



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 7

Sayı 1

Ocak - Haziran 2007



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

**Sahibi**

Dekan Prof. Dr. Kerim YAVUZ

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),  
Doç. Dr. Hasan Kayıklık, Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı  
Yrd. Doç. Dr. Münir Yıldırım, Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri

**Redaksiyon ve Dizgi**

Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı, Suat Aslan

**Yazışma Adresi**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 01330 Balcalı / Adana  
asimyapici@cu.edu.tr

*Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.*

**Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

**Bu Sayının Hakemleri ve Danışma Kurulu:**

- Prof. Dr. Adnan Demircan, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Ali Osman Ateş, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Atabey Kılıç, *Erciyes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Avni İlhan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Çetin Derdiyok, *Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Halife Keskin, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Hasan Kayıklık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Hüseyin Elmalı, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. İsmail Yiğit, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Kazım Sankavak, *Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğrt.*
- Prof. Dr. Levent Öztürk, *Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Musa Yıldız, *Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü.*
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa Günay, *Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Öğrt.*
- Prof. Dr. Nasuhi Karaaslan, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Nevzat Aşık, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Sayın Dalkıran, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Talat Sakallı, *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Turan Koç, *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.*

Hakemlerin isimleri harf sırasına göre dizilmiştir.

## İÇİNDEKİLER

### **Yrd. Doç. Dr. Muhammet Yılmaz**

Uydurma Hadis Nüshaları ve Nüshatü Nübeyt b. Şerit İsimli Uydurma Hadis Nüshasından Nakledilen Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi ..... 1

### **Yrd. Doç. Dr. Süleyman Dönmez**

Albertus Magnus ve Bir Bilim olarak Etik ..... 27

### **Dr. Fatih Yahya Ayaz**

Türk Memlükler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu ..... 45

### **Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz**

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümlerinde Dil ve Edebiyat Öğretimi: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği ... 95

### **Dr. Saim Yılmaz**

Abbâsiler Dönemi Türk Komutanlarından Mûnis el-Muzaffer'in (Ö. 321/933) Hayatı ve Askerî Görevleri ..... 123

### **Dr. Ömer Faruk Teber**

Haydariyye Taifesine Yönelik Eleştiriler: “*Risâle fî Hakkî't- Tâifeti'l-Haydariyye*” Ekseninde ..... 157

### **Dr. Musa Alp**

Kelimelerin Göçü: Türkçe Nisbet Eki “-ci' nin” Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan) Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma..... 179

### **Nail Karagöz**

Kitap Tanıtımı ..... 227



# Uydurma Hadis Nüshaları ve “Nüshatü Nübeyt b. Şerîr” İsimli Uydurma Hadis Nüshasından Nakledilen Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Yrd. Doç. Dr. Muhammet YILMAZ\*

**Atf / ©-** Yılmaz, M. (2007). Uydurma Hadis Nüshaları ve “Nüshatü Nübeyt b. Şerîr” İsimli Uydurma Hadis Nüshasından Nakledilen Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1), 1-26.

**Özet-** Hz. Peygamber’in, kendi adına yalan söylemeyi kesin bir dille yasaklamış olmasına rağmen, değişik sebep ve gayelerle çok sayıda hadis uydurulduğu bilinen bir husustur. Bu uydurma hadisler, Müslümanların İslam’ı anlamalarında bir takım problemlere yol açınca, hadis âlimleri de bu faaliyete karşı bazı tedbirler aldılar. Zayıf, yalancı ve hadis uyduran râvileri tanıtmak amacıyla telif edilen kitaplar, bu tedbirlerin önemli bir adımını teşkil eder. Hadis âlimleri bu çalışmalarında bazı râvilerin “uydurma hadis nüshası” adı verilen küçük çaplı eserlere sahip olduklarına dikkat çekmişlerdir. Ahmed b. İshâk’a ait olan Nüshatü Nübeyt b. Şerîr bu nüshalardan sadece biridir. Bu nüshada uydurma bir isnadla Hz. Peygamber’e izafe edilen rivâyetler vardır. Bunlar içinde metin olarak uydurma olanlar yanında, farklı isnadlarla gelen sahih hadisler de bulunmaktadır.

**Anahtar sözcükler-** Hadis, Uydurma Nüsha, Nübeyt b. Şerîr, Sahih, Rivâyet.



## Giriş

Hz. Peygamber adına hadis uydurulduğu tarihi bir gerçek olmakla birlikte, bu faaliyetin ne zaman başladığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hadis uydurma işinin başlangıcını Hz. Peygamber dönemine kadar götüren hadis âlimleri yanında, bu faaliyetin

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. muhyilmaz@cu.edu.tr

Hiz. Osman'ın (v. 35/655) şehit edilmesi hâdisesinden sonra ortaya çıktığını söyleyenler de bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Rical kitapları içinde cerh edilmiş râvileri tanıtıcı mahiyette ortaya konulan edebiyat incelediğinde bazı râviler hakkında "onun uydurma hadis nüshası vardır", "münker rivâyetlerden oluşan bir nüshaya sahiptir" veya "içerisinde batıl hadisler bulunan bir nüshası vardır" gibi ifadeler kullanıldığına şahit olmaktadır. Daha çok hadis uyduran ve yalancılıkla meşhur olmuş kişilerin hal tercümelerinde rastladığımız bu ifadeler ile anlatılmak istenen, söz konusu râvilerin, içerisinde uydurma hadisler/rivâyetler bulunan küçük hacimli eserlere sahip olduklarıdır. İbn Hibbân (v. 354/965), cerh edilmiş râvileri bir araya getirdiği *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn* isimli eserinde birçok kişinin "uydurma nüsha" sahibi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu nüshalardaki hadislerin tamamının veya bir kısmının sened ve metin açısından uydurma olduğu ya da metin açısından sahih olmakla birlikte isnad açısından mevzû olduğuna dair değerlendirmeler yapmakta ve bu tür rivâyetlerden örnekler vermektedir.<sup>2</sup>

Hadis âlimleri "nüsha" ve "sahife" lafızlarını daha çok iki anlamda kullanmışlardır:

1. Sahâbe ya da tabiûndan birine ait hadis mecmuası. Bir râvi bazı hadisleri bir sahabî ya da tabiiden rivâyet etmekle meşhur olur ve naklettiği hadisler kendi ismiyle bilinir. Hadisçiler "falanın nüshası" ya da "falanın sahifesi" dediklerinde kastettikleri kişi, o nüsha ya da sahifeyi rivâyet edendir.<sup>3</sup> Örneğin *Ebân b. Ebî Ayyâş Nüshası* demek, Ebân b. Ebî Ayyâş'ın (v. 138/755) Enes b. Malik'ten (v. 91/717) naklettiği hadislerin bulunduğu nüsha demektir. Esasen bu eserde bulunan hadisler Enes b. Malik'ten nakledilmektedir. Ancak bu nüsha *Ebân Nüshası* olarak meşhur olmuştur. Aynı şekilde *Sahîfetü 'Amr b. Şu'ayb*, Abdullah b. 'Amr b. el-Âs'ın (v. 61/680) rivâyet ettiği hadislerden ibarettir; ancak torunu olan 'Amr b. Şu'ayb (v. 120/737) tarafından rivâyet edildiğinden onun ismi ile bilinmektedir.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Bu konuyla ilgili görüşler ve değerlendirmeler için bkz. Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 23 vd.; Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyasi ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, s. 31 vd.; Yıldırım, *Hadis Problemleri*, s. 16-40; Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 224 vd.

<sup>2</sup> Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 102, 123, 131, 144, 168, 190.

<sup>3</sup> Kitâb, Nüsha ve Sahîfe hakkında geniş bilgi için bkz. el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 29-31; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 13-14.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. 'Amr'ın bu sahîfesini Müsned'ine almıştır. II, 158-226.



2. Belli bir konuyla ilgili hadisleri içine alan mecmua. Nehiyler hakkındaki *Nüşatü 'Abbâd b. Kesîr es-Sekâfî* böyledir. 'Abbâd b. Kesîr (v. 160/777) bu nüshada nehiyle ilgili tüm hadisleri bir araya getirmiştir.<sup>5</sup>

Bu nüshalar, içerdikleri hadislerin sıhhatine göre sahih, hasen ya da uydurma olarak da vasıflandırılmıştır. Hemmâm b. Münebbih'in (v.114/732) Ebû Hureyre'den (v. 59/679) naklettiği rivâyetlerinden ibaret olan *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih* sahih olarak<sup>6</sup>; 'Amr b. Şu'ayb'in, babası, dedesi kanalıyla naklettiği hadislerden müteşekkil *Sahîfetü 'Amr b. Şu'ayb* hasen, Ebân'ın Enes'den rivâyetlerinden oluşan *Sahîfetü Ebân* da uydurma olarak nitelendirilmiştir.<sup>7</sup>

Uydurma olarak nitelenen nüshaların önemli bir kısmı, yalancı biri tarafından uydurulmuş ve Hz. Peygamber'e nispet edilmiş rivâyetleri içermektedir. İshâk b. Mahmeşâd (v. ?) adlı yalancının<sup>8</sup>, âhir zamanda gelerek sünneti ihya edeceğini iddia ettiği Kerrâmiyye mezhebi şeyhi Muhammed b. Kerrâm'ın (v. 255/869) üstünlüklerine ait tamamı yalan ve uydurma rivâyetlerden oluşan nüshası buna örnek olarak verilebilir.<sup>9</sup>

Diğer taraftan, bazı âlim ya da hikmet sahibi kişilere ait sözlerin, Hz. Peygamber'e isnad edilmesiyle oluşturulan uydurma nüshalar da vardır. Zeyd b. Rifâ'a<sup>10</sup> *el-Erba'üne'l-Ved'âniyye*'yi kırk hadis şeklinde tertip etmiş ve anlam itibarıyla sahih olan sözleri, Hz. Peygamber'in sözleriyle karıştırarak, tamamını Hz. Peygamber'in hadisleri gibi sunmuştur.<sup>11</sup> Bu nüshada yer alan rivâyetler hem isnad açısından hem de metin açısından uydurmadır. Bununla birlikte hadis şeklinde terkip edilen rivâyetlerin içinde yer alan bazı ifadeler sahih hadislerden alınmıştır. Bu nüshayı Zeyd b. Rifâ'a uydurmuş, ondan da İbn Ved'ân (v. 494/1101)

---

<sup>5</sup> İbn Fellâte, *el-Vad' fi'l-Hadîs*, II, 87.

<sup>6</sup> Muhammed Hamidullah tarafından iki yazması bulunarak neşredilen bu eser, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm İbn Münebbih* adıyla Kemal Kuşcu tarafından Türk okurlarının hizmetine de sunulmuştur (Bahar Yayınları, İstanbul 1967).

<sup>7</sup> İbn Fellâte, *el-Vad' fi'l-Hadîs*, II, 87-88.

<sup>8</sup> Bkz. Halebî, *el-Keşfü'l-Hasîs*, s. 66.

<sup>9</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 375; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 420.

<sup>10</sup> Bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 506.

<sup>11</sup> Kâdî Ebû Nasr Muhammed b. Ali b. Ved'ân el-Mevsilî (v. 494/1101) tarafından 40 hadis şeklindeki bu nüsha, Ali Hasan Ali Abdulhumeyd'in takdim, ta'lik ve tahkiki ile el-Mektebetü'l-İslâmî tarafından 1407/1987 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

çalmış ve rivâyet etmiştir. İbn Ved'ân ricâl alimleri tarafından hadiste insanların en cahili, en utanmazı ve yalan konusunda da en cüretli olanı olarak nitelendirilmiştir.<sup>12</sup>

Bir nüshanın yalan ya da uydurma olarak vasıflandırılması, râvinin nüshayı elde etme şekli ve rivâyet yöntemi ile de alakalı olabilmektedir. Bir nüshayı, meşrû rivâyet yolları dışında satın almak veya hırsızlık yapmak sûretiyle elde eden kişiler bulunduğu gibi, nüshayı okumadığı halde okuduğunu veya istinsah etmediği halde istinsah ettiğini iddia ederek hak-sız şekilde rivâyet edenler de vardır. Râvi, o nüshada bir takım değişikliklere gitmekte, isnadını yeniden terkip etmekte, asıl râvisi dışında birine isnad etmekte ya da isnadında bir takım ilavelerde bulunmaktadır. Böylece bu nüshalar râvisinin, tahammül ve eda yollarındaki kusura-ndan dolayı uydurma olarak isimlendirilmiştir.<sup>13</sup>

Diğer taraftan sahih isnada sahip bazı hadislerin, uydurma bir isnadla rivâyet edildiği uydurma nüshalar da bulunmaktadır. Bunlardan birisi de *Nübeyt b. Şerîf Nüşası*'dır. Bu nüsha, cerh ve ta'dil âlimlerince yalancı ve hadis uyduran biri olarak kabul edilen Ahmed b. İshâk'ın (v. 287/900) sahâbî Nübeyt b. Şerîf'e (v. ?) isnad ettiği rivâyetlerden oluşmaktadır. Uydurma hadis nüshalarının ilklerinden kabul edilen bu nüsha üzerinde ayrıca duracağız.

## **1. Uydurma Nüsha Sahipleri ve Uydurma Rivâyetlerden Müteşekkil Bazı Nüshalar**

### **1.1 Uydurma Nüsha Sahipleri**

Cerh edilmiş râvilerle ilgili eserlerde çok sayıda kişinin uydurma nüsha sahibi olduğuna dair bilgilere rastlamak mümkündür. Hadis rivâyeti açısından zayıf kabul edilen, yalancı-lıkla ve hadis uydurmakla suçlanan bu râvilerin bazıları şunlardır:

*Ebbâ b. Ca'fer b. Ebbâ en-Necîramî*: Rasûlüllah adına yalan söyleyen bir kişidir. Hak-kında bilgi bulunmayan Ahmed b. Sa'îd es-Sekaffî'den Süfyân b. 'Uyeyne (v. 198/814) tarikiy-le naklettiği nüshadan rivâyette bulunmuştur. Bu nüshada bilinmeyen rivâyetler vardır. Ebû Hanîfe aleyhine münker rivâyetlerden oluşan üç yüzden fazla hadis uydurmuştur.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> İbn 'Arrâk, *Tenzîhü's-Şerî'a*, I, 111; Fetteî, *Tezkiretü'l-Mevdû'ât*, s. 8; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 423; 'Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 407.

<sup>13</sup> Geniş bilgi ve örnekler için bkz. İbn Fellâte, *el-Vad' fi'l-Hadis*, II, 134-138.

<sup>14</sup> Halebî, *el-Keşfü'l-Hasîs*, s. 33; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 27; İbn Fellâte, *el-Vad' fi'l-Hadis*, II, 89.

*Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Bekrî*: Zehebî (v. 748/1347) onu "yalancı", "deccâl", "hiçbir aslı olmayan kıssalar uyduran birisi" olarak tanıtır; onun cahil ve hayâdan yoksun biri olduğunu belirtir.<sup>15</sup> İbn Hacer (v. 852/1448) ise, ona ait olan *ez-Zirve fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*'de hiçbir gazveyi aslına uygun olarak kaydetmediğini, anlattığı her şeyin batıl olduğunu belirtir.<sup>16</sup>

*Ebû Muhammed Bişr b. el-Huseyn el-Hilâlî* (v. 200/816'dan sonra): ez-Zübeyr b. 'Adî (v. 131/748) tarikiyle uydurma bir nüsha rivâyet etmiştir. İçindeki rivâyetlerin çoğunun aslı yoktur. İbn Ebî Hâtim (v. 327/939) şöyle demektedir: "Babama Bişr b. el-Huseyn'nin kim olduğu soruldu, o da 'bilmiyorum' dedi. Yine ona 'Bağdat'ta Muhammed b. Ziyâd'ın Bişr b. el-Huseyn, ez-Zübeyr b. Adî, Enes tarikiyle yirmi kadar müsned hadis rivâyet ettiğini söyleyenler var' denilince, 'o hadisler uydurmadır; Zübeyr'in, Enes'den dört-beş hadis dışında rivâyeti yoktur' dedi."<sup>17</sup>

*Bişr b. 'Avn el-Kuraşî eş-Şâmî*. İçinde yüze yakın uydurma hadis bulunan bir nüshayı rivâyet ettiği belirtilmektedir.<sup>18</sup>

*el-Huseyn b. 'Ulvân el-Kelbî el-Kûfî* (v. 210/825). Hişam b. 'Urve (v. 145/762) gibi çok sayıda sika râvi adına hadis uydurmuştur.<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)<sup>20</sup> ve Yahyâ b. Ma'în (v. 232/846)<sup>21</sup> onun yalancı olduğunu belirtmişlerdir.

*Zekeriyya b. Düveyd el-Kindî* (v. 260/874'den sonra). Humejd et-Tavîl (v. 142/759) adına hadis uydurmuştur. Şam bölgesinde yaşamış ve 135 yaşında olduğunu iddia etmiştir. İçindeki bütün hadislerin uydurma olduğu bir nüshayı rivâyet etmiştir.<sup>22</sup>

---

<sup>15</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 251-252; Halebî, *el-Keşfü'l-Hasîs*, s. 48.

<sup>16</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 202; İbn Fellâte, *el-Vad' fi'l-Hadîs*, II, 93.

<sup>17</sup> Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 355.

<sup>18</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 190; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 28; İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, I, 42.

<sup>19</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 244-245; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, I, 215; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 299-300.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 44.

<sup>21</sup> Yahyâ b. Ma'în, *Târihu İbn Ma'în*, IV, 381.

<sup>22</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 314; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 479-480.

*Ebü'l-Hasen Muhammed b. Muhammed b. el-Eş'as el-Kûfi* (v. 314/926). Musâ b. İsmail, Musâ b. Cafer, Hz. Ali (v. 40/660) tarikiyle içinde çoğu münker bin kadar hadisin bulunduğu nüshayı rivâyet etmiştir<sup>23</sup>

*İshâk b. Necîh el-Malatî*. Bizzat kendisinin uydurduğu rivâyetlerden oluşan uydurma bir nüshanın sahibidir.<sup>24</sup>

Bu isimler dışında el-Eşec, İbn Nastûr er-Rûmî, Yüsr, Yağnum, Yahşub, Sâlim b. Hırâş, Ebû Hüdbe el-Kaysî, Dînâr, Reten el-Hindî<sup>25</sup> gibi uydurma hadis nüshası olan çok sayıda yalancı râvi bulunmaktadır<sup>26</sup>

## 1.2. Uydurma Rivâyetlerden Müteşekkil Bazı Nüshalar

İçerisindeki rivâyetlerin tamamen ya da kısmen uydurma olarak ifade edildiği bazı kitap ya da nüshalar ise şunlardır:

1. *Kitâbü Fadli'l-İlm*. Şerefüddîn el-Belhî'ye ait olduğu ve *Kitâbü Fadli'l-Ulemâ* şeklinde de bilindiği zikredilmiştir.<sup>27</sup>

2. *Vasâyâ Ali*. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye yönelik vasiyetlerini içerdiği ve genellikle "Yâ Ali! Falan kişinin üç alameti vardır" şeklinde bir rivâyetle başladığı, sonunda da belli vakitlerde cima yapmayı yasaklayan bir rivâyetle bittiği kaydedilmiştir. Hadisçilere göre bunu yalancı ve metrûk olan Hammâd b. 'Amr uydurmuştur. Bu vasiyetler içinde sadece bir rivâyetin sahih olduğu ifade edilmiştir.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, VI, 322; Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 10; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 425.

<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 30; Halebî, *el-Keşfü'l-Hasîs*, s. 66. Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 9; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 425.

<sup>25</sup> Reten el-Hindî hakkında geniş bilgi için bkz. Nevzat Aşık, "Hicrî VI. Asırda Sahabî Olduğunu İddia Eden Ebu'r-Rida Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler", *D. E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII, 47-65.

<sup>26</sup> Sağânî, *el-Mevdû'ât*, s. 30; Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 9; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 424; 'Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 416.

<sup>27</sup> Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 9; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 424; 'Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 407.

<sup>28</sup> Sağânî, *el-Mevdû'ât*, s. 30; Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 8; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 424; 'Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 407.

3. *Müsnedü Enes el-Basrî*. İçerisinde Sem'ân b. el-Mehdî'nin Enes'den naklettiği üç yüz kadar münker rivâyet bulunduğu belirtilmiştir.<sup>29</sup>

4. *Kitâbü'l-Arûs*. Ebû'l-Fadl Ca'fer b. Muhammed b. Ali'ye (v. 148/765) ait olduğu ve içindeki rivâyetlerin hiçbirine itimad edilemeyeceği belirtilmiştir.<sup>30</sup>

5. *Kitâbü'l-Akl*. Dârekutnî (v. 385/995) bu kitapla ilgili şöyle demiştir: "İlk olarak Meysere b. Abdirabbih tarafından uydurulmuş, ondan da Bağdatlı Ebû Süleyman Davud b. el-Muhabber b. Kahzem çalmıştır. Davud b. el-Muhabber, Meysere'nin isnadlarını değiştirmiş ve yeni bir isnad terkip etmiştir. Ondan da Abdülaziz b. Ebû Racâ çalarak isnadını yeniden düzenlemiştir. Son olarak Süleyman b. İsa es-Sicî tarafından çalınmış ve o da senedini değiştirerek rivâyet etmiştir."<sup>31</sup>

6. *Kitâbü'l-Menâhî*. 'Abbâd b. Kesîr es-Sekafî tarafından telif edilmiştir. İbn 'Adî (v. 365/967), 'Abbâd b. Kesîr es-Sekafî'nin nehiyer ile ilgili üç yüz hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.<sup>32</sup> İbn Hacer de, İbn 'Adî'nin doğru söylediğini ve nehiyle ilgili hadislerin üç yüz civarında olduğunu ve bunları kendisinin gördüğünü belirtir ve şöyle der: "'Abbâd, Rasûlullah'ın nehyettikleri ile ilgili olarak sahih ve uydurma ne kadar rivâyet varsa hepsini bir araya getirmiş ve kendisinin terkip ettiği Osman el-A'rac, Yûnus, Hasan el-Basrî, altı sahâbe (Abdullah b. Ömer, Abdullah b. 'Amr, Câbir, Ebû Hureyre, Ma'kûl b. Yesâr, 'Imrân b. Hüseyin) şeklindeki uydurma bir isnadla nakletmiştir."<sup>33</sup>

7. *Rihletü's-Şâfiî*. Abdullah b. Muhammed el-Belvî tarafından uydurulmuştur.<sup>34</sup>

8. *Sünenü's-Şâfiî*. Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-Kazvînî (v. 315/927) tarafından telif edilmiştir. Burada İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) rivâyet etmediği iki yüze yakın hadis vardır.<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> Sağânî, *el-Mevdû'ât*, s. 29; Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 9; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 424; 'Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 408.

<sup>30</sup> İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, I, 45; Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-Mecmû'a*, s. 425.

<sup>31</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III, 33.

<sup>32</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*, IV, 334.

<sup>33</sup> İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, III, 68-69.

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 338.

<sup>35</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 345.

## 2. Nüshatü Nübeyt b. Şerîf ve Bu Nüshadan Nakledilen Bazı Rivâyetler

### 2.1. Nüshatü Nübeyt b. Şerîf

Mecdî Fethî es-Seyyid tarafından tahkik edilerek *Nüshatü Nübeyt b. Şerîf el-Eşca'î fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a* (Tanta 1410/1989) adıyla üç yazmasına ulaşılarak basılmış bu uydurma nüsha, Ahmed b. İshâk'ın, babası (İshâk b. İbrâhîm), dedesi (İbrâhîm b. Nübeyt) ve dedesinin babası sahâbî (Nübeyt b. Şerîf) tarihiyle Hz. Peygamber'e isnad ettiği rivâyetlerden oluşmaktadır. Nüshadaki tüm rivâyetler tek bir isnadla nakledilmiştir. Uydurma olduğu kabul edilen bu isnad zincirindeki râviler hakkında ulaşabildiğimiz bilgiler şöyledir:

1. *Nübeyt b. Şerîf b. Enes b. Mâlik b. Hilâl el-Eşca'î*. Bu nüshadaki rivâyetleri Hz. Peygamber'den naklettiği ifade edilen sahabîdir. Veda Haccı'nda babasıyla birlikte Hz. Peygamber'in hutbesini dinlemiştir. Hz. Peygamber ve Sâlim b. Abdillâh'dan (v. 106/724) rivâyetinde bulunmuştur. Kendisinden rivâyette bulunanlar ise, Ebû Mâlik el-Eşca'î ve Nu'aym b. Ebî Hind'dir. Muhaddis olan ve kendisinden rivâyette bulunan Seleme'nin babasıdır. Kûfe'ye yerleşmiştir."<sup>36</sup>

İbn 'Abdî'l-Berr (v. 463/1071), hem Nübeyt'in hem de babasının sahabî olduğuna dikkat çeker ve babası Şerîf b. Enes'den bahsederken de aynı şekilde onun veda haccına oğlu (Nübeyt) ile birlikte iştirak ettiğini kaydeder.<sup>37</sup>

Nübeyt b. Şerîf'ten bahseden kaynaklarda, ondan rivâyette bulunmuş olan Seleme dışında bir çocuğunun ismi geçmemektedir. Bu durum onun Seleme dışında bir çocuğu olmadığı anlamına gelmez. Ancak en azından ondan hadis rivâyet eden başka bir çocuğu olmadığı şeklinde anlaşılabilir.

2. *İbrâhîm b. Nübeyt*: Bu nüshadaki rivâyetleri sahabî Nübeyt b. Şerîf'ten nakleden ve onun oğlu olduğu ifade edilen İbrâhîm hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

3. *İshâk b. İbrâhîm*: Aynı şekilde bu nüshadaki rivâyetleri oğul İbrâhîm'den nakleden ve İbrâhîm'in oğlu olduğu ifade edilen İshâk hakkında da herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

---

<sup>36</sup> İbn Abdî'l-Berr, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, I, 470; İbn Hacer *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, VI, 422.

<sup>37</sup> İbn Abdî'l-Berr, *el-İstî'âb*, II, 708; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 341.

4. *Ahmed b. İshâk*: Bu nüshayı uydurduğu kabul edilen ve İshâk b. İbrâhîm'in oğlu olarak ifade edilen Ahmed hakkında kaynaklarda şu bilgiler yer almaktadır:

Aslen Kufeli'dir ve Mısır'ın el-Cîze bölgesine yerleşmiştir. Talebesi Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdisselâm el-Beyrûfî h. 285 yılı Zilhicce ayında Mısır'ın el-Cîze bölgesinde onunla karşılaştığını ve onun kendisine h.170 yılında doğduğunu haber verdiğini nakletmektedir.<sup>38</sup> Mısır'a gelmiş ve babası, dedesi tarihiyle hadis rivâyet etmiş, el-Cîze'de h. 287 Rebî'u'l-Âhir ayında vefat etmiştir.<sup>39</sup>

Ondan hadis rivâyet edenler arasında talebesi Ahmed b. Muhammed el-Beyrûfî, el-Lükkî diye bilinen Ahmed b. Kâsım b. er-Rayyân el-Mısırî<sup>40</sup> ve Taberânî (v. 360/971) yanında Bağdat'a gelerek ondan hadis rivâyet etmiş olan ve İbnü's-Sâbûnî diye bilinen Ebû Bekr Muhammed b. Cafer b. Ahmed el-Kâdî er-Râfikî<sup>41</sup> de bulunmaktadır

Kendisinin uydurduğu hadislerden oluşan *Nüşatü Nübeyt b. Şerîf* isimli nüshanın sahibidir ve yalancı olduğu bilinir. Bu nüshada babası (İshâk), dedesi (İbrâhîm), tarihi ile dedesinin babası olan sahâbe Nübeyt b. Şerîf'ten naklettiği hadisler vardır.<sup>42</sup>

## 2.2. Nüşatü Nübeyt b. Şerîf'ten Yapılan Rivâyetler ve Bu Rivâyetlerin Değeri

Ahmed b. İshâk'tan doğrudan hadis rivâyet eden âlimlerin başında Taberânî gelmektedir. Taberânî, onunla Mısır'ın el-Cîze şehrinde karşılaşmış ve ondan babası İshâk b. İbrâhîm, dedesi İbrâhîm b. Nübeyt ve dedesinin babası sahâbî Nübeyt b. Şerîf tarihiyle hadis rivâyet etmiştir. Taberânî'nin Ahmed b. İshâk'tan merfû olarak naklettiği rivâyetler şöyledir:

1. "*Her iyilik sadakadır.*"<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup> Râzî, *el-Fevâ'id*, II, 200; İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, V, 387.

<sup>39</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, I, 308; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, XXI, 51.

<sup>40</sup> İbn Hacer "Ahmed b. el-Kâsım b. er-Reyyân el-Mekkî" şeklinde kaydetmiş ve Ebû Nu'aym'ın ondan naklettiği bir cüz'ü olduğunu, el-Emîr b. Mâkûlâ'nın onu rivayette gevşeklikle itham ettiğini ve yine Darekutnî tarafından zayıf râviler arasında zikredildiğini belirtmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 247.

<sup>41</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, s. 30.

<sup>42</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 136.

<sup>43</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, I, 60.

Taberânî tarafından rivâyet edilen bu hadis, *Nüşatü Nübeyt b. Şerîf*'in tahkikli baskısında yer almamakta ve farklı isnadlarla Buhârî (v. 256/870), Müslim (v. 261/875), Ebû Dâvud (v. 275/888), Tirmizî (v. 279/892) ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis âlimleri tarafından nakledilmektedir.<sup>44</sup>

2. "*Allahım perşembe günleri sabahın erken saatlerini ümmetim için mübarek kıl.*"<sup>45</sup>

Taberânî tarafından rivâyet edilen bu hadis, baskı nüshada yer almamakta ve bazı temel hadis kaynaklarında sahih isnadlarla "*Allahım! Ümmetim için günün erken vakitlerini bereketli kıl.*" şeklinde geçmektedir.<sup>46</sup>

3. "*Kim Allah için bir mescit inşa ederse, Allah da onun için Cennette bir ev inşa eder.*"<sup>47</sup>

Taberânî'nin bu rivâyeti de baskı nüshada yer almamakla birlikte, sahih isnadlarla başta Buhârî ve Müslim olmak üzere çok sayıda hadis âlimi tarafından nakledilmiştir.<sup>48</sup>

4. "*Kim benim adıma kasten yalan söylerse Cehennemdeki yerine hazırlansın.*"<sup>49</sup>

Baskı nüshada yer almayan bu hadis, hadis kaynaklarında lafzî mütevatir hadislere örnek olarak gösterilmektedir.<sup>50</sup>

5. "*Kim bir mü'minin ayıbını örterse, Allah da onu ateşten uzak tutar.*"<sup>51</sup>

---

<sup>44</sup> Buhârî, Edeb, 33; Müslim, Zekât, 52; Ebû Davud, Edeb, 60; Tirmizî, Birr, 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 344, 360; IV, 308; V, 383, 397, 398, 405.

<sup>45</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, I, 60.

<sup>46</sup> Bkz Ebu Dâvud, Cihâd, 78; Tirmizî, Buyû', 6; Dârimî, Siyer, 1; İbn Mâce, Ticârât, 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 154, 155, 156; III, 416, 417, 432; IV, 384, 390, 391.

<sup>47</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, I, 60.

<sup>48</sup> Buhârî, Salât, 65; Müslim, Mesâcid, 24-25, Müsâfirîn, 103, Zühd, 43-44; Ebû Davud, Tattavvu', 1; Tirmizî, Salât, 120, 189, 204; Nesaî, Mesâcid, 1, Kıyâmü'l-Leyl, 66-67; İbn Mâce, İkâme, 100, 180, Mesâcid, 1, Ticârât, 40; Dârimî, Salât, 113; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 20, 53, 61, 70, 241; II, 221, 296, 386, 413, 498; VI, 326, 327, 426, 428, 461.

<sup>49</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, I, 61.

<sup>50</sup> Krş. Buhârî, İlim, 38; Cenâiz, 33; Enbiyâ, 50; Edeb, 109; Müslim, Zühd, 72; Ebû Dâvud, İlim, 4; Tirmizî, Fiten, 70; İlim, 8; Tefsîr, 1; Menâkıb, 19; İbn Mâce, Mukaddime, 4; Dârimî, Mukaddime, 25, 46; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 47, 83, 123, 150, 159, 171, 202; III, 13, 39.

<sup>51</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, I, 61.



Baskı nüshada yer almayan bu rivâyete bu lafızla başka bir kaynaktan rastlayamadık. Bununla birlikte Heysemî (v. 807/1404)<sup>52</sup> ve Aynî (v. 855/1451)<sup>53</sup> gibi âlimler Taberânî'yi referans göstererek bu rivâyete eserlerinde yer vermişlerdir.

6. "*Harp hiledir.*"<sup>54</sup>

Baskı nüshada 5 sıra numarası ile yer almış olan bu hadis, sahih isnadlarla rivâyet edilmiştir.<sup>55</sup>

7. "*Bir adamın kız çocuğu olduğunda Allah (cc) melekler gönderir. Melekler 'Allah'ın selamı üzerinize olsun ev halkı' diyerek onu kanatlarıyla sararlar ve elleriyle başını okşar ve şöyle derler: Zayıf bir bünyeden çıkmış zayıf bir varlık. Kıyamet gününe kadar ona yardım edilecektir.*"<sup>56</sup>

Baskı nüshada "*Kız çocuklarını sevin. Zira ben kız babasıyım. Bir adamın bir kızı olduğunda iki melek iner ve kız çocuğunun sırtını sıvazlar ve derler ki: '(Sen) zayıf bir bünyeden çıkmış zayıf bir çocuk (sun). Kim sana yardım ederse kıyamete kadar ona yardım edilecektir.*" şeklinde 3 sıra numarası ile geçmektedir.<sup>57</sup> İbn 'Arrâk (v. 963/1556), Fettenî (v. 986/1578) ve Şevkânî (v. 1250/1834) gibi âlimler bu rivâyetin uydurma olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>58</sup>

Taberânî bu rivâyetleri kaydettikten sonra şu değerlendirmede bulunur: "Bu hadisler, bu isnad dışında Nübeyt'ten rivâyet edilmemiştir. Oğlu (İbrâhîm) bu rivâyetleri nakilde tek kalmıştır."<sup>59</sup>

---

<sup>52</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, VI, 246.

<sup>53</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârf*, XII, 288.

<sup>54</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, I, 61.

<sup>55</sup> Buharî, *Cihâd*, 157, *Menâkıb*, 25, *İstîtâbe*, 6; Müslim, *Zekât*, 153, *Cihâd*, 18,19; Ebû Dâvud, *Cihâd*, 92, *Süne*, 28; Tirmizî, *Cihâd*, 5; İbn Mâce, *Cihâd*, 28; Dârimî, *Siyer*, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 81, 90, 113, 126, 131, 134; II, 312, 314; III, 224, 297, 308; VI, 387.

<sup>56</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, I, 61.

<sup>57</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüşatü Nübeyt*, s. 20.

<sup>58</sup> Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, 131; İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 217; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 138.

<sup>59</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, I, 61.

Taberânî, bu rivâyetler dışında Nübeyt b. Şerî'ten, Sâlim b. 'Ubeyd tarikiyle Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında gelişen olayları anlattığı bir rivâyete de yer verir. Ancak bu rivâyetin isnadı Mu'az b. el-Müsennâ, Müsedded, Abdullah b. Dâvud, Seleme b. Nübeyt, Nu'aym b. Ebî Hinde, Nübeyt b. Şerî't, Sâlim b. 'Ubeyd, Hz. Peygamber şeklindedir.<sup>60</sup>

el-Kudâî (v. 454/1062) *Müsnedü's-Şihâb* adlı eserinde bu nüshadan sadece iki rivâyete yer verir. "*Kim benim adıma kasten yalan söylese Cehennemdeki yerine hazırlansın*" ve "*Allahım perşembe günleri sabahın erken saatlerini ümmetim için mübarek kıl*" şeklindeki bu rivâyetlerin Taberânî'den nakledildiği anlaşılmaktadır.<sup>61</sup>

Deylemî (v. 509/1115), hadislerin sadece sahabe râvilerini vererek oluşturduğu eserinde Nübeyt b. Şerî'ten şu rivâyetleri nakletmiştir:

1. "*İlk misafir ağırlayan İbrâhîm (as)'dır ve yine ilk olarak iç don giyen de odur.*"<sup>62</sup>

Bu rivâyet *Nüşatü Nübeyt b. Şerî't*'in baskı nüshasında 4 sıra numarası ile yer almaktadır.<sup>63</sup> Farklı isnadla Beyhakî (v. 408/1066) tarafından Ebû Hureyre (v. 58/677) hadisi olarak rivâyet edilmiştir.<sup>64</sup>

2. "*Cuma ve cemaat yönüyle şehir halkının köy halkına fazileti, gök ehlinin yer ehline fazileti gibidir.*"<sup>65</sup>

Baskı nüshada ilk sırada yer alan bu rivâyet,<sup>66</sup> İbn 'Arrâk tarafından uydurma olarak kabul edilmiştir.<sup>67</sup>

3. "*Geçmiş ümmetlerde bir kul, kırk yıl ibadet ettiğinde nuru önünü aydınlatırdı.*"<sup>68</sup>

Baskı nüshada 65 sıra numarası ile daha uzun bir metinle yer alan bu rivâyete<sup>69</sup> başka bir kaynakta rastlayamadık.

---

<sup>60</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, V, 57.

<sup>61</sup> Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 331; II, 343.

<sup>62</sup> Deylemî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, I, 28.

<sup>63</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüşatü Nübeyt*, s. 21.

<sup>64</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, VI, 395; 'Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 267.

<sup>65</sup> Deylemî, *el-Firdevs*, III, 121.

<sup>66</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüşatü Nübeyt*, s. 20.

<sup>67</sup> İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 119, 402.

<sup>68</sup> Deylemî, *el-Firdevs*, III, 278.

4. "Bir Kurt Ya'kub peygambere uğradı. Ya'kub peygamber ona şöyle dedi: 'Oğlum Yusufu sen mi yedin?' Kurt: 'Ben oğlunu nasıl yerim! Zira peygamberlerin etleri bütün vahşi ve yırtıcı hayvanlara haram kılınmıştır.' dedi. Ya'kub: 'Nereye gidiyorsun?' dedi. Kurt: 'Azerbaycan bölgesine gidiyorum dedi'. Ya'kub: 'Orada ne yapacaksın?' dedi. Kurt: 'Hasta olan bir arkadaşımı ziyaret edeceğim.' dedi. Ya'kub: 'Niçin hasta ziyaretine gidiyorsun?' dedi. Kurt: 'Senden önceki peygamberlerin şöyle söylediklerini duymuştum: 'Kim bir hastayı ziyaret ederse, ona yüz bin iyilik yazılır; yüz bin kötülüğü affedilir ve derecesi yüz bin yükseltilir.' dedi. Ya'kub: 'Evlatlarım sana gelip bunu senden duyuncaya kadar sabret' dedi. Kurt: "Bu işi yapan ben değilim, bana iftira etmişler' dedi."<sup>70</sup>

Baskı nüshada yer almayan bu rivâyet, İbn 'Arrâk ve Fetteî tarafından uydurma olarak ifade edilmiştir.<sup>71</sup>

5. "Kız çocuklarını hor görmeyin. Ben Kız çocukları babasıyım. Onlar değerlidirler, cana yakındırlar, gelin olup giderler."<sup>72</sup>

Baskı nüshada yer almayan bu rivâyet farklı isnadlarla rivâyet edilmiştir. Ancak za-yıf olduğu ile ilgili değerlendirmeler vardır.<sup>73</sup>

Bu nüshadan hadis rivâyetinde bulunan âlimlerden biri de *Târîhu Medineti Dimeşk* müellifi İbn 'Asâkir'dir (v. 571/1175). İbn 'Asâkir'in kitabına aldığı rivâyetler şöyledir:

1. "Hz. Peygamber (sav) ayakları kabarcıncaya kadar geceleri kalkıp namaz kılardı. Kendisine: 'Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını affetti (niye kendini bu kadar hırpalıyorsun?)' denildi. 'Şükredici bir kul olmayayım mı?' cevabını verdi."<sup>74</sup>

Bu hadis baskı nüshada 34 sıra numarası ile yer almaktadır.<sup>75</sup> Başta Buharî ve Müslim olmak üzere çok sayıda hadis âlimi tarafından sahih olarak rivâyet edilmiştir.<sup>76</sup>

---

<sup>69</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüshatü Nübeyt*, s. 59.

<sup>70</sup> Deylemî, *el-Firdevs*, IV, 172-173.

<sup>71</sup> İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 360; Fetteî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 182.

<sup>72</sup> Deylemî, *el-Firdevs*, V, 37.

<sup>73</sup> Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-'İlelü'l-Mütenâhiye*, II, 1655; Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, VIII, 286.

<sup>74</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, IV, 142.

<sup>75</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüshatü Nübeyt*, s. 41.

2. "Hz. Peygamber'in Neb' ağacından yapılmış el-Ketûm adı verilen bir yayı vardı. Bu yay Uhud günü Katâde b. en-Nu'man tarafından kırıldı. Daha sonra Benî Kaynuka silahları arasından üç yay edindi ki bunların adı el-Bahâ', es-Safrâ' ve er-Ravhât idi. İki de zırhı vardı ve biri es-Sa'diyye diğeri Fidda (gümüþ) olarak isimlendirilirdi. Ayrıca üç kılıcı vardı. Bunlardan birisi keskin kılıç idi ve onun yanında çok değerliydi. Diğerleri de el-Fidda ve Zülfikar adındaydı. Üç de mızrağı bulunuyordu ki bunları Benî Kaynukâ çarşısından almıştı. Bunlara ilaveten onların silahlarından bir de süslenmiş bir miğfer almıştı."<sup>77</sup>

Baskı nüshada 27 sıra numarasıyla zikredilen bu rivâyet,<sup>78</sup> İbn Sa'd tarafından bölümler halinde nakledilmiştir.<sup>79</sup>

3. "Kim benim adıma kasten yalan söylerse Cehennemdeki yerine hazırlansın."<sup>80</sup> Mütevatir olarak kabul edilen bu hadisin kaynaklarını daha önce vermiştik.

4. "Hz. Ömer, Osman b. 'Affân'a uğradı, selam verdi, ancak selamına karşılık alamayınca Ebû Bekir es-Sıddîk'a geldi ve: 'Ey Allah Rasûlü'nün halifesi! Rasûlüllah'san sonra başımıza gelen bir musibeti sana haber vereyim mi?' dedi. Ebû Bekr: 'Bu musibet nedir?' deyince Hz. Ömer: 'Osman'a uğradım, selam verdim, ancak selamıma karşılık vermedi' dedi. Ebû Bekr: 'Gerçekten böyle mi oldu?' deyince, Ömer: 'Evet' dedi. Bunun üzerine Ebû Bekr Ömer'in elinden tutarak Osman'a geldiler. Selam verdiler o da selamlarına karşılık verdi. Ebû Bekr: 'Ömer sana gelmiş, selam vermiş sen de selamını almamışsın' deyince, Osman: 'Ey Allah Rasûlü'nün halifesi! Allah'a yemin olsun ki ben onu görmedim (fark etmedim)' dedi. Ebû Bekr: 'O halde o sırada ne düşünüyordun?' deyince, Osman: 'Allah Rasûlü'nü düşünüyordum. Aramızdan ayrıldı gitti de biz ona ateşten nasıl kurtulacağımızı ve kimlerin kurtuluşa ereceğini sormadık' dedi. Ebû Bekr: 'Allah'a yemin olsun ki ben bunu Rasûlüllah'a sordum, o da bana haber verdi deyince, Osman: 'O halde bize bunu açıkla' dedi. Bunun üzerine Ebû

---

<sup>76</sup> Buhari, Teheccüd, 6; Rikâk, 20; Müslim, Sifâtü'l-Münafikin 80; Nesâî, Kıyâmü'l-Leyl, 17; İbn Mâce, İkâme, 200; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 251, 255.

<sup>77</sup> İbn Asâkir, Târihu Medineti Dimeşk, IV, 218.

<sup>78</sup> Ahmed b. İshâk, Nüshatü Nübeyt, s. 37.

<sup>79</sup> İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, I, 486, 487, 489.

<sup>80</sup> İbn Asâkir, Târihu Medineti Dimeşk, V, 386-387.

Bekr, Hz. Peygamber'in şöyle söylediğini belirtti: 'Kopmak bilmeyen sağlam bir kulp olan Lâ ilahe illah' sözüne sımsıkı sarılınız.'<sup>81</sup>

Baskı nüshada yer almayan bu rivâyete, bu şekliyle muteber kaynaklarda rastlayamadık.

5. "Misafir ağırlayanların ilki İbrâhîm (as)'dır. İlk defa iç don giyen İbrâhîm (as)'dır. Keserle 120 yaşında iken ilk defa sünnet olan da İbrâhîm (as)'dır.'<sup>82</sup> Baskı nüshada yer alan bu rivâyet daha önce Deylemî'nin naklettiği rivâyetler arasında geçti.

6. "Hz. Peygamber Ebû Ühayha'nın kabrine uğramıştı. Ebû Bekr: 'Burası fâsık Ebû Ühayha'nın kabridir' dedi. Hâlid b. Sa'îd de: 'Onun illiyyûnun en yücesinde olması beni sevindirmez. O, Ebû Kuhâfe gibi biri idi' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'Ölümlere sövmeyin (kötü söz söylemeyin), dirileri öfkelenirsiniz.' buyurdu.'<sup>83</sup>

Baskı nüshada 53 sıra numaralı olarak kaydedilen bu rivâyetin<sup>84</sup> son kısmı sahih isnadlarla rivâyet edilmiştir.<sup>85</sup>

7. "Rasûlullah Abbâs'a: 'Ey Amcacığım! Sen benden daha büyüksün' deyince Abbas: 'Ben daha yaşlıyım, ancak Allah Rasûlü daha büyüktür' dedi.'<sup>86</sup>

Baskı nüshada 52 sıra numarasıyla kaydedilmiştir.<sup>87</sup> Farklı isnadla rivâyet edilmiştir.<sup>88</sup>

8. "Osman mushafı istinsah edip çoğalttığında Ebû Hureyre ona şöyle demiştir: 'Doğru yaptın ve muvaffak oldun. Rasûlullah'ın 'Ümmetim içinde beni en çok seven topluluk, benden sonra gelip, görmediği halde bana iman edecek ve bağlanmış yaptakilerle amel edecek olan topluluktur' dediğini işittiğime şahadet ederim. Ben bu Mushafları görünceye kadar 'hangi yaprak' diye düşünmüştüm.' Bu (sözler) Hz. Osman'ın hoşuna gitti ve Ebû

---

<sup>81</sup> İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, V, 387.

<sup>82</sup> İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, VI, 201-202.

<sup>83</sup> İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, XVI, 77.

<sup>84</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüşatü Nübeyt*, s. 53.

<sup>85</sup> Buharî, *Cenâiz*, 97; Tirmizi, *Birr*, 51; Nesâî, *Cenâiz*, 52; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 252; VI, 180.

<sup>86</sup> İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk* XXVI, 282.

<sup>87</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüşatü Nübeyt*, s. 52.

<sup>88</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, IX, 439.

Hureyre'ye on bin dirhem verilmesini emrederek şöyle dedi: 'Senin Hz. Peygamber'in bir hadisini bile sakladığını görmedim.'<sup>89</sup>

Baskı nüshada 56 sıra numarası ile yer almaktadır.<sup>90</sup> Elbanî tarafından bu lafızla münker kabul edilmiştir<sup>91</sup>.

9. "Hz. Peygamber Hz. Ali'ye şöyle dedi: 'Senin benim yanındaki yerin, Hârûn'un Mû-sâ'nın yakındaki yeri gibidir. Ne var ki benden sonra nebi yoktur.'<sup>92</sup>

Baskı nüshada 28 sıra numarası ile yer almıştır.<sup>93</sup> Sahih isnadlarla rivâyet edilmiştir.<sup>94</sup>

Uydurma hadisleri bir araya toplamaya yönelik ilk eser veren müelliflerden olan İbnü'l-Cevzî, Nübeyt b. Şerîf'ten söz konusu uydurma isnadla sadece "Kim benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın" hadisini rivâyet eder.<sup>95</sup> Ancak bunun sebebi, bu hadisin rivâyet tariklerinin çokluğunu göstermektir. Bu nüshadan başka bir rivâyet etmez ve herhangi bir değerlendirmede de bulunmaz.

Zehebî, söz konusu nüshayı "felaket haberlerle dolu" olarak niteler ve Ahmed b. İshâk'ın, bu nüshadan İshâk b. İbrâhîm, İbrâhîm b. Nübeyt ve Nübeyt b. Şerîf tarihiyle rivâyette bulunduğu merfû rivâyetlerden dördünü zikreder:

1. "el-Cîze, Cennet'ten bir bahçedir."<sup>96</sup>

Baskı nüshada "el-Cîze Cennet bahçelerinden bir bahçe, Mısır da Allah'ın yeryüzündeki hazineleridir" şeklinde 9 sıra numarasıyla yer alan bu rivâyet,<sup>97</sup> İbn 'Arrâk, Fettenî ve 'Aclûnî gibi hadis alimleri tarafından uydurma olarak kabul edilmiştir.<sup>98</sup>

---

<sup>89</sup> İbn 'Asâkir, *Târihu Medineti Dımeşk*, XXXIX, 244.

<sup>90</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüshatü Nübeyt*, s. 55.

<sup>91</sup> Elbanî, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Daîfe*, II, 104-105.

<sup>92</sup> İbn 'Asâkir, *Târihu Medineti Dımeşk*, XXXII, 179.

<sup>93</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüshatü Nübeyt*, s. 38.

<sup>94</sup> Buhârî, *Fedâilü Ashâbi'n-Nebiy*, 9; Tirmizî, *Menâkıb*, 20; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 170, 177, 179, 182, 184, 185; III, 32.

<sup>95</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, I, 52-53.

<sup>96</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 214.

<sup>97</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüshatü Nübeyt*, s. 24.

<sup>98</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 214 s. 119-120. İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 57 Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, 'Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 212.

2. "Mısır, yeryüzünde Allah'ın hazineleridir."<sup>99</sup>

Bazı kaynaklarda müstakil olarak geçen bu rivâyet, baskı nüshada yukarıda zikrettiğimiz "el-Cîze cennet bahçelerinden bir bahçedir" rivâyetinin ikinci bölümü olarak geçmektedir.<sup>100</sup>

3. "Ey Muhammed! Senin isminle isimlenen hiçbir kimseye azap etmem."<sup>101</sup>

Baskı nüshada "Cebrâil (as) bana geldi ve şöyle dedi: Ey Muhammed! Allah azze ve celle sana selam ediyor ve şöyle diyor: 'İzzetim ve celalim hakkı için, senin isminle isimlenen hiçbir kimseye ateşle azap etmem.'" şeklinde 7 sıra numarası ile yer almaktadır.<sup>102</sup> Ebû Nu'aym'a nisbet edilmiş olan bu rivâyet İbn 'Arrâk ve Fetteñî tarafından uydurma olarak kabul edilmiştir.<sup>103</sup>

4. "Ehl-i Beytim yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, kurtuluşa erersiniz."<sup>104</sup>

Baskı nüshada 11 sıra nolu olarak yer almaktadır. Ebû Nu'aym'a nisbet edilmiş olan bu rivâyet de İbn 'Arrâk, Fetteñî ve Şevkânî tarafından uydurma olarak kabul edilmiştir.<sup>105</sup>

Zehebî bu rivâyetlerin Ahmed b. İshâk'tan talebesi el-Lükkî, ondan da Ebû Nu'aym tarafından rivâyet edildiğine dikkat çeker ve: "O yalancıdır. Onun rivâyetleriyle delil getirilmez." değerlendirmesini yapar.<sup>106</sup>

Mecme'u'z-Zevâid sahibi Heysemî, "Kim benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın" hadisinin tahririni yaparken, bu hadisin Nübeyt b. Şerîf'ten de rivâyet edildiğini, Taberânî'nin es-Sağîr'de bu hadise yer verdiğini ve şeyhinin de Ahmed b. İshâk b. İbrâhîm b. Nübeyt b. Şerîf olduğunu belirtir. Mizân sahibinin bu kişiyi yalancı kabul ettiğini<sup>107</sup>

---

<sup>99</sup> Zehebî, Mizânü'l-İtidâl, I, 214.

<sup>100</sup> Ahmed b. İshâk, Nüşatü Nübeyt, s. 24.

<sup>101</sup> Zehebî, Mizânü'l-İtidâl, I, 214.

<sup>102</sup> Ahmed b. İshâk, Nüşatü Nübeyt, s. 23-24.

<sup>103</sup> İbn 'Arrâk, Tenzihü'ş-Şerî'a, I, 226; Fetteñî, Tezkiratü'l-Mevdû'ât, s. 91.

<sup>104</sup> Zehebî, Mizânü'l-İtidâl, I, 214.

<sup>105</sup> İbn 'Arrâk, Tenzihü'ş-Şerî'a'da, II, 419; Fetteñî, Tezkiratü'l-Mevdû'ât, s.98; Şevkânî, el-Fevâidü'l-Mecmû'a, s. 397. "Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, kurtuluşa erersiniz" şeklindeki rivayet için bkz. 'Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, I, 132.

<sup>106</sup> Zehebî, Mizânü'l-İtidâl, I, 214.

<sup>107</sup> Krş. Zehebî, Mizânü'l-İtidâl, I, 214.

kaydettikten sonra, bu rivâyetin senedinde yer alan râvilerden sahâbe Nübeyt b. Şerîf dışındakiler hakkında hiçbir kimsenin bilgi vermediğini ilave eder.<sup>108</sup>

Heysemî, "Kim Allah için bir mescit inşa ederse, Allah da onun için Cennette bir ev inşa eder" hadisinin de aynı şekilde Taberânî tarafından tahrîc edildiğini belirttiğinden sonra, Ahmed b. İshâk hakkında aynı bilgiyi verir.<sup>109</sup> Heysemî, "Her iyilik sadakadır"<sup>110</sup> "Allahım Perşembe günlerinin erken vakitlerini ümmetim için bereketli kılm"<sup>111</sup>, "Harp hiledir"<sup>112</sup>, "Kim bir mü'minin aybını örtese, Allah da onu ateşten uzak tutar"<sup>113</sup> şeklindeki hadislerin de Taberânî tarafından nakledildiğini, ancak söz konusu isnadda yer alan kişileri bilmediğini tekrar eder.

İbn Hacer ise, bu kişinin yalancı olduğunu, rivâyetleriyle delil getirmenin helal olmayacağını belirtir ve bu nüshada merfû olarak zikredilen rivâyetlerden Zehebî tarafından kaydedilenleri tekrar eder.<sup>114</sup>

Mevzûât sahibi âlimlerden İbn 'Arrâk el-Kinânî, Ahmed b. İshâk b. İbrâhîm b. Nübeyt b. Şerîf'in yalancı biri olduğunu ve babası, dedesi tarihiyle dedesinin babasına isnad edilen yudurma bir nüshadan rivâyette bulunduğunu kaydeder.<sup>115</sup> Yukarıda işaret edilenler dışında İbn 'Arrâk tarafından yudurma olarak zikredilen diğer rivâyetler şöyledir:

1. "Akıllı kimsenin beş özelliği vardır ve onunla tanınır: Kendisine kötülük yapanı affeder. Kendisinden aşağıda olanlara mütevazidir, kendisinden üsttekilerle hayırda yarışır, iyilik kapısını görse hemen girer, daima Allah'tan korkar. Tefekkür eder sonra konuşur, konuşması ganimettir, susması selamettir. Başına bir fitne gelse Allah'a sığınır ve sukut eder. Cahil insanlar için de bazı hasletler vardır, onunla tanınır: Kendisine sataşana zulmeder, kendisinden aşağıdakileri ezer, kendinden üstte olanlarla yarışmaya kalkışır. Kendi kendine insafli

---

<sup>108</sup> Heysemî, *Mecmaü'z-Zevaid ve Menbaü'l-Fevaid*, I, 146.

<sup>109</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, II, 8-9.

<sup>110</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, III, 136.

<sup>111</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, IV, 6.

<sup>112</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, V, 320.

<sup>113</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, VI, 246.

<sup>114</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 136.

<sup>115</sup> İbn 'Arrâk, *Tenzîhu's-Şerî'a*, I, 25.



olmaz, düşünmeden konuşur sonra pişman olur, konuştuğunda günahkâr olur, sustuğunda yanılır, ona bir fitne ulaşırsa onu öfkeden delirtir, bir fazilet kapısı görse ondan yüz çevirir.”

Baskı nüshada 21 sıra numarasıyla yer almaktadır.<sup>116</sup> İbn ‘Arrâk tarafından Ebû Nu‘aym'a nispet edilerek uydurma kabul edilmiştir.<sup>117</sup>

2. "Hz. Peygamber Hz. Ali'ye şöyle dedi: 'Ey Ali! Sana ait olan hasletlerini muhafaza etmeni tavsiye ediyorum. Bunların ilki, doğruluktur. Senin ağzından ebediyen yalan çıkmasın. İkincisi, Allah'tan sanki O'nu görüyormuş gibi korkmak; üçüncüsü de aynı şekilde ebediyen hıyanete cüret etmemendir. Dördüncüsü, çok ağlamaktır. Zira Allah her bir göz damlası için Cennette bir köşk inşa eder. Beşincisi namazım, orucum ve sadakam konusunda sünnetime sarılmandır. Namaz ise gece ve gündüz elli rekâttır. Oruç ise her ayda üç gündür, ilk on gününde Perşembe, ortasında Çarşamba ve ayın sonunda Perşembe günüdür. Sadaka ise israf etmediğin halde israf ediyorum diyene kadar gayret etmemdir. Gece namazını kılmalısın. Kuşluk namazını kılmalısın. Dua ederken ellerini kaldırmalısın. Her halükarda Kur'an okumalısın, her abdest alışında misvak kullanmalısın. Güzel ahlakı talep etmeli ve kötü ahlaktan sakınmalısın. Eğer bunu yapmazsan kendinden başkasında kusur bulma."

Baskı nüshada 42 sıra numarasıyla yer almaktadır. İbn ‘Arrâk tarafından Ebû Nuaym'a nispet edilerek uydurma kabul edilmiştir.<sup>118</sup>

3. "Hz. Peygamber çocuğunu taşıyan bir adam için şöyle dedi: "Allah kolaylık versin! Dikkat et! Ben deseydim ki: Allah bereket versin, sen onu kaybedecektin."

Baskı nüshada 22 sıra numarasıyla yer almaktadır.<sup>119</sup> İbn ‘Arrâk tarafından Ebû Nuaym'a nispet edilerek uydurma kabul edilen bu rivâyet, Fetteî tarafından da mevzûât arasında zikredilmiştir.<sup>120</sup>

4. "Abdulkays heyeti Hz. Peygamber'in huzuruna geldi. İçlerinde parlak yüzlü bir çocuk vardı. Hz. Peygamber onu arka tarafına oturttu ve şöyle dedi: 'Davud (as)'ın hatası bakmaktı (nazardı)''.

---

<sup>116</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüshatü Nübeyt*, s. 32.

<sup>117</sup> İbn ‘Arrâk *Tenzîhü'sh-Şerî'a*, I, 225.

<sup>118</sup> İbn ‘Arrâk *Tenzîhü'sh-Şerî'a*, II, 343-344.

<sup>119</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüshatü Nübeyt*, s. 32.

<sup>120</sup> İbn ‘Arrâk *Tenzîhü'sh-Şerî'a*, II, 217; Fetteî, *Tezkiyatü'l-Mevdû'ât*, s. 61.

Baskı nüshada 15 sıra numarası ile kaydedilmiştir.<sup>121</sup> Hem İbn 'Arrâk hem de Fettenî uydurma olduğunu belirtmişlerdir.<sup>122</sup>

5. "*Cibrîl (as) borç konusunda bana bir dua öğretti ve dedi ki: Kim borçlanırsa abdest alsın, güneş batınca dört rekat namaz kılsın ve her rekatta Fatiha, İhlas ve Ayetelkürsi okusun, selam verdiğinde 'Mülkün sahibi olan Allah'ım! Mülkü dilediğine verirsın; dilediğinden çekip alırsın; dilediğini aziz kılar, dilediğini alçaltırsın; iyilik elindedir. Doğrusu Sen, her şeye Kadir'sin. Gecedden gündüzü, gündüzden geceyi çıkarırsın; ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkarırsın; dilediğini hesapsız rızıklandırırırsın (3. Â-i 'Imrân, 26-27)' âyetini okusun. Sonra da: 'Ey kederden kurtaran, ey sıkıntıları gideren, zorda kalanların duasına icabet eden, ey dünya ve ahiretin rahmanı ve ahiretin rahîmi bana senden başkasının rahmetine gerek kalmayacak şekilde merhamet et. Borcumu ödemeyi nasip et' desin. Kim böyle yaparsa, Yüce Allah onun borcunu giderir. Çünkü bu duada Allah'ın ism-i azamı vardır.*"

Baskı nüshada 41 sıra numarası ile yer almaktadır.<sup>123</sup> İbn 'Arrâk ve Fettenî uydurma olduğunu söylemişlerdir.<sup>124</sup>

6. "*Zikir Allah'ın bir nimetidir. Şükürünü yerine getirin.*"

Baskı nüshada yer almayan bu rivâyet, İbn 'Arrâk ve Fettenî tarafından uydurma rivâyetler arasında kaydedilmiştir.<sup>125</sup>

7. "*Güzel ahlaklı ve cömert olanın görüşünü kabul edin, o ne zaman tökezlese Allah onun elinden tutar.*"

Baskı nüshada 2 sıra numarası ile yer almıştır. Fettenî bu rivâyeti uydurma hadisler arasında zikretmiştir.<sup>126</sup>

Zebîdî (v. 1205/1791) bu nüshayı Ahmed b. İshâk'tan el-Lükkî diye meşhur olan Ebu'l-Hasen Ahmed b. el-Kâsım el-Mısrî'nin, ondan da Ebû Nu'aym'ın rivâyet ettiğini ve bu tarikle kendisine ulaştığını kaydeder.<sup>127</sup>

---

<sup>121</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüshatü Nübeyt*, s. 27.

<sup>122</sup> Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, I, 1446; İbn 'Arrâk, *Tenzîhu's-Şerî'a*, II, 216.

<sup>123</sup> Ahmed b. İshâk, *Nüshatü Nübeyt*, s. 36.

<sup>124</sup> Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 53; İbn 'Arrâk *Tenzîhu's-Şerî'a*'da, II, 334.

<sup>125</sup> İbn 'Arrâk, *Tenzîhu's-Şerî'a*, II, 402.

<sup>126</sup> Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 63.

*el-Fevâidül-Mecmû'a* adlı eserinde "uydurma nüshalar" adında bir başlık altında söz konusu nüshaya da değinen Şevkânî, Ahmed b. İshâk'ın, babası ve dedesi ve dedesinin babası tarikiyle nakletmiş olduğu bu nüshanın tamamının uydurma olduğunu belirtmektedir.<sup>128</sup>

### Sonuç

Hadis tarihinde zayıf râvilerle ilgili literatür ile mevzû hadislere dair eserlerde gerek muhtevasını oluşturan rivâyetler yönüyle, gerekse bizzat rivâyet tekniği açısından uydurma kabul edilen "hadis nüshaları"ndan bahsedilmektedir. Hadis âlimleri çoğunlukla bu nüshaların kimler tarafından ve hangi amaçlarla uydurulduğuna dair bilgi vermekle birlikte, söz konusu nüshalarda yer alan rivâyetlerinin tamamını zikretmek yerine, bunlardan bazı örnekler vermekle yetinmişlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşım tarzı, uydurma olarak nitelenen nüshanın muhtevasını oluşturan rivâyetlerin tamamının sahih olmadığı şeklinde bir anlayışı da beraberinde getirmiştir. Oysa ki uydurma olarak nitelenen bu nüshalardan günümüze ulaşan bir iki örneğini tetkik ettiğimizde, bunlarda isnad ve metin açısından mevzû rivâyetler olduğu gibi, isnadı sahih olmakla birlikte metni uydurma ya da isnadı uydurma olmakla birlikte metni sahih rivâyetler de bulunmaktadır. Hatta bu rivâyetler içinde Hz. Peygamber'e ait olmasa da, anlam olarak sahih sözlere de rastlamak mümkündür.

Burada ifade edilmesi gereken önemli bir husus da mevzû hadisleri toplamak amacıyla yapılan çalışmalardan çok daha önceleri uydurma adıyla anılan küçük çaplı nüshaların bulunduğuudur. Uydurma hadislerin tespitinde -çoğu günümüze ulaşmamış olan- bu nüshalardan istifade edilmiş, buralardaki özellikle hem sened hem metin açısından uydurma olanlar rivâyetler mevzûât kitaplarındaki yerini almıştır. Ayrıca metni sağlam olduğu halde isnadı uydurma olan çok sayıda rivâyet de bu kategoride ele alınmıştır.

Diğer taraftan söz konusu uydurma nüshalardan nakledilen rivâyetlere mevzûât kitapları dışındaki hadis kaynaklarında rastlamak da mümkündür. Eserine aldığı hadislerde sahih hadis şartlarını aramayan birçok hadis âlimi, zayıf ya da uydurma olduğuna işarete etmek şartıyla bu tür rivâyetlere kitaplarında yer vermişlerdir.

---

<sup>127</sup> Zebîdî, *Tâcül-Arûs*, XIX, 409; XX, 133.

<sup>128</sup> Şevkânî, *el-Fevâidül-Mecmû'a*, s. 425.

### Kaynakça

- 'Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- *el-'İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, (tahk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.
- Aşık, Nevzat, "Hicrî VI. Asırda Sahabî Olduğunu İddia Eden Ebû'r-Rida Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler", *DEÜ. İF. Dergisi*, İzmir 1992, VII, 47-65.
- A'zamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadisleri'nin Tedvin Tarihi*, (Çev. Hulûsi Yavuz), İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şu'abü'l-İmân*, (tahk. Muhammed es-Sa'îd), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410.
- Buhâri, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yayınları İstanbul 1982.
- Cihan, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyasi ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Kardeşler Ofset ve Matbaası, Samsun, 1996.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989.
- Dârekutni, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-'İlelü'l-Vâride fi'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- Deylemî, Ebû Mansûr Şehrdâr b. Şirveyh, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, (tahk. es-Sa'îdî Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Abdurrahman b. Ebî Hâtim et-Temîmî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, Beyrut 1271/1952.
- Elbanî, Muhammed Nasîrüddîn, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Da'ife ve'l-Mevdû'a*, el-Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2000-2002.
- Fettenî, Cemaleddîn Muhammed Tahir b. Ali el-Hindî, *el-Kânûn fi Dabdi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a* (Zeyl) Emin Demc, Beyrut t.y.

- Halebî, Burhâneddîn, *el-Keşfü'l-Hasîs 'ammen Rumiye bi Vad'î'l-Hadîs*, (tahk. Subhî el-Bedrî es-Sâmîrî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1416/1996.
- Hamidullah, Muhammed, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm İbn Münebbih*, (çev. Kemal Kuşcu), Bahar Yayınları, İstanbul 1967.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebi Bekr b. Süleyman, *Mecme'u'z-Zevaid ve Menbeü'l-Fevâid*, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1407.
- İbn 'Abdî'l-Berr, Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti Ashâb*, (tahk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1412.
- İbn 'Adî, Ebü Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*, (tahk. Yahyâ Muhtâr Ğazzâvî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988.
- İbn 'Arrâk, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Muhammed b. Ali Kinânî, *Tenzîhü'sh-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Ahbârî'sh-Şerî'ati'l-Mevdû'a*, (tahk. Abdüvehhâb Abdüllatîf), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdillâh, *Tarîhu Medineti Dimeşk*, (tahk. Ömer b. Ğurâme el-Amrî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995.
- İbn Fellâte, Ömer b. Hasan, *el-Vad' fi'l-Hadîs*, Müessesetu Menahili'l-İrfan, Beyrut 1988.
- İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut t.y.
- , *Lisânü'l-Mîzân*, Müessetü'l-A'lemî, Beyrut 1390/1971.
- , *Tehzîbü't-Tehzîb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-VI, Beyrut 1414/1993.
- İbn Hibbân, Ebü Hatim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temimî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, (tahk. Mahmud İbrâhîm Zayed), Dâru'l-Vâî, Haleb 1976.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (thk. İhsan Abbas), Dâru Sâdir, Beyrut 1968.
- İbn Ved'an el-Mevsilî, Kâdî Ebü Nasr Muhammed b. Ali b. Ved'an, *el-Erbe'üne'l-Ved'âniyye*, (tahk. Ali Hasan Ali Abdulhumejd), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1407/1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn* (tahk., Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- , *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Dâru Sâdir, Beyrut 1368.

- , *el-Mevdû'ât*, (tahk. Tevfik Hamdullah), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.
- , *el-'İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Hadîs Tarihi*, (Tenkitli neşir: İbrahim Hatiboğlu), Dârü'l-Hadîs, İstanbul 2002.
- Kandemir M. Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, D.İ.B.Y., Ankara ty.,
- Kudâî, Ebu Abdillâh, Muhammed b. Sellâme b. Ca'fer, *Müsnedü's-Şihâb*, Müessesü'r-Risâle, Beyrut 1407/1908, I, 221.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (tahk: M. Fuâd Abdalbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nübeyt b. Şerîf, *Nüşatu Nübeyt b. Şerîf el-Eşce'î fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, (tahk. Ebû Meryem Meccî Fethî İbrâhîm), Dârü's-Sahabe, Tanta 1989.
- Râzî, Ebû'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed, *el-Fevâ'id*, (tahk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1412.
- Sağânî, Ebû'l-Fezail Radıyyüddîn Hasan b. Muhammed b. Hasan, *el-Mevdû'ât*, (tahk. Necm Abdurrahmân Halef), Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Dimaşk 1985
- Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, (tahk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1993.
- Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Yemani, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammed, Kahire 1960.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, (tahk. Muhammed Şekûr-Mahmûd el-Hâc Emîr), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985.
- , *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (tahk. Hamdî Abdülmecîd Selefî), Mektebeü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1404/1983.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun 2001
- Yahyâ b. Ma'în, *Târihu İbn Ma'în*, (tahk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), Merkezü'l-Bahsi'l-İmî ve İhyâ't-Türâsi'l-İslâmî, Mekke, 1399/1979.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Umran Yayınları, İstanbul 1996.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcül-'Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, (tahk. Ali eş-Şîri), Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1994/1414.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-'İtidâl fi Nakdi'r-Rical*, (tahk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcut, Abdülfettah Ebû Sünne), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995/1416.

-----, *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*, (tahk. Ömer Abdüsselam Tedmurî), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1996/1417.

-----, *Mizânü'l-'İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, (tahk. Ali Muhammed Muavved, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.

**The copies of fabricated hadith (nuskha) and The evaluation of some  
narrations from Nūṣahatü Nūbet b. Şarīt**

**Citation** / ©- Yılmaz, M. (2007). The copies of fabricated hadith (nuskha) and The evaluation of some narrations from Nūṣahatü Nūbet b. Şarīt. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (1), 1-26.

**Abstract-** Despite the fact that Prophet Muhammad forbidden definitely to lie about him, for various reasons or aims, it is wellknown that many hadiths are fabricated. When those fabricated hadiths caused some problems in understanding to Islam, hadith scholars took measures against them. The books which were written to reveal the men (rical) criticized as weak, liar and hadith fabricator is an important step for this. Within those books, hadith scholars called attention that some of these weak narrators had pamphlets called copy (nuskha) of fabricated hadith. Ahmad b. Ishak's *Nushatu Nubayt b. Şarīt* is one of them. In this nuskha, there are narrations which were narrated by *Nubayt b. Şarīt* from Prophet Muhammad. There are, as well as fabricated ones, some *sahih hadiths* in this nuskha.

**Key words-** Hadith, fabricated nuskha, Nubayt b. Şarīt, sahih, narration,



# Albertus Magnus ve Bir Bilim olarak Etik

Yrd. Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ\*

**Atıf / ©-** Dönmez, S. (2007). Albertus Magnus ve Bir Bilim olarak Etik. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1), 27-44.

**Özet-** Ortaçağ, basmakalıp yargılardan sıyrılarak açık bir zihinle incelenirse, onun ancak modern dönemlerde ulaşılabilmiş bir düzey sanılan yaratıcı bir düşünce zenginliğine ve aydınlığa sahip olduğu hemen fark edilir. Öyle ki, o, sadece teolojide değil, felsefede de günümüze ışık tutabilecek pek çok verimliliğe ve açılımlara sahiptir. Felsefi bağlamda verimlilik ve açılımdan anladığım, aktif olan yaşama ve düşünceye katılımda evrensel nitelikler taşıyan farklı kuramsal yapıların keşfedilmesi ve yeni alanların hizmete sunulmasıdır. Batı dünyasının “büyük / magnus” lakabıyla onurlandığı ve Ortaçağda evrensel doktor / doctor universalis payesine sahip tek şahsiyet olan Albert (1206–1280), felsefi, teolojik ve bilimsel araştırmalarıyla, özellikle de Aristoteles’in etkisiyle doğal alana ayrı bir önem atfederek, en azından tercih ettiği yöntem açısından çağını aşmış görünmektedir. Onun 19. yüzyıla kadar geçerliliğini koruyan Aristoteles (İ. Ö. 384–324) menşeli bilim ölçütlerine bağlanarak metafizik tabanlı teorik bir etiği pratik bir yapı olarak temellendirmek istemesi, günümüzde de tartışmalı olan bir soruna farklı bir açıdan bakabilme imkânı sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler-** Albertus Magnus, Etik, İkinci analitikler, Bilim, İlim, Ortaçağ Felsefesi

## §§§

### Giriş

Günümüzde etik, bir felsefe disiplini veya felsefenin bir dalı olarak kabul edilmektedir. Ancak onun “felsefedeki konumu, müstakil bir disiplin olup olmadığı, bilimsel bir disipline indirgenip indirgenemeyeceği...” meseleleri, dün olduğu gibi, bugün de felsefe çevrelerince tartışılmaktadır. Bütün bu tartışmalar, bizim çalışmamızın doğrudan konusu değildir. Zira biz bu çalışmamızda yaklaşık 800 yıl önce yaşamış olan bir düşünürü yönelmekteyiz. Elbette

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. suelocan@cu.edu.tr

yapmak istediğimiz, salt tarihsel bir araştırma değildir. Çünkü felsefenin felsefeden daha ziyade felsefe tarihinde ortaya çıktığının farkındayız. Bu nedenle bizce bugünün felsefe sorunlarını çözmeye çalışırken de felsefe tarihine ve geçmiş devirlerde tartışılan problemlere ve sunulan çözümlere dikkat çekerek onlardan istifade etmek, felsefenin düşünsel olarak dünü bugüne bağlayan sürekliliğini (*philosophia prennis*) canlı tutabilmek için zorunluluk arz etmektedir. Tabii ki felsefe, sadece sürekliliğini ve güncelliğini koruyabilmek için değil, aynı zamanda ikbalini sağlam temeller üzerine inşa edebilmek için de, kendi tarihine sürekli müracaat etmek durumundadır. Bu nedenle Miraç Katırcıoğlu'nun bir "fikir tarihçisi"<sup>1</sup> olarak değerlendirdiği Emile Bréhier'in (1876–1952) "*tarih(i) felsefede gerçek bir kurtarıcı*"<sup>2</sup> olarak görmesi kayda değer bir tespittir. Demek ki, eski dönemlerdeki felsefi anlayışların irdelenmesi, sadece tarihsel değere sahip olan bir aktivite olarak değerlendirilmemelidir. Zaten felsefede felsefi düşünce tarihine sıklıkla müracaat edilmesi ve onun farklı bakış açıları altında yeniden yorumlanmaya çalışılması, dünün felsefi fikirlerinin bugünün felsefe anlayışları ile sanıldığından çok daha kuvvetli bir bağlantı içerisinde olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir.

Felsefi bağlamda yapılan bazı tarihsel belirlemelerin incelenmesi, bizlere, eğer varsa, yanlış anlamaları ve kusurları düzeltip giderilebilme fırsatı vermektedir. İşte Büyük Albert (*Albetus Magnus*), Ortaçağ düşüncesi üzerine genelde ileri sürülen olumsuz yargıların aksine, Ortaçağın modern devirlere de uzanabilen bakış açılarıyla<sup>3</sup> dikkate değer bir kesit olduğunu anlamamızı sağlayan müstesna bir ilmî kişiliktir.

Biz bu çalışmamızda daha yaşadığı dönemde "*en çok atıf alan âlim*" olarak ünlenen Büyük Albert'in günümüzde de yoğun olarak tartışılan "etiğin bir (b)ilim olup olmadığı" problemine nasıl bir çözüm önerisi sunduğunu araştırmak istemekteyiz. Dikkatimiz çeken Albert'in

---

<sup>1</sup> Katırcıoğlu, Miraç: "Önsöz", Emile Bréhier: *Felsefe Tarihi C. I İlkçağ ve Ortaçağ, fasikül I, Giriş-Helen Devri* içinde, Çev. Miraç Katırcıoğlu, M.E.B. yayınları, İstanbul 1969, s. i.

<sup>2</sup> Bréhier, Emile: *Felsefe Tarihi C. I İlkçağ ve Ortaçağ, fasikül I, Giriş-Helen Devri*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, M.E.B. yayınları, İstanbul 1969, s. 1.

<sup>3</sup> Ortaçağ felsefesinin canlılığı bağlamında bkz. Boiadjev, Tzotcho: "Wozu mittelalterliche Philosophie?", *Miscellane Mediaevallia* 26, *Was ist Philosophie im Mittelalter* içinde, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988, s. 30-37.

meseleyi günümüze çok yabancı olmayan bir üslup ve yaklaşımla ele aldığıdır. Bu nedenle hedefimiz, tarihsel fikirler içerisinde kaybolmaktan öte, tarihî bir kişiliğin fikirlerinden hareketle daha çok bugüne mâl edilen bir dizi teolojik ve felsefi kaygının, aslında çok daha gerilerde, Ortaçağda bile, yoğun olarak duyulduğuna ve giderilmesi yönünde de ciddi uğraşların verildiğine işaret ederek adı geçen çağın düşünsel zenginliğini keşfetmeye dönük mütevazı bir adım atabilmektir. Ancak konuya girmeden önce, bütünlük açısından Albert hakkında kısa bir bilgilendirme yapmayı gerekli görmekteyiz. Zira Albert, ekseri Ortaçağda kısmen de daha sonraki devirlerde haklı bir şöhrete sahip olsa da, bugünün entelektüel çevreleri, onun hakkında talebesi Aziz Thomas'ın (1225–1274) hocası olması dışında kayda değer bir bilgiye sahip görünmemektedir.

### Albertus Magnus

Albert<sup>4</sup>, Batı tarihinde “büyük / *magnus*” sıfatıyla onurlandırılarak anılan tek ilmî kişiliktir. Eserlerinin yekûnu Jammy'nin baskısında 21 *folium* / folya<sup>5</sup> tutar. Bu, onun oldukça verimli bir araştırmacı olduğunu göstermektedir. Roger Bacon (1214–1294) onun daha yaşadığı dönemde (b)ilimde otorite olarak kabul gördüğünü bildirmektedir. Dante (1265–1321) de ona ‘Cennetin Onuncu Şarkısı’nda teolojik ilmin fenerleri altında yer vermektedir.

Rönesans'ta ise, bazı çevreler, Aristoteles'e hayranlığı ve bağlılığından dolayı Albert'e “*simia Aristotelis* / Aristoteles'in maymunu” lakabını takmışlardır. Bu bağlamda onun o dönemlerde sıkça eleştirildiği ve pek çok fikrinin de reddedildiği görülmektedir.

---

<sup>4</sup> Büyük Albert'in hayatı, ilmi kişiliği hakkında pek çok eser mevcuttur. Biz burada verdiğimiz bilgileri, farklı kaynaklardan harmanlayarak elde ettik. Bkz. Eckert, Willehald Paul: “Leben und Werk des Hl. Albertus Magnus”, *Albertus Magnus ausgewählte Texte (Lateinisch Deutsch)* içinde, Hrg. Albert Fries, değiştirilmemiş 4. Baskı, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, s. VIII-XXX; “Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung”. Hrg. Albert Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* içinde. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, Bd. 14, Berlin-New York 1981; Schöpfer, J.: “Bibliographie”, *Albertus Magnus-doctor universalis, Festschrift der deutschen Dominikaner zum 700. Todestag Albert des Großen* içinde, Herbst 1980; Craemer-Ruegenberg, Ingrid: *Albertus Magnus*, C. H. Beck, München 1980, s. 28–37; Betzendörfer, Walter: *Glauben und Wissen bei den Grossen Denkern des Mittelalters*, Leopold Klotz/Gotha 1931, s. 135-141; [http://www.bautz.de/bbkl/a/albertus\\_magnus.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/a/albertus_magnus.shtml)

<sup>5</sup> Eskiden eni ve boyu 35 ile 45 cm arasında değişen kitap formatı; çoğulu: folia/folya.

Albert, Aristoteles'e büyük önem vermesine rağmen, onun kör bir taklitçisi değildir. Onun Aristoteles hakkındaki şu cümleleri, çok açıktır: "*Aristoteles'in bir Tanrı olduğuna inanan kişi, onun hiçbir zaman yanılmaz olduğunu kabul etmek zorunda kalır. O, bir insansa; kuşkusuz bizim gibi yanlışa düşebilir.*"<sup>6</sup> Esasen Albert, Aristoteles'i otorite olarak benimsediği alanları tabii bilimlerle sınırlandırmaktadır. Zira Albert'e göre onun Katolik inancına ters gelen görüşleri de vardır. Bunları kabul etmek mümkün değildir. Ancak Aristoteles'in metafizik problemlere sunduğu çözüm önerilerindeki başarısını da göz ardı etmemek gerekir. Bu alanda o, büyük bir otoritedir. Albert'in araştırma tarihinde onun ağırlıklı olarak Aristoteles'ten aldığı sanılan tecrübi, deneysel ve metafizik alandaki önemi, daha sonraları delilleriyle yeniden ortaya konulmaktadır. Mesela Aydınlanma çağı düşünürlerinden Alexander Humbold (1769–1859), ondan Rönesans dönemindeki aşağılayıcı yargıların aksine, "*Ortaçağın yüce şahsiyeti*" olarak gururla söz etmektedir.<sup>7</sup>

Albert, aslında bütün Hıristiyan dünyanın alenen ya da dolaylı olarak yöneldiği bir düşündürüdür. Özellikle Batı'nın Aristoteles felsefesiyle tanışmasında onun Müslüman filozofların etkisinde yöneldiği Aristoteles şerhlerinin (*paraphrasis*) büyük etkisi vardır.<sup>8</sup> Katolik imanı Aristoteles felsefesiyle temellendirerek savunmak istemesi ise, onu şöhrette zirveye taşımış görünmektedir. Çünkü onun felsefeye açık bir zihinle teolojik fikirlerin önünü açabilme çabası, Hıristiyan dünyanın çok önemseydiği Aziz Thomas (1225–1274) gibi bir teologun yetişmesine imkân sağlamıştır.

Albert, sistemini inşa ederken Aristoteles'in yanı sıra Platon'dan (427–347), Plotin'den (204–270), Augustinus'tan (354–430) özellikle de Aristotelesçi ve Platoncu renklerle bezenen İslâm filozoflarından çokça faydalanmaktadır. Eserlerinde pek çok filozofun ve

---

<sup>6</sup> Albertus Magnus: *Phys.* VIII, tr. 1. c. 14: "Qui credit Aristoteles fuisse deum, ille debet credere, quod nun quam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit, sicut et nos."

<sup>7</sup> Krş. Werner, Petra: *Himmel und Erde: Alexander von Humboldt und sein Kosmos*, Humboldt-Forschung, Bd. 24 Akademie, Berlin 2004, s. 29.

<sup>8</sup> Bkz. Albertus Magnus: *Ethica* (Paraphrase zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, oluşum tarihi yaklaşık olarak 1262 / 63, Ed. Par. T. 7; Erlangen, Univ. Cod 263 [s. 13 / 14] l. 1 tr. 1 c. 1 [p. 2b; f. 1rb]).

meşhur felsefe okullarının ismini zikretmekte ve onlardan alıntılar yapmaktadır.<sup>9</sup> Ancak bu farklı felsefelerin etkisini sistemine dağınık bir üslupla yansıtmaktadır. Çok çeşitli ve geniş yelpazeli bir bilgi dağarcığına sahip olduğu hemen fark edilmektedir. Belki de bundan dolayı düşüncelerini içsel bir bütünlük içerisinde işleyememektedir. Bazen mantıksal açıdan tutarlı çıkarımlara gidemediği, ara sıra çelişiklere de düştüğü görülmektedir.

Albert, özellikle Aristoteles'in görüşleri aracılığıyla Latin Batı dünyasında düşünsel bir canlanma meydana getirmiştir. Onun etiği *II. Analitikler*'de sınırları çizilen (b)ilim kavramına uygun olarak yapılandırma çabası, hem en gözde talebesi Aziz Thomas'ı hem de birkaç kuşak boyunca diğer filozofları ve teologları yoğun olarak etkilemiştir.<sup>10</sup>

Şimdi etki alanı böylesine geniş olan Albert'in Aristoteles'in *II. Analitikler* temelli etik görüşünü, yukarıda ifade ettiğimiz hedefimiz doğrultusunda şu soruları yönelterek araştırma-ya başlayalım: Acaba Aristoteles, etiği bilimden kesin çizgilerle ayırmakta mı, yoksa bir (b)ilim olarak mı görmektedir? Albert, etik anlayışını temellendirirken Aristoteles'ten nasıl yararlanmaktadır? Aristoteles'ten çok ayrı bir bakış açısına sahip midir? Elbette bu suallerle doyurucu cevap verebilmek için Aristoteles'in *II. Analitikler*deki (b)ilim anlayışı üzerinde kısaca durulmalıdır.

---

<sup>9</sup> Albert, eserlerinde Anaximenes, Pythagoras, Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit, Sokrates; Elealılar ve Epikürcüler. Empodokles'e ve Anaxagoras'a daha çok iltifat etmektedir. Sokrates'le Platon'u ise, Stoacı olarak değerlendirmektedir. Euklid'i, Ptolemaus'u, Hippokrates'i, Galen'i, Theophrast'ı, Alexander Aphrodisias'ı, Porphyri, Themistius'u, Proklos'u bilmektedir. Cicero'dan, Seneca'dan, Apulejus'den, Makrobius'tan ve Priscian'dan nakillerde bulunmaktadır. İbn Sina'ya, Kindi'ye, Farabi'ye, Gazali'ye, İbn Bacce'ye, İbn Tufey'le, İbn Rüşd'e Ebu Mazhar (El Belhî, Cafer ibn Muhammas, Albumasar)'a ve El Bitruçi (Alpetragius)'ye büyük ilgi duymakta ve adı geçen Müslüman filozoflardan da herhangi bir çekince duymadan alıntılar yapmaktadır. İsaac Israeli, İbn Gebirol (Salomo ben Jehuda (1020 / 21 – 1069 / 70) = Avicbron = Avencebrol = Avicbrol) ve İbn Meymun gibi Yahudi filozoflara minnettardır. Ama Meymonides'e, özel bir önem atfetmektedir. Bkz. Betzendörfer, Walter: *Glauben und Wissen bei den Grossen Denkern des Mittelalters*, Leopold Klotz / Gotha 1931, s. 140. Aristoteles: *Organon IV, İkinci Analitikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1996.

<sup>10</sup> Bkz. Grabmann, Martin: "Der Einfluß Albert der Große auf mittelalterliche Geistesleben", *Mittelalterliches Geistesleben Bd. 2* içinde, München 1936, s. 324–412.

### **Analytica Posteriora: Bilgi ve (B)ilim**

Aristotelesçi (b)ilim anlayışı, onun II. Analitiklerde (*Analytica posteriora*)<sup>11</sup> belirlediği ilkelere bağlı kalan bir yapılanmadır. Aristoteles, II. Analitiklerde kısmen günümüzde de geçerliliğini koruyan bir (b)ilim kuramı ileri sürmektedir.

Aristoteles'in nazarında bilgi, bir *habitus*; yani bir meleke, bir duruş, bir tutum, bir düzenlemedir. Bu, gerçeği / hakikati / doğruyu<sup>12</sup> isteyen insana ait bir niteliktir. (B)ilim ise, insana temellendirme ya da kanıtlama yeteneği kazandıran (*habitus demonstrativus*) bir *habitus*-tur. Çünkü Aristoteles'e göre, *demonstratio*, kullanıldığında bilgi üreten (*facientem scire, epistemonikos*) bir kıyastır. Bu nedenle (b)ilim, aslında bir araştırma değil, açık olan ilkelere dayanarak ulaşılan hükümlere aklî bir onamadır. Burada önemli olan, mantikî çıkarıma dayalı bir kanıtlamanın (*logos, ratio*) ayırıcı özellik olarak korunmasıdır.<sup>13</sup>

Bilimsel önermeler, hükümlerdir (*conclusiones*). Gerçi bu *habitus demonstrativus* sayesinde kanıtların çıkış noktaları, bir bakıma ilkeleri değil; hükümler (*habitus conclusionum*) bilinmektedir. İlkelerin bilgisi ise, ancak *nous* ya da *intellectus* (akıl) yeteneğiyle (*Intellectus est habitus principiorum*) elde edilebilir. Filhakika öncüller, bilgi için kesinlikle yeterlidir. Ancak onlar gerçek, ilk ve kanıtlanamaz olmalıdır. Aristoteles'in *Topik*'te formüle ettiği gibi, kanıtlanamayan bir önermenin tasdiki (*pistis, fides*), kendi içindedir. Onlar bizatihi, kendi aracılığıyla gerçek olan önermeler (*vera per se propositio*) olarak da adlandırılır. Bu tür önermeler, açıklaması başka önerme ya da cümlelerle yapılan "tanımlama" (*definition*) ile karıştırılmamalıdır.<sup>14</sup>

Bilimin önermeleri, teoremlere (*theoremata, conclusiones*) ve ilkelere (*prinzipien, axiomata, archai, prota*) ayrılır. Onun altında aksiyomlar, tanımlamalar, ön doğrular (*postulat-*

---

<sup>11</sup> Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1996. (Anal. post.)

<sup>12</sup> Tam olarak bunlar: "habitus veridici: ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus" bkz. *NE* 1139b 16–17.

<sup>13</sup> Krş. Schulthess, Peter ve Imbach, Rudi: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter, Ein Handbuch mit einem bio-bibliografischen Repertorium*, Artemis&Winkler, Zürich und Düsseldorf 1996, s. 42.

<sup>14</sup> Krş. Schulthess, Peter ve Imbach, Rudi: a.g. e., aynı yer.

lar) ve hipotezler yer alır. Aristoteles, ilkeleri bütün (b)ilimlerde ve tek bir (b)ilimde, mesela sadece sayılar içerisinde (*eşitlikten eşitliğin çıkacağı* gibi) ya da fizikte (*her hareketin doğal bir yönde cereyan etmesi* gibi) geçerli olmak üzere ikiye ayırır. Bilgide önkoşul olan bilgi ilkeleri, genel olarak bütün (b)ilimlerde ve bilgilerde geçerlidir. Bunlar, bilgi bir temellendirme ya da kanıtlama fonksiyonuna sahip olduğunda doğrudan kanıt ilkeleri olarak kabul edilir.<sup>15</sup>

*Habitus conclusionum* olarak bilimin tanımı için bir bilimin konusunu ve türünü gösteren kanıtların beyanı ve bir özdeşlik ölçütü eksiktir.<sup>16</sup> Ancak bilimsel tutum, değişken olmayan zorunluluğu tanır. Zira o, ne ise, odur (olduğunun dışında başka bir şey değildir) ve parçalı olmayan genele şamildir. Demek ki, gerçek bilgi, mutlak olarak niteliklere, niceliklere ve ilişkilere (bağlara); kısaca bir nesnenin arazlarına değil, özüne taalluk eder. Bilginin “konusu”, bir bilimin hüviyeti, bilimlerin ayrışması ve tasnifi için merkezidir. Ama hangi kanıtlar, birlikte bir (b)ilim teşkil eder?

Bir (b)ilime tam olarak bir cins (bir konu, bir nesne) uygun düşer.<sup>17</sup> Tersten ifade edilirse, her (b)ilim bir konuyu karşılar.<sup>18</sup> Aristoteles, bilginin çeşitliliğinin kıstasları için de konuyu ya da cinsi yukarı çeker.<sup>19</sup> Farklı bilgi, farklı konulara muvafıktır. Lakin bilgi, ilkelerin bilgisi olduğundan ilkelerin çeşitliliği sayesinde zorunludur. Ancak iki farklı alan, mesela aritmetik ve geometri, göz önünde bulundurulursa, aritmetik bir önermeyi geometrik ilişkilere, ya da matematik bir önermeyi fiziksel ilişkilere dayanarak ileri sürmek imkânsızdır.<sup>20</sup> Öyle ki, mesela fizik, matematiksel anlamda kötü muameleye uğramamalıdır. Burada dikkati çeken, Ortaçağda ve günümüzde de kısmen geçerli olan (b)ilimde uzmanlaşmayı öngören bir tavrın öne

---

<sup>15</sup> “Çelişki” cümleleri, buna iyi bir örnektir. (Birisinin aynı anda hem var hem de yok olduğunu kabul etmek imkânsızdır). Krş. Aristo: *Met.* 1005b 19f., 1011b 20 f. Ya da “tertium non datur” cümlesi (her biri bir şey tarafından ya doğrulanır ya da yalanlanır) krş. Aristo: *Peri herm.* 18a 28, *Anal. Post.* 71a 14, 77a 30; *Met.* 995b 10.

<sup>16</sup> Aristo: *Anal. post.* I, 7.

<sup>17</sup> Aristo: *Anal. Post.* 87a 38ff.

<sup>18</sup> Aristo: *Anal. Post.* 90b 21.

<sup>19</sup> Aristo: *Anal. Post.* 87b 38ff; yine I. 7.

<sup>20</sup> Aristo: *Anal. Post.* 75a 38ff.

çıktığıdır.<sup>21</sup> Özellikle Ortaçağda bütün (b)ilimleri aynı kesinlikle talep eden birinin yaklaşımı *indisciplinatus* (disipline edilmemiş) olarak görülür ve eleştirilirdi. (B)ilim kozmosu, bir bilgi sistemi olmadığından biçimsel ve metodik ölçülere göre değil, nesnelere ve tür ya da cinslerden hareketle ayrılmaktadır.

Netice itibarıyla Aristoteles için (b)ilim, bir “şey” (konu: genel, zorunlu, cins) hakkında (gerçek ve apaçık) esas ve ilkelerle (mantik çıkarımlarla, *rationaliter procedere*) hakiki / doğru bilgiye erişiren insani bir tutum ve duruştur. Bu anlayışta ideal ya da bilimsel bilgi, bir varlığın veya nesnenin ilkelerinden ve nedenlerinden çıkarılmaktadır. Bir başka deyişle; varlığın bilgisine sofistlerin iddia ettikleri gibi, göreceli ve değişken olarak değil, mutlak anlamda sahip olduğuna inanılmaktadır.<sup>22</sup> Aristoteles’in diliyle söylersek; bir şeyi var eden nedenin o şeyin (var olmasının) gerçek sebebi olduğunun ve onun olduğu şey dışında bir şey olmasının olası olmadığına bilinebildiğini kabul etmektir.<sup>23</sup> Ortaçağda II. Analitikler bağlamında şekillenen bu anlayışa Büyük Albert de etigi bir (b)ilim olarak temellendirirken hassasiyetle bağlıdır.

### **Felsefi Bir (B)ilim olarak yapılandırılmak istenen Etik**

Etik, günümüzde de felsefenin tartışmalı bir disiplinidir. Çoktandır onun konusunun belirlenmesinde düşünce çeşitliliği; hatta karşıtlığı görünür. Bu konu araştırılmaya başlandığında genelde ilk olarak etiğin ne olduğunu belirlemenin kolay olduğu düşünülür. Zira öteden beri net görünen bir tanımlamayla, onun ahlâklılığın (b)ilimi olduğunda bir uzlaşmanın var olduğu dikkat çeker.<sup>24</sup> Ama bu, gerçekten açık bir tarif midir? Derinlemesine yapılan küçük

---

<sup>21</sup> Öyle görünüyor ki, Aristotelesçi bilim kuramının modern dönemdeki analitik geometriyle ya da matematiksel fizikle temellendirme gayretleri temelsizdir.

<sup>22</sup> Krş. Timuçin, Afşar: *Aristoteles Felsefesi*, Kavram Yayınları, İstanbul 1976, s. 82.

<sup>23</sup> Bkz. Aristo: *Anal. Post.* I, 1 71a 1–2; I, 2 71b 19–22.

<sup>24</sup> Günümüzde Etik, daha ziyade felsefenin bir dalı olarak kabul görmektedir. Eğer o felsefenin bir dalı ise, onu bir (b)ilim olarak kabul edip etmemek, aslında felsefeyi bir (b)ilim olarak kabul edip etmemeye yakinen ilişkilidir. Felsefenin modern anlamda bir bilim olup olmadığı ise, farklı eğilimleri içeren keyfiyetli bir tartışmadır. Ancak bizim bu çalışmadaki amacımız, böylesine geniş bir tartışmanın içine girmeyi engellemektedir. Bu tür bir tartışmanın bizim burada ele aldığımız konuyla doğrudan değil, dolaylı olarak bağlantılı olduğu açıktır. Lakin şu kadarını ifade etmemizde de bir mahsur olmasa gerekir. Bizim nazarımızda bilim ya da ilim, metodik araştırmalar sonucu



bir felsefî araştırma, aslında onun hiç de açık bir tanımlama olmadığını hemen açığa çıkarır. Çünkü ahlâklılık ya da ahlâkî davranışların kaynağı çok anlamlı bir içeriğe ve değişken bir açılıma sahiptir.

Etiğin konumu ve ahlâklılık, aslında felsefede ilkçağlardan beri ilgi çeken ve çözüm aranan çetrefil bir sorundur. “İyi nedir, ahlâklılık nedir, erdem nedir?” gibi sorular yönelttikten sonra verilen yanıtlarla sorun, nice zamandır çözümlenmeye çalışılmaktadır. Aristoteles de *Nikomakhos’a Etik*’te benzer sualler yönelttikten sonra sorunun çözümüne dönük bir takım öneriler sunar.

Aristoteles için etik, pratik bir (b)ilimdir. Onun bilgisi de pratik yaşamdan edinilir. Bilgi bu (b)ilimde amaç değil, araçtır. Onun için Aristoteles etiğinde konu olarak bizatihi ahlâklılıktan daha çok, ahlâkî davranışlar araştırılır. “Biz erdemin ne olduğunu bilmek için değil, aksine erdemli (değerli insan) olmak için felsefe yapmaktayız.”<sup>25</sup> Zira insan özüne uygun olanı yapmaya ve varoluşunu gerçekleştirmeye meyyaldir. İnsanın özünün mükemmel işleyişi ise, yaşamda ona mutluluk bahşetmektedir.

Aristoteles, insandaki her içsel tavrın onun özüne, tabiatına; yani değerine ve becerilerine uygun düşen davranışı (*arete*) belirlediğini iddia eder. Bundan hareketle de ruh, akıl ve gayretkeşlik kavramlarından yola çıkarak aklî erdemleri (*aretai dianoétikai*) mizaç erdemle-

---

ya da insanî bir aktivite olarak düzensiz bir şekilde elde edilen bilgileri birbirine bağlayarak gizemli görünen olayların, nesnelerin, konuların belirli ilkeler dâhilinde sistematik bir açıklamasını yapmaktır. Felsefe de felsefenin bir kolu görünen etik de, ancak bu tür bir bilim anlayışı çerçevesinde bir “(b)ilim” olarak kabul edilebilir. Günümüzde bilim yapmadaki yöntem farklılıkları da kafaları çokça karıştırmaktadır. Bilimsellik ise, laboratuvar ortamında denetlenebilir olup olmamakla ölçülmektedir. Felsefenin araştırdığı sorunlar ise, laboratuvar ortamına taşınamamaktadır. Bu da felsefenin bir bilim olmadığı sonucuna götürmektedir. Bu çıkarımın daha çok fen bilimlerini temel alarak yöntemsel bir açıklama yaptığı açıktır. Oysa “bilim, eşittir yöntem” demek, sığ bir anlayıştır. Yöntem, bilimde sadece bir araçtır. Araçlar da değişken olabilir. Bu nedenle bizim önerimiz, laboratuvar ortamına sokulmayan sorunlarla uğraşan bilimleri, eskiden tercih edildiği üzere “ilim” olarak, sokulabilenleri ise, “bilim” olarak isimlendirmektir. Böylece hem kategorik bir düzenleme yapılmış olur, hem de kavram karışıklıkları önlenir. Bilimsellik de ilmiyele de değişen anlayış ve ölçüler ışığında geçmiş de olduğu üzere günümüzde de kendi mecrasını bulur.

<sup>25</sup> Aristo: *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Klasik Metinler, Ankara 1998, II, 2

rinden (*aretai êthikai*) ayırır.<sup>26</sup> Ona göre her bir erdem, eğitimle kazanılır. Erdemler ise, esasen uygulamaya dayalı bir alışkanlıktır. Aristoteles, bu ayırmada “*êthos*” (huy, tabiat, karakter) ile “*ethos*” (alışkanlık, âdet, gelenek ve görenek) sözcükleri arasındaki dilsel yakınlığına dayanır. Çünkü isim olarak “*êthos*”, “*ethos*”tan türemektedir.<sup>27</sup> Ancak döneminin dilsel kullanımında her iki sözcük de farklı anlamlara gelmektedir. *Êthos*, daha çok dışsal bir alışkanlığa; *ethos* ise, içsel, ruhî bir özelliğe vurgu yapmaktadır.<sup>28</sup>

Aristoteles’in bu etik temellendirmesinin Ortaçağ felsefesinin etkili siması Büyük Albert tarafından da benimsendiği görülmektedir. Albert’in yaklaşımı, Ortaçağda da etiğin felsefî bir (b)ilim olup olmadığı sorununun yoğun olarak tartışıldığını göstermektedir. Bu tartışmalarda genelde varılan sonuç ise, etiğin ahlâklı olmanın felsefesi olduğudur. O dönemlerde Aristotelesçi mecrada akan (b)ilim anlayışı çerçevesinde bu hükmün geçerliliği, doğrulanmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Bu, Albert’in Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* şerhinde de net olarak görülmektedir.

Albert’in *Corpus Aristotelicum*’dan (Aristoteles Külliyyatın) şerh (*paraphrasen*: başka sözcüklerle nakletmek) ettiği ilk eser (*super ethica*), Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’idir. Bu, 1248–1252 tarihleri arasında Köln’de teolog olarak bilinen bir şahsiyet tarafından şerh edilen ilk felsefî kaynaktır. Burada İslâm felsefesinde var olan bir geleneğin ilk olarak Albert tarafından Batı’da da uygulamaya konulduğu dikkat çekicidir. Zaten Albert, aynı metne 10 yılı aşan bir aradan sonra, günümüzde Arapçaları kısmen kaybolmuş olan İbn Sina ve Farabi kaynaklı bir dokümantasyonu<sup>29</sup> temel alarak ikinci bir şerh daha yazar.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Saffet Babür, *Nikomakhos’a Etik* tercümesinde bizim aklî ve mizaç erdemleri olarak ifade ettiğimiz erdemleri, düşünce ve karakter erdemi olarak Türkçeleştirmektedir. Bkz. Aristoteles: *NE*, s. 25.

<sup>27</sup> İki kelime de *étos* (alışmak) fiiline dönmektedir. Etikos (ahlâkî) sıfatı, Latinceye *moralis* olarak çevrilmiştir. Daha sonra geçdönem Latincesinde *moralis* sıfatından *moralitas* (ahlâklılık) kavramı türetilmiştir.

<sup>28</sup> Krş. Barion, Jakob: *Philosophie, Einführung in ihre Terminologie und ihre Hauptprobleme*, Bauvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1977, s. 220, 221.

<sup>29</sup> De Libera, Alain: *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 357.

<sup>30</sup> Krş. J. Dunbabin, “The Two Commentaries of Albert Magnus on the Nicomachean Ethics”, *Recherches de Théol. ancienne et médiévale* 30 (1963) içinde, s. 232–250.

*Super Ethica*'nın girişinde (*Prolog*)<sup>31</sup> Albert, ele aldığı problemi; konusuna, amacına ve bilimsel özelliklerine göre sınırlandırdıktan sonra, araştırmasında hangi yöntemin kullanılması gerektiğine ve etik biliminin biricikliğine / öznelliğine ve birliğine / bütünlüğüne değinmektedir. Bu bağlamda o, özellikle etiğin birliği ve konusu söz konusu ise, yaşayarak elde edilen tecrübî / pratik bilgiyle araştırma sonunda elde edilen kuramsal / teorik bilginin aynı düzlemde değerlendirilemeyeceğinin altını çizmektedir. Bir konuda araştırarak bilgilenmekle, bir bilimsel düzen içerisinde bunu tecrübe etmek aynı şey değildir. Mesela araştırarak erdem ve ahlâkın ne olduğu üzerine bir takım fikirler edinilebilmektedir. Fakat araştırma erdemli ve ahlâklı yaşamakla oluşan mutluluğun nasıl bir hâl olduğunu kuramsal olarak kavratamaktadır. Bu, ancak pratik anlamda yaşayarak öğrenilebilmektedir. Elbette çok farklı deneyimler söz konusudur. Ama etik, buna rağmen bir bütünlüğe sahiptir. Farklı ahlâk biçimlerinin, bakış açılarının ve faktörlerin konu edinilmesi, çeşitlilik arz eden alanlara işaret etse de, etiğin bütünlüğüne hâlel gelmemektedir. Zira bütün bunlar aynı tür içinde yer almaktadır. Albert, etikte değişik yaklaşımların içsel olarak bütünlük taşıdığı ve benzer bağlantılara sahip olduğu anlayışını, İbn Rüşd'ün (1126–1198) ve Eustratius'un (12. y.y.) Aristoteles yorumlarına dayanarak temellendirmek istemektedir. O, etiğin amacını araştırarak bir sorunun pratik içeriği hedef aldığına işaret ettiğini hatırlattıktan sonra, bu tür bir soruya, ilk defa tamamen soyut ya da öneri mahiyetinde bir yanıt vermektedir. Öyle ki, *Super Ethica*'nın *Prolog*'unun sonunda sorunu tekrar ele almakta ve pratik hedeflerin teorik olan amaçlardan nasıl ayrıldığını göstermeye çalışmaktadır.

Albert'e göre etik amaçlar, pratik ve kuramsal olarak iki ana başlık altında sınıflandırılabilir. Zira Etik bilgi mümkündür. Ama bu, ancak yaşandıktan sonra gerçek anlamda kavranılabilir. Çünkü iyi insan olarak yaşayabilmek için önce teorik anlamda iyi insan olmak gerekir. İyi insan olarak yaşamak, kuramsal olanın pratiğe dökülmesidir. Onun gerçek anlamda bilgisine de, sadece tecrübe edildikten sonra ulaşılır. Bu tecrübeyle kazanılmış olan mümkün bir bilgidir. Mümkün bilgi ise, iki yoldan bilgi kuramının konusu olabilir: Birincisi; imkân olarak değişimin temelinde yer alan maddeselliğe boyun eğdiğinden dolayı bilgi, varlığa dayanır.

---

<sup>31</sup> Albertus Magnus: *Super Ethica*, Prim. ed. Wilhelmus Kübel, Münster (1. Fasz. 1968; 2. Fasz. 1972).

Eğer bilgi toplanırken imkânlılık söz konusu değilse, ulaşılan bilgi kesin değildir. İkincisi; bilgi, imkânlılığın nedenlerine (*ratio*) yönelir. Bu bilgi, değişmez ve zorunludur. Bilimsel bilginin konusu için gerekli olan şartlar burada tam olarak yerine gelmiştir.<sup>32</sup>

Albert, bu bilgi kuramsal düzlemde etiği tasnif ederken Aristoteles'in Latince şerhlerinden faydalanmaktadır. Öyle ki, *Super Ethica*'nın *Prolog*'unda *ethica docens*'in konusu olarak ahlâkın esasını (*ratio*) ve hedefini (*intentio*), akıl yürütmenin her alanına yayarak belirlemeyi denemektedir. Çünkü ona göre ahlâk, tesadüfî yahut olası bir oluşum değil, zorunlu bir olgudur. Bu nedenle ahlâkî davranışların insanlarla bağlantısı kurulabildiği sürece de, ondan evrensel ilkeler elde edilebilir.<sup>33</sup> Bu bağlamda etik (b)ilim, öğretici / bilgi verici (*scientia docens*) ve fayda getirici / yol gösterici (*scientia utens*) (b)ilim olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zaten her bilimsel bütünde öne çıkan bir niteliği, ayırım / farklılık (*differentia*) olarak okumak mümkündür. Ancak *scientia docens* aracılığıyla elde edilen bilgi, kendine yeten bir amacı değil, davranışı; yani eseri açıklamaktadır. Gerçi etik, talime dayalı (*doctrina*) olan bir (b)ilimdir. Fakat onu gerçek manada değil, mecazî olarak anlamak gerekir. Bunun mecazî olduğu, *Super Ethica*'nın X. Kitabında tartışılan etik biliminin amacı hakkında yöneltilen suale (*quaestio*) verilen cevaptan çıkarılabilmektedir. Burada iki boyutlu bilimsel bir bütün olarak etik disiplininin yöntemi üzerine bir karar verilmektedir. Böylece etiği, Aristoteles'in iddia ettiği gibi, sadece yöntem olarak açıklamak yeterli bulunmamaktadır. En az iki boyutlu bir tecrübe alanına ihtiyaç duyulduğu ifade edilmektedir. Bahusus, hem *ethica docens*'in koşullu-tümdengelimli olarak delillendirilmesi (*modus demonstrativus*) hem de *ethica utens*'in ikna edici argümanlara dayanarak (*modus persuasivus*) açıklanabilmesi için değer yükleyen ifade ve anlamların bir arada olması gerekmektedir. Bu yaklaşım, Albert'in *ethica docens*'i kesin bir (b)ilim olarak kabul ettiğini göstermektedir. Çünkü burada bir bilimin konusu bakımından gerekli şartları taşıyabilmesi için yeterli görülen temel bir faktör, etiğin araştırma

---

<sup>32</sup> Krş. Kraft, Victor: "Wissenschaftliche Erkenntnis und Philosophie", *Hubert Schleiert: von Platon bis Wittgenstein Eine philosophisches Lesebuch* içinde, Beck, München 1998, s. 64,65.

<sup>33</sup> Bkz. "Das erste Buch der Nikomachischen Ethik bei Albertus Magnus", *Albertus Magnus: Doctor Universalis 1280 1980* içinde, ed. Gerbert Meyer ve Albert Zimmermann, Matthias-Grünwald, Mainz 1980, 373-385.

alanına dâhil edilerek uygulamaya konulmaktadır.<sup>34</sup> Ancak Albert, bu yaklaşımında Aristoteles etiğine nasıl bağlanmaktadır?

Albert, etik anlayışını yapılandırırken Aristoteles'e doğrudan değil, dolaylı olarak bağlanmaktadır. Şöyle ki, Aristoteles'in metinlerini yorumlarken (*expositio textus*) yöntem olarak Aristoteles'e sadık kalma istediğinden taviz vermemeye çalışmakta ve *Nikomakhos'a Etik'i ethica utens* olarak anlamaktadır. Bu bağlamda *Super Ethica*'nın I. Kitabında etiğin bir konusu olarak insanî davranışın nihaî hedefi olan mutluluğu metafizik boyutta yakalama, ahlâkîliğin sözü edilen evrensel ilkeleri arasında takdim edilmektedir. Buradan çıkan sonuç ise, *scientia docens*'in davranışın metafizik esaslarının koşulsuz-tümdengelimli (kategorik-deduktiv), tecrübî ve evrensel olana ait bir yansı(t)ma (*reflexion*) olarak etik alanı bütünüyle içerdiğidir. Daha açık bir ifadeyle; etik, bir *scientia docens*'tir.<sup>35</sup>

İlkesel ve kuramsal bir alanın etiğe dâhil edilmesinde Albert'in dayanağı İbn Rüşd'tür. *Super Ethica*'nın *Prolog*'unda etiğin bütünlüğü hakkındaki soru bağlamında İbn Rüşd'ün üç kısma ayrılan kapsamlı etik anlayışına öncelikle ahlâkîliğin ilkeleri üzerine (*de principiis moralium*) isminin verilmesinin daha uygun olduğuna işaret edilmektedir.<sup>36</sup>

Albert'in etiği Aristoteles perspektifinden İbn Rüşd'e dayanarak bilimselleştirme süreci, daha sonra Aziz Thomas ve Dun Scotus (1265–1308) aracılığıyla tamamlanmak istenmiştir.

Aziz Thomas, büyük ihtimalle Aristoteles'in etiğini Hocası Albert'in aracılığıyla tanımaktadır. Ancak daha sonra o, meşhur eseri *Summa Theologiae*'nin II. Kısımında hocasının felsefî-etik tasarısını Hıristiyan öğretilerle geliştirerek Hocasından net olarak ayrılmaktadır. Onun algılayışında bütüncül olarak bir metafizik tasnifin (düzenlemenin); yani bir muamele (icra) metafiziğinin etik-pratik ifadelerle aktarılması ayırıcı özelliktir(vasfı mümeyyiz / karakter-

---

<sup>34</sup> Krş. Dreyer, Mechthild: "Ethik als Wissenschaft nach Albertus magnus", *Miscellane Mediaevalia* 26, Was ist Philosophie im Mittelalter içinde, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1988, s. 1017–1023.

<sup>35</sup> Krş. Dreyer, M., a. g. m., s. 1019.

<sup>36</sup> Bkz. Hödl, L.: "Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 içinde, 1972, s. 171–204

ristik).<sup>37</sup> Ancak bu bağlantı, Albert'in çok önemsemediği tabii bilimler zeminine pek uygun düşmemektedir. Ama Thomas için, öncelikle *Summa*'ya hâkim olan teolojik perspektifin doğal bir neticesi olarak ahlâkî bir kuralda metafizik bilginin dolaysız olarak temellendirilmesi daha önemlidir. Bundan dolayı Thomas, Albert'in *Super Ethica*'da kısaca açıkladığı *ethica docens*'in *ethica utens*'le ilişkisini sistematik olarak işlemektedir. Ancak hocasının açıkladığı gibi, metafizik esası, sadece etik-pratik ifadelerden farklı, koşullu-tümdengelimli (kategorik-deduktif) bir bilimsel bütünlük olarak değil, bununla beraber yönetsel birlik içerisinde ihtimalî delillerle yapılandırılarak geliştirmektedir.

Albert'in etiği II. *Analitikler*'de sınırları çizilen bilim kavramına uygun olarak bu yapılandırma gayreti, Aziz Thomas'tan bir kuşak sonra Duns Scotus'un teoloji bağlantılı düşüncelerinde pratik bir (b)ilim olarak yeniden ortaya çıkmaktadır.<sup>38</sup> Fakat Scotus, Thomas'ın aksine, ahlâkî muamelede pratik felsefe için Aristoteles'in öngördüğü içeriği, kesin bir bilimin tematik şartlarına yeten bir ölçü olarak Albert'e sadık kalmaktadır. Scotus'a göre; tabii yasanın hükümleri, taviz vermeksizin onun konusu olarak belirlenmelidir. Çünkü böylece koşullu-tümdengelimli olarak tecrübe edilebilen bir etiğin içeriği, tabii yasanın hükümlerinden hareketle elde edilebilmektedir. Burada dikkatleri çeken Scotus'un Albert'en biraz farklı olarak etiği, II. *Analitikler*'den hiç taviz vermeden geliştirmek istemesidir. Bu nedenle o, sadece bir erdem öğretisi ortaya koymak yerine; merkezinde geleceğini iradî olarak tayin edebilmenin yer aldığı bir pratik felsefe anlayışını geliştirmektedir. İki düşünür arasındaki bilim-kuramsal fark -ki bu, neticede Scotus'un önerisinin aklî temellerini de göstermekte- Scotus'un *kategorik-deduktif* etik anlayışını kapsamlı bir bilgi eleştirisiyle temellendirmesidir. Bu bağlamda o, kesin bir bilimin uygulanabilirliğiyle imkânlılığı arasında esas bakımından bir ayrım yapmaktadır. *Kategorik-deduktif* bir etik, -onun tezi bu- mümkündür; çünkü onun içeriği bilinebilmekte ve sadece kayıt altına alınamayan bir akıl aracılığıyla uygulanabilmektedir. Ancak bu, insana dünyevî varoluşunun şartları dâhilinde verilmemektedir. Böylece o, ihtimalî bir etikle

---

<sup>37</sup> Bkz. Kluxen, Wolfgang: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 2. genişletilmiş baskı, Hamburg 1980, 93–107, 106.

<sup>38</sup> Bkz. Möhle, H.: *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*, Münster 1995 (BGPhThMA N. F. 44).

yetinmek zorunda kalmakta ve *kategorik-deduktiv* etiğe, ideal olarak da olsa tutunabilmektedir.

### Sonuç

Albert, bilim olarak etik sorununu ele alırken, öncelikle etiğin bütünlüğü ve konusunun belirlenmesinde mümkün olduğunca Aristotelesçi anlayışa bağlı kalmak istemektedir. Bu nedenle o, etik disiplininin bilimselliğini ve yöntemini amaca dönük sorular yöneltmek suretiyle tartışmaya açmaktadır.

Albert, ilk olarak Aristoteles'in etik anlayışını açıklığa kavuşturmakta; ancak nihai noktada ondan net olarak ayrılan bir açılım sergilemektedir. Bu tavır Albert'in, şerh ettiği pratik felsefeye ait metinle karşılaştırıldığında bir yönüyle büyük bir yönüyle de küçük beklentiler içinde olduğunu göstermektedir.

Koşulsuz-tümdengelimli bir yoldan hareketle tecrübe edilen ve davranışı evrensel ve zorunlu ilkelerle açıklayan bir *ethica docens* fikri, eğer sınırları çizili bir ahlâkîlik çerçevesinde ihtimalî delillerle elde ediliyorsa, Albert, Aristoteles'ten çok daha kesin bir bilimsellikten yana tavır koymaktadır. Ancak onun *etica docens* fikrini açımlayışı, pratik felsefenin *Nikomakhos'a Etik*'te öne sürülen bilimsel duruşunu zayıflatmaktadır. Çünkü Albert'in yaklaşımında faydalı bir disiplin olarak etik, bilimsel bir düşünüşte ayırıcı özellik olarak umumî kalamamaktadır. Daha da ötesi, özel ve münferit tutum ve davranışlarla çok fazla ilgilenmektedir.

Bilimsel ve kuramsal belirlemeye ilave olarak tecrübeye dayalı olan bir *ethica docens*'in hangi nedenden dolayı (*propter quid*) uygulanabilir olduğu sorunu tartışmalıdır. Zira Albert, etik anlayışında merkezi bir konuma sahip olan metafizik varsayımlarla pratik ifadelerin ayrılmasını zorunlu kılan düşüntülü / spekülatif bir öneri yapmaktadır. Bu ise, Albert'in hizmetini içinden çıkılmaz birtakım güçlüklerle karşı karşıya bırakmaktadır.

## Kaynakça

- Albertus Magnus: "Das erste Buch der Nikomachischen Ethik bei Albertus Magnus", *Albertus Magnus: Doctor Universalis* 1280 1980 içinde, ed. Gerbert Meyer ve Albert Zimmermann, Matthias-Grünewald, Mainz 1980.
- Albertus Magnus: *Ethica* (Paraphrase zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles oluşum tarihi yaklaşık olarak 1262 / 63, Ed. Par. T. 7; Erlangen, Univ. Cod 263 [s. 13 / 14] l. 1 tr. 1 c. 1 [p. 2b; f. 1rb]).
- Albertus Magnus: *Super Ethica*, Prim. ed. Wilhelmus Kübel, Münster (1. Fasz. 1968; 2. Fasz. 1972).
- Albertus Magnus: "Physica", *Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum Opera Omnia* içinde, 38 cilt, ed. A. Borgnet., Paris 1890-1899.
- Albertus Magnus: "Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung". Hrg. Albert Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* içinde. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, Bd. 14, Berlin-New York 1981.
- Aristoteles: *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Klasik Metinler, Ankara 1998.
- Aristoteles: *Organon IV, İkinci Analitikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1996.
- Betzendörfer, Walter: *Glauben und Wissen bei den Grossen Denkern des Mittelalters*, Leopold Klotz / Gotha 1931.
- Bréhier, Emile: *Felsefe Tarihi C. I İlkçağ ve Ortaçağ, fasikül I, Giriş-Helen Devri*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, M.E. B. yayınları, İstanbul 1969.
- Boiadjev, Tzotcho: "Wozu mittelalterliche Philosophie?" *Miscellanea Mediaevalia* 26, *Was ist Philosophie im Mittelalter* içinde, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid: *Albertus Magnus*, C. H. Beck, München 1980.
- De Libera, Alain: *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Dreyer, Mechthild: "Ethik als Wissenschaft nach Albertus magnus", *Miscellanea Mediaevalia* 26, *Was ist Philosophie im Mittelalter* içinde, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Dunbabin, J.: "The Two Commentaries of Albert Magnus on the Nicomachean Ethics", *Recherches de Théol. ancienne et médiévale* 30 içinde 1963.



- Eckert, Willehald Paul: "Leben und Werk des Hl. Albertus Magnus", *Albertus Magnus ausgewählte Texte (Lateinisch/Deutsch)* içinde, Hrg. Albert Fries, değiştirilmemiş 4. Baskı Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.
- Grabmann, Martin: "Der Einfluß Albert der Große auf mittelalterliche Geistesleben", *Mittelalterliches Geistesleben Bd. 2* içinde, München 1936.
- Hödl, L.: "Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 içinde, 1972.
- Katircioğlu, Miraç: "Önsöz", Emile Bréhier: *Felsefe Tarihi C. I İlkçağ ve Ortaçağ, fasikül I, Giriş-Helen Devri* içinde, Çev. Miraç Katircioğlu, M.E.B. yayınları, İstanbul 1969.
- Kluxen, Wolfgang: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 2. genişletilmiş baskı, Hamburg 1980.
- Kraft, Victor: "Wissenschaftliche Erkenntnis und Philosophie", *Hubert Schleierher: von Platon bis Wittgenstein Eine philosophisches Lesebuch* içinde, Beck, München 1998.
- Möhle, H.; *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*, (BGPhThMA N. F. 44)..Münster 1995.
- Schöpfer, J.: "Bibliographie", *Albertus Magnus-doctor universalis, Festschrift der deutschen Dominikaner zum 700. Todestag Albert des Großen* içinde, Herbst 1980.
- Schulthess, Peter ve Imbach, Rudi: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter, Ein Handbuch mit einem bio-bibliografischen Repertorium*, Artemis&Winkler, Zürich und Düsseldorf 1996.
- Timuçin, Afşar: *Aristoteles Felsefesi*, Kavram Yayınları, İstanbul 1976.
- Werner, Petra: *Himmel und Erde: Alexander von Humboldt und sein Kosmos*, Humboldt-Forschung, Bd. 24 Akademie, Berlin 2004.
- [www.bautz.de / bbkl / a / albertus\\_magnus.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/a/albertus_magnus.shtml)

## Albert Magnus and Ethic as a Science

**Citation** /©-Dönmez, S. (2007). Albert Magnus and ethic as a science. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7(1), 27-44.

**Abstract-** If the period of Middle Ages is studied open-mindedly and away from stereotypes, it will be noticed that it harboured richness and brightness in terms of creative thought which is considered as a level reached only in modern times. It introduced productivity and expansions, not only in theology but also in philosophy, to the extent that they hold a potential to shed lights on today's problems. What I understand from the terms of productivity and expansions is the exploration of various theoretical structures with universal qualities and introducing new areas into the service when participating in active life and thought. Albert (1206–1280) who was honoured with the title of “great-magnus” by the Western world and who was awarded with the title of “*doctor universalis*” in the Middle Ages, seems to have passed well beyond his age with his philosophical, theological and scientific works in which, especially due to influence by Aristotle particularly in method, he attributed an important place to natural area. Drawing upon Aristotelian scientific measures, which were commonly exercised until 19<sup>th</sup> century, his effort to ground the notion of a theoretical ethics, which was based on metaphysics, on a level of practical structure, gives opportunity to discuss a problem which is still argued today, from a different point of views.

**Keywords-** Albertus Magnus, Ethic, Second Analyticals, Science, The Philosophy of Middle Age.

# Türk Memlükler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu

Dr. Fatih Yahya AYZ\*

---

**Atıf / ©-** Ayaz, F. Y. (2007). Türk memlükler döneminde Mısır halkının siyasî olaylara karşı tutumu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1), 45-94.

**Özet-** Memlük toplumu, esas itibarıyla devlet idaresindeki önemli mevkileri elinde tutan hâkim askerî sınıfla, bunlardan etnik menşeye bakımdan farklı olan ve çeşitli sosyal tabakalara ayrılan halk kesiminden oluşmaktadır. Bu iki grup arasında, çok az sayıdaki istisnalar hariç tutulursa, geçişlilik bulunmuyordu. Daha doğru bir ifadeyle askerî aristokrasi, yönetimi kendi tekelinde tutuyor, halkın hiçbir şekilde bu alana girmesine müsaade etmiyordu. Dolayısıyla Memlük toplumunu oluşturan bu iki grup arasında, askerî aristokrasinin koyduğu önemli bir mesafe vardı. Aradaki bu kopukluğa rağmen Memlükler, kurdukları güçlü askerî sistem ve yerli halkı onların idaresine ısırdıran Haçlılar'la Moğollar'a karşı kazandıkları büyük zaferler sayesinde kendilerinden etnik, kültürel ve sosyal bakımdan farklı olan bu halkı iki buçuk asırdan fazla yönetmeyi başarmışlardır. Bu konuda yerel halkın içinden çıkan ulemanın aracı rolünden de istifade etmişlerdir. Memlükler döneminin yaklaşık bir asırdan fazlasını oluşturan Türk Memlükler dönemi, devletin kuruluşunda yaşanan sıkıntılı süreç, idarî teşkilatın oluşturulması ve hâkimiyetin yerleştirilmesi gibi önemli olayları barındırdığı için daha fazla dikkat çekmektedir. Askerî gücün zirvede olduğu, Moğollar ve Haçlılar'la yapılan mücadelelerde önemli başarıların elde edildiği Türk Memlükler döneminde bu canlılığa yerel halkın verdiği tepkiler de bu bakımdan araştırılması gereken önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki, hem ülkemizde hem de yabancı memleketlerde Memlükler'le ilgili yapılan çalışmalarda bu tür sosyal hadiselerle yönelik incelemeler oldukça azdır. Dolayısıyla bizim bu çalışmamız söz konusu alandaki eksikliği gidermeye yönelik gayretlerden birini teşkil edecektir. Biz bu çalışmamızda, öncelikle yerel halkın ilk tepkileri olarak nitelendirilebilecek bedevî Arap isyanlarını geniş bir şekilde inceleyeceğiz. Bunun ardından cülûs merasimleri, bazı savaşlar ve yöneticiler arasındaki çatışmalar gibi siyasî hadiseler karşısında Mısır toplumunun çoğunluğunu teşkil eden yerel halkın verdiği tepkileri belli başlı örneklerin ışığında ele alacağız. Memlükler döneminde genel anlamda halkın idarecilere karşı tavrı daha geniş ve kapsamlı

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı. fyayaz@cu.edu.tr

bir araştırmanın konusu olduğundan, çalışmamızı halkın siyasî hadiselerle karşı tutumuyla sınırladık. Aynı şekilde sadece Türk Memlkler dönemini ve Mısır halkının tutumlarını ele almak suretiyle ikinci bir sınırlama daha koyduk.

**Anahtar Kelimeler-** Memlkler, Türk Memlkler, Mısır Halkı, Bedevî Araplar, İsyancılar, Tutum.

## §§§

### Giriş

Memlk toplumu, esas itibariyle devlet idaresindeki önemli mevkileri elinde tutan ve Türk Memlkler döneminde (648-784/1250-1382) ağırlığını Türkler'in oluşturduğu hkim askerî sınıfla, bunlardan etnik menşe bakımından farklı olan ve çeşitli sosyal tabakalara ayrılan halk kesiminden müteşekkildir. İbn Haldn da (. 808/1406), Memlk toplumu için yaptığı sınıflandırmada bu tarz bir genelleme yapmakta ve Memlkler Devletinde (648-923/1250-1517) idare ile halkın etnik bakımdan birbirinden farklı olduğuna işaret etmektedir.<sup>1</sup>

Diğer taraftan bu ikili yapıdan halk kesiminin oluşturduğu grubu çeşitli tabakalara ayıran daha ayrıntılı tasniflemeler de söz konusudur. Mesel Makrızî (. 845/1441), Mısır toplumunu yedi tabakaya ayırmakta ve bunları devlet yöneticileri (askerî aristokrasi), zengin tüccarlar, arşı-pazar esnafı ve ücretlilerin dhil olduğu orta halli ticaret sınıfı, iştiler, fukah ve öğrenciler, sanatkrlar ve meslek sahipleri, ihtiyaç sahipleri ve miskinler olarak sıralamaktadır.<sup>2</sup> Memlk araştırmacılarından Saıd A. Aşr, Makrızî'nin yaptığı bu tasnifin şümullü olmakla birlikte, ekonomik merkezli olduğunu ve bazı eksikleri bulunduğunu ifade etmektedir. Araştırmacı, kendi yaptığı tasnifte Mısır toplumunu Memlkler, ulema, tüccarlar, şehirli sa-

---

<sup>1</sup> Bk. Abdurrahman b. Muhammed b. Haldn, *Kitb'l-İber ve divn'l-mbtede ve'l-haber fi eyymi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men sarahm min zevi's-sultni'ekber* (nşr. Halil şehhde), I-VIII, Beyrut 2001, I, 207. Krş. Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages*, London 1901, s. 252-253; Saıd Abdülfettah Aşr, *el-Müctemau'l-Mısri fi asri selfni'l-Memlik*, Kahire 1992, s. 16.

<sup>2</sup> Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrızî, *İğset'l-mme bi-keşfi'l-gumme* (nşr. M. Mustafa Ziyade-Cemalettin eş-şeyyl), Kahire 1957, s. 72-73.

natkârlar ve meslek sahipleri, ehl-i zimme, çiftçiler, Arap kabileleri ve yabancı azınlıklar olmak üzere sekiz tabaka olarak sıralamaktadır.<sup>3</sup>

Sonuç itibarıyla hangi tasnif esas alınıralsa alınsın, genel olarak Memlûkler dönemindeki Mısır toplumunun, idareye hâkim olan ve geliştirdikleri memlûk sistemi<sup>4</sup> sayesinde askerî bir aristokrasi meydana getiren üst yönetici elit ve onların yönetimindeki çeşitli mesleklere ve refah seviyesine sahip yerel halktan müteşekkil iki ana gruptan oluştuğu görülmektedir. Bu iki ana grup arasında, çok az sayıdaki istisnalar hariç tutulursa, geçişlilik bulunmadığı da anlaşılmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle idareci sınıf olan askerî aristokrasi, yönetimi kendi tekelinde tutmakta, halkın hiçbir şekilde bu alana girmesine müsaade etmemektedir. Halk kesimi de yönetime karışmamakta, sadece, ziraat ve ticaret gibi işlerle meşgul olarak belirle-

---

<sup>3</sup> *el-Müctemau'l-Mısırî*, s. 16. Âşûr, ayrıca, Makrîzî'nin çağdaşı olan ve Miladî XIV. asrın sonlarında Mısır'da yaşayan Emmanuel Piloti de Crete'nin yaptığı bir tasniften de bahsetmektedir (*el-Müctemau'l-Mısırî*, s. 15-16). Başka bir tasnif için ayrıca bk. Bahattin Keleş, "Memlûkler Döneminde Sosyal Yapı" *Türkler*, V (2002), s. 394.

<sup>4</sup> Askerî amaçlı köle satın alarak bunları ordularda istihdam etme usulü önceden beri bilinmekle birlikte bunun sistemli bir hale gelmesi Abbâsîler'le (132-656 / 750-1258) başlamış, en mütakâmil şekline bizzat bu köle-askerlerin kurdukları Memlûkler Devletinde ulaşmıştır. Bu dönemdeki sisteme göre, ağırlıklı olarak Orta Asya ve Kafkasya'dan getirilen ve genellikle Türk kökenli Müslüman olmayan memlûkler, halkın geri kalanına nispetle imtiyazlı bir grup olan hoca lâkaplı köle tacirleri tarafından belirli merkezlerden alınmak suretiyle Mısır ve Suriye'ye ulaştırılıyordu. Buradaki köle pazarlarında bunların meziyetlilik, güç, uzun boy vb. özelliklere sahip olanları ve genellikle küçük yaşta bulunanları yüksek bedellerle satın alınarak Memlûkler Devletinde sultanların sarayı olarak kullanılan Kal'atülcebel'deki kışlalarda (tıbâk), dinî ve askerî eğitimden geçiriliyorlardı. Daha sonra yetişkinlik çağına gelince azat ediliyor ve aldıkları itâka denilen diplomalarla hem bunu belgeliyor hem de askerî sınıfa girmiş oluyorlardı. Bunun ardından, aralarındaki kabiliyetli memlûkler, emîrlik sınıfına geçiyor ve bundan sonra en üst askerî rütbe olan yüzler emîrlüğüne, hatta şartlar müsait olursa tahta dahi çıkabiliyorlardı. Bu devlette söz konusu rütbelere çıkabilmenin öncelikli şartı memlûk sisteminin içinde yer almaktı. Yani memlûk olmak bir ayrıcalık kabul ediliyordu. Böylece memlûk sisteminin oluşturduğu bir askerî aristokrasi vücuda getirilmişti. Ancak bu aristokrasi tek nesilli idi. Sultanlarınkiler de dâhil olmak üzere bu sistemin içinde yetişenlerin çocukları memlûk kabul edilmiyor ve bunlar "evlâdü'n-nâs" adıyla memlûklerden daha aşağı ve istisnalar dışında kırklar emîrlüğü rütbesini aşamayan bir askerî sınıf meydana getiriyorlardı. Bu nedenle mütemediyen yeni memlûk alımına gidilmek suretiyle sistemin devam etmesi sağlanıyordu. Memlûk sistemiyle ilgili daha geniş bilgi için bk. David Ayalon, "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi" (çev. Samira Kortantamer), *Tarih İncelemeleri Dergisi*. IV (1989), s. 211-247; Süleyman Kızıltoprak, "Memlûk Sistemi", *Türkler*, V, 320-336; a.m.f., "Memlûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX (2004), s. 87-90.

nen vergileri ödemektedir. Bu kesimden bazıları divanî, adlî ve dinî birtakım görevlerde istihdam edilmekteyse de söz konusu vazifelerin yönetimde pek fazla etkinliği bulunmamaktadır.<sup>5</sup> Nitekim erbâbü's-süyûf (ümera-komutanlar), erbâbü'l-aklâm (divan görevlileri) ve zevî'l-ilm (adlî ve dinî görevliler) olmak üzere üç kategoride tasnif edilen Memlûk idarî yapısı<sup>6</sup> içerisinde, askerî sınıfın yüzler emîri (emîrû mie) veya "binbaşı" (mukaddemü elf)<sup>7</sup> denilen önde gelenlerinin oluşturduğu büyük ümera, yönetimdeki önemli mevkilerin kontrolünü elinde tuttuğu gibi, yerel halktan seçilen sivil bürokratların yürüttüğü divanî, adlî ve dinî görevlerde de nüfuz sahibi idi.<sup>8</sup> Dolayısıyla idarî sistemin önemli mevkileri yerel halktan kimselere kapa-  
lıydı.

<sup>5</sup> Bk. Lane-Poole, *A History of Egypt*, s. 252-253; Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London 1976, s. 282 vd.; Kazım Yaşar Koprman, "Memlûkler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VII (1992), s. 28, 29; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, VII, İstanbul 1991, s. 379, 381.

<sup>6</sup> Bk. Şihabeddin Ahmed b. Yahya b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr: Memâlikü Mısır ve'l-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985, s. 55-63; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâatü'l-inşâ*, I-XV, Kahire 1910-1920, IV, 16-39; Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire, ts., II, 93-95; Abdülmun'im Macid, *Nüzumu devleti selâtinî- Memâlik ve rûsûmühüm fi Mısır*, I-II, Kahire 1979-1967, I, 42-148.

<sup>7</sup> Ümerâü'l-miîn" veya "mukaddemü'l-ülûf" olarak da tabir olunan bu emîrler, bahsedildiği gibi Memlûk ordusundaki en üst rütbeyi hâiz grup idi. Harp dışındaki zamanlarda bunların emirleri altında her türlü ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü oldukları en az yüz süvari bulunur, savaş sırasında ise ecnâdü'l-halka denilen iktâlî askerlerden bin kişiye komuta ederlerdi. Bu nedenle onlara "emîrû mie ve mukaddemü elf" unvanları verilirdi. Rütbece onların ardından "ümerâü tablhâne" (bando emirleri veya kırk başılar) denilen grup gelirdi. Tabilhâne emîrlerinin komutaları altında, bazılarınıniki yetmişe ulaşmakla birlikte genellikle kırk memlûk bulunurdu. Daha sonra ise emirleri altında on-yirmi arası memlûk bulunan "ümerâü işrinât" veya "aşerât" (yirmiler emirleri), on memlûk bulunan "ümerâü 'aşere" (on başılar, onlar emirleri) ve beş memlûk idare eden "ümerâü hamsevât" (beşler emirleri) geliyordu. Rütbelele alâkalı daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 27, 28; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 14-15; Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, I-II, Beyrut, ts., II, 215-216; Garsüddin Halil b. Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyânü't-turuk ve'l-mesâlik* (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894, s. 113; Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army -II", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, XV (1953), s. 467-471.

<sup>8</sup> Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1988, s. 294, 295, 324; Yiğit, *Memlûkler*, s. 179, 381.

Diğer taraftan devlet idaresinin önemli mevkilerini yerel halka veya sivilere kapatmış bulunan askerî aristokrasi aynı zamanda kendilerinin halkla olan ilişkilerini de sınırlamış, mensubu buldukları memlûk grubunun yerel halkla temasına da mani olmuştur. Nitekim askerî tabaka kendine has özel toplantılar tertip ediyor ve halkın arasına girmiyordu. Giyim-kuşamları da sivil idareciler ve halktan farklıydı.<sup>9</sup> Hatta yerli halkla karışmamak için evlenecekleri kadınları tüccarların getirdikleri kendi cinslerinden olan esir kızlardan seçiyorlardı.<sup>10</sup> Nitekim Makrîzî, Çerkez Memlûkler döneminin (784-923/1382-1517) ilk sultanı el-Melikü'z-Zahir Berkuk'un (birinci saltanatı 784-791/1382-1389, ikinci saltanatı 792-801/1390-1399) ikinci saltanatından itibaren bu son iki usul konusunda müsamahakâr davranmasının memlûk sistemini bozmaya başladığını ifade etmektedir.<sup>11</sup>

Askerî aristokrasinin de içinden çıktığı bu memlûk sisteminin, yerel halkla karışarak bozulmaması için alınan tedbirlerden biri de satın alınan yeni memlûklere, ırkî menşeleri ne olursa olsun Türk ismi verilmesidir. Farklı bir etnik menşeden gelmelerine ve Türk kökenli olanlara karşı düşmanca davranmalarına rağmen Çerkez Memlûkler de, kendi hâkimiyetleri döneminde bu uygulamayı değiştirmemişlerdir. Zira bu, memlûklerin toplumun geri kalanından yani yerel halktan ayrılmasını temin etmekte ve özgün kimliklerini muhafaza etmelerini sağlamaktadır. Ayrıca bu uygulamaya paralel olarak onların kullandıkları dil de Türkçe'dir.<sup>12</sup>

Şüphesiz, Memlûkler'in kendilerine yabancı ve böylesine farklı oldukları bir halkın yaşadığı coğrafyada devlet kurmaları ve hükümlerini ilan etmeleri kolay olmamıştır. Ancak bu noktada bazı şartların onların lehine gelişmesi, hâkimiyetlerini yerleştirmelerine yardımcı olduğu gibi güçlü bir devlet yapısı tesis etmelerine de imkân tanımıştır. Onların lehine gelişen şartların başında, kendi devletlerini kurmaya giden yolun da başlangıcı kabul edilen ve Fransa Kralı IX. Louis'nin liderliğinde Kudüs'ü geri almak amacıyla Eyyûbîler'e (567-866/1171-1462) karşı yapılan yedinci Haçlı seferi sırasında 647 (1250) senesinde vuku bulan

---

<sup>9</sup> Keleş, "Memlûkler Döneminde Sosyal Yapı", s. 395.

<sup>10</sup> Saîd A. Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısırî*, s. 28; William Muir, *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt*, Amsterdam 1968, s. 225, 227; Kopruman, "Memlûkler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat", s. 29.

<sup>11</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, II, 214.

<sup>12</sup> Ayalon, "Names, Titles and 'nisbas' of the Mamlûks", *The Mamlûk Military Society, Collected Studies*, (1979), s. 194 vd.; Kızıltoprak, "Memlûk Sistemi", s. 329, 330; a.mlf., "Memlûk", s. 89.

Mansura Savaşı'nda<sup>13</sup> gösterdikleri üstün başarılar gelmektedir. Nitekim bu savaş sayesinde Memlûkler Devletini kuran Bahrî Memlûk grubunun<sup>14</sup> şöhreti her tarafa yayılmıştır.<sup>15</sup> Bu savaşta kahramanlıkları Memlûkler Devletinin ortaya çıkışının ilk belirtisi kabul edilmiştir.<sup>16</sup> Ancak onları İslâm âleminin gözünde yücelten ve hâkimiyetlerini sağlamlaştıran asıl olay, 658 (1260) senesinde Moğollar'la yapılan Aynicâlût Savaşı'nda<sup>17</sup> elde ettikleri parlak zafer olmuştur. Nitekim Aynicâlût Savaşı'nı değerlendiren araştırmacıların büyük çoğunluğu bu savaşın en önemli sonuçları arasında, daha önce Memlûkler'e Eyyûbîler'den saltanatı gasp eden zorba köleler olarak bakan yerli halkın söz konusu zaferin ardından onlara karşı saygı

---

<sup>13</sup> Bu savaşla ilgili geniş bilgi için bk. Işın Demirkent, "Haçlılar", *DİA*, XIV (1996), s. 541; Yiğit, *Memlûkler*, s. 17; Koprman, "Mısır Memlûkleri (1250-1517)", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VI (1992), s. 439; Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages the Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, Illinois 1986, s. 20-21.

<sup>14</sup> Bahrî Memlûkler (el-Memâlikü'l-Bahriyye), Eyyûbîler'in Mısır'daki son hükümdarlarından el-Melikü's-Salih Necmeddin Eyyûb (637-647 / 1240-1249) tarafından teşkil edilen, gerek bu sultanın kardeşiyle yaptığı iktidar mücadelesinde, gerekse iktidardaki hâkimiyetini sağlamlaştırmasında önemli rol oynayan ve çoğunluğunu Kıpçak ve Hârizmliler'in oluşturduğu Türk memlûk grubudur. Bu grup, Necmeddin Eyyûb'un onları Nil kıyısında bulunan Ravza adasındaki kaleye yerleşmesi nedeniyle Nil'e (Bahrü'n-Nil) nispetle Bahrî Memlûkler olarak isimlendirilmiştir. Eyyûbîler'in yıkılarak Memlûkler Devletinin kurulmasını da sağlayan bu grup, daha sonra bazı sıkıntılara maruz kalmakla birlikte uzun süre devletin mukadderatında söz sahibi olmayı başarmıştır. Bahrî Memlûkler hakkında daha geniş bilgi için bk. David Ayalon, "Memlûklü Ordusunda Bahriye Alayı" (çev. Ali Aktan), *Türk Kültürü*, XXVIII / 326 (1990), s. 350-354; a.mlf., "al-Bahriyya", *The Encyclopaedia of Islam New Edition (EI<sup>2</sup>)*, I (1954), s. 944-945; Koprman, "Bahriyye", *DİA*, IV (1991), s. 512.

<sup>15</sup> Makrîzî, *el-Hitât*, II, 237; Yiğit, *Memlûkler*, s. 17. Ayrıca bk. Adil Zeytûn, *Târîhu'l-Memâlik*, Dımaşk, ts., s. 6.

<sup>16</sup> Kasım Abduh Kasım, *Dirâsât fi Târîhi Mısır'l-ictimâi*, Kahire 1983, s. 12.

<sup>17</sup> Memlûkler'le Moğollar arasında vuku bulan, tarihin akışını değiştirecek ölçüde önemli sonuçlara yol açtığı, İslâm dünyasının doğusunu ve hatta Avrupa'yı Moğol istilası tehdidinden kurtardığı belirtilen ve Memlûkler Devletinin Suriye üzerindeki hâkimiyetini sağlayan bu savaşla ilgili geniş bilgi için bk. Abdülkerim Özyayın, "Aynicâlût Savaşı", *DİA*, IV (1991), s. 275-276; Fayed H. Âşûr, *el-Alâkâtü's-siyasiyye beyne'l-Memâlik ve'l-Muğûl fi'd-Devleti'l-Memlûkiyyeti'l-ülâ*, Kahire 1976, s. 51-59; Süleyman Özbek, "Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud", *Türkler*, V, 127-133; John M. Smith, Jr., " 'Ayn Jâlût: Mamlûk Success or Mongol Failure? ", *Harvard Journal of Asiatic Studies (HJAS)*, ILIV / 2 (1984), s. 307-328.



ve güveninin artmasını göstermektedirler.<sup>18</sup> Dolayısıyla bahsedilen iki savaş, özellikle de Aynicâlût Savaşı sırasındaki kahramanlıkları Memlûkler'in kurdukları devletin temellerini sağlamlaştıran ve gerek Mısır ve Suriye'deki yerel halkın gözünde gerekse İslâm âlemi nezdinde siyasî meşruiyetlerini sağlayan unsurların başında gelmektedir.

Diğer yandan, Memlûkler'in hâkimiyetlerini kabul ettirme ve yerleştirmeleri konusunda, söz konusu savaşlarda kazanılan zaferlerin sağladığı prestijin yanı sıra Mısır toplumunun seçkin sınıflarından birini oluşturan ulemanın oynadığı aracı rol de büyük önem taşımaktadır. Nitekim divanî, adlî ve dinî birtakım görevleri de yürüten ulemanın, yerel halkın geri kalanlarına nispetle devlet idaresine daha fazla yakın olmaları hasebiyle, hâkim grup Memlûkler'le halk arasında köprü vazifesi görerek önemli bir sosyal işlev üstlendikleri ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Şüphesiz Memlûkler'in ulemaya gösterdikleri teveccühün asıl nedeni, onların taşıdıkları dinî kimlikleri nedeniyle halk tarafından sevilip sayılmalarıdır. Saîd A. Âşûr, halkın ulemaya karşı çok saygılı davrandığını, onlar için "zamanın fakîhi", "asrın âlimi" vb. övgü dolu sıfatlar kullandığını ifade etmek suretiyle bu duruma işaret etmektedir.<sup>20</sup> Dolayısıyla Memlûkler'in bu tür vasıfları taşıyan kimselerin itibarını kullanarak dinî bir meşruiyet kazanma ve böylece siyasî hâkimiyetlerini yerleştirme yolunu kullandıkları anlaşılmaktadır. el-Melikü'z-Zahir Baybars'ın

---

<sup>18</sup> Zeytûn, *Târîhu'l-Memâlik*, s. 23; Fayed H. Âşûr, *el-Alâkâtü's-siyasiyye*, s. 55-56; Muhammed S. Takkûş, *Târîhu'l-Memâlik fi Mısır ve Bilâdi's-Şâm (648-923 / 1250-1517)*, Beyrut 1999, s. 81-82; M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul 1961, s. 29; Koprman, "Mısır Memlûkleri", s. 455; Özbek, "Ayn Calud", s. 131. Kasım Abduh Kasım, Memlûkler'in Aynicâlût, Mansura gibi savaşlardaki kahramanlıklarına rağmen yerel halkın onların köle oldukları ve saltanata lââyik olmadıkları şeklindeki kanaatlerini değiştiremediğini ileri sürmekte ve buna bedevî Araplar'ın söz konusu gerekçeyle isyan çıkarmalarını delil olarak göstermektedir (*Dirâsât*, s. 13).

<sup>19</sup> Yiğit, *Memlûkler*, s. 382; a.mlf., "Memlûkler", *DİA*, XXIX (2004), s. 96; Koprman, "Memlûkler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat", s. 29-30; Zeytûn, *Târîhu'l-Memâlik*, s. 141; Kasım Abduh Kasım, *Dirâsât*, s. 24; Keleş, "Memlûkler Döneminde Sosyal Yapı", s. 396. Bu görüşün aksine, özellikle Çerkez Memlûkler döneminde, halkın ulemaya karşı tepkili davranmaya başladığı hatta bu tutumunu "Arab'ın adaleti yerine Türk'ün adaletsizliğini" tercih edecek kadar ileri götürdüğü de ileri sürülmektedir. Bk. Ulrich Haarmann "Rather the Injustice of the Turks Than the Righteousness of the Arabs-Changing 'Ulamâ' Attitudes Towards Mamluk Rule in the Late Fifteenth Century", *Studia Islamica*, LIVIII (1988), s. 71.

<sup>20</sup> *el-Müctemau'l-Mısırî*, s. 37. Âşûr'un görüşlerine paralel olarak, ulemanın toplum üzerindeki etkinliği konusunda Ira Lapidus'un değerlendirmeleri için bk. Ira Lapidus, *Müdü'nü İslâmiyye fi ahdi'l-Memâlik* (Arap. çev. Ali Mazi), Beyrut 1987, s. 181-194.

(658-676/1260-1277) Abbâsî hilâfetine Mısır'da yeniden tesis etmesinin asıl nedeni olarak da bu durum gösterilmektedir.<sup>21</sup>

Memlûkler'in hâkimiyetlerini yerleştirme hususunda rol oynayan bir başka faktör olarak Mısır halkının zayıf ve itaatkâr yapısı da gösterilmektedir.<sup>22</sup> Gerçekten de, daha sonra ele alınacağı gibi kırsal bölgelerde yaşayan bedevî Araplar'ın netice vermeyen isyanları hariç tutulursa, Türk Memlûkler döneminde yerel halkın iktidarı ele geçirmeye yönelik ciddi bir teşebbüsüne rastlanmamaktadır. Ancak bundan, bu çalışmanın daha sonraki kısımlarında ele alınacağı gibi, halkın siyasî ve idarî konulara tamamen ilgisiz kaldığı gibi bir sonuca da varılmamalıdır.

Sonuç itibarıyla, Memlûkler kurdukları güçlü askerî sistem sayesinde yabancı oldukları bir coğrafyada kendilerinden birçok bakımdan farklı olan yerel halkı iki buçuk asırdan fazla yönetebilmeyi başarmışlardır. Bu konuda askerî güç ve başarılarının yanı sıra yerel halkın içinden çıkan ulemanın nüfuzundan da istifade etmişlerdir. Bu devletin hükümler olduğu uzun sürenin yaklaşık bir asırdan fazlasını oluşturan Türk Memlûkler dönemi, devletin kuruluşunda yaşanan sıkıntılı süreç, idarî teşkilatın oluşturulması ve hâkimiyetin yerleştirilmesi gibi önemli olayları barındırdığı için daha fazla dikkat çekmektedir. Askerî gücün zirvede olduğu, Moğollar ve Haçlılar'la yapılan mücadelelerde önemli başarıların elde edildiği Türk Memlûkler döneminde bu canlılığa yerel halkın verdiği tepkiler de bu bakımdan araştırılması gereken önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki, hem ülkemizde hem de yabancı memleketlerde Memlûkler'le ilgili yapılan çalışmalarda bu tür sosyal hadiselerle yönelik incelemeler oldukça azdır. Dolayısıyla bizim bu çalışmamız söz konusu alandaki eksikliği gidermeye yönelik gayretlerden birini teşkil edecektir.

Biz bu çalışmamızda, Memlûkler dönemindeki Mısır toplumunun yapısını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız giriş kısmının ardından, öncelikle yerel halkın ilk tepkileri olarak nitelendirilebilecek bedevî Arap isyanlarını geniş bir şekilde inceleyeceğiz. Bunun ardından cülûs merasimleri, bazı savaşlar ve yöneticiler arasındaki çatışmalar gibi siyasî

---

<sup>21</sup> Saîd A. Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısırî*, s. 35; Peter Thorau, *The Lion of Egypt Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century* (İng. çev. P. M. Holt), London, New York 1992, s. 113; Yiğit, *Memlûkler*, s. 159; Muir, *The Mameluke*, s. 14-15.

<sup>22</sup> Muir, *The Mameluke*, s. 4.

hadiseler karşısında Mısır toplumunun çoğunluğunu teşkil eden yerel halkın verdiği tepkileri belli başlı örneklerin ışığında ele alacağız. Memlûkler döneminde genel anlamda halkın idarecilere karşı tavrı daha geniş ve kapsamlı bir araştırmanın konusu olduğundan, çalışmamızı halkın siyasî hadiselerle karşı tutumuyla sınırladık. Aynı şekilde sadece Türk Memlûkler dönemini ve Mısır halkının tutumlarını ele almak suretiyle ikinci bir sınırlama daha koyduk.

### **Kırsal Bölgelerde Yaşayan Mısır Halkının Memlûk İdaresine Karşı Tutumu: Bedevî Araplar'ın İsyanları**

Bahrî (Türk) Memlûkler'in Mısır'daki Eyyûbîler'in son hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Turanşah'ı (647-648/1250) öldürmelerinin ardından buradaki Eyyûbî hâkimiyeti sona ermiş ve Memlûkler Mısır idaresinde birinci derecede söz sahibi olmuşlardı.<sup>23</sup> İdareye hâkim olan Bahrî Memlûk emîrleri, kendilerini yetiştiren el-Melikü's-Salih Necmeddin Eyyûb'un dul hanımı ve Makrîzî'nin Memlûkler Devletinin ilk hükümdarı olarak kabul ettiği<sup>24</sup> Türk kökenli Şecerüddür'ü<sup>25</sup> devletin başına geçirdiler. Şecerüddür'ün Haçlılar meselesini halletmek, bazı vergileri kaldırmak bir kısmını da hafifletmek gibi olumlu icraatları, halk ve Memlûkler'i memnun etmişse de, bir kadının hükümdarlığı buna alışık olmayan Müslüman kamuoyunda hoş karşılanmadı. Nitekim bir yandan Bağdat'taki son Abbâsî halifesi Musta'sım Billâh'ın (640-656/1242-1258) devleti bir kadının yönetmesi nedeniyle devlet ricaline yönelik kınayıcı sözleri, bir yandan da Mısır'daki iktidarın kendi ailelerinin elinden çıktığını gören civardaki Eyyûbî meliklerinin aleyhteki faaliyetleri sonucunda yaklaşık 80 gün kadar fiilen saltanat süren Şecerüddür, ümeranın da isteği üzerine bu sırada atabek<sup>26</sup> olan Aybek et-Türkmânî ile evle-

---

<sup>23</sup> Tekindağ, "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, XXV (1971), s. 6-7.

<sup>24</sup> Bk. Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973, I / 2, 361, a.mlf., *el-Hitâ*, II, 237.

<sup>25</sup> Şecerüddür'ün (ö. 655 / 1257) hayatı hakkında bk. Ebû Şâme Şihabeddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'-ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn* (nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1974, s. 196; Kutbüddin Ebü'l-Feth Musa b. Muhammed el-Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961, I, 61-62; Süyûtî, *el-Müstazraf min ahbâri'l-cevâri* (nşr. Selahaddin el-Müneccid), Beyrut 1976, s. 35-36.

<sup>26</sup> Memlûkler Devleti teşkilatında saltanat naipliğinden sonraki en büyük askerî görev, "atabeklik" vazifesidir. Bu vazifeyi yürüten emîre "atabekü'l-asâkir" veya "atabek" unvanı verilmekteydi. Mı-

nerek tahtı ona devretti. Böylece tarihçilerin çoğunun Memlûkler Devletinin ilk sultanı kabul ettikleri el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek et-Türkmânî (648-655/1250-1257) devletin başına geçmiş oldu.<sup>27</sup>

Aybek et-Türkmânî'nin tahta çıkması dışta ve içte birtakım tepkilere neden olmuştur. Önce Mısır'da kendi ailelerinden olmayan birinin tahta çıkmasından rahatsızlık duyan Suriye'deki Eyyûbî melikleri harekete geçmiş, bu hareket iki taraf arasında savaş çıkmasına neden olmuştur. Bu savaşı kazanan ve sonrasındaki gelişmelerde de Mısır'daki hâkimiyetini tescil ettiren ve sağlamlaştıran Sultan Aybek et-Türkmânî, daha sonra başlangıçta kendisinin tahta çıkmasını onaylayan Bahrî Memlûk grubuyla anlaşmazlığa düşmüş, bu meseleyi de onların liderlerini öldürtmek suretiyle kanlı bir şekilde halletmiştir.<sup>28</sup> Ancak konumuzu ilgilendiren yönünden bakıldığında, söz konusu geçiş sürecinde yaşanan iç tepkiler arasında yer alan ve daha Aybek et-Türkmânî'nin tahta çıkmasıyla patlak veren bedevî Araplar'ın<sup>29</sup> isyanları özellikle dikkat çekmektedir.

Aybek et-Türkmânî'nin tahta çıkmasının ardından, başka bir ifadeyle Memlûkler'in resmen kendi devletlerini kurmasıyla birlikte başlayan bu isyanların temelinde yatan asıl neden, bedevî Araplar'ın Memlûkler'i, tahtı Eyyûbî hanedanından gasp yoluyla alan zorbalara

---

sır'daki ordunun komutanı sıfatını taşımaktan başka üstlendiği herhangi bir icraî vazife bulunmayan ve yüzler emîrlerinden olan atabekler için bu unvan mevkilerini yüceltmek amacıyla kullanılıyordu. Ancak Türk Memlûkler döneminin güçlü emîrlerinden Şeyhû'nun (ö. 758 / 1357) bu görev ve tayininden itibaren atabekler hem "el-emîrû'l-kebîr" diye isimlendirilmeye başladılar, hem de icraî vazife sahibi görevliler haline geldiler. Ayrıca Dimaşk ve Halep'te de birer atabekü'l-asâkir bulunurdu. Bu görevle ilgili daha geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 18; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 112-113; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 352-353; Ayalon, "Studies...-III", *BSOAS*, XVI (1954), s. 58-59.

<sup>27</sup> Yiğit, *Memlûkler*, s. 19-20; Kopruman, "Mısır Memlûkleri", s. 441-443.

<sup>28</sup> Söz konusu dış ve iç tepkilerle ilgili geniş bilgi için bk. Yiğit, *Memlûkler*, s. 23-26; Kopruman, "Mısır Memlûkleri", s. 444-448; Saîd A. Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî fî Mısır ve Ş-Şâm*, Kahire 1976, s. 15-21.

<sup>29</sup> Bedevî Arap kabileleri, Mısır'ın özellikle el-Vechülküblî (Saîd veya Yukarı Mısır) ve el-Vechülbahrî (Kahire'nin Akdeniz tarafında kalan kuzey kısmı) denilen bölgelerinde kırsal alanda yaşıyorlardı. Bir kısmı yerleşik hayata geçmiş olmakla birlikte, ekseriyeti hayvancılıkla geçiniyordu. Bu kabilelerin isimleri ve yerleşim yerleriyle ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rîf bi'l-mustalahî's-şerîf* (nşr. Muhammed H. Şemseddin), Beyrut 1988, s. 107 vd.; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 67-72; Keleş, "Memlûkler Döneminde Sosyal Yapı", s. 397; Ashtor, *A Social and Economic History*, s. 286.

olarak görmeleri idi.<sup>30</sup> Nitekim onlar, Memlûkler'in köle olduklarını, kendilerinin ise o zamana kadar Eyyûbîler'e yeterince hizmet ettiklerini ve memleketin asıl sahibi olarak saltanata daha lâyıık bulduklarını söylüyorlardı.<sup>31</sup> Nüveyrî (ö. 733/1333), onların isyan etmeleri ve çeşitli bölgelerde çapulculuk yapmalarına neden olarak, bu süreç içerisinde önce Haçlılar'la uğraşılması, daha sonra el-Melikü'l-Muazzam Turanşah'ın öldürülmesi ve yeni bir dönemin başlamasına yönelik dış tepkilerin giderilmesi için girişilen teşebbüsler sebebiyle devletin bedevî Araplar'ı başıboş bırakmasını göstermektedir.<sup>32</sup>

Diğer taraftan Memlûk araştırmacılarından Muhammed S. Takkûş, bu isyanın nedenleri arasında iktisadî etkenlere de işaret etmektedir. Araştırmacı, Memlûkler'in ziraî mahsullerin fiyatlarıyla oynamaları nedeniyle tarımda büyük sıkıntılar meydana geldiğini, bunun sonucunda bedevî Araplar'ın çoğunun köyleri bırakarak şehirlere yerleştiklerini ve buralardaki iç olaylara karışmaya başladıklarını ileri sürmektedir. Takkûş, Makrîzî'yi kastederek, bazı tarihçilerin Memlûkler'in bozgunculuk yapmak ve vergileri artırmak hususunda çok ileri gittiklerini belirterek onların idaresi altında olmaktansa Haçlılar'ın yönetimi altında kalmayı tercih edecek duruma geldiğini ifade etmektedir.<sup>33</sup> Oysa Makrîzî'nin bahsettiği karışıklıklar, yönetimden bağımsız olarak hareket eden bazı Bahrî Memlûkler'in Kahire'de yaptıkları, adam öldürme, gasp gibi zararlı faaliyetlerdir.<sup>34</sup> Tarihçi söz konusu olayları bedevî Araplar'a karşı yapılan hareketler olarak değil, şehirde yaşayan yerli halka karşı yapılan zulümler olarak anlatmaktadır. Ayrıca ele aldığımız ilk bedevî Arap isyanını en detaylı şekilde anlatan tarihçi olan Makrîzî, daha önce de bahsedildiği gibi, bu isyanın nedeni olarak açıkça Araplar'ın kölelikten gelen Memlûkler'in hâkimiyetini kabullenememelerini göstermekte, buna ekonomik herhangi

---

<sup>30</sup> Ashtor, *A Social and Economic History*, s. 286.

<sup>31</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 2, 386; Saïd A. Âşûr, *el-Asru'l-Memâlîkî*, s. 18; a.mlf., *el-Müctemau'l-Mısrî*, s. 60-61; Kasım Abduh Kasım, *Dirâsât*, s. 13.

<sup>32</sup> *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire, ts., XIX-XXVII (nşr. M. Ebü'l-Fazl-Ali M. el-Bicâvî-Hüseyn Nassâr v.dğr.), Kahire 1975-1985, XXIX (nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1992, XXX (nşr. Muhammed A. Şaîre-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1990, XXXI (nşr. el-Bâz el-Arîni-Abdülaziz el-Ehvânî), Kahire 1992, XXXII (nşr. Fehim M. Şeltût-Abdülaziz el-Ehvânî-Saïd A. Âşûr), Kahire 1998, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997, XXIX, 427.

<sup>33</sup> *Târîhu'l-Memâlîk*, s. 46.

<sup>34</sup> Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 2, 380.

bir gerekçe de sunmamaktadır. Hatta isyanın çıktığı sıralarda bedevî Araplar'ın refah ve zenginlik içinde bulduklarını da belirtmektedir.<sup>35</sup> Yine, daha önce bahsedildiği gibi, iktidara hâkim olan Memlûkler Şecerüddür'ü sultan olarak seçmişler, o da kendisini ve yeni idareyi benimsemeleri için halkın hoşuna gidecek vergi indirim gibi icraatlar gerçekleştirmiştir. Yani Takkûş'un iddia ettiği gibi bu ilk yıllarda vergilerin aşırı olması gibi bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Takkûş'un ileri sürdüğü ekonomik neden, en azından bu ilk isyan için geçerli olmamalıdır. Kanaatimizce araştırmacı daha sonraları gerçekleşen bazı uygulamaları bu ilk isyanın nedenleri arasına katmış gözükmektedir. Sonuç itibarıyla çeşitli bölgelerde yaşayan bedevî Araplar'ın çıkardıkları ilk isyanın, Makrîzî'nin de işaret ettiği gibi millî bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu ilk isyan, 651 (1253) senesinde, çeşitli yerlerde yaşayan bedevî Araplar'ın Saîd bölgesinde (Yukarı Mısır) Hz. Ali soyundan gelen eş-Şerîf Hısnüddin (b.) Sa'leb önderliğinde birleşmesiyle başladı. İsyancılar yıllık vergilerini ödemedikleri gibi, kara ve deniz yollarını keserek yolcuları ve tüccarları engellemeye başladılar. Bunlarla da yetinmeyip, Dımaşk'taki Eyyûbî melikini Mısır'a gelerek burayı ele geçirmeye teşvik ettiler. Hadisenin büyümesi üzerine Sultan Aybek et-Türkmânî sayıları on iki bini aşan isyancılara karşı, Emîr Farisüddin Aktay el-Camedâr es-Salihî<sup>36</sup> ve bir başka emîrin komutasında altı bin süvariden müteşekkil bir ordu gönderdi. Bu ordu, meydana gelen savaşta isyancıları büyük bir bozguna uğrattı. Daha sonra aynı ordu gerçekleştirdiği ani bir baskınla başka bölgelerde toplanan bedevî Araplar'ı da dağıttı. Erkeklerin çoğu katledildi, kadınlar ve çocuklar da esir alındı. Bu sırada başka bir çıkış yolu bulunmadığını anlayan Hısnüddin b. Sa'leb, Sultan Aybek et-Türkmânî'den aman diledi. İsteğinin kabul görmesi ve teslim olması halinde kendisine ve yakınlarına iktâlar tahsis edileceğinin vaat edilmesi üzerine beraberindeki ordusuyla teslim oldu. Ancak verilen sözler tutulmadığı gibi kendisi İskenderiye'de hapsedildi, beraberindekile-

---

<sup>35</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 2, 386-387.

<sup>36</sup> Emîr Farisüddin Aktay el-Camedâr es-Salihî et-Türki (ö. 652 / 1254), el-Melikü's-Salih Necmeddin Eyyûb'un memlûklerinden ve önde gelen emirlerdendi. Memlûkler Devletinin kurulmasından sonra Bahrî Memlûk grubunun liderliğini yaptı. Hayatı hakkında bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 429-432; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 651-700* (nşr. Ömer A. Tedmürî), Beyrut 1999-2000, sene 651-660, s. 118-120; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter v.dğr.), I-, Wiesbaden 1962-, IX, 317-318.

rin tamamı da asılarak idam edildi. Bunların ardından Araplar'dan alınan vergiler artırıldı, onlara karşı yapılan muamele sertleştirildi. Bütün bu yapılanlar, bedevî Arapları uzun süre zor ve meşakkatli bir hayata mahkûm etti ve onların etkinliklerinin kırılmasına da neden oldu.<sup>37</sup> Ne var ki, söz konusu isyan sırasında bedevî Araplar'a karşı yapılan sert ve acımasız muamele, onları Memlûkler Devletinin yıkılışına kadar devam edecek uzun süreç içerisinde mütemadiyen isyan eden, yol kesen, köylere saldırıp katliam ve yağma yapan bir istikrarsızlık unsuru haline getirdi.<sup>38</sup>

Bu isyanın ardından kısa bir süre sonra 653 (1255) senesinde, yine aynı bölgede bir başka ayaklanma daha çıktı. Ancak bu defa ayaklanmayı bedevî Araplar değil, daha önceki isyan sırasında onlara karşı gönderilen Memlûk ordusunda bulunan ve bölgede asayişin temin etmek için bırakılan Emîr İzzeddin Aybek el-Efrem<sup>39</sup> başlattı, bölge valisi, Hısnüddin b. Sa'leb ve taraftarlarının onu desteklemesiyle olaylar yayıldı. Aybek el-Efrem ve Hısnüddin b. Sa'leb önderliğindeki bedevî Araplar, bölgenin gelirlerine ve vergilere el koydukları gibi, burada yağma hareketlerine de giriştiler. Bunun üzerine Sultan Aybek et-Türkmânî, Vezir Şerefüddin el-Faizî'yi<sup>40</sup> bir miktar askerle isyanı bastırmak için Saîd'e gönderdi. İsyanı bastırmaya muvaffak olan Vezir Faizî, Hısnüddin b. Sa'leb'i yakalamayı da başardı. Bu isyan neticesinde bir kez daha ele geçirilmiş bulunan Hısnüddin b. Sa'leb, hapsedilmek üzere yine İskenderiye'ye

---

<sup>37</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 2, 386-388. Krş. Ebü'l-Fazl Muhyiddin Abdullah b. Abdüzzahir, *er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Abdülaziz el-Huveytır), Riyad 1976, s. 51; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 427-429, 439.

<sup>38</sup> Saîd A. Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısırî*, s. 61.

<sup>39</sup> İzzeddin Aybek el-Efrem (ö. 695 / 1296), uzun süre candâr emîrliği görevini yürüten önde gelen emîrlere aittir. Hayatı hakkında bk. Fazlullah b. Ebî'l-Fahr es-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyâtü'l-a'yân* (nşr. ve Fran. çev. Jacqueline Sublet), Dimaşk 1974, s. 13-14; Şemseddin Muhammed b. İbrahim b. el-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman ve enbâüh ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâih* (nşr. Ömer A. Tedmürî), I-III, Beyrut 1998, I, 296-299; Safedî, *el-Vâfi*, IX, 478.

<sup>40</sup> Şerefüddin Hibetullah b. Sâid el-Fâizî (ö. 665 / 1257), tarihçilerin ekseriyeti tarafından Memlûkler döneminin ilk veziri kabul edilmektedir. Hayatı hakkında bk. Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, s. 196; el-Mekîn Ebü'l-Mekârim Circis b. el-Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn* (nşr. Claude Cahen, *Bulletin D'Études Orientales*, XV [Damas 1955-57] içinde), s. 165-166; Yûnîni, *Zeylû Mir'ât*, I, 80-82; Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 25.

gönderildi, uzun süre burada hapis kaldıktan sonra el-Melikü'z-Zahir Baybars zamanında boğularak öldürüldü.<sup>41</sup>

Liderleri tutuklanan bedevî Araplar, bir süre sessiz kaldılsa da, daha sonra tekrar harekete geçtiler. Bu defa da isyanın merkezi Saîd bölgesiydi. Bu bölgedeki Kus şehrinde<sup>42</sup> harekete geçen isyancılar, valiyi öldürerek Memlûk idaresine baş kaldırmışlardı. Bunların üzerine gönderilen Candâr emîri (Emîrü candâr)<sup>43</sup> İzzeddin Aybek el-Efrem ani bir baskınla isyancıları bozguna uğrattı ve onları dağıtarak bölgede asayîşi sağladı (Şaban 660/Haziran-Temmuz 1262).<sup>44</sup> Daha önceki isyanda bedevî Araplar'a liderlik eden Aybek el-Efrem'in, daha sonra bu son isyanı bastırmak üzere görevlendirilmiş olması dikkat çekicidir. Onun söz konusu isyanı bastırmak üzere görevlendirilmesi, bölgeyi ve buradaki Araplar'ı iyi tanimasından kaynaklanıyor olmalıdır.

Tespit edilen dördüncü isyan da yine aynı bölgede, yaklaşık otuz yıllık bir suskunluk döneminin ardından ortaya çıkmıştır. Bölgedeki bedevî Araplar'ın civardaki şehir ve köylerde bozgunculuk yapmaları üzerine, Sultan el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun'un (678-689/1280-1290), Saltanat naibi (Nâibü's-saltana)<sup>45</sup> Hüsameddin Toruntay'<sup>46</sup> seçkin emîrlere

---

<sup>41</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 439. Krş. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 16; İbn Dokmak, *Nüzhetü'l-enâm fi târihi'l-İslâm* (nşr. Semir Tabbâre), Beyrut 1999, s. 223.

<sup>42</sup> Kus, Saîd bölgesinin yükseklerinde ve Nil nehrinin doğusunda bulunan, canlı ticarî ve sosyal hayatı ile tanınan tarihî bir şehirdir. Geniş bilgi için bk. Şihabeddin Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Beyrut 1995-1996, IV, 413; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 86-87; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 396-398.

<sup>43</sup> Emîrü candâr, maiyetindeki görevlilerle birlikte seferde ve mukim iken sultanların muhafazasının yanı sıra mevki sahibi ve siyasî suçluların cezalandırılması ve hapsedilmesi, gelen postayı devâdâr ve diğer görevlilerle birlikte sultana arz etmek gibi vazifeleri de üstlenen askerî vazife sahiplerindendir. Yüzler emîrlere seçilen emîrü candârın, tabihâne emîrleri arasından tayin edilen bir de yardımcısı bulunurdu. Daha sonraları önemi azalınca düşük rütbeli emîrlere de bu göreve tayin edilmeye başladı. Candâr emîrliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 57; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 20, 46, V, 461; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 358-359; Ayalon, "Studies...-III", s. 63-64.

<sup>44</sup> İbn Abdüzzahir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 128; Rükneddin Baybars el-Mansûrî en-Nâsırî ed-Devâdâr, *Zübdetü'l-fikre fi târihi'l-Hicre* (nşr. Donald S. Richards), Beyrut 1998, s. 75-76; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 58; Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 2, 471.

<sup>45</sup> Memlûkler Devletinde idarî teşkilat içerisindeki askerî görevlerin başında saltanat naipliği (niyâbetü's-saltana) gelmektedir. Kahire'de sultanın huzurunda görev yapan saltanat naibi, sul-



ve askerlerden oluşan bir orduyla Saîd'e gönderdiği rivâyet edilmektedir (Muharrem 689/Ocak 1290).<sup>47</sup> Söz konusu orduyla bölgedeki Kus şehri civarına gelen Toruntay'ın, buradaki isyancı Araplar'ın bir kısmını öldürdüğü, bir kısmını ise yaktığı nakledilmekte, önde gelen birçok isyancıyı esir alarak ve büyük miktarda ganimet elde ederek Kahire'ye döndüğü bildirilmektedir.<sup>48</sup> Ne var ki, bu sert bastırma şekli dahi bölgedeki Araplar'ın isyan çıkarma konusundaki azmini kırmaya yetmemiştir. Nitekim Sultan el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun'un ölmek üzere olduğu haberlerinin yayılması üzerine Saîd'deki bedevî Araplar'ın bir kez daha isyan etmek için harekete geçtikleri, bunun üzerine Saltanat naibi Toruntay'ın durumu tetkik etmek için bazı emîrleri bölgeye gönderdiği rivâyet edilmektedir.<sup>49</sup> Ancak, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivâyeti nakleden yegâne tarihçi olan Makrîzî, söz konusu olayın daha sonraki aşamalarıyla ilgili herhangi bir bilgi sunmamaktadır.

Bedevî Araplar, Seyfeddin Kalavun dönemindeki ayaklanmalarının ardından yaklaşık on yıl sonra Sultan el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un ikinci saltanatı (698-708/1299-1309) sırasında, yine Saîd bölgesinde bir kez daha isyan bayrağını açtılar. Onlara aradıkları fırsatı, 700 (1300) senesinde İlhanlı hükümdarı Gâzân'ın (694-703/1295-1304) Memlûkler'e saldırmak üzere harekete geçmesi ve Memlûk idarecilerinin bütün dikkatlerini bu olaya yönlendirmeleri vermişti.<sup>50</sup> Bu kargaşa ortamından istifade eden bedevî Araplar, bölgede çeşitli karışıklıklar çıkardıkları gibi yükümlü oldukları vergileri de ödemediler. Hadisenin

---

tanın ilgilendiği hemen her şeyle ilgilenen, onun tuğrasını koyduğu her türlü resmî evraka kendi imzasını atma yetkisine sahip fevkalade nüfuzlu ve bu yetkileriyle âdeta ikinci bir sultan gibiydi. Diğer taraftan Mısır ve Şam bölgesindeki büyük vilâyetlerin valilerine de saltanat naibi unvanı verilmekteydi. Saltanat naipliği görevi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 55-56; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 16-18, 24-25, V, 453-454; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 349-362; Ayalon, "Studies...-III", s. 57-58.

<sup>46</sup> Emîr Hüsameddin Toruntay (ö. 689 / 1290), el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun döneminin büyük emîrlerinden olup, onun saltanatı boyunca saltanat naipliği görevini yürütmüştür. Toruntay'ın hayatı hakkında bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 274-275; İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 94; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 180-183; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 681-690*, s. 369-370.

<sup>47</sup> Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1956, VII, 324.

<sup>48</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 167; Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 751.

<sup>49</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 751; Saîd A. Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, s. 328.

<sup>50</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 914; Saîd A. Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, s. 328.

büyümesi üzerine dönemin veziri Emîr Şemseddin Sungur el-A'sar<sup>51</sup> bir miktar askerle isyancıların üzerine gönderildi. Sungur el-A'sar, Saîd bölgesindeki birçok şehir ve köye ani baskınlar yaparak, bir kısmını kılıçtan geçirdiği isyancıları dağıtmaya muvaffak oldu. Buralardaki bütün silah, at ve develere el koydu. Aldığı bu tedbirler sayesinde bölgede sükûnet sağlandı ve bedevî Araplar tekrar vergilerini ödemeye başladılar.<sup>52</sup> Memlûk tarihçisi ve devlet adamı Baybars el-Mansûrî (ö. 725/1325), kendisinin bu isyanı bastırmak üzere Sungur el-A'sar komutasında gönderilen orduyla Menfelût'ta<sup>53</sup> buluştuğunu, burada Araplar'ın ileri gelenlerini toplayarak belirlenen vergileri onlara bildirdiğini söylemekte, bu vergilerin tahsil edilmesiyle sükûnetin temin edildiğini de ilâve etmektedir.<sup>54</sup>

Söz konusu isyan sonrasındaki sükûnet dönemi çok kısa sürdü. 701 (1301) senesinde yine aynı bölgede hareketlenmeler başladı. Bedevî Araplar, Saîd bölgesinde yol kesiyor, yükümlü oldukları vergileri ödemedikleri gibi buradaki bazı şehirlerde tüccarlardan kendi adlarına vergi topluyor, söz konusu şehirlerin valilerinin ikazlarına da kulak asmyorlardı.<sup>55</sup> İsyancılar, özellikle bu son iki ayaklanma girişiminde muhtemelen Sultan Muhammed b. Kalavun'un yaşının küçüklüğü nedeniyle idareye dönemin önde gelen emirlerinden Sarayağası (Üstâdâr)<sup>56</sup> Baybars el-Çaşnîr<sup>57</sup> ve Saltanat Naibi Sallâr'ın<sup>58</sup> hâkim olmaları-

---

<sup>51</sup> Emîr Şemseddin Sungur el-A'sar (ö. 709 / 1309), Mısır'da vezirlik yapan ve Dımaşk'ta çeşitli önemli görevleri yürüten büyük emirlerdendir. Hayatı hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâîf Kitâbi Vefeyât*, s. 88-89; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 160; Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Düerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997, II, 104-105.

<sup>52</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 914.

<sup>53</sup> Menfelût, Saîd bölgesinde, Nil nehrinin batısında yer alan bir şehirdir. Geniş bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 214; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 97; Sârimüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir b. Dokmak, *Kitâbü'l-İntisâr li-vâsîtati ikdi'l-emsâr* (nşr. Carl Vollers), IV-V, Frankfurt 1992, V, 22.

<sup>54</sup> *Zübdetü'l-fikre*, s. 351.

<sup>55</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 920; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VIII, 149.

<sup>56</sup> Üstâdâr, saraydaki mutfak ve şarabhâne gibi sultana ait daireler (büyütâtü's-sultâniyye), buralardaki görevliler ve saray hizmetçilerini idare etmekle yükümlü olan görevli idi. Sayıları zamanla artan üstâdârların, büyük üstâdâr ("üstâdârü'l-âliye" veya "üstâdâr kebîr") denilen bir başkanları bulunur, bu büyük üstâdâr, "ümerâü mîin" veya "mukaddemü elf" diye tabir olunan en üst rütbedeki emirlerden seçilirdi. Çerkez Memlûkler döneminin ilk sultanı el-Melikü'z-Zahir Berkuk zamanında sultan memlûklerinin giderlerinin karşılanması ve hâs emlâkin idaresini üstlenen "ed-

nın<sup>59</sup> ve bu sırada İran Moğolları İlhanlılar'ın (654-754/1256-1353) Suriye bölgesi ve hatta Mısır'ı tehdit etmelerinin meydana getirdiği kargaşa ortamından cesaret alıyorlardı. Nitekim bazı tarihçiler, isyancıların liderlerine Memlûk idaresine hâkim bulunan emirlerin isimlerini verdiklerini, önde gelen iki lideri, Baybars el-Çaşnigîr ve Sallâr'a telmihte bulunarak Baybars ve Sallâr şeklinde isimlendirdiklerini söylerlerken,<sup>60</sup> bedevî Arap isyancıların, devlet yönetiminde sultanın söz sahibi olmaması ve iktidarın emirlerin ellerinde bulunmasından cesaret aldıklarına işaret ediyor olmalıdırlar. Yine, söz konusu dönemi müşahede eden tarihçilerden Nüveyrî de, bu fesat girişimlerinin İlhanlılar'la yapılan mücadeleyle birlikte yoğunlaştığına dikkat çekmektedir.<sup>61</sup>

Bedevî Araplar'ın devamlı isyan etmeleri, bu son isyanların içte ve dışta büyük sorunların yaşandığı bir döneme tesadüf etmesi ve isyancıların kendi liderlerine onların isimlerini vermek suretiyle ümerayı hafife almaları, Memlûk idaresinin sabrını taşırıyordu. Saîd bölge-  
sindeki isyancılara büyük bir darbe vurmaya karar veren Memlûkler, öncelikle ulema ve

---

dîvânü'l-müfred" isimli dairenin ihdas edilmesi ve başına üstâdârın getirilmesi ile bu görevin ehemmiyeti artmıştır. Geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 38, 57-58, 61, 73; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 20-21, 31, 46, 49, 53, V, 457, VI, 201, 215, XI, 168-170; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 222, 395, 396; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 106-107, 114-115; Amalia Levanoni, "Ustâdâr", *EP*, X (2000), s. 925.

<sup>57</sup> Daha sonra el-Melikü'l-Muzaffer lâkabıyla tahta da çıkan Baybars el-Çaşnigîr (ö. 709 / 1310), Türk Memlûkler döneminde sultanlık yapan ilk Çerkez asıllı emirdir. Biyografisi için bk. İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 57-58; Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), I-VI, Beyrut-Dimaşk 1998, II, 71-75; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 417-418; Kazım Yaşar Koprıman, "Baybars II", *DİA*, V (1992), s. 224.

<sup>58</sup> Sallâr (ö. 710 / 1310), Baybars el-Çaşnigîr ile birlikte Sultan el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'u baskı altında tutan ve idarede söz sahibi olan büyük emirlerdendir. Hayatı hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 89; Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 489-494; Muhammed b. Şakir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl aleyhâ* (nşr. İhsan Abbas), I-V, Beyrut 1973-1974, II, 86-89.

<sup>59</sup> Memlûk kaynaklarında söz konusu iki emirin küçük yaştaki sultanı baskı altında tutarak yönetime hâkim olmaları ile ilgili birçok kayıt mevcuttur. Bunlara örnek olarak bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 873, 875, II / 1, 44; a.mlf., *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebir* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991, II, 535; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IX, 165.

<sup>60</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 920; Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân* (nşr. Muhammed M. Emin), I-IV, Kahire 1987-1992, IV, 174; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 150.

<sup>61</sup> Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 14.

kadırlardan bu konuda gerekli fetvayı aldılar. Daha sonra bölgedeki valilere, isyancılarla karıştırlmamaları için bu bölgede sefer sırasında halkın kara veya deniz yoluyla yolculuk yapmasına mani olmalarını emrettiler. Bunların ardından yirmi tane yüzler emîri ve askerlerinden oluşan büyük bir ordu teşkil ettiler. İsyancıları yanıltmak için halk arasında söz konusu ordunun Şam bölgesine sefere çıkacağı şeklinde bir söylenti çıkardılar. 701 senesi Cemaziyelahir başlarında (Şubat 1302) yola çıkan orduya, karşılarına çıkan büyük-küçük, yaşlı-geç, zengin-fakir herkese karşı kılıç kullanmaları ve bütün mallara el koymaları şeklinde kesin talimat verildi.<sup>62</sup> Söz konusu ordu üç kısma<sup>63</sup> ayrıldı. Üç koldan harekete geçen birlikler bir daire oluşturarak isyancıları ortalarına aldılar. Kaçma imkânı bulamayan isyancıların büyük kısmı öldürüldü. On binlerce at ve deve, yüz binlerce koyun ganimet olarak ele geçirildi. Yaklaşık üç ay süren seferin sonucunda, bölgede sükûnet sağlandı ve Memlûk ordusu Şaban sonlarında (Nisan) Kahire'ye geri döndü.<sup>64</sup> Bu sefer, bölgedeki bedevî Arap isyancılara çok büyük darbe vermişti. Makrîzî'nin ifadesine göre, Memlûk ordusunun oluşturduğu dairedeki bütün isyancılar katledilmiş, on bin civarında erkek tavsîf<sup>65</sup> edilerek öldürülmüştü. Memlûk askerleri, aksini söyleseleler de lehçelerinden bedevî Arap olduğunu tespit ettikleri herkesi kılıçtan geçirmişler, dağlardaki mağaralarda gizlenenleri dahi yakarak öldürmüşlerdi. Bütün bölge ceset yığınlarıyla dolmuştu. Memlûkler, bölgede kadınlar ve çocuklardan başka kimse kalmadığından, buralardaki şehirleri muhafaza edebilmek için esir alınanları serbest bırakmak zorunda kalmışlardı.<sup>66</sup> Memlûk ordusunun aşırı sert tavri, bu mücadeleden canlı kurtulabilen bedevî

---

<sup>62</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 920-921; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 150-151. Krş. Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 174-175.

<sup>63</sup> Ordunun dört kola ayrıldığını söyleyenler de vardır. Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 920; Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 175.

<sup>64</sup> Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 363-364; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 14. Makrîzî, alınan ganimetlerle ilgili daha farklı ve yüksek rakamlardan bahsetmekte, ayrıca ordunun Kahire'ye dönüş tarihini de 16 Recep (17 Mart) olarak tespit etmektedir (*es-Sülûk*, I / 3, 922).

<sup>65</sup> Tavsîf cezası, suçluyu kılıçla ikiye ayırmak şeklinde tarif edilmektedir. Bk. Müna Muhammed Bedr, "el-Ukûbât ve turuku tenfizihi min hilâli suveri'l-mahtûtâti'l-İslâmiyye mine'l-karnî's-sâbi' hatta'l-karnî'l-hâdi aşera'l-Hicri (M. XIII-XVII)", *el-Mecelletü't-Târihiyyetü'l-Mısıriyye*, XLIII (2005), s. 321-322; Saîd A. Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısri*, s. 111; Samira Kortantamer, *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, İzmir 1993, s. 94 dn. 386.

<sup>66</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 921-922. Krş. Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 176-177.

Araplar üzerinde büyük tesir meydana getirmiş, onları silah taşımaktansa tespih ve misvak taşımayı tercih eden dindar ve fakir köylüler haline dönüştürmüştü.<sup>67</sup>

Ne var ki, Memlûkler'in bu katı ve acımasız tavrı kısa vadede etkili olmuşsa da, bedevî Arapları mütemadiyen isyan etmekten alıkoymaya yetmemiştir. Bununla birlikte daha sonraki isyanlarda siyasî gayeler kadar, vergi ödememe, yol kesme ve yağma şeklinde kendini gösteren iktisadî hususlar da ön plana çıkmaya başlamıştır. Nitekim 713 (1313) senesinde Saîd bölgesinde meydana gelen hadiselerde de, bedevî Araplar'ın vergilerini ödemedikleri, yol kesmek suretiyle insanlara eziyet edip yağma yaptıkları görülmektedir. Bu hadiselerin duyulması üzerine Sultan Muhammed b. Kalavun'un söz konusu sene Recep ayında (Kasım) avlanmaya gidiyormuş görüntüsü vererek bölgeye sefer düzenlediği, bazı emîrleri görevlendirerek isyancıların kaçış yollarını kapattırdığı rivâyet edilmekte, bunların ardından isyancıların çoğunun öldürüldüğü ve birçok esir alındığı da ilâve edilmektedir.<sup>68</sup> 731 (1331) senesinde, aynı bölgede meydana gelen olaylar da benzer özellikler taşımaktadır. Bu hadise de, olayları bastırmakla görevlendirilen bölgedeki bir valinin ani bir baskınla isyancıların çoğunu öldürmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>69</sup>

Söz konusu iki olayın ardından 754 (1353) yılına kadar devam eden süreç içerisinde kayda değer bir isyan girişimine rastlanmamaktadır. Ancak bahsedilen 754 (1353) senesinde Saîd bölgesindeki bedevî Arap isyanlarının en tehlikeli ve geniş alana yayılanlarından biri meydana geldi.<sup>70</sup> Bu son isyanın bu kadar büyük çaplı ve tehlikeli olmasının temelinde, Saîd bölgesindeki bedevî Araplar'ı devamlı gözetim altında tutan Sultan Muhammed b. Kalavun'un ardından iş başına gelen sultan ve devlet adamlarının bunları başıboş bırakması yatıyordu. Bu ilgisizlik, bölgedeki vali ve idarecilerin halk nazarındaki itibarlarının azalmasına neden olmuş, bundan cesaret alan bedevî Arap isyancılar kara ve deniz yollarını kesmeye, hatta buradaki devlete ait bazı işletmelere zarar vermeye başlamışlardı. İsyancıların başında bir kabilenin reisi olan Ahdeb lâkaplı Muhammed b. Vasil bulunuyordu. Ahdeb, Saîd bölgesinde kendisini sultan ilan etmişti. Bölgedeki valilerin zayıflığından istifade eden Ahdeb, bir

---

<sup>67</sup> Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 363-364; Saîd A. Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, s. 329.

<sup>68</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 1, 129; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, IX, 36.

<sup>69</sup> Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 2, 335; Saîd A. Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, s. 329.

<sup>70</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 2, 914; Saîd A. Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, s. 329.

yandan rütbece onların üstündeymiş gibi hareket ederken, bir yandan da hâkimiyetini göstermek için hizmetlerini görmek üzere hacip, kâtip gibi görevliler tayin ediyordu. Söz konusu bölgede iktâ arazisi olan veya buradan gelir elde eden askerler dahi, bir sorunları olduğunda muhatap olarak devletin valilerini değil, onu almaya başlamışlardı. Olayların vahim boyutlara ulaştığının farkına varan Kahire'deki ileri gelen devlet adamları, Sultan el-Melikü's-Salih Selahaddin Salih'in (752-755/1351-1354) huzurunda büyük ümeranın da iştirak ettiği bir istişare toplantısı düzenlemek zorunda kaldılar (1 Şevval 754/30 Kasım 1353). Bu toplantıda, Emîr Şeyhû<sup>71</sup> komutasında on tane yüzler emîri ve askerlerinin oluşturduğu bir ordunun isyancıların üzerine gönderilmesine karar verildi. Yine aynı toplantıda, düzenlenecek seferin Zilkâde ayında (Kasım-Aralık) gerçekleştirilmesi, ordunun kollara ayrılarak bir kısmının Saîd'deki çeşitli yerlere, bir kısmının Şeyhû komutasında Kus şehrine gitmesi, geri kalanların ise sultanla birlikte daha sonra hareket etmesi kararlaştırıldı.<sup>72</sup> Sultanla birlikte daha sonra yola çıkacak olan grup, önceden harekete geçen Şeyhû komutasındaki orduya ihtiyaç halinde destek amacıyla hazır bekletilecekti.<sup>73</sup>

Diğer taraftan, söz konusu hazırlıklardan haberdar olan Saîd bölgesindeki bedevî Araplar hemen önlem almaya koyuldular. Bir kısmı komşu ülkelere kaçarken, bir kısmı da daha önceden hazırladıkları barınaklarda gizlenmeye başladılar. Diğer bir grup ise bu sırada hac hazırlıkları yapan Mısır'daki hacı adaylarının arasına karışarak hacca gitmeye karar verdiler. Ancak bu durumun yetkililere bildirilmesi üzerine bunların bir kısmı yakalandı. Daha sonra, Emîr Şeyhû, hacı adaylarının arasına karışan bedevî Arapları yakalamak için hacıların konakladığı bölgedeki bütün çadırları kontrol ettirdi. Burada yakalananlardan isyana karışmış olanlar öldürüldü, diğerleri serbest bırakıldı. Bunların ardından önceden yola çıkması karar-

---

<sup>71</sup> Seyfeddin Şeyhû en-Nâsîrî (ö. 758 / 1357), Türk Memlûkler döneminin en büyük emîrlerinden sayılmasının yanı sıra "el-emîrül-kebîr" unvanını alan ilk atabek olmasıyla da öne çıkmaktadır. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 531-536; Makrîzî, *es-Sülûk*, III / 1, 33-34; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 115-116; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 324-325.

<sup>72</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 2, 908-909.

<sup>73</sup> Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Vecîzü'l-keîâm fi'z-zeyl alâ Düveli'l-İslâm* (nşr. Beşşâr A. Maruf v.dğr.), I-IV, Beyrut 1995, I, 69.

laştırılmış olan birlikler yola çıktı. Sultan Selahaddin Salih ise, Cîze'de<sup>74</sup> bulunan devlet görevlileri ve Arap şeyhlerine, buradaki bedevî Araplar'ın gizlenmelerine müsaade etmemeleri talimatı verdikten sonra, yanındaki ümera ve ordu ile bu şehre gitti. Sultanla beraber hareket eden ümera, Cîze ve civarındaki köylere ani baskınlar yaparak buradaki bedevî Arapları gözaltına aldılar, bütün at ve silahlara da el koydular. Yöre halkından olanlar tespit edilerek serbest bırakılırken, yabancılar tutuklanarak hapsedilmek üzere Kahire'ye gönderildi. el-Vechûlbahrî'de<sup>75</sup> görevli bulunan emîre de, benzer işlemleri yapmak ve gerekli tedbirleri almak üzere talimat verildi. Bunların ardından, sultan ve beraberindeki ordu Behnesâ şehrine<sup>76</sup> gitti. Burada da isyancılara karşı sıkı bir takip yapıldı, bunların çoğu öldürüldü, bir kısmı esir alındı, şehirdeki at ve silahlara el konuldu. Diğer taraftan bunları gören Ahdeb, emrindeki isyancıları toparlamaya ve mücadele için hazırlamaya çalışıyordu. Civardaki çeşitli şehirlerde yaşayan bazı Arap kabileleri de onun saflarına katılmış, piyadeler hariç emrindeki süvarilerin sayısı on bini aşmıştı. İsyancıları samimi bir şekilde mücadele etmeye teşvik eden Ahdeb, onlardan bu konuda yemin aldıktan sonra Memlûk ordusunu beklemeye başladı. Bu sırada Asyût'a<sup>77</sup> ulaşan Şeyhû ise, isyancıların büyük bir kalabalığa ulaştıklarını duyunca, önce Kahire'den destek istedi. Ancak daha sonra bu adımın onun acizliği şeklinde yorumlanabileceği endişesiyle başkenttekilere desteğe gerek olmadığını bildirdi. Başka tedbirler almaya karar veren Şeyhû, öncelikle Asyût'tan ayrıldı. Daha sonra Ahdeb'in kabilesine düşman olan bir başka Arap kabilesini onlara karşı savaşmak üzere yanına çağırıldı. Bu Arap kabilesinden gelen silahlı grubun at ve silahlarına el koydurdu ve tamamını öldürttü. Böylece önemli bir potansiyel tehlikeyi bertaraf etmiş oldu. Şeyhû, bu esnada isyancıların yakındaki bir vadide

---

<sup>74</sup> Piramitleri ile ünlü Cîze, Saîd bölgesinde, Nil'in batısında yer alan bir şehirdir. Geniş bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 200; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 98; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, IV, 125-128; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 392; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 205-206.

<sup>75</sup> el-Vechûlbahrî, Kahire'nin Akdeniz tarafında yer alan kuzey bölgesinin tamamına verilen isimdir. Geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 98-100; İbn Dokmak, *el-İntisâr*, V, 42 vd.; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 398-402.

<sup>76</sup> Behnesâ, Yukarı Mısır'da (Saîd) ve Nil'in batısında bulunan bir şehirdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 516-517; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 98; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 393; Makrîzî, *el-Hitat*, I, 237-238.

<sup>77</sup> Yukarı Mısır'da, Nil'in batısında bulunan ve Kahire ile Asvan arasında kalan tarihî bir yerleşim birimidir. Geniş bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 193-194; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 395-396; Mustafa L. Bilge, "Asyût", *DİA*, III (1991), s. 543-544.

konuşlandıkları bilgisini alınca komutasındaki orduya savaşa hazırlanmaları talimatını verdi. Bu sırada civardaki emirlerden biri yüz kişilik öncü bir kuvvetle, bedevî Arap isyancıların öncü güçleriyle savaşa tutuşmuş, bu durumu da Şeyhû'ya bildirmişti. Söz konusu öncü Memlük birliği zor duruma düştüğü sırada Şeyhû imdada yetişti. Ustaca bir savaş taktiği uygulayan Şeyhû, orduyu çok hızlı hareket ettirmiş, vadide oluşan toz bulutu, rüzgârın da yardımıyla isyancıların hareket kabiliyetini kısıtlamıştı. Oluşan toz bulutundan etraflarını göremez hale gelen isyancılar, yanlışlıkla birbirlerine saldırmaya başladılar. Bundan da istifade eden Şeyhû komutasındaki Memlük ordusu, düşmanı büyük bir yenilgiye uğrattı. Çok sayıda isyancı öldürülürken, büyük miktarda ganimet elde edildi. Dağılan ve kaçan isyancılar, kendilerini takip eden Memlük birliklerinden kurtulmak için dağlardaki mağaralara saklandılar. Kaçanların bir kısmı yolda öldürüldü, bir kısmı esir alındı, mağaralara saklananlar ise yakılan ateşlerin dumanından boğularak öldüler. Bunlardan dışarı çıkanlar da kendilerini uçurumdan aşağı atarak intihar ettiler. Öldürülen isyancı sayısının fazlalığı nedeniyle bunları gömmek için çok sayıda çukur kazılmak zorunda kalındı. Bu büyük zaferin ardından Şeyhû, geri kalan isyancıları yakalamak için emrindeki ümerayı civardaki şehir ve köylere yolladı. Bu emirler çok sayıda isyancıyı öldürürken bazılarını da esir alarak Şeyhû'ya yolladılar. Birkaç gün süren bu takibin ardından, Saîd bölgesinde neredeyse hiç bedevî Arap kalmadı. Esir alınanların çoğu asılmak veya tavsit edilmek suretiyle öldürüldüler. Emîr Şeyhû, daha sonra öldürülmeyen iki bin kadar esirle birlikte Kahire'ye döndü. Bu esirlerin de sekiz yüz kadarı yolda açlık ve yorgunluktan öldü. Şeyhû'nun Kahire'ye dönmesinin ardından, tedbir olarak Saîd bölgesindeki valilere, bazı görevliler dışında buralarda yaşayan bütün bedevî ve çiftçilerin atlarını toplamaları talimatı gönderildi Üç ay kadar süren bu seferin sonucunda büyük miktarda ganimet alınırken, on binden fazla isyancı da öldürüldü. Ayrıca hapse atılan isyancılardan da çok sayıda ölen vardı. Ne var ki, isyancıların lideri olan Ahdeb kaçarak kurtulmaya muvafak olmuştu.<sup>78</sup>

Savaştan kaçarak canını kurtarabilen Ahdeb, daha sonra sultana haber göndererek canının başışlanmasını istedi. Talebinin kabul edilmesi üzerine Kahire'ye gelerek sultanın

---

<sup>78</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 2, 909-915.



huzuruna çıktı. Kendisine hil'at verilerek, eskiden olduğu gibi kabilesinin şeyhliğini sürdürmesine müsaade edildi.<sup>79</sup>

Ahdeb liderliğindeki bedevî Arap isyanına karşı, Memlûk idaresinin çok sayıda isyancının öldürülmesi, birçoğunun esir alınarak hapsedilmesi ve katı tedbirler uygulanması şeklinde verdiği sert tepki, beraberinde kesin sonuçlar da getirmiştir. Nitekim Makrîzî, söz konusu isyanın bu şekilde bastırılması neticesinde o tarihten sonra kara ve deniz yolunun emniyet altına alındığını ve bir daha yol kesme olaylarına rastlanmadığını söylemektedir.<sup>80</sup> En azından Türk Memlûkler döneminin sonuna kadar bu tür önemli bir ayaklanmanın veya bozgunculuk hareketlerinin tespit edilmemesi Makrîzî'yi doğrulamaktadır. Ancak daha sonraki dönemlerde bedevî Araplar'ın yine harekete geçtikleri ve yol kesme-yağma şeklinde bozgunculuk yaptıkları da burada ifade edilmelidir.<sup>81</sup>

Sonuç itibarıyla, Mısır'daki yerel halkın önemli bir kesimini oluşturan ve ağırlıklı bir şekilde Saîd bölgesinde yaşayan bedevî Araplar'ın, Memlûkler'e karşı daha ilk zamanlardan başlayarak isyan etmek suretiyle tavır aldıkları görülmektedir. Bazen ekonomik nedenler ön plâna çıkmaktaysa da, bu isyanların esas karakteri itibarıyla siyasî mahiyetli oldukları anlaşılmaktadır. Bu isyanların önemli bir hususiyeti de, çoğunlukla devlet idaresinde kargaşa veya belirsizliklerin olduğu dönemlerde ortaya çıkmış olmalarıdır. Nitekim ilk isyan el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek et-Türkmânî'nin tahta çıktığı ve Memlûkler Devletinin Suriye'deki Eyyûbî meliklerinden kaynaklanan dış tehditlerle uğraştığı bir döneme tesadüf etmiştir. Daha sonraki isyanların çoğunluğu da, el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun döneminde olduğu gibi sultanın ölmek üzere bulunduğu son zamanlarında ve el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un yaşının küçüklüğü nedeniyle iktidara hâkim olamadığı, ayrıca Moğol tehlikesinin baş gösterdiği dönemlerde meydana gelmiştir. Ele alınan son isyan da, Muhammed b. Kalavun'un ardından işbaşına geçen tecrübesiz sultanlardan el-Melikü's-Salih Selahaddin Salih döneminde büyük ümeranın sultanı pasif hale getirdiği ve aralarında nüfuz

---

<sup>79</sup> İbn Dokmak, *el-Cevheru's-semîn fi siyeri'l-hulefâ ve'l-mülûk ve's-selâtin* (nşr. Saîd A. Âşûr-Ahmed es-Seyyid Derrâc), Mekke 1982, s. 395; Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 2, 916; Sehâvî, *Vecîzü'l-keîâm*, s. 69-70.

<sup>80</sup> *es-Sülûk*, II / 2, 915.

<sup>81</sup> Daha sonraki dönemlerde gerçekleşen bu tür hadiselerle ilgili olarak bk. Saîd A. Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısırî*, s. 61-62.

mücadelelerin yapıldığı bir zamana rast gelmiştir. Dolayısıyla bahsedilen isyanların zamanlamalarını tesadüf olarak nitelendirmek mümkün değildir. Neticede bu isyanlar, özellikle bunların siyasî otoriteyi yıkmayı ya da pasif hale getirmeyi hedefleyenleri çok sert bir şekilde bastırılmış ve yerel halkın yönetime müdahil olmasına kesinlikle müsaade edilmemiştir.

### **Mısır Halkının Saltanat Değişiklikleri Karşısındaki Tutumu**

Mısır halkı, özellikle ilk dönemlerdeki başta olmak üzere, Memlûk sultanlarının tahta çıkmalarına çeşitli tepkiler vermişlerdir. Bu tepkiler, bazen, bedevî Arap ayaklanmalarında olduğu gibi, isyan şeklinde kendini gösterirken, bazen de memnuniyetsizliğini ya da hoşnutluğunu belirtme şeklinde ortaya çıkmıştır. Halkın, ilerleyen zaman içerisinde saltanat değişikliklerine karşı bazen tepkisiz kalmayı tercih ettiği olmuştur da, aynı süreç içinde aksine ciddi tavır aldığı durumlar da söz konusudur. Dolayısıyla ilk dönemlerde saltanat değişikliklerinde belirleyici konumdan çok uzak olmakla birlikte daha aktif görünen Mısır halkı, daha sonraki dönemlerde genellikle pasif bir tutum benimsemiştir. Ancak halkın bahsedilen sonraki dönemlerde de zaman zaman saltanat değişikliklerine karşı olumlu veya olumsuz tepkiler verdiği ifade edilmelidir.

Türk Memlûkler döneminin ilk sultanları, tahta çıktıkları sıradaki bazı icraatlarıyla yerel halkın söz konusu vâkî veya gerçekleşmesi muhtemel tepkilerini dikkate aldıklarını göstermişlerdir. Nitekim Makrîzî'nin ilk Memlûk sultanı olarak kabul ettiği Şecerüddür, iktidarı ele geçirdiğinde halkın kalbini kazanmak amacıyla vergileri hafifletme yoluna gitmiştir.<sup>82</sup> Daha önce temas edildiği gibi, Şecerüddür, Memlûkler'in hâkimiyetini kabullenmekte zorluk çıkaran halkın verebileceği tepkileri yumuşatmak amacıyla bu yolu tercih etmiştir.

Benzer bir hareket tarzı, el-Melikü'z-Zahir Baybars'ın tahta çıkışında da gözlenmektedir. Onun, Aynicâlût Savaşı'nın ardından Kahire'ye dönüş yolculuğu sırasında öldürülen el-Melikü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz'un (657-658/1259-1260) yerine, henüz Kahire'ye varmadan sultan ilan edildiği, bu durumun başkentte resmen duyurulması üzerine halkın çok üzüldüğü ve büyük bir hayal kırıklığına uğradığı rivâyet edilmektedir. Halkın üzüntü ve endişesinin temelinde Moğollar'ı yenen muzaffer sultan Kutuz'un öldürülmesinin yanı sıra Baybars'ın

---

<sup>82</sup> Bk. Muhammed b. Ahmed b. İyâs, *Bedâiu'z-zühûr fi vekâii'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984, I / 1, 286; Takkûş, *Târihu'l-Memâlik*, s. 39.

mensup olduğu ve devamlı bir istikrarsızlık kaynağı olarak dikkati çeken Bahrî Memlûk grubunun<sup>83</sup> yeniden iktidarı ele geçirmesi de yatıyordu. Bu durumun farkında olduğu anlaşılan Sultan Baybars, saltanatının ilk günlerinde, tedbir olarak bir yandan kendi adamlarını önemli mevkilere yerleştirirken, bir yandan da halkın kalbini kazanmak için Kutuz zamanında konulan ağır vergileri kaldırmıştı.<sup>84</sup> Onun halkın kalbini kazanmak için aldığı bu tedbir işe yaramış, vergilerin kaldırılmasına çok memnun olan Kahire halkı, sabık sultan Kutuz'un dönüşü için gerçekleştirdikleri şehrin süslenmesi faaliyetlerine bu defa yeni sultanı karşılamak için öncekinden daha fazla ihtimam göstermeye başlamışlardı.<sup>85</sup>

Hem Şecerüddür hem de Baybars'ın, halkın sempatisini kazanmak amacıyla vergileri hafifletmek veya bir kısmını tamamen kaldırmak şeklinde uyguladıkları tedbirler, her ikisinin de daha sonra isyan olarak ortaya çıkacak somut tehlikelerin farkında olduklarını gösterir mahiyettedir. Nitekim daha önce bahsedildiği gibi, Saîd bölgesinde meydana gelen bedevî Arap isyanları, onların endişelerinin yersiz olmadığını göstermiştir. Diğer taraftan, Baybars'ın iktidarı ele geçirdiği sırada Başkent Kahire'de meydana gelen ve esas itibarıyla Şiî karakterli olan küçük çaplı bir isyan da yeni idarenin sadece merkezin dışındaki bedevî Araplar'dan değil, bizzat merkezde ve saray hizmetinde çalışan toplumun alt katmanlarından sayılabilecek hademelerin (gulâm) başını çektiği bir grup tarafından da tehditlere maruz bırakılabileceğini ortaya koymaktadır. Kûrânî diye tanınan bir kişinin liderlik ettiği söz konusu isyanın, çabucak bastırıldığı, sorumluların ağır bir şekilde cezalandırıldığı da burada belirtilmelidir.<sup>86</sup>

Muhtemelen Memlûkler'in siyasî hâkimiyetlerini tamamen kabul ettirmeleri nedeniyle, Baybars'tan sonra iktidara gelen sultanların tahta çıkışları esnasında halkın, genellikle tepkisiz kaldığı görülmektedir. Kahire gibi şehirlerde yaşayan halk, muhtemelen, Memlûkler'in bedevî Arap isyanlarına karşı gösterdikleri sert tavrıdan etkilenmiş olmalıdır. Takkûş'un da

---

<sup>83</sup> Bahrî Memlûkler, Memlûkler Devletinin ilk yıllarından itibaren savaşlarda son derece disiplinli olan, ancak barış zamanlarında disiplinsiz ve maceracı tavırlarıyla hem idareyi hem de halkı bezdiren bir unsurdur (Irwin, *The Middle East*, s. 27).

<sup>84</sup> Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 15-16; Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 2, 437-438.

<sup>85</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 2, 438. Krş. İbn Abdüzzahir, *er-Ravzü'z-zâhir*, s. 77; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 15.

<sup>86</sup> Söz konusu isyanla ilgili olarak daha geniş bilgi için bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 2, 440; Aynî, *İkdü'l-cümân*, I, 270-271; Irwin, *The Middle East*, s. 44; Takkûş, *Târîhu'l-Memâlik*, s. 91.

ifade ettiği gibi, Mısır halkı iktidara kimin geldiğiyle ilgilenmekten ziyade siyasî istikrarın devamından yana olmayı kendi menfaatine daha uygun bulmuştur.<sup>87</sup> Halkın bu yöndeki arzusu, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un ikinci defa tahta çıktığı sırada açıkça görüldüğü gibi, bazen onları tepkisizlikten vazgeçiren itici güç haline de gelmiştir. Nitekim tarihçiler, bahsi geçen sultanın Cemaziyelevvel 698 (Şubat 1299) tarihinde ikinci defa tahta geçmek üzere Kahire'ye gelişinin çok ihtişamlı olduğunu ve devlet ricalinin yanı sıra neredeyse bütün şehir halkının sultanı karşılamaya çıktığını özellikle belirtmektedirler.<sup>88</sup> Bu tarihçilerden İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1469) anlatımı, hem daha detaylı olması bakımından hem de halkın sultanı karşılama konusundaki coşkulu tavrının nedenlerine işaret etmesi açısından burada ayrıca zikredilmelidir. Tarihçi, halkın neredeyse tamamının işlerini bir kenara bırakarak tarif edilemeyecek ölçüde büyük bir sevinç ve coşkuyla Sultan Muhammed b. Kalavun'u karşılamaya çıktığını, Kahire ve Mısır'ı (Fustat) boydan boya süslediğini ve bu sevinç gösterilerini iki gün boyunca sürdürdüğünü ifade etmektedir. Ayrıca halkın bu karşılama merasimi esnasında sabık sultanlar el-Melikü'l-Adil Zeyneddin Ketboğa (694-696/1294-1296) ve el-Melikü'l-Mansur Hüsameddin Laçin'in (696-698/1296-1299) yakın adamlarına onların duyacağı bir şekilde müstezhî ve aşağılayıcı ifadeler kullanmaktan çekinmediğini de ilâve etmektedir.<sup>89</sup> İbn Tağrıberdî'nin son ifadelerinden, halkın bu coşkusunun nedeni de anlaşılmaktadır. Bahsi geçen sabık sultanların, ümera arasında bitmek tükenmek bilmeyen çekişmeler ve doğal afetlerle geçen saltanat dönemlerinin,<sup>90</sup> halkı umutsuzluğa sevk ettiği, Kalavun ailesinden gelen Muhammed b. Kalavun'u kurtarıcı ve istikrarı sağlayabilecek bir sultan olarak kabul ettikleri görülmektedir. Halk bu düşünceyle onun tahta çıkışını desteklemiş ve önceki sultanların dönemlerinde yaşanan olumsuzlukların müsebbibi olarak gördüğü bazı kişileri açıkça tenkit etmekten de çekinmemiş olmalıdır. İbn Tağrıberdî'nin, halkın Muhammed b. Kalavun'a karşı beslediği büyük sevginin yanı sıra Kalavun hanedanından olmayan bir emîrin tahta çıkmasına rıza göstermediği ve saltanata mutlaka bu hanedana mensup birisinin getirilmesi

---

<sup>87</sup> *Târîhu'l-Memâlik*, s. 229.

<sup>88</sup> Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 325-326; Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 872; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 451; Takkûş, *Târîhu'l-Memâlik*, s. 229; Zeytûn, *Târîhu'l-Memâlik*, s. 54-55.

<sup>89</sup> *en-Nücûmü'z-zâhire*, VIII, 116.

<sup>90</sup> Söz konusu iki sultanın dönemlerindeki hadiseler için bk. Yiğit, *Memlûkler*, s. 66-70; Takkûş, *Târîhu'l-Memâlik*, s. 216-228; Zeytûn, *Târîhu'l-Memâlik*, s. 52-54.

gerektiğine dair kesin kanaati olduğu<sup>91</sup> şeklindeki ifadeleri de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Baybars'tan Muhammed b. Kalavun'un ikinci saltanatına kadar geçen süreç içerisinde gerçekleşen taht değişikliklerine karşı kayda değer bir tepkisi bulunmayan halkın Muhammed b. Kalavun'a verdiği açık destek, daha sonra devam etmesi bakımından da dikkat çekicidir. Nitekim Muharrem 707 (Temmuz 1307) tarihinde, yönetimi fiilen ellerinde tutan Saltanat Naibi Sallâr ve Üstâdâr Baybars el-Çaşnigîr'in baskısından bunalan Sultan Muhammed b. Kalavun'un bu iki emîri devreden çıkarmak amacıyla giriştiği teşebbüsün sonuçsuz kalması üzerine, hadiseyi duyan halkın sultanın hayatından endişe ederek, onu korumak üzere bizzat olayların içinde yer aldığından bahsedilmektedir. Kaynakların bildirdiğine göre, söz konusu hadisenin duyulması ve bu iki emîr ve taraftarlarının sultanı öldürmek veya tahttan indirmek istedikleri şayiasının yayılması üzerine halk galeyana gelmiş, dükkânlarını açmayarak sarayın (Kal'atülcebel)<sup>92</sup> alt kısmında toplanmıştı. Tarafların olayın büyümemesi için yaptıkları görüşmeler devam ederken, Kal'atülcebel'in altında toplanan halkın gittikçe kalabalıklaşması gerilimi artıran bir gelişme oldu. Kalabalık halk kitlesi, bu esnada, sarayın dışarıdan görülen bir noktasında sultanın bahsi geçen emîrlerin adamları tarafından muhasara altında tutulduğunu fark edince galeyana gelerek feryat etmeye başladı. Bunun ardından da has ahırların bulunduğu noktada toplanmış olan Sallâr ve Baybars el-Çaşnigîr'e mensup emîr ve askerlerin üzerine yürüdü. Bunu duyan Sallâr ve Baybars el-Çaşnigîr'in, halkı dağıtmak üzere bir emîr ve askerlerini yollaması ve bu birliğin onlara karşı zor kullanması kalabalığı daha da öfkelenirdi. Kalabalığın bir kısmı bu emîre saldırırken, geri kalanlar da onu taşlamaya başladı. Bu arada bütün halk kitlesi bir yandan sultana dua ederken bir yandan da ümeraya beddua ediyordu. Halkı dağıtmak üzere gönderilen emîr önce silah kullanmak istediye de,

---

<sup>91</sup> *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 172.

<sup>92</sup> Kal'a veya Kal'atülcebel, Eyyübî Devletinin kurucusu Selahaddin Eyyübî (567-589 / 1171-1193) tarafından inşasına başlanan, oğlu el-Melikü'l-Adil Seyfeddin (596-615 / 1200-1218) zamanında tamamlanan ve bu tarihten itibaren gerek Eyyübî ve gerekse Memlûk sultanlarının ikametgâhı olarak kullanılan saray-kaledir. Selahaddin Eyyübî'nin yeni bir başşehir kurmak amacıyla inşa ettirdiği kale, Kahire'deki Mukattam dağında bulunan bir tepenin üzerindedir. Daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* ( Eymen), s. 79-84; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 368-374; Makrizî, *el-Hitat*, II, 201-207; Nasser O. Rabbat, *The Citadel of Cairo*, Leiden-New York-Köln 1995, s. 1-17, 50-282; Eymen Fuâd Seyyid, "Kahire", *DİA*, XXIV (2001), s. 174.

daha sonra olayların büyümesi ve kötü bir sonucun ortaya çıkmasından endişe ederek onları yumuşatmaya çalıştı. Uzun süren çabalarının sonucunda tarafların anlaşığı ve sultanın emniyet altında olduğu konusunda halkı ikna etmeye muvaffak oldu ve onların dağılmalarını sağladı. Oysa bu sırada taraflar görüşmelerini sürdürüyor ve sorumluları tespit edip cezalandırmaya çalışıyorlardı. Neticede anlaşma sağlandı ve sultanın yakın adamlarından sorumlu görülen birkaç emîrin Kahire dışına sürülmesi kararlaştırıldı. Daha sonra ümeranın talebiyle, halkı teskin etmek için sultanın da iştirak ettiği bir alay (mevkib) düzenlendi.<sup>93</sup>

Sultan Muhammed b. Kalavun'un bu hadiseden önemli bir zarar görmeden kurtulabilmesi, muhtemelen yerel halkın ona sağladığı bu destek sayesinde. Ancak halkın bu desteğine ve olaylar çatışma çıkmadan sona ermesine rağmen genç yaştaki Sultan Muhammed b. Kalavun'un üzerindeki baskıların devam ettiği görülmektedir. Bu baskıya daha fazla dayanamayan ve tahttan feragat ederek Kerek şehrine gitmeye karar veren Muhammed b. Kalavun'un bu kararını uyguladığı sırada da halkın yine onu destekler bir tutum benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim hacca gitme bahanesiyle Ramazan 708 (Mart 1309) tarihinde Kahire'den ayrılan Sultan Muhammed b. Kalavun'u uğurlamak üzere büyük bir halk kitlesinin toplandığı, ümera ile sultanın arasına giren bu topluluğun aslında onun tahtı bıraktığını anlayarak büyük bir üzüntü içerisinde ağlaşığı rivâyet edilmektedir.<sup>94</sup> Ne var ki, daha önce sultanın zarar görmesine mani olmak için büyük bir gayret içerisinde giren halk, onun tahttan feragat etmesini sadece izlemek zorunda kalmıştır. Halkın bu konudaki pasif tutumunda, kısa bir süre önce ordunun bedevî Arap isyanları sırasında göstermiş olduğu sert tavrın önemli bir etkisinin bulunduğu düşünülebilir.

Yerel halkın, Muhammed b. Kalavun'un tahttan feragat etmesinin ardından el-Melikü'l-Muzaffer lâkabıyla tahta çıkan Baybars el-Çaşnigir'in (708-709/1309) döneminde yönetime karşı pasif direniş şeklinde nitelendirilebilecek bir tutum benimsediği görülmektedir. Nitekim Baybars el-Çaşnigir'in henüz saltanatının başlarında Nil nehrinin yeterli debiye ulaşmaması üzerine halkın bu durumu onun uğursuzluğuna hamlettiği ve meclislerde sultan

---

<sup>93</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 1, 33-36; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 170-174. Krş. Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-düer ve câmiu'l-gurer*, VIII (nşr. Ulrich Haarmann), Kahire 1971, IX (nşr. Hans R. Roemer), Kahire 1960, IX, 147-148. Ayrıca bk. Takkûş, *Târihu'l-Memâlik*, s. 231-232.

<sup>94</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 1, 43; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 176.

ve arkadaşı Sallâr'ı yeren, ihtiyaç duyulan suyun ancak Muhammed b. Kalavun sayesinde geleceğini ifade eden şarkılar söylemeye başladığı rivâyet edilmektedir.<sup>95</sup> Bu ve benzeri hareketlerin yaygınlaşması ve Sultan Baybars el-Çaşnigîr'in kulağına kadar ulaşması üzerine sultanın Kahire valisine emir vererek, bu tür hareketlerde bulunan kişileri tutuklattığı bildirilmektedir. Tutuklanan kişilerin sayısının üç yüze ulaştığı, çeşitli cezalara çarptırılan bu şahıslardan bir kısmının dilinin kesildiği de nakledilmektedir.<sup>96</sup>

Bu sert cezalandırma şeklinin halkın yeni yönetime karşı tepki göstermesini engellemeyeceği anlaşılmaktadır. Nitekim yerel halkın, Sultan Baybars el-Çaşnigîr'in kendi memlûklerinden bir kısmına emîrlik payesi vermesini açıkça beyhude bir gayret olarak nitelemekten çekinmediği, bazı insanların alenen Baybars el-Çaşnigîr'e sövdüğü belirtilmektedir. Sultanla ilgili kötü ifadeler kullananlara ağır cezalar verilmesinin dahi bunları engelleyemediği, hatta daha da ileri gitmeleri sonucunu doğurduğu ilâve edilmektedir.<sup>97</sup> Kerek'te bulunan sabık sultan Muhammed b. Kalavun'un tekrar tahtı ele geçirmek için faaliyetlere başlaması, civardaki şehirlerin naiplerinin çoğunun onun tarafına geçmesiyle büyük bir güç kazanması ve bu durumun Sultan Baybars el-Çaşnigîr ve taraftarlarını zor duruma sokması,<sup>98</sup> halkın pervasızca hareket etmesinde muhtemelen büyük pay sahibidir.

Gelişen olaylar neticesinde bütün ümidini kaybeden Sultan Baybars el-Çaşnigîr'in tahttan feragat etmek zorunda kalması ve Kahire'yi terk etmek üzere yola çıkması esnasında meydana gelen hadiseler, Mısır halkının gösterdiği tepkinin boyutlarını tespit bakımından dikkat çekicidir. Nitekim Ramazan 709 (Şubat 1310) tarihinde Baybars el-Çaşnigîr'in yakın adamları, askerleri ve hazineden aldığı paralarla birlikte saraydan ayrılacağı haberinin duyulması üzerine büyük bir halk kitlesi sarayın kapısına toplanmıştı. Topluluk, Baybars el-Çaşnigîr ve adamlarının görünmesiyle birlikte onları yuhalamaya ve ağır sözler sarf etmeye başladılar. Bunların sözlerinde ileri gitmeleri, hatta bir kısmının Baybars el-Çaşnigîr ve adamlarını taşlamaya başlamaları üzerine, askerler silah kullanmaya yeltenmişlerdi. Ancak

---

<sup>95</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VIII, 243-245; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I / 1, 424-425.

<sup>96</sup> İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I / 1, 425.

<sup>97</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 1, 69-70; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VIII, 269, 270.

<sup>98</sup> Bu hadiselerin gelişimi için bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 1, 56-69; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VIII, 244-268.

Baybars el-Çaşnigîr buna mani olarak, onlardan halkın üzerine para atmalarını istedi ve topluluk paraları toplamakla uğraşırken kendilerinin rahatça yola devam edebileceklerini söyledi. Ne var ki, bu önlem de halkı engellemeye yetmedi. Yerlere saçılan paralara itibar etmeyen halk, Baybars el-Çaşnigîr ve adamlarını takip etmeyi ve onlara ağır hakaretlerde bulunmayı sürdürdü. Bunun üzerine halka saldıran Baybars el-Çaşnigîr'in askerleri, bu teşebbüslerinde de başarılı olamadı.<sup>99</sup> Tarihçi İbnü'd-Devâdârî (ö. 736/1336'dan sonra), aslında halkın, Baybars el-Çaşnigîr Kahire'den ayrılmadan günler önce mütemadiyen Kal'atülcebel'in alt kısmında toplanarak onun aleyhinde ağır ifadeler sarf etmeye başladığını söylemektedir.<sup>100</sup> Olayların bu noktaya gelmesinde, daha doğru bir ifadeyle Baybars el-Çaşnigîr'in tahttan ayrılmak zorunda kalmasında halkın belirleyici olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, onların gösterdiği tepkinin, Baybars el-Çaşnigîr yönetimini yıpratıcı unsurlardan biri olduğu söylenebilir.

Kalavun ailesine, özellikle Sultan Muhammed b. Kalavun'a büyük bir sevgi beslediği anlaşılan Mısır halkı, söz konusu sultanın üçüncü defa tahta çıkmak üzere Kahire'ye gelişi sırasında yaptığı şenliklerle bu muhabbetini göstermişti. Sultan şehre girdiği sırada Müslümanlar ellerinde Kur'an-ı Kerîm, Hıristiyanlar İncil, Yahudîler ise Tevratlarla yollara dizilmiş ve sultana dualar etmişlerdi. Şairler ise sultanın dönüşünün şerefine şiirler yazmışlardı.<sup>101</sup>

Halkın büyük teveccüh gösterdiği Muhammed b. Kalavun, otuz iki sene civarında süren üçüncü saltanat döneminde (709-741/1309-1341) umutları boşa çıkarmayarak yönetimde ve sosyal hayatta bir istikrar sağlamaya muvaffak olmuştur. Ancak aynı şeyi kendisinden sonraki Çerkez Memlûkler dönemine kadar geçen süreç için söylemek mümkün değildir. Zira bu süreç içerisinde tahta çıkan ve tamamını Muhammed b. Kalavun'un oğulları ve torunlarının oluşturduğu sultanlar, genel itibarıyla yaşlarının küçüklüğü veya tecrübesizlikleri nedeniyle yönetime tam anlamıyla hâkim olamamışlardır. Oluşan boşluğu büyük ve nüfuzlu emîrlere doldurmuş, bunların arasındaki gruplaşma ve çekişmeler ise bir yandan siyasî ve sosyal

---

<sup>99</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 1, 71; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 271. Krş.

<sup>100</sup> *Kenzü'd-dürrer*, IX, 187-188.

<sup>101</sup> Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'd-devleti't-Türkiyye* (nşr. Abdülhamid S. Hamdân), Kahire 1987, s. 204. Ayrıca bk. İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IX, 6; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I / 1, 431-432.



istikrarsızlığa neden olurken, bir yandan da yönetimin Türkler'in hâkimiyetinden çıkarak Çerkezler'in eline geçmesine giden yolu açmıştır.<sup>102</sup>

Memlûk toplumunun büyük kısmını teşkil eden yerel halk ise bu süreç içerisinde olayların seyircisi olmaktan başka bir şey yapamamıştır. Nitekim söz konusu süreç içerisinde tahta çıkan sultanların cülus merasimleri sırasında halkın kayda değer bir tepkisine rastlanmaması da bunu göstermektedir. Ancak, daha sonraki kısımda önemli örnekler çerçevesinde ele alınacağı gibi, ümera arasında yaşanan çekişmeler sırasında yerel halktan bazılarının olayların içinde yer aldığı da tespit edilmektedir. Ne var ki, onların buradaki rolü genellikle kendi inisiyatifleriyle değil, bazı emirlerin onları rakiplerine karşı kullanmasıyla ortaya çıkmıştır. Ayrıca onların müdahalesi, siyasî ve sosyal buhranın daha da derinleşmesine neden olduğu gibi, büyük ekonomik sıkıntıları da beraberinde getirmiştir.

### **Bazı Savaşlarda ve Ümera Grupları Arasındaki Mücadelelerde Mısır Halkının Tutumu**

Memlûkler yapısı itibariyle askerî karaktere sahip bir devlet kurmuşlardır. Dolayısıyla kendi toplumu ve İslâm dünyası nazarında siyasî meşruiyet sağlamak için ağırlıklı olarak bu özelliklerini kullanmışlardır. Nitekim daha önce bahsedildiği gibi, onların bir devlet olarak tanınmaları ve siyasî hâkimiyet tesis etmelerinin, Mansûra ve Aynicâlût Savaşları'ndaki parlak başarıları sonucunda gerçekleşmiş olması bu tespiti doğrulamaktadır. Diğer yandan, bu siyasî meşruiyet, Moğol istilası ile ortadan kaldırılan Abbâsî hilâfetinin Mısır'a taşınması suretiyle dinî meşruiyetle de takviye edilmiştir. Ayrıca, daha önce temas edildiği gibi, Memlûk sultanları ve idarecileri, dinî meşruiyetlerini sağlamlaştırmak için Mısır toplumu üzerinde önemli nüfuzu bulunan ve yönetimle halk arasında aracı rolü oynayan ulema sınıfından da istifade etmişlerdir.

Özellikle Türk Memlûkler döneminde parlak başarılarla imza atan söz konusu askerî güç, toplumun Memlûk idaresine karşı gösterdiği tutumun tespit edilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bahsedilen dönemde iktidara gelen Baybars, Kalavun ve Muhammed

---

<sup>102</sup> Muhammed b. Kalavun'un ardından Çerkez Memlûkler dönemine kadarki süreç içerisinde gelişen hadiselerle ilgili olarak bk. Yiğit, *Memlûkler*, s. 82-94; M. Cemaleddin Sürûr, *Devletü Benî Kalavun fi Mısır*, Mısır 1947, s. 53-66; Takkûş, *Târîhu'l-Memâlik*, s. 299-321; Irwin, *The Middle East*, s. 125-151.

b. Kalavun gibi büyük sultanlar, ellerindeki askerî gücü, bir yandan Suriye bölgesindeki çeşitli yerlerde hâkimiyet kurmuş bulunan Haçlı güçlerini ortadan kaldırmak, diğer yandan da Aynicâlût'ta yedikleri büyük darbenin ardından yeniden toparlanıp ilerlemeye çalışan Moğollar'ı durdurmak için kullanmaktan çekinmemişlerdir. İşte bu noktada, gerek elde edilen büyük zaferler gerekse, az da olsa, yaşanan mağlubiyetler, Mısır toplumunu olumlu veya olumsuz birtakım tepkiler vermeye iten unsurlar olmuştur. Bu kısımda öncelikle, önemli örnekler vasıtasıyla söz konusu tepkileri ele alacağız.

Memlûk kaynaklarının Mısır halkının tutumuyla ilgili bilgiler verdikleri önemli savaşlardan birisi 680 (1281) senesinde İlhanlılar'la Humus'ta yapılmıştır. Kaynakların bildirdiğine göre, 680 (1281) senesinde İlhanlı hükümdarı Abaka (663-680/1265-1282) ordusuyla Suriye'ye girdi. Abaka, ordusunun bir kısmı ile Rahbe'yi<sup>103</sup> muhasara ederken, içinde Ermeniler ve Haçlılar'ın da bulunduğu ordunun geri kalan büyük kısmını kardeşinin komutasında Hama ve Humus üzerine gönderdi. Durumu haber alan ve bu sırada daha önce Suriye bölgesinde isyan etmiş bulunan bir emîrin itaatini arz etmesiyle rahatlayan Memlûk sultanı Kalavun ordusunu toplayarak Humus'a doğru hareket etti. Burada meydana gelen savaşta önceleri bozulan Memlûk ordusu daha sonra toparlanarak İlhanlılar'ı büyük bir yenilgiye uğrattı (14 Recep 680/29 Kasım 1281). Muzaffer olan Kalavun yanındaki Moğol esirleriyle birlikte ordusunu alarak önce Dımaşk'a, ardından Kahire'ye döndü.<sup>104</sup>

Bu savaşın seyrine göre halkın farklı tepkiler verdiği görülmektedir. Nitekim savaş sırasında halkın namazlarda Memlûk ordusunun muzaffer olması için Kur'an-ı Kerîm okuyup, cami ve türbelerde dualar ettiği, ordunun savaşın başlarında bozguna uğradığının duyulması üzerine büyük bir korkuya kapıldığı rivâyet edilmektedir. Zafer müjdesinin ulaşmasına kadar korku içinde bekleyen halkın, bu son haberle birlikte şehrin her tarafını süslerle donattığı ifade edilmektedir. Sultan Kalavun'un Kahire'ye dönmesinin ardından da şehirde dolaştırılan Moğol esirleri seyretmek üzere bütün halkın sevinçle meydanlara toplandığı söylenmekte-

---

<sup>103</sup> Rahbetümâlikbintûk da denilen ve Fırat kıyılarında yer alan, Halep civarındaki bu bölge için bk. Yâkût, *Mu'cemül-büldân*, III, 34-35.

<sup>104</sup> Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 194-201; İmâdüddin İsmail b. Ali Ebül-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahbârî'l-beşer* (nşr. Muhammed Azb v.dğr.), I-IV, Kahire 1998-1999, IV, 23-24; Fatih Yahya Ayz, "Memlûk-İlhanlı İlişkilerinde Bir Dönüm Noktası: Şakhab Savaşı (702 / 1303)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (2007), s. 7-8.

dir.<sup>105</sup> İbn Tağrıberdî, sultanın dönüşü için Kahire'nin süslenmesinden bahsederken, böyle bir şenliğin uzun yıllardır görülmediğini, halkın Memlûk ordusunun muzaffer bir şekilde şehre gelmesinden duyduğu sevincin görülmeye değer olduğunu belirtmektedir.<sup>106</sup>

Benzer sevinç gösterileri, Haçlılar'ın hâkim olduğu ve uzun süre alınamayan Akka'nın fethinden sonra da görülmektedir. Akka'ya hâkim olan Haçlılar'la Baybars zamanında yapılan anlaşmaya aykırı olarak, Şaban 689 (Ağustos-Eylül 1290) tarihinde buradaki Müslüman tüccarlara saldırıda bulunulması üzerine bu şehrin fethedilmesine karar verilmiş, ancak bu kararı uygulamak için yola çıkan Sultan Kalavun'un ani vefatı üzerine söz konusu teşebbüs akim kalmıştı. Kalavun'un yerine tahta çıkan oğlu el-Melikü'l-Eşref Halil (689-693/1290-1293) babasının başlattığı teşebbüsü devam ettirme konusunda kararlı davranmış, zorlu bir muhasaranın ardından 17 Cemaziyelevvel 690 (18 Mayıs 1291) tarihinde Akka'yı fethetmeye muvaffak olarak, bir asırdan fazla bir süredir burayı ellerinde tutan Haçlılar'a büyük bir darbe vurmuştu.<sup>107</sup> Suriye bölgesinde Haçlılar'ın elinde bulunan son şehrin alınması İslâm dünyasında büyük bir sevince neden olurken, Hıristiyan âleminde ise büyük bir üzüntüye sebep olmuştur.<sup>108</sup> Bu kadar önemli bir fethin Mısır halkı üzerindeki yansımaları da aynı büyüklükte olmuştur. Nitekim Makrîzî, Sultan Halil'in Kahire'ye girişinden günler önce şehirde şenliklere başladığını, şehrin daha önce rastlanmayan güzellikte süslerle donatıldığını, sultanın gelişle birlikte halkın büyük sevinç içinde eğlenceler düzenlediğini rivâyet etmektedir.<sup>109</sup> Yine bazı tarihçiler, dönemin şairleri tarafından bu fethin şerefine yazılan şiirlerin önemli bir kısmı-

---

<sup>105</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 696-697.

<sup>106</sup> *en-Nücûmü'z-zâhire*, VII, 306. Yapılan şenliklerle ilgili olarak ayrıca bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 207; Şâfi b. Ali el-Askalânî, *Kitâbü'l-Fazli'l-me'sûr min sîreti's-Sultân el-Melikü'l-Mansûr* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), Beyrut 1998, s. 78-79.

<sup>107</sup> Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 278-280; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, IV, 33, 34-35; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 171, 195-199; Nasıruddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali b. el-Furât, *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk-Târîhu İbni'l-Furât*, VII (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1942, VIII (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1939, IX / 1 (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1936, IX / 2 (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1938, VIII, 93, 110-113.

<sup>108</sup> Abdülkerim Özaydın, "Halil b. Kalavun", *DİA*, XV (1997), s. 319; Muir, *The Mameluke*, s. 44-45.

<sup>109</sup> *es-Sülûk*, I / 3, 769. Krş. İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VIII, 10.

nı nakletmek suretiyle hem söz konusu fethin önemine hem de bunun toplumun çeşitli kesimlerinde meydana getirdiği coşkuya işaret etmektedirler.<sup>110</sup>

Türk Memlûkler döneminde meydana gelen ve Memlûkler'in kazandığı savaşlar arasında, Mısır halkının verdiği tepki bakımından 702 (1303) senesinde İlhanlılar'a karşı yapılan Şakhab Savaşı ayrı bir yere konulmalıdır. Zira Memlûk tarihçileri, diğerlerinden farklı bir şekilde hem bu savaşı, Aynicâlût'u aşacak ölçüde bütün ayrıntılarıyla rivâyet etmekte, hakkında yazılan nesir ve manzum örneklerini neredeyse tamamıyla eserlerinde nakletmekte, hem de onun sonuçlarını ve ardından yapılan kutlamaları geniş bir şekilde anlatmaktadır.<sup>111</sup> Tarihçiler, kâtipler ve şairler gibi Mısır Memlûk toplumunun üst tabakalarının bu kadar önem verdiği söz konusu savaş karşısında halkın geri kalan kısmının benimsemiş olduğu tutum da buna paralel olmuştur. Ancak buna geçmeden önce, kısaca Şakhab Savaşı'ndan bahsedilmelidir.

Bilindiği gibi, Aynicâlût Savaşı ile başlayan Memlûk-Moğol mücadelesi, Moğollar'ın İran kolunu oluşturan İlhanlılar'ın Suriye üzerindeki emelleri nedeniyle uzun süre devam eden ve bazen soğuk bazen de sıcak savaş şeklinde cereyan eden Memlûk-İlhanlı nüfuz mücadelesine dönüşmüştür. Genellikle Memlûkler'in kazandığı bu savaşlar, Şakhab'la sona ermiştir. Her iki tarafta sultanlar değişmekle birlikte, Şakhab Savaşı'na kadar iki devletin birbirine karşı güttüğü düşmanca siyaset aynı kalmış, Gâzân'ın İlhanlı tahtına oturmasıyla Şakhab Savaşı'na giden süreç de başlamıştır. Daha sonra ele alınacak olan ve Şakhab'tan kısa bir süre önce meydana gelen Hâzindâr Savaşı'nda İlhanlılar'ın galip gelmesi ve bu sırada Memlûk tahtında oturan el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un büyük emîrlerin tahakkümü altında bulunması, Gâzân'ın beklediği fırsatı sağlayan gelişmelerdi. Gâzân önce elçiler yollamak suretiyle diplomatik bir manevra yapmış ve zaman kazanmayı amaçlamıştı. Bunun ardından önce naibini büyük bir orduyla Suriye'ye yollayan Gâzân, daha sonra kendisi de bu bölgeye hareket ederek Rahbe şehrine geldi, çeşitli faaliyetlerin ardından da geri döndü. Ancak naibi komutasındaki büyük bir ordu Suriye bölgesinde kalmaya devam etti. Diğer taraftan gelişmelerden haberdar olan Memlûkler, savaş için hazırlıklara başladılar. Bazı

---

<sup>110</sup> Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 280-282; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 200-208; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 114-118.

<sup>111</sup> Bk. Ayaz, "Şakhab", s. 25 vd.

küçük çaptaki çatışmaların ardından, Sultan Muhammed b. Kalavun'un başında bulunduğu Memlûk ordusuyla, Gâzân'ın naibinin komuta ettiği İlhanlılar, Mercüssuffer'de<sup>112</sup> bulunan Şakhab köyü civarında büyük bir savaşa tutuştular (2 Ramazan 702/20 Nisan 1303). Üç gün süren bu zorlu savaş Memlûkler'in kesin zaferi ile neticelendi.<sup>113</sup>

Memlûk-İlhanlı ilişkileri bakımından doğurduğu önemli sonuçlar bir tarafa bırakılırsa, bu savaşın her düzeydeki Memlûk toplumu mensupları üzerinde büyük etki yaptığı görülmektedir. Nitekim daha önce bahsedildiği gibi, bu savaşın öneminin farkında oldukları anlaşılan Memlûk tarihçileri eserlerinde ona geniş yer ayırırlarken, kâtip ve şairler de bu savaş için nesir ve manzum sanat eserleri sunmak konusunda oldukça cömert davranmışlardır. Meselâ bunlar arasından Nüveyrî, kendisinin de iştirak ettiği Şakhab Savaşı'nı bütün ayrıntılarıyla uzun bir şekilde nakletmesi ve onun hakkında yazılan nesir ve manzum halindeki yazı örneklerini de kısaltma yapmadan tam olarak kaydetmesiyle öne çıkmaktadır.<sup>114</sup> Benzer bir tavır, Nüveyrî'nin muasırı İbnü'd-Devâdârî'nin eserinde de görülmektedir.<sup>115</sup> Memlûk tarihçileri arasında, Şakhab Savaşı'nın gerçekleştiği dönemde yaşamış olan, ancak eserinin bununla ilgili kısımları günümüze intikal etmeyen Musa b. Muhammed b. Yahya el-Yusuffî'den (ö. 759/1358)<sup>116</sup> istifade ederek bu savaşı bütün ayrıntılarıyla en geniş şekilde nakleden Aynî de (ö. 855/1451), gerek söz konusu savaşa ayırdığı yer bakımından, gerekse mevcut kaynaklarda bulunmayan bazı önemli bilgileri günümüze ulaştırması açısından burada özellikle zikredilmelidir.<sup>117</sup>

Memlûk toplumunun üst tabakasını oluşturan tarihçi, kâtip ve şairlerin dışında kalan yerel halkın Şakhab Savaşı sonrasında yaşadığı sevinç ve bunun için yaptığı kutlamalar da

---

<sup>112</sup> Mercüssuffer, Dimaşk'a bağlı nahiyelerdendir. Geniş bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 101.

<sup>113</sup> Bu savaşın öncesi, gelişimi ve sonucu ile ilgili geniş bilgi için bk. Ayaz, "Şakhab", s. 10-30.

<sup>114</sup> Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 31-56.

<sup>115</sup> Bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, IX, 89-100. Bu savaşla ilgili bazı nesir ve nazım örneklerine Safedî ve İbn Habîb'in eserlerinde de rastlanmaktadır. Bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, V, 86-89; Bedreddin Hasan b. Ömer b. Habîb, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmî'l-Mansûr ve benih* (nşr. Muhammed M. Emin-Saîd A. Âşûr), I-III, Kahire 1976-1986, I, 248-252.

<sup>116</sup> Bu tarihçinin eserinden günümüze sadece 733-739 (1332-1338) senelerine ait kısmı ulaşmış, bu kısım da Ahmed Hutayt tarafından 1986 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.

<sup>117</sup> Aynî, bu savaş için meşhur tarihi *İkdü'l-cümân*'da yaklaşık 52 sayfa (IV, 207-259) ayırmıştır.

dikkat çekicidir. Daha önce bahsedilen tarihçiler bu konuda da ayrıntılı bilgiler sunmaktadırlar. Nitekim bunlara göre, muzaffer sultan Muhammed b. Kalavun, savaşın ardından ilk durağı olan Dımaşk'ta büyük şenlikler ve sevinç gösterileriyle karşılanmıştır.<sup>118</sup> Buradan ayrılan sultan ve ordusunun Kahire'ye varmadan burada yapılan hazırlıklar ve vardıklarındaki karşılama töreni ise çok daha ihtişamlı olmuştur. Kahire'deki merasim ve şehrin süslenmesi ile ilgili faaliyetlerin 10 Ramazan'da (28 Nisan) zafer müjdesini ulaştıran emîrin gelmesiyle birlikte başladığı ve sultanın geldiği 23 Şevval'e kadar da yaklaşık 43 gün sürdüğü, hatta bundan sonra birkaç gün daha devam ettiği rivâyet edilmektedir.<sup>119</sup>

23 Şevval 702 (10 Haziran 1303) tarihinde, daha önce her tarafı süslerle bezenmiş olan Kahire'ye giren sultanın bütün ordusu ve beraberindeki Moğol esirleriyle birlikte şehri baştanbaşa geçtiği, bu alayın ve merasimlerin görülmemiş ölçüde ihtişamlı olduğu nakledilmektedir.<sup>120</sup> Bu şenlikleri daha da ayrıntılı anlatan Makrîzî, ümeranın yaptığı hazırlıkların yanı sıra halkın da en kıymetