nın suları altında kalmıştır. Köprü’nün ana kemeri ile tahliye kemeri arasında yer alan inşa kitabesi ile aynı yönde fakat tahliye kemerinin sağında yer alan mimar kitabesi, Konya Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu’nun 26.08.08 tarihli ve 2599 sayılı kararıyla 12.05.09-03.06.09 tarihleri arasında Karaman Müzesi’nin deposuna taşınmıştır. Köprü,

<sup>66</sup> Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 712.

<sup>67</sup> Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 712.

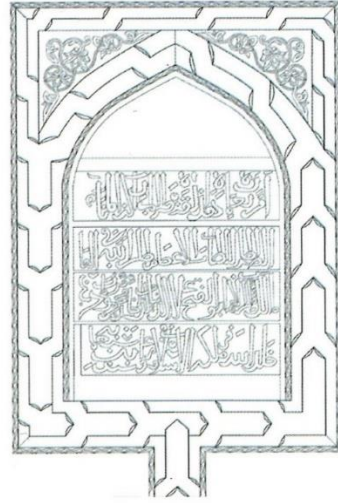


164x267 cm ölçülerine sahip inşa kitabesine göre 780/1378-1379 yılında Karamanoğlu Mahmut oğlu Halil oğlu Alâeddin'in saltanat yıllarında yapılmıştır.<sup>68</sup>



**Fotoğraf 17.** Görmeli Köprüsü genel görünüş (Halil İbrahim Kunt, 2009) (Kaynak: Parlak vd., "Ermenek'te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü", 117.)

Aşağıda köprünün inşa kitabesi yer almaktadır (Fotoğraf 18).



**Fotoğraf 18.** Solda Görmeli Köprüsü inşa kitabesi<sup>69</sup> (Halil İbrahim Kunt, 2009), sağda inşa kitabesinin restitüsyon çizimi (Halil İbrahim Kunt, 2018) (Kaynak: Parlak vd., "Ermenek'te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü", 121.)

<sup>68</sup> Parlak vd., "Ermenek'te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü", 105, 106, 107, 108, 111. Kitabede ismi geçen bey ile inşa tarihi ile ilgili farklı görüşler için bk. Parlak vd., "Ermenek'te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü", 109-110.

<sup>69</sup> Karaman Müzesi'nin deposunda bulunan kitabeleri görmek imkanı elde edilemediğinden Halil İbrahim Kunt'un yapmış olduğu restitüsyon çizimi üzerinden değerlendirme yapılmıştır.

**Metni:**

امر بعمارة هذه القنطرة المباركة امانمن عبور / الصراط السلطان الاعظم ظل الله فى العا / لم مالك رقاب الامم ابو الفتح علا الدنيا و  
الدين بن خليل بن محمود بن قرمان / خلدالله ملكه فى الاسلام سنة ثمانين و سبعماية

**Okunuşu:**<sup>70</sup>

“Emera bi-‘imâreti hezihi’l-kantarati’l-mübâreketi emânen min ‘ubûri

Es-sırâti es-sultânü’l-a’zam zillu’llâhi fî’l-‘a

Lemi mâlikü rikabi’l-ümemi Ebû’l Fethi ‘Alâü’d-dünyâ ve’d-dîni (bin) Halîl bin Mahmûd bin Karaman

Hallede’llâhu mülkehü fî’l-islâmi senete semânîne ve seb’a-mie.”

**Anlamı:**<sup>71</sup>

“Bu mübarek köprünün yapımını yoldan emniyetle geçilsin diye Allah’ın yeryüzündeki gölgesi, milletleri gözeten ulu sultan, Allâh mülkünü dâim kılsın, Ebû’l-Feth, Karamanoğlu Mahmûd oğlu Halil oğlu Alâü’d-dünyâ ve’d-dîni (Alaeddin) H. 780 (M. 1378/1379) senesinde emretti.”

Dört satırdan oluşan inşa kitabesi, üçüncü satırdaki son kısım daha fazla olmak üzere yer yer sıkışık tertip edilmiştir. Bilhassa ikinci satırın ilk yarısında olmak üzere genel itibarıyla gruplanan dikey harfler dikkat çekmektedir. Üçüncü satırın sonunda yer alan “bin” kelimesi, uygun yer bulunmadığından yukarı doğru yazılmıştır. Harfler sıkışık tertip edildiği için az sayıda işaret kullanıldığı görülmektedir. Birinci satırdaki “kef” harfinin sereni kavisli, dördüncü satırdaki “kef” harfinin sereni ise yukarı doğru düz yapılmıştır (Fotoğraf 18).

Köprünün tahliye kemerinin sağında yer alan mimar kitabesi, 170x145 cm ölçülerinde olup üzerinde “Amile’l abdü’z-zaif Süleymân bin Yûsuf”. Aciz kul Yusuf oğlu Süleyman yaptı, yazılıdır.<sup>72</sup> Kitabe, yazı hususu bakımından değerlendirilemeyecek kadar harap durumdadır (Fotoğraf 19).



**Fotoğraf 19.** Görmeli Köprüsü mimar kitabesi (Halil İbrahim Kunt, 2018) (Kaynak: Parlak vd., “Ermenek’te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü”, 127.)

<sup>70</sup> Parlak vd., “Ermenek’te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü”, 108.

<sup>71</sup> Parlak vd., “Ermenek’te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü”, 108.

<sup>72</sup> Parlak vd., “Ermenek’te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü”, 109.



## Sipas Camii

Ermenek ilçesi Çınarlısu Mahallesi'nde bulunan Sipas Camii, arşiv belgelerinde *Vakf-ı Camii Halil Bey an Evlâd-ı Karaman ve Evkâf-ı Cami-i Halil Beğ an-ebnâi Karaman derbdâr-ı emir-i mezbûr* ismiyle yer almaktadır. Camii, XVII. yüzyılda Sifas olarak telaffuz edilmektedir.<sup>73</sup> Bakırer, onarım sırasında yeri değişen ve kible duvarının dış yüzüne konan kitabedeki ifadeye göre caminin 773/1371 yılında Hoca Ali Bey tarafından yaptırıldığını belirtmektedir.<sup>74</sup> Fakat günümüzde caminin herhangi bir yerinde inşa kitabesi bulunmamaktadır. Caminin inşa tarihi ile ilgili çeşitli kaynaklarda muhtelif görüşler yer almaktadır.<sup>75</sup> "Karaman Devri Sanatı" isimli kitapta caminin inşa tarihi belli olmamakla birlikte Karamanoğullarından Bedreddin Mahmut Bey'in oğlu Ebülfeth Alâeddin Halil Bey tarafından 1306-1349 arasında yaptırılmış olmasının muhtemel olduğu belirtilmektedir. Cami eski temelleri muhafaza edilmek sureti ile ciddi bir tamir görmüştür.



**Fotoğraf 20.** Sipas Camii genel görünüm (B. Erikoğlu, 01.09.2024)

<sup>73</sup> Bilal Gök "Sifas" kelimesinin Evliya çelebinin seyahatnamesinde geçtiğini belirtmektedir. Bk. Gök, "XVI. Yüzyılda Ermenek Camileri ve Cami Vakıfları", 267. Konyalı, sifas kelimesinin Seyahatnamede yanlış telaffuz edildiğini ifade eder. Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 711.

<sup>74</sup> Bakırer, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrablari*, 231.

<sup>75</sup> Kâmil İlisulu, *Ermenek İlçesi* (Ankara: Mars Matbaası, 1961), 8; Şahan, *Karamanoğulları Dönemi Cami ve Mescitlerinde Yer Alan Mihraplar*, 21-22; Ebru Bilget Fataha, *Karamanoğlu Beyliği Yapılarında Mimari Süsleme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 60; Eser, *Hurufat Defterlerine Göre Ermenek*, 64; Oğuz, *Ermenek İlçe Merkezindeki Türk-İslam Devri Anıtsal Yapıları*, 31-32.

Sipas Camisinin aşağıda yer alan mihrap ile kapı ve pencere kanatları orijinaldir.<sup>76</sup>



**Fotoğraf 21.** Sipas Camii kapı kanatları (B. Erikoğlu, 04.09.2024)

<sup>76</sup> Diez vd., *Karaman Devri Sanatı*, 8, 10.



**Görsel 2.** Sipas Camii sağ kapı kanadı (Çizim ve Renklendirme: B. Erikoğlu)



**Görsel 3.** Sipas Camii sol kapı kanadı (Çizim ve Renklendirme: B. Erikoğlu)

#### Metni:

شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام

#### Okunuşu:

(18. ayet) "Şehidallahu ennehu lâ ilâhe illâ huve, ve'l-melâiketü ve ülû'l-ilmi kaimen bi'l-kıst, lâ ilâhe illâ huve'l-azîzu'l-hakîm. (19. ayet) İinne'd-dîne indallahî'l-islâm..."

#### Anlamı:

"Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir."<sup>77</sup> "Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır..."<sup>78</sup>

İnce Minareli Medrese Taş ve Ahşap Eserler Müzesi'nde sergilenen Sipas Camii ahşap kapısı, günümüzde yapılan restorasyon sebebiyle Konya Etnografya Müzesi'ne getirilmiştir. Ahşap kapı, iki kanattan meydana gelmektedir. Bozer, kanatların yapım tekniği olarak çakma, süsleme tekniği olarak düz satırlı oyma şeklinde yapıldığını belirtir.<sup>79</sup> Kanatların üst kısmında celi sülüs ile yazılmış kitabe yer almaktadır. Zamanla yıpranan kitabede ayrılmalar meydana gelmiştir. Yazı, dikdörtgen alan içine kompoze edilmiştir. "Elif" harflerinin alt uç kısımları umumiyetle sola doğru kıvrıktır. Zülfeler rumi şekindedir. Noktalar yuvarlaktır. Az sayıda hareke ve işaret kullanılmıştır. Hareke olarak "üstün, esre, şedde, ötre ve cezm"; tezyin işareti olarak ise "tirfil" bulunmaktadır. Yan yana sıralanan dikey harfler ile bu harflerin ideal ölçülerinden uzun yazılmış olması kitabenin dikkat çeken kısım-

<sup>77</sup> "Âl-i İmrân Suresi – 18. Ayet", Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim, erişim 20 Ekim 2024, <https://kuran.diyanet.gov.tr/%C3%821-i-%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/311/18-ayet>

<sup>78</sup> "Âl-i İmrân Suresi – 19. Ayet", Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim, erişim 20 Ekim 2024, <https://kuran.diyanet.gov.tr/%C3%821-i-%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/312/19-ayet>

<sup>79</sup> Bozer, 15. Yüzyılın Ortasına Kadar Anadolu Türk Sanatında Ahşap Kapılar, 166.

larıdır. Sağ kapı kanadının ilk kelimesi olan “Eşhedü” sözcüğündeki “şın” harfinin zülfe yapılmadan yazılması gereken ilk dişine, rumiye benzer şekilde zülfe yapılmıştır. Müselles şeklinde yapılan “lâm-elif” harflerinin sağ tarafındaki kısımlar, daha yatay ve kısa yazılmıştır. İki kanatta da yer alan “kef” harflerinin serenleri yukarı doğru kısa ve düzdür. “Elif” kendinden sonraki harfle birleşmemesine rağmen sol kanatta bulunan “inne’d-dîne” kelimesindeki “elif ve nun” birleşik yazılmıştır. Zikredilen kelimedeki iki “nun” ise “nûn-ı râî” şeklindedir. Aynı kanatta “el-azîz” kelimesindeki “lâm, ayın ve ze harfinin baş kısmı” ile “el-hakîm” kelimesindeki “elif” harfinin kırıldığı görülmektedir (Görsel 2, 3).



**Fotoğraf 22.** Sipas Camii pencere kanatları (B. Erikoğlu, 04.09.2024)



**Fotoğraf 23.** Sipas Camii sağ pencere kanadı (B. Erikoğlu, 04.09.2024)



**Fotoğraf 24.** Sipas Camii sol pencere kanadı (B. Erikoğlu, 04.09.2024)



**Metni:**

عجلوا بالصلوة قبل الفوت و عجلوا بالتوبة قبل الموت صدق رسول الله

**Okunuşu:**

“Accilû bi’s-salâti kable’l-fevt ve accilû bi’t-tevbeti kable’l-mevt” Sadeka Resûlullah.

**Anlamı:**

“Vakti çıkmadan önce namaz için; ölmeden önce tövbe için acele edin.” Resûlullah doğru söyledi.

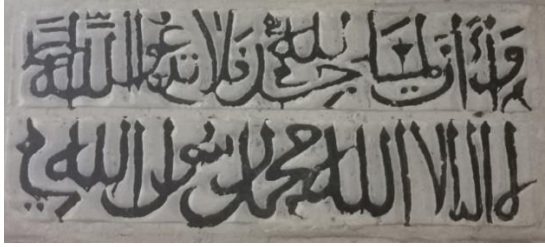
Sipas Camii pencere kanatları, caminin kapı kanatları gibi, sergilendiği İnce Minareli Medrese Taş ve Ahşap Eserler Müzesi’nden günümüzde yapılan restorasyon sebebiyle Konya Etnografya Müzesi’ne getirilmiştir. İki kanattan meydana gelen ahşap eserin üst kısmında celi sülüs ile yazılmış kitabe yer almaktadır. Hadis, dikdörtgen alan içine kompoze edilmiştir. Noktalar yuvarlaktır. Az sayıda hareke ve işaret kullanılmıştır. Hareke olarak “üstün, esre, şedde, ötre ve cezm” bulunmaktadır. Zülfeler rumi şeklindedir. Sağ kanattaki kitabenin altında süsleme unsurları vardır. Pencere kanatlarında bulunan yazıların aralarındaki boşluk, caminin kapı kanatlarına göre daha fazladır. Sağ kanattaki “bi’t-tevbeti” ile sol kanattaki “bi’s-salâti” kelimelerinde bulunan “be” harflerinin baş kısımları sağa doğru kıvrık yapılmıştır (Fotoğraf 23, 24). Sağ kanattaki en dikkat çeken unsur, son kısımda yer alan “te” harfinin yönüdür. Harf sondaki boşluğa dikine yazılmıştır (Fotoğraf 23). Sol kanadın son kısmında yer alan “sadeka resûlullah” ibaresindeki “lâfzatullah” uygun boşluk bulunmadığından sıkışık yazılmıştır (Fotoğraf 24).

Bardakçı; Akça Mescidin iç ve dış ahşap kapıları (Fotoğraf 1, Görsel 1), Ulu Camii’nin ahşap kapısı (Fotoğraf 6, 7), Sipas Camii’nin ahşap kapı (Görsel 2, 3) ve pencere kanatlarının (Fotoğraf 23, 24) ortaya konulan işçilik ve süsleme unsurları arasındaki ortak yönlere istinaden aynı sanatkârın yapmış olma ihtimalini belirtmektedir.<sup>80</sup> İncelemelerimize göre zikredilen kitabelerde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Akça Mescidin iç kapısındaki kitabe ile Sipas Camii kapı kanatlarındaki kitabenin daha sıkışık, Ulu Camii kapı kanatları ile Sipas Camii pencere kanatlarındaki boşluk doluluk dengesinin daha ideal olduğu görülmektedir. Sipas Camii kapı kanatlarındaki dikey harfler ideal ölçülerinden uzun yazılmış olması bakımından dikkat çekmektedir. Akça Mescidin ahşap kitabeleri ile Sipas Camii’nin kapı ve pencere kitabelerindeki zülfeler rumiye benzer şekildedir. Ulu Camii’nin kapı kanatlarındaki zülfelerin uç kısımları ise sivridir. Bir diğer farklılık; Akça Mescidin ahşap kitabesi ile Ulu Camii’nin kapı kanatlarındaki “cezm” işaretinin üstü açık ve noktaların kare; Sipas Camii kapı ve pencere kanatlarındaki “cezm” ve noktaların ise daire şeklinde olmasıdır.

<sup>80</sup> Bardakçı, *Bütün Yönleriyle Ermenek*, 96.



**Fotoğraf 25.** Sipas Camii mihrabı (B. Erikoğlu, 01.09.2024)



**Fotoğraf 26.** Sipas Camii mihrap üzerindeki kitabe (B. Erikoğlu, 01.09.2024)

**Metni:**

وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا

لا اله الا الله محمد رسول الله

**Okunuğu:**

(Cin Sûresi 18. ayet) “Ve enne’l-mesâcide lillâhi felâ ted’û meallahi ehadâ.” (Kelime-i Tevhid) “Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah”

**Anlamı:**

“Mescidler yalnız Allah’ındır. O halde Allah ile birlikte başkasına da tapma-



yın.”<sup>81</sup> “Allah’tan başka ilâh yoktur, Hz. Muhammed Allah’ın elçisidir.”

Kumtaşı ile kaplanmış<sup>82</sup> mihrabın üzerinde bulunan kitabe, iki satır şeklinde kompoze edilmiştir. İki satır arasında çerçeve bulunmaktadır. Yazı, siyaha boyanmıştır. Az sayıda hareke ve işaret kullanılmıştır. Üst satırdaki işaretler, alt satıra göre daha fazladır. İkinci satırın başındaki “lâm-elif”in sağ kısmı, yeterli boşluk bulunmadığından kısa yazılmıştır. İkinci satırda bulunan lâfza-i celâl’lerin ilki diğerinden daha büyüktür (Fotoğraf 26).

**Tablo 2.** Sipas Camii mihrap köşelikleri üzerinde bulunan kitabeler (B. Erikoğlu, 29.09.2024)

Mihrabın batıya, doğuya ve kuzeye bakan üst köşelerinde yazı bulunmaktadır. Doğuya bakan tarafında “Allah El-Aliyy”, kuzeye bakan yüzeyinde ise “Allah El-Fettah” yazılıdır. Mihrabın sağ tarafındaki batı ve kuzeye bakan kısımlar yıprandığı ve mihrap çok yüksek olduğu için burada yazan ifadeler tam olarak anlaşılammıştır (Tablo 2).

### Karamanoğlu Mahmut Bey Türbesi

<sup>81</sup> “Cin Suresi – 18. Ayet”, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an-ı Kerim, erişim 20 Ekim 2024, <https://kuran.diyanet.gov.tr/Cin-suresi/5465/18-ayet>

<sup>82</sup> Bakırer, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları*, 231.

Ermenek ilçesinin Balkusan Köyü'nde bulunan türbenin adı, Hurufat Defterleri'nde yer alan kayıtların tamamında "Karamanoğlu Mahmûd Bey Türbesi" olarak geçmektedir.<sup>83</sup> Yapının inşa tarihi bilinmemektedir. Karpuz, İstanbul Başbakanlık Arşivi'nin 1 numaralı tapu kayıt defterinin 49. sayfasında vakıf araziler kaydedilirken vakfiye tarihinin 702/1302-1303 olarak belirtildiğini, vakfiye sureti esas alınarak da türbenin bu yıllarda yapıldığının kabul edilebileceğini belirtir.<sup>84</sup> İlk Karaman yapısı olan türbe, kesme taştan yapılmıştır. Bitişğinde üstü açık bir namazgâh ve üzeri işlenmiş taştan bir mihrap vardır. Türbede, Kerimüddin Karaman, Mahmut Bey ve oğlu Mehmet Bey<sup>85</sup> ile aynı sülaleden iki kişi metfundur.<sup>86</sup> Mevlüt Eser, İ. H. Konyalı'nın kitabede geçen "imaret" kelimesine bakarak türbeyle birlikte cami ve medrese gibi yapıların da bulunabileceğini ve dahi Osmanlı eline geçişi sırasında Gedik Ahmet Paşa tarafından yıktırılmış olabileceğini belirttiğini aktardıktan sonra Balkusan Köyü'nün cami ve medrese için oldukça küçük olduğunu ifade eder. Eser, bununla birlikte türbenin yanında mescidin var olduğunu, mescit için yapılan görevli atamalarından anlaşıldığını belge ile ortaya koymaktadır.<sup>87</sup> 2009 yılına kadar harap olan Karamanoğlu Mahmut Bey Türbesi, 2009 yılında tamamlanan restorasyonda bugünkü halini almıştır (Fotoğraf 27).<sup>88</sup>



**Fotoğraf 27.** Karamanoğlu Mahmut Bey Türbesi'nin Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü tarafından restore edilmeden önceki ve sonraki görünümü (Kaynak: T.C. Karaman Valiliği, "Restore Edilen Eski Eserler" (Erişim 13 Ekim 2024).

Aşağıda türbenin giriş kapısının sağ tarafında bulunan bir kitabe yer almaktadır (Fotoğraf 28).

<sup>83</sup> Eser, *Hurufat Defterlerine Göre Ermenek*, 191.

<sup>84</sup> Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Karaman*, 550.

<sup>85</sup> Diez vd., *Karaman Devri Sanatı*, 24, 27.

<sup>86</sup> Bardakçı, *Bütün Yönleriyle Ermenek*, 83. Günümüzde bu iki kabirden birinin Karaman Bey'in hanımı, diğerinin ise Karamanoğlu Mahmut Bey'in hanımı olduğu yazılıdır.

<sup>87</sup> Eser, *Hurufat Defterlerine Göre Ermenek*, 191-192.

<sup>88</sup> T.C. Karaman Valiliği, "Restore Edilen Eski Eserler" (Erişim 13 Ekim 2024).



**Fotoğraf 28.** Karamanoğlu Mahmut Bey Türbesi genel görünüm (B. Erikoğlu, 29.09.2024)

**Metni:**

الع...ه

بيشرهم ربهم برحمة منه و رضوان و جنات

لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدًا

عمر هذه العمارة المباركة في ايام الدولة السلطان الاعظم مسعود بن كيكافوس

... هذه التربة المحتاج الى رحمة الله تعالى كريم الدين قرمان بن نوره

...قرمان.....ليناالحافظ

**Okunuşu:**

...

(Tevbe Suresi 21. ayet) “Yubeşşiruhum rabbuhum birahmetin minhu ve ridvânin ve cennâtin lehüm fihâ nâimün mukim(un).” (Tevbe Suresi 22. ayet) Hâlidîne fihâ ebedâ...”

“Ammere hazihî'l imârete'l-mübârekete fi eyyâmî'd-devleti's-sultânî'l-azam Mes'ud bin Kaykavus ... hazihî't-türbeti'l-muhtâc ilâ rahmetillâhî teâlâ Kerîmü'd-dîn Karaman bin Nûre”

**Anlamı:**

...

“Rableri onları kendi rahmeti, hoşnutluğu ve cennetleriyle müjdeliyor; onlar için orada kesintisiz nimetler vardır.”<sup>89</sup> “Onlar orada ebedî olarak kalacaklardır...”<sup>90</sup>

“Bu mübarek imâreti Keykavus oğlu büyük sultan Mesud’un hükümdarlığı günlerinde... Bu türbeyi Allah’ın rahmetine muhtac Nûre<sup>91</sup> oğlu Kerîm-üd-din Karaman yaptı.”<sup>92</sup>


Türbenin kuzeyde bulunan giriş kapısının sağ tarafındaki kitabe; 70 cm uzunluğunda, 150 cm enindeki dikdörtgen alan ile hemen üstünde yer alan üç satırlık sivri kemer şeklindeki kısımdan oluşmaktadır. Değerlendirme yaparken üst üste bulunan kitabeleri bütün olarak ele alıp süslemenin bulunduğu satır haricindeki yazıları beş satır olarak ifade edeceğiz. Kitabenin bütün olarak orta kısımdan uzunluğu 155, eni ise 150 cm’dir. İkinci ve üçüncü satırlar, Tevbe Suresi 21. ayetin tamamı ile 22. ayetin ilk yarısından oluşmaktadır. Ayetin yazılı olduğu bazı kısımlar, en üstteki satırla birlikte deforme olmuştur. Deforme olan bu kısımlar zor okunmaktadır. Süsleme unsurunun yer aldığı satırın altındaki dördüncü ve beşinci satırın kalem kalınlığı ayetlerin kalem kalınlığından daha incedir. Birinci satırın sağ ve solunda, üçüncü satırın ise sağ kısmında süsleme unsuru yer almaktadır. “Elif” harfleri, aşığı doğru incelererek son bulmuştur. Yalnızca dördüncü satırdaki “el-imaret” kelimesinde bulunan “elif” harfinin alt uç kısmı sola doğru kıvrıktır. Diğer dikey harflerin üst kısımları da “elif” harfleri gibi kalın, alt kısımları ise incedir. “Keykavus” kelimesindeki “kef” harflerinin serenleri sağa doğru incelererek, “mübarek” kelimesinin serenleri ise kalınlaşarak yazılmıştır. Kitabede az sayıda hareke ve işaret kullanılmıştır. İkinci satırda bulunan “cennatin” kelimesindeki “nun”, üçüncü satırda iki “fihâ” kelimelerindeki “he”, dördüncü satırda “imaret” kelimesindeki “mim” ile “mübarek” kelimesindeki “be”, beşinci satırda “muhtâc” kelimesindeki “te” ile “teala” kelimesindeki “ayın” harflerine bitişik yazılan “elif” harflerinin alt kısmına, bitişik oldukları sağdaki harflerden ayırır gibi uzantı eklenmiştir. Sonda yazılan “elif” harflerinin alt kısmına yapılan bu uzantı, müstakil elif oldukları izlenimini vermektedir (Tablo 3).

<sup>89</sup> “Tevbe Suresi – 21. Ayet”, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an-ı Kerim, erişim 20 Ekim 2024, <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tevbe-suresi/1252/17-22-ayet>

<sup>90</sup> “Tevbe Suresi – 22. Ayet”, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an-ı Kerim, erişim 20 Ekim 2024, <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tevbe-suresi/1252/17-22-ayet>

<sup>91</sup> Konyalı, bu ismi Nûruh; Gök ise Nûre şeklinde okumuştur. Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 693; Gök, *Ermenek Kazâsı*, 173.

<sup>92</sup> Konyalı, kitabenin Arap kurallarına göre uymadığını belirtir. Konyalı’ya göre eğer ibarenin tertibinde hatalar yapılmamışsa bu imaret, Selçuk Hükümdarı Mes’ud’un saltanat günlerinde Nûruh oğlu Karaman tarafından yaptırılmıştır. Yaptırıldığı tarihte zikredilmemiştir. Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, 693.

 <p>2. satır "cennâtin"</p>	 <p>3. satır "fihâ" kelimeleri</p>
 <p>4. satır "imâret ve mübârek" kelimeleri</p>	 <p>5. satır "muhtâc ve teâlâ" kelimeleri</p>

**Tablo 3.** Karamanoğlu Mahmut Bey türbe kitabesindeki sonda yazılan "elif" harflerinin alt kısımlarına eklenmiş uzantılar

Yukarıda değerlendirdiğimiz kitabenin (Fotoğraf 28) altına yerleştirilmiş eni 139, boyu 44 cm olan bir taş parçası bulunmaktadır. Bu taşta yazılı olan kelimeler, oyulmak suretiyle hakkedilmiştir. Taşın sağ tarafında "Karaman", sol tarafında da "el-Hâfız" yazılıdır. Dikey harflerin alt kısımları incedir. Zülfeler, rumiye benzer şekildedir. Hat sanatında sonda bulunan "elif" harfine zülfe konulmamasına rağmen "El-Hâfız" kelimesinden önce yer alan "لينا" yazısındaki "elif" harfine zülfe yapılmış olması dikkat çekmektedir. Benzer husus, Konya'da Selçuklu dönemi eseri olan Alâeddin Camii mihrabında da bulunmaktadır. Âyet-ül-Kürsî'nin yazılı olduğu mihrapta "bi-iznih" kelimesindeki "ba" harfinden sonra gelen "elif" harfine zülfe yazılmıştır<sup>93</sup> (Fotoğraf 29).



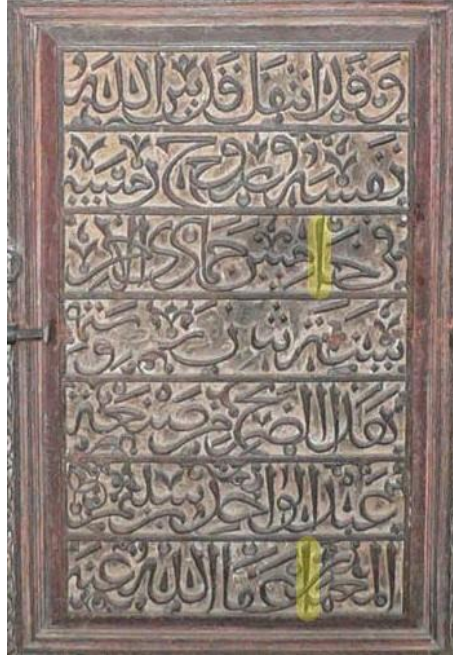
**Fotoğraf 29.** Solda Karamanoğlu Mahmut Bey Türbesi'nde yer alan zülfe (B. Erikoğlu, 2024), sağda Konya Alâeddin Camii mihrabının üst kısmında bulunan "bi-iznih" kelimesindeki "ba" harfinin zülfesi (B. Erikoğlu, 2024)

Üstte yer alan kitabedeki bazı "elif" harflerinin alt kısmına eklenen uzantı,

<sup>93</sup> Betül Erikoğlu, "Konya Alâeddin Camii Selçuklu Dönemi Kitabelerinin Hat Sanatı Bakımından Değerlendirilmesi", *Art-Sanat*, 22(2024), 400.



bu taştaki yazıda da mevzubahistir. “El-Hâfız” kelimesindeki “ha” ile öncesinde yer alan “لينا” yazısındaki “nun” harfinden sonra gelen “elif”lerin alt kısmına uzantı eklenmiştir (Fotoğraf 28). Bu makalenin yazımı esnasında araştırdığımız beylik dönemi ile ilgili kaynaklarda bulunan kitabe örneklerinde görebildiğimiz kadarıyla sonda yazılan “elif” harflerinin altına yapılmış bir uzantı ile karşılaşmadık. Şimdilik bununla ilgili bir misale Anadolu Selçuklu Dönemi eseri olan Hz. Mevlana’nın ahşap sandukası üzerindeki yazılarda rastlıyoruz. 1274 yılı içinde yapıldığı düşünülen<sup>94</sup> ahşap sandukanın arka yüzünde yer alan kitabedeki bazı “elif” harflerinde zikrettiğimiz uzantıları görmek mümkündür (Fotoğraf 30).



**Fotoğraf 30.** Hz. Mevlana’nın ahşap sandukasının arka yüzünde bulunan kitabesindeki “elif” harfleri (B. Erikoğlu, 02.04.2007)

### Sonuç

Bu makalede, Karaman İline bağlı Ermenek ilçesinde bulunan Karamanoğulları Beyliği dönemine ait kitabeler, yazı hususu bakımından değerlendirilmiştir. Değerlendirdiğimiz kitabeler arasında Akça Mescit kapıları, Ulu Camii kapısı ile Sipas Camii kapı ve pencere kanatları ahşap malzemedir. Ulu Camii kapı kanatları ile Sipas Camii kapı ve pencere kanatları Konya’da, günümüzde Ermenek Barajı altında kalan Görmeli (Ala) Köprüsü kitabeleri ise Karaman Müzesi deposunda muhafaza edilmektedir. Diğer kitabeler ise yapı üzerindedir. Yukarı Güllük Camii kible duvarı dışındaki inşa kitabesi ile Batı Celaliye Mescidi giriş kemeri üzerindeki

<sup>94</sup> Hacer Kara, *Konya Mevlâna Müzesindeki Ahşap Eserler* (İstanbul: Rûmî Yayınları, 2022), 19.



kitabe oldukça yıpranmıştır. Ahşap eserler de büyük oranda günümüze kadar sağlam gelebilmişlerdir.

Kitabelerin hepsi celi sülüs ile yazılmıştır. Ulu Camii mihrabında ise kûfi yazı bulunmaktadır. Fakat yazı okunamamıştır. Selçuklu döneminde olduğu gibi Beylikler döneminde de henüz harflerin standart ölçülere sahip olmadığı aynı harflerin farklı ebatlarda yazılmış olmasından anlaşılmaktadır. Kitabelerde uç kısımları sivri, küt ve rumi şeklinde olmak üzere üç tip zülfe örneği görülmektedir. Kitabelerin uygun boşluklarında rumi şeklinde yapılmış süsleme unsurları bulunmaktadır ki bu, yazının tezyini unsurlardan halen tam olarak ayrılmadığını göstermektedir. Umumiyetle az sayıda hareke ve işaret kullanılmıştır. “Elif” harflerinin alt uç kısımları genellikle sola doğru kıvrık yazılmıştır. “Elif” harflerinin alt uç kısımlarının sola doğru kıvrık yapılması, harf aralarında yer yer süsleme unsurlarının bulunması Anadolu Selçuklu dönemi kitabelerinde de karşımıza çıkan özelliklerdir.

Tol Medrese ile Karaman Bey Türbe kitabesinde dikkati çeken bir husus bulunmaktadır. Kitabelerdeki sonda yazılan “elif” harflerinin alt kısmına, bitişik oldukları sağdaki harflerden ayırır gibi bir uzantı eklenmiştir. “Elif” harflerinin alt kısmına yapılan bu uzantı, müstakil elif oldukları izlenimini vermektedir. Böyle bir yazım şekli Anadolu Selçuklu Dönemi eseri olan Hz. Mevlana’nın ahşap sandukası üzerindeki yazılarda da karşımıza çıkmaktadır.

Tol Medrese, Görmeli (Ala) Köprüsü, Sipas Camii pencere kanatları, Karaman Bey Türbe kitabelerindeki serenli kef harflerinin; kavisli, yukarı doğru kısa ve düz, uç kısma doğru ince ve kalın şekilde yazılmak suretiyle birden fazla örneği görülmektedir. Sipas Camii kapı kanatları ile Tol Medrese inşa kitabesinde bulunan müselles şeklindeki “lam-elif” harflerinin sağ kısımları daha yatay ve kısadır.

“Accilû bi’s-salâti kable’l-fevt ve accilû bi’t-tevbeti kable’l-mevt” ibareli hadisin yazılı olduğu dört kitabe bulunmaktadır. Bunlar; Akça Mescidin harime açılan kapısı, Sipas Camii pencere kanatları, Yukarı Güllük ve Batı Celaliye Mescidinin inşa kitabeleridir. Akça Mescitte yazılı olan hadis, daha sıkışık tertip edilmiştir. Sipas Camii sağ pencere kanadında yazılı olan “fevt” kelimesindeki “te” harfi, dikey yazılmış olması bakımından dikkat çekmektedir. Yukarı Güllük ve Batı Celaliye Mescidinin inşa kitabelerinde yazılı olan hadis, estetik bakımdan değerlendirilemeyecek kadar yıpranmıştır.

Tol Medrese kitabesindeki “sin” ile Sipas Camii kapı kitabesindeki “şın” harflerinin zülfe yapılmadan yazılması gereken ilk dışlerine zülfe yazılmıştır. Benzer şekilde hat sanatında sonda yazılan “elif” harfine zülfe yapılmamasına rağmen Karaman Bey Türbe kitabesinin alt kısmına yerleştirilmiş taş parçasındaki sonda yazılan “elif” harfine zülfe yapılmış olması dikkat çekmektedir. Benzer husus, Konya’da Selçuklu dönemi eseri olan Alâeddin Camii mihrabında da bulunmaktadır. Âyet-ül-Kürsî’nin yazılı olduğu mihrapta “bi-iznih” kelimesindeki “ba” harfinden sonra gelen “elif” harfine zülfe yazılmıştır.

Dikey harflerin yer yer gruplanması, “elif” harflerinin uç kısımlarının sola

doğru kıvrık olması, zülfelerin küt ve dairevi şekilde yapılması, az da olsa süsleme unsurlarına yer verilmesi ile Karamanoğulları Beyliği döneminde başkent olmuş Ermenek yapılarındaki beylik dönemi kitabelerinin, Anadolu Selçuklu Devleti'nin yazı hususiyetlerinin devamı niteliğinde olduğu söylenebilir.

Akça Mescit, günümüzde önemli dini günler dışında cemaate kapalıdır. Son cemaat mahallinin ilk örnekleri arasında zikredilen mescidin beylik döneminin sanat bakımından özelliklerini taşıyan ahşap kapılarının koruma altına alınıp sergilenmesi kültürel mirasın gelecekle buluşması noktasında önem arz etmektedir.

Sonuç olarak zaman içinde yer yer yıpranan ahşap kanatlardaki kitabeler ile taş kitabeler, hala dönem özelliklerini sunması bakımından tarihe ışık tutmaktadır.

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

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

## Kaynakça

- Alparslan, Ali. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2004.
- Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 14. Basım, 2016.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1. Cilt. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011.
- Bakırcı, Ömür. *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrablari*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.
- Bardakçı, Halit. *Bütün Yönleriyle Ermenek*. Konya: Çaba Matbaası, 1976.
- Berk, Süleyman. *Hattat Mustafa Râkım Efendi*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.
- Bozer, Rüstem. *15. Yüzyılın Ortasına Kadar Anadolu Türk Sanatında Ahşap Kapılar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Çakmak, Ahmet. "Ulucami (Ermenek Ulucamii)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/100-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Diez, Ernst vd. *Karaman Devri Sanatı* İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1950.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim. "Âl-i İmrân Suresi – 18. Ayet". Erişim 20 Ekim 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/%C3%821-i-%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/311/18-ayet>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim. "Âl-i İmrân Suresi – 19. Ayet". Erişim 20 Ekim 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/%C3%821-i-%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/312/19-ayet>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim. "Cin Suresi – 18. Ayet". Erişim 20 Ekim 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Cin-suresi/5465/18-ayet>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim. "Tevbe Suresi – 21. Ayet". Erişim 20 Ekim 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tevbe-suresi/1252/17-22-ayet>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim. "Tevbe Suresi – 22. Ayet". Erişim 20 Ekim 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tevbe-suresi/1252/17-22-ayet>
- Dülgerler, Osman Nuri. *Karamanoğulları Dönemi Mimarisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2006.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Daîfe ve'l-Mevzûa ve Eseruha's-Seyyiu fi'l-Ümme*. IV Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2000.
- Erikoğlu, Betül. "Konya Alâeddin Camii Selçuklu Dönemi Kitabelerinin Hat Sanatı Bakımından Değerlendirilmesi". *Art-Sanat*, 22(2024), 361-404. <https://doi.org/10.26650/artsanat.2024.22.1483489>
- Eser, Mevlüt. *Hurufat Defterlerine Göre Ermenek*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Fataha, Ebru Bilget. *Karamanoğlu Beyliği Yapılarında Mimari Süsleme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Gök, Bilal. "XVI. Yüzyılda Ermenek Camileri ve Cami Vakıfları". *Hikmet Yurdu* S. 3 (Ocak-Haziran 2009), 257-274.
- Gök, Bilal. *Ermenek Kazâsı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Gün, Recep. *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazı Kullanımı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).
- Günüç, Fevzi. "Anadolu Selçuklu Mîmârisinde Celî Sülüs Hattı". *V. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri Kitabı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1996.
- Günüç, Fevzi. *XV.-XX. Yüzyıl Osmanlı Dînî Mîmârisinde Celî Sülüs Hattı Uygulama ve Teknikleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- İlisulu, Kâmil. *Ermenek İlçesi*. Ankara: Mars Matbaası, 1961.
- Kara, Hacer. *Konya Mevlâna Müzesindeki Ahşap Eserler*. İstanbul: Rûmî Yayınları, 2022.
- Karaçağ, Abdullah. *Beylikler Devri Mimarisinde Alçı Süslemeler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Karpuz, Haşim. *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Karaman 70*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009.

- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*. İstanbul: Baha Matbaası, 1967.
- Oğuz, Selçuk. *Ermenek İlçe Merkezindeki Türk-İslam Devri Anıtsal Yapıları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özsayiner, Zübeyde Cihan. "Mimarîde Yazı". *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygurluğı*. ed. Ali Uzay Peker, Kenan Bilici. 2/487-491. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006.
- Parlak, Sevgi vd. "Ermenek'te Baraj Suları Altında Kalan Bir Eser: Görmeli Köprüsü". *Ermenek Araştırmaları*. ed. Hüseyin Muşmal, Erol Yüksel, Mehmet Ali Kapar. 1/105-131. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı Târihi Ekoller ve Tâkipçileri*. 1. Cilt. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Sümer, Faruk. "Karamanoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/454-460. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şahan, Hacer. *Karamanoğulları Dönemi Cami ve Mescitlerinde Yer Alan Mihraplar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- T.C. Karaman Valiliği. "Restore Edilen Eski Eserler". Erişim 13 Ekim 2024 <http://www.karaman.gov.tr/onarilan-eski-eserler>
- Tüfekçioğlu, Abdülhamit. *Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 8. Baskı, 2024.
- Yetkin, Suut Kemal. "Beylikler Devri Mimârîsinin Klâsik Osmanlı Sanatını Hazırlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/III-IV (1955), 39-43

## Bir Medeniyet Savunusu Olarak, Manastırlı İsmail Hakkı'nın Sebilürreşad Dergisinde Çıkan Makalelerinde Müsteşrik Dozy'ye Karşı Kur'an Müdafaası

### *The Advocacy of the Qur'an Against Orientalist Dozy in the Articles of Manastırlı İsmail Hakkı in Sebilürreşad Magazine as a Defender of Civilization*

Hakan Uğur 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Associate Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology, Department of Tafsir, Konya, Türkiye

hakanugur1@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2037-6091>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.10.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 26.11.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

DOI: 10.31591/istem.1567670

**Cite as / Atıf:** Uğur, Hakan. "Bir Medeniyet Savunusu Olarak, Manastırlı İsmail Hakkı'nın Sebilürreşad Dergisinde Çıkan Makalelerinde Müsteşrik Dozy'ye Karşı Kur'an Müdafaası". *İstem* 44 (2024), 521-538. <https://doi.org/10.31591/istem.1567670>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

<https://dergipark.org.tr/pub/istem>

## Bir Medeniyet Savunusu Olarak, Manastırlı İsmail Hakkı'nın Sebilürreşad Dergisinde Çıkan Makalelerinde Müsteşrik Dozy'ye Karşı Kur'an Müdafaası

### Öz

Manastırlı İsmail Hakkı Efendi (1912), Osmanlı'nın son dönem yetiştirdiği büyük âlimlerden biridir. Akaid, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimlerde eserleri olan alim, yaşadığı dönemin sorunları ile ilgili eserler yazmaktan da uzak durmamıştır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde özellikle Batılı oryantalistler tarafından İslâm aleyhinde bilimsel çalışmalar hız kazanmıştı. Bu çalışmalar gerek orijinal diliyle neşredilerek gerekse Türkçe'ye tercüme edilerek Osmanlı coğrafyasında da tanıtılmış ve özellikle dini bilgileri yetersiz gençlik üzerinde çok etkili olmuştur. Bu durumda sorumluluk hisseden birtakım aydın şahıslar, bu oryantalistlerin saldırılarına karşı İslâm'ı savunma ve onların iddialarını cevaplandırma çabası içinde olmuşlardır. İslâm coğrafyasında, bahusus Osmanlı sınırları içinde insanlar üzerinde etkili olan ve onların dini inançlarını sarsan oryantalistler arasında ilk sıralarda gelenlerden biri de Hollandalı oryantalist Reinhart Pieter Anne Dozy'dir (1883). Dozy'nin "Essai sur l'Histoire de l'Islamisme" ismiyle 1863 yılında neşrettiği eseri, Abdullah Cevdet tarafından 1908 yılında "Târîh-i İslâmiyyet" ismiyle Türkçe olarak yayımlanmıştır. Bu eserde İslâm'a, Hz. Peygamber'e, Kur'an'a yönelik birtakım iftiralar yer alıyordu. Bu esere yönelik olarak İslâm dünyasında birtakım reddiyeler ortaya çıkmıştır. Manastırlı İsmâil Hakkı da Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşad'da çıkan seri makaleleriyle bu eserdeki yanlışlıkları tashih etme çabası içinde olmuştur. Bu makalede, söz konusu mecmualarda Dozy'nin Kur'an'a yönelik iddialarına verdiği cevaplar ele alınacaktır. Değerlendirme yapılırken Manastırlı'nın kullandığı metodlar, kaynakları ve dili de irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Sebilürreşad, Manastırlı İsmail Hakkı, Dozy.

### The Advocacy of the Qur'an Against Orientalist Dozy in the Articles of Manastırlı İsmail Hakkı in Sebilürreşad Magazine as a Defender of Civilization

#### Abstract

Manastırlı İsmail Hakkı Efendi (1912) is one of the prominent scholars in the late Ottoman era. He actively engaged in addressing the contemporary issues of his era through his writings as a proficient in Islamic sciences, including aqaid, fiqh, and kalam. During the late Ottoman Empire, scholarly critiques of Islam, particularly by Western orientalists, intensified. Orientalist studies entered Ottoman geography through both original works and Turkish translations, profoundly impacting the youth with limited comprehension of religion. In this atmosphere, numerous intellectuals who perceived a feeling of obligation were compelled to uphold Islam against the critiques of these orientalists and to counter their arguments. Reinhart Pieter Anne Dozy, a Dutch orientalist, was a key European figure influencing Islamic geography, especially in the Ottoman Empire, and challenging religious beliefs. Dozy's essay, originally published in 1866 as "Essai sur l'Histoire de l'Islamisme," was translated into Turkish by Abdullah Cevdet in 1908 and titled "Târîh-i İslâmiyyet." This publication included several defamatory statements regarding Islam, the Prophet Muhammad, and the Qur'an. Several rejections have emerged among the Islamic world concerning this work. Manastırlı İsmâil Hakkı made efforts to address misconceptions through his series of articles published in Sırât-ı Müstakîm and Sebilürreşad. This study will address responses to Dozy's allegations regarding the Qur'an and further assess the methodology, references, and language used by Manastırlı.

**Keywords:** Qur'an, Tafsir, Sebilürreşad, Manastırlı İsmail Hakkı, Dozy.



## Giriş

Osmanlı Devleti'nin son döneminde, 19. yüzyıldan itibaren devletin yıkılış sürecine paralel olarak özellikle kültür ve düşünce hayatında pek çok çalkantılar olmuştur. 1908 yılında 2. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte kültür hayatındaki gelişmeler hızlanmıştır. Din, edebiyat, tarih gibi alanlarda pek çok gazete ve dergi yayımlanmaya başlamıştır. Öyle ki, sadece 1908 ile 1909 yılları arasında 350'ye yakın dergi neşredildiği kaydedilir.<sup>1</sup> Yeni Osmanlılar hareketinin başladığı, Türkçülük, İslâmcılık, Batıcılık, Osmanlıcılık gibi fikir hareketlerinin yarış halinde olduğu bu dönemde fikri tartışmalar ve kültürel gündem bu dergiler üzerinden yürütülmüştür. Sadâyı- Hak, Mahfil, İslâm Mecmuası, Cerîde-i İlmiye bu yayınlar arasındadır.<sup>2</sup> Bu dergilerin en önde gelenlerinden biri de, sonradan Sebîlürreşâd adını alacak olan Sırât-ı Müstakîm dergisidir. 1908 yılında Mardinîzâde Ebu'l-Ulâ Zeynelabidin (ö. 1957) ve Hafız Eşref Edip (ö. 1971) tarafından kurulan dergi 1912 yılına kadar 182 sayı çıkmış ve başyazarlığını da Mehmed Akif (ö. 1936) üstlenmiştir. Dergi, daha sonra 1925 yılına kadar Sebîlürreşâd ismiyle yayınlanmaya devam etmiştir.<sup>3</sup>

Tanzimat sonrası dönemde Osmanlı fikir hayatının başat konularından biri oryantalizm ve oryantalistlerin İslâm hakkındaki iddiaları olmuştur. Başlangıcı 11. yüzyıla kadar götürülen ve "Batılı bilim adamlarının Doğu dünyasının dili, edebiyatı, kültürü ve dini hakkında yaptıkları çalışmalar" anlamına gelen<sup>4</sup> oryantalizmin akademik bir disiplin haline gelmesi ve İslâm dünyasında en etkili olduğu dönem de aynı zamana tarihlenmiştir. Osmanlı Devleti'nin yıkılış sürecine girmesi sebebiyle askeri, ekonomik, teknolojik ve siyasi alanda olduğu gibi fikri hayatta da tabii olarak geride kalma durumu söz konusu olmuştur. Osmanlı'nın zayıfladığı ve oryantalizmin akademik bir disiplin haline geldiği bir ortamda oryantalistlerin İslâm hakkındaki çalışmalarının Müslümanlar nezdinde etkili olması kaçınılmaz olmuştur. Oryantalistler tarafından İslâm'ı, Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i tezyif edici iddialar da içeren ciddi akademik çalışmaların yapıldığı bu dönemde gerek Osmanlı coğrafyasında, gerek diğer İslâm beldelerinde, İslâm hakkındaki iddiaları etkili olan ve ciddi aksülamel bulan en önemli oryantalistlerden birisi, Hollanda asıllı Reinhart Pieter Anne Dozy'dir. (1883) Dozy'nin "Essai sur l'Histoire de l'Islamisme" ismiyle 1863 yılında neşrettiği eseri, Abdullah Cevdet tarafından 1908 yılında "Târîh-i İslâmiyyet" ismiyle Türkçe olarak yayınlanmıştır. Bu eserde İslâm hakkında dile getirilen ve pek çok iftiralara barındıran iddialar kültürel bir boşluk

<sup>1</sup>Zeki Toprak, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *Tanzimatta Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), 1/126-132.

<sup>2</sup>Mehmet Ünal, "Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'an ve Tefsirle İlgili Çalışmalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2007), 110.

<sup>3</sup>M. Suat Mertoğlu, *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası*, (İstanbul, Klasik Yayınları, 2008), 9,14; Mehmet, Birekul, "Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Dergileri Özelinde Türkiye'de Din Tartışmalarının Dünü Bugünü", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 23 (2007), 221-222.

<sup>4</sup>Hakan Uğur, "Oryantalist Dozy'nin Kur'an Hakkındaki İddialarına İsmail Fennî Ertuğrul'un Verdiği Cevaplar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 400.

içindeki Müslümanlar nezdinde çok etkili olunca reaksiyon faaliyetleri de gecikmemiştir. Bu dönemde İslâm coğrafyasında söz konusu esere reddiye mahiyetinde çok sayıda çalışma hazırlanmıştır. Aynı dönemde gerek Osmanlı aydınlarında gerekse İslâm dünyasında büyük bir ilgi ile takip edilen ve gündem oluşturan Sebülürreşâd dergisinde de Dozy'nin iddiaları hakkında çok sayıda makale, değişik yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Bu konuyu yazılarına konu edinen en önde gelen isim, dönemin aydınlarından Manastırlı İsmail Hakkı'dır. (ö. 1931). Bu makalemizde, Manastırlı'nın, dergide Dozy'nin iddialarına cevap vermek üzere neşrettiği seri makaleleri ele alınacaktır. Önce oryantalizm ve Dozy hakkında kısaca bilgi verilecek, sonra Manastırlı'ya ve söz konusu makalelerine yer verilecektir.

### 1. Oryantalizm ve Kısa Tarihçesi

Oryantalizm, din, dil, düşünce, sanat ve tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kökenli kurumsal çalışmalara verilen addır<sup>5</sup> ve 11. yüzyıl'da Haçlı seferleri ile başlamıştır. Bu çalışmalar, ilk dönemde İslâm'ı kötileyici birtakım hayali ögelere dayanıyordu.<sup>6</sup> Bu dönemde İslâm'ın putperestlik olduğu, Hz. Peygamberin bir sapık olduğu, Kâbe'nin ortasında bir putun bulunduğu ve Müslümanların o puta taptığı gibi bilgiler Avrupa'da yaygın idi.<sup>7</sup> Bu dönemde Hz. Muhammed'le alay etmek, Hristiyan Batı'nın kendini koruma amacıyla geliştirdiği bir stratejiydi. Bu kapsamda o, eflatun giyinen, dudakları boyalı, kokulu şeylerden ve çiftleşmekten hoşlanan, elebaşı bir tecavüzcü olarak tasvir ediliyordu. Ayrıca, Tanrı'ya, kendi cinsel zaaflarının mazur görülmesini arz ettiğine inanılıyordu. Bu dönemde yaşamış Nogentli Guibert, yazdığı *Muhammed'in Biyografisi*'nde onun kusurlarını şu sözlerle kanıtlamaya çalışıyordu: "Onun kötülüğü, akla gelebilecek tüm kötülükleri kat kat aşar."<sup>8</sup> Aslında Hristiyan polemikçilerinin İslâm ve Hz. Muhammed hakkındaki bu iddialarının temelleri daha erken tarihlere dayanmaktadır. Batıda John of Damascus olarak tanınan Yuhannâ ed-Dimeşkî (ö. 754?), onun öğrencisi Theodore Ebu Kurre (ö. 820?) ve Abdülmesîh b. İshak el-Kindî (ö. 850?) bu konuda en önde gelen isimlerdendir. Yuhannâ ed-Dimeşkî, bu konuda yazmış olduğu *Disputatio Christiani et Saraceni* (Bir Müslümanla Hristiyan arasındaki tartışma) ve en meşhur eseri olan *E Page tes Gnoseo* (Bilginin kaynağı) eserlerinde "İsmailîlerin sapkınlığı" başlığı altında İslâm'ı ve Hz. Muhammed'i eleştiren görüşlerini dile getirmiştir. Onun bu görüşleri, kendisinden sonra gelen Hristiyan polemikçilerine dayanak olmuştur. Onun bu görüşlerini Theodore Ebu Kurre biraz daha geliştirmiş, el-Kindî ise Abbasi Halifesi Me'mun'un yeğeni Abdullah b. İsmail el-Haşimî'ye cevaben yazdığı risalede Hristiyanlığı savunmaya ve bu dinin İslâm'dan üstün olduğunu göstermeye çalışmıştır. Dimeşkî ve

<sup>5</sup> Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/428.

<sup>6</sup> Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 109.

<sup>7</sup> İbrahim Kalın, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15 (2003), 5; Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, 97-101.

<sup>8</sup> Mehmet Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşım İtirazları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 18.

Kindî yazdıkları eserlerde Hz. Muhammed'i saralı, sahte peygamber, mülhid ve kadın düşkünü olarak takdim etmişler, İslâm'ı da kılıçla yayılan bir din olarak tanıtmışlardır. Onların oluşturduğu bu etki bütün ortaçağ boyunca devam etmiş ve o dönemden bu güne Batı'da İslâm'ın "şiddet dini", Hz. Peygamber'in de "şehvet düşkünü" imajı oluşmuştur. Bu durumu oryantalist William Montgomery Watt (ö. 2006) "Dünyadaki büyük insanlardan hiç birisi Muhammed kadar kötülenmemiştir." sözleriyle ifade etmiştir.<sup>9</sup> 11. yüzyıl sonu, 12 ve 13. yüzyıllarda Batı Hristiyanlığı bünyesinde Hz. Muhammed'den söz eden kronikler, efsane, risale tarzı biyografiler ve İslâm karşıtı reddiyeler şeklinde eserler kaleme alınmıştır. Bugüne kadar gelebilen ve muhtemelen son şeklini 11. yüzyılda almış olan meşhur *Chanson de Roland* destanında Müslümanlar putperest, Hz. Muhammed de onların taptığı putlardan biri olarak tasvir edilmiştir. Aynı anlatım 12. yüzyıl kroniklerinden *Pseudo-Turpin*'de de tekrarlanmaktadır. Bu dönem kronikleri içinde Hz. Muhammed'i İslâm'ın kurucusu olarak tanıtan, tarihi malumatla efsanevi unsurları bir arada sunan örnekler de vardır. Lucas de Tuy'un *Chronicon Mundi*'si bu grubun tipik bir örneğidir.<sup>10</sup>

16. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan reform hareketi, düşünmenin önündeki büyük engel olan kilisenin tahakkümünün kırılması, 18 ve 19. yüzyıllarda Sanayi Devrimi ile sonuçlanmıştır. 17. ve 18. yüzyıllar, Batı'da İslâm ve Hz. Muhammed hakkında hem geleneksel tasavvurları muhafaza eden hem de yeni yaklaşımlar ortaya koyan literatürün ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönem, Hz. Muhammed'e nefret ve husumetle bakan geleneksel yaklaşımın hala etkisini sürdürdüğü bir dönemdir. Hz. Muhammed'in bazı yönlerinin takdir edilmesi dahi hoşnutsuzluklara sebep olabilmektedir.<sup>11</sup> Bu gelişmeler olurken, Oryantalizm çalışmaları, 18. yüzyıldan itibaren yeni bir evreye ulaşmıştır. Bu dönemde, nispeten daha objektif çalışmalar ortaya çıkmış, İslâmî ilimlerin bir alanında uzmanlaşmış araştırmacıların kapsamlı çalışmaları yayınlanmaya başlamıştır. Bu dönemde yapılan çalışmalarda üç tür tavrın takip edildiğini görüyoruz. İngiliz Humprey Prideaux (ö. 1724) gibi, Hz. Muhammed'in sahte peygamber olduğu fikrini dillendiren geleneksel yaklaşım sahipleri vardır. Geleneksel yaklaşımı korumakla beraber Hz. Muhammed'i en azından bazı konularda haklı bulan ikinci tür bir grup vardır. Batı'da, ilk defa Arapça aslından İngilizce'ye yapılmış Kur'an tercümesi sahibi olan George Sale (ö. 1736) bu tarz düşüncenin öncülerindedir. O, tercümesinin giriş kısmında, Hz. Muhammed'i, her ne kadar sahte bir din empoze etmiş olsa da bu durumun, onun bazı faziletlerini görmeyi ve icabında onu methetmeyi engellememesi gerektiğini söyler. Dahası, onun bir kötülük canavarı değil, hoş görülebilir ahlaki davranışları

<sup>9</sup> Yusuf Kabakçı, *Hz. Muhammed'i (sav) Oryantalizme Karşı Savunmak Seyyid Emir Ali Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 22-24; İbrahim Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 32-33.

<sup>10</sup> Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 38-39, 56-61; Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 30-31.

<sup>11</sup> Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 46.

olan birisi olduğunu söyler. Onun putperest Arapları tevhide yöneltmesinin övgüye değer olduğunu vurgular. Her şeye rağmen Sale, Hz. Muhammed'i sahte peygamber ve Kur'an'ın yazarı olarak nitelendirmekten kendini alamamıştır. Bununla birlikte o, Hz. Muhammed'in ahlâkı ve samimiyeti hakkındaki övücü ifadeleri sebebiyle eleştirilmiştir. Hatta bu yaklaşımı nedeniyle ve İslâm'ı Hristiyanlık ayarına çıkardığı gerekçesiyle yarı Müslüman olmakla itham edilmiştir.<sup>12</sup> Bir de geleneksel yaklaşımın tam tersi şekilde, Hz. Muhammed'i savunan çalışmalar hazırlayanlar vardır. Henry Stubbe'ye nispet edilen *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism and a Vindication of Mahomet and His Religion from the Calumnies of the Christians* adlı eserde Hz. Muhammed birçok alanda büyük başarılar kazanmış, Arius'un görüşleri temelinde bir din kurucusu, olağanüstü bir şahsiyet olarak tanıtılır. Müslümanların tanrı fikri de yüce ve değerli olarak tanıtılıp, ahlâken Hristiyanlıktan aşağı olmadığı vurgulanır.<sup>13</sup> Bu eser, Batı tarihinde Hz. Muhammed'i savunma adına telif edilmiş ilk eserdir.<sup>14</sup>

Nihayet oryantalizmin XX. yüzyıldaki yaklaşımı oldukça farklılaşmış, olumsuz yaklaşımdan olumluya doğru bir evrilme süreci yaşanmıştır. Artık oryantalistler veya Batı'daki İslâm araştırmacıları klasik oryantalizme eleştiriler yöneltmekte, basit yargılarda bulunmamaya özen göstermektedirler. 19. Yüzyıl sonlarıyla birlikte oryantalist araştırmalar teolojik zeminden filolojik bir zemine kaymış ve o dönem ortaya çıkmış olan "eleştirel tarih anlayışı" gereği İslâm tarihi kaynakları da eleştiri ve tenkide tabi tutulmuştur. Böylece bu kaynakların güvenilirliğine şüphe düşürülmüştür. Böylece İslâm tarihi ile ilgili olarak Kur'an'dan başka güvenilir bir kaynak olmadığı kanaati dile getirilerek başta Hadis olmak üzere tüm İslâm tarihi kaynakları güvenilmez olarak tanıtılmıştır.<sup>15</sup> Batı'da ilk tenkitçi çalışmayı, elde ettiği verileri Kur'an ile karşılaştırarak Gustav Weil (ö. 1889) hazırladı. 1843 yılında hazırladığı eserinin Türkçesi "Peygamber Muhammed, Hayatı, Öğretisi, Elyazmalarından ve Kur'an'dan Alınarak Telif edilmiştir." şeklindedir.<sup>16</sup>

19. yüzyıl sonlarıyla 20. Yüzyıl başlarında pek çok oryantalist ve çalışmaları ortaya çıkmıştır. Bu dönemde ilk olarak Paris'te olmak üzere oryantalistler kongreleri tertip edilmeye başlamıştır. Bu şekilde oryantalizm teoriden uygulama sahasına geçmiştir.<sup>17</sup> Bu dönemde, yalnızca 1800-1850 yılları arasında Ortadoğu hakkın-

<sup>12</sup> Kabakcı, *Hz. Muhammed'i (sav) Oryantalizme Karşı Savunmak*, 26-27; Ersin Kabakcı vd., "Arapça Aslından Yapılan İlk İngilizce Kur'an Tercümesi: George Sale'in The Koran'ı", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (2022), 1179, 1181, 1185; George Sale, *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed* (London: William Tegg, 1863), 39, 63, 64, 72, 77 vd; Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 48; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 77.

<sup>13</sup> Kabakcı, *Hz. Muhammed'i (sav) Oryantalizme Karşı Savunmak*, 27-28.

<sup>14</sup> Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, 47.

<sup>15</sup> Kabakcı, *Hz. Muhammed'i (sav) Oryantalizme Karşı Savunmak*, 31-32.

<sup>16</sup> Hüseyin Yaşar, *Avrupa ve Kur'an* (İstanbul: İz Yayınları, 2019), 98-99.

<sup>17</sup> Nuriye Duran Özsoy, *Oryantalistik Kur'an Çalışmaları ve İhlas Suresi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 27.

da yazılan kitapların 60.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir.<sup>18</sup> Daha sonra 1800-1921 tarihleri arasında 16 büyük oryantalizm kongresi düzenlenmiştir. Bunlar arasında 22. Müsteşrikler Kongresi de 1951 yılında İstanbul'da gerçekleştirilmiştir.<sup>19</sup> Bu dönemde, oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması gerçekleşmiştir. Önceki yüzyıllarda Avrupa'da yaygın olan İslâm ve Doğu hakkındaki imaj, yeni üretilen söylemler, yöntemler ve bilimler ışığında daha bilimsel bir çerçevede sunulmaya başlanmıştır. Bu dönemin bir diğer hususiyeti, Batı'nın üstünlüğünü vurgulayıcı Doğu imajının Doğululara da benimsetilmiş olmasıdır.<sup>20</sup> Postmodern dönem oryantalizmi ise 20. yüzyılın son çeyreğinde, İslâm'ın yeniden yükselişe geçtiği devirle başlar. Bu dönem bazılarınca 11 Eylül'de ikiz kulelere yapılan saldırı sonrası ile başlatılır ve İslâm açısından bir milad olarak görülür. Bu saldırının Müslümanlar tarafından gerçekleştirildiği iddiası hem negatif hem de pozitif manada İslâm'a olan ilgiyi artırmış, yanı sıra eski etkinliğini kaybetmiş olan oryantalistik çalışmaları canlandırmıştır.<sup>21</sup>

Osmanlı aydınlarının oryantalizm düşüncesi ile karşılaşmasına vesile olan ilk büyük çaplı tercüme hareketi, Hollandalı bir oryantalist olan Dozy'nin (ö. 1883) hazırladığı İslâm tarihi kitabının Abdullah Cevdet (ö. 1932) tarafından *Tarih-i İslâmiyyet* ismiyle Türkçeye çevrilerek yayınlanması olmuştur. Bu tercüme eser, özellikle Osmanlı kamuoyunda diğerlerinden daha çok tepkilere sebep olmuştur. Bu tepkilerin bir yansıması olarak esere karşı savunmacı bir üslupla çok sayıda reddiye eseri hazırlanmıştır.

## 2. Reinhart Dozy ve Hayatı

Söz konusu eserin yazarı olan Hollandalı müsteşrik Reinhart Pieter Anne Dozy, 1820 yılında Hollanda'nın Leiden şehrinde doğmuştur. Leiden Üniversite-si'nde filoloji, edebiyat ve tarih eğitimi görmüştür. Arapça, İbranice, Süryanice ve Keldanice dersleri almıştır. Daha sonra Endülüs tarihi ve edebiyatına yönelerek "*Arap Kaynaklarına Göre Abbâdiler*" başlıklı bir çalışma hazırlamıştır. Endülüs tarihi üzerine kapsamlı bir eseri vardır. 1854 yılında Profesör ünvanını almış ve 1883 yılında Leiden'de ölmüştür. Dozy'nin, 1863 yılında "*De Voornaamste Godsdiens-ten: Het Islamisme*" adıyla Felemenkçe yazdığı eser, 1879 yılında da Profesör Victor Chauvin (ö. 1913) tarafından "*Essai sur l'histoire de l'İslâmisme*" (*İslâm Tarihi Üzerine Deneme*) ismiyle Fransızcaya çevrilmiştir.<sup>22</sup> Dozy, "*Het Islamisme*"de İslâmiyet'i başlangıcından 1863 yılına kadar, başta tarihi olmak üzere, pek çok yönüyle anlatmıştır. Muhtasar bir İslâm tarihi özelliği taşıyan eserde yazar din, vahiy, nü-

<sup>18</sup> W. Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, terc. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 218.

<sup>19</sup> Özsoy, *Oryantalistik Kur'an Çalışmaları*, 27.

<sup>20</sup> Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 86-87.

<sup>21</sup> Özsoy, *Oryantalistik Kur'an Çalışmaları*, 28.

<sup>22</sup> Yasin Yılmaz, "Batılı Münekkitler ve Dozy'nin Kur'an-ı Kerim, Vahiy ve Hz. Muhammed'e Yönelik Tenkitlerine Müslümanların Cevabı: Filibeli Ahmed Hilmi Örneği", *Dini Araştırmalar* 22/83 (2019), 22.

büvvet ve Hz. Peygamber'in nübüvveti, İsmailîler, Dürzîler ve Karmatîler gibi kollarına temas etmektedir.<sup>23</sup> Osmanlı son dönem fikir ve siyaset adamlarından biri olan Abdullah Cevdet (ö. 1932), aslında Flemenkçe olarak "*Het İslâmisme*" (Haarlem 1863) ismiyle basılmış olan söz konusu eseri, "*Essai sur l'Histoire del' İslâmisme*" (Leiden 1879) adıyla yapılmış Fransızca çevirisinden Türkçe'ye "*Tarih-i İslâmiyyet*" ismiyle tercüme etmiş ve 1908 yılında Kahire'de bastırmıştır. Kahire'den İstanbul'a gelirken II. Meşrutiyet'in sağladığı özgürlük ortamından yararlanmayı umarak yayınlamak üzere bu tercümesini yanında getirmiştir.<sup>24</sup>

*Tarih-i İslâmiyyet*, bu tercüme sayesinde Osmanlı coğrafyasında yayılmış, özellikle dinî bilgisi yetersiz gençlik üzerinde yıkıcı etkileri ortaya çıkmaya başlamıştır. İsmail Fennî Ertuğrul (ö. 1946) gibi birtakım aydınların ifade ettiğine göre bu eser İstanbul'da gençler arasında etkili olup zihinleri karışmaya başlamıştır.<sup>25</sup> Çünkü eserde İslâm'a, Kur'an'a ve bilhassa Hz. Peygamber'e yönelik ağır ithamlar ve suçlamalar yer almakta, gençler bilgisizliklerinden bu ithamlara verecek cevap bulamamakta, inançlarından uzaklaşmak da istememekte ve bir ikileme sürüklenmektedirler.

Eser özellikle Hz. Peygamber'in hayatı ve Kur'an hakkındaki iddialarıyla büyük tepki toplanmıştır. Bu tepkiler, bu konuda yapılan şikâyetler ve bilhassa *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yazılan makaleler üzerine 17 Şubat 1910 tarihinde eserin basılması ve satılması resmi kararlar yasaklanmış, eldeki nüshaların da Galata Köprüsü'nden denize atılması kararlaştırılmıştır.<sup>26</sup>

Böyle bir ortamda, toplumda, söz konusu esere ulema kesimi tarafından kapsamlı bir reddiye hazırlanması beklentisi oluşmuştur. Öncelikle aydın kesimine mensup gayretli kişiler tarafından reddiye yazıları ortaya çıkmaya başlamış ve nihayetinde Dozy'ye yapılan reddiyeler bir literatür hacmine ulaşmıştır. Dönemin önde gelen tanınmış dergilerinden *Sırat-ı Müstakim* dergisinde bu konuda pek çok makalenin yer aldığını görüyoruz. Nuri Dücani, Ferid Kam (ö. 1944), Vasıf (ö. 1931), Mehmed Akif (ö. 1936), Ödemişli M. Refik (ö. 1955), Midhat Cemal (ö. 1956) imzalarıyla söz konusu esere yönelik eleştiri makaleleri yazılmıştır. Bu konuda kitap hacminde yapılan ilk reddiyeyi, dergideki seri makalelerini yeni bir düzenlemeyle "*Hak ve Hakikat*" adıyla bir kitap haline getiren Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) yapmıştır. Ondan sonra İsmail Fennî Ertuğrul "*İzale-i Şükûk*" adlı kitabıyla, Mehmet Ali Derman "*Tarih-i İslâmiyyet'i, Hz. Peygamber'e Dil Uzatan Dr. Duzi, Dr.*

<sup>23</sup> Mehmet Özdemir, "Dozy, Reinhart Pieter Anne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/513.

<sup>24</sup> Muharrem Samet Bilgin, "Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyet'ine İslâmcı Dergilerde Verilen Tepkiler", *İslâm'ı Uyandırmak' Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslâmcı Düşünce ve Dergiler* (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2018), 1/167.

<sup>25</sup> O dönemin tıp fakültesi öğrencilerindeki bu etkileşimin sebebi hakkında bkz. İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitab-ı İzâle-i Şükûk* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928), 7; İbrahim, Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 199.

<sup>26</sup> Muharrem Samet Bilgin, "Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyet'ine İslâmcı Dergilerde Verilen Tepkiler", 1/169.



*Şprenger ve Dr. Muir'e Cevabımız*" eserleriyle kitaptaki iddialara karşı fikirlerini ortaya koymuşlardır.<sup>27</sup> Bu müstakil çalışmaların dışında, çoğunlukla İslâm tarihi kaynakları olmak üzere pek çok eserde Dozy'ye ve eserine atflar yapılmıştır. Meselâ Filibeli Ahmed Hilmi'nin (ö. 1914) "*Tarih-i İslâm*" ve "*Büyük İslâm Tarihi*" adlı eserleri bunlardandır.<sup>28</sup> Said Nursi'nin (ö. 1960) Risale-i Nurlarında da kendisinden bahsedilir.<sup>29</sup>

Dozy'nin kitabının neşri, pek çok münevver tarafından gazetelerde neşredilen makalelerle eleştirilirken Abdullah Cevdet'i savunan zatlar da olmuştur.<sup>30</sup> Manastırlı, bunların önde gelenlerinden biri olan EbuZZiya Tevfik Bey'i (ö. 1912) seri makalelerinde konu ederek ona altı madde halinde cevap vererek, bu neşrin tarafsız ve ilmî gayeyle yapılmış bir faaliyet olmadığını, eserin okuyanlar nezdinde Hz. Peygamber ve İslâmiyet hakkında son derece zararlı etkiler uyandıracağını, son derece sert bir dille ifade eder.<sup>31</sup> *Sebilürreşad* dergisinde EbuZZiya Bey'e hitaben, aynı konu ile ilgili olarak Mehmed Akif ve Nazmi isminde bir bürokrat tarafından yazılmış birer makale de yer almaktadır.<sup>32</sup>

### 3. Manastırlı İsmail Hakkı Bey ve *Hak ve Hakikat* Adlı Eseri

Bu dönemde söz konusu esere ilk ve en ciddi reddiye yazan kişi, Manastırlı İsmail Hakkı Bey'dir. Manastırlı, reddiyesini seri yazılar halinde önce *Sırat-ı Müstakim*, sonra da devamı olan *Sebilürreşad* dergilerinde neşretmiştir. Manastırlı, 42 adet seri makalesini bu reddiye tahsis etmiştir. Manastırlı daha sonra bu yazılarını 1912 yılında neşrettiği "*Hak ve Hakikat*" adlı kitabında bir araya getirmiştir.<sup>33</sup>

Manastırlı İsmail Hakkı, aslen Konyalı bir aileye mensup olarak Manastır'da doğmuştur. İslâmî ilimleri tahsil edip icazet almış, Fatih Camii kürsü müderrisliği yapmış, İstanbul'daki çeşitli camilerde vaaz vermiş, Ayasofya Camiinde verdiği ateşli vaazlarla meşhur olmuş, Askeri Rüşdiye'de, Askeri Tıbbiye'de ve Mekteb-i Mülkiye'de tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, Arapça gibi dersler vermiş, 1899'da İstanbul Darülfünunu'nda usul-i fıkıh ve tefsir müderrisliği yapmıştır. Mehmed Akif Ersoy'un sevdiği bir insan olan İsmail Hakkı, yaşadığı dönemde İslâmî ilimlerde ün

<sup>27</sup> Hakan Uğur, "Avrupa'da Oryantalizmin Ortaya Çıkışı ve Dozy'nin, İslâm'ın Aslılığı Hakkındaki İddialarına Karşı İsmail Fennî Ertuğrul'un Savunması", 181-182.

<sup>28</sup> Bkz. Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", 202-208. Filibeli Ahmed Hilmi'nin, Dozy'nin eleştirilerine verdiği cevaplar hakkında bkz. Yılmaz, "Batılı Münekkitler ve Dozy'nin Kur'an-ı Kerim, Vahiy ve Hz. Muhammed'e Yönelik Tenkitlerine Müslümanların Cevabı", 77-95. Dozy'ye yapılan reddiyeler hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Hasan Yenilmez - İsmail Safa Üstün, "II. Meşrutiyet Dönemi Dozy Reddiyelerinde Yeni Tarih Anlayışı (Mucize ve Miraç Hâdisesinin Değerlendirilmesi)" 5/1 (2016), 27-43.

<sup>29</sup> Said Nursî, *Emirdağ Lahikası* (Söz Yayınevi, 2012); Said Nursî, *Sözler* (Şahdamar Yayınevi, 2009); Said Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (Mutlu Yayıncılık, 2010); Said Nursî, *Şuâlar* (Envar Neşriyat, 1988), 1., 2., 12., 14. Şua. Ayrıca bkz. Uğur, "Avrupa'da Oryantalizmin Ortaya Çıkışı ve Dozy'nin, İslâm'ın Aslılığı Hakkındaki İddialarına Karşı İsmail Fennî Ertuğrul'un Savunması", 182.

<sup>30</sup> Eseri savunanlar hakkında bkz. Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", 208-209.

<sup>31</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 78, 21 Safer 1328, 407-410.

<sup>32</sup> *SM*, 3, Sayı 78, 21 Safer 1328, 410-411.

<sup>33</sup> Manastırlı İsmail Hakkı, *Hak ve Hakikat* (Sırat-ı Müstakim Matbaası, 1913).

salmış “ulema-i sitte” denilen altı büyük âlim arasında sayılmıştır.<sup>34</sup> Arapça, Farsça ve Bulgarca bilen İsmail Hakkı, zengin bir kültüre sahipti. Batılı yazarların İslâm hakkındaki iddialarını cevaplayan yazılar yazmıştır.<sup>35</sup>

Manastırlı'nın reddiyesi, muhtevaya yönelik olması ve ilmî ağırlığı ile diğerleri arasında ön plana çıkmaktadır.<sup>36</sup> Gerek Manastırlı'nın gerekse diğer reddiye sahiplerinin eleştirilerinin önemli bir kısmı, mütercim Abdullah Cevdet'e yöneliktir. Bunlarda, Cevdet'in tercümesinde yoğun şekilde yer alan hatalar, yanlış tercümelemler vurgulanmaktadır.<sup>37</sup> Bu da Türkçe tercümenin güvenilir olmadığını ortaya koymaktadır. Abdullah Cevdet'in, tercüme eserinin Hollandaca aslından değil, Fransızca tercümesinden yapması ve dinî tabirler konusundaki bilgi yanlışlıkları da bazı hatalara sebep olmuş olmalıdır.

Abdullah Cevdet'in tercümesini farklı kılan bir özelliği ve tepkilerin en büyük sebeplerinden biri de Cevdet'in tercümenin başına yazdığı “*İfade-i Mütercim*” başlıklı “Mukaddime” kısmı ve tercüme eklediği dipnotlardır. Cevdet bu bölümde, Müslümanlar tarafından hazırlanan Arapça, Farsça ve Türkçe İslâm tarihi kitaplarının gerçeklere uygun olmayan güvenilir kaynaklar olduğunu, Dozy'nin “*Tarih-i İslâmiyyet*”inin tarafsızca hazırlanmış güvenilir bir kaynak olduğunu, Müslümanlığın isimle, namazla, oruçla olmayacağını, dinin muamelattan ibaret olduğunu, halka faydalı olmak, insanları aydınlatmak için bütün mesaisini sarfeden Dozy'nin gerçek Müslüman olduğunu, ilim ve fazilet sahibi herkesin Müslüman olduğunu, cahil ve kötü ahlâklılara Müslüman denemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre “*Tarih-i İslâmiyyet*”, İslâm âlemi için yegâne güvenilir kaynaktır. Ayrıca o, Dozy'nin dile getirdiği gerçeklerin hiçbir bağnazlığa düşmeden kabul edilmesinin her Müslümanın üzerine düşen bir görev olduğunu vurgular.<sup>38</sup>

Abdullah Cevdet'in, büyük tepki gördüğü “*İfade-i Meram*” başlıklı girişte verdiği bazı bilgilerde ayet ve hadisler hakkındaki bilgisizliği de dikkat çekmektedir ve Manastırlı yazılarında bunu eleştirmiştir. Cevdet, “*Feinnellahe haleka Ademe ala suretihil*” hadis rivayetini,<sup>39</sup> (lafzını değiştirerek ve bozarak) ayet olarak ifade etmiştir. Manastırlı, Cevdet'in bu hadisi, “*Haleka'l-insane fi sûretihil*” şeklinde tahrif edip, üstelik de ayet olduğunu söyleyerek nakletmesini eleştirerek, bilmeyerek veya umursamayarak da olsa Kur'an'dan olmayan bir kelâmı Kur'an addetmenin bütün mezheplerce küfr-i sarîh olarak kabul edildiğini ifade eder.<sup>40</sup> Ayrıca Cevdet,

<sup>34</sup> Mahir İz, *Yılların İzi* (Kitabevi, 2019), 145.

<sup>35</sup> Manastırlı İsmail Hakkı'nın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Süleyman Baki, “Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelâm Alanındaki Eserleri”, *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*. ed. Ahmet Emre Dağtaşoğlu vd. (2014), 83-106.

<sup>36</sup> Muharrem Samet Bilgin, “Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyet'ine İslâmcı Dergilerde Verilen Tepkiler”, 1/182.

<sup>37</sup> Hülya Küçük, “Dozy'nin 'Het İslamisme' Adlı Eseri Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi* 30/4 (1994), 63-89.

<sup>38</sup> Abdullah Cevdet, *Tarih-i İslâmiyyet*, (I-II), (Matbaa-i İctihad, 1908), 5.

<sup>39</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Birr ve Sila”, 32/115.

<sup>40</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 73, 15 Muharrem 1328, 302.

"*ed-Dinu el-muamele*",<sup>41</sup> "*Hayru'n-nas men enfe'uhum li'n-nas*"<sup>42</sup> gibi, bazıları zayıf hadis, bazıları da uydurma olan rivayetleri zikrederek Dozy'nin gerçek Müslüman olduğunu, çünkü insanlara eserleriyle fayda sağladığını ifade etmiştir. Manastırlı da yazılarında Cevdet'in bu bilgisizliğine yönelik eleştiriler getirmiştir.<sup>43</sup>

#### 4. Manastırlı İsmail Hakkı Bey'in Hak ve Hakikat Adlı Eserinde Kullandığı Üslup

Manastırlı, makalelerinde son derece süslü, edebî ve genel manada edepli bir dil kullanmaktadır. Özellikle İslâm, Allah Teâlâ, peygamberler ve bilhassa Hz. Peygamber'den bahsederken gerekli övgü ve saygı ifadelerini kullanmaktan geri durmamaktadır. Bu dikkatini ve hassasiyetini yansıtan bir örnek vermek gerekirse, Hz. Hamza'nın, yeğeni Hz. Peygamber'den dört, Abbas'ın da ondan iki yaş büyük olduğunu, "büyük" ifadesini kullanmadan "Hz. Hamza Resul-i Ekrem'den dört, Hz. Abbas da ancak iki yaş kadar farklıdır." şeklinde ifade eder.<sup>44</sup> Bunun yanı sıra Manastırlı'nın, Cevdet ve Dozy'yi eleştirirken yer yer eleştiride sertleştiği ve hakarete varan ifadeler de kullandığı olmuştur. Meselâ, eserin yazarı için "Dozy denilen herif",<sup>45</sup> "koca münkir",<sup>46</sup> "iblis-i pür-telbîs", "adüv-i mücâhir-i İslâmiyyet",<sup>47</sup> "şarlatan",<sup>48</sup> "ahmak doktor", "doktor-ı bî şuur"<sup>49</sup> gibi hakaret ifadeleri kullanırken, eleştirilerinin ve öfkesinin esas hedefi olan Abdullah Cevdet için "bevval-i bi'r-i Zemzem",<sup>50</sup> mütefelsif-i bî-iz'ân,<sup>51</sup> nâşir-i mütecâsir,<sup>52</sup> "mütercim-i bî-vâye"<sup>53</sup> gibi nitelendirmeler yapar.

Manastırlı'nın Abdullah Cevdet'e yönelik eleştirilerinde onu tekfir edici ifadeleri dikkat çekicidir. Bunu yazılarında pek çok kez yapar. Meselâ Dozy'nin, Hz. Peygamber'in efsanevi bir varlık olmadığı ifadesi için yaptığı bir dipnot açıklamasında Cevdet'in "(*Hz. Peygamber'in*) Kur'an'da "*Ene beşerun mislukum*" demesi de insanların haricinde bir insan olduğunu iddia etmediğine delil-i kat'îdir." ifadesinin, Kur'an'ın peygamber kelâmı olduğuna inandığının beyanı olduğunu, dolayısıyla bu ifadesi ile irtidatını ilan etmiş olduğunu söyler.<sup>54</sup> Yine, onun İslâm'a sureten intisabı olduğunu,<sup>55</sup> Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu inkârda Dozy'ye tamamen müşârik

<sup>41</sup> Abdurrahman Ali el-Hacı, es-*Sîretü'n-Nebevîyye* (Dimaşk: Daru İbn Kesîr, 1420), 1/122, 435.

<sup>42</sup> Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: 1420), 23/350. Bu ifade, "*Hayru'n-nas enfe'uhum li'n-nas*" şeklinde hadis kaynaklarında geçmektedir. Msl. bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Misrî el-Kudâî, *Müsnedü's-Sihâb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986), 2/223 (No. 1234).

<sup>43</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 74, 22 Muharrem 1328, 339-340.

<sup>44</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 99, 21 Safer 1328, 354.

<sup>45</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 75, 30 Muharrem 1328, 355.

<sup>46</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 81, 12 Rebiülevvel 1328, 45.

<sup>47</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 74, 22 Muharrem 1328, 318.

<sup>48</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 75, 30 Muharrem 1328, 355.

<sup>49</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 98, 14 Receb 1328, 339.

<sup>50</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 72, 8 Muharrem 1328, 306.

<sup>51</sup> *SM*, 3, Sayı 73, 15 Muharrem 1328, 323.

<sup>52</sup> *SM*, 3, Sayı 74, 22 Muharrem 1328, 339.

<sup>53</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 87, 25 Rebiülâhir 1328, 149.

<sup>54</sup> *SM*, 4, Sayı 81, 12 Rebiülevvel 1328, 42, 43.

<sup>55</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 82, 18 Rebiülevvel 1328, 59.

ve tabi olduğunu,<sup>56</sup> “bed-dîn” ve “bî-dîn” olduğunu,<sup>57</sup> “süfeha-i mürteddîn”den olduğunu<sup>58</sup> söyler.

Manastırlı, yazılarında pek çok yerli-yabancı kaynak kullanmıştır. Bu yazılarına bir ilmî makale hüviyeti kazandırmıştır. Onun makalelerinde en çok kullandığı kaynak, Hüseyin Cisrî Efendi'nin (ö. 1909) “*er-Risâletü'l-Hamîdiyye*” adlı eseridir. Dört ciltlik bu kıymetli eseri başarıyla Arapça'dan Türkçe'ye tercüme edip neşretmiş ve bu eseri ile “*Mütercim-i Risâle-i Hamîdiyye*” unvanı ile tanınır olmuştur. Bu eseri okumanın, reddiyede ele alınan konularla ilgili olarak kişiye yeterli geleceğini ifade eder.<sup>59</sup>

Eserde, konularla ilgili olarak çok sayıda kaynaklara referans verilir. Bunlar çoğunlukla çağdaşı müelliflere ait eserlerdir. Meselâ, Yusuf Nebhani'nin (ö. 1932) “*Nücümü'l-Mühtedîn ve Rücümü'l-Mu'tedîn*”, Rahmetullah Dehlevî'nin (ö. 1891) “*İzhâru'l-Hak*”, Hüseyin Cisrî Efendi'nin “*er-Risâletü'l-Hamîdiyye*” eseri<sup>60</sup>, Kastallânî'nin “*el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*”si (ö. 1517),<sup>61</sup> el-Mehâimî'nin (ö. 1432) “*Tabsîru'r-Rahmân ve Teysîru'l-Mennân*”,<sup>62</sup> Kadı İyâz'ın (ö. 1149) “*eş-Şifâ*”sı, Mehmed Zihî Efendi'nin (ö. 1913) “*Meşâhiru'n-Nisâ*”sı, Abdülhamid Zehrâvî'nin (ö. 1916) Menâr dergisindeki makaleleri,<sup>63</sup> Mütercim Asım Efendi'nin (ö. 1819) “*Manzûme-i Halebiyye*”si,<sup>64</sup> Fransız Louis Sédillot (Sidyo)'nun (ö. 1875) “*Hicaz ve Mısır Seyahatnamesi*”<sup>65</sup> ve “*Hulâsatu Tarihi'l-Arab*”,<sup>66</sup> İbnü'l-Cevzî'nin “*İnsanü'l-Uyûn*”u,<sup>67</sup> Âlûsî'nin (ö. 1924) “*Bulûğu'l-Ereb*”i<sup>68</sup>, Mâverdî'nin (v. 1058) “*İ'lâmü'n-Nübüvve*”si,<sup>69</sup> Reşid Rıza'nın (ö. 1935) “*el-Menâr*”,<sup>70</sup> Nimetullah Nahcuvânî'nin (ö. 1514) “*el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*”si,<sup>71</sup> Harputlu İshak Efendi'nin (ö. 1892) “*Ziyâu'l-Kulûb*”u,<sup>72</sup> Fransız rahip Alexi Lovazon'un Mısır'daki Cerîdetü'l-Müeyyed'de neşredilen hutbesi, Corci Zeydan'ın (ö. 1914) “*Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî*”si,<sup>73</sup> Emir Abdülkâdir Cezâirî'nin (ö. 1847) “*Kitâbü'l-Mevâkıf*”<sup>74</sup> adlı tefsiri,<sup>75</sup> Edward Fan-

<sup>56</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 83, 25 Rebiülevvel 1328, 78.

<sup>57</sup> *SM*, 3, Sayı 74, 22 Muharrem 1328, 340.

<sup>58</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 80, 5 Rebiülevvel 1328, 24.

<sup>59</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 76, 7 Safer 1328, 369.

<sup>60</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 74, 22 Muharrem 1328, 339.

<sup>61</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 95, 22 Cemâziyelâhir 1328, 290.

<sup>62</sup> *Sebilürreşad (SR)*, 8, Sayı 185, 12 Muharrem 1327, 40.

<sup>63</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 102, 12 Şa'bân 1328, 403.

<sup>64</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 103, 19 Şa'bân 1328, 402.

<sup>65</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 75, 22 Muharrem 1328, 355.

<sup>66</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 91, 24 Cemâziyelevvel 1328, 221; *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 92, 17 Cemâziyelâhir 1328, 236.

<sup>67</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 97, 7 Receb 1328, 321. Bu eser Nureddin el-Halebî'ye (v. 1635) aittir, dergideki makalede eser yanlışlıkla İbnü'l-Cevzî'ye isnat edilmiştir.

<sup>68</sup> *SM*, 4, Sayı 86, 18 Rebiülâhir 1328, 132.

<sup>69</sup> *SM*, 4, Sayı 95, 22 Cemâziyelâhir 1328, 89.

<sup>70</sup> *SM*, 4, Sayı 87, 25 Rebiülâhir 1328, 149.

<sup>71</sup> *Sebilürreşad (SR)*, 8, Sayı 183, 14 Rebiülevvel 1330, 11.

<sup>72</sup> *Sebilürreşad (SR)*, 8, Sayı 203, 11 Şa'bân 1330, 385.

<sup>73</sup> *Sebilürreşad (SR)*, 8, Sayı 201, 26 Receb 1330, 355.

<sup>74</sup> Yazılarında eserin ismi geçmez.

dik'in "*Tarihu'l-Arab*"<sup>76</sup> bunların önde gelenlerindedir. Manastırlı'nın makalelerinde bu gibi temel müracaat kaynaklarına yer vermesi, yazılarına ilmi bir hüviyet kazandırmıştır.

Manastırlı, Kur'an hakkında kalem oynatan oryantalistlerin genel tavrını güzel bir şekilde şöyle özetlemiştir: Kur'an'da yer alan bir hakikat ellerindeki kitaplarda aynen yer alıyorsa "Kur'an bunu falan kitaptan almıştır, çünkü onun aynıdır" derler. Eğer onların birindeki beyana muhalif olursa "Kur'an'ın beyanı gerçeklere aykırıdır, çünkü bizim kitaplarımıza mugayirdir" derler. Eğer kendi kitaplarında o konuda herhangi bir bilgi verilmemişse, yine "Kur'an'da verilen bilgi yanlıştır, çünkü bizim kitaplarımızda yoktur" derler."<sup>77</sup> Son dönem oryantalistlerinin çalışmaları her ne kadar objektiflik iddiası ile hazırlanmış olsa da, yazarlarının çoğunun koyu Hristiyan veya Yahudi olduğu göz ardı edilmemelidir. Hatta pek çoğu aynı zamanda kilise veya sinagog görevlileridir. İsteseler de istemeseler de dinî görüşleri satırlarına yansımıştır. Bu şahıslardaki objektiflik iddiasını bu açıdan değerlendirmek gereklidir.

## 5. Dozy'nin Kur'an Hakkındaki İddialarına Cevaplar

### 5.1. Kur'an'ın Kaynağına Yönelik İddiaları

Kur'an hakkında araştırmalar yapan ve eser yazan oryantalistlerin en çok üzerinde durdukları konu ve temel iddiaları Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olmadığıdır. Kur'an'ın kaynağı konusunda pek çoğunun farklı teorileri ve yaklaşımları vardır. Kaynağı ilâhî olmayınca, bazılarına göre o Hz. Peygamber'in içinden, gönlünden sudur etmiştir, bazılarına göre onun histeri veya sara hastalığı esnasında hasil olan uydurmalarıdır, bazılarına göre ise Hristiyan veya Yahudi asıllı kişilerden öğrendiklerinden ibarettir.

Manastırlı, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı öğrettiği iddia edilen isimlerden Cebr isminde Rum bir köle, Yesâr isminde kılıç ustası bir demirci, Âiş isminde, ehlikitaba mensupken İslâm'a girmiş bir köle veya Selman-ı Farisi'nin isimlerini zikrediyor. Bu iddialara karşı Nahl Suresi'nin 103. ayetini zikrederek ayette buyurulduğu gibi bu zatların a'cemi olduğunu (Arap olmadığı), hâlbuki Kur'an'ın Arapça nazil olduğunu, dolayısıyla bu iddianın kabul edilmesinin mümkün olmadığını vurguluyor. En mühim siyasi konuları, geçmiş milletlerin yaşadıkları olayları, hatta birtakım coğrafi meseleleri ihtiva eden ayetlerin, cühelay-ı nastan köleler tarafından alınmasını hangi akıl iddia edebilir, der.<sup>78</sup> Ayrıca bu öğrenme faaliyetinin peygamberlik öncesinde veya sonrasında Mekke içinde veya dışında olabileceğini, Efendimizin peygamberlik öncesinde iki sefer Şam tarafına seferi dışında Mekke'nin dışına gitmediği ve dolayısıyla Kur'an'ı bir insandan öğrenme imkânı olmadığını bütün Mekkelilerce bilindiğini, Mekke içinde de böyle bir faaliyetin bilinmediğini, olması

<sup>75</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 90, 17 Cemâziyelevvel 1328, 205.

<sup>76</sup> *SM*, 4, Sayı 92, 1 Cemâziyelâhir 1328, 237.

<sup>77</sup> *Sirat-ı Müstakim (SM)*, 4, Sayı 84, 4 Rebiülâhir 1328, 99.

<sup>78</sup> Bkz. *SM*, 3, Sayı 78, 21 Safer 1328, 407.

durumunda gizlenmesinin imkânsız olduğunu söylüyor. Ayrıca Kur'an'ı öğretecek derecede ilim sahibi bir zatın olması durumunda onun bütün Araplar arasında meşhur olacağına, öte yandan bu bilgiye sahip olsa Kur'an'ı Hz. Peygamber'e öğreteceğine kendisinin peygamber olarak ortaya çıkacağına veya bu bilgiyi ifşa ederek Hz. Peygamber'i kötü duruma düşürmek isteyeceğine dikkat çekiyor.<sup>79</sup> Kur'an'ın kaynağına yönelik günümüzde de aktüelliğini koruyan bu tip iddialara karşı Manastırlı'nın son derece zekice ve tutarlı cevapları, günümüzde de bir bilgi kaynağı olarak değerini koruyor olsa gerektir.

Dozy, büyük bir cüretkârlıkla, Kur'an'ın sıradan bir kitap olarak Hz. Peygamber'in telifi olduğu iddiasını dile getiriyor. Manastırlı; Dozy'nin eserini büyük bir güvenle, İslâm tarihinde benzeri olmayan güvenilir bir kaynak olarak tanıtan Cevdet'in, eserdeki bu iddiaya karşı bir açıklama yapmamasını yadırgıyor.<sup>80</sup> Manastırlı, bu iddiaya karşı, Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi ve sonrasında, Kur'an belâgati ve icazına denk olabilecek bir kelâmı olmadığını, müşriklerin, onun sözünün Kur'an'dan farkı yoktur şeklinde bir iddiada bulunamadıklarını cevaben ifade ediyor.<sup>81</sup> Bu tarihi hatırlatma ile, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in telifi olması ihtimali kalmamış oluyor.

## 5.2. Kur'an'ın Üslubuna ve Muhtevasına Yönelik İddiaları

Dozy'nin Kur'an'a yönelik bir diğer iddiası da üslubuna yöneliktir. O, Kur'an'ın, az hüsn-i zevk gösteren, az aslı olan, aşırı derece bıktırıcı ve usandırıcı ve hikayelerinde bile pek çok tekrarlar olan bir kitap olduğunu söyler. Derin fikirlere ve ulvi, gönül alıcı bir lisana sahip olmadığını,<sup>82</sup> Kur'an'daki hikayelerin çoğunun Tevrat ve Zebur'da da bulunduğunu, Hz. Peygamber'in Yahudilerden duyduğu peygamber kıssalarını hikâye ettiğini, evvelce (Mekke döneminde) kâhinler gibi kafiyeli ibareler kullandığını, sonra yavaş yavaş bundan uzaklaşıp gereğinden fazla uzun ibarelere yöneldiğini iddia eder. Bu (Medeni surelerdeki) uzun ibarelerdeki kafiye eksikliğinin üslup açısından kusur olduğunu söyler. Bu tür hataların başka bir kitapta olması durumunda eleştiriye maruz kalacağını, Kur'an'da çokça yer alan tekrarların, Hz. Peygamber'in fikrini ifade etmek için gerekli ibareleri bulamamasından kaynaklandığı iddiasındadır.<sup>83</sup> Manastırlı Kur'an'ın ilâhîliğini savunurken konuyu Hz. Peygamber'in ümmiliğine getirir, naslar ve akli deliller eşliğinde uzun uzun, sayfalar boyunca onun ümmi olduğunu ispat eder.<sup>84</sup> Buradan, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı bir insandan öğrenmesi iddiasının butlanına yol bulmayı amaçlar. Çünkü okuma-yazma bilmeyen bir kişinin bir öğretmenden altı bin küsur ayeti öğrenmesi ve ilâhî bir kitap olarak tanıtması mümkün değildir. Bu bağlamda, Hz.

<sup>79</sup> *Sırat-ı Müstakim (SM)*, 3, Sayı 77, 14 Safer 1328, 386, 387.

<sup>80</sup> *SM*, 3, Sayı 73, 15 Muharrem 1328, 302.

<sup>81</sup> *SM*, 3, Sayı 78, 21 Safer 1328, 406.

<sup>82</sup> *SM*, 4, Sayı 81, 12 Rebiülevvel 1328, 43.

<sup>83</sup> *SM*, 3, Sayı 73, 15 Muharrem 1328, 322, 323. Ayrıca bkz. *SM*, 3, Sayı 78, 21 Safer 1328, 407.

<sup>84</sup> *SM*, 3, Sayı 76, 7 Safer 1328, 371, 373.



Peygamber'in Busra bölgesinde çocukluk döneminde Bahîra, gençliğinde Nestûrâ ile görüşmesi dışında Mekke havalisinden ayrıldığı vaki olmadığını, Mekke'de de kendisinin birilerinden bilgi ve ders aldığı bilinmediğini, böyle bir şeyin olması durumunda gizli kalamayacağını ifade ederek Kur'an ayetlerinin insan kaynaklı olamayacağını ispatlamaya çalışmıştır. Bahira ve Nestura ile görüşmelerinin de kısa süreli olduğunu, görüşmeleri esnasında, kabile mensuplarının beraberinde olduğunu, ticaret görevi için orada olması sebebiyle istese de uzun süreli duramayacağını, bu kadar kısa bir görüşme ile Kur'an ayetlerinin onlardan alınmasının imkânsız olduğunu, çeşitli mantıksızlıklarını vurgulayarak bu iddiayı çürütmüştür. Ayrıca nübüvvetin ilanı esnasında Mekke'de bulunan ehlikitap taifesinin cahil ve avam takımından insanlar olduğunu, onların vahyin öğreticisi olma vasfını taşımadığını da vurgular. Ayrıca her ne kadar tahrife uğramış olsalar da Yahudilik ve Hristiyanlığın pek çok konuda İslâmiyet'e benzediğini bazı ahkâmda aralarında benzerlik olmasının da tabii olduğunu, yeni bir şeriat getiren peygamberin önceki şeriatin bütün hükümlerini ref etmesinin gerekli olmadığını ifade eder. Hz. Musa'nın Yakup ve Yusuf as.'ın; Hz. İsa'nın da Tevrat hükümlerinin hepsini yürürlükten kaldırmamış olmasını, bazı hükümlerin onlarla da devam ettiğini örnek gösterir.<sup>85</sup>

Dozy'nin, Kur'an'ın muhtevası ile ilgili olarak söyledikleri de Manastırlı'nın satırlarına konu olmuştur. Meselâ; Kur'an'ın defalarca tekrar ettiği "*el-insan ve'l-cinn*" tabirlerinin Araplar'ın kadim inançlarının bir yansıması olduğunu söyler.<sup>86</sup> İsmail Hakkı bu konuda, Kur'an'ın bahsettiği melek, cin gibi varlıkların mevcudiyetlerini ispat sadedinde, insan gözü ile görülemeyen varlıkların var olmasının imkân dahilinde olduğunu, rüzgarlar, elektrik, insanların kasları ve yıldızlar üzerinden ispatlamaya çalışır. Dikkat edilirse Manastırlı'nın reddiyyede maddi delillere istinat ettiği görülebilir. Bu da gerek mezkûr kitabın yazarı Dozy'nin, gerekse mütercim Abdullah Cevdet'in pozitivist dünya görüşüne sahip olması ve kitaptaki bakış açısının ve örneklerin bu bakış açısına dayanması ile bağlantılıdır.

### 5.3. Vahiy Esnasında Hz. Peygamber'de Görülen Haller Hakkındaki İddiaları

Dozy, yukarıda zikredilen iddiası ile çelişiyor olmasına rağmen, oryantalist Aloys Sprenger'i (ö. 1893) refere ederek Hz. Peygamberin histeri (isterya-i adalî veya hysteria) hastası olduğunu, vahiy telakkîsi esnasında kendisine ârız olan hallerin bu hastalığa işaret ettiğini, vahyin de bu hastalığın bir sonucu olduğunu iddia eder. Bu iddialar, Manastırlı'nın da işaret ettiği gibi, vahyin ilâhîliğini iskât ederek İslâm'ın temel dayanağını yıkmak amacına matuftur. Çünkü İslâm'ı getiren zat bir hasta ise, onun getirdiği din ve ilâhî kitap da bir netice-i marazdan ibaret olur. Ma-

<sup>85</sup> SM, 4, Sayı 81, 12 Rebiülevvel 1328, 45.

<sup>86</sup> SM, 4, Sayı 83, 25 Rebiülevvel 1328, 79, 80.

nastırlı, bu iddialara akli delillerle cevap verir. Dozy, Manastırlı İsmail Hakkı gibi<sup>87</sup> bazı reddiye sahiplerince ateist olarak ifade edilse de o pozitivist bir protestandır. Dolayısıyla kendi dinine yönelik de eleştirileri vardır.

### Sonuç

Dozy'nin "*Tarih-i İslâmiyyet*" adında yazdığı ve Abdullah Cevdet tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olan eser hakkında ilk ve en kapsamlı eleştiri yazılarını, seri makaleler şeklinde yazmış olan Manastırlı İsmail Hakkı, sahip olduğu ilim adamı nosyonuyla, kitaptan seçtiği paragrafları değerlendirip eleştirirken ve onlara cevap verirken, ilmi bir dil, iknaya ve akli delillere dayalı bir metot kullanmıştır. Doğu ve Batı dillerine hâkim olduğu için gerek İslâm dünyasına ait klasik ve güncel kaynaklardan, gerekse Batı dünyasına ait kaynaklardan, bir dergi makalesinden beklenmeyecek ölçüde bolca istifade etmiştir. Özellikle Hz. Peygamber, Kur'an ve İslâm hakkında açıkça iftira ve hakaret ihtiva ettiğini düşündüğü ifadeleri ele alırken bu metodu biraz değişmiş, duygusal ve tahkire varan ifadeler kullanmıştır. Özellikle, Abdullah Cevdet'i açıkça tekfir eden cümleleri dikkat çekicidir.

Söz konusu makalelerinde taklit ve bid'at karşıtı ifadeleri ve Müslümanların, özellikle de tasavvuf erbabının ve ilim camiasının bu konudaki ihmalleri vurgulanmaktadır. Dozy'yi ve Cevdet'i eleştirirken Yahudilik ve Hristiyanlık hakkında verdiği bilgilerde, onların kendi kaynaklarına dayandırdığı değerli yorumları yer alır. Cahiliye dönemine ait değerlendirmeleri ile yanlış bilinen birtakım konuları düzelterek tasrih eder. Cahiliye döneminden itibaren İslâm tarihinin temel konuları, tefsir usulü ve Kur'an tarihine dair tartışmalı konular hakkında, ikna edici yorumları, son derece akıcı bir üslupla ifade edilmiştir. Makalelerinde sosyolojik değerlendirmeleri ve şahıs tahlilleri dikkat çekicidir. Özellikle Arap milletinin yapısı hakkındaki yorumları orijinaldir. Tarihi olayların anlatımında yer yer şiir alıntıları yapması da konunun daha iyi anlaşılması bakımından çok faydalı olmuştur. Oryantalizm, oksidentalizm ve Dozy üzerine yapılacak çalışmalarda çok önemli bir kaynak olan makalelerinin toplandığı "*Hak ve Hakikat*" adlı eserinin günümüz Türkçesi ile basılması, son derece faydalı olacaktır.

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

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

<sup>87</sup> SM, 4, Sayı 90, 17 Cemâziyelevvel 1328, 205.

## Kaynakça

- Baki, Süleyman. "Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelâm Alanındaki Eserleri". *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*. ed. Ahmet Emre Dağtaşoğlu vd, 83-106.
- Bilgin, Muharrem Samet. "Dozy'nin Tarih-i İslâmiyet'ine İslâmcı Dergilerde Verilen Tepkiler". *"İslâm'ı Uyandırmak" Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslâmcı Düşünce ve Dergiler*. 1/165-182. İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2018.
- Birekul, Mehmet. "Sırat-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Dergileri Özelinde Türkiye'de Din Tartışmalarının Dünü Bugünü". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 23 (2007), 221-252.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/428-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- el-Hacî, Abdurrahman Ali. *es-Siretü'n-Nebevîyye*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1420.
- el-Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Mısrî. *Müsnedü's-Şihâb*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- Hakkı, Manastırlı İsmail. *Hak ve Hakikat*. Sırat-ı Müstakim Matbaası, 1913.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 197-213.
- İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: Kitabevi, 2019.
- Kabakçı, Yusuf. *Hız Muhammed'i (sav) Oryantalizme Karşı Savunmak Seyyid Emir Ali Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Kabakçı, Ersin- Ekiz, Necmettin Salih- Çelik, Feyza. "Arapça Aslından Yapılan İlk İngilizce Kur'ân Tercümesi: George Sale'in The Koran'ı", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (2022), 1161-1192.
- Kalın, İbrahim. "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15 (2003), 1-51.
- Karlığa, Bekir. *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Küçük, Hülya. "Dozy'nin 'Het Islamisme' Adlı Eseri Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* 30/4 (1994), 63-89.
- Mertoğlu, M. Suat. *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nursî, Said. *Emirdağ Lahikası*. İstanbul: Söz Yayıncılık, 2012.
- Nursî, Said. *Sözler*. İstanbul: Şahdamar Yayınevi, 2009.
- Nursî, Said. *Şualar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1988.
- Nursî, Said. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 2010.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Oryantalist Yaklaşım İtirazları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Özdemir, Mehmet. "Dozy, Reinhart Pieter Anne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özsoy, Nuriye Duran. *Oryantalistik Kur'an Çalışmaları ve İhlas Suresi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: 1420.
- Said, W. Edward. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, terc. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Sale, George. *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed*. London: William Tegg, 1863.
- Sarıçam, İbrahim vd. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.
- Sebilürreşad (SR), 8, Sayı 183, 14 Rebîülevvel 1330.
- Sebilürreşad (SR), 8, Sayı 185, 12 Muharrem 1327.

- Sebilürreşad (SR), 8, Sayı 201, 26 Receb 1330.
- Sebilürreşad (SR), 8, Sayı 203, 11 Şa'bân 1330.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 3, Sayı 72, 8 Muharrem 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 3, Sayı 73, 15 Muharrem 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 3, Sayı 74, 22 Muharrem 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 3, Sayı 75, 30 Muharrem 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 3, Sayı 76, 7 Safer 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 3, Sayı 77, 14 Safer 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 3, Sayı 78, 21 Safer 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 80, 5 Rebiülevvel 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 81, 12 Rebiülevvel 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 82, 18 Rebiülevvel 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 83, 25 Rebiülevvel 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 86, 18 Rebiülâhir 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 87, 25 Rebiülâhir 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 90, 17 Cemâziyelevvel 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 91, 24 Cemâziyelevvel 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 92, 17 Cemâziyelâhir 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 95, 22 Cemâziyelâhir 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 97, 7 Receb 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 98, 14 Receb 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 99, 21 Safer 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 102, 12 Şa'bân 1328.
- Sırat-ı Müstakim (SM), 4, Sayı 103, 19 Şa'bân 1328.
- Toprak, Zeki. "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri". *Tanzimatta Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. 1/126-132. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, 126-132.
- Uğur, Hakan. "Avrupa'da Oryantalizmin Ortaya Çıkışı ve Dozy'nin, İslâm'ın Aslılığı Hakkındaki İddialarına Karşı İsmail Fennî Ertuğrul'un Savunması". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 175-196.
- Uğur, Hakan. "Oryantalist Dozy'nin Kur'an Hakkındaki İddialarına İsmail Fennî Ertuğrul'un Verdiği Cevaplar". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 399-428.
- Ünal, Mehmet. "Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşad Dergilerinde Yayımlanan Kur'an ve Tefsirle İlgili Çalışmalar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 109-146.
- Yaşar, Hüseyin. *Avrupa ve Kur'an*. İstanbul: İz Yayınları, 2019.
- Yenilmez, Hasan- Üstün, İsmail Safa. "II. Meşrutiyet Dönemi Dozy Reddiyelerinde Yeni Tarih Anlayışı (Mucize ve Miraç Hâdisesinin Değerlendirilmesi) 5/1 (2016), 27-43.
- Yılmaz, Yasin. "Batılı Münekkittler ve Dozy'nin Kur'an-ı Kerim, Vahiy ve Hz. Muhammed'e Yönelik Tenkitlerine Müslümanların Cevabı: Filibeli Ahmed Hilmi Örneği". *Dini Araştırmalar* 22/55 (2019), 77-96.

## II. Abdülhamid'in Yönetim Tarzının Doğum Yıl Dönümü Kutlamaları Bağlamında İncelenmesi

### *An Examination of Abdulhamid II's Governing Style in the Context of Birth Anniversary Celebrations*

Kamil Çayır 

*Dr. Öğretim Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ağrı, Türkiye*

*Assist. Prof., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History and Arts, Ağrı, Türkiye*

[kcayir@agri.edu.tr](mailto:kcayir@agri.edu.tr) | <https://orcid.org/0000-0003-2607-7375>

**Article Type / Makale Tipi**  
*Research Article / Araştırma Makalesi*

**Article Information / Makale Bilgisi**  
*Received / Geliş Tarihi: 15.10.2024*  
*Accepted / Kabul Tarihi: 30.12.2024*  
*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**DOI:** 10.31591/istem.1567676

**Cite as / Atıf:** Çayır, Kamil. "II. Abdülhamid'in Yönetim Tarzının Doğum Yıl Dönümü Kutlamaları Bağlamında İncelenmesi". *İstem* 44 (2024), 539-560. <https://doi.org/10.31591/istem.1567676>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** *"Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."*

**Ethical Statement / Etik Beyan:** *\* This article is revised and produced from the doctorate thesis in art entitled "Birthday celebrations at the Abdülhamid II era " by Kamil Çayır in Ankara University Institute of Social Sciences in 2 February 2024 under the supervision of professor doctor Hasan Kurt. / Bu makale Kamil Çayır'ın 2 Şubat 2024 tarihinde Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Hasan Kurt danışmanlığında hazırladığı "II. Abdülhamid Dönemi Veladet-i Hümayûn Kutlamaları" başlıklı doktora tezinden gözden geçirilerek üretilmiştir.*

## II. Abdülhamid'in Yönetim Tarzının Doğum Yıl Dönümü Kutlamaları Bağlamında İncelenmesi

### Öz

19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yıllarında Osmanlı tahtında bulunan Sultan II. Abdülhamid, lehinde ve aleyhinde en çok konuşulan sultanlardan birisi olmuştur. Saltanatı süresince Tanzimat Fermanı ile başlayan yenileşme çalışmalarının sürekliliği sağlandığı gibi birçok kurum ve kuruluşun temeli atılmış, yeni fikir hareketleri ortaya çıkmıştır. Saltanatının ilk yıllarında siyasi, sosyal, askerî ve ekonomik birçok problemle karşı karşıya kalan II. Abdülhamid bunlarla başa çıkabilmek için kendine özgü birtakım uygulamalar geliştirmiş, "hasta adam" olarak nitelenen Osmanlı Devleti'nin itibarını yeniden tesis etmek için çaba göstermiştir. Esasında 19. yüzyıl, Fransız İhtilâli'nin etkisiyle sadece Osmanlı Devleti'nde değil bütün dünya üzerinde meşruiyet krizlerinin yaşandığı bir dönem olmuştur. Kral ve hanedanlar bu krizleri aşmak için yeni uygulamalar arayışına başlamış; şenlik ve merasimler icat etmeye çalışmıştır. Evlilik yıl dönümleri, veliahtların büluğ çağına ermesi, haclı mücadelelerinin yıl dönümünün yıl dönümünün yıl dönümleri gibi uygulamalar bu yüzyılda icat edilen ve kutlanılmaya başlanan merasim ve şenlikler arasındadır. Osmanlı özelinde ise tahttaki sultanın doğum yıl dönümünün kutlanması bu dönemdeki benzer çabalardan biridir. Ayrılıkçı-milliyetçi hareketlerin yoğunlaştığı bir yüzyılda, başkent ve taşra olmak üzere Osmanlı topraklarının tamamında, halkın ve resmî görevlilerin katılımıyla gerçekleştirilen doğum yıl dönümü kutlamalarında birçok amacın gözetildiğini söylemek mümkündür. Sultanın meşruiyetini tahkim ve teyit ederek nüfuzunu arttırmak, toplumu ortak değer etrafında bir araya getirerek içeriye ve dışarıya birliklilik görüntüsü vermek, yakın geçmişteki savaşlar dolayısıyla patlama noktasına gelen toplumdaki dayanışma ve kaynaşmayı sağlamak, savaşların acı hatıralarını unutturmak, bu hususi gün vesilesiyle dağıtılan ihsan ve taltiflerle tebaanın ve devlet görevlilerinin sadakat ve bağlılıklarını teyit etmek kutlamalardan beklenen faydalar arasında sayılabilir. Ayrıca bu kutlamaların yurtdışında da gerçekleştirilmesi, Osmanlı yönetici elitinin Avrupa karşısında Avrupa'nın anlayacağı bir imajla karşılarına çıkmak gayretinin neticesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nde sultanların doğum yıl dönümü kutlama geleneğinin ortaya çıkışı, uygulanışı ve II. Abdülhamid'in yönetim tarzının bu kutlamalara yansımaları ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** II. Abdülhamid, Velâdet-i Hümâyûn, Merasim, Şenlik, Yönetim.

### An Examination of Abdulhamid II's Governing Style in the Context of Birth Anniversary Celebrations

#### Abstract

Sultan Abdulhamid II, who was on the Ottoman throne in the last quarter of the 19<sup>th</sup> century and the first years of the 20<sup>th</sup> century was one of the sultans most talked about for and against. During his reign, the continuity of the modernization efforts that started with the Tanzimat Edict was ensured, the foundations of many institutions and organizations were laid, and new intellectual movements emerged. Abdulhamid II faced many political, social, military and economic problems in the first years of his reign and developed some unique practices to deal with these and made efforts to re-establish the reputation of the Ottoman Empire, which was described as a "sick man". Essentially, in the 19<sup>th</sup> century was a period in which legitimacy crises occurred not only in the Ottoman Empire but also in the whole world, due to the influence of the French Revolution. Kings and dynasties implemented new practices to overcome these crises; trying to invent festivals and ceremonies. Wedding anniversaries, crown princes reaching puberty, anniversaries of the crusades, French revolution and Serbian revolt anniversaries are among the ceremonies and festivals that were invented and started to be celebrated in this century. In the case of the Ottoman Empire, celebrating the birth anniversary of the sultan on the throne is one of the similar efforts of this period. It is possible to say that many purposes were pursued in the birth anniversary celebrations held with the participation of the public and officials throughout the Ottoman lands, including the capital and the provinces, in a century when separatist-nationalist movements intensified. To increase the sultan's influence by strengthening and confirming his legitimacy, to give the appearance of unity inside and outside by bringing the society together around common values, to ensure solidarity and cohesion in the society that has reached the breaking point due to the wars in the recent past, to make people forget the painful memories of the wars, to



*encourage the subjects with the grants and awards distributed on this special day and confirming the loyalty and commitment of government officials can be counted among the benefits expected from the celebrations. Moreover, it is possible to say that the holding of these celebrations abroad was the result of the Ottoman ruling elite's effort to present themselves to Europe with an image that Europe would understand. In this study, the emergence of the tradition of celebrating the birth anniversary of the sultans in the Ottoman Empire, its implementation and the reflection of Abdulhamid II's management style on these celebrations will be discussed.*

**Keywords:** Abdulhamid II, Velâdet-i Humâyûn, Ceremony, Festival, Government.

## Giriş

Tarih sahnesine bir uç beyliği olarak çıkan Osmanlılar takip etikleri gazâ ideolojisi sayesinde kısa sürede büyük başarılar elde ederek üç kıtada hüküm süren bir devlet haline gelmiştir. İlk dönem Osmanlı sultanları meşruiyetlerini savaş meydanlarında kazandıkları zaferlerden aldıklarından bunu kanıtlamak için farklı yollar arama gereği duymamışlardır. Ancak 17. yüzyıla gelindiğinde ilk defa büyük çaplı toprak kaybına neden olan Karlofça (1699) ve halkı Müslüman Türk olan Kırım'ın kaybedilişi (1774) ile birlikte Fransız İhtilâli sonucunda yayılmaya başlayan milliyetçilik akımı gibi hadiseler dönüm noktası olmuş, Osmanlı sultanlarının fetihler yoluyla elde ettikleri “güçlü lider” imajları sarsılmaya başlamıştır. Bu noktada Osmanlı yönetici eliti sultan ile toplum arasında sarsılmaya başlayan yerleşik ilişkiyi yeniden tesis etmek için farklı enstrümanlar aramaya başlamışlardır.

19. yüzyıl aslında sadece Osmanlılar için değil bütün dünyada meşruiyet krizlerinin yaşandığı, bu krizi aşmak için kral ve hanedanlar tarafından şenlik ve merasimlerin icat edilmeye çalışıldığı<sup>1</sup> bir zaman dilimi olmuştur. Bu dönemde kral ve hanedanlar evlilik<sup>2</sup>, isyan ve ihtilâl<sup>3</sup>, veliahtlarının büluğ çağına ermesi<sup>4</sup>, devletlerinin bağımsızlık kazanması<sup>5</sup>, şehirlerin kuruluş ve kurtuluşu<sup>6</sup> gibi tarihlere ve bunların yıl dönümlerinde bir takım tören ve şenlikler düzenleyerek meşruiyet krizlerini aşmaya çalışmışlardır.

Osmanlı Devleti'nde sultan ile toplum arasında sarsılmaya başlayan bu yerleşik ilişki bazen sultanın halkın arasında karışması gibi vesilelerle<sup>7</sup> bazen de eskiden beri var olan uygulamaların yeni formlara büründürülmesi suretiyle giderilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Osmanlı sultanının doğum yıl dönümü kutlamaları, yeni bir şekle büründürülerek uygulamaya konulan gayretlerden biri olmuştur. Kuruluşundan itibaren Osmanlı'da “mevlid” olarak adlandırılan Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümleri kutlanıla gelmekteydi.<sup>8</sup> Yine tahttaki Osmanlı sultanının kız

<sup>1</sup> Eric Hobsbawm-Terence Ranger, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006), 245.

<sup>2</sup> Alman imparator ve imparatoriçesinin evlilik yıl dönümü için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezâreti Siyasî Kalemi Evrakı* [HR.SYS], No. 1913, Gömlek No. 34; İsveç Kralının evliliğinin 25. Senesi için bk. BOA, *Hariciye Nezâreti Tercüme Odası* [HR.TO], No. 51, Gömlek No. 20.

<sup>3</sup> Bulgar ihtilâlinin 25. yıl dönümü kutlamaları için bk. BOA, *Hariciye Nezâreti Bulgaristan Evrakı* [HR.SFR.04], No. 546, Gömlek No. 66; Sırp isyanının 100. yıl dönümü kutlamaları için bk. BOA, HR.SYS, No. 1503, Gömlek No. 74.

<sup>4</sup> Sırbistan veliahdı için bk. BOA, *Yıldız Perakende Elçilik-Şehbenderlik ve Ataşemiliterlik Evrakı* [Y.PRK.EŞA], No. 6, Gömlek No. 20; Yunanistan veliahdı için bk. BOA, *Yıldız Sadâret Husûsî Evrakı* [Y.A.HUS], No. 197, Gömlek No. 69; Karadağ veliahdı için bk. BOA, Y.A.HUS, No. 227, Gömlek No. 10.

<sup>5</sup> Belçika'nın bağımsızlığını kazanmasının 60. yıl dönümü şenliği için bk. BOA, Y.A.HUS, No. 238, Gömlek No. 37.

<sup>6</sup> Marsilya şehrinin 2500. kuruluş yıl dönümü için bk. BOA, Y.A.HUS, No. 400, Gömlek No. 115; Petersburg şehrinin 200. kuruluş yıl dönümü için bk. BOA, Y.A.HUS, No. 448, Gömlek No. 98; Viyana'nın Osmanlı kuşatmasından kurtuluşuna dair yapılan şenlikler için bk. BOA, HR.SYS, No. 215, Gömlek No. 24.

<sup>7</sup> Mehmet Mercan, “Osmanlı Padişahlarının Yurtiçi Gezileri (Bir Kronoloji Denemesi)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 60 (Eylül 2017), 461-474.

<sup>8</sup> Dündar Alıkcı, *İmparatorluk Seremonisi* (İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2004), 107; Halide Aslan,

veya erkek bir çocuğu olduğunda bu yeni doğan çocuklar için de saray ve çevresinde kutlamalar gerçekleştirilirdi.<sup>9</sup> 19. yüzyıla gelindiğinde ise eskiden beri var olan bu gelenek yeni bir forma büründürülerek tahttaki Osmanlı sultanlarının doğum yıl dönümlerinde uygulamaya konulmuştur.

II. Abdülhamid döneminde gerçekleştirilen doğum yıl dönümü kutlamaları ile ilgili eser ve makale<sup>10</sup> bulunmakla birlikte bu çalışmalar daha çok kutlamaların nasıl ve nedenine odaklanmıştır. Bu çalışmada nasıl ve neden sorularına cevap aranmakla birlikte diğer çalışmalardan farklı olarak II. Abdülhamid'in bu kutlamalar özelinde sergilediği yönetim stratejisi ele alınmaya çalışılmıştır.

### **1.Osmanlı Sultanlarının Doğum Yıl Dönümlerini Kutlama Geleneğinin Başlangıcı**

Osmanlı Devleti'nde ilk defa tahttaki sultanın doğum yıl dönümü kutlama geleneği 1835 yılında Sultan II. Mahmud ile başlamıştır.<sup>11</sup> Sultanın doğum yıl dönümünü kutlama fikri vükelâ tarafından ortaya atılınca II. Mahmud maiyetindeki paşaları görevlendirerek benzer uygulamaların yurtdışında nasıl gerçekleştirildiğini araştırmalarını istemiş, paşalar da Petersburg, Paris, Londra ve Viyana gibi yerlerde kutlamaların nasıl gerçekleştirildiğini araştırarak sultana rapor etmişlerdir. Sultan da yabancı devletlerdeki uygulamalara benzer şekilde Osmanlı Devleti'nde de bu kutlamaların gerçekleştirilmesi yönünde görüşünü bildirmiştir.<sup>12</sup> 1835 yılında II. Mahmud ile, günde beş defa top atılıp kandiller yakılması suretiyle icra edilmeye başlanan Osmanlı sultanının doğum yıl dönümü kutlamaları Abdülaziz dönemine gelindiğinde Fuad Paşa'nın (ö.1868) da etkisiyle sadece top atılıp kandil yakılmaktan çıkarılarak çeşitli tören ve şenliklerin yapıldığı resmî bir gün haline getirilmiştir.<sup>13</sup> Bunda Avrupa devletlerine karşı mukabelede bulunmak düşüncesinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki, eskiden beri Avrupa kral ve hanedanlarının doğum ve tahta çıkış yıl dönümlerinde Osmanlı topraklarındaki sefâretlerinde şenliklerin gerçekleştirilmesi, bu şenliklerde Osmanlı sultanı adına sefirlere memurlar gönderilmesi âdet haline getirilmişti. Ancak sultanlarının velâdet ve cülûs yıl dönümlerinde resmî bir tören yapılmadığından, Ramazan veya Kurban gibi bayramlar da dinî merasimlerden olduğundan yabancı ülkelerin Osmanlı topraklarındaki temsilcileri mukabelede bulunamıyordu. Paris konferansında Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleri ailesine katılmasıyla birlikte Osmanlı Devleti'nde de velâdet ve cülûs yıl dönümleri resmî günler arasında katılarak Avrupalıların mukabelede bulunmaları sağlanmıştır.<sup>14</sup>

→

"Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller", *İSTEM* 13 (2009), 199-232.

<sup>9</sup> Çağatay Uluçay, *Harem* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992), II/68 vd.

<sup>10</sup> Yunus Özger, *Osmanlı Hanedanında Doğum Günü Törenleri* (İstanbul: İdeal Yayıncılık, 2022); Said Olgun, "Padişahım Çok Yaşa" Sosyal ve Siyasi Yönleriyle II. Abdülhamid İçin Yapılan Doğum Günü Kutlamaları", *Gazi Akademik Bakış* 11/23 (Aralık 2018), 111-137.

<sup>11</sup> Ahmed Lütfi Efendi, *Târîh-i Lütîfî* (Dersaadet: y.y., 1302), V/23.

<sup>12</sup> BOA, *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*, No. 1342, Gömlek No. 52458.

<sup>13</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yay., 1980), 41.

<sup>14</sup> Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, 41. Ayrıca bk. BOA, *Sadâret Teşrifât Kalemi Evrakı [A.TŞF]*, No. 35, Gömlek No.

→

Padişahların doğum yıl dönümlerinin resmî bayramlar arasına dahil edilme- siyle birlikte bu günler sadece top atılan ve kandiller yakılan bir gün olmaktan çı- karılmış, donanma ve kalelerde sancakların çekildiği, halk arasında isteyen kişile- rin evlerini süslemek suretiyle bu günlere katılımına müsaade edildiği gün olmuş- tur.<sup>15</sup> Üstelik bu kutlamalar sadece Osmanlı başkentinde değil, yurtdışı temsilcilik- lerinde de icra edilmeye başlanmıştır. Viyana sefârethânesinin hem içerisi hem dışarısı bu günlerde mum ve kandillerle süslenmiş, sultanın resmi sefârethâne odalarına asılmış, davetli misafirlere ikramlarda bulunulmuştur.<sup>16</sup> Fransa'da da benzer şekilde hazırlıklar ve kutlamalar gerçekleştirilmiş, davetliler için bir grup musiki icrasında bulunmuştur.<sup>17</sup> Hatta bazen bu kutlamalar karşılıklı jestleri de beraberinde getirmiş, Sırp kralının doğum yıl dönümünde Osmanlı musiki takımı Sırp Hükümet Konağı'na gitmiş, Osmanlı sultanının doğum yıl dönümünde de Sırp musiki takımı Osmanlı kalesine gelerek sanatlarını icra etmişler, musiki takımları- na karşılıklı bahşişler verilmiştir.<sup>18</sup>

## 2.II. Abdülhamid'in Doğum Yıl Dönümü Kutlamaları

II. Mahmud ile başlayan Osmanlı sultanının doğum yıl dönümü kutlamaları- na Abdülaziz döneminde resmî bir hüviyet verilmiştir. Ancak arşiv kayıtlarından ve dönemin basınından elde edilen verilere bakıldığında; siyasî, sosyal ve ekono- mik koşullardan dolayı ilk yıllar istisna tutulursa en görkemli doğum yıl dönümü kutlamalarının II. Abdülhamid döneminde gerçekleştirildiği görülmektedir. Bunda yüzyılın son çeyreğinin bütün dünyada şenlik ve merasimler açısından gelişme kaydettiği dönem olması da etkilidir. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'ndeki bu görkemli kutlamaların II. Abdülhamid'in bir yönetim anlayışının yansıması olarak değerlendirmek de mümkündür.

Hicrî takvime göre 16 Şaban 1258, miladî takvime göre 22 Eylül 1842 yılın- da doğan II. Abdülhamid'in doğum yıl dönümleri hicrî takvim esas alınarak genel- likle<sup>19</sup> Şaban ayının 16'sında kutlanmıştır. Abdülaziz'in doğum yıl dönümlerinin rûmî takvime göre kutlanma sebebi kutlamaları yaz aylarına sabitlemek olarak açıklanmışsa da II. Abdülhamid'in doğum yıl dönümü kutlamalarında rûmî değil de hicrî takvimin esas alınması konusunda İsmail Hami Danişmend sebep olarak kar- deşi V. Murad ile rûmî takvime göre aynı günde doğmalarını göstermektedir.<sup>20</sup>

→

84.

<sup>15</sup> BOA, *Sadâret Mektûbî Kalemi Nezâret ve Devâir [A.MKT.NZD]*, No. 399, Gömlek No. 25.

<sup>16</sup> BOA, *HAT*. No. 1200, Gömlek No. 47094.

<sup>17</sup> BOA, *HAT*. No. 1184, Gömlek No. 46707.

<sup>18</sup> BOA, *İrâde Dahiliye [İ. DH]*, No. 533, Gömlek No. 36997, 3.

<sup>19</sup> İstisna olarak 1296/1879 yılında II. Abdülhamid'in doğum yıl dönümü kutlamalarının 17 ve 18. günlere sarktığı görülmektedir. bk. BOA, *Y.A.HUS*, No. 165, Gömlek No. 15. Belirtilen tarihte bu gecikmeyi gerektirecek önemli bir hadise olmamakla birlikte kutlamalarda gün tayininin tamamen sultanın tasarrufuyla belirlendiği anlaşılmaktadır.

<sup>20</sup> "Sultan Hamid'le daima istirgâb etmiş olduğu selefi ve ağabeyisi Sultan Murad'ın doğum tarihleri 21 Eylül'e tesadüf etmekte olduğuna göre aralarındaki yaş farkı tam iki sene demektir. İkinci Abdülhamid'in cülûs yıl dönümleri rûmî takvime göre tes'îd edildiği halde vilâdet yıl dönümlerinin hicrî takvime göre hesap edilmesi belki de işte bu 21 Eylül meselesinden dolayıdır." İsmail Hami Danişmend,

→

Kutlama günü yaklaştığı zaman birkaç gün öncesinden sadâret ile saray arasında yazışmalar yapılarak kutlama gününün yaklaştığı haber edilir, kutlamaların hangi gün ve nasıl yapılacağı sorulur, saraydan da kutlamaların günü ve sarayda gerçekleştirilecek törenin saati bildirilerek gerekli hazırlıkların yapılması tâlimatı verilirdi.<sup>21</sup> Sadâret, kutlama tafsîlâtı ile ilgili bilgi ve tâlimatı saraydan aldıktan sonra gerekli hazırlıkların yapılması notuyla başta nezâretler olmak üzere şehremaneti, seraskerlik, Tophâne-i Âmire müşirliği ve vilâyetler gibi bağlı kurumlara iletirdi. Resmî bir yazı yazılmak suretiyle gazetelerde ilan ettirilerek halkın da kutlama gününden haberdar olması sağlanmıştır.

Saray ve sadâret arasında gerçekleştirilen doğum yılı dönümü kutlamalarında genel itibarıyla kalıplaşmış ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. 1892 yılındaki kutlamalarda atılan fişeklerden yangın çıkması nedeniyle 1893 yılından itibaren yazışmalarda yangın konusunda dikkatli olunması ve yangına sebep olabileceğinden fişek atılmaması şeklinde uyarılar ayrıca eklenmiştir.<sup>22</sup> Dil açısından bu yazışmalara bakıldığında ise Tanzimat'la birlikte başlayan değişimin etkisi görülmektedir. Bu dönem öncesinde yazışma metinlerinde geçen uzun elkâb ve duâ cümlelerinin, yerini daha sade bir dile bıraktığı görülür. Yazışmalarda dikkati çeken bir diğer husus ise bazı kimseler tarafından kişisel isteklerin de bu kutlama yazışmalarına dahil edilmesidir. Örneğin, 1904 senesinde gerçekleştirilecek kutlamalar için Bulgaristan Komiserliği kâtibi Ali Ferruh Bey (ö.1904) kutlamalar konusuna geçmeden önce kendisinin iki maaş alacaklı olduğundan bahsederek bunun bir an önce ödenmesini talep etmiş daha sonra ise kutlama günü dolayısıyla şehriâyîn yapıp yapılmayacağını bilgisini istemiştir.<sup>23</sup>

### 3. Kutlama Mekanları

II. Abdülhamid'in doğum yılı dönümü kutlamaları başta sarayda resmî tören olmakla birlikte İstanbul'da, taşrada ve yurtdışı temsilciliklerinde gerçekleştirilmiştir.

#### 3.1. Saray ve İstanbul'daki Kutlamalar

Ramazan ve Kurban Bayramı törenleri genellikle Dolmabahçe Sarayı'nda yapılmakla<sup>24</sup> birlikte II. Abdülhamid'in doğum yılı dönümü törenleri tahta çıktığı ilk yıl hariç olmak üzere<sup>25</sup> saltanatı müddetince Yıldız Sarayı'nda gerçekleştirilmiştir.

→

*İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yay., 1948), IV/132.

<sup>21</sup> Örnek yazışmalar için bk.: BOA, *İ.DH*, No. 919, Gömlek No. 72899; BOA, *İ.DH*, No. 1031, Gömlek No. 81245; BOA, *İ.DH*, No. 1078, Gömlek No. 84548; BOA, *İ.DH*, No. 1265, Gömlek No. 99470; BOA, *İ.DH*, No. 1302, Gömlek No. 34; BOA, *İ.DH*, No. 1319, Gömlek No. 31.

<sup>22</sup> BOA, *Bâbîâlî Evrâk Odası [BEO]*, No. 165, 12350; BOA, *İ.DH*, No. 1302, 34.

<sup>23</sup> "Velâdet-i bâhiru's-saadet-i hazret-i şehriyârîye müsâdif rûz-ı firûzun şeref-hulûlü tekarrub ettiğinden mütedâhil iki maaş-ı âcizânemin bâ-telgraf tesviye ve i'tâsı esbâbının istikmâli ve bu yevm-i mes'adettev'emde sinîn-i sâbika misillü icrâ-yı şehriâyîn edip edemeyeceğimin taraf-ı âcizâneme emr u iş'âr buyurulmasını istirhâm ederim." BOA, *Sadâret Eyâlât-ı Mümtâze Bulgaristan Evrakı [A.MTZ.(04)]*, No. 122, Gömlek No. 42.

<sup>24</sup> Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları*, haz. Ahmet Zeki İzgöer (İstanbul: İz Yay., 2015), 201.

<sup>25</sup> II. Abdülhamid tahta çıkışından itibaren yedi ay boyunca Dolmabahçe Sarayı'nı kullandığından cülusundan beş gün sonra icra edilen ilk doğum yılı dönümü kutlaması Dolmabahçe Sarayı'nda,

→

Kutlama günü öncesinde Yıldız Sarayı ve çevresi kandillerle donatılmış, kutlama gününde de sarayda rikâb-ı hümayûn resmi yani resmî bir tören düzenlenmiştir. Bu resmî törenlerde başta sadrazam, serasker paşa, nâzırlar, şeyhülislâm, mansûb ve mâzul vekiller, diğer devlet görevlileri ve gayrimüslim cemaat liderleri tebriklerini iletme üzere saraya gelenler arasındadır.<sup>26</sup> Tebrik için saraya gelen devlet görevlilerinden gündelik üniformalarını<sup>27</sup> giymeleri istenmiştir. Sabah resmî erkânın tebriklerini kabul eden sultan akşam da harem dairesine geçerek aile içi tebrikleri kabul etmiştir.<sup>28</sup>

İstanbul içinde ise resmî ve özel birçok mekânda bu kutlamalar için süslemelerin yapıldığı görülmektedir. Başta karakol ve polis merkezi gibi devlet daireleri olmak üzere camiler, kuleler, okullar, tren istasyonları, sefârethâneler, eczaneler ve hususî konaklar, köşkler ve dükkânlar gibi pek çok mekânı kutlamalar için süslenen yerler arasında saymak mümkündür. Özellikle eczane, dükkân ve konak gibi hususi mekanlardaki süslemeler dönemin insanlarınca sultana bağlılık göstergesi olarak düşünüldüğünden süslemelerde üstünlük yarışına girildiği ve bunun gazetelemlerle ilan edilmeye çalışıldığı<sup>29</sup> görülmektedir.

### 3.2.Rumeli, Anadolu ve Arap Vilâyetlerindeki Kutlamalar

Osmanlı idarî yapılanması bakımından başkent İstanbul haricinde kalan toprakları taşra olarak adlandırmak mümkündür. II. Abdülhamid'in doğum yıl dönümünün kutlanıldığı taşra toprakları Rumeli, Anadolu ve Arap coğrafyası olarak ele alınmıştır. Rumeli'de gerçekleştirilen kutlamalar genellikle komiserlikler, vekâlethâneler<sup>30</sup> ve hükümet konaklarında gerçekleştirilmekle birlikte cami<sup>31</sup> ve okullarda<sup>32</sup> da kutlama törenlerinin icra edildiği görülmektedir. Kimi zaman kutlamaların ilk olarak camide başlatıldığı; burada dinî tören yapıldıktan sonra devamının vekâlethânelerde gerçekleştirildiği de görülmektedir. Buralardaki kutlamalara resmî görevlilerin yanı sıra konsoloslar, Müslüman ve gayrimüslim halk ve öğrenciler katılım sağlamışlardır. Özellikle Rumeli topraklarında görülen bir durum olarak komiserlik ve tüccar vekâlethânelerinin yanı sıra camilerde de bu kut-

diğerleri ise Yıldız Sarayı'nda gerçekleştirilmiştir. *Mecmu'a-i Ma'ârif*, No: 69 (18 Şaban 1293).

<sup>26</sup> 1898 yılında gerçekleştirilen kutlamaya katılanların listesi için bk. BOA, *İ.DH*, No. 1248, Gömlek No. 93599.

<sup>27</sup> Osmanlı devlet erkânının giymiş olduğu üniformalar büyük, küçük ve âdi (gündelik) olmak üzere üç kısımdır. Büyük üniforma bayramlarda ve cülûs yıl dönümlerinde, küçük üniforma Cuma selamlıklarında, âdi (gündelik) üniforma ise normal zamanlarda giyilen üniformalardır. Üniformalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmud Şevket Paşa, *Osmanlı Teşkilât ve Kıyafet-i Askeriyesi* (İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1325).

<sup>28</sup> Aysel Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid* (İstanbul: Selis Kitaplar, 2007), 83-84.

<sup>29</sup> *Tarih*, No. 775 (18 Şaban 1303), 1; *İkdâm*, No. 904 (18 Şaban 1314), 3; *İkdâm*, No. 1253 (17 Şaban 1315), 2; *Servet*, No. 1266 (22 Şaban 1319), 2.

<sup>30</sup> Komiserlik ve tüccar vekâletleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mahir Aydın, "Bulgaristan Komiserliği", *Türk Tarih Belgeleri Dergisi* 17/21 (1997), 71-120; Ahmet Yüksel, "Oluşum ve İşleyişiyle Dedeoğaç Bulgar Tüccar Vekâleti", *Osmanlı Dönemi Balkan Ekonomisi*, ed. Zafer Gölen vd. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018) 435-471.

<sup>31</sup> BOA, *Hariciye Nezâreti Sofya Sefâreti [HR.SFR.04]*, No. 718, Gömlek No. 148; BOA, *Y.A.HUS*, No. 392, Gömlek No. 93.

<sup>32</sup> BOA, *Maârif Nezâreti Mektûbî Kalemî [MF.MKT]*, No. 816, Gömlek No. 16.



lamaların gerçekleştirilmesi, II. Abdülhamid'in "halife" sıfatına vurgu niteliğini taşımakla birlikte buralarda azınlık durumuna düşen Müslüman toplumun dinî hassasiyetlerinin daha fazla öne çıktığını da göstermektedir. Nitekim bayram ve kandil günlerinde cami minarelerinden kandiller yakılması âdeti cülûs ve doğum yıl dönümlerinde de gerçekleştirilmiş ve bu husus şeriatın bir hükmü ve İslâm'ın güzel âdetlerinden biri<sup>33</sup> olarak nitelendirilmiştir.

Komiserliklerde yapılan kutlamalar sabah saatlerinden itibaren akşam geç saatlere kadar devam etmiştir. Bölgede bulunan konsoloslar, mebuslar, mülkî ve askerî memurlar, şehrin ileri gelenleri, Müslüman ve gayrimüslim halk komiserhâneye gelerek tebrik görevini yerine getirenler arasındadır. Gündüz bu şekilde tebrikler kabul edilmekle birlikte o günün akşamında da komiserhâne kandil ve fenerlerle aydınlatılarak yemek ziyafeti verilmiştir.<sup>34</sup> Vekâlethânelerde de kutlamaların benzer şekilde tertip edildiği görülmektedir. Kitâbethâne ve vekâlethânelerde gerçekleştirilen kutlamalarda Müslüman ve gayrimüslim misafirlere farklı vakitlerin tahsis edildiği görülmektedir.<sup>35</sup> Her iki toplumun birbirinden ayrı vakitlerde kabulü, toplumsal farklılıkların göz önünde bulundurularak her topluluğun kendi sosyal çevresiyle ve kendi kimlikleri çerçevesinde kutlamalara katılımını sağlamaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu husus gelen misafirlere yapılan ikramlarda da göze çarpmaktadır. Müslüman misafirlere şerbet, şekerleme, kahve ve sigara gibi ikramlarda bulunulurken gayrimüslim misafirlere bunların yanında bira ve şampanya gibi alkollü içeceklerin de ikram edildiği görülmektedir.<sup>36</sup> Ancak alkolün etkisiyle sarhoş olan bazı kimselerin vekâlethâne içerisinde birbirleriyle münakaşaya girerek makamın saygınlığını zedeleyecek mâlâyani harekette bulunmalarından dolayı gayrimüslim misafirlere alkollü içecek ikramı kaldırılmış ve hatta bir müddet sonra vekâlethâne içerisine misafir alma uygulamasına da son verilmiştir.<sup>37</sup> Bulgaristan Komiserliği ikinci kâtibi Ali Hilmi Bey (ö.?) 1907 yılında Filibe Kitâbethânesi'nde düzenlenen doğum yıl dönümü kutlamalarına ilişkin saraya gönderdiği raporda, doğum yıl dönümüne tesadüf eden günde kitâbethânenin hem içerisi hem de dışarısının süslendiğini, Filibe Müftüsü ile şehrin ileri gelenlerinin ve Müslüman halkın katılımıyla II. Abdülhamid'e dualar edildiği, gelen misafirlere şerbet ve sigaralar ikram edilerek bu merasimin 11'e kadar devam ettiği belirtmiştir. Saat 11'den sonra ise Filibe'deki gayrimüslim halkın ve Şark Demiryolları heyeti gibi yabancı memurların kitâbethâneye gelerek tebriklerini iletmesi bu raporda kaydedilmiştir.<sup>38</sup> Bergos kitâbetinde görevli Hasan Sabri Bey de (ö.?), II. Abdülhamid'in doğum yıl dönümünde oradaki konsolosluklara ve yerel yönetime bilgi verildiğinden bu kurumların bayrakları çekmek suretiyle pro-

<sup>33</sup> BOA, *HR.SFR.04*, No. 393, Gömlek No. 75, 7; BOA, *HR.SFR.04*, No. 393, Gömlek No. 75, 12.

<sup>34</sup> BOA, *A.MTZ.04*, No. 72, Gömlek No. 86, 5.

<sup>35</sup> BOA, *HR.SFR.04*, No. 393, Gömlek No. 75, 5-6.

<sup>36</sup> BOA, *HR.SFR.04*, No. 786, Gömlek No. 132, 1.

<sup>37</sup> BOA, *HR.SFR.04*, No. 393, Gömlek No. 75, 6.

<sup>38</sup> BOA, *HR.SFR.04*, No. 818, Gömlek No. 122.

tokol gerekliliklerini yerine getirdiklerini komiserlik merkezine bildirmiştir. Kutlamaların sabah bölümünde Bergos mahkeme reisi, yabancı konsoloslar, hristiyan tebaa ve diğere katılımcıların kitâbethâneye gelerek tebriklerini ilettiğini, öğleden sonra ise Bergos müftüsü ve Müslüman toplumun önde gelenlerinin gelerek Müftü Efendi tarafından edilen duaya "âmin" diyerek eşlik etmek suretiyle kutlamalara katıldıklarını rapor etmiştir. Kutlamalar sırasında misafirlere ikramlarda bulunulduğunu, ziyaretçilerin gönüllerinin hoş tutulması adına hiçbir şeyden kaçınılmadığını da ayrıca bildirmiştir.<sup>39</sup>

Anadolu vilâyetlerinde yapılan kutlamalara bakıldığında ise Rumeli'ye göre hem yazışmalarda hem de kutlamalarda bir sadelik dikkatleri çekmektedir. Rume- li'deki kutlamalarda kimlerin katıldığı, programın cereyanı en ince ayrıntılarına kadar tasvir edilmişken Anadolu vilâyetlerindeki kutlamaların aktarımında daha sade bir dil ve anlatımın tercih edildiği görülmektedir.<sup>40</sup> Ayrıca Rumeli'deki kutlamalarla ilgili bilgilere saray ve nezâretlerle gerçekleştirilen yazışmalardan ulaşılabılırken Anadolu'da yapılan kutlamalarla ilgili bilgilere resmî yazışmalarla birlikte daha çok vilâyet gazetelerinden ulaşılmaktadır. Rumeli'deki kutlamalarla ilgili bilgi kaynaklarının daha çok resmî belgelere dayanmasını, II. Abdülhamid'in yapısı daha kozmopolit olan bu bölgeye dikkatini yoğunlaştırdığı şeklinde anlamak da mümkündür. Buna mukabil, Müslüman nüfus yoğunluklu Anadolu'da bu kutlamaların sönük geçtiğini söylemek de mümkün değildir. Doğum yıl dönümüne tesadüf eden günlerde vilâyetlerdeki bilumum mülkî ve askerî memurlar, ulemâ, eşrâf, konsoloslar ve dinî cemaat liderleri buldukları vilâyetin hükümet konağına gelmişler ve tebrik vazifelerini yerine getirmişlerdir. Anadolu vilâyetlerindeki bu törenler musiki takımı tarafından seslendirilen marşlar ile başlamış, müftü efendinin duasıyla devam etmiş ve padişah adına tebrikleri kabul eden valinin huzuruna çıkılıp tebrik görevinin yerine getirilmesi şeklinde devam etmiştir. Rumeli'de olduğu gibi Anadolu vilâyetlerinde de resmî kurumlar, kışlalar, camiler ve hususî mekanlar fener ve kandillerle donatılmıştır.<sup>41</sup> 1885 yılında Konya vilâyetinden Dahiliye Nezâreti'ne gönderilen telgrafta II. Abdülhamid'in doğum yıl dönümünün top atılmak suretiyle ilan edildiği bildirilmiştir. Akşam saatlerinde resmî ve gayriresmi mekanların kandillerle süslenmesi suretiyle Konya halkının bu kutlamalara katılım sağladığı ifade edilmiştir. Trabzon'dan gönderilen telgrafta ise gündüz resmî tören düzenlendiği gibi akşam saatlerinde de devlet daireleri başta olmak üzere kamu görevlileri ile yerli halkın evlerini süsleyerek kutlamalara katılım sağladıkları bil-

<sup>39</sup> BOA, *HR.SFR.04*, No. 818, Gömlek No. 122, vr.3.

<sup>40</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 234, Gömlek No. 141.

<sup>41</sup> Vilâyetlerde gerçekleştirilen kutlamalar için bk. Adilcevaz: BOA, *Y.A.HUS*, No. 345, Gömlek No. 3; Aydın: BOA, *Y.A.HUS*, No. 224, Gömlek No. 67; Bursa: BOA, *Yıldız Perakende, Askerî Maruzâtı [Y.PRK.ASK]*, No. 140, Gömlek No. 47; Diyarbakır: BOA, *Y.PRK.ASK*, No. 187, Gömlek No. 2; Hakkâri: BOA, *Y.A.HUS*, No. 182, Gömlek No. 23; Konya: BOA, *Y.A.HUS*, No. 234, Gömlek No. 141; Kayseri: BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzât Evrakı [Y.MTV]*, No. 75, Gömlek No. 212; Maraş: BOA, *Yıldız Perakende Umum Vilâyetler [Y.PRK.UM]*, No. 44, Gömlek No. 91; Sivas: BOA, *Y.MTV*, No. 4, Gömlek No. 56; Trabzon: BOA, *Y.A.HUS*, No. 525, Gömlek No. 15.

dirilmiştir. Bugüne özel olarak çarşıların akşam saatinde de açıldığı ve binlerce fişek atılması suretiyle padişaha sadakat gösterisinde bulunularak kutlamaların gerçekleştirildiği vurgulanmıştır.<sup>42</sup>

Arap vilâyetlerine bakıldığında ise II. Abdülhamid döneminde bu bölgenin Anadolu ve Rumeli'ye nazaran daha çok öne çıkmaya başladığı görülmektedir. Her yıl düzenli olarak çıkarılan devlet salnâmelerinde vilâyet hiyerarşisine göre Rumeli vilâyetleri ön sayfalarda yer alırken II. Abdülhamid iktidarında zamanla Arap vilâyetlerinin sıralamalarda öne geçtiği görülmektedir. Mesela II. Abdülhamid'in tahta çıktığı ilk sene yayınlanan devlet salnâmesinde<sup>43</sup> vilâyet hiyerarşisine göre Edirne, Tuna, Sofya, Selanik gibi Rumeli vilâyetleri ilk sıralarda yer alırken saltanatının sonlarına doğru yayınlanan salnâmelerde<sup>44</sup> ilk sıraların yerini Hicaz, Yemen, Basra, Bağdat gibi Arap vilâyetleri almıştır. Bu durum elbette II. Abdülhamid'in yakından takip etmeye çalıştığı hilâfet politikası ile de yakından ilgilidir. Arap milliyetçiliği, hilâfetin meşruiyeti ve değiştirilmesi yönündeki ayrılıkçı düşüncelerin yoğunlaştığı dönemde bu bölgelerdeki kutlamalar saray tarafından yakından takip edilmiş, "ne suretle" kutlamaların icra edildiği merak edilerek<sup>45</sup> yetkililerden bilgi istenmiştir. Ayrıca bütün dünyadan her ırk ve milletten müslümanın buluşma noktaları olması sebebiyle Hicaz, Mekke, Medine ve Taif gibi şehirlerde yapılan kutlamalar bir kutlamanın ötesinde bütün dünyaya yayılacak hilâfet propagandası olarak da görüldüğünden buradaki kutlamalara ayrıca dikkat edilmiştir. II. Abdülhamid'in doğum yılı dönümlerinde Kabe'nin kapıları açılmış, Kâbe önünde sultana dualar edilmek suretiyle tebrik vazifesi ifa edilmiştir.<sup>46</sup>

### 3.3.Yurtdışı Temsilciliklerinde Yapılan Kutlamalar

Ahmed Cevdet Paşa'ya göre Osmanlı Devleti'nde sultanın doğum yılı dönümü kutlamalarının icat edilmesine sebep Osmanlıların yabancı ülke kral ve hanedanlarının doğum yılı dönümlerinde tebrikte bulunmasına karşın yabancılar tarafından Osmanlılara karşı böyle bir mukabelede bulunulamamasıydı.<sup>47</sup> Dolayısıyla tahttaki Osmanlı sultanının doğum yılı dönümlerinin kutlanılmaya başlamasında müteakibiyyet ilkesinin de önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Hal böyle olunca yurtdışı temsilciliklerinde Osmanlı sultanının doğum yılı dönümlerini kutlamak, muhatap devletin mukabelesine imkân vereceğinden önemli görülmüş ve hemen hemen bütün yurtdışı temsilciliklerinde kutlama törenleri icra edilmiştir. Ayrıca temsilciliklerdeki bu kutlamalar devletin şan ve itibarını göstereceğinden<sup>48</sup> elçilik görevlileri tarafından da temsiliyet açısından dikkat edilmeye çalışılmıştır.

<sup>42</sup> BOA, *Y.A.HUS.* No.182, Gömlek No. 23.

<sup>43</sup> *Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye 1294*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1877), 426-508.

<sup>44</sup> *Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye 1326*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1908), 6-7.

<sup>45</sup> BOA, *Dahiliye Mektûbî Kalemî Evrakı [DH.MKT]*, No. 1356, Gömlek No. 106; BOA, *DH.MKT*, No. 1509, Gömlek No. 119.

<sup>46</sup> BOA, *Y.A.HUS.* No. 214, Gömlek No. 45.

<sup>47</sup> Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, 41. Ayrıca bk. BOA, *A.TŞF*, No. 35, Gömlek No. 84.

<sup>48</sup> BOA, *BOE*, No. 1062, Gömlek No. 79598.

Yurtdışındaki kutlamalar genellikle temsilciliklerde yapılmakla birlikte kiliselerde,<sup>49</sup> sinagoglarda<sup>50</sup> ve Fransa'da olduğu gibi resmî hüviyeti olmayan kişiler tarafından salon kiralanmak suretiyle gerçekleştirildiği de görülmektedir. Osmanlı tebaasından İstanbullu bir Rum olan gazeteci Nicolas Nicolaides (ö.?) ve Ebu Nezare takma adı ile şöhret bulan Mısırlı gazeteci James Sanua'yı (ö.1912) bunlar arasında saymak mümkündür.<sup>51</sup> Bu iki gazeteci Paris'te Osmanlı sultanının doğum yıl dönümünde ziyafet tertip ederek Paris'in ileri gelenlerini bir araya toplamak suretiyle II. Abdülhamid ve Osmanlı Devleti hakkında takdîrîkâr ifadelerin sarf edilmesine zemin hazırlamışlardır. Nicolas Nicolaides her ne kadar kutlama yapmak için saraydan tahsisat talebinde bulunduğu resmî bir görevi olmadığından dolayı böyle bir organizasyona girişmesi doğru bulunmasa da ısrarları sonucunda kutlamalarda siyasî konuşma yapmaması şartıyla kabul edilmiştir. Hatta Nicolaides'e kutlama günü yapılacak konuşmalarda Osmanlı aleyhtarlarına cevap olması açısından Osmanlı topraklarındaki ilmî ve sınaî gelişmelerden bahsetmesine de müsaade edilmiştir.<sup>52</sup>

Paris'ten başka Amerika,<sup>53</sup> Avusturya,<sup>54</sup> İran,<sup>55</sup> İspanya,<sup>56</sup> Güney Afrika,<sup>57</sup> Romanya,<sup>58</sup> Almanya,<sup>59</sup> İtalya,<sup>60</sup> İngiltere<sup>61</sup> ve Yunanistan<sup>62</sup> gibi ülkelerde bulunan Osmanlı sefârethânelerinde de II. Abdülhamid'in doğum yıl dönümü kutlamalarının icra edildiği yapılan yazışmalardan anlaşılmaktadır. Sefâretler, buldukları ülkelerde II. Abdülhamid ve Osmanlı Devleti'nin en üst düzey temsilcileri olması sebebiyle buralarda gerçekleştirilen kutlamalara temsiliyet bakımından farklı bir önem verilmiş ve buralardaki kutlamaların özenle icra edilmesi noktasından dikkat edilmiştir. Sultanın doğum yıl dönümlerinde Osmanlı topraklarında olduğu gibi sefâret binaları kandil ve fenerlerle süslenmiş; bulunulan ülkenin resmî memurları, müslüman ve gayrimüslim ahali, şehrin ileri gelenleri ve dost ülke konsolosları-

<sup>49</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 292, Gömlek No. 121.

<sup>50</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 257, Gömlek No. 146; BOA, *Y.A.HUS*, No. 525, Gömlek No. 42.

<sup>51</sup> Nicolaides ve Sanua'nın Paris'te icra ettikleri kutlama tafsilâtı için bk. BOA, *Y.PRK.TKM*, No. 27, Gömlek No. 23.

<sup>52</sup> BOA, *İ.DH*, No. 1263, Gömlek No. 99280.

<sup>53</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 382, Gömlek No. 52; BOA, *Y.A.HUS*, No. 292, Gömlek No. 121.

<sup>54</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 257, Gömlek No. 146; BOA, *Y.A.HUS*, No. 321, Gömlek No. 89; BOA, *Y.A.HUS*, No. 291, Gömlek No. 78; BOA, *Y.A.HUS*, No. 345, Gömlek No. 123.

<sup>55</sup> BOA, *Y.PRK.EŞA*, No. 19, Gömlek No. 31; BOA, *Y.A.HUS*, No. 320, Gömlek No. 1.

<sup>56</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 214, Gömlek No. 53; BOA, *Y.A.HUS*, No. 525, Gömlek No. 42.

<sup>57</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 349, Gömlek No. 64.

<sup>58</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 291, Gömlek No. 106; BOA, *Y.A.HUS*, No. 402, Gömlek No. 66; BOA, *Y.A.HUS*, No. 271, Gömlek No. 15; BOA, *Y.A.HUS*, No. 321, Gömlek No. 54.

<sup>59</sup> BOA, *Y.PRK.HR*, No. 14, Gömlek No. 36; BOA, *Y.A.HUS*, No. 245, Gömlek No. 52; BOA, *Y.A.HUS*, No. 291, Gömlek No. 27; BOA, *Y.A.HUS*, No. 525, Gömlek No. 16.

<sup>60</sup> BOA, *Y.PRK.EŞA*, No. 46, Gömlek No. 77; BOA, *BEO*, No. 896, Gömlek No. 67160; BOA, *BEO*, No. 1243, Gömlek No. 93210; BOA, *BEO*, No. 1413, Gömlek No. 105954.

<sup>61</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 525, Gömlek No. 17.

<sup>62</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 214, Gömlek No. 12; BOA, *Hariciye Nezâreti Tercüme Odası [HR.TO]*, No. 344, Gömlek No. 60; BOA, *HR.TO*, No. 347, Gömlek No. 64; BOA, *Y.A.HUS*, No. 319, Gömlek No. 89; BOA, *Yıldız Perakende Sadâret Evrakı [Y.PRKA]*, No. 10, Gömlek No. 2.

na ziyafet verilerek padişaha dualar edilmiştir.

Belçika, İsviçre, İsviçre, Hollanda gibi ülkeler bu dönemde orta elçilikle<sup>63</sup> temsil edildiğinden ve buralarda Osmanlı ve Müslüman tebaanın az bulunmasından dolayı olsa gerek bu elçiliklerde II. Abdülhamid'in doğum yılı dönümlerinin kutlanıldığına dair kayıtlara rastlanılmamıştır.

#### 4. Kutlamaların Araçsallaştırılması

II. Abdülhamid döneminde sultanın doğum yılı dönümü kutlamalarının sultan ve toplum arasındaki yerleşik ilişkinin tahkim ve teyidi için araç haline getirildiği görülmektedir. Kimi zaman yeni inşa edilen bir köprü, çeşme, okul gibi yapının açılışında kimi zaman tahliyesine az kalmış mahkumların affedilmesinde kimi zaman da taltif ve terfi gibi uygulamalarda sultanın doğum yılı dönümlerinin bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir.

II. Abdülhamid Yıldız Sarayı'nın kalın duvarları arkasından Bayram ve Cuma selâmlıkları dışında çok nadir dışarıya çıkmış olsa da seleflerine nazaran, kendisini halk arasında en çok hissettiren sultan olarak nitelemek mümkündür. İlk dönem sultanları tebdil-i kıyâfetle halk arasına karışmış iken II. Abdülhamid görünmeden varlığını hissettirerek halk arasında bulunmaya çalışmıştır. Klasik dönemde vakıflar aracılığıyla gerçekleştirilen imar ve inşa faaliyetleri Tanzimat döneminde el değiştirmiş, vakıflar yerine devlet-sultan bayındırlık alanında kendini daha çok göstermeye başlamıştır.<sup>64</sup> Hükümet konağı, cami, mektep, kütüphane, hastane, kışla, çeşme, sulama kanalı, köprü, saat kulesi ve demiryolu gibi bayındırlık faaliyetlerinin çoğunda vakıflar, rollerini bu dönemde devlet-sultana devretmiştir. Hal böyle olunca sultana sadakat gösterisinde bulunmak isteyen kamu görevlilerince buraların temel atma merasimleri veya açılış törenleri sultanın doğum yılı dönümlerine denk getirilmek suretiyle bir araç haline getirilmiştir. Sultan tarafından da bu tür törenler toplumla zayıflayan bağları yeniden tesis etme, varlığını hissettirme ve iktidarını tahkim etme aracı olarak görüldüğünden zımnen teşvik edilmiştir. İmar ve inşa faaliyetleri din, dil, ırk ayrımı olmaksızın halkın tamamına hitap ettiğinden bu gibi mekanların temel atma veya açılışlarında icra edilen törenler vasıtasıyla toplumsal bağlar da güçlendirilmeye çalışılmış, yakın zamanda savaşlar ve ekonomik sıkıntılar gibi bunalımlı süreçler geçiren Osmanlı toplumu için bu merasimler bir moral depolama, ideal geçmişe dair özelemleri canlandırmak için araç olarak kullanılmıştır.

Doğum yılı dönümlerinin araç haline getirildiği bir diğer uygulama ise mahkumların affedilmesi hadisesidir. "Sülüs affi"<sup>65</sup> diye tabir edilen ve cezasının üçte

<sup>63</sup> Son dönem Osmanlı hariciye teşkilatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zeynep Bostan, *Osmanlı Hariciyesinin Modern Temelleri-II. Abdülhamid Döneminde Diploması* (İstanbul: Kitap Yay., 2021).

<sup>64</sup> Nitekim bu husus yeni kurulan vakıf sayılarında da kendisini göstermektedir. II. Mahmud döneminde (1808-1839) 16, Abdülmecid döneminde (1839-1861) 3, II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) sadece 2 vakıf kurulmuştur. bk. Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1995), 35 vd.

<sup>65</sup> BOA, *Yıldız Perakende Adliye ve Mezâhib Nezâreti Maruzâtı Evrakı* [Y.PRK.AZN], No. 18, Gömlek No.

ikisini<sup>66</sup> tamamlayanların affedilmesi II. Abdülhamid öncesinde uygulanmakla birlikte<sup>67</sup> bu dönemde doğum yıl dönümleri vesilesiyle de bu gelenek devam ettirilmiştir. Ancak affedilecek suçlar da kategorize edilmiş, her ne kadar cezalarının üçte ikisini tamamlasalar dahi cerâim-i siyasiye, politika, fi'l-i şeni', muhill-i namus<sup>68</sup>, iffet-şiken (tecâvüz ve zinâ)<sup>69</sup> ve suikast<sup>70</sup> suçlarından hüküm giyenler af kapsamına dahil edilmemişlerdir.<sup>71</sup> Tahliye edilen mahkûm profillerine bakıldığında ise bunların *cerâim-i âdiye*<sup>72</sup> yani hafif suç kapsamında değerlendirilen darp, cerh (yaralamak), tehdit, sirket (hırsızlık), gasp, hırsızlığa teşebbüs, dolandırıcılık, kalpazanlık, zimmete para geçirmek, memura hakaret, alenen iyş u işret, teşhîr-i silah, teşhîr-i bıçak, zinaya teşebbüs, yol kesme, eşkiyaya yataklık, ihlâl-i âsâyiş, yalancı şahitlik ve kız kaçırmak gibi suçlardan dolayı hüküm giyenler olduğu görülmektedir. Hapishanede iken 70 yaşını doldurmuş olanlar suç türüne bakılmaksızın<sup>73</sup>, borcundan dolayı hapis yatanlar ise borçları sultan tarafından ödenmek suretiyle<sup>74</sup> affa mazhar olanlar arasındadır. Dolayısıyla sultan-tebaa arasındaki bağların kuvvetlendirilmesi için açılışlar, temel atma törenleri ve mahkumların affedilmesi gibi uygulamaların sultanın doğum yıl dönümlerine denk getirilerek doğum yıl dönümlerinin araç olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.

### 5. Kutlamalarda II. Abdülhamid'in Yönetim Tarzına Dair İzler

II. Abdülhamid tahta çıktığında Osmanlı Devleti, ekonomik, siyasî ve sosyal açıdan tarihinin en çetin ve meşakkatli bir sürecinden geçmekteydi. Abdülaziz'in şüpheli bir şekilde ölümü, V. Murad'ın aklî melekelerini kaybetmesi, II. Abdülhamid'in tahta geçmesi ve bu hadiselerin üç ay içerisinde peş peşe cereyan edişi; borçlar nedeniyle ekonominin iflas noktasına gelmesi ve henüz başlamış olan Osmanlı-Rus savaşı ile bu hadiselerin toplumda oluşturduğu şaşkınlık ve hayret döneminin hassas bir zeminde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla böylesi çalkantılı

→

32.

<sup>66</sup> Modern çalışmalarda kavramla ilgili "üçte bir" şeklinde yanlış kullanımın/çevirinin olduğu görülmektedir. Her ne kadar "sülüs" kelime olarak üçte bir anlamına gelse ve bu af "sülüs affi" olarak adlandırılrsa da tarihi metinlerde "sülüsân" olarak yani "üçte iki" şeklinde geçmektedir. Hatalı kullanımlar için bk. Ömer Şen, *Osmanlı'da Mahkûm Olmak* (İstanbul: Kapı Yay., 2007), 137; Tuğba Yalçın, "Hz. Peygamber'in Doğumu Vesilesiyle Osmanlı'da Mahkumların Affı", *Din ve Hayat* 1 (2007), 78-81; Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet* (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 173.

<sup>67</sup> BOA, *Topkapı Sarayı Müze Arşivi DeFTERleri [TS.MA.e]*, No. 713, Gömlek No. 106; BOA, *İrâde Meclis-i Vâlâ [I.MVL]*, No. 533, Gömlek No. 23920.

<sup>68</sup> BOA, *Yıldız Perakende Başkâtâbet Dairesi Evrakı [Y.PRK.BŞK]*, No. 55, Gömlek No. 36.

<sup>69</sup> BOA, *Y.PRK.BŞK*, No. 63, Gömlek No. 61.

<sup>70</sup> BOA, *Y.MTV*, No. 60, Gömlek No. 25.

<sup>71</sup> Siyasi suçlar her ne kadar kapsam dışı bırakılsa da II. Abdülhamid'in saltanatının sonlarında doğru affın kapsamının genişlediği, siyasi suçlar, katl ve fi'l-i şeni' suçlarının da af kapsamına alındığı görülmektedir. bk. BOA, *Yıldız Perakende Zabtiye Evrakı [Y.PRK.ZB]*, No. 36, Gömlek No. 24.

<sup>72</sup> BOA, *Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umûmiye Müdüriyeti Tahrîrât Kalemi [DH.EUM.THR]*, No. 3, Gömlek No. 39; BOA, *Dahiliye Nezâreti Tesrî-i Muâmelât ve İslahât Komisyonu Muâmelât Evrakı [DH.TMIK.M]*, No. 161, Gömlek No. 6; BOA, *Rumeli Müfettişliği Umum Evrakı [TFR.LUM]*, No. 4, Gömlek No. 357; BOA, *Rumeli Müfettişliği Selanik Evrakı [TFR.I.SL]*, No. 39, Gömlek No. 3843; BOA, *Rumeli Müfettişliği Kosova Evrakı [TFR.I.KV]*, No. 91, Gömlek No. 9006.

<sup>73</sup> BOA, *İ.DH*, No. 919, Gömlek No. 72923.

<sup>74</sup> BOA, *Y.MTV*, No. 26, Gömlek No. 61.



süreçte zamanın şartlarına uygun bir politikanın takip edilmesi gerekecektir. II. Abdülhamid, gerek dönemin sosyo-politik şartları gerekse kişisel karakter özelliklerinin etkisiyle saltanatı müddetince kendine özgü bir yönetim tarzını benimsemiş; doğum yıl dönümü kutlamalarında da bu yaklaşımını sergilemeye çalışmıştır.

II. Abdülhamid, günlük hayatında kişisel olarak sade bir yaşamı tercih etmiş, sadeliği tavsiye etmiş ve bu yönde örnek olmaya çalışmıştır. Kızı Ayşe Osmanoğlu "*Babam daima sade giyinir ve hiçbir hususta âlâyışten hoşlanmazdı*"<sup>75</sup> diyerek II. Abdülhamid'in kişisel yaşamında sadelik yanlısı olduğunu ifade etmiştir. Bu dönemde sadece günlük yaşamda değil, devlet kurumları arasında yapılan yazışmalarda da II. Abdülhamid'in gereksiz uzatmalardan arındırılarak daha sade yazışma yapılmasına yönelik talimatları<sup>76</sup> sadelik yanlısı tutum benimsediğini göstermektedir. Yine dönemin mimarî yapılarına bakıldığında da II. Abdülhamid'in seleflerinden farklı olarak başkentte Selimiye, Süleymaniye veya Sultanahmet camileri gibi ihtişamlı yapılar yerine; taşrada daha sade, küçük ve farklı türlerdeki (saat kulesi, köprü, okul vb.) eser tercihinin sadelik eğiliminin bir yansıması olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte II. Abdülhamid'in sadelik tercihi doğum yıl dönümü kutlamalarında yerini ihtişam ve gösterişe bırakmıştır. Selefleri II. Mahmud, Abdülmecid ve Abdülaziz dönemleriyle kıyaslandığında II. Abdülhamid döneminde doğum yıl dönümü kutlamaları daha mutantan şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu ihtişamı, II. Abdülhamid'in tercihiyle birlikte o dönemde bütün dünyada yaygın olan şenlik ve tören kültürünün etkisiyle ilişkili olduğunu söylemek de mümkündür. Osmanlılar, kuruluş ve yükseliş dönemlerinde de şenliklere önem vermişler, bu şenlikleri büyük bir ihtişamla icra etmişlerdi. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde bu yüzyıldaki Osmanlı şenliklerinin önceki yüzyıllardan amaç olarak farklılaştığı görülmektedir. Klasik dönemlerde şenlikler günlük yaşamda eğlence kültürünün bir parçası iken, özellikle sanayi devriminden sonra bu gibi şenlik ve törenler eğlenme amacından ziyade toplumsal birlik ve beraberliği sağlamaya, otoriteyi meşrulaştırmaya ve değer yargılarının aşılınıp aktarılması gibi amaçlara hizmet eden *tasarlanmış törenler* haline getirilmiştir. Yönetim anlayışının değişmeye başladığı, meşruiyet tartışmalarının yaşandığı bu dönemde II. Abdülhamid, kişisel yaşamındaki sadelik tercihinin doğum yıl dönümü törenlerine aksettirmemiş; tasarlanmış tören mantığından hareketle bu şenliklerin ihtişamlı bir şekilde gerçekleştirilmesine müsaade etmiştir. Dolayısıyla II. Abdülhamid'in doğum yıl dönümü törenlerinde, meşruiyetini teyit eden ve toplumsal aidiyet ve birliktelik duygusunu güçlendirme amacına hizmet eden pragmatik bir yaklaşım biçimini benimsediğini söylemek mümkündür. Şahsî yaşamındaki sadeliği bu tür merasimlere yansıtması II. Abdülhamid'in siyasî ve toplumsal beklentilere uyum sağlayarak devletin ve sultanın; diğer bir deyişle iktidarının kurumsal meşruiyetini pekiştirme hedefini önceliklendirdiğini göstermektedir.

<sup>75</sup> Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, 12.

<sup>76</sup> BOA, *Y.EE*, No. 186.

İstanbul'da gerçekleştirilen kutlamalarda vazifeli ve vazifesinden ayrılmış devlet gevlilerinin konak, koşk ve yalılarını süslemesi de II. Abdülhamid'in yönetim tarzından izler barındırmaktadır. Klasik dönem Osmanlı bürokratlarının ikamet yeri olan Topkapı Sarayı ve civarı bu dönemde önemini kaybetmiş, onun yerine II. Abdülhamid'in yönetim merkezi olarak kullanmaya başladığı Yıldız Sarayı ve vresi cazibe merkezi haline gelmiştir. Doğum yıl dönümlerinde Yıldız Sarayı vresinde oturan vazifeli ve görevinden ayrılmış kamu görevlileri ile şehrin ileri gelenleri konak ve koşklerini nasıl sslediklerini, bu süslemelerde kullandıkları kandil sayısına kadar gazete muhbirlerine bildirmiş ve bunun gazetelerle kamuoyuna, özellikle de saraya duyurulmasına özel bir gayret göstermişlerdir. II. Abdülhamid döneminin özgün karakterinin bir yansıması olan bu davranış biçiminde her iki kesimin de farklı beklentileri bulunmaktadır. Sultanın doğum yıl dönümlerinde koşk ve konaklarını süsleyip bunları gazeteler aracılığıyla duyurmaya çalışma gayreti içerisinde olanların saraydan taltif, terfi veya ihsan beklentisiyle bunları yaptığını söylemek mümkündür. Saray açısından bakıldığında ise insanların sadakat gösterisine dönüşen bu gibi davranışlarını gazetelere yazdırması; resm ideolojinin ve sultana sadakat duygusunun gazeteler aracılığıyla ülkenin en ücra koşelerine kadar iletilmesine aracılık edeceği düşüncesiyle zımmen<sup>77</sup> teşvik dahi edilmiştir. Dolayısıyla II. Abdülhamid, terfi, taltif veya ihsan beklentisi ile bu hareketi sergileyen kimselerin duygularını, iktidarını tahkim etme ve resm ideolojiyi ülkenin en ücra koşelerine kadar yayılmasına aracılık etmek amacıyla kullanmıştır.

Doğum yıl dönümlerinde sultan-tebaa arasında yakınlaşmayı sağlayacak araçlardan biri de mahkumların affedilmesi konusu olmuştur. Hüküm giydiği cezanın üçte ikisini tamamlayan mahkumlar doğum yıl dönümlerinde çıkarılan bir afla serbest bırakılmışlardır. Ancak bu af bütün suçlulara teşmil edilmemiş, cezasının üçte ikisini tamamlasalar dahi bazı mahkumlar bu af kapsamına alınmamıştır. Katl, tecavüz ve suikast gibi suçlularla birlikte af kapsamına alınmayan mahkm sınıftan biri de siyas suçlardan dolayı hüküm giyenler olmuştur. II. Abdülhamid'in siyas suçluları katil, suikast ve tecavüz suçlarıyla eşdeğer kategoride değerlendirip af kapsamına almaması, yönetim tarzına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Muhtemeldir ki II. Abdülhamid, içerisinde bulunulan ortamın siyas mahkumların affedilmesi için henüz uygun olmadığını değerlendirmiş, bunların serbest bırakılmasının doğru olmadığını düşünmüştür. Öyle ki siyas suçlar affedildiklerinde hareketlerine kaldıkları yerden devam edecek olsalar bu hem sultan hem de devletin bekası için istenmeyen sonuçlar doğurabilir, toplum arasında kutuplaşmayı derinleştirebilirdi. Sultanın doğum yıl dönümleri toplumu bir arada tutmak, toplumsal bilinç oluşturmak için kutlanırken toplumsal ayrışmaya neden olabilecek

<sup>77</sup> Hicaz valisi Ahmed Rtib Paşa'nın (.1913) İstanbul'a gönderdiği bir yazıda sultanın doğum yıl dönümleri vesilesiyle her yerde taltiflerin verildiğini söyleyerek Hicaz ahalisinin de taltif konusunda unutulmamasına yönelik talebi sarayın taltif veya ihsanlarla bu hareketleri zımmen teşvik ettiğine delil niteliğindedir. Bk. BOA, *Y.MTV*, No. 209, Gömlek No. 88.

siyasî suçluların affedilmesi amaca hizmet etmeyeceği gibi toplumsal ayrışmayı daha da derinleştireceği düşüncesiyle af kapsamı dışına çıkartılmıştır. Dolayısıyla II. Abdülhamid, toplumsal birlikteliğe tehdit oluşturabilecek veya kutuplaşmaya neden olacak bu gibi hususlarda temkinli bir hareket tarzını tercih etmiştir.

Osmanlı sultanının doğum yılı dönümü başta İstanbul olmak üzere bütün Osmanlı topraklarında kutlandığı gibi yurtdışında da birtakım kutlamalar gerçekleştirilmiştir. Yurtdışındaki kutlamaların ilk adresi sefârethâneler olmakla birlikte özel teşebbüsle sefârethâne dışındaki mekanlarda resmî görevi olmayan kişiler<sup>78</sup> tarafından da II. Abdülhamid'in doğum yılı dönümlerinin kutlanıldığı görülmektedir. Saray bürokratlarınca resmî bir sıfatı hâiz olmayan bu gazetecilerin merasim tertip etmesi uygun görülmeyp karşı çıkılsa da<sup>79</sup> yapılan değerlendirme sonucunda bu merasimlerde siyasî bir konuşma yapılmaması, iftiracılar cevap olacak nitelikte Osmanlı topraklarındaki ilmî ve sanayî alanındaki ilerlemelerden bahsedilmesi şartıyla kabul edilmiştir. Yazışmalardan da anlaşılacağı üzere resmî bir görevi olmadığı halde buldukları ülkelerde II. Abdülhamid'in doğum yılı dönümlerinde program tertip eden bu kişilerin asıl amaçlarının sadakat izharından ziyade maddî beklenti olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>80</sup> Bu kişiler her ne kadar maddî beklenti sonucu bu kutlamalarda boy gösterecekler de kamuoyu oluşturmanın önemini bilen II. Abdülhamid tarafından bu amaç doğrultusunda kullanıldıkları görülmektedir. Yerli gazeteler ve gazeteciler ikaz, ihsan, tatil veya kapatmalarla kontrol altına alınırken yabancı basın mensupları da II. Abdülhamid tarafından bu gibi günlerde, düzenledikleri törenlerin finansmanını sağlamak görüntüsü altında hem kontrol altına alınmaya hem de Osmanlı Devleti'nin yurtdışındaki imajını iyileştirmek ve güçlendirmek doğrultusunda kullanılmaya çalışılmıştır.

Doğum yılı dönümlerine tesadüf eden günlerde Osmanlı iç basınının vurgulu bir şekilde sahneye çıkması da II. Abdülhamid'in yönetim tarzından izler taşımaktadır. Kânûn-ı Esâsî'nin 12. maddesine göre matbuât her ne kadar kanun dairesinde serbest olsa da ilgili kanunun çerçevesinin tam olarak çizilmemesi ve sansürle ilgili yürürlükteki birtakım uygulamalar<sup>81</sup> bu dönemde bağımsız bir basının varlığına işaret etmekten uzaktır. Bu şartlar altında da dönemin basını, elde ettiği haberleri tarafsız şekilde okuyucuya aktaran, onları fikrî olarak geliştiren bir yayın organından ziyade saray politikalarının propagandacısı işlevini yerine getirmiştir.

<sup>78</sup> Paris Türk Kahvehanesi'ndeki kutlamalar için bk. BOA, *Y.PRK.TKM*, No. 27, Gömlek No. 23; Maruni Kilisesi'ndeki kutlamalar için: BOA, *Y.A.HUS*, No. 292, Gömlek No. 121; Rum Ortodoks Kilisesi ve Musevi Sinagogu'ndaki kutlamalar için: BOA, *Y.A.HUS*, No. 257, Gömlek No. 146; Kimberley Hamidiye Camisindeki kutlamalar için: BOA, *Y.A.HUS*, No. 349, Gömlek No. 64. Paris'te Ebu Nazzare olarak bilinen James Sanua ile gazeteci Nicolas Nicolaides, New York'ta gazeteci Naum Moukarzel, Güney Afrika Kimberley'de Ebubekir Efendi'nin oğlu Ahmed Ataulah Efendi buldukları ülkelerde özel teşebbüsleriyle II. Abdülhamid'in doğum yılı dönümü kutlamalarını organize etmişlerdir.

<sup>79</sup> BOA, *İ.DH*, No. 1265, Gömlek No. 99406

<sup>80</sup> BOA, *HR.TO*, No. 632, Gömlek No. 38; BOA, *İ.HR*, No. 352, Gömlek No. 63.

<sup>81</sup> BOA, *DH.MKT*, No. 1368, Gömlek No. 2; BOA, *DH.MKT*, No. 1525, Gömlek No. 3; BOA, *Y.PRK.A*, No. 5, Gömlek No. 50; BOA, *DH.MKT*, No. 1851, Gömlek No. 69; BOA, *DH.MKT*, No. 1904, Gömlek No. 116.

Doğum yıl dönümlerinde Osmanlı basını kimi zaman özel sayılar çıkararak<sup>82</sup> kimi zaman da kutlamalarla ilgili resmî ideolojinin yayılmasına aracılık edecek tasarlanmış metinleri yayınlarak görevlerini yerine getirmişlerdir. Her yıl dönümünde “*Velâdet-i Hümâyûn-ı Hazret-i Hilâfet-penâh*” serlevhası ve İslam halifesine övgü dolu şiirlerle “hilâfet” vurgulu olarak çıkarılan gazeteler II. Abdülhamid’in sürdürdüğü hilâfet politikasının teşvik ve temsilcisi olmuşlardır. Böylelikle II. Abdülhamid, basını yalnızca bilgilendirme aracı olarak değil, kendi ideolojik çizgisine uygun bir ses haline getirerek iktidar ideolojisini yaymak için bir propaganda aracı olarak da kullanmıştır.

İstanbul’daki ve Anadolu vilâyetlerindeki kutlamalarla ilgili bilgilere yerel basın aracılığıyla ulaşılırken Rumeli ile ilgili kutlama tafsilâtı genellikle resmî yazışmalardan ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Rumeli ile ilgili kutlama bilgileri de daha çok 1900 yılı ve sonrasına aittir. Rusçuk Tüccar Vekili olarak görev yapan Hâmi Bey’in (ö.?) Rumeli’de doğum yıl dönümü kutlamalarının ilk defa gerçekleştirildiğine dair 1899 yılındaki yazısı<sup>83</sup> II. Abdülhamid’in tahta çıkışından itibaren yaklaşık çeyrek asır boyunca buralarda kutlamaların gerçekleştirilmediğini göstermektedir. Çeyrek asır boyunca Rumeli’de kutlamaların neden gerçekleştirilmediğine dair bir bilgi bulunmamakla birlikte muhtemeldir ki II. Abdülhamid, Osmanlı-Rus savaşı sonrasında özerk bölge haline getirilip Hristiyan bir vali tarafından yönetilen bu bölgede Osmanlı tâbiyetini hissettirecek ve vali tarafından kısıktıcı olarak algılanabilecek davranışlardan kaçınmış olmalıdır. Eğer buralarda da Osmanlı topraklarında olduğu gibi sultanın doğum yıl dönümü kutlamaları gerçekleştirilecek olsa istenmeyen hadiselerin yaşanmasına zemin oluşabilirdi. Dolayısıyla II. Abdülhamid Bulgaristan’ın da Tunus gibi planlı işgale<sup>84</sup> uğramaması için bu bölgede yönetim olarak teenni ile hareket etmeyi tercih etmiştir. Diğer taraftan 1900 sonrasında buralarda doğum yıl dönümlerinin kutlanılmaya başlaması ise 1897’de kazanılan Yunan Zaferi ile ilgili olmalıdır. Dolayısıyla II. Abdülhamid, Rumeli özelinde tarihî ve siyasî koşullara bağlı olarak stratejik hareket etmiş, gereken noktada temkinli hareketi benimserken zemin elverdiği ölçüde de çekinmeden hareket etmekten kaçınmamış ve hatta kutlamaların durumunu sormak suretiyle<sup>85</sup> üstü kapalı olarak buralarda Osmanlı tabiiyetini hissettirecek hareketleri teşvik de etmiştir.

II. Abdülhamid her yıl düzenli olarak kutlanan doğum yıl dönümlerini sultan-tebaa yakınlaşmasına bir araç olarak görmüş ve bu kutlamalarda ona göre bir hareket tarzı benimsemiştir. Özellikle Osmanlı taşrasında cami, okul, hastane, karakol binası, kütüphane, demiryolu gibi mekanların temel atma veya açılış törenlerinin sultanın doğum yıl dönümlerine denk getirilmesi II. Abdülhamid’in tebaa ile

<sup>82</sup> *Çocuklara Rehber Gazetesi*, No. 37 (17 Şaban 1316).

<sup>83</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 392, Gömlek No. 93.

<sup>84</sup> Mehmet Özdemir, “Bir Zırvata Olayı Tunus’un İşgali”, *Bellekten* 67/248 (Aralık 2022), 123.

<sup>85</sup> BOA, *Y.A.HUS*, No. 234, Gömlek No. 141.

yakınlaşma ve kendisini hatırlatma çalışmalarının bir unsuru olmuştur. Saltanatı süresince saray sınırlarının dışında bedenen görünmese de bu gibi vesilelerle varlığını hatırlatmış, toplumla irtibata geçmeye çalışmıştır.

### **Sonuç**

19. yüzyılın son çeyreğinde tahta çıkan II. Abdülhamid, seleflerinden devraldığı çok sayıda problemle karşı karşıya kalmıştır. II. Abdülhamid bu dönemde saltanatın ardı ardına el değiştirmesinin toplumda meydana getirdiği huzursuzluk, imparatorluğu derinden sarsan savaşlar, gittikçe yükselen milliyetçilik hareketleri, kaybedilen topraklardan göç eden mülteciler ve çöküş sinyalleri veren ekonomi gibi çeşitli sorunlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu zorlu şartlar karşısında II. Abdülhamid'in öncelikli hedefi Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürmek olmuştur.

II. Abdülhamid'in tahta çıktığı dönem, Osmanlı tarihinin siyasî, sosyal ve ekonomik açıdan en girift dönemlerinden biri olduğu için izlenecek politikalar da dönemin siyasi ve toplumsal dinamiklerine uygun olarak şekillenmiştir. Doğum yıldönümü kutlamalarına bakıldığında da bu kutlamalarda II. Abdülhamid'in yönetim tarzından izler bulmak mümkündür. Merkezîyetçilik, özellikle doğum yılı dönümü kutlamalarında benimsenen başlıca yönetim stratejilerinden birisi olmuştur. Osmanlı toplumunun milliyetçi hareketlerin etkisiyle çözülme noktasına gelmesi, II. Abdülhamid'in bu kutlamalar aracılığıyla toplumu yeniden merkeze, yani padişaha bağlama amacını güttüğünü göstermektedir.

Kişisel yaşamında sadeliği benimsemesine rağmen doğum yılı dönümlerinde ihtişamlı kutlamaları tercih etmesini II. Abdülhamid'in toplumsal ve siyasî hedeflerine yönelik stratejik bir tercih olarak nitelemek mümkündür. Bunalımlı bir dönemden geçen toplumun morali doğum yılı dönümlerinde düzenlenen şenlikler vesilesiyle yükseltilmeye çalışılmış, hayal edilen geçmişe dair kültürel zemin oluşturulmaya gayret edilmiştir.

Doğum yılı dönümlerinde varlıklı kimselerin buldukları mekanları süsleyerek bu günlerde evlerinin bahçelerini halka açmaları Osmanlı eliti ile halk kesiminin kaynaşmasına, kültür aktarımına vesile olmuştur. Osmanlı elitinin bu davranışı doğrudan bu harekete atıfla olmasa da dolaylı yoldan; taltif ve ihsanlarla II. Abdülhamid tarafından örtülü olarak teşvik edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında II. Abdülhamid'in, Osmanlı elitinin toplumla kaynaşıp kültürel etkileşimde bulunmasıyla toplumsal bağları kuvvetlendirme amacını taşıyan bir anlayış sergilediğini göstermektedir.

Takip ettiği hilâfet politikasıyla salnâmelerdeki vilâyet sıralamalarından da görüleceği üzere bu dönemde Müslüman nüfusun yoğun olduğu Anadolu ve Arap vilâyetleri Rumeli'ye göre daha ön plana çıkmıştır. Rumeli'nin içinde bulunduğu politik ve sosyal koşullar II. Abdülhamid'i denge politikasına sevk ederek buralarda bir müddet temkinli hareket etmeye yönlendirmiş ve bütün Osmanlı topraklarında coşkuyla kutlanan sultanın doğum yılı dönümleri yirmi beş yıla yakın bir süre buralarda icra edilememiştir. Dolayısıyla toplumsal huzurun temini, siyasî pragma-

tizm ve temkinli yaklaşım, II. Abdülhamid tarafından doğum yıl dönümü kutlamalarında gözetilen prensipler arasında zikretmek mümkündür.

Doğum yıl dönümlerinde mahkûmların affedilmesi, açılışların yapılması, fakir halka yardımlarda bulunulması gibi davranışlar ve bu davranışların gazetelerle topluma ilan edilmesi II. Abdülhamid'in toplumla duygusal bir bağ kurmasına ve merhamet, adalet, cömertlik gibi vasıflarının toplum zihnine yerleştirilmesine ve pekiştirilmesine katkı sunmuştur. Gazetelerin bu işlerde aracı olarak kullanılması ise II. Abdülhamid'in yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında halkla iletişime geçmek için basını etkili olarak kullandığını göstermektedir.

Yurtdışında sefârethâneler başta olmak üzere Türk kahvehaneleri, kilise ve sinagog gibi mekanlardaki kutlamalar ve bu kutlamaların ayrıntılı şekilde saraya rapor edilmesi II. Abdülhamid'in yabancı devletlerle olan temasa verdiği önemi göstermektedir. Yurtdışında gerçekleştirilen kutlamalara o ülkedeki önde gelen resmî yetkililer ile yerel elitin katılım göstermesi II. Abdülhamid'in şahsî dostluklara verdiği önemin bir göstergesidir. Ayrıca yurtdışında gerçekleştirilen bu törenler muhatap devletlerle yeni bir iletişim vesilesi kılınarak Osmanlı imparatorluk imajının düzeltilmesi, devletlerarası ilişkilerin geliştirilmesi, düşmanlıkların teskin edilmesi, dostlukların tazelenmesi gibi politikalara hizmet etmiştir denilebilir. Bu anlamda II. Abdülhamid'in devletlerarası ilişkilerde dostane yaklaşım ve gerilimlere asgari düzeye indirecek bir yönetim tarzı sergilediğini söylemek mümkündür.

II. Abdülhamid Osmanlı padişahları arasında hakkında en çok çalışmanın yapıldığı sultanlardan biridir. Bununla birlikte II. Abdülhamid ile ilgili mevcut çalışmalar o dönemde yaşanan siyasî olayların yoğunluğuna bağlı olarak genel itibarıyla siyaset odaklı olmakla birlikte bu dönemin sosyo-kültürel tarafına yeterli ilginin gösterilmediği görölmektedir. Tarihin öznesi ile ilgili yerleşik algıların değişmeye başladığı postmodern dönemde bu çalışmayla, geçmişi yalnızca büyük olaylar ve figürler ekseninde değil, insan ve toplum psikolojisi açısından da ele almaya yönelik gayretlere yeni bir kapının aralanması ümit edilmektedir.

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

**Conflicts of Interest / çıkar atışması:** The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar atışması olmadığını beyan eder.



## Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Maruzât*. çev. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Ahmed Lütfi Efendi. *Târîh-i Lütüf-V*. Dersaadet: 1302.
- Alikılıç, Dündar. *İmparatorluk Seremonisi*. İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2004.
- Aslan, Halide. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller". *İSTEM* 13, (Aralık 2009), 199-232.
- Aydın, Mahir. "Bulgaristan Komiserliği". *Türk Tarih Belgeleri Dergisi*. XVII/21 (1997), 71-120.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâli Evrâk Odası [BEO]*. No. 165, Gömlek No. 12350; 896, 67160; 1062, 79598; 1243, 93210; 1413, 105954.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umûmiye Müdüriyeti Tahrîrât Kalemî [DH.EUM.THR]*. No. 3, Gömlek No. 39.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Tesrî-i Muâmelât ve İslahât Komisyonu Muâmelât [DH.TMIK.M]*. No. 161, Gömlek No. 6.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Mektûbî Kalemî [DH.MKT]*. No. 1356, Gömlek No. 106; 1368, 2; 1509, 119; 1525, 3; 1616, 73; 1851, 69; 1904, 116.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezâreti Bulgaristan Evrakı [HR.SFR.04]*. No. 393, Gömlek No. 75; 546, 66; 718, 148; 786, 132; 818, 122.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezâreti Siyasî Evrakı [HR.SYS]*. No. 215, Gömlek No. 24; 1503,74; 1913, 34.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezâreti Tercüme Odası Evrakı [HR.TO]*. No. 51, Gömlek No. 20; 344, 60; 347, 64; 632, 38.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*. No. 1184, Gömlek No. 46707; 1200, 47094; 1342, 52458.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Dahiliye [İ.DH]*. No. 533, Gömlek No. 36997; 919, 72899; 919, 72923; 1031, 81245; 1078, 84548; 1248, 93599; 1263, 99280; 1265, 99406; 1265, 99470; 1302, 34; 1319, 31.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Hariciye [İ.HR]*. No. 352, Gömlek No. 63.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Meclis-i Vâlâ [İ.MVL]*. No. 533, Gömlek No. 23920.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maârif Vekâleti Mektûbî Kalemî Evrakı [MF.MKT]*. No. 816, Gömlek No. 16.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Rumeli Müfettişliği Kosova Evrakı [TFR.I.KV]*. No. 91, Gömlek No. 9006.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Rumeli Müfettişliği Umum Evrakı [TFR.I.UUM]*. No. 4, Gömlek No. 357.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Rumeli Müfettişliği Selanik Evrakı [TFR.I.SL]*. No. 39, Gömlek No. 3843.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Eyâlât-ı Mümtâze Kalemî Bulgaristan Evrakı [A.MTZ.04]*. No. 72, Gömlek No. 86; 122, 42.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mektûbî Kalemî Nezâret ve Devâir Evrakı [A.MKT.NZD]*, No. 399, Gömlek No. 25.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Teşrifât Kalemî Evrakı [A.TŞF]*. No. 35, Gömlek No. 84.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müze Arşivi Defterleri [TS.MA.e]*. No. 713, Gömlek No. 106.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 186.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzât Evrakı [Y.MTV]*. No. 4, Gömlek No. 56; 26, 61; 60, 25; 75, 121; 209, 88.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Adliye ve Mezâhib Nezâreti Maruzâtı Evrakı [Y.PRK.AZN]*. No. 18, Gömlek No. 32.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Askerî Maruzât Evrakı [Y.PRK.ASK]*. No. 140, Gömlek No. 47; 187, 2.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Elçilik, Şehbenderlik ve Ataşemilerlik Evrakı [Y.PRK.EŞA]*. No. 6, Gömlek No. 20; 19, 31; 46, 77.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Hariciye Evrakı [Y.PRK.HR]*. No. 14, Gömlek No. 36.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Mâbeyn Başkitâbeti [Y.PRK.BŞK]*. No. 63, Gömlek No. 61.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Sadâret Evrakı [Y.PRK.A]*. No. 5, Gömlek No. 50; 10, 2.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Tahrîrât-ı Ecnebiye ve Mâbeyn Mütercimliği [Y.PRK.TKM]*. No, 27, Gömlek No. 23.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Umûmî Evrakı [Y.PRK.UM]*. No. 44, Gömlek No. 91.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Zabtiye Evrakı [Y.PRK.ZB]*. No. 36, Gömlek No. 24.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadâret Husûsî Maruzât Evrakı [Y.A.HUS]*. No. 165, Gömlek No. 15; 182, 23; 197, 69; 214, 12; 214, 45; 214, 53; 224, 67; 227, 10; 234, 141; 238, 37; 245, 52; 257, 146; 271, 15; 291, 27; 291, 78; 291, 106; 292, 121; 319, 89; 320, 1; 321, 54; 321, 89; 345, 3; 345, 123; 349, 64; 382, 52; 392, 93; 400, 115; 402, 66; 448, 98; 525, 15; 525, 16; 525, 17; 525, 42.
- Bostan, Zeynep. *Osmanlı Hariciyesinin Modern Temelleri-II. Abdülhamid Döneminde Diploması*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2021.
- Çocuklara Rehber*. No. 37. 17 Şaban 1316.
- Danışmend, İsmail Hamî. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. IV. Cilt. İstanbul: Türkiye Yayınları, 1948.
- Hobsbawm, Eric-Ranger, Terence. *Geleneğin İcadı*. çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- İkdam*. No. 904. 18 Şaban 1314; No. 1253. 17 Şaban 1315.
- Mahmud Şevket Paşa. *Osmanlı Teşkilat ve Kıyafet-i Askeriyesi*. İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1325.
- Mecmua-i Maârif*. No. 69. 18 Şaban 1293.
- Mercan, Mehmet. "Osmanlı Padişahlarının Yurtiçi Gezileri (Bir Kronoloji Denemesi)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 60 (Eylül 2017), 461-474. <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat3714>.
- Olgun, Said. "Padişahım Çok Yaşa" Sosyal ve Siyasi Yönleriyle II. Abdülhamid İçin Yapılan Doğum Günü Kutlamaları". *Gazi Akademik Bakış* 11/23 (Aralık 2018), 111-137. <https://doi.org/10.19060/gav.503953>.
- Osmanoğlu, Ayşe. *Babam Sultan Abdülhamid*. İstanbul: Selis Kitaplar, 2007.
- Özbek, Nadir. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Özdemir, Mehmet. "Bir Zırvata Olayı Tunus'un İşgali". *Belleten* 67/248 (Aralık 2022), 119-138. <https://doi.org/10.37879/belleten.2003.119>.
- Özger, Yunus. *Osmanlı Hanedanında Doğum Günü Törenleri*. İstanbul: İdeal Yayıncılık, 2022.
- Öztürk, Nazif. *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye 1294*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1877.
- Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye 1326*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1908.
- Servet*. No. 1266. 22 Şaban 1319.
- Şen, Ömer. *Osmanlı'da Mahkûm Olmak*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Tahsin Paşa. *Yıldız Hatıraları*. haz. Ahmet Zeki İzgöer. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Tarîk*. No. 775. 18 Şaban 1303.
- Uluçay, Çağatay. *Harem*. II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Yalçın, Tuğba. "Hz. Peygamber'in Doğumu Vesilesiyle Osmanlı'da Mahkumların Affı". *Din ve Hayat* 1 (2007), 78-81.
- Yüksel, Ahmet. "Oluşum ve İşleyişiyle Dedeâğaç Bulgar Tüccar Vekâleti". *Osmanlı Dönemi Balkan Ekonomisi*. ed. Zafer Gölen vd. 435-471. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.

## Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde Bulunan Tezhipli Bir İlhanlı Kur'ân-ı Kerîm Cüzü (TSK EH 249)

### *An Illuminated Ilkhanate Qur'an Part Found in the Topkapi Palace Library (TSK EH 249)*

**Naciye Detseli**



Öğr. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları, Konya, Türkiye  
Lecturer Dr., Selçuk University, Faculty of Fine Arts, Traditional Turkish Arts, Konya, Türkiye  
naciye.detseli@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9558-6977>

#### **Article Type / Makale Tipi**

*Research Article / Araştırma Makalesi*

**DOI:** 10.31591/istem.1567933

#### **Article Information / Makale Bilgisi**

*Received / Geliş Tarihi:* 15.10.2024

*Accepted / Kabul Tarihi:* 30.12.2024

*Published / Yayın Tarihi:* 31.12.2024

**Cite as / Atıf:** Detseli, Naciye. "Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde Bulunan Tezhipli Bir İlhanlı Kur'ân-ı Kerîm Cüzü (TSK EH 249)". *İstem* 44 (2024), 561-580. <https://doi.org/10.31591/istem.1567933>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** This article was produced from the doctoral thesis titled "Ilkhanid Period Illumination Style 1256-1353" prepared by Naciye Detseli under the supervision of Prof. Dr. Ali Fuat Baysal at the Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences in July 2024. / Bu makale Temmuz 2024 'te Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Naciye Detseli tarafından Prof. Dr. Ali Fuat Baysal danışmanlığında hazırlanan "İlhanlı Devri Tezhip Üslubu 1256-1353" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>

## Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde Bulunan Tezhipli Bir İlhanlı Kur'ân-ı Kerîm Cüzü ( TSK EH 249)

### Öz

Cengiz Han'ın torunu Hülâgû tarafından 654/1256 yılında kurulan İlhanlılar Döneminde tezhip sanatı açısından görkemli ve nitelikli eserler üretilmiştir. Oldukça büyük boyutlara sahip, 30 ayrı cüzden teşekkül eden Kur'ân-ı Kerîm dönemin karakteristik özelliklerinden biridir. Kaynaklarda Anonim Bağdat Kur'ân-ı Kerîm'i olarak adlandırılan eser İlhanlılar Döneminde tezhiplenmiş bahsi geçen büyük boyutlu Mushaf'lara bir örnek teşkil eder. Günümüzde maalesef dağılmış parçalar halinde dünyadaki çeşitli müze ve kütüphanelerde bulunan eserin üç tane cüzü Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Pek çok kısmının nerede olduğu da bilinmemektedir. Araştırma kapsamında bu cüzlerden biri olan, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Emanet Hazinesi 249 envanter numaralı eser tezhip sanatı açısından incelenmiştir. Çalışmanın amacı 14. yüzyılda tezhip sanatının durumuna bir bakış atmak, İlhanlı Dönemi tezhipli eserlerinden birini detaylı tanıtmak ve İlhanlı Dönemi tezyinat araştırmalarına katkı sunmaktır. Eserde müzehhip Muhammed bin Aybek bin Abdullah ve hattat Ahmed bin Sühreverdî imzası bulunması dönemin sanatçılarını tanımak açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Eserin tüm cüzlerinde ayrı zahriye, serlevha ve sure başı tasarımları yapılmış, aşer ve hamse gülleri birer zahriye tasarımı olabilecek nitelikte düzenlenmiştir. Eserin kıymetini bir kat daha artıran tüm bu tezhipli sayfalar İlhanlı Döneminde Mushaf tezyinatına verilen önemi gözler önüne sermektedir. Bu cüzün cildi değişmiş olsa da Mushafın bazı cüzlerinde mücellid imzasının da bulunması eserin kendi dönemi içinde önemli bir yere sahip olduğunu gösteren başka bir unsurdur. Yapım tarihi ve yeri belli olan TSK EH 249 numaralı cüz dönemin diğer tezhipli eserleri ile de üslup birliği içinde olup, İlhanlı Dönemi tezhip sanatı hakkında yorum yapmaya imkân tanımaktadır. Değerlendirme sonucunda eserin tezhiplerinde Selçuklu Dönemi ve Memlük Dönemi tezhipleri ile benzer özellikler olduğu, bunun yanında İlhanlı tezhiplerinde kendine has ayırt edici bazı unsurların da varlığı dikkat çekmiştir. İlhanlı Döneminde tezhipte renk yelpazesinin genişlediği ve işçilik kalitesinin yüksek olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Geleneksel Sanatlar, Tezhip Sanatı, İlhanlı, Mushaf, Topkapı Sarayı Kütüphanesi.

### An Illuminated Ilkhanate Qur'an Part Found in the Topkapi Palace Library (TSK EH 249)

#### Abstract

During the Ilkhanate Period, founded by Genghis Khan's grandson Hulaqu in 654/1256, magnificent and qualified works were produced in terms of the art of illumination. The Qur'ans, which are quite large in size and consist of 30 separate parts, are one of the characteristic features of the period. The work, referred to in the sources as the Anonymous Baghdad Qur'an, is an example of the large-sized Mushafs illuminated during the Ilkhanate Period. Today, unfortunately, three parts of the work, which is currently in various museums and libraries around the world in scattered pieces, are preserved in the Topkapi Palace Library. The whereabouts of many parts are also unknown. Within the scope of the research, one of these parts, the work with the inventory number 249 in the Topkapi Palace Library Treasury, was examined in terms of the art of illumination. The aim of the study is to take a look at the state of the art of illumination in the 14th century, to introduce one of the Ilkhanate Period illuminated works in detail, and to contribute to the Ilkhanate Period ornamentation research. The fact that the work bears the signatures of illuminator Muhammed bin Aybek bin Abdullah and calligrapher Ahmed bin Sühreverdî is also of particular importance in terms of recognizing the artists of the period. Different zahriye, serlevha and sura beginning designs were made in all parts of the work, and aşer and hamse roses were arranged in a way that could be a zahriye design. All these illuminated pages, which increase the value of the work even more, reveal the importance given to Mushaf decoration in the Ilkhanate Period. Although the binding of this part has changed, the fact that the bookbinder's signature in some parts of the Mushaf is another element that shows that the work had an important place in its own period. The part numbered TSK EH 249, whose production date and place are known, is in unity of style with other illuminated works of the period and allows comments on the art of illumination in the Ilkhanate Period. As a result of the evaluation, it was noted that the illuminations of the work had similar characteristics to the illuminations of the Seljuk Period and the

*Mamluk Period, and that there were also some distinctive elements in the Ilkhanate illuminations. It was observed that the color range in illumination expanded and the quality of workmanship was high in the Ilkhanate Period.*

**Keywords:** *Traditional Arts, Illumination Art, Ilkhanate, Mushaf, Topkapı Palace Library.*

## Giriş

İlhanlılar (654- 753/ 1256-1353), Orta Asya'dan İran'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada, Moğol İmparatorluğu'nun bir parçası olarak şekillenmiş ve İslam kültürü ile Moğol geleneklerini birleştirerek minyatür gibi bazı sanat dallarında özgün bir sanat anlayışı ortaya koymuştur. Tezhipli eserlerde ise Selçuklu tezhip üslubunun büyük oranda devam ettirildiği görülmektedir. Başlangıçta İran ve Anadolu coğrafyasında ciddi bir yıkıma ve tahribata sebep olan İlhanlılar 695/1295 yılında Gazan Han'ın Müslümanlığı kabul etmesi ile birlikte yeniden inşa ve imar faaliyetlerine geçmiştir. İlhanlılar Döneminde tezhip, minyatür ve cilt sanatı açısından kıymetli eserler üretilmiş ve bu dönemin sanat üslubu kendinden sonra gelen dönemleri de etkilemiştir. Bu dönemde özellikle Bağdat, Musul, Hemedân, Meraga, Sultaniye ve Râb-ı Reşîdî gibi şehirlerde sanatlı kitap üretim faaliyetlerinin yoğunluğu dikkat çeker<sup>1</sup>. Ahmed İbn Sühreverdî, Muhammed b. Aybek b. Abdullah, Ahmed Musa gibi hattat müzehhip ve musavvir isimlerinin günümüze ulaşması da dönemin sanatçılarına dair bilgi edinilmesini sağlamaktadır<sup>2</sup>. Özellikle büyük boyutlarda ve cüzler halinde hazırlanmış Kur'an-ı Kerîmler İlhanlı ve muasırları Memlûk Döneminin karakteristik özelliğidir<sup>3</sup>. İşçiliğin son derece gelişmiş olduğu büyük boyutlu Mushaflar bu çağın ihtişam çağı<sup>4</sup> olarak nitelendirilmesini sağlamıştır. Kaynaklarda İlhanlı Döneminde iki düzine kadar büyük boy Kur'an-ı Kerîm üretimi yapıldığı ve bunların beş tanesinin çok tezyinatlı olduğu bilgisi nakledilmektedir Bu Mushafların çoğu Sultan Olcaytu'nun Sultaniye şehrindeki türbesine vakfedilmiştir<sup>5</sup>. Bu Kur'an-ı Kerîmlerden birisi eserin yapımını emreden hamî ismi bilinmediğinden Anonim Bağdat Kur'ân-ı Kerîmi olarak zikredilir<sup>6</sup>. Tarihi ve sanatsal değeri yüksek geniş bir koleksiyona sahip, adeta bir hazine niteliğindeki Topkapı Sarayı Kütüphanesi bu esere ait 3 cüze ev sahipliği yapmaktadır. Bu eserlerin

- <sup>1</sup> Zeren Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009), 249; Zeren Tanındı, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri", *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, ed. Müjde Unustası (İstanbul: Antik A.Ş. Yayınları, 2010), 94; Fatma Çiçek Derman, "Tezhip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/67; Sheila S. Blair, "Calligraphers, Illuminators, and Painters in the Ilkhanid Scriptorium", *Beyond The Legacy Of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff (Boston: Brill Academic Publishers, 2006), 171.
- <sup>2</sup> Richard Ettinghausen, "On Some Mongol Miniatures", *Kunst Des Orients* 3, (Ağustos 1959), 44; Tuba Subaşı Adıbelli, "Topkapı Sarayı Kütüphanesine Kayıtlı H.2154 Nolu Behram Mirza Albümünün Tekstil Tasarım Özellikleri Açısından İncelenmesi", *Milli Saraylar Sanat Tarih Mimarlık Dergisi* 26, (Haziran 2024), 41.
- <sup>3</sup> Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", 249; Esin Atıl, *Renaissance of Islam Art of the Mamluks* (Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1981), 24.
- <sup>4</sup> Martin Lings, *Splendours of Qur'an Calligraphy and Illumination*, (Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2012), 51.
- <sup>5</sup> Sheila S. Blair - Jonathan M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam 1250-1800* (New Haven: Yale University Press, 1996), 78; Sheila S. Blair, "The Development of Illustrated Book in Iran", *Muqarnas* 10 (1993), 266; Donald Newton Wilber, *The Architecture of Islamic Iran: The Il Khanid Period* (Princeton University, 1949), 31.
- <sup>6</sup> David James, *Qur'ans of the Mamluks* (Great Britain: Alexandria Press, 1988), 78; Blair, "Calligraphers, Illuminators, and Painters", 178.



Topkapı Sarayına geliş şekli ve tarihi ile ilgili bilgi edinilememiştir. Makalede incelenen ve İlhanlı dönemi tezhipleri hakkında fikir verici nitelikteki TSK EH 249 numaralı cüz, Anonim Bağdat Kur'ânı Kerîmi olarak anılan eserin 13. cüzüdür.

### 1. Eserin Genel Özellikleri<sup>7</sup>

Topkapı Sarayı Kütüphanesi Emanet Hazinesi Koleksiyonunda 249 demirbaş numarası ile kayıtlı İlhanlı cüzü 705/ 1305 yılında Bağdat'ta istinsah edilmiştir. Tezhipleri İlhanlı Dönemine ait 352 X 330 mm ebadındaki cüzün cildi kendi dönemine ait değildir. Bu cüz 55 varaktan oluşmaktadır. Sayfalar beşer satır şeklinde siyah mürekkeple ve muhakkak yazı ile yazılmıştır. Sayfaların yazılı alanı 205x345 mm ölçüsündedir. Sure başlarında ve güllerin içinde ise kûfi yazı çeşidi kullanılmıştır. Kûfi yazının kullanıldığı alanlarda altın veya beyaz mürekkep tercih edilmiştir. Eserin hattatı Ahmed bin Sühreverdî, müzehhibi ise Muhammed b. Aybek b. Abdullah'tır. Bu cüz Yusuf Sûresi 53. ayet ile başlayıp İbrahim Sûresi'nin son ayeti olan 52. ayet ile nihayetlenir.

TSK EH 249 numaralı cüzün 1b-2a zahriye, 2b-3a serlevha, 20b, 38a sûre başı, 4b, 8b, 11b, 14b, 17a, 20a, 25a, 29b, 33a, 37a, 42b, 45b, 49a, 52a, 54b, aşer gülleri, 3b, 6a, 9a, 12b, 15b, 18b, 23b, 27a, 31a, 35b, 40a, 44a, 48a, 50b, 53b, hamse gülleri ve duraklar tezhiplidir. Eserin birkaç sayfası hariç olmak üzere tüm sayfalarında durak tezhibi vardır<sup>8</sup>.

### 2. Tezhip Özellikleri

TSK EH<sup>9</sup> 249 numaralı cüz İlhanlı tezhibinin karakteristik özelliklerini barındıran bir eserdir. Bu dönem tezhiplerinde en çok kullanılan motifler rûmî ve münhani motifleri, zemin renkleri ise altın, lacivert ve bordo tonlarıdır. Diğerleri kadar yoğun olmamakla beraber siyahın da zemin rengi olarak kullanıldığı örnekler vardır. İncelenen TSK EH 249 numaralı eserde de desenler rûmî ve münhani motifleri kullanılarak oluşturulmuştur. Zemin rengi olarak altın, lacivert, kahverengi, bordo ve siyah, motiflerde ise altın, bordo, beyaz ve yeşil renk kullanılmıştır. İnce taramalarla zemin dolgusu yapılan satır arası/beyne's-sütûr tezhiplerinde kırmızı renk görülmektedir.

**2.1. Zahriye Sayfası:** Karşılıklı çift sayfa dikdörtgen zahriye sayfaları 14. yüzyıl tezhiplerinde çokça kullanılan geometrik geçmelerden oluşturulmuş yıldızlı pafta sistemine sahiptir<sup>10</sup>. Geometrik paftalı alanlar birbirinden (+) desenli beyaz zeminli ince ara suları ile ayrılır. Merkezden kenarlara doğru dağılan geometrik

<sup>7</sup> TSK EH 249 numaralı eserin tüm hakları kaynak kurum olan **Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı**'na aittir. Eser görsellerinin makalede kullanımı için Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı'ndan gerekli izinler alınmıştır.

<sup>8</sup> Naciye Detseli, *İlhanlı Devri Tezhip Üslubu 1256-1353*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 293.

<sup>9</sup> Makalede müze, kütüphane ve koleksiyon isimleri kısaltmalar olarak verilmiştir. Buna göre; TSK EH: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Emanet Hazinesi, TiEM: Türk İslâm Eserleri Müzesi, NMI: National Museum of Iran, CBL: Chester Beatty Library, BL: British Library, MET: Metropolitan Museum of Art, YEK: Yazma Eser Kütüphanesi şeklinde kullanılmıştır.

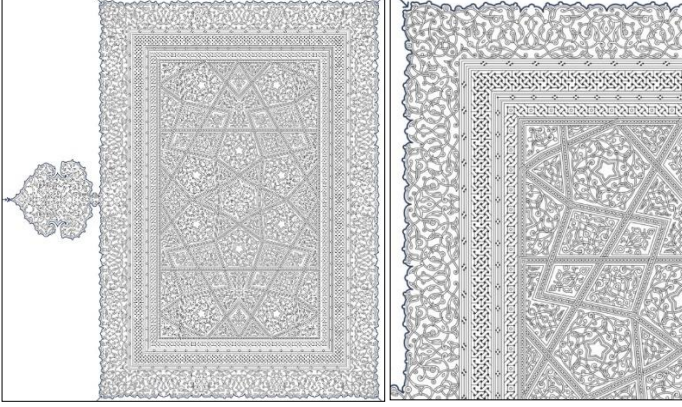
<sup>10</sup> James, *Qur'ans of the Mamluks*, 83.

geçmelerde yansıma simetrisi görülmektedir<sup>11</sup>. Paftaların içleri  $\frac{1}{2}$  simetrik,  $\frac{1}{2}$  ters simetrik ve desenlerle tezyin edilmiştir. Tam merkezde yer alan siyah zeminli altılı yıldızın içinde  $\frac{1}{2}$  ters simetrik, lacivert zeminli büyük beşgenlerde  $\frac{1}{5}$  çarkifelek tarzında dönen, üç kollu yıldızlarda  $\frac{1}{6}$  simetrik ve dört köşede yer alan siyah zeminli çeyreklik yıldızlarda ise serbest desen planı kullanılmıştır. Eş kenar olmayan baklava dilimine benzer paftalarda ise desen planı  $\frac{1}{2}$  simetriktir. Altının zemin rengi olarak kullanıldığı paftalarda altın üzerine kahverengi ile tonlama yapılmıştır.



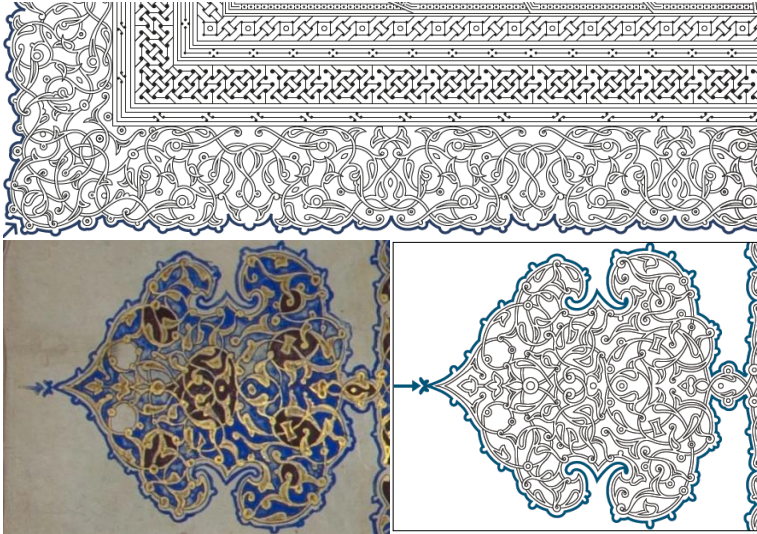
**Fotoğraf 1.** TSK EH. 249 1b-2a zahriye sayfası ve 2a sayfasından detay, © Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı

<sup>11</sup> Damla Kaplan, *Simetri Kavramının Türk Halı ve Kilimlerindeki Yapısal İzleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 21.



**Çizim 1.** TSK EH 249 2a zahriye sayfası çizimi

Lacivert zeminli beşgen alanların merkezindeki yıldızlarda tonlamalı şekilde kullanılan ve monotonluğu kıran pembe renk geriden bakılınca bir mücevhere benzemektedir. Yıldızlı paftalara bölünmüş bu dikdörtgen alanın kenarlarında 5 sıra pervaz dolaşmaktadır. İçten dışa doğru, altın zeminli üç noktalı anahtarlı zencerek ara suyu (6mm), beyaz zeminli uzun noktalı ince arasuyu (2mm), altın zeminli beş noktalı anahtarlı zencerek (9mm), beyaz zeminli uzun noktalı zencerek (2mm) ve en dışta enine simetrik rûmîli (26mm) kenar pervazı yer alır. Kenar pervazında alışlageldik paftalı simetrik desenlerden daha farklı bir uygulama görülür. Lacivert ve bordo zemin renkleri motif dalları sınır kabul edilerek dengeli biçimde dağıtılmıştır. Uzun kenarda dıştaki pervazın tam ortasına bitişik bir gül yer alır. Gülün dış formu rûmî tepeliği andıran farklı bir tasarıma sahiptir. İçi ½ simetrik rûmîli desenle bezenmiştir. Sayfaların dört köşesine minik birer tuğ yerleştirilmiştir.(Fotoğraf 1, Çizim 1-2).



**Çizim 2.** TSK EH 249 2a zahriye sayfasından detay

**2.2. Serlevha Sayfası:** 249 numaralı cüzün serlevha sayfası da karşılıklı çift



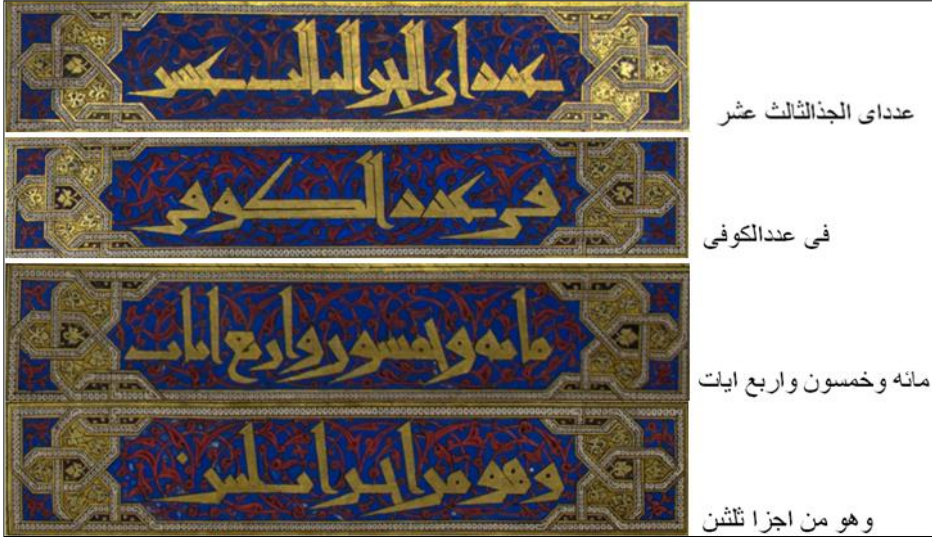
sayfa şeklinde düzenlenmiştir. Aynı tasarımın kullanıldığı her iki serlevha sayfasının yazı sahasında üç satırlık metin, üstte ve altta sûre başı alanları, ve kenarı sınırlandıran zencerekle pervaz ve enine simetrikli rûmîli kenarsuyundan oluşmaktadır. Sayfaların yazı sahasında siyah mürekkeple ve muhakkak hatla yazılmış üçer satır yazı yer alır. Yazıların bulunduğu alan rûmî helezonlar, üç noktalar ve ince taramalardan oluşan satır arası/beyne's-sütûr tezhibine sahiptir. Tüm sayfayı çevreleyen beş noktali anahtarlı zencerek ara pervazından sonra uzun noktali zencerekle ince bir ara pervaz daha bulunur. Desen en dışta enine simetrikli rûmî kenar pervazı, lacivert iplik ve ipliğe bitişik çok kısa tığlar ile nihayetlendirir. Rûmîli kenar pervazına sûre başlarının bulunduğu kısımlardan yapışık ikişer tane gül tezhibi mevcuttur (Fotoğraf 2).



**Fotoğraf 2:** TSK EH. 249, 2b- 3a serlevha sayfası ve detay, © Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı

Serlevha sayfası cüze dair bilgileri içeren sure başı ve etek olarak adlandırılan alanlara sahiptir. Bu alanlarda kullanılan hat çeşidi kûfi yazıdır. Yazı lacivert

zemin üzerine zıt bir renk olan altınla yazılarak belirgin hale getirilmiştir. Yazı sahası yatay eksende  $\frac{1}{2}$  simetrik bir geometrik sistemle paftalara ayrılmış uzunca bir kısım yazı için tahsis edilmiştir. Yazı sahasının kenarlarında oluşan altın, siyah ve lacivert olarak boyanmış geometrik paftalar ise  $\frac{1}{2}$  simetrik ve serbest rumi desenlerle bezenmiştir. Paftalar birbirinden (+) desenli ve beyaz zeminli ince ara suları ile ayrılır. Kûfi yazıların arasında lacivert zemin üzerine bordo renkli rûmîli helezonlar dolaşmaktadır. Sure başı ve etek kısımlarında bu cüzün otuz cüzden on üçüncüsü olduğu ve cüzde 154 ayet bulunduğu aşağıdaki Arapça ifade ile belirtilmiştir (Fotoğraf 3).

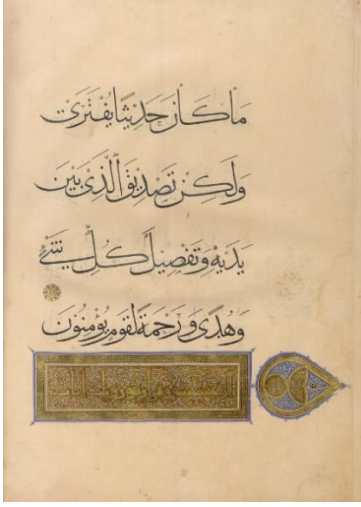


**Fotoğraf 3:** Serlevha sayfasında cüze dair bilgilerin yer aldığı kısımlar, © Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı

Âlimler arasında Kur'ân-ı Kerîm'deki ayet sayısı hakkında farklı rakamlar dile getirilmiştir. Hurûf-u Mukattaa'ların müstakil bir ayet sayılıp sayılmaması ve sure başlarındaki besmelelerin de bazı âlimlere göre ayet sayılması durumlarından dolayı içerik olarak herhangi bir değişim olmamasına karşın ayet sayısı farklı ifade edilebilmektedir. İslam dünyasında genel kabul gören Kûfeli âlimlerin yazdığı Mushaf'ın ayet sayısı 6236'dır<sup>12</sup>. İncelediğimiz cüz ile ilgili bilgilerin yer aldığı serlevha sayfasındaki "fi adedü'l- kûfi" ibaresinin, "bu cüz içinde Kûfe Mushafı'na göre şu kadar ayet bulunmaktadır", diye belirtilmek amacıyla kullanıldığı söylenebilir.

**2.3. Sure Başı Tezhipleri:** Kur'an-ı Kerim'in 13. cüzü olan EH. 249 numaralı cüzde Ra'd (20b) ve İbrahim Sûresi (38a) olmak üzere iki tane sure başı tezhibi bulunmaktadır (Fotoğraf 4-5).

<sup>12</sup> Ali Öge- Halil İbrahim Üren, "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 918; Tayyar Altıkulaç, "Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları", 1400. Yılında Kur'an-ı Kerim, ed. Müjde Unustası (İstanbul: Antik A.Ş. Yayınları, 2010), 32.



TSK EH. 249, 20b Ra'd Sûresi



TSK EH. 249, 38a İbrahim Sûresi



**Fotoğraf 4:** TSK EH. 249, 20b Ra'd Sûresi sûre başı tezhibi ve detay, © Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı



**Fotoğraf 5:** TSK EH. 249, 38a İbrahim Sûresi sûre başı tezhibi ve detay, © Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı

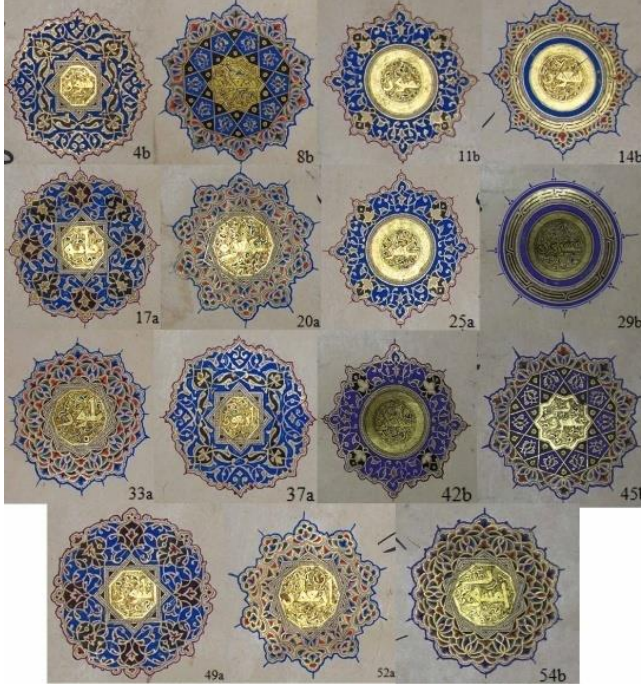
Ra'd Sûresi sure başı tezhibinde sûre ismi ve bilgileri kahverengi ile tonlama yapılmış altın zemin üzerine yine altın mürekkeple ve kûfi yazı ile yazılmıştır. Harflerin kenarları siyahla tahrirlenmiş, harf gözleri lacivert renk ile doldurulmuştur. Yazıların altında beyaz üzerine mavi tonlamalı rûmîli helezonlar dolaşmaktadır. Yazı sahasının kenarında beyaz zeminli tek noktalı ince ara suyu ve altın zeminli üç noktalı anahtarlı zencerekli ara suyu dolaşmaktadır. En dışta kalınca lacivert bir cetvel ve son olarak iplik ile tezhipli alan nihayetlenir. Köşelerde ipliğe bitişik minik tığlar mevcuttur. Yine ipliğe bitişik olarak sayfasının dış kenarına doğru yerleştirilen damla formu  $\frac{1}{2}$  simetrik gülün iç alanı rûmî motiflerle tezyin edilmiştir. 5



ayrı paftaya ayrılmış gülün paftalanma mantığı zekice bir tasarımın ürünüdür. Sure başı yazılı alanında lacivert zemin bulunmazken gül tezhibinde altın ve lacivert beraber kullanılmıştır. Gül tezhibinin kenarında iplik ve bubcuklar yer alırken tiğların gül tezhibinde kullanılmadığı görülür(Fotoğraf 4).

İbrahim Sûresi sûre başı tezhibinde sûre ismi ve bilgileri lacivert zemin üzerine beyaz mürekkeple ve kûff yazı ile yazılmıştır. Zemininde rûmîli altın helezonlar dolaşır. Kenarını içten dışa doğru ince altın bir cetvel, beyaz zeminli tek noktalı ara suyu ve en dışta üç noktalı anahtarlı zencerekli ara suyu çevreler. Damla formdaki ipliğe bitişik rûmîli gül tasarımı  $\frac{1}{2}$  simetriktir. Kendi içinde paftalara ayrılmış zeminler altın, lacivert ve siyahla dengeli şekilde renklendirilmiştir. Alanın kenarını üç noktalı anahtarlı zencerek ara suyu ve lacivert bir cetvel çevrelemektedir. Gül tezhibinin kenarında iplik ve bubcuklar yer alır. Gülde tiğ yoktur. Ancak dikdörtgen sûre başı alının köşelerinde çok kısa tiğlar bulunmaktadır (Fotoğraf 5).

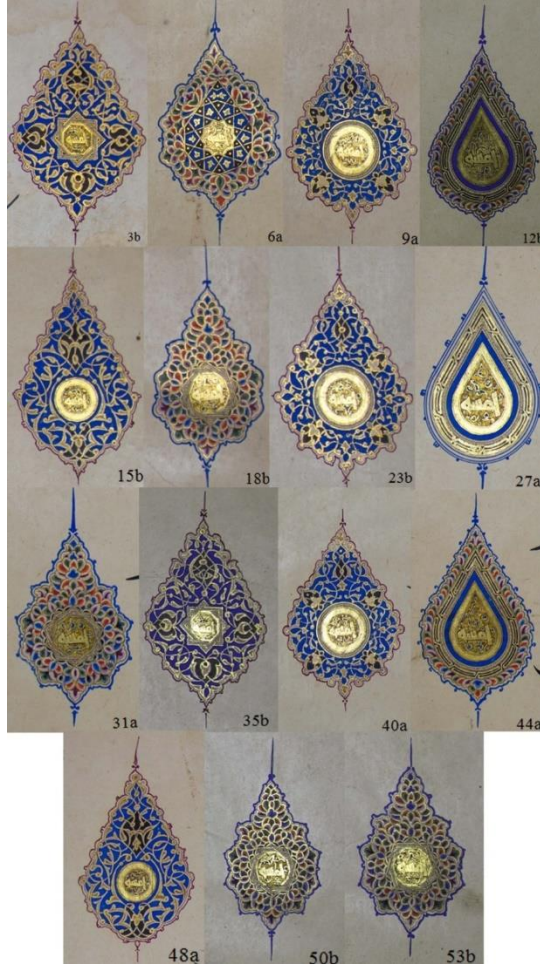
**2.4. Aşer ve Hamse Gülleri:** Bu cüz içinde 15 aşer, 15 hamse gülü olmak üzere toplamda 30 ayrı gül tasarımı yer almaktadır (Fotoğraf 6-7). Bu cüz içinde hizip ve secde güllerine rastlanmaz. Cüzler ayrı ciltler halinde tasarlandığından cüz gülü kullanımına da ihtiyaç olmamıştır. Dairesel formlu aşer güllerinin çapları 80 ila 90 mm arasında değişkenlik gösterirken uzun damla biçimli hamse güllerinin ölçüleri 110- 115x 55-60 mm arasındadır (Fotoğraf 6-7).



**Fotoğraf 6:** EH. 249, aşer gülleri © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

Muhakkak yazılı sayfalar beş satır olarak düzenlenmiştir. Sayfaların kenarları cetvelsizdir. Aşer ve hamse gülleri ayetin bittiği satırın karşısına sağ veya soldaki sayfa boşluklarına yerleştirilmiştir. Aşer güllerinin merkezinde daireler, sekiz

veya on kollu yıldızlar yer almaktadır. Merkezdeki bu alanlar içinde hamse veya aşer güllerinin tekabül ettikleri beşer beşer artan ayet numaraları altın zemin üzerine yine altın mürekkeple yazılmıştır. Altınla doldurulmuş yazı zeminlerinde rûmîli helezonlar dolaşmaktadır. Kenarları ise rûmî veya münhanilerden oluşturulmuş simetrik tasarımlarla bezelidir. Aşer güllerinde 1/8 ve 1/10 simetri, hamse güllerinde 1/2 simetri kullanılmıştır. Sadece 29b aşer gülünde ve 27a sayfasındaki hamse güllerinin tasarımında dış kenar suyunda zencerek dolaşmaktadır. En dış kısımda dolaşan iplikler üzerindeki kısa tığlarla tasarım nihayetlendirilmiştir. Hamse güllerinde dikine uzun mekik veya damla formların merkezinde de yine daire veya yıldız biçimleri yer almaktadır. En dıştaki ipliğe bitişik kısa çizgiler şeklinde tığlar ile tezhipli alanlar nihayetlenmektedir (Fotoğraf 6-7).



**Fotoğraf 7:** TSK EH. 249, hamse gülleri © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

Aşer gülleri on ayette bir gelmekte ve içinde kûfî yazıyla ve Arapça ifadeyle 10'un katları yazmaktadır. Bazılarında ise sadece "aşer" ibaresi yer alır. Hamse gülleri birler basamağında 5 olan ayetlerde gelmekte ve içlerinde "hamse" ifadesi yer

almaktadır. Aşer gülleri dairesel, hamse gülleri uzun mekik ve damla formundadır. Aşer ve hamse gülleri birbirine benzer geometrik paftalama sistemleri, benzer desen ve motiflerle ikişerli takım şeklinde tasarlanmıştır. Örneğin 5. ayetin hamse gülü münhani motifleri ile tasarlanmışsa hemen ardından gelen 10. ayetin aşer gülü de münhani motifleri ile tasarlanmış ve desenler arasında bir birlik sağlanmıştır<sup>13</sup> (Fotoğraf 8-15).



**Fotoğraf 8:** TSK EH. 249, 3b Yusuf Sûresi 55. ayet hamse gülü



**Fotoğraf 9:** TSK EH. 249, 4b Yusuf Sûresi 60. ayet aşer gülü © Topkapı Sarayı Kütüphanesi



**Fotoğraf 10:** TSK EH. 249, 6a Yusuf Sûresi 65. ayet hamse gülü



**Fotoğraf 11:** TSK EH. 249, 8b Yusuf Sûresi 70. ayet aşer gülü © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

<sup>13</sup> Detseli, *İlhanlı Devri Tezhip Üslubu*, 303.





**Fotoğraf 12:** TSK EH. 249, 12b  
Yusuf Sûresi 85. ayet hamse gülü



**Fotoğraf 13:** TSK EH. 249, 14b Yusuf Sûresi 90.  
ayet hamse gülü © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

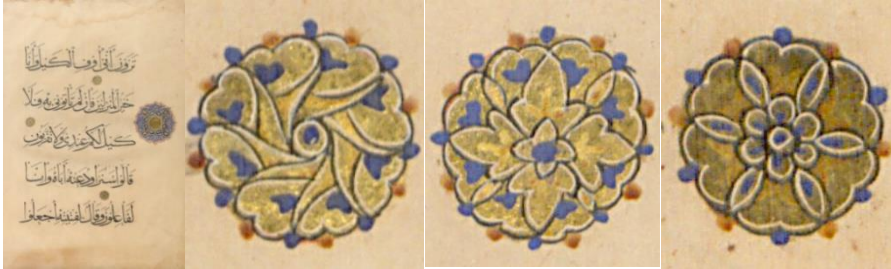


**Fotoğraf 14:** TSK EH. 249, 27a Ra'd  
Sûresi 15. ayet hamse gülü



**Fotoğraf 15:** TSK EH. 249, 29b Ra'd Sûresi  
20. Ayet aşer gülü © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

**2.5. Duraklar:** Bu cüzde sekiz farklı durak tasarımı belli bir sıra gözetilmeksizin rastgele yerleştirilmiştir. Üç tanesi çarkifelek tarzında dönen desenler olarak tasarlanmıştır. Diğer beş desen  $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{5}$  ve  $\frac{1}{6}$  penç motifleri şeklindedir. Altın zemin üzerine lacivert ve kahverengi ile tonlamalar yapılmıştır. Dış sınıra yapışık altın, lacivert ve kahverengi minik noktalar bulunur. Durakların çapı 18 ila 22 mm arasında değişkenlik göstermektedir<sup>14</sup> (Fotoğraf 16-17).



**Fotoğraf 16:** TSK EH. 249, 4b sayfasından durak örnekleri, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

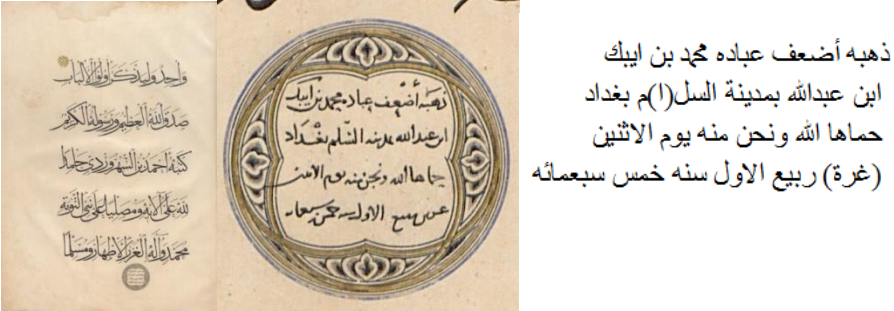
<sup>14</sup> Detseli, *İlhanlı Devri Tezhip Üslubu*, 321.



**Fotoğraf 17:** TSK EH. 249, 9a sayfasından durak örnekleri, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

**2.6. Ketebe ve Zehebe Sayfası:** Cüzün 55 a sayfasında 45 x45 mm ölçülü bir alan içinde müzehhip imzası bulunmaktadır. EH. 249 numaralı cüz tezhip açısından zengin bir eser olmasının yanı sıra ketebe sayfası (55a) olması yönüyle de mühimdir. Zira bu sayfa eserin hattatının ve müzehhibinin ismini barındırmakta ve eserin üretildiği yer ve yılı da bildirmektedir. Yazma eser araştırmalarında oldukça mühim olan tüm bu bilgileri veren eser sayısının azlığı dolayısıyla esere dair kesin verilerin bulunması kıymetlidir.

Sayfa altındaki boşluğa yerleştirilen ve küçük bir kısma tekabül eden daire şeklindeki tezhipli alan oldukça sade bir tasarımla bezelidir.  $\frac{1}{4}$  simetrik tasarım dört kollu yıldız biçiminde bir boşluk meydana getirmiştir. Bu alana nesih yazı ile müzehhip imzası, yer ve yıl bilgisi yazılmıştır. Kenarlarında küçük alanlarda münhani motifi tonlamalı şekilde boyanmış, dış hat lacivert bir iplikle son bulmuştur. Tezhipli alanın merkezindeki Arapça ibare aşağıdaki gibidir<sup>15</sup> (Fotoğraf 18).



**Fotoğraf 18:** TSK EH. 249, ketebe sayfası, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

### 3. Değerlendirme ve Karşılaştırmalar

TSK EH. 249 numaralı cüzün dış cilt kapağı, miklebi ve iç kapağı muhdestir. Son sayfa ciltle uzun süre bitişik kalmasının bir sonucu olarak özgün iç cildin izlerini taşımaktadır. Günümüze özgün ulaşan ciltlerle üslup birliği içinde olduğu bu radaki izlerden anlaşılmaktadır (Fotoğraf 19).

<sup>15</sup> Arapça metinlerin okunmasında Selçuk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Öğr. Gör. Dr. Sami Naddah'tan destek alınmıştır.



**Fotoğraf 19:** EH. 249 iç ve dış kapak, © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

Bu mushafın diğer cüzlerinden TSK EH 247 ve NMI 3532 numaralı eserlerin cildi özgündür. Bu eserler “Amel-ü Abdurrahman” şeklinde cilt sanatçısının ismini taşımaktadır<sup>16</sup>. Benzer tasarıma sahip TSM deposunda 6666 envanter numarası ile kayıtlı bir cilt bulunmaktadır<sup>17</sup>. TSK EH. 249 ve TSK EH. 250 numaralı cüzlerin ciltleri muhdes olduğundan bahsi geçen depodaki cildin bu eserlerden birine ait olması muhtemeldir (Fotoğraf 20).



**Fotoğraf 20:** TSM Depo 6666 envanter numaralı cilt<sup>18</sup> © Topkapı Sarayı Kütüphanesi

İncelemiş olduğumuz EH. 249 numaralı cüz ketebe sayfasında hattat Ahmed bin Sühreverdî'nin<sup>19</sup> ve müzehhip Muhammed bin Aybek bin Abdullah'ın<sup>20</sup> ismi geçmesi dolayısıyla ayrı bir önemi haizdir. Bu Mushafın tüm cüzlerinde imza bulunmadığı da göz önünde bulundurulduğunda imzalı nüshalar bir kat daha ön plana çıkmaktadır. Tezhipler istinsah tarihine uygun olup (705/1305) İlhanlı üslubunun belirgin özellikleri görülür. Bu cüzün tezhiplerinde rûmî çeşitlerinden sade rûmî, ayırma rûmî, orta bağ ve tepelik motifleri kullanılmıştır. Münhani motifi ve üç noktalar bu cüz içinde kullanılan diğer tezyini unsurlardır. Desen tasarımında kenar bezeme çeşitlerinden zencerekler, tek şerit, münhanili ve enine simetrikli

<sup>16</sup> Zeren Tanındı, “Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde Ortaçağ İslâm Ciltleri”, *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı*, İstanbul 1990, s. 104.

<sup>17</sup> Yasin Çakmak, “Topkapı Sarayı Müzesi Depolarındaki Geçme-Örgü Tezyinatlı Cilt Grubu ve Bir Mücellit İmzası”, *Milli Saraylar Sanat Tarih Mimarlık Dergisi* 21 (Aralık 2021), 79.

<sup>18</sup> Çakmak, “Topkapı Sarayı Müzesi Depolarındaki Geçme-Örgü Tezyinatlı Cilt Grubu” s. 79.

<sup>19</sup> James, *Qur’ans of the Mamluks*, 79.

<sup>20</sup> James, *Qur’ans of the Mamluks*, 89.



kenar bezemeleri tercih edilmiştir. Anonim Bağdat Kur'ân-ı Kerîmi'ne ait cüz hem ana sayfa tasarımı hem de tezhip tasarımı açısından birbiriyle üslup birliği içindedir (Fotoğraf 21). Tezhipleri yine aynı müzehhibin imzasını taşıyan otuz cüzlük Sultan Olcaytu'nun Bağdat Kur'ânı Kerîmi ve TİEM 538 numaralı eserin tezhipleri ile benzerdir.



**Fotoğraf 21:** NMI 3550, serlevha sayfası, © National Museum of Iran

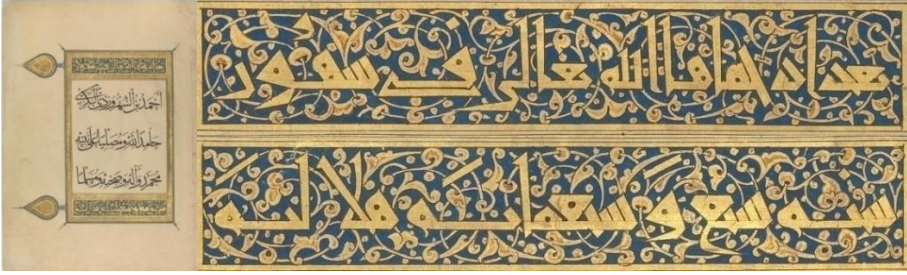
15 aşer gülünün 8 tanesi farklı tasarımlara sahiptir. Cüzün 11b, 25a, ve 42b sayfalarındaki aşer gülleri, 8b ve 45b sayfasındaki münhanili aşer gülü tasarımları, 4b ve 37a aşer gülleri birkaç küçük detay haricinde aynıdır. Aslında burada bahsettiğimiz 8 ayrı tasarım bu Mushafın diğer cüzlerinde de herhangi bir sıralama gözetilmeksizin rastgele kullanılmıştır. Örneğin TSK EH. 249, 17a aşer gülü ve TSK EH. 247, 13b aşer gülü tasarımında aynıyken farklı renklendirme ile başka bir görünüm almıştır. Benzer şekilde EH. 247, 34a, EH. 249, 52a ve EH. 250 17b sayfalarının aşer gülleri aynı, renklendirmesi farklıdır. Hamse gülleri için de benzer durum söz konusudur. Müzehhip Muhammed bin Aybek bin Abdullah'ın bir başka eseri olan Olcaytu'nun Bağdat Kur'ân-ı Kerîmi'ni tezhiplerken tasarım çeşitliliğini daha fazla ön planda tutmuş olduğu söylenebilir. Bağdat Kur'ân-ı Kerîmi'nde özellikle güllerde ve duraklardaki çeşitlilik dikkat çekicidir. Makale araştırmaları esnasında İlhanlılar ve muasırları olan Memlûkler döneminde özellikle aşer ve hamse güllerinin çok kullanıldığı ve tasarımlarının gelişmişliği dikkat çekmektedir.

Pafta zeminlerinde altın, lacivert ve kahverengi, kullanılmıştır. Altının tek ton sarı altın olarak kullanıldığı görülmektedir. Ancak bazı alanlarda altın zemin üzerine kahverengi tonlama yapılarak farklı bir etki yaratılmıştır. Bazı zencereklere de bu uygulama tercih edilmiştir. Rûmî motifler sarı altın ve beyaz ile renklendirilmiş bazı kısımlarda rûmîlerin içlerine mavi ve gri ile tonlama yapılmıştır. Zencereklere zahriye ve serlevha sayfalarında çokça kullanılmış, aşer ve hamse güllerinde ise daha az tercih edilmiştir.

EH. 249 numaralı eser ile birlikte Anonim Bağdat Kur'anı-ı Kerîmi'nin di-

ğer cüzlerinden TSK EH. 250 numara hattat ve müzehhip imzası<sup>21</sup>, İran'daki Hicri 706 yılının Muharrem ayında tamamlanan NMI 3550 numaralı nüshada hattat imzası ve tarih bulunur<sup>22</sup>. TSK EH 250 numaralı cüz oldukça tezyinatlı bir hatime sayfası olması bakımından diğer cüzlerden ayrılmaktadır. Bu cüzün Muhammed bin Aybek eliyle yapıldığını ifade eden müzehhip imzası hatime sayfasındaki sûre başı alanlarında yer alır. Kur'an-ı Kerîmin dünya müzelerindeki diğer parçaları tam olarak görülemeyip bazı sayfalarına ulaşılabildiğinden, diğer cüzlerin hatime tezhibi veya sanatçı imzası taşıyıp taşımadığı bilinmemektedir. Yine Metropolitan Müzesi'nde bulunan ve hattat imzası barındıran koparılmış tek sayfanın üst ve altındaki tezhipli metin alanında kufi yazı ile cüz hakkında bilgi verici metin bulunmaktadır<sup>23</sup> (Fotoğraf 22). "... Bağdat, Cenab-ı Allah onu korusun,707 senesinin kameri ayında" anlamına gelen ve baş kısmı eksik olan bu kısımdaki ibare aşağıdaki gibidir.

بغداد حماها الله تعالى في شهر  
سنة سبع وسبعمئة هلالية



**Fotograf 22:** MET Museum 55.44, ketebe sayfası, © The Metropolitan Museum of Art

Bugün nerede olduğunu bilmediğimiz karşı sayfada bu bilgilerin devamı bulunduğu muhakkaktır. Hatta kayıp olan karşı sayfada müzehhip imzası olduğu düşünülmektedir.

EH. 249 numaralı cüzün de bir parçası olduğu Anonim Bağdat Kur'an-ı Kerîmi'nin diğer cüzleri, TSK EH. 250 (2.cüz), TSK EH. 247 (4.cüz), NMI 3548 (10.cüz, zahriyesi CBL Is 1614.2), NMI 3550 (25. cüz), NMI 3532 (26. cüz, zahriyesi, MET 50.12 ), NMI 3522 (28. cüz) numaralarda bulunmaktadır. The Prince's Foundation'da bulunan 15. cüzün envanter numarasına ulaşılammıştır. MET 55.44 envanter numaralı hattat imzası barındıran ketebe sayfasının hangi cüze ait olduğu bilinmemektedir.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Detseli, *İlhanlı Devri Tezhip Üslubu*, 349.

<sup>22</sup> Detseli, *İlhanlı Devri Tezhip Üslubu*, 292.

<sup>23</sup> James, *Qur'ans of the Mamluks*, 79; Blair, "Calligraphers, Illuminators, and Painters", 178.

<sup>24</sup> Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1969), 50;

Lings, *Splendours of Qur'an Calligraphy and Illumination*, 24; Zeynep Atbaş, "Artistic Ilkhanid Manuscripts in the Topkapı Palace Library", *Cultural Encounters, in Anatolia in the Medieval Period: The Ilkhanids in Anatolia* (Ankara: Koç Üniversitesi Vekam, 2019), 33; Zeynep Atbaş, "Topkapı Sarayı Kütüphanesindeki Sanatlı İlhanlı El Yazmaları", *Cengiz Han ve Mirası* (Ankara: Türkiye Bilimler

## Sonuç

Gerek hat gerekse tezhip açısından İlhanlı Dönemi yazma eserlerine temsil sayılabilecek önemli bir eser olan TSK EH. 249 numaralı cüz kaynaklarda Anonim Bağdat Kur'an-ı Kerimi olarak anılan Mushaf'ın 13.cüzüdür.

Eserin tezhipli sayfalarının tümü günümüze özgün haliyle ulaşmıştır. Zahriye, serlevha, sûre başları ve güller tezhiplidir. Hatime sayfası tezhibi yoktur. Tezhiplerde rûmî ve münhani motifleri, aşer ve hamse gülleri zengin ve çeşitli tasarımları ile dikkat çeker. Durakların ana hatları ise penç motifi biçimindedir. Zahriye sayfasında yazı yoktur. Eserde herhangi bir mühür de mevcut değildir. Değerlendirme bölümünde İlhanlı Dönemine ait diğer eserlere değinilmiş ve TSK EH. 249 numaralı cüzün tezhiplerinin kendi dönemi ile uyum içinde olduğu görülmüştür.

Bu cüzün incelenmesinin İlhanlı Dönemi tezhip anlayışına dair verilerin ortaya çıkmasını destekleyeceği düşünülmektedir. Zira bu cüzde kullanılan motif grupları ve renkler İlhanlı tezyinatının öne çıkan özelliklerinin ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır. Alandaki diğer sanatçıların da yapacağı araştırmalarla konuyu dair literatür genişleyecektir.

97 yıllık bir süreci kapsayan İlhanlı Devri farklı kültürel unsurların harmanlanarak zengin bir estetik anlayışın geliştiği bir dönem olmuştur. İlhanlılar İslâm dinini kabul etmelerinden sonra İslâm sanatı açısından kıymetli eserler üretmişlerdir. Devraldıkları Selçuklu coğrafyasında var olan sanat kollarından ilham almışlar ve başlangıçta Selçuklu sanatının etkilerini sürdüren eserler üretmişlerdir. Bununla beraber kendilerine has bazı özellikleri de Anadolu ve İran coğrafyasına taşımışlardır. İlhanlı tezhipli eserlerinde Selçuklu ve muasırı Memlûkler'in tezhip anlayışı arasındaki benzerlik ve farkların ortaya çıkması bu dönem eserlerinin incelenmesi ile mümkün olabilecektir. Makale konusu olarak ele alınan ve yapım tarihi belli olan bu cüz vasıtasıyla İlhanlı Dönemine ait tezhipli eserlerden birinin literatüre kazandırılması amaçlanmıştır. Bu çalışmaların çoğalması ile dönemsel tezyini özellikler üzerinde yorum yapabilme imkânının artması ve ilgili araştırmacılara kaynaklık teşkil etmesi umulmaktadır.

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

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

**Thanks / Teşekkür:** I would like to thank İlhan Kocaman, Head of the Department of Topkapı Palace, for his help in accessing the images of the artifacts. / Eser görsellerine ulaşmadaki yardımları için Topkapı Sarayı daire başkanı İlhan Kocaman'a teşekkür ederim.

→

Akademisi, 2021), 345; David James, *Qur'ans of the Mamluks*, s.83; Ashıhan Alturan, *TSMK EH. 247 Envanter Numaralı Eserin Tezyinî Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 21; Detseli, İlhanlı Devri Tezhip Üslubu, 263, 327.

### Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları". *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*. ed. Müjde Unustası. İstanbul: Antik A.Ş. Yayınları, 2010.
- Alturan, Aslıhan. *TSMK EH. 247 Envanter Numaralı Eserin Tezyîni Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Atbaş, Zeynep. "Artistic Ilkhanid Manuscripts in the Topkapı Palace Library". *Cultural Encounters, in Anatolia in the Medieval Period: The Ilkhanids in Anatolia*. Ankara: Koç Üniversitesi Vekam, 2019.
- Atbaş, Zeynep. "Topkapı Sarayı Kütüphanesindeki Sanatlı İlhanlı El Yazmaları". *Cengiz Han ve Mirası*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Atıl Esin. *Renaissance of Islam Art of the Mamluks*. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1981.
- Blair, Sheila S. - Bloom, Jonathan M. *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Blair, Sheila S.. "Calligraphers, Illuminators, and Painters in the Ilkhanid Scriptorium". *Beyond The Legacy Of Genghis Khan*. ed. Linda Komaroff. Boston: Brill Academic Publishers, 2006.
- Blair, Sheila. "The Development of Illustrated Book in Iran". *Muqarnas* 10 (1993), 266- 274.
- Çakmak, Yasin. "Topkapı Sarayı Müzesi Depolarındaki Geçme-Örgü Tezyinatlı Cilt Grubu Ve Bir Mücellit İmzası". *Milli Saraylar Sanat Tarih Mimarlık Dergisi* 21, (2021), 60-89.
- Damla Kaplan, *Simetri Kavramının Türk Halı ve Kilimlerindeki Yapısal İzleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Derman, Fatma Çiçek. "Tezhip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/65-68. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ettinghausen, Richard. "On Some Mongol Miniatures". *Kunst Des Orients* 3, (Ağustos 1959), 44-65.
- James, David. *Qur'ans of the Mamluks*. Great Britain: Alexandria Press, 1988.
- Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu I*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1969.
- Lings, Martin. *Splendours of Qur'an Calligraphy and Illumination*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, , 2012.
- Öge, Ali- Üren, Halil İbrahim. "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sürelere Göre Tespiti". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 915- 954.
- Subaşı Adıbelli, Tuba. "Topkapı Sarayı Kütüphanesine Kayıtlı H.2154 Nolu Behram Mirza Albümünün Tekstil Tasarım Özellikleri Açısından İncelenmesi". *Milli Saraylar Sanat Tarih Mimarlık Dergisi* 26, (Haziran 2024), 39-57.
- Tanırdı, Zeren. "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı*. ed. Ali Rıza Özcan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.
- Tanırdı, Zeren. "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Ciltleri ve Tezhipleri". *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, ed. Müjde Unustası. İstanbul: Antik A.Ş. Yayınları, 2010.
- Tanırdı, Zeren. "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Ortaçağ İslâm Ciltleri". *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı* 4, (1990), 103- 149.
- Wilber, Donald Newton. *The Architecture of Islamic Iran: The Il Khanid Period*. New York: Princeton University, 1949.

## Terennüm, Lafız ve Katma Söz Kullanımının Türk Müziğindeki İşlevselliği

### *The Functionality of Tarannums, Words and Added Lyrics in Turkish Music*

Ayşe Emsal Aksın Çevik 

*Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Dilek Sabancı Devlet Konservatuvarı, Geleneksel Türk Müziği Bölümü, Konya, Türkiye*

*Assist. Prof., Selçuk University, Dilek Sabancı State Conservatory, Department of Traditional Turkish Music, Konya, Türkiye*

emsal.cevik@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-6763-6017>

**Article Type / Makale Tipi**  
*Research Article / Araştırma Makalesi*

**DOI:** 10.31591/istem.1541854

**Article Information / Makale Bilgisi**  
*Received / Geliş Tarihi: 01.09.2024*  
*Accepted / Kabul Tarihi: 30.12.2024*  
*Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024*

**Cite as / Atıf:** Aksın Çevik, Ayşe Emsal. "Terennüm, Lafız ve Katma Söz Kullanımının Türk Müziğindeki İşlevselliği". *İstem* 44 (2024), 581-608. <https://doi.org/10.31591/istem.1541854>

**Plagiarism / İntihal:** *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



**Copyright / Telif Hakkı:** *"Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır."*

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem>

## Terennüm, Lafız ve Katma Söz Kullanımının Türk Müziğindeki İşlevselliği

### Öz

Türk Müziği sözlü eserleriyle oluşturulan kompozisyonun en önemli ögesi şiidir. Şiir, şairin duygusunu çeşitli söz sanatlarıyla ve derin anlatımlarla destekleyerek edebi bir bütünlük içerisinde oluşturulur. Şiirin ezgiyle birlikteliğinden oluşan bir eser ise, hem işitsel hem de manevi değerlerin bütünlüklü bir şekilde insan ruhuna seslenmesi durumu olarak ifade edilebilir. Bu araştırma, Türk Müziğinin hem dini hem de din dışı eserlerinin birçok formunda güfteden bağımsız olarak ezgiyle birlikte kullanılan katma sözlerin, lafızların ve terennüm olarak adlandırılan anlamlı ve anlamsız hece, söz ve söz gruplarının kullanım amaçlarını incelemektedir. Çalışmada notaya alınmış transkripsiyonlara dayanarak ilgili eserlerde terennümlerin, lafız ve katma sözlerin geleneksel Türk müziğinde hangi şekillerde kullanıldığı araştırılmıştır. Tespitlerimize dayalı olarak Türk Halk Müziği ve Klasik Türk Müziği formlarında bestelenmiş ya da anonim olarak bilinen eserlerde görülen terennüm, katma söz ve lafızların kullanım amaçlarının bilinmeyen yönleri ilk defa ele alınmıştır. Doküman tarama modeli kullanılan çalışmada, Devlet Korosu nota arşivi ve Repertükül nota arşivinde yer alan eserlerin öncelikle güfte yapılarına bakılmıştır. İnternet sitelerinde bulunan icra kayıtları ile de mevcut güftelerin transkripsiyon üzerine nasıl yerleştirildiği ve bu yerleşimin yanı sıra yer alan terennüm, lafız ve katma sözlerin güfteyle ilişkisi sorgulanmıştır. Geleneksel icralara dayalı olarak söz konusu öğelerin nasıl kullanıldığı ile ilgili ihtimaller üzerinden yorumlanmaya çalışılmıştır. Araştırma bulgularına göre sadece Klasik Türk Müziği beste formlarında kullanılması zorunluluk arz eden terennümlerin hemen hemen her formda kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra terennüm, katma söz ve lafızların; güfteyi anlam bakımından desteklediği, usûl-aruz vezni ilişkisi bakımından bestekârlara rehberlik ettiği sonuçlarına ulaşılmıştır. Ayrıca bestekârlar tarafından ya da kaynak kişilerce güfteden bağımsız bir şekilde kullanılan lafız ve katma sözlerin mana vurgusunu desteklediği sonuçlarına ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Terennüm, Lafız, Katma Söz, Klasik Türk Müziği, Türk Halk Müziği.

## The Functionality of Tarannums, Words and Added Lyrics in Turkish Music

### Abstract

Poetry is the most important element of the composition created with the oral works of Turkish Music. Poetry is created in a literary integrity by supporting the poet's emotion with various word arts and deep expressions. A work consisting of the combination of poetry with melody can be expressed as a situation in which both auditory and spiritual values address the human soul in an integrated manner. This study examines the purposes of tarannums, words, the added lyrics as lexical or non-lexical syllables, words or word groups, which are used independently of the lyrics and together with the melody in many forms of both religious and non-religious works of Turkish Music. Based on the notated transcriptions, the study investigates the ways in which tarannum, words and added lyrics are used in traditional Turkish music. Based on our findings, the unknown aspects of the purposes of the use of tarannums, words, and added lyrics seen in anonymous or composed works in Turkish Folk Music and Classical Turkish Music forms have been discussed in detail for the first time. In the research, which used the document scanning model, the lyric structure of the works in the State Choir note archive and Repertukul sheet music archive were first examined. With the performance recordings available online, how the existing lyrics were placed on the transcription and the relationship between this placement and the lyrics, as well as the tarannum, words and added lyrics, were questioned. Based on traditional performances, it was tried to interpret the possibilities of how these elements were used. According to the findings of the research, it is seen that tarannums requiring necessity are used only in almost every composition forms of Classical Turkish Music. In addition, it has been concluded that tarannums, words, added lyrics support the lyrics in terms of meaning and guide the composers in terms of the relationship of pattern and aruz rhythm. In addition, it has been concluded that the added words and added lyrics employed beyond the main lyrics by the composers or the source persons support the meaning emphasis

**Keywords:** Tarannum, Added Words, Added Lyrics, Classical Turkish Music, Turkish Folk Music.



## Giriş

Türk Edebiyatı'nın birçok nazım türünde şiirlerin anlam ve hissiyat bakımından kifayetsiz kaldığı örneklere rastlamak mümkündür. Hatta duygu ve düşüncelerin kelimelelere yeterince aktarılmadığını konu alan şiirler görmek de mümkündür<sup>1</sup>. Şiirin ezgiye dönüştürülmesinde yani müzik sanatında da buna benzer bir durum söz konusu olabilmektedir. Şiir, bestekârın elindeki temel malzemedir ve bu malzeme üzerinden oluşturacağı ürünü her yönüyle işlemelidir. Bestelenecek olan güftenin hangi usûlle ölçüleceği, hangi makamdan oluşturulacağı gibi temel sorunların ötesinde, üzerinde titizlikle durulması gereken diğer ayrıntılar bulunmakta ve bazı hesaplamalar gerektirmektedir. Bestekâr, yukarıda bahsi geçen temel sorunları belirli bir süzgeçten geçirdikten sonra güftenin anlam vurgusunu kendinden önce yaşamış bestekârların eserlerinden de yola çıkarak yani benzer bir yol izleyerek bestelemekte; bazen de radikal ezgilerle bezeyerek kendi imzasını atmakta ve diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Burada bestekârlarca tercih edilen bir uygulama; aruz vezninin bazı vezin kalıpları belli usûllere kolaylıkla uyum sağlayabilmektedir. Mesela aşağıda da görüldüğü gibi müsemmen usûlündeki "Hem cemâlin gösterip çekmek olur mu" mısraıyla başlayan Hüseyini makamındaki eser söz konusu usûlün darplarına oldukça uygun bir şekilde dağılım göstermektedir.

**Tablo 1.** Müsemmen Usûlündeki Eserin Usûl-Vezin Dağılımı

Düü	üm	teek	teeek	Düü	Üm	teek	teeek	Düü	üm	teek	teeek	Düü	üm	Teeek
Fâ'	i	lâ	tün	Fâ'	i	lâ	Tün	Fâ'	i	Lâ	tün	Fâ'	i	Lün
Hem	ce	mâ	lin	gös	te	rip	Çek	mek	o	lur	mu	ken	di	ni

Dolayısıyla usûl-vezin uyumuna göre belirli usûllerin tercihi yol gösterici olmaktadır. Elbette usûl-vezin uyumuna göre yazılmayan eserler de bulunmaktadır. Hatta Dede Efendi gibi bazı bestekârların kalıplaşmış kuralların dışına çıkarak güftenin varlığını ön plana çıkarmış bestekârlarımız da yok değildir. Burada bestekârın yaptığı şey, gerek ezgi ve seyir bütünlüğü, gerekse lafız kullanımlarının koordinasyonu ile birlikte usûl-vezin dağılımını göz ardı edip tamamen şiirin vurgusunu desteklemekten ibarettir.

Güfte, ezgi ve usûl bütünlüğü ile ilgili olarak; bir bestekâr güftenin anlamını iyi bilmeli ve müzikle ilgili malzemeleri gereğince ve yerli yerinde uygulamalıdır. Bu malzemeler; suskunluk yaratmak için esler, anlamı tamamlamak adına lafız kullanımı, saz payları, pekiştirici ifade yaratmak için kelime tekrarları, duygu değişimleri için perde değişimleri, belirli bir duyguyu derinleştirme ya da bariz hale getirebilmek için puandork'lar, hüzün, sitem, ayrılık vb duyguları anlatmak için

<sup>1</sup> Selçuk Çıkla, "Kelimelerin ve Şiirin Kifayetsizliği Üzerine Yazılmış Şiirler", *Türk Dili Dergisi* 67/782 (Şubat 2017), 30.

usûl-makam ve ezgi değişiklikleridir<sup>2</sup>. Kaynak kişiler tarafından aktarılan anonim eserlerde de görülebilen bu envanter seçimleri yaşamın hissettirdiği duygu ve düşünceler ya müzikal benlikler yoluyla ya da kültürel aktarımın oluşturduğu hissiyatla oluşmaktadır. Bu oluşturma esnasında herhangi bir kural ve kaideye bağlı kalmaksızın sadece şiirin daha etkili bir müzik dili ile anlatımı söz konusudur. Burada ezgi başta olmak üzere katma sözler, lafızlar, terennümler, saz payları ve usûl önemli bir rolü üstlenmektedir. İşte bu malzemelerle yoğurulan anonim eserler şiir- ezgi ve diğer tüm unsurlarla birlikte içsel bütünlüğü tamamlamış olurlar. Mana vurgusunu ortaya çıkaran-derinleştiren bu unsurlar şiirin varlığını güçlendiren yapı taşlarıdır. Bu yapı taşları bazen kalıplaşmış bir uygulama olarak karşımıza çıkarken çoğu zaman da içsel bir dürtünün sonucu olarak ortaya çıkabilmektedir.

Türk müziğinde terennümler üzerine yapılmış akademik incelemeler oldukça sınırlıdır. Doğrudan lafızlar ve katma sözleri inceleme konusu yapan çalışma ise tespit edilememiştir. Terennümlerle ilgili olarak yapılan akademik çalışmaların en kapsamlısı Cinuçen Tanrıkorur'un *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler* isimli kitabında yer alan "*Türk Musikisinde Terennüm*" başlıklı bölümdür<sup>3</sup>. Bu çalışmada yazar lafzî ve ikâf terennüm örneklerine değinmiş, Klasik Türk Müziği ve Türk Halk Müziği formlarında yer alan terennüm türlerine ve kendi ifadesine göre terennüm dışı süslere yer vermiştir. Fakat söz konusu terennüm ve terennüm dışı süsler olarak ifade ettiği sözlerin amaçları ile ilgili detaylı bir açıklamaya değinmemiştir. Gülçin Yahya Kaçar'ın "*Buhûrizâde Musafa İtrî Efendi'nin Eserlerindeki Terennüm Tahlili*" isimli çalışmasında İtrî'nin bestelediği klasik eserlerdeki terennümlerin ezgileri incelenmiştir<sup>4</sup>. Günbek'in "*Anti-Okülersentrik Gelenek Olarak Terennümler*" başlıklı çalışmasında dil ve felsefe bağlamında terennümler "kuş dili ve ötmek" kelimeleri üzerinden yola çıkılarak söz konusu terennümlerin ortaya çıkış şekilleri üzerinden yorumlanmıştır<sup>5</sup>. İşcan ve Yüksel, terennümleri farklı bir perspektiften yani zaman bakımından değerlendirdikleri "*Hafız Sami Gazellerindeki Terennüm Kelimeleri*" adlı çalışmalarında eser boyunca icra edilen terennümlerin sürelerini incelemişlerdir<sup>6</sup>. Açar, "*Erzurum Türküleri Örneğinde Türk Halk Müziği'nde Terennümler*" isimli çalışmasında Erzurum türkülerinde geçen terennümleri vezin-ezgi münasebeti bakımından incelemiş ve bu terennümlerin yalnızca cümle tamamlamaya yarayan unsurlar olduğuna değinmiştir<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Serda Türkel Oter, *Hâfız Sâdeddin Kaynak'ın Mânâ Prozodisi Yönünden Zengin Olan Eserlerinin Analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 48-50.

<sup>3</sup> Cinuçen Tanrıkorur, *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1998).

<sup>4</sup> Gülçin Yahya Kaçar, "*Buhûrizâde Mustafa İtrî Efendi'nin Eserlerindeki Terennümlerin Tahlili*", *Uluslararası İtrî Sempozyumu*, (İstanbul, 2019).

<sup>5</sup> Zeynel Günbek, *Anti-Okülersentrik Gelenek Bağlamında Terennümler* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>6</sup> Nilgün İşcan - Mehmet Yüksel, "Hâfız Sâmi Gazellerinde Terennüm Kelimeleri ve Kullanımı", *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 1/2 (2011).

<sup>7</sup> Yakup Açar, "Erzurum Türküleri Örneğinde Türk Halk Müziğinde Terennümler", *Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi*, ed. Fatih Çağatay Baz - Merve Kızıryüz (Adıyaman: →

Katma sözlerle ilgili olarak Dağdeviren'in Arguvan Yöresi ile ilgili yapmış olduğu çalışmasında<sup>8</sup> Arguvan türkülerinde bir ya da birden fazla kelimeden oluşan katma sözlerin bulunduğu belirtilmiştir. Bu sözleri, yörede kullanılan usüllerin yapısını belirleyen ve usûl çeşitliliğine etken unsurlar olarak tanımlamaktadır. Güven'in hikayeli türküler üzerine yapmış olduğu çalışmasında Hoyratlar ve Baraklara eklenen katma sözlerin söz konusu esere çeşni kattığı ifade edilmiştir<sup>9</sup>. Aksoy ve Çapraz'ın<sup>10</sup> Kınık'dan<sup>11</sup> aktardığına göre katma sözlerin ritmik unsurlar olduğu ve bu unsurlarla şiirdeki ifadenin güçlendirildiği yönünde tespitleri bulunmaktadır. Lafızlar ile ilgili olarak da Aksın Çevik'in beste formu ile ilgili yapmış olduğu çalışmasında büyük usüllerle bestelenen eserler içerisinde yer alan lafızların şiir içerisindeki anlamı destekleyen unsurlar olduğu ve bu lafızların usûl-vezin ilişkisi ile ilgili olduğu tespitleri yer almaktadır<sup>12</sup>.

Konuya dair literatürdeki sınırlılık dikkate alındığında, çalışma terennüm, lafız ve katma sözlerin Türk müziğindeki kullanım amaçlarına dair literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu amaçla çalışmada, literatürdeki kaynaklarla birlikte mevcut repertuvarlardaki transkripsiyonlar ve icra kayıtları birlikte yorumlanarak söz konusu üç ögenin hangi amaçlarla kullanıldığını tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada kullanılan eserler Devlet Korosu<sup>13</sup> ve Repertükül<sup>14</sup> nota arşivi taranmak suretiyle, terennüm, lafız ve katma söz varlığı dikkate alınarak seçilmiştir. Seçilen eserlerin transkripsiyonları ve online kaynaklarda yer alan icra kayıtları<sup>15</sup> birlikte değerlendirilmek suretiyle eserlerdeki terennüm, katma söz ve lafızların, ezgi ve güfte ile birlikte yer almasının sebepleri incelenmiştir. Söz konusu üç ögenin güfte ile birlikte bulunmasının usûl-vezin ilişkisi bakımından, güfte/anlam bakımından ve dolayısıyla mana prozodisi bakımından nasıl bir gereklilik olduğu sorgulanmıştır. Bununla birlikte online icra kayıtlarına dayalı olarak bahsi geçen üç unsurun kültürel aktarım olup olmadığı sorularına yanıt aranmıştır.

Literatürdeki çalışmalarda terennüm, katma söz ve lafız unsurları makam, ezgi, süre ve yöre özellikleri bakımından değerlendirilmiştir. Diğer çalışmalarda ise mevcut literatürü inceleyerek kaynaklarda yer alan üç unsurun varlığına dair bilgi

→

İksad, 2019).

<sup>8</sup> Mustafa Dağdeviren, "Arguvan Yöresi Halk Müziği Eserlerinde Usul, Metrik Yapı ve Düzüm Sistemleri", *Sanat ve İnsan Dergisi* 5/1 (2021), 87, 98.

<sup>9</sup> Merdan Güven, *Türkiye Sahasındaki Hikayeli Türküler Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 75-76.

<sup>10</sup> Erol Aksoy - Erhan Çapraz, *Kayseri Türküleri ve Oyun Havaları* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 2019), 23.

<sup>11</sup> Mehmet Kınık, *Kayseri'de Halk Müziği ve Kayseri Türküleri* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2011), 52.

<sup>12</sup> Ayşe Emsal Aksın Çevik, *Beste Formundaki Eserlerin Biçim, Ezgi ve Usûl Açılırlarından İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

<sup>13</sup> Devlet Korosu, "Nota Arşivi" (10 Temmuz 2024).

<sup>14</sup> Repertükül, "Nota Arşivi" (10 Temmuz 2024).

<sup>15</sup> İcra kayıtlarına Mutriban, "Mevlevi Ayini Dinle" (18 Temmuz 2024) ve Youtube (20 Temmuz 2024) internet sitelerinden ulaşılmıştır.

ler yer almaktadır. Ancak icra kayıtları ve transkripsiyonlar arasındaki ilişkiye dair çalışmalar kısıtlı kalmıştır. Bu araştırma, özellikle icra kayıtları ve transkripsiyonlara dayanmak suretiyle terennüm, lafız ve katma sözleri inceleyerek literatüre bu yönüyle katkı sağlamayı hedeflemektedir. Genel olarak ifade edilirse, temel araştırma problemi olan “Türk müziği eserlerinde kullanılan terennüm, katma söz ve lafızların işleyişi nasıldır?” sorusuna cevap aranmıştır.

### 1. Terennüm, Lafız ve Katma Sözcükler: Kavramsal Çerçeve

Tanrıkorur’a göre “Eski müzik kitaplarında usûller, Arûz’da da kullanılan kısa-uzun dönüşümlü bazı kalıplarla gösterilirdi. Bu kalıplar Ten, Te-ne, Te-nen, Tâ-ni, Te-ne-nen ve Te-ne-ne-nen gibi, hem vezinlerin, hem usûllerin öğreniminde kullanılan 6 onomatopeik terimle sistemleştirilmiştir. İlginç olan, bu terimlerin her birine verilen adların, Arûz kelimesinin kök anlamında da gördüğümüz gibi, bedevî hayatın sembolü olan çadırla ilgili deyimler oluşudur. Ten “sabah hafif” (ince tip), Te-ne “sabah sakil” (kaba ip), Te-nen “veded-i mefrûk (ayrık kazık), Tâ-ni “veded-i mecmu” (bitişik kazık), Te-ne-nen “fâsıla suğra” (küçük ara), Te-ne-ne-nen “fâsıla kübrâ” (büyük ara).” Burada dikkati çeken diğer husus yukarıda ifade edilen ikâî terennümlerin tıpkı arûz kalıplarının ritmik özelliklerini yansıtan niteliklere sahip oluşudur<sup>16</sup>.

Kelime anlamı olarak terennüm “yavaş ve güzel şekilde şarkı söyleme, şakıma”<sup>17</sup>, “güzel ve alçak sesle şarkı sesle şarkı söyleme”<sup>18</sup> anlamına gelmektedir. Türk müziği açısından değerlendirildiğinde Tanrıkorur, terennümün çoğunlukla büyük formulu sözlü eserlerde yer aldığını ifade etmektedir<sup>19</sup>. Terennümün buradaki misyonunun, bestekârın ezgiyi oluşturma hünerini ortaya çıkarmak için güfteden bağımsız olarak eklendiğine ve söz konusu eklenen anlamlı-anlamsız kelime ve hecelerinin eserin belirli kısımlarında aynı ya da farklı ezgilerle tekrar edilen bir “süs” olarak adlandırılabileceğine dikkati çekmektedir<sup>20</sup>. Yukarıdaki bilgiler ışığında terennüm kelimesinin karşılığı düşünüldüğünde; terennümün mevcut eserin icrasındaki ses düzeyinden daha düşük bir ses düzeyiyle icra edilen, usûlün darplarına uygun bir şekilde yerleştirilen ritimli ve ezgili kısımlar olarak tanımlayabiliriz. Bu kısımlar bestekârın besteleme anlayışına imzasını taşıdığı önemli yerlerdendir. Genelde uzun ritmik söz ve hecelerle bestelenebildiği gibi kısa hece-söz gruplarıyla ve uzun ezgilerle de bestelenebilmektedir. Türkel Oter, güfte-müzik ilişkisi konulu çalışmasında, Klasik Türk Müziğinde terennümlerin cümle ya da mısralar halinde de eklenebileceğine ilişkin güfte örnekleri sunmuştur<sup>21</sup>. İlaveten bestekâr tarafından eklenen terennümlerin ezgisel olarak ifade farklılığı yaratabileceğine değin-

<sup>16</sup> Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsiki* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 88.

<sup>17</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1999), “terennüm”, 1084.

<sup>18</sup> Güncel Türkçe Sözlük, “Terennüm” (Erişim 5 Ağustos 2024).

<sup>19</sup> Tanrıkorur, *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*.

<sup>20</sup> Tanrıkorur, *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*, 120.

<sup>21</sup> Serda Türkel Oter, “XVII-XX. Yüzyıllar Arasında Türk Musikisinde Güfte-Beste Etkileşimine Bir Bakış”, *İstem* 9/18 (2011).

miştir. Bu doğrultuda aynı kökten gelen Türk müziğinin farklı türleri olarak adlandırılabilir Türk Halk Müziği eserlerinde de terennüm kullanımının kaçınılmaz olduğu düşünülebilir. Bu konuyla ilgili olarak bulgular kısmında icrâ kayıtları, notalar ve güftelerde yer alan tespitler konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Arapça kökenli olan “lafz” kelimesi “söz, kelime” anlamına gelmektedir<sup>22</sup>. Transkripsiyonlar üzerinden yola çıkılarak edinilen bilgiler doğrultusunda “lafız” olarak tabir edilen kelime ve söz grupları terennümlerin aksine genelde kısa ezgilerle birlikte yer alırlar. Nadiren de olsa uzun ezgilerle yer alabilen katma sözlerin esas amacının mısrayı anlam bakımından tamamlamak olduğu düşünülmektedir. Bu doğrultuda “Âh, amân, of, ey, yâr, vb.” kelime ve heceler lafızlara örnek verilebilir.

“Katma söz” terimi mevcut güftenin içeriğinde bulunmayan, kullanılan veznin yapısını değiştiren ya da bozan harf, hece ya da kelime olarak tanımlanabilir. Buna göre katma sözleri güftenin bazen anlamını pekiştiren ve kuvvetlendiren, bazen de güftenin yapısını bozabilen ses ve hece grupları olarak nitelemek mümkündür. Bunlar da “ı, u, de, da, oy, bre, ah, vb. harf ve hecelerdir. Anlamlı-anlamsız harf ve hecelerin genelde prozodi bakımından güfteye eklendiği düşünülmektedir. Aynı doğrultuda Güven, katma sözlerin ezgi ve söz uyumunu sağlamak için yer aldığını ifade etmektedir<sup>23</sup>. Bununla birlikte icracının bir eseri okurken sessiz harfler arasına sesli harf alarak kolaylıkla okuyabilmesi için eklenirler<sup>24</sup>. Bilhassa açık hece ile biten kelimelere eklenirler. Bir başka sebep ise eserin darplarının daha bariz duyulması ve böylece eserin dinamik olması bakımından eklenebildiğini söyleyebiliriz. Katma sözler bazen de bir kişiyi niteleyebilir. Söz gelimi bir güzellik unsuru, bir duygu durumunu ifade eden sözcükler olabilir. “Can Ayşe’m, gelin Ayşe’m, oy Ayşe’m, ah Ayşe’m” olarak verilen örneklerde Ayşe isminin yanına eklenen sözler mevcut güftenin yapısında bulunmuyor ise söz konusu sözleri “katma söz” olarak değerlendirmek gerekir. Bunun yanı sıra anonim karakterli eserlerde kaynak kişiden notaya alan kişiye kadar kültürel aktarımın değişmesi sürecinde günümüze ulaşabilen transkripsiyonların değişmesi kaçınılmaz olmaktadır.

## 2. Bulgular ve Yorum

### 2.1. Klasik Türk Müziği Formlarında Terennüm, Lafız ve Katma Söz (Hece) Kullanımı

Terennümler, Klasik Türk Müziğinin kâr, ağır semâi, yürük semâi ve beste gibi sözlü formlarında mülazımeye denk gelen kısımlardır. Bunlar, anlam bakımından lafzi ve îkâf olarak iki kısımda anılmaktadır. Lafzi terennümler anlamlı, îkâf terennümler anlamsız ritmik hecelerden oluşmaktadır. Bu terennümler

<sup>22</sup> Devellioğlu, “lafz”, 539.

<sup>23</sup> Merdan Güven, *Türkiye Sahasındaki Hikayeli Türküler Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 72.

<sup>24</sup> Bu konuyla ilgili detaylı bilgiler “Bulgular” kısmında verilmektedir.

arûz veznindeki ritmik değerlere tekabül etmektedir<sup>25</sup>. Söz gelimi “te, nen” hecele-ri, açık-kapalı hece değerleri itibariyle birbirinden farklı sayısal değerlere sahiptirler. Açık heceler yarım, kapalı heceler bir tam sese denk gelmek üzere bestelenebilmektedir. Bestelenen eserin usûl mertebesi büyüdükçe prozodi bakımından açık heceler bir tam sese, kapalı heceler iki ya da daha fazla birim değere denk gelebilmektedir. Bunun yanı sıra eser içerisinde yer alan terennümlerin sekizlik nota ya da dörtlük nota üzerinden kurgulanacağı bestekârın tasarrufu üzerinden de olabilmektedir.

Klasik Türk Müziğinde terennümler lafzî (anlamli) ve ikâî (anlamı olmayan) şekillerde yer aldığına değinmiştik. Bu terennümler bir eserde sadece lafzî ya da ikâî olarak yer alabileceği gibi hem lafzî terennüm hem de ikâî terennüm olarak bir arada kullanılabilirler. Klasik Türk Müziği sözlü eserlerinin en büyüğü olarak adlandırılmış ve terennüm kısımları oldukça uzun tutulan kârların, Ezgi’ye göre tarif edilen biçimlerden bir tanesi aşağıdaki gibidir<sup>26</sup>:

İkâî terennüm + 1.mısra + lafzî terennüm

İkâî terennüm + 2.mısra + lafzî terennüm

3.mısra + ikâî terennüm

İkâî terennüm + 4.mısra + lafzî terennüm

Yukarıdaki şekle ilâveten kâr formunun biçimi, mısra sayılarına ve bestekârın besteleme tekniğine göre de değişebilmektedir.

Elimize ulaşabilen ilk eserler XV. yy’da yaşamış olan Meragî’ye atfedilen nakış ve kâr formunda eserlerdir. Farsça olarak yazılan bu eserlerin dikkati çeken en belirgin özelliklerinden birisi terennüm kısımlarının oldukça uzun tutulmasıdır. Büyük formlu eserler olması bakımından kâr<sup>27</sup> örneklerinde yer alan terennüm kısımlarının, eseri genişletmek amacıyla eklenmiş olabileceği düşünülebilir. Ayrıca söz ve darpların ritmik bir şekilde birbiriyle bütünleşik olarak icrâ edilmesi, söz konusu uzun süre zarfında icra edilen kârlara dinamizm katabilmektedir. Şenduran, XIX.yy’da bestelenen kârlarda yer alan mısra sayılarının azaldığına değinmiştir<sup>28</sup>. Bu konuyla ilgili muhtemel tespit, XIX.yy’da bestelenmiş kârlarda mısra sayısı arttıkça terennüm kısımlarının da azalmış olabileceğidir. Kâr formunda icra edilen terennümlere “hey yi yâr ah ki cânım, de re dil nâ re dir nâ vb. örnekler verilebilir.

<sup>25</sup> Yılmaz Öztuna, “Terennüm”, *Büyük Türk Müsîkîsi Ansiklopedisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Eserler Dizisi, 1990), 2/390.

<sup>26</sup> Suphî Ezgi, *Nazarî ve Amelî Türk Müsîkîsi*, 5. Cilt, (İstanbul: İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, 1953), 302.

<sup>27</sup> Bekir Sıtkı Sezgin tarafından icrâ edilen XV. yüzyıla ait bir kâr örneği için bkz. Klasik Türk Musikişi, “Bekir Sıtkı Sezgin, Kâr-ı Muhteşem”, *Youtube* (14 Aralık 2017). 19. yüzyıla ait bir kâr örneği için bkz. Recep Gayretli, “Meral Uğurlu - Pek Sevdim Efendim Seni Gayretle Beğendim (Kâr)”, *Youtube* (26 Ocak 2013).

<sup>28</sup> Fatma Münevver Şenduran, *Türk Müsîkisinde Kâr Formunun Yapısı ve Değişimi Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 486-488.



Beste, ağır semâi ve yürük semâi gibi klasik formlarda birinci, ikinci ve dördüncü mısraların sonunda aynı ezgiyle tekrar eden îkâî ve lafzi terennümler yer alır. Meyan kısım olarak icra edilen üçüncü mısralardan sonra gelen terennümler ise diğer mısraların sonunda yer alan terennümlerle aynı ezgiyle bestelenmiş olabileceği gibi farklı ezgilerle de bestelenebilir. Yukarıda ifade edilen söz konusu formların nakış biçimlerinde ise mısralardaki ezgilerin bir kurala bağımlı kalmaksızın aynı olup olmaması çoğunlukla bestekârın besteleme biçimi ile ilgilidir. Mevcut repertuarımızdaki büyük formulu bestelere bakıldığında eserlerde yer alan terennümlerin hem îkâî hem de lafzi olarak bir arada kullanıldığı, terennüm ezgilerinin uzun tutulduğu ve bunun gibi sebeplerden ötürü eserlerin biçiminin “Nakış” olarak yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla yukarıda ifade ettiğimiz özellikler bir eserin nakış olabilme özelliklerinden birkaç tanesidir. Bununla birlikte XV.yy’dan beri eserlerde yer alan terennüm ritüelinin beste, ağır semâi ve yürük semâi gibi klasik formulu eserlerde de kullanımının kültürel aktarım olarak geleksel bir kullanım olduğu fikri düşünülmektedir.

Genellikle klasik fasılda yer alan formlardan oluşan eserlerin mısra başlarında, ortalarında ve sonlarında yer alan lafızlar vardır ki bunlar genelde daha kısa söz ve hece gruplarından oluşmaktadır. Mısra başında kullanılan lafızlar ile ilgili olarak; söz gelimi Zencîr usûlünde bestelenmiş bir eserin güftesi açık heceyle başlayan bir vezin kalıbı ile bestelenmiş ise söz konusu Zencîr usûlünün kuvvetli olarak vurulan ilk darbi ikilik notaya denk geldiğinden ve prozodik kaygılar gözetilerek eser başına “Yâr, âh” şeklinde lafızlar eklenmektedir. Başka bir örnek de Ağır Çember usûlüyle ilgili olarak verilebilir. Ağır Çember usûlüyle bestelenen eserlerin büyük bir kısmında güftelerin açık-kapalı hece olup olmadığına bakılmaksızın her mısranın bir lafız ile başladığı bilinmektedir. Bu durum bir besteleme şekli olarak nitelendirilebilir. Bilhassa Dede Efendi ve talebelerinin eserlerinde bu besteleme şeklini görmek mümkündür. Böylece bestekârların bir silsile içerisinde birbirlerinden etkilenmiş oldukları sonucu da ortaya çıkmaktadır. Bir diğer durumda ise mısra ortalarında yer alan hece ve söz grupları vardır ki bunlar tamamen usûl-vezin dağılımı bozmakta fakat güfteyi anlam bakımından desteklemektedir. Bu fikre en güzel örnek Dede Efendi’nin Mahur makamında bestelediği “Ey gonca-dehen hâr-ı elem cânıma geçti” mısraıyla başlayan eseridir. Eserin güftesi aşağıdaki gibidir;

“Ey gonca-dehen hâr-ı elem **âh âh âh** cânıma geçti

Tîr-i sitemin her biri **âh âh âh** yanıma geçti

Şimdi hele ey sabr ü tahammül **âh âh âh** sana geçti

Bu mihnet ü gam çâk-i girî **âh âh âh** bânıma geçti <sup>29</sup>”

Yukarıdaki güfte aralarına yerleştirilen lafızların, âşşğın çektiği sıkıntılarını

<sup>29</sup> Eserin güftesi şuradan alınmıştır: Devlet Korosu, “Türk Sanat Müziği Nota Arşivi”, (Erişim 12 Temmuz 2024).

temsilen yer aldığı düşünülmektedir. Dolayısıyla bestekâr tarafından esere eklenen lafızlar güftenin anlamını kuvvetlendirmekte ve manaya vurgu yapmaktadır. Başka bir örnek te mısra sonlarında yer alan lafızlarla ilgilidir. Bilhassa büyük usüllerde bestelenmiş beste formundaki eserlerde mısra sonlarında yer alan “yâr, cânım, aman, hey dost” vb lafızlar söz konusu eserin bestelendiği usûlü tamamlama görevi üstlenerek eserin dinamizmini sağlamış olurlar. Bir bakıma teslim görevi üstlenen bu lafızlar, terennüm var ise terennüme, terennüm yok ise diğer mısralara geçişi kolaylaştırmaktadır. Aksın Çevik’in beste formu ile ilgili yapmış olduğu çalışması yukarıda ifade edilen fikirleri desteklemektedir<sup>30</sup>.

### GERDANIYE BESTE

*Bakılır mı o şeh-i kişver-i hüsn übâde*

USUL: AĞIR ÇEMBER

BESTE: EYYUBİ EBUBEKİR AĞA

The image shows a musical score for a Gerdaniye Beste. It consists of a single melodic line in 2/4 time, written in a key signature of one sharp (F#). The lyrics are in Turkish and are placed below the notes. The lyrics are: "Ah Ba kı lır mi a şe hi kiş ve ve ri hüs nâ bâ de yâr yâr". The melody is composed of eighth and quarter notes, with some rests. The piece ends with a double bar line.

**Şekil 1.** Gerdaniye beste notası

Kaynak: Devlet Korosu, “Türk Sanat Müziği Nota Arşivi” (Erişim 14 Temmuz

<sup>30</sup> Aksın Çevik, *Beste Formundaki Eserlerin Biçim, Ezgi ve Usûl Açılımlarından İncelenmesi*.

2024)

Şekil 1’de Ebubekir Ağa’nın Gerdaniye makamındaki bestesi yukarıda ifade ettiğimiz fikirlere örnek bir eser olarak sunulmuştur. Bu eserin ilk mısraı iki Ağır Çember usûlü ile ölçülmüştür. Eserin sekizinci portesinde yer alan “yâr, yâr” lafızlarının, terennüm kısmına geçmeden önce usûlü tamamlamak üzere yer aldığını söyleyebiliriz.

Bunlardan başka bir de beste, ağır semâi, yürük semâi gibi formların güftelerinde ikinci mısram sonunda yer alan “hey cânım” şeklinde okunan bir kısım bulunmaktadır. Bu kısımlar eserin diğer hanelerine geçiş yapılacağını göstermek için yer alırlar.

**DILI PUR İSTIRABIM**  
HISAR AĞIR SEMÂİ Buhârî Zâde Mustafa İtrî Ef.

Şekil 2. Hisar ağır semâi notası

Kaynak: Devlet Korosu, “Türk Sanat Müziği Nota Arşivi” (Erişim 16 Temmuz 2024).

Şekil 2’de terennümden sonra gelen “hey cânım” lafzının diğer mısralara bağlayıcı bir ezgiyle yer aldığı görülmektedir. Eğer terennümden sonra eserin ze-

minhâne kısmına dönülecekse eserin zeminhânesindeki seslere yakın bir çeşni ya da ezgi ile, meyanhâneye gidilecekse meyanhânedede yapılacak olan makamsal geçki ya da yakın ezgilerle yer aldığı görülebilmektedir. Tanrıkorur'un "hey cânım" lafzıyla ilgili yorumları, yukarıdaki fikirlerle örtüşmektedir<sup>31</sup>.

"Gazelerde terennümler, icracıların güftenin anlam gücünden faydalanmaksızın da melodi yaratmadaki hünerlerini göstermek amacıyla icra ettikleri, sözlük anlamları bulunan veya bulunmayan ünlem şeklindeki kelime veya kelime çiftleridir"<sup>32</sup>. Bunlar bir eserin iskelet yapısında bulunan giriş, gelişme, meyan ve bitiş bölümlerinin ezgilerinin başında "amân, of, meded, vay" vb. kelimelerle seslendirilmektedir. Gazel hangi makamda icra ediliyor ise terennümler de o makamın seyir ve geçki esaslarına göre okunmaktadır. Burada terennümler gazelin yukarıda bahsi geçen giriş, gelişme, meyan ve bitiş bölümlerinin başlarında okunmakla beraber söz konusu bölümlerdeki ezgi cümlelerine hazırlar nitelikte olabilmektedir. Bununla birlikte her bölümden sonra da okunabilen bu terennümler, güftedeki ezgisel anlatıma duraksama hissiyatı vererek bir sonraki mısraya hazırlama misyonu üstlenmektedir denilebilir.

Transkripsiyonlar üzerinden değerlendirmek gerekirse katma söz ya da heceler Türk müziğinde güfteden bağımsız olarak ezgi ile birlikte yer aldığını söyleyebiliriz. Bu hece ya da söz gruplarının, mevcut bestenin ezgiyle birlikte bir bütünü oluşturabilme görevini üstlenmesi olarak da değerlendirebiliriz. Oluşturulan bu düzen esasında bestecinin besteye katmak istediği duyguyu destekler niteliktedir. Öte yandan da şiirin vezin düzeninde olmayan harf ve heceler zamanla güftenin bütününe ait parça olarak görülmeye başlamaktadır. Bu durumun müzik açısından olumlu tarafları olmasına rağmen, dil ve müzik ilişkisi bakımından olumsuz tarafları da bulunmaktadır. Bu konuyu detaylı bir şekilde örneklendirerek acıkmak gerekirse;

<sup>31</sup> Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsiki*.

<sup>32</sup> İşcan – Yüksel, "Hâfız Sâmî Gazellerinde Terennüm Kelimeleri ve Kullanımı", 152.

YÜRÜK SEMÂİ  
SÜRE : 4  
♩ = 96

HİCÂZ (UZZÂL) NAKİŞ YÜRÜK SEMÂİ  
( TERKEYLEDİ GERÇİ BENİ OL MAH-CEMALİM )

BESTEKÂRI \*

TER KEY LE Dİ GER Çİ BE Nİ OL MA HI CE MÂ  
LİM LİM ŞA YES TE İ VAS

### Şekil 3. Uzzâl nakış yürük semâi notası

Kaynak: Devlet Korosu, “Türk Sanat Müziği Nota Arşivi” (Erişim 18 Temmuz 2024).

Şekil 3'te “*Terkeyledi gerçi beni ol mâh-cemâlim*” mısraıyla başlayan Zaharya'ya ait Uzzal makamındaki eserin<sup>33</sup> güftesindeki “mâh-cemâlim” kelimeleri, nota üzerine “mâhı cemâl” şeklinde yazılmıştır. Bunun en temel sebebi mâh kelimesindeki medd uygulamasından dolayıdır. Genellikle medd'li kelimelerde görülen bu uygulama, mevcut nota arşivlerindeki transkripsiyonların güfte kısmına eklenmesinden kaynaklanmaktadır. Bir diğer durum ise icracıların kolay okuması adına iki sessiz harf arasına sesli bir harf ekleyerek nota üzerine eklenen harflerle ilgilidir. Hem medli kelimelerin hem de iki sessiz harf arasına yerleştirilen sesli harflerin icracılara kolaylık sağlayabilmesi için yapılan bu durum zaman içerisinde transkripsiyonlar üzerinde tahribata yol açmıştır. Mevcut güfte içerisinde yer almayan kelimeler, güftenin orijinal metnine dâhil edilerek asimile olmuştur. Bilhassa terkipsiz kelimelerin terkipliymiş gibi zannedilmesi ve güfte üzerine dâhil edilmesi anlam bozulmalarına neden olmuştur. Söz gelimi “mâh-pâre, sâd-pâre, bağbân, mâh-rû” kelimeleri mâhı pâre, sâdı pâre, bağbân, mâhı rû şeklinde yazılıp icra edilebilmekte ve anlam değişikliği olabilmektedir. Aksın Çevik'in de beste formu ile ilgili tespitleri yukarıdaki fikirleri desteklemektedir<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Eser Gönül Makamı, “Hicaz Yürük Semâi – Terkeyledi Gerçi Beni Ol Mah-ı Cemalim”, Youtube (19 Temmuz 2012)'da “mâh-ı cemâl” şeklinde icra edilmiştir.

<sup>34</sup> Aksın Çevik, *Beste Formundaki Eserlerin Biçim, Ezgi ve Usûl Açılımlarından İncelenmesi*.

Hafif (Yürük) **GÜLİZAR BESTE** İSAK

AH SÂ Bİ DÂ Rİ  
Tİ Sİ GAN ZEN  
SİR NÜ MİL  
EY MEH CE BİN  
TERENNÜM  
AH YEL LE LE LEL Lİ YEL LE LEL Lİ  
DOST TE SE LEL LE LEL  
LEL Lİ AH YELE LEL LELELE LEL LEL LEL Lİ  
Lİ AH BE Lİ Vİ Bİ NEH  
AH LÜT Fİ LE  
SİR GER C SER  
ET MEZ SE DL  
DL FET H  
SÂH

Dâğıldır-î tir-i gamzendir gâñül ey meh cabîn  
İftirâk-î meh-cemâllinle görüller pür-erîn  
Lûtf ile bir kez eger etmezse öl âfet nigâh  
Eşk-i çâşminle olur tûfânzâde rûy-î zemîn

(Terennum : Ah yel lelele li yel le le li dost  
te re lele le lele li ah ye le lele  
le lele le lele le lele li li ah be li yârî men)

#### Şekil 4. Gülizar beste notası

Kaynak: Devlet Korosu, "Türk Sanat Müziği Nota Arşivi" (Erişim 19 Temmuz 2024).



Şekil 4'teki eser<sup>35</sup> örneğinde dâğ-dâr kelimelerinin hem nota üzerine hem de güfte kısmına dağdâr şeklinde yazıldığı görülmektedir. Bu durum güftelerin yıllar içerisinde yanlış bir şekilde aktarılmasına sebep olabilmektedir.

Kaside başında ve sonunda icra edilen terennümlerin genel itibariyle inanç duygusu, Allah ve Peygamber sevgisi vb. konularını barındırması nedeniyle söz konusu formun başlama ve bitme esnasında dini duygulara hürmeten kullanılan söz grupları olduğunu söyleyebiliriz. Kaside ortalarında icra edilen lafızlar ise icracının nefes alması için uygun bir alan yaratmakla birlikte, bir sonraki mısraya geçişin olduğunu da gösterebilmektedir. Kasideler, Ah, aman, medet yâ sâhibe-l meydân, meded yâ tabîbe'l kulûb, meded yâ sâhibe-l imdât, yâ seyyidel beşer, Ya Rasûlallah, yâ sâhibe-l cemâl vb uzun ezgili sözlerle başlamaktadır. Bu söz grupları icracıyı esere hazırlar nitelikte olup esere girizgâh yapmak için uygun bir alan yaratabilmektedir. Kasidelerde güfte, mısra ortalarında ya da sonlarında ya kelime tekrarları ile tekrar etmekte ya da yar ey, gönül ey vb lafızlarla pekiştirilmektedir. Bu lafızlar ise icracının oluşturduğu kompozisyonu kelime tekrarları ve lafızlar ile bezemektedir. Kasideler genelde, "Meded yâ erhamerrâhimin ya da meded yâ tabib-el kulub" sözleri ile bitebilmektedir. Kasidelerde başlama ve bitme esnasında kullanılan söz grupları geleneksel icralarda terennüm olarak değerlendirilebilir. Kullanım bakımından icrâcîdan icrâciya göre değişen bu söz grupları söz konusu kasidelerin gelenekselleşmiş söyleniş şekilleridir<sup>36</sup>.

Şarkı formundaki eserler oldukça fazla biçimlerde yer alırlar. Bestekârın besteleme biçimine göre değişebilen lafızlar hem anlam vurgusunu desteklemek hem de bestelenen usûlü tamamlamak amacıyla yer alabilirler. Söz gelimi XIX.yy'da yaşamış olan Hacı Arif Bey "Of" lafızıyla başlayan şarkılarıyla bilinmektedir.

"Niçin terk eyleyip gittin a zalim<sup>37</sup>"

"Devâ yokmuş neden bîmârı aşka<sup>38</sup>"

"Çok gördü felek şimdi beni bezm-i civanda<sup>39</sup>"

"Dün gece rüyamda gördüm yârimi<sup>40</sup>"

"Mükedder derdi peyder peyle şimdi<sup>41</sup>"

<sup>35</sup> Kani Karaca eseri "dâğı-dâr" şeklinde icrâ etmiştir. Bkz. Faruk İnan, "Kâni Karaca - Dağ-dâr-ı Tîr-i Gamzendir Gönül Ey Mehcebin", Youtube (1 Eylül 2017).

<sup>36</sup> Bülbül Kasidesi'nin İsmail Doruk tarafından icrâsı için bkz. Halis Gül, "Bülbül Kasidesi - Ötme Bülbül - İsmail Doruk", Youtube (15 Eylül 2012). Bilal Demiryürek ve İsmail Çoşar tarafından icra edilen Bülbül Kasidesinde kullanılan terennüm kısımları için bkz. Recep Gayretli, "İsmail Çoşar & Bilal Demiryürek - Bülbül (İlahi)" Youtube (2 Haziran 2011).

<sup>37</sup> Eserin Münip Utandı tarafından icrâsı için bkz. Yenikapı Müzik, "Münip Utandı, Niçin Terk Eyleyip Gittin a Zalim", Youtube (24 Kasım 2015).

<sup>38</sup> Eserin Bekir Sıdkı Sezgin tarafından icrâsı için bkz. Recep Gayretli, "Bekir Sıdkı Sezgin - Deva Yokmuş Neden Bîmâr-ı Aşka", Youtube (22 Ağustos 2011).

<sup>39</sup> Eserin Meral Uğurlu tarafından icrâsı için bkz. Recep Gayretli, "Meral Uğurlu, Çok Gördü Felek Şimdi Beni Bezm-i Cihanda", Youtube (23 Temmuz 2015).

<sup>40</sup> Eserin Mustafa Erses tarafından icrâsı için bkz. Recep Gayretli, "Mustafa Erses, Dün gece Rüyada Gördüm Yarimi", Youtube (23 Haziran 2019).

Mısralarıyla başlayan eserler Hacı Arif Bey'in "Of" lafızlarını tüm mısra başlarında ve sonlarında oldukça uzun ezgilerle birlikte bestelediği eserlerden sadece birkaç tanesidir. Bestekârın eserlerinde kullandığı "Of" lafızlarının ezgisinin benzer olup olmadığına bakılmaksızın terennüm olduğu düşünülmektedir.

Şekil 5'te Hacı Arif Bey'in Kürdilihicazkâr makamındaki "Niçin terk eyleyip gittin a zalim" mısraıyla başlayan şarkı formundaki eserinin ilk mısraı yer almaktadır. Diğer mısralarda da Of'lu terennüm kısımları bulunmaktadır.

**KÜRDİLİ-HICAZKÂR ŞARKI**  
NİÇİN TERKEYELEYİP GİTTİN A ZÂLİM

♩ : 108  
USÛLÜ : Aksak  
MÜZİK : Hacı Arif Bey  
SÖZ : Hacı Arif Bey

Şekil 5. Kürdili hicazkâr şarkı notası

*Kaynak:* Devlet Korosu, "Türk Sanat Müziği Nota Arşivi" (Erişim 24 Temmuz 2024).

Yukarıdaki bilgilere ilaveten şarkı formunda ritmik kelime ve söz gruplarından oluşan terennüm bölümünün yer almadığına dair genel bir kanı olsa da bazı eserlerde bu durumun aksi göze çarpmaktadır.

→

<sup>41</sup> Eserin Sabite Tur Gülerman tarafından icrâsı için bkz. Mercan'ca. "Sabite Tur Gülerman, Mükedder Derd-i Peyderpeyle Şimdi", *Youtube* (25 Kasım 2011). [https://www.youtube.com/watch?v=jZ\\_ZLe2I2rY](https://www.youtube.com/watch?v=jZ_ZLe2I2rY)

Ayrıldı gönül şimdi yine bir tek eşinden  
 Bulmak da teselli batan akşam güneşinden  
 Alnımdaki hattı yaşımın mâtemi sanma  
 Her çizgi açıldı acı hicrân ateşinden  
*Cânım ye le lel ye lel lel lel lel*  
*Âhım ye lel lel lel lel<sup>42</sup>*

Nihâvend makamında bestelenen eserde görüldüğü üzere terennüm bölümü bulunmaktadır. Ne var ki terennüm kısmının oluşu söz konusu eserin klasik formlardan olan beste, ağır semâî vb biçimlerinde olduğu gibi bir işleyiş gösterdiği anlamına gelmez. Bu durumu tamamen bestekârın besteleme tekniği ile ilgili bir durum olarak nitelendirebiliriz.

İlahi formuna bir örnek olarak “*Ömrün bitirmiş vîrânemiyem*”<sup>43</sup> mısraıyla başlayan Hicaz makamındaki esere verilebilir. Eser, dört usûl ölçüsü kadar “Allah hû Allah” ezgisiyle seyre başlamış ve her iki mısradan sonra aynı ölçü sayısı ve aynı ezgiyle devam etmiştir. Burada yer alan söz grubunun terennüm edasıyla bestelendiği düşünülmektedir.

İcrâ kayıtlarına göre sözlü terennümlerin yanı sıra saz terennümleri de vardır ki bunlar sadece Mevlevî âyinlerinde<sup>44</sup> kullanılmaktadır. Genellikle birinci ve ikinci selamdan sonra bir saz terennümü, üçüncü selam bölümünde bir, iki ya da üç tane saz terennümü bulunmaktadır. Saz terennümü sayısı bestekârdan bestekâra değişebilmektedir. Mevcut notalar incelendiğinde terennümler, Mevlevî âyinlerin sözel bölümlerini ezgisel olarak tamamlamaktadır. Mevlevî âyinleri ritüel olarak peşrev ile başlamakta ve son yürük semâî adı verilen kısım ile bitirilmektedir. Orta kısmında ise genellikle Farsça dili ile yazılmış şiirlerden oluşan bölüm yer almaktadır. Bu kısımda bulunan selamlar arasında yer alan saz terennümleri söz konusu âyin ritüelinin gereksinimi ya da hem saz hem de sözlü bir form olduğunun göstergesi olabilir. Bunun yanı sıra icra kayıtlarına göre yorum yapmak gerekirse saz terennümleri birinci ve ikinci selamdan sonra yer alan saz terennümleri diğer selamlara geçişin temsili olabilir. Üçüncü selam diğer selamlardan daha uzun ve farklı bölümlere sahip olduğu için buradaki saz terennümlerinin sayısı seçilen rubâinin uzunluğuna göre değişebilmektedir. Burada yer alan terennümler usûl değişikliğini bariz hale getirirken usûlün hızlandırılmasında da rol alabilmektedir. Yani bir önceki usûlü bir başka usûle metronom bakımından hızlandırarak taşırlar. Âyinlerde yer alan sözlü terennümler ise kısa söz gruplarıyla yer alırlar. Farsça olarak

<sup>42</sup> Eserin güftesi Devlet Korosu, “Türk Sanat Müziği Nota Arşivi” (Erişim 26 Temmuz 2024)’nden alınmıştır.

<sup>43</sup> İlahînin TRT İstanbul Radyosu tarafından icrâsı için bkz. Dini Musiki, “TRT İstanbul Radyosu / İlahi / Ömrün Bitirmiş Viranemiyem”, Youtube (4 Şubat 2023).

<sup>44</sup> Bu kısımda yer alan bilgiler Mutriban, “Mevlevî Ayini Dinle” sitesinde yer alan icra kayıtlarına göre yorumlanmıştır.

yazılan bu sözlü terennümler genelde mısra sonlarında olmakla birlikte bu terennümlerin diğer mısralara geçişi gösterdiği düşünülmektedir. Dolayısıyla hem sözlü terennümlerin hem de saz terennümlerin bir arada bulunduğu tek form âyin-i şeriflerdir.

## 2.2. Türk Halk Müziği Formlarında Terennüm, ve Katma Söz Kullanımı

Türkülerde terennümün varlığı ve terennüm kullanımının olduğuna dair yaygın bir görüş olmamasına rağmen Tanrıkorur'a göre türkülerde terennüm kullanımının bulunduğu ifade edilmektedir<sup>45</sup>. Açar, Erzurum türkülerinde terennüm kullanımının yaygın olduğunu ifade etmektedir<sup>46</sup>. Son olarak Aksın Çevik'te 17.yy'ın önemli kaynaklarından olan Hâzâ Mecmuâ-i Sâz u Söz'de Varsağı olarak kayıt altına alınmış türkülerin iki tanesinde terennüm bölümlerinin yer aldığına değinmiştir<sup>47</sup>. Mevcut repertuarlar ve icra kayıtları incelendiğinde türkülerin büyük çoğunluğunda yer alan terennüm kısımlarının Klasik Türk Müziğinde olduğu gibi belirli hece ve söz gruplarıyla yazılmadığı anlaşılmaktadır. Yer alan terennümler genellikle güfte ile ya doğrudan ilişkili sözler ya da güfteyi anlam bakımından tamamlayan hece-söz ya da cümlelerdir. Türkülerdeki terennümün tespitinde mevcut güfteden bağımsız olarak icrâ edilen kısım önemlidir. Bu kısımlar uzun ezgilerle söylenen kısa söz grupları olabileceği gibi yine uzun ezgilerle yer alan cümleler olarak da yer alabilmektedir. Ne var ki uzun havalar olarak nitelendirilen türün alt dalları olarak sınıflandırabileceğimiz bozlak, barak, gazel, maya, divan, hoyrat vb. türlerde birbirine benzer terennümler "Aman, kurbanın olam, zalımsın ne edem, yâr yâr amân" vb. şeklinde olabilmektedir. Uzun ezgilerle söylenebilen bu terennümler, icrâcîdan icrâcîya göre değişen unsurlar olmakla birlikte kültürel aktarımın ve değişimin sonucuyla farklılaşabilmektedir.

Divan, hoyrat, maya, barak, gazel, bozlak vb. uzun hava türlerinde katma söz ve terennüm kullanımları birbirine benzemektedir. Mevcut repertuarlar ve icrâ kayıtları özelinde değerlendirmek gerekirse; yukarıda ifade edilen türlerde "aman, oy, kurbân, yâr vb. söz gruplarının müşterek olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Esasen söz konusu türlerin müzikal olarak değerlendirilmesinde güftenin edebi özellikleri, kullanılan makam, usûllü-usûlsüz saz paylarının olup olmadığı gibi söz konusu biçimleri birbirinden ayırt edici özellikler olmasına rağmen diğer unsurlar da önemli olmaktadır. Söz gelimi divân formu, çoğunlukla Doğu Anadolu bölgesinde belli makam ve icra teknikleri ve kullanılan usûllü-usûlsüz saz payları ile diğer formlardan ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra spesifik bir örnek olarak, bir divân Elazığ'da "Harput Divanı", Diyarbakır'da "Nevrûzi Divân" şeklinde ya yöre ismiyle ya

<sup>45</sup> Tanrıkorur, *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*.

<sup>46</sup> Açar, "Erzurum Türküleri Örneğinde Türk Halk Müziğinde Terennümler".

<sup>47</sup> Ayşe Emsal Aksın Çevik, "Varsağlarda Biçim", *Müzik Kültürüne Dair Çeşitli Görüşler - XIV*, ed. Haluk Yücel – Serda Türkel Oter (Konya: Eğitim Yayınevi, 2024).

da makam ismi ile de anılabilmektedir.

Baraklar ve hoyratlarda mısra başlarında ve sonlarında yer alan terennümlerin yanı sıra art arda tekrar edilen söz grupları bulunmaktadır ki bu durum iki biçimin de belirgin özelliklerindedir. Aşağıda Kürdi Hoyrat'ın<sup>48</sup> güftesi yer almaktadır. Mısra başında ve sonunda yer alan söz gruplarının hem şiirdeki anlamı pekiştiği hem de söz konusu kısımların terennüm olduğu düşünülmektedir.

(*Ah oğul gine*) Naçar ağlama (*kibar ağlama nedem ben*)  
 (*Ah oğul gine*) Gündür geçer ağlama (*kurbanım ağlama ölem ben*)  
 (*Ah oğul gine*) Birgün kapıyı kapayan (*kibar yârim kapayan ölem ben*)  
 (*Ah hele zâlim*) Bir kapıyı açar (*Ah oğul aman aman di yar aman aman aman aman aman bir kapıyı açar ağlama, yandı canım nedem ben, ne çâre elinden, nere gidem ben*)<sup>49</sup>

Türkülerde mevcut güfteye bazen “de, da” vb eklerinin yanı sıra “aman, oy, gelin, bre, ah” vb birçok kelime ve hecenin eklendiği bilinmektedir. Söz konusu hecelerın şiire eklenmesinin en belirgin sebebi kendinden önce gelen hecenin açık hece olması dolayısıyla söz konusu ezginin prozodik olarak “de, da” ekleriyle tamamlanmak ihtiyacından kaynaklandığı söylenebilir. Uşak yöresine ait “Silme gözyaşlarımı<sup>50</sup>” mısraıyla başlayan türküde “da” ekinin eklenmesi bunun belirgin bir örneği olarak gösterilebilir.

Silme gözyaşlarımı (*da*)  
 Gözlerimde kurusun  
 Akıttığım gözyaşı  
 Cehennem suyu olsun<sup>51</sup>

Türkülerde bazı söz grupları ya da sözcükler, güfteyi anlam bakımından tamamlamak maksadıyla yer alırlar. Sivas yöresine ait “Kaleden iniş m’olur<sup>52</sup>” türkü-sü yukarıda ifade edilen fikirleri destekler niteliktedir.

Kaleden iniş m’olur (*nanay nanay, zalim nanay, kibar nanay*)  
 Ham demir gümüş m’olur (*yâd ele bakma, ciğerim yakma*)  
 Evelden ikrar verip (*nanay nanay, zalim nanay, kibar nanay*)  
 Sonradan gümüş m’olur (*yâd ele bakma, ciğerim yakma*)<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Muzaffer Ertürk tarafından icrâ edilen Kürdi Hoyrat için bkz. Muzaffer Ertürk, “Kürdi Hoyrat (Elazığ)”, *Youtube* (7 Ocak 2024).

<sup>49</sup> Eserin güftesi şuradan alınmıştır: Nota Arşivleri, “Kürdi Hoyrat” (2 Ağustos 2024).

<sup>50</sup> Eserin İbrahim Can tarafından icrâsı için bkz. Coşkun Plak, “İbrahim Can, Silme Gözyaşlarımı”, *Youtube* (19 Ağustos 2015).

<sup>51</sup> Bu türkünün güftesi Repertükül “Nota Arşivi”nden alınmıştır.

<sup>52</sup> Eserin Erkan Oğur ve İsmail Hakkı Demircioğlu tarafından icrâsı için bkz. Kalan Müzik, “Erkan Oğur & İsmail Hakkı Demircioğlu - Kaleden İniş m’olur”, *Youtube* (9 Ocak 2013).

<sup>53</sup> Bu türkünün güftesi Repertükül “Nota Arşivi”nden alınmıştır.

7'lik hece ölçüsüyle yazılan şiirde; her mısradaki tekrar eden terennüm kısımlarının olduğu düşünülmektedir. Esasında şiirin üçüncü mısraı ya da sadece dördüncü mısra anlam vurgusunun yapıldığı mısra olarak bilinir. Fakat bu türküde her mısraın sonuna eklenen sözlerle sevgiliye olan sitemin vurgulandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Eserin her mısraındaki terennümü andıran bu anlamlı-anlamsız sözcüklerin bilhassa sitem, sevgi ve acı duygusunu ortaya çıkarmak adına kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu söz grupları terennüm olarak değerlendirilebilir.

Bir başka örnek de; 7'lik hece ölçüsüne göre yazılmış Bursa yöresine ait "Cici pabucum"<sup>54</sup> isimli türküde ilk dört mısradan sonra görülen anlamlı-anlamsız sözlerin terennüm olduğu düşünülmektedir.

Cici pabucum cici  
Gezdiğim çimen içi  
Benim de sevdiceğim  
Kavrulmuş badem içi  
*Ya le li ya le li ya le li ya le li*  
*Aman aman civanım da ben yandım*

Kişiyi atfedilen bir örnek de İzmir yöresine ait türkü<sup>55</sup> için söylenebilir:

At gelir şakır şakır (*Nazire'm of*)  
Süt gelir bakır bakır  
Yine karşıma çıktın (*Nazire'm of*)  
Börülce gözlü çakır<sup>56</sup>

İzmir yöresine ait türküde ikinci ve dördüncü mısralarda yer alan "Nazire'm of" sözleri hem sevgiliye seslenme hem de kişiyi atfetme gibi durumları ifade etmektedir. Bunun yanı sıra türkünün diğer mısralarında da sistematik bir şekilde yer alan sözlerin, ritmik darplarla usûlü tamamladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca türkünün Nazire isimli bir şahsa yazılmış olabileceği ya da yörede türkünün "Nazire" türküsi olarak bilindiği ihtimalleri de söz konusudur.

<sup>54</sup> Eserin Nazlı Öksüz tarafından icrası için bkz. Nazlı Öksüz, "Cici Papucum Cici", *Youtube* (24 Kasım 2023).

<sup>55</sup> "Bergama Türküleri" isimli albümde yer alan eser için bkz. Bergama Belediyesi, "At Gelir Şakır Şakır Nazire'm", *Youtube* (11 Ocak 2016).

<sup>56</sup> Eserin güftesi Repertükül, "Nota Arşivi"nden alınmıştır.



TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI  
THM 155 - 1B / 3 / 1975

YÖRESİ  
HACİREKTAŞ - İLİCEK NO.

KİMDEN ALINDIĞI  
SELVET ASLAN

## BAHÇAYA BİBER EKDİM

DERLEYEN  
MINE YALÇIN

DERLEME TARİHİ  
18 / 8 / 1972

NOTAYA ALAN  
YÜCEL PAŞMAKCI

SÜRE :

BAH CA YA Bİ Bİ REK DİM DE GİZ MEY REM MEY RE MEY REM  
AH NE ZA MAN GA BA RA ÇAK DA YA ROĞ LA NOĞ LA NOĞ LAN  
VAY NE ZA MAN GA BA RA ÇAK DA YA ROĞ LA NOĞ LA NOĞ LAN  
ŞU SE NİN KÖ TÜ GÖ CAN DA GİZ MEY REM MEY REM MEY REM  
AH NE ZA MA NEY O LA ÇAK DA YA ROĞ LA NOĞ LA NOĞ LAN  
VAY NE ZA MAN EY O LA ÇAK DA YA ROĞ LA NOĞ LA NOĞ LAN

(1)

Bahçaya biber ekdimde (Giz meyrem meyrem meyrem)  
Ah nezaman gâbaracak da (Yâr oğlan oğlan oğlan)  
Şu senin zalim babanda (Giz meyrem meyrem meyrem)  
Ah nezaman ey olacakda (Yâr oğlan oğlan oğlan)

(2)

Kale kaleye karşıda (Giz meyrem meyrem meyrem)  
Ah kalenin dibî çarşıda (Yâr oğlan oğlan oğlan)  
Bir tomurcuk gül olsamda (Giz meyrem meyrem meyrem)  
Ah açılısam yâre karşıda (Yâr oğlan oğlan oğlan)

(3)

Başında puşusunada (Giz meyrem meyrem meyrem)  
Ah oturmuş karşısunada (Yâr oğlan oğlan oğlan)  
vay Adım meylimi verirde (Giz meyrem meyrem meyrem)  
Ah kapı bir komsusunada (Yâr oğlan oğlan oğlan)  
vay

Şekil 6. 'Bahçeye Biber Ektim' notası

Kaynak: Repertükül, "Nota Arşivi"

Şekil 6'daki türkü 7'lik hece ölçüsüne göre yazılmıştır. Buna göre türkünün<sup>57</sup> ilk dört mısrasında kullanılan katma söz ve terennümler aşağıda gösterilmiştir.

Bahçaya biber ekdim (de) (*Gız Meyrem Meyrem Meyrem*)  
 (Ah) ne zaman kabaracak (da) (*Yâr oğlan oğlan oğlan*)  
 Şu senin zalım baban (da) (*Gız Meyrem Meyrem Meyrem*)  
 (Âh) ne zaman ey olacak (da) (*Yâr oğlan oğlan oğlan*)

Türkünün birinci ve üçüncü mısralarının başlarında yer alan "Âh" sözcükleri, güfte başlarında yer alan açık hecelerden dolayı eklendiği düşünülebilir. Güfte sonlarına eklenen "de, da" hecelerinin ise hem terennüme geçişi gösteren pekiştirici bir hece olarak, hem de prozodi bakımından ezgi ve usûlü tamamlayan öğeler olarak yer aldığı düşünülmektedir. "Gız Meyrem Meyrem Meyrem, Yâr oğlan oğlan oğlan" kısımlarının ise terennüm olduğunu söyleyebiliriz.

Türk Halk Müziği eserlerinde görülen katma sözlere aman, of, hoppa, nanay, yandım, öldüm, kurban, hayran, hey, dost, ey, gel, civanım, uy, oy, edalım, sürmelim, vay, amanın, haydi, yavru, gülüm, kız, leyli, yu, lolo, kurban, hayran vb. şeklinde örnek verilebilir. Bir de spesifik olarak bazı türlerde kullanılan sözler vardır ki bunlar söz konusu türde yaygın biçimde kullanılırlar. Bunlardan hoyratlarda "hele zalım, baba bugün", mayalarda "yavri yavri, oğul oğul", deyiş formunda "yar Ali yar, dost dost" sözleri sıklıkla kullanılmaktadır. Bunların dışında katma sözler, türkülerin konularına göre de değişiklik gösterebilmektedir. Söz gelimi kahramanlık, yiğitlik konuları içeren türkülerde katma sözler "hey, hey, efem, bre", ağıtlarda "ölüm, zalım, uy, oy, yandım", ninnilerde "nenni nenni, bebek, uy uy, halaylarda "haydi, hoppa şeklinde görülebilmektedir. Bunlar genelde mısra içerisinde ya da sonlarında kısa ezgilerle yer almakla birlikte mısra geçen kelimeleri ritmik olarak desteklemektedir. Bir diğer neden ise yukarıda bahsedildiği üzere kelimelerin açık-kapalı özelliğinden dolayıdır.

Türkülere eklenen katma sözlerin yanı sıra mısra içerisindeki kelime ya da sözlerin eksik olarak yazıldığı bir durum vardır ki bu da Karadeniz türkülerinde mevcuttur. Bu bölgede 7/8 lik ritimde olan bazı türkülerin diğer bölgelerdeki türkülere nazaran en belirgin farkı mısra tekrarlarındaki kelime bölünmeleridir.

<sup>57</sup>Eserin Leyla Ertaş tarafından icrâsı için bkz. Leyla Ertaş, "Kız Meryem", Youtube (14 Şubat 2016).

KAYNAK kışkı  
DURSUN TANYAŞ

NOTALAYAN  
YÜCEL PAŞMAKÇI

SÜRE: ♩. ♩. ♩. 76

ÇAY ELİNDEN ÖTEYE

ÇA YE LİN DEN Ö TE YE Gİ DE LUM YA YA  
SE PE TU DEN İP LE SE Rİ DE LUM YA O  
KAR LI DE RE DEN BE Rİ YE ŞİL ÇAY O BAH

Lİ YA Lİ Gİ DE LUM YA Lİ YA Lİ  
MU ZU Mİ KES SE LUM YA Lİ YA Lİ  
ÇE LE RI YE ŞİL ÇAY O BAH CE LE RI

Gİ DE LUM YA Lİ (SAZ --) AR KAN DA Kİ  
KES SE Yİ O MU (SAZ --) AC BE DA Kİ  
YE ŞİL ÇAY BAH MU ÇE ÇAY FI YAZ PEŞ  
Zİ

SE PE TUN BE NO LA YİM HA MA Lİ  
TE MA LI Bİ Bİ GÖ RE YİM HA MA Lİ  
TOP LA YI PEŞ TE MAL LI KIZ ZU LA Nİ  
Rİ

BE NO LA YİM HA MA Lİ BE NO LA YİM HA (SAZ : )  
Bİ GÖ RE YİM HA ZÜ Nİ Bİ GÖ RE YİM YÜ  
PEŞ TA MAL LI KIZ LA RI PEŞ TE MAL LI KIZ

### Şekil 7. 'Çay Elinden Öteye' notası

Kaynak: Repertükül, "Nota Arşivi"

Şekil 7'de<sup>58</sup> birbiri ardınca yaklaşık üç porte boyunca söylenen iki mısra görülmektedir. Burada icracı için herhangi bir nefes alma imkânı bırakmayan bir durum bulunmaktadır. Herhangi bir es bulunmadığı takdirde türkünün iki mısra boyunca okunmasının icracı için güçlük yaratacağı düşünülmektedir. Üçüncü portenin ikinci ölçüsünde "saz" olarak ifade edilen kısmı yarım kalan kelimelerin tamamlanması için uygun bir yer olmasına rağmen burada kelimeler eksik bir şekilde yazılmıştır. Dolayısıyla kelimelerin kesik ya da eksik bir şekilde okunmasının icracının nefes alması için uygun bir alan yarattığı ihtimali söz konusudur. Bu durum 7/8'lik usülle notaya alınan türkülerin en belirgin özelliğidir.

<sup>58</sup> Eserin Erkan Ocaklı tarafından icrâsı için bkz. Alirecep1, "Erkan Ocaklı (Çay Elinden Öteye)", *Youtube* (13 Eylül 2011). <https://www.youtube.com/watch?v=n1OwGJR4swl>

## Sonuç

Klasik Türk Müziğinde terennümler kâr, beste, nakış, yürük semâi, ağır semâi gibi büyük formlu eserlerin içerisinde zorunlu olarak kullanılırlar. Nadir de olsa az sayıda eserde terennüm bulunmaz. Terennümlerin lafzi, îkâi ya da hem lafzi hem de îkâi olarak bir arada kullanılması bestelenen eserin biçimini de etkilemektedir. Şarkılarda görülen terennümlerin ise tamamen bestekârın tasarrufu doğrultusunda bestelendiği ve klasik eserlerdeki gibi bir işleyişe sahip olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna göre büyük formlu eserlerde ve klasik fasıllarda yer alan eserlerin büyük bir kısmında terennüm, bir bestenin zorunlu süsleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şarkı, ilâhi vb formlarda terennüm kullanımının ise bestekârın besteleme biçimi ile ilgili olduğu görülmüştür. Anonim eserlerde yer alan katma söz ve terennüm kısımlarının ise, kompozisyon olarak oluşturandan türküyü derleyene kadar kültürel aktarımın da etkisiyle eklenebilen ve icrâcîdan icrâcıya değişebilen unsurlar olduğu diğer sonuçlardır. Bu bağlamda türkülerde yer alan terennümlerin zorunlu süsler olmadığı, söz konusu terennümlerin güfteyle yakından ilişkili sözler olduğu tespit edilmiştir. Mevcut şiirlere eklenen sözlerin genellikle anlamı kuvvetlendirmek maksadıyla oluşturulduğu da diğer sonuçlardandır.

Mevcut transkripsiyonlar ve icra kayıtları incelendiğinde Klasik Türk Müziği ve Türk Halk Müziği türlerinde yer alan katma söz, lafız ve terennüm kullanımına dair sonuçlar aşağıdaki gibidir:

Klasik Türk Müziği formlarında katma sözlerin söz konusu eserin güftesinin ezgisel olarak kolay okunabilmesi adına kullanıldığı anlaşılmaktadır. Burada iki sessiz harf arasına bir sesli bir harf alarak icrâ etme söz konusudur. Bazen de meddli kelimelerin kolay okunabilmesi için kullanıldığı tespit edilmiştir.

Klasik Türk Müziği sözlü eserlerinde zorunlu lafız kullanımı bilhassa Zencîr usûlünde bestelenmiş eserlerle ilgilidir. Zencîr usûlünün ilk darbu kuvvetli darb (Düm) ile başlamaktadır. Eğer güftenin ilk hecesi açık heceyle başlayan bir vezin kalıbıyla bestelenecekse kuvvetli darp açık-kapalı hece uyumuna göre açık heceye tekâmül edememektedir. Bu yüzden eserin başına bir lafız eklenmesi durumu söz konusu olmaktadır. Bu uygulama, Zencîr usûlünde bestelenen eserlerin büyük bir çoğunluğunda bulunmaktadır. Dolayısıyla Zencîr usûlünde bestelenen eserlerde görülebilen bu uygulamanın, genel bir besteleme anlayışı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bunların dışında büyük ve küçük formlu eserlerde güfte aralarına yerleştirilen lafızların, çoğunlukla cümleyi anlam bakımından güçlendirmek için kullanıldığı, büyük usûllerde bestelenmiş eserlerin güfte sonlarında yer alan lafızların ise bestelenen usûlü tamamlamak için yer aldığı ve bunun yanı sıra eserin diğer hanelerine geçişi gösterebilmek için kullanıldığı ve teslim görevini üstlendiği tespit edilmiştir. Ayrıca lafızların, güftenin anlamını güçlendirmek ve dolayısıyla manayı

vurgulamak, sevgiliye ya da kişiye atfetmek için kullanıldığı tespit edilmiştir.

Kâr, beste, ağır semâi, yürük semâi vb formlarda güfteden bağımsız olarak yer alan terennümler mısralardan önce ya da sonra gelen zorunlu ezgili ritmik süslerdir. Dolayısıyla bu süslerin mısraların bitişini ve hanelere geçişi belirgin hale getirmek için kullanıldığı tespit edilmiştir.

Kaside ve ilâhi formundaki eserlerin mısra başında ve bitiminde kullanılan terennümler genelde Allah ve Peygamber sevgisi gibi inançsal duygulardan dolayı “*sevgi, övgü ve af dileyen*” ifadeleri barındıran sözcüklerle yazıldığı anlaşılmaktadır. Kullanılan söz gruplarının diğer formlarda kullanılan söz gruplarından bu yönüyle farklılık arz ettiği sonuçlarına ulaşılmaktadır. Gazelerde kullanılan terennümlerin ise giriş, gelişme ve sonuç bölümlerine geçişi gösterdiği anlaşılmıştır.

Mevlevî âyinlerinde saz terennümlerinin, bir selamdan diğerine geçişi belirgin hale getirebildiği gibi, usûl değişikliğini göstermek ve ayin içerisindeki hızı metronom bakımından artırabilmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Rubai sayısına göre saz terennümlerinin sayısı değişebilmektedir. Genelde Farsça olarak yazılan söz terennümlerinin ise mısraların sonunda yer alarak diğer mısralara geçişi temsil ettiği diğer sonuçlardandır.

Türk Halk Müziğinde kullanılan katma sözlerin, ezgi-usûl ve hece uyumunu sağlamak için, şiirin anlamını tamamlamak ve manayı güçlendirmek, icrâciya nefes alanı bırakabilmek, güfte başlarında mısraya girizgâh yapabilmeyi kolaylaştırmak, kendisinden önce ya da sonra gelen kelimenin anlamını pekiştirmek için kullanıldığı tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra mısra sonlarında diğer mısralara geçişin olduğunu vurgulamak için kullanıldıkları diğer sonuçlardandır. Son olarak da icrâ kayıtları ve notalar incelendiğinde katma sözlerin, mısralardaki ezgiyi ritmik olarak tamamlamak için yer aldığı, açık hecelerdeki ezgiyi prozodi bakımından desteklemek için kullanıldığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Türkülerde terennümlerin, şiirin anlamını tamamlamak ve manayı güçlendirmek, icrâciya nefes alanı bırakabilmek için kullanıldığı anlaşılmıştır. Güfte başlarında mısraya girizgâh yapabilmeyi kolaylaştırmak, mısra sonlarında ise diğer mısralara geçişin olduğunu vurgulamak için kullanıldığı tespit edilmiştir. Bir diğer sonuç ise şiirin güftesinde yer almayan anlamlı-anlamsız hecelerden oluşan terennümlerin ritmik kısımlar olduğu ve bu kısımların icrasının esere dinamizm kattığı yönündedir.

Her iki türde kullanılan söz konusu üç ögenin hem ezgisel anlatımı hem de sözel ifadeleri zenginleştirdiği, bununla birlikte ritmik unsurları bariz hale getirmek için kullanıldığı tespit edilmiştir. Klasik Türk Müziğinin büyük formlu eserlerinin büyük birçoğunda zorunlu olarak kullanılan terennümlerin, Türk Halk Müziğinin maya, hoyrat, divan, gazel gibi birçok formunda da yaygın bir şekilde kullanılmasıyla paralellik gösteren bu durum her iki türün de girift olduğunun bir gös-

tergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Elimize ulaşabilen eserler dikkate alındığında; XV.yy'dan günümüze kadar ulaşabilen eserler örneklerinde terennüm, katma söz ve lafızların kullanıldığı ve bu kullanımların anonim eserlerde de farklı biçimleriyle yer aldığı görülmüştür. Klasik Türk Müziğinin ve Türk Halk Müziğinin aynı kökten gelmiş olduğu ve kültürel aktarımın olduğu dikkate alınırca bu sonucun doğal kabul edilmesi gerekir.

Yukarıdaki bilgilere ilaveten hem Klasik Türk Müziğinin hem de Türk Halk Müziği formlarının alt türlerinde de terennüm, lafız ve katma sözlerin bulunabileceği düşünülmektedir. Ancak bu çalışma sınırlı eser örnekleriyle yürütülmüştür. Bundan sonraki çalışmalarda her iki türün farklı formlarında yer alan eserler, transkripsiyonlar ve icrâ kayıtları aracılığıyla incelendiğinde terennüm, lafız ve katma sözlerin kullanımına dair kavrayışımızın daha da ilerleyeceği düşünülmektedir.

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

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



## Kaynakça

- Açar, Yakup. "Erzurum Türküleri Örneklemesinde Türk Halk Müziğinde Terennümler". *Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi*. ed. Fatih Çağatay Baz – Merve Kırıryüz. 438-445 Adıyaman: İksad, 2019.
- Aksın Çevik, Ayşe Emsal. "Varsağlarda Biçim". *Müzik Kültürüne Dair Çeşitli Görüşler – XIV*. ed. Haluk Yücel – Serda Türkel Oter. 107-117 Konya: Eğitim Yayınevi, 2024.
- Aksın Çevik, Ayşe Emsal. *Beste Formundaki Eserlerin Biçim, Ezgi ve Usûl Açılımlarından İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Aksoy, Erol – Çapraz, Erhan. *Kayseri Türküleri ve Oyun Havaları*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 2019.
- Bergama Belediyesi. "At Gelir Şakır Şakır Nazire'm". Youtube. Yayın Tarihi 11 Ocak 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=TGcfGYCWos0>
- Coşkun Plak. "İbrahim Can, Silme Gözyaşlarını". Youtube. Yayın Tarihi 19 Ağustos 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=fuYa9rvLG4Q>
- Çıkla, Selçuk. "Kelimelerin ve Şiirin Kifayetsizliği Üzerine Yazılmış Şiirler". *Türk Dili Dergisi*, 67/782 (Şubat 2017), 30-36.
- Dağdeviren, Mustafa. "Arguvan Yöresi Halk Müziği Eserlerinde Usul, Metrik Yapı ve Düzüm Sistemleri". *Sanat ve İnsan Dergisi* 5/1 (2021), 86-100.
- Devlilioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1999.
- Devlet Korosu. "Türk Sanat Müziği Nota Arşivi". Erişim 10 Temmuz 2024. <http://www.sanatumuziginotalari.com/>
- Devlet Korosu. "Türk Sanat Müziği Nota Arşivi". Erişim 12 Temmuz 2024. [http://www.sanatumuziginotalari.com/nota\\_inderme.asp?notaid=29769&mode=1&sessionid=166127021](http://www.sanatumuziginotalari.com/nota_inderme.asp?notaid=29769&mode=1&sessionid=166127021)
- Devlet Korosu. "Türk Sanat Müziği Nota Arşivi". Erişim 14 Temmuz 2024. [http://www.sanatumuziginotalari.com/nota\\_inderme.asp?notaid=15835&mode=2&sessionid=166127021](http://www.sanatumuziginotalari.com/nota_inderme.asp?notaid=15835&mode=2&sessionid=166127021)
- Devlet Korosu. "Türk Sanat Müziği Nota Arşivi". Erişim 16 Temmuz 2024. [http://www.sanatumuziginotalari.com/nota\\_inderme.asp?notaid=7369&mode=2&sessionid=166127021](http://www.sanatumuziginotalari.com/nota_inderme.asp?notaid=7369&mode=2&sessionid=166127021)
- Devlet Korosu. "Türk Sanat Müziği Nota Arşivi". Erişim 18 Temmuz 2024. [http://www.sanatumuziginotalari.com/nota\\_inderme.asp?notaid=46189&mode=1&sessionid=166127021](http://www.sanatumuziginotalari.com/nota_inderme.asp?notaid=46189&mode=1&sessionid=166127021)
- Devlet Korosu. "Türk Sanat Müziği Nota Arşivi". Erişim 19 Temmuz 2024. [http://www.sanatumuziginotalari.com/nota\\_inderme.asp?notaid=22984&mode=2&sessionid=166127021](http://www.sanatumuziginotalari.com/nota_inderme.asp?notaid=22984&mode=2&sessionid=166127021)
- Devlet Korosu. "Türk Sanat Müziği Nota Arşivi". Erişim 24 Temmuz 2024. [http://www.sanatumuziginotalari.com/nota\\_inderme.asp?notaid=30914&mode=1&sessionid=166174622](http://www.sanatumuziginotalari.com/nota_inderme.asp?notaid=30914&mode=1&sessionid=166174622)
- Devlet Korosu. "Türk Sanat Müziği Nota Arşivi". Erişim 26 Temmuz 2024. [http://www.sanatumuziginotalari.com/nota\\_inderme.asp?notaid=25568&mode=1&sessionid=166174622](http://www.sanatumuziginotalari.com/nota_inderme.asp?notaid=25568&mode=1&sessionid=166174622)
- Dini Musiki. "TRT İstanbul Radyosu / İlahi / Ömrün Bitirmiş Viranemiyem". Youtube. Yayın Tarihi 4 Şubat 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=7oRa3DJ5Qtk>
- Ertaş, Leyla. "Kız Meryem". Youtube. Yayın Tarihi 14 Şubat 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=JzyNSySy41c>
- Ertürk, Muzaffer. "Kürdi Hoyrat (Elazığ)". Youtube. Yayın Tarihi 7 Ocak 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=1gkSK-rYiQ>
- Ezgi, Suphi. *Nazarî ve Amelî Türk Mûsikîsi*. 5. Cilt. İstanbul: İstanbul Konservatuarı Neşriyatı, 1953.
- Gayretli, Recep. "İsmail Çoşar & Bilal Demiryürek - Bülbül (İlahi)". Youtube. Yayın Tarihi 2 Haziran 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=5opiu7nfttk>
- Gayretli, Recep. "Meral Uğurlu - Çok Gördü Felek Şimdi Beni Bezm-i Cihanda". Youtube. Yayın Tarihi 23 Temmuz 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=gnGddMwzGeA>
- Gayretli, Recep. "Meral Uğurlu - Pek Sevdim Efendim Seni Gayretle Beğendim (Kâr)". Youtube. Yayın Tarihi 26 Ocak 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=4fjIUKyrDoY>
- Gayretli, Recep. "Mustafa Erses - Dün gece Rüyada Gördüm Yarımı". Youtube. Yayın Tarihi 23

- Haziran 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=YmOdTvrDzjg>
- Gayretli, Recep. "Bekir Sıdkı Sezgin - Deva Yokmuş Neden Bîmâr-ı Aşka". *Youtube*. Yayın Tarihi 22 Ağustos 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=94F984Q-gWQ>
- Gönül Makamı. "Hicaz Yürük Semâi - Terkeyledi Gerçi Beni Ol Mah-ı Cemalim". *Youtube* Yayın Tarihi 19 Temmuz 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=XpYF7Gng4Ws>
- Gül, Halis. "Bülbül Kasidesi - Ötme Bülbül - İsmail Doruk". *Youtube* Yayın Tarihi (15 Eylül 2012) <https://www.youtube.com/watch?v=n7zXDpOlxpE>
- Günbek, Zeynel. *Anti-Okülersentrik Gelenek Bağlamında Terennümler*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Güncel Türkçe Sözlük*, Erişim 5 Ağustos 2024. <https://sozluk.gov.tr>
- Güven, Merdan. *Türkiye Sahasındaki Hikayeli Türküler Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- İnan, Faruk. "Kâni Karaca - Dağ-dâr-ı Tîr-i Gamzendir Gönül Ey Mehcebin". *Youtube*. Yayın Tarihi 1 Eylül 2017. [https://www.youtube.com/watch?v=mAEmod3d9\\_s](https://www.youtube.com/watch?v=mAEmod3d9_s)
- İşcan, Nilgün - Yüksel, Mehmet. "Hâfız Sâmî Gazellerinde Terennüm Kelimeleri ve Kullanımı". *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 1/2 (2011), 151-162.
- Kaçar, Gülçin Yahya. "Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi'nin Eserlerindeki Terennümlerin Tahlili", *Uluslararası İtrî Sempozyumu*. 81-118. İstanbul: 2019.
- Kalan Müzik. "Erkan Oğur & İsmail Hakkı Demircioğlu - Kaleden İnış'm olur". *Youtube*. Yayın Tarihi 9 Ocak 2013. [https://www.youtube.com/watch?v=\\_Oyn-4U8utQ](https://www.youtube.com/watch?v=_Oyn-4U8utQ)
- Kınık, Mehmet. *Kayseri'de Halk Müziği ve Kayseri Türküleri*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2011.
- Klasik Türk Musikisi. "Bekir Sıtkı Sezgin Kâr-ı Muhteşem". *Youtube*. Yayın Tarihi 14 Aralık 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=sEP2Tfel3TU>
- Mercan'ca. "Sabite Tur Gülerman. Mükedder Derd-i Peyderpeyle Şimdi". *Youtube*. Yayın Tarihi 25 Kasım 2011. [https://www.youtube.com/watch?v=jZ\\_ZLe2I2rY](https://www.youtube.com/watch?v=jZ_ZLe2I2rY)
- Mutriban. "Mevlevî Ayini Dinle". Erişim 18 Temmuz 2024. <https://www.mutriban.com>
- Nota Arşivleri. "Kürdi Hoyrat". Erişim 2 Ağustos 2024. <https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/baba-nacar-aglama-hoyratpdf1518688408.pdf>
- Öksüz, Nazlı. "Cici Papucum Cici". *Youtube*. Yayın Tarihi 24 Kasım 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=56eUkTrREwE>
- Öztuna, Yılmaz. "Terennüm". *Büyük Türk Müsîkîsi Ansiklopedisi*. 2/390. Ankara: Kültür Bakanlığı Eserler Dizisi, 1990.
- Repertüül. "Nota Arşivi". Erişim 10 Temmuz 2024. <https://www.repertukul.com>
- Şenduran, Fatma Münevver. *Türk Müsîkisinde Kâr Formunun Yapısı ve Değişimi Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Müsîkîsi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Türkel Oter, Serda. "XVII-XX. Yüzyıllar Arasında Türk Musikisinde Güfte-Beste Etkileşimine Bir Bakış". *İstem* 9/18 (2011), 65-81.
- Türkel Oter, Serda. *Hâfız Sâdeddin Kaynak'ın Mânâ Prozedisi Yönünden Zengin Olan Eserlerinin Analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yavuz Burç Palkçılık. "Erkan Ocaklı (Çay Elinden Öteye)". *Youtube*. Yayın Tarihi 13 Eylül 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=n1OwGJR4swI>
- Yenikapı Müzik. "Münip Utandı - Niçin Terk Eyleyip Gittin A Zalim". *Youtube*. Yayın Tarihi 24 Kasım 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=NZeHu2CDJg8>
- Youtube. Erişim 20 Temmuz 2024. <https://www.youtube.com>

## Irak Makamındaki “Zâhidâ Sûret Gözetme İçerü Gir Câna Bak” İsimli Eserin Türk Mûsikîsi Usûl Kuramı Işığında İrdelenmesi

### *Analising the Piece Titled “Zahida Suret Gozetme Iceru Gir Cana Bak” in Irak Makam in the Light of Turkish Classical Music Usul Theory*

**Münevver Betül Durak\***



Öğretim Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Ses Eğitimi Bölümü, Konya, Türkiye

Lecturer, Necmettin Erbakan University, Turkish Music State Conservatory, Department of Voice Education, Konya, Turkey

btl.mtf@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7377-2859>

\*Corresponding Author / Sorumlu Yazar

**Mehmet Gönül**



Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Çalgı Eğitimi Bölümü, Konya, Türkiye

Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Turkish Music State Conservatory, Department of Instrument Education, Konya, Turkey

mgonul@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8349-3872>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.10.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 30.12.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

DOI: 10.31591/istem.1567662

**Cite as / Atıf:** Durak, Münevver Betül – Gönül, Mehmet. “Irak Makamındaki “Zâhidâ Sûret Gözetme İçerü Gir Câna Bak” İsimli Eserin Türk Mûsikîsi Usûl Kuramı Işığında İrdelenmesi”. İstem 44 (2024), 609-635. <https://doi.org/10.31591/istem.1567662>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** “Authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license. / Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.”

## “Zâhidâ Sûret Gözetme İçerü Gir Câna Bak” İsimli Eserin İrdelenmesi

### Öz

Türk mûsikîsi; makam, usûl, perde, form, üslûp, tavır, meşk ve benzeri unsurları içinde barındıran, geniş bir coğrafyaya yayılmış köklü bir mûsikîdir. Böyle geniş bir alanda icrâ edilen Türk mûsikîsi; zamanla hem form hem makam hem de usûl bakımından oldukça zengin bir çeşitliliğe ulaşmıştır. Bu çeşitlilik bestekârlara büyük bir özgürlük alanı sunmakta ve mûsikî birikimlerini besteledikleri eserlere daha rahat bir şekilde aktarmalarını sağlamaktadır. Bestekârlar bu özgürlük alanı içerisinde; usûl, makam, nağme ve güfte ile alakalı mûsikî kudretlerini besteledikleri eserler ile ortaya koymaya çalışmışlardır. Mûsikîmizde usûl kavramı büyük önem arz etmektedir. Besteli formlarda (Kasîde, gazel, uzun hava, bozlak, taksim gibi serbest icrâ edilen formların dışında kalan, belirli bir usûl ya da usûller ile bestelenen formlar) öncelikli unsurlardan biridir. Bestekâr güftenin ve nağmenin anlamını usûl ile pekiştirerek eserine canlılık katmaktadır. Bu sebeple bestekârların büyük ölçüde usûl bilgisine sahip olması gerekmektedir. Türk mûsikîsinde eserlerin usûllerinin yanlış tespit edilmesi, dolayısıyla yanlış notaya alınmasıyla veya usûller doğru tespit edilse bile usûle uygun giderle icrâ edilmemesiyle eserler başkalaşmıştır. Bestede asıl olan nağme, nağmeyi ortaya çıkaran da usûldür. Dolayısıyla güftenin, nağme ve usûl ile uyumlu olması gerekmektedir. Güfte; nağme ve usûl ile uyumlu olmadığında eserde prozodik hatalar oluşmaktadır. Bu hatalar yüzünden eserlerin usûl ve giderlerinin yanlış tespit edilmesiyle formlar başkalaşmakta, güftelerinin yanlış yazılması sebebiyle de anlam kaymaları meydana gelmektedir. Usûl bu sorunların tamamını ortadan kaldırmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda Bestesi Sultan Üçüncü Selim'e, güftesi Niyâz-i Mısri'ye ait olan Irak makamında ve İlâhî formunda bestelenen “Zâhidâ sûret gözetme içerü gir câna bak” isimli eser Türk mûsikîsi usûl kuramı ışığında incelenmiştir.

**Keywords:** Usûl, Güfte, Türk Mûsikîsi, Nota Tashihi, Sultan Üçüncü Selim.

### Analyzing the Piece Titled “Zahida Suret Gozetme Iceru Gir Cana Bak” in Irak Makam in the Light of Turkish Classical Music Usul Theory

#### Abstract

Turkish music; maqam, usûl, perde, style, attitude, etc. It is a deep-rooted music that includes many elements and spreads over a wide geography. Turkish music performed in such a wide area; Over time, it has reached a very rich diversity in terms of form, maqam and form. This diversity offers great freedom to composers. Composers are within this area of freedom; They tried to reveal their musical power regarding rhythm, mode and melody through the works they composed. The concept of usul is of great importance in our music. It is one of the primary elements in composed forms (forms composed with a certain method or methods, other than freely performed forms such as kaside, gazel, uzun hava, bozlak, taksim). The composer adds liveliness to his work by reinforcing the meaning of the lyrics and melody with the rhythm. For this reason, composers must have a great deal of procedural knowledge. In Turkish music, the works have become different due to the incorrect determination of the rhythms of the works, thus taking the wrong notes, or not performing them at the appropriate expense even if the rhythms are determined correctly. The main thing in composition is the melody, and what reveals the melody is the rhythm. Therefore, the lyrics must be compatible with the melody and the rhythm. Words; When it is not compatible with melody and usûl, prosodic errors occur in the work. Due to these errors, the forms of the works become different due to incorrect determination of the procedures and expenses, and meaning shifts occur due to the incorrect writing of the lyrics. The method eliminates all of these problems. For this reason, in our study, the work named “Zâhidâ, the form of the eyes, çerü gir câna bak” in the Iraqi makam, whose composition belongs to Sultan Selim III and whose lyrics belong to Niyâz-i Mısri, was examined in the light of Turkish music usûl theory.

**Anahtar Kelimeler:** Usûl, Lyrics, Turkish Music, Note Correction, Sultan Selim III.

## Giriş

Toplumlar; kendilerine özgü gelenekleriyle ön plana çıkarlar. Bu gelenekler; din, dil, ahlâk, tarih, sanat gibi değerler temelinde gelişir. Kültür ise gelenekle birlikte bu değerlerin tamamını kapsamaktadır. Kültürü oluşturan değerlerden biri olan mûsikî; toplumların duygu ve düşüncelerini dile getirme biçimlerinin başında gelmektedir. Dolayısıyla her toplumun, değerleriyle bütünleşen kendine münhasır bir mûsikîsi vardır. Bu mûsikî, tarih boyunca ağır ağır oluşur ve zaman geçtikçe olgunlaşarak kendine has özellikleri ile diğer kültürlerin mûsikîlerinden ayrılır.

Türk mûsikîsi; makam, usûl, form, üslûp, tavır gibi birbirini tamamlayan öğeleri içinde barındırmasıyla büyük bir derinliğe sahiptir. Mûsikîmiz, ilk başta sadece meşk, notanın kullanılmasından sonra ise nota ve meşk bir arada kullanılarak nesilden nesile aktarılmıştır.

Meşk; Devellioğlu lûgatında “En çok yazı ve müzik hakkında, alışmak, öğrenmek için yapılan çalışma” diye tanımlanmıştır.<sup>1</sup> Cem Behar’ın tabiriyle ise; Mûsikî geleneğinin tamamının ortak zemini, kuşakları, bestekârları, hânendeleri, sâzendeleri, icrâ üslûp ve tavırlarının birbirinden ayrılmamasını sağlayan ortak bir aidiyet hissiyatı oluşturan hem estetik hem de toplumsal bir harçtır.<sup>2</sup> Eğitim öğretim metodu olmasından ziyâde, meşkin arka planında çok daha fazla öğretisi bulunmaktadır.

Gönül, meşkin önemini şu şekilde anlatmıştır; “Meşk sadece müzik eğitiminden ibaret bir model değildir. Meşk, sanatkârın, talebesini yani sanatkâr adayını hal’den kâl’e her manada donatmak üzere sürdürdüğü sürecin adıdır. Meşkte, talebenin, eserin formundan icrasına kadar her türlü nazarî bilgiye hâkim olmasının yanında, maksat ve muhtevaya da vâkîf olması hedeflenir”.<sup>3</sup>

Notanın eser icrâsında rehber olarak kullanılmadığı dönemlerde, âsârımız talebenin hafızasına ve hocasından aldığı eğitime dayalı olarak meşk ile muhafaza edilmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Fakat meşk yazılı bir yöntem olmadığı için hocaların ve dolayısıyla talebelerin icrâlarında farklılıklar oluşmuştur. Bununla birlikte eserlerin bestelendiği dönemle notaya alındığı dönem arasında zaman farkı olması ve notaya alan kişilerin bestekârın kendisi olmaması bazı eserlerin notalarının eserin bire-bir aslını yansıtmamasına sebep olmuştur. Ayrıca bir eserin birden fazla nota nüshasının bulunması, çoğu zaman bu nüshalarda perde, tartım, güfte ve usûl farklılıklarının oluşmasına yol açmıştır.<sup>4</sup>

Bu çalışmada Sultan 3. Selim’in bestesi olan; Niyâzî-i Mısrî’nin “Zâhidâ Sûret Gözetme İçeri Gir Câna Bak” güfteli ilâhi formundaki eserinin Türk mûsikîsi usûlle-

<sup>1</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Aydın Kitabevi Yayınları, 2013), 732.

<sup>2</sup> Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 14.

<sup>3</sup> Mehmet Gönül, *Türk Mûsikîsi Eğitim-Öğretiminde Meşk. Gelenekten Geleceğe Türk Mûsikîsi Eğitim Öğretim İcrâ* (Konya: Neü Yayınevi, 2021), 1.

<sup>4</sup> Münevver Betül Durak, *Türk Mûsikîsinde Nevâ Kâr İcrâsı Bekir Sıdkı Sezgin, Merâl Uğurlu Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2022), 7.

ri gereğince tahkik ve tashihi yapılacaktır. Bu bağlamda çalışmanın, eserin bestelendiği dönem göz önünde bulundurularak yapılacak olan tespitlerin ve bulgular ışığında yazılacak yeni nota nüshasının, usûl tespiti ve takibi açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

### Usûl

“Usûl eserin başından sonuna dek aynen tekrarlanan bir kuvvetli ve zayıf vuruşlar kalıbıdır ve eserin ritmik altyapısını teşkil eder. Eserin gerek melodik örgüsünün gerekse (varsa) güftesinin bu temel ritmik atkıyla uyumsuzluk göstermemesi gerekir. Bütün kalıcı eserlerde bu üç düzlem (usûl kalıbı, melodik yapı ve varsa güfte) bozulamaz bir mutabakat içindedirler.”<sup>5</sup>

Aşağıda belirtilen problemler dolayısıyla, Türk mûsikîsi âsârının makam ve usûllerinin yeniden tespit edilip, notalarının tashih edilmeye ihtiyacı vardır;

1. Makamın gereklerinden uzak bir şekilde yazılan notalar.
2. Usûlün ve nağmenin gereklerinden uzak bir şekilde yazılan notalar.
3. Güfteye bağlı usûl tespiti ve ölçülendirmeye gidilerek yazılmış olan notalar.

Türk mûsikîsinde eserlerin usûllerinin yanlış tespit edilmesi, dolayısıyla yanlış notaya alınmasıyla veya usûller doğru tespit edilse bile usûle uygun giderle icrâ edilmemesiyle eserler başkalaşmıştır. Bestede asıl olan nağme, nağmeyi ortaya çıkaran da usûldür. Dolayısıyla güftenin, nağme ve usûl ile uyumlu olması gerekmektedir. Güfte; nağme ve usûl ile uyumlu olmadığında eserde prozodik hatalar oluşmaktadır. Bu hatalar yüzünden eserlerin usûl ve giderlerinin yanlış tespit edilmesiyle formlar başkalaşmakta, güftelerinin yanlış yazılması sebebiyle de anlam kaymaları meydana gelmektedir. Usûl bu sorunların tamamını ortadan kaldırmaktadır. Önemli olan güftedeki prozodik kuralları, “usûlün kalıplarına veya velvelelerine göre” oluşturduğumuz ölçüler üzerinde güfteler gereğince yazmaktır.

Sultan Üçüncü Selim’in bestelediği Irak makamındaki “Zahidâ sûret gözetme içeru gir câna bak” isimli ilâhinin arşivlerde iki nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri Yusuf Ömürlü, diğeri ise Cüneyt Kosal imzası taşımaktadır. Yusuf Ömürlü imzası taşıyan nüsha<sup>6</sup> toplam üç sayfadan oluşmaktadır. Eser Düyek usûlünde yazılmıştır. Fakat Düyek usûlüne göre düzümlenmemiştir. Diğer nüshadan farklı olarak eserin en başında iki dördlük değerinde “ah” terennümü vardır. Cüneyt Kosal imzası taşıyan ikinci nüsha<sup>7</sup> ise 2/4 lük bir şekilde Nim sofyan usûlünde yazılmıştır. Fakat ilk portenin başında, ölçü sayısının hemen üstünde usûl yazıyla Düyek olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla ölçü sayısı ile hemen üstünde yazan usûl ismi çelişmektedir. İki nüshada da güftekar ismi belirtilmemiştir fakat Yusuf Ömürlü imzası taşıyan nüshanın son sayfasında güftenin tamamı yazılmış olduğu ve son beyitte

<sup>5</sup> Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 23.

<sup>6</sup> Bk. Ek1

<sup>7</sup> Bk. Ek2



Niyâzî mahlası kullanıldığı için eserin güftekârının Niyâzî Mısırî olduğu anlaşılmaktadır. Niyâzî Mısırî divanından güfte bulunarak çalışmamıza eklenmiştir.

Arşivlerde aynı güfteye sahip Irak makamı ve Yürük Semai usûlünde bestekârı belli olmayan bir eser ve Hüseyini makamı ve Düyek usûlünde bestesi Hüsnü Yetişken'e olan bir eser bulunmaktadır.

Nâsır Dede nazariyatına göre irdelendiğinde eserin, Irak makamında olduğu tespit olunmuştur. Dolayısıyla eserin makamının seyrine ilişkin perdelerinde bir ihtilaf görülmemiş, bu çalışma içerisinde makama dair bir irdeleme ve inceleme yapılmamıştır.

Arşivde bulunan iki nüsha ve eserin icrâ edildiği kayıt arasındaki farklılıklar sebebiyle eserin notası, usûl kuramı doğrultusunda tashih edilmiş ve yeniden yazılmıştır. Eser yeniden yazılan nüsha üzerinden bulgular bölümünde irdelenmiştir.

### 1. Araştırmanın Önemi

Türk mûsikîsi usûl kuramı ışığında eserlerin yeniden notaya alınmasına ilişkin akademik çalışmaların azlığı sebebiyle ve başvurulduğunda materyal eksikliğine yol açmasından dolayı bu çalışma;

- Türk Müziği'nde önemli bir resmî kurum olan Kültür Bakanlığı Devlet Korosu'nun arşivinde kayıtlı olan eserlerin Türk mûsikîsi usûl kuramı ışığında usûl yapı özelliklerinin belirlenmesine önemli katkılar sağlayacak olması,

- Kültür Bakanlığı Devlet Korosu arşivinde kayıtlı olan eserlerin notalarının Türk mûsikîsi usûl kuramı ışığında yeniden notaya alınacak olması bakımından önem arz etmektedir.

### 2. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, araştırmada kullanılacak veri toplama teknikleri, analiz ve yorumlanması ile ilgili açıklamalara yer verilmiştir.

#### 2.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma, elde edilen verilerle birlikte araştırma problemi ve alt problemlere yönelik sonuçları ortaya çıkarmayı amaçlayan betimsel bir nitelik taşımaktadır. Araştırmamızda Kültür Bakanlığı Devlet Korosu arşivinde yer alan “Zâhidâ sûret gözetme içerü gir câna bak” isimli eser Türk mûsikîsi usûl kuramı ışığında irdeleneceğinden Genel Tarama modeli kullanılarak kaynak taraması yapılmıştır. “Genel Tarama modelleri, çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacı ile evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup, örnek ya da örnekleme üzerinde yapılan tarama düzenlemeleridir.”<sup>8</sup> Yapılan bu taramalar sonucunda elde edilen bilgiler kuramsal yapının oluşturulmasında kullanılacaktır.

<sup>8</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2013), 79.

## 2.2. Veri Toplama Teknikleri

Bu araştırmanın verileri, doküman inceleme tekniği kullanılarak elde edilmiştir. Bu çalışma yapılırken Kültür Bakanlığı Devlet Korosu arşivi taranmış, besesi Sultan Üçüncü Selim'a ait olan olan "Zâhidâ sûret gözetme içeru gir câna bak" isimli eserin bir nüshasının kaydına "YouTube" platformundan ulaşılmıştır. Ulaşılan kayıt mp3 formatında indirilmiştir. Akabinde kayıt "Media Player" programıyla oynatarak dikte ve analiz edilmiştir. Türk mûsikîsi usûl kuramı ışığında Arel-Ezgi-Uzdilek sisteminde kullanılan ses değiştirici işaretlere göre tashih edilerek "Finale 2014" programı ile elektronik ortamda yeniden notaya alınmıştır. Çalışmada kullanılan işretlerin oluşturulmasında yine aynı program kullanılmış olup, şekillerin "Microsoft Office" ortamına aktarılmasında "Paint" programından faydalanılmıştır.

## 2.3. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Bu çalışma yapılırken incelenen eser usûl geleneği yönünden Prof. Dr. Mehmet Gönül'ün "Türk Müziği Solfej, Makam, Usûl, Dikte Alıştırılmaları" kitabındaki usûl kâide ve şartlarına göre mukayese edilmiş ve usûller buna göre tespit edilmiştir.

## 3. Bulgular Ve Yorumlar

Bu bölümde "Zâhidâ sûret gözetme içeru gir câna bak" isimli eser; Eserin güftesinin incelenmesi, eserin usûl açısından incelenmesi (Fer-Türkî Darb-Fahte münavebeli olarak ölçülerek yazılan nüshanın usûl açısından incelenmesi ve Fer-Fahte-Fahte münavebeli olarak ölçülerek yazılan nüshanın usûl açısından incelenmesi), eserin künyesi ve Türk mûsikîsi usûl kuramına göre tashih edilerek yeniden yazılan nota nüshaları başlıkları altında irdelenmiştir.

### 3.1. Eserin Güftesinin İncelenmesi

Eserin güftesi Niyâz-î Mısırî'ye ait 7 beyitten oluşan bir gazeldir. Fakat bu eserde sadece ilk iki beyit yani toplam dört mısra kullanılmıştır. Güftenin aruz kabılı Fâilâtün / Fâilâtün / Fâilâtün / Fâilün olarak tespit edilmiştir. Eserin seyri incelendiğinde birinci, ikinci ve dördüncü mısra zemin, üçüncü mısra ise meyan olarak işlenmiştir. Zeminde kullanılan her mısram son iki tef 'ilesi tekrar edilmiştir. Meyanda ise üçüncü mısra olduğu gibi kullanılmış, herhangi bir bölüm tekrar edilmemiştir.

Zâhidâ Sû / ret Gözetme / İçeru Gir / Câna Bak + İçeru Gir Câna Bak,

- . - - / - . - - / - . - - / - . - - /

Fâ-ilâtün / Fâilâtün / Fâilâtün / Fâilün + Fâilâtün / Fâilün

Vechi Üzre / Gör Ne Yazmış / Defter-i Rah / Mâna Bak / + Defter-i Rahmâna Bak

- . - - / - . - - / - . - - / - . - - /

Fâilâtün / Fâilâtün / Fâilâtün / Fâilün / + Fâilâtün / Fâilün

Mushaf-ı Hüs / nünde Yazmış / Kul Hüvallah / Âyeti /

- . - - / - . - - / - . - - / - . - - /

Fâilâtün / Fâilâtün / Fâilâtün / Fâilün /

Gel İnanmaz / san Geru Var / Mekteb-i İr / fâna Bak / + Mekteb-i İrfâna Bak

\_ . \_ \_ / \_ . \_ \_ / \_ . \_ \_ / \_ . \_ \_ /

Fâilâtün / Fâilâtün / Fâilâtün / Fâilün / + Fâilâtün / Fâilün

“Zâhid: Aşırı dindar, zühd sahibi.

Vech: 1.yüz. 2.sebep, ilgi, münasebet, vasıta.

Mushaf: Kur’an.

Hüsn: güzellik.

İrfân: 1.bilme. 2.kültür.”<sup>9</sup>

Ey zühd sahibi! Sûrete bakıp da aldanma sakın.

Görünüşe değil kalbe bak.

Allah katında kişi nasıldır ona bak.

Güzel kitabımızda Allah’ın tek olduğu yazılmıştır.

Şüphen var ise irfan mektebine bak.

### **3.2. Eserin Usûl açısından İncelenmesi**

Çalışmamızın birinci kısmında Yusuf Ömürlü imzası taşıyan nüsha referans alınarak usûl tespiti ve tashihi yapılmıştır. Bu nüshada eserin usûlü düyek olarak gösterilmiştir. Düyek eserlerde genellikle ilk darp es veya geciktirmeli olarak başlar. Böylelikle düyek usûlünün ikinci derecesi kuvvetlendirilir. Fakat bu eserde düyek usûlüne ait bu özelliklere rastlanmamış, usûlün kendi işlenişi göz önünde bulundurulduğunda düyekle benzerlik göstermediği gözlenmiştir. Çalışmamızın ikinci kısmında ise Cüneyt Kosal imzası taşıyan nüsha referans alınarak usûl tespit ve tashihi yapılmıştır. Bu nüshada eserin usûlünün 2/4 lük olarak gösterilmesi, takibinin kolaylaştırılması amacıyla yapıldıysa bile; eserin nağme, motif ve cümle yapılarına bakıldığında Nim sofyân usûlüne indirgenemeyeceği, dolayısıyla Nim sofyân usûlüyle ölçülemeyeceği açıktır. Türk mûsikisinde usûller; motiflerle oluşturulan cümlelerin ve nağmelerin büyüklükleriyle tespit olunurlar. Dolayısıyla Nim sofyân veya Düyek usûlündeki bir eserin motif ve cümleleri çok büyük olmaz. Bu eserde ise nağme ve cümlelerin mütemadiyen büyük işlendiği tespit edilmiştir. İki nüshada da ortak olarak tespit edilen bu bulgu bizi eserin usûlünün büyük formlarda görüldüğü üzere darbeyn bir yapıda olması gerektiği fikrine yönlendirmiştir. Bu kanaatle eser üzerinde yapılan incelemeler sonucunda eserin usûlünün, birinci kısımda değerlendirilen Cüneyt Kosal imzası taşıyan nüshaya göre 54 zamanda tamamlanarak büyük bir mûsikî cümlesine sahip olarak Fer-Darb-ı Türki-Fahte usûllerinden oluşan bir terkip ile, ikinci kısımda değerlendirilen Yusuf Ömürlü imzası taşıyan nüshaya göre ise 56 zamanda tamamlanarak yine büyük bir mûsikî

<sup>9</sup> Mehmet Kanar, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Say Yayınları, 2014), 522, 511, 319, 196, 224.

cümlesine sahip olarak Fer-Fahte-Fahte usûllerinden oluşan bir terkip ile ölçülmesi önerilmiştir

### 3.2.1.Fer-Türkî Darb-Fahte münavebeli olarak ölçülerek yazılan nüshanın usûl açısından incelenmesi

#### 3.2.1.1.Fer usûlünün incelenmesi

Fer

Usûl Velvelesi ZÂ Hİ DA SÜ RET GÖ ZET ME  
fâ i lâ tün fá i lâ tün

Usûl Kalıbı

Şekil 1. Birinci Fer Usûlü

Yukarıda şekil 1 de görüldüğü üzere eserin ilk cümlesi 16 zamanda tamamlanmıştır. Usûl kalıbına göre oluşturulmuş velvelede eserin “Zâhidâ” kelimesinin ilk iki hecesindeki notalar velvelenin kuvvetli zamanlarına denk gelen “düm” darplarıyla ve “gözetme” kelimesinin ikinci hecesindeki notalar ise velvelenin zayıf zamanlarına denk gelen “te-ke” darplarıyla örtüşmektedir. Gerek usûl darplarının doğru denk gelmesi gerekse nağme ve cümlenin 16 zamanda tamamlanması terkinin ilk usûlünün Fer olarak tespit edilmesini sağlamıştır.

Fer

Usûl Velvelesi VEC Hİ ÜZ RE GÖR NE YAZ MIŞ  
fâ i lâ tün fá i lâ tün

Usûl Kalıbı

Şekil 2. İkinci Fer Usûlü

Fer

Usûl Velvelesi GEL İ NAN MAZ SAN GE RU VAR  
fâ i lâ tün fá i lâ tün

Usûl Kalıbı

Şekil 3. Üçüncü Fer Usûlü

Şekil 2 ve Şekil 3 teki müzik cümlesi Şekil 1 ile aynı olduğu için Şekil 1 deki tespitler bu bölümler için de geçerlidir.

Fer

Usûl Velvelesi

MUS HA FI HÜS NÜN DE YAZ MIŞ  
fâ i lâ tün fâ i lâ tün

Usûl Kalıbı

Şekil 3. Dördünü Fer Usûlü

Şekil 4 te görüldüğü üzere, burada eserdeki zemin bölümlerindeki Fer kısmından farklı bir ezgisel yürüyüş vardır. Çünkü bu bölüm eserin meyânında yer almaktadır. Her ne kadar bu bölümde eserin nağmesi farklı olsa da velvele darplarıyla olan uyum ve cümlelerin 16 zamanda tamamlanmış olması dolayısıyla usûl yine Fer olarak belirlenmiştir.

### 3.2.1.2. Türkî Darb usûlünün incelenmesi

Türkî Darb

Usûl Velvelesi

İ ÇE RÜ GİR CÂ NA BAK  
fâ i lâ tün fâ i lâ tün

Usûl Kalıbı

Şekil 5. Birinci Türkî Darb Usûlü

Yukarıda şekil 5 te görüldüğü üzere müzik cümlesi 18 zamanda tamamlanmıştır. Türkî Darb usûlün başı bir önceki satırın nağmesinin sonu ile devam etmektedir. Dolayısıyla düm darplarıyla tamamen kuvvetli başlayan bir usûl tercih edilmiştir. Nağmede asıl kuvvetli olan kısım “Gir- câ” hecelerine denk gelen bölümdür. Usûlün velvelesinde düm darplarıyla kuvvetlendirilen bölüm de aynı yerdir. Bu bağlamda hem usûl darplarının doğru denk gelmesi hem de nağme ve cümlelerin 18 zamanda tamamlanması terkinin ikinci usûlünün Türkî Darb olarak tespit edilmesini sağlamıştır.

Türkî Darb

Usûl Velvelesi

DEF TE Rİ RAH MÂ MÂ NA BAK  
fâ i lâ tün fâ i lâ tün

Usûl Kalıbı

Şekil 6. İkinci Türkî Darb Usûlü

Türkî Darb

Usûl Velvelesi 15

MEK TE BI İR FÂ FÂ NA BAK  
fâ i lâ tün fâ i lün

Usûl Kalıbı 15

### Şekil 7. Dördüncü Türkî Darb Usûlü

Şekil 6 ve Şekil 7 deki müzik cümlesi Şekil 5 ile aynı olduğu için Şekil 5 teki tespitler bu bölümler için de geçerlidir.

Türkî Darb

Usûl Velvelesi 7

KUL HÜ VÂL LAH Â Â YE Tİ  
fâ i lâ tün fâ i lün

Usûl Kalıbı 7

### Şekil 8. Üçüncü Türkî Darb Usûlü

Şekil 8 de eserdeki diğer Türkî Darb bölümlerinden farklı bir ezgisel yürüyüş vardır. Çünkü bu bölüm eserin meyanında yer almaktadır. Her ne kadar bu bölümde eserin nağmesi farklı olsa da velvele darplarıyla olan uyum ve cümlelerin 18 zamanda tamamlanmış olması dolayısıyla usûl yine Türkî Darb olarak belirlenmiştir.

### 3.2.1.3. Fahte usûlünün incelenmesi

Fahte

Usûl Velvelesi

İ ÇE RÜ GİR CÂ CÂ NA BAK  
fâ i lâ tün fâ i lün

Usûl Kalıbı

### Şekil 9. Birinci Fahte Usûlü

Yukarıda şekil 9 da görüldüğü üzere müzik cümlesi 20 zamanda tamamlanmıştır. Şekildeki müzik cümlesindeki notalar usûl kalıbına göre oluşturulmuş velvelenin kuvvetli zamanlarına denk gelen “düm” darplarıyla ve velvelenin zayıf zamanlarına denk gelen “te-ke” darplarıyla örtüşmektedir. Gerek usûl darplarının doğru denk gelmesi gerekse nağme ve cümlelerin 20 zamanda tamamlanması terki-bin son usûlünün Fahte olarak tespit edilmesini sağlamıştır.



Fahte

Usûl Velvelesi

Usûl Kalıbı

Şekil 10.İkinci Fahte Usûlü

Fahte

Usûl Velvelesi

Usûl Kalıbı

Şekil 11.Üçüncü Fahte Usûlü

Şekil 10 ve Şekil 11 deki müzik cümlesi Şekil 9 ile aynı olduğu için Şekil 9 daki tespitler bu bölümler için de geçerlidir. Diğer usûllerden farklı olarak; eserin meyanında Fahte usûlü kullanılmamıştır

### 3.2.2.Fer-Fahte-Fahte münavebeli olarak ölçülerek yazılan nüshanın usûl açısından incelenmesi

#### 3.2.2.1.Fer usûlünün incelenmesi

Fer

Usûl Velvelesi

Usûl Kalıbı

Şekil 12.Birinci Fer Usûlü

Yukarıda şekil 12 de görüldüğü üzere eserin ilk cümlesi 16 zamanda tamamlanmıştır. Usûl kalıbına göre oluşturulmuş velvelede, eserin başındaki "ah-hı" terennümüne denk gelen notalar velvelenin kuvvetli zamanlarına denk gelen "düm" darplarıyla tamamiyle örtüşmektedir. Gerek usûl darplarının doğru denk gelmesi gerekse nağme ve cümlenin 16 zamanda tamamlanması, terkinin ilk usûlünün Fer

olarak tespit edilmesini sağlamıştır. “Fer-Türkî Darb-Fahte münavebeli olarak ölçülerek yazılan nüshanın usûl açısından incelenmesi” bölümüyle aralarındaki fark güftenin başında kullanılan iki dörtlük değerindeki terennümdür.

Fer

AH HI GEL İ NAN MAZ SAN GE RU

14

14

**Şekil 13.**İkinci Fer Usûlü

Şekil 13 teki müzik cümlesi Şekil 12 ile aynı olduğu için Şekil 12 deki tespitler bu bölüm için de geçerlidir.

Fer

VEC Hİ ÜZ RE GÖR NE YAZ Zİ YAZ

14

14

**Şekil 14.**Dördüncü Fer Usûlü

Şekil 14 teki Fer usûlü kullanımı “Fer-Türkî Darb-Fahte münavebeli olarak ölçülerek yazılan nüshanın usûl açısından incelenmesi” bölümündeki Şekil 2 ile bire bir aynıdır.

Fer

MU MUS HA FI HÜS SÜ NÜN DE YAZ

**Şekil 15.ÜçüncüFer Usûlü**

Şekil 15 teki Fer usûlü meyanda kullanılmıştır. Dolayısıyla ezgisel yapısı Şekil 12, Şekil 13 ve Şekil 14 ten farklıdır. “Fer-Türki Darb-Fahte münavebeli olarak ölçülerek yazılan nüshanın usûl açısından incelenmesi” bölümünden farkı ise güftenin başındaki “mushafi” kelimesinin başına fazladan iki dörtlük değerinde “mu” hecesi eklenmiş olmasıdır.

### 3.2.2.2.Fahte usûlünün incelenmesi

1.Fahte

ME İ ÇE RÜ GİR Rİ CÂ CÂ NA BAK

**Şekil 16.Birinci Fahte Usûlü**

Yukarıda şekil 16 da görüldüğü üzere müzik cümlesi 20 zamanda tamamlanmıştır. Şekildeki müzik cümlesindeki notalar usûl kalıbına göre oluşturulmuş velvelenin kuvvetli zamanlarına denk gelen “düm” darplarıyla ve velvelenin zayıf zamanlarına denk gelen “te-ke” darplarıyla örtüşmektedir. Gerek usûl darplarının doğru denk gelmesi gerekse nağme ve cümlelerin 20 zamanda tamamlanması terkinin ikinci usûlünün Fahte olarak tespit edilmesini sağlamıştır.

2. Fahte

KI İ ÇE RÜ GIR RI CÂ CÂ NA BAK KI

**Şekil 17.** İkinci Fahte Usûlü

Yukarıda şekil 17 de görüldüğü üzere müzik cümlesi yine 20 zamanda tamamlanmıştır. Şekildeki müzik cümlesindeki notalar usûl kalıbına göre oluşturulmuş velvelenin darplarıyla örtüşmektedir. Bu sebeple Fer usûlünden sonra iki kere art arda Fahte usûlü kullanılmıştır. Terkip; Fer-Fahte-Fahte olarak oluşturulmuştur.

### 3.3. Eserin Künyesi

**Tablo 1.** Eserin Künye Tablosu

<b>Eser Adı</b>	Zahidâ sûret gözetme içere gir câna bak
<b>Güftekar</b>	Niyâz-î Mısrî
<b>Bestekar</b>	Sultan Üçüncü Selim
<b>Eser Nüshaları</b>	Arşivde iki adet nüshası bulunan eserin biri Yusuf Ömürlü, diğeri ise Cüneyt Kosal imzası taşımaktadır. İki nota arasında birçok farklılık vardır. İki farklı nüshaya göre iki farklı tashihi yapılmıştır.
<b>Makâmı</b>	Arşivde bulunan iki nüshada da eserin makamı Irak olarak belirtilmiştir. Eserin ulaşılan nota nüshalarında makamın seyrine ilişkin perdelerinde bir ihtilaf görülmemiş dolayısıyla bu çalışma içerisinde makama dair bir irdeleme ve inceleme yapılmamıştır.
<b>Usûlü</b>	Yusuf Ömürlü tarafından notaya alınan nüsha düyek usûlünde, Cüneyt Kosal imzası taşıyan nüsha ise 2/4 lük bir şekilde Nim sofyan usûlünde yazılmıştır.
<b>Tashihi Edilen Nüsha Hakkında</b>	Yukarıda verilen bulgular ve yorumlar ışığında Irak makâmında, birinci tashihte Fer-Fahte-Fahte münavebeli, ikinci tashihte ise Fer-Türkî Darb-Fahte münavebeli yazılan eser nüshaları eklerde yer almaktadır.

Yukarıdaki tabloda eserin arşivdeki nüsha bilgileriyle birlikte nüshalarda yazılı olan makam ve usullerine değinilmiş, son satırdaki bölümde ise bu araştırma sonucunda elde edilen bulgularla eserin tashihi edilen nüshasındaki makam ve usûl bilgileri belirtilmiştir.

## Türk Müsîkîsi Usûl Kuramına Göre Tashih Edilerek Yeniden Yazılan Nota Nüshaları

### Fer-Türk-î Darb-Fahte terkibi ile yazılan nota



## Irak İlâhi

Zâhidâ Sûret Gözetme İçerü Gir Câna Bak

29.04.2024

Güfte: Niyâz-i Mîsrî  
Beste: Sultan 3. Selim

Fer

ZÂ HÎ DA SÛ RET GÖ ZET ME

Türkî Darb

İ ÇE RÛ GIR CÂ CÂ

Fahte

NA BAK İ ÇE RÛ GIR CÂ

Fer

CÂ NA BAK VEC HÎ ÜZ RE GÖR

Türkî Darb

NE YAZ MIŞ DEF TE Rİ



NEÜ TMDK NOTA ARŞIVI

29.04.2024

## Zâhidâ Süret Gözetme İçerü Gir Câna Bak

Fahte

RAH MÂ MÂ NA BAK DEF TE

Rİ RAH MÂ MÂ NA BAK

Fer

MUS HA Fİ HÜS NÜN DE YAZ MIŞ

Türki Darb

KUL HÜ VÂL LAH Â Â YE

Fer

Tİ GEL İ NAN MAZ SAN GE RU

3

7

10





NEÜ TMDK NOTA ARŞIVI

29.04.2024

## Zâhidâ Sûret Gözetme İçerü Gir Câna Bak

Türki Darb

14 VAR MEK TE Bİ İR FÂ

Fahte

17 FÂ NA BAK MEK TE Bİ İR

21 FÂ FÂ NA BAK

m.b.durak

ZÂHİDÂ SÛRET GÖZETME İÇERÜ GİR CÂNA BAK  
VECHİ ÜZRE GÖR NE YAZMIŞ DEFTER-İ RAHMÂNA BAK

MUSHAF-İ HÛSNÜNDE YAZMIŞ "KUL HÜVALLAH" ÂYETİ  
GEL İNANMAZSAN GERU VAR MEKTEB-İ İRFÂNA BAK

ÇEŞMİNİ GÖSTERDİĞİNCE ÂŞIKIN CÂNIN ALIR  
LEBLERİN AÇTIKÇA CAN NEFT EYLEYEN CÂNÂNA BAK

ZÛLFÜNÜN HERBİR TELİNDE BAĞLI BİN MECNÛN'U GÖR  
HATTININ İLİNDEKİ YÜZ BİN MEH-İ TÂBÂNA BAK

ÂTEŞ-İ RUHSÂR İLE YANMIŞ KARARMIŞ ÇEHRESİ  
HARF LIBÂSINDAN SOYUNAN NOKTA-İ ÜRYÂNA BAK

HEP MÛLÂZİM KULLUĞUNDA BU CİHÂNİN ŞAHLARI  
KAPUSUNDA PÂDİŞAHLAR KUL OLAN SULTÂNA BAK

ÂLEM ÂNIN HÛSNÜNÜN ŞERHİNDE OLMUŞ BİR KİTÂB  
METNİN İSTERSEN NİYÂZİ SÛRET-İ İNSÂNA BAK

**Fer-Fahte-Fahte terkibi ile yazılan nota**

NEÜ TMDK NOTA ARŞIVI

**Irak İlâhi**

25.03.2024

Zâhidâ Sûret Gözetme İçerü Gir Câna Bak

Güfte: Niyâz-i Mısri  
Beste: Sultan 3. Selim

Fer

16

AH HI ZÂ Hİ DÂ SÜ RET GÖ ZE Tİ

1.Fahte

20

ME İ ÇE RÜ GİR Rİ CÂ

2.Fahte

20

CÂ NA BAK KI İ ÇE

RÜ GİR Rİ CÂ CÂ NA BAK KI

Fer

16

VEC Hİ ÜZ RE GÖR NE YAZ Zİ YAZ



NEÜ TMDK NOTA ARŞIVI

25.03.2024

Zâhidâ Sûret Gözetme İçerü Gir Câna Bak

1.Fahte

MİŞ DEF TE Rİ RAH HI MÂ

2.Fahte

MA NA BA KI DEF TE Rİ

RAH HI MÂ BAK

1

Fer

MU MUS HA FI HÛS SÛ NÛN DE YAZ

5

1.Fahte

MİŞ Şİ KUL HÛ VAL LAH HI Â Â YE Tİ

9



## Zâhidâ Sûret Gözetme İçerü Gir Câna Bak

Fer

AH HI GEL İ NAN MAZ SAN GE RU

14

1.Fahte

VAR MEK TE Bİ İR Rİ FÂ

18

2.Fahte

FÂ NA BAK KI MEK TE

21

Bİ İR Rİ FÂ FÂ NA BAK

24

m.b.durak

ZÂHİDÂ SÛRET GÖZETME İÇERÜ GİR CÂNA BAK  
VECHİ ÜZRE GÖR NE YAZMIŞ DEFTER-İ RAHMÂNA BAK

MUSHAF-İ HÛSNÜNDE YAZMIŞ "KUL HÜVALLAH" ÂYETİ  
GEL İNANMAZSAN GERU VAR MEKTEB-İ İRFÂNA BAK

ÇEŞMİNİ GÖSTERDİĞİNCE ÂŞIKIN CÂNIN ALIR  
LEBLERİN AÇTIKÇA CAN NEFT EYLEYEN CÂNÂNA BAK

ZÜLFÜNÜN HERBİR TELİNDE BAĞLI BİN MECNÛN'U GÖR  
HATTININ İLİNDEKİ YÜZ BİN MEH-İ TÂBÂNA BAK

ÂTEŞ-İ RUHSÂR İLE YANMIŞ KARARMİŞ ÇEHRESİ  
HARF LİBÂSINDAN SOYUNAN NOKTA-İ ÜRYÂNA BAK

HEP MÛLÂZİM KULLUĞUNDA BU CİHÂNIN ŞAHLARI  
KAPUSUNDA PÂDİŞAHLAR KUL OLAN SULTÂNA BAK

ÂLEM ÂNIN HÛSNÜNÜN ŞERHİNDE OLMUŞ BİR KİTÂB  
METNİN İSTERSEN NİYAZİ SÛRET-İ İNSÂNA BAK

## Sonuç

Bu araştırma ile;

- Bestesi Sultan Üçüncü Selim'e ait olan Irak makamındaki "Zâhidâ Sûret Gözetme İçerü Gir Câna Bak" isimli eserin Kültür Bakanlığı Devlet Korosu Arşivi'nde

iki adet nüshası olduğu,

- İki nüsha arasında hem nağme hem de usûl açısından farklar olduğu,
- Nüshalardan birinin Yusuf Ömürlü diğèrinin ise Cüneyt Kosal imzası taşıdığı,

- Nüshaların sol anahtarının yukarısında belirtilen usûlün düzümlerine göre yazılmadığı,

- Eserin güftesinin Niyâzi Mısrî'ye ait olduğu,
- İncelemeler sonucunda Cüneyt Kosal imzası taşıyan nüshanın 54 zamanda tamamlanan Fer-Darb-ı Türkî-Fahte usûllerinden oluşan bir terkibe, Yusuf Ömürlü imzası taşıyan nüshanın ise 56 zamanda tamamlanan Fer-Fahte-Fahte usûllerinden oluşan bir terkibe sahip olduğu,

- Cüneyt Kosal imzası taşıyan nüshada meyan bölümünde sadece Fer ve Türkî Darb usûlünden oluşan bir terkip kullanıldığı,

- Yusuf Ömürlü imzası taşıyan nüshada meyan bölümünde Fer ve sadece bir tane Fahte usûlünden oluşan bir terkip kullanıldığı,

- Arşivlerde aynı güfteye sahip Irak makamı ve Yürük Semai usûlünde bestekârı belli olmayan bir eserin ve Hüseyini makamı ve Düyek usûlünde bestekârı Hüsnü Yetişken olan bir eserin bulunduğu,

- Eserin Beste formuyla büyük benzerlik gösterdiği sonuçlarına varılmıştır.

### Öneriler

- Araştırmamızın konusu olan eser göz önünde bulundurulduğunda arşivlerimizde yer alan birçok eserin icrâ edilmiş kaydı bulunmamaktadır. Fem-i muhsin icrâcılarının arşivlerimizdeki eserleri seslendirmeleri, mûsikîmizin gelecek nesillere intikali açısından büyük önem taşımaktadır.

- Eserlerin nota nüshalarında usûllerinin daha kolay yazılabilmesi için Sofyan ve Düyek gibi olduğundan daha küçük zamanlı usûllere indirgenmesi sebebiyle bestekârların müzikaliteleri ve eserdeki cümle ve nağme yapısı göz önünde bulundurulduğunda eserlerin daha büyük zamanlı usûller ile yazılması gerekmektedir.

- Kültür Bakanlığı Devlet Korosu ve TRT arşivlerinde bulunan bütün eserler bu bağlamda tashih edilerek yeniden notaya alınmalıdır.

<b>Author Contributions / Yazarların Katkısı:</b>	<b>Author / Yazar 1</b>	<b>Author / Yazar 2</b>
Conceptualization (CRediT 1) / Araştırmanın Tasarımı	%40	%60
Data Curation (CRediT 2) / Veri Toplanması /	%60	%40
Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11) / Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama	%40	%60
Writing (CRediT 12-13) / Makalenin Yazımı	%60	%60
Writing – Review & Editing (CRediT 14) / Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	%60	%40

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi

bir dış fon almamıştır.

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

### **Kaynakça**

- Behar, Cem. *Aşk Olmadan Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2006.
- Durak, Münevver Betül. *Türk Müsîkisinde Nevâ Kâr İcrâsı Bekir Sıdka Sezgin, Merâl Uğurlu Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Gönül, Mehmet. *Gelenekten Geleceğe Türk Müsîkîsi. Eğitim-Öğretim-İcrâ*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Gönül, Mehmet. *Türk Müsîkîsi Solfej-Makam-Usûl-Dikte Alıştırmaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 24. Basım, 2012.
- Kanar, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Say Yayınları, 2010.
- Kutluğ, Yakup Fikret. *Türk Müsîkîsinde Makamlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.



Ekler

Ek-1 Cüneyt Kosal İmzası Taşıyan Nüsha

*Beyekt* **MAKAMI** *arâk ilâhî* **BESTEKÂRI** *Şelîm-i râhî merhûm*

Ka hi da si rot pö get  
me i ce rin gel  
col col me lakt  
i se ru gel ca  
ca ma lakt nec ku six re  
gör me yax mes  
def te ri rah ma  
ma lakt def te ri rah  
ma ma lakt  
mus ha fe his min de yay  
my kil hu nel lah ai  
a ye ti ah gel

*Cüneyt Kosal*

maie mak sarı gir a ku  
mek te li ir fa fa  
ma lak mek te li is  
fa ma lak

*g* 30.6.96P

Mehmet Gönül

Ek-2 Yusuf Ömürlü İmzası Taşıyan Nüsha

(RAK  
(İlâhî))

DÜYEK III.SELİM

Ah hı Zâ hı da sù  
ret gö zet li  
me i çe ru  
gir ri câ câ  
na bak kı i çe  
ru gît li câ  
câ na bak kı  
Vec hi üz re gör  
ne yaz zi yaz  
mı ş def te ri Rah hı

ma ma na  
 bak ki def te ri  
 Rah hi ma  
 na bak  
 Mu mus ha fi hü sün  
 de yaz  
 miş sı kul hü val lah hi  
 a ye  
 ti ah hi Gel i  
 nan maz san ge

ru- var  
mek te bi ir ri fâ  
fa na bak  
ki mek te bi ir ri  
fa na bak  
v.Ömürlü  
bak

690

Zâhidâ sûret gözetme içerü gir câna bak  
Vechi üzre gör ne yazmış defter-i Rahmâna bak

Mushaf-ı hüsnünde yazmış "Kul hüvallah" âyeti  
Gel inanmazsan geru var mekteb-i irfâna bak

Çeşmini gösterdiğince âşkın cânın alır  
Leblerin açtıkça can nefh eyleyen cânâna bak

Zülfünün herbir telinde bağlı bin Mecnûn'u gör  
Hattının ilindeki yüz bin meh-i tâbâna bak

Âteş-i ruhsâr ile yanmış kararmış çehresi  
Harf libâsından soyunan nokta-i üryâna bak

Hep mülâzım kulluğunda bu cihânın şahları  
Kapusunda pâdişahlar kul olan sultâna bak

Âlem ânin hüsnünün serhinde olmuş bir kitab  
Metnin istersen NİYÂZÎ sûret-i insâna bak (1)





|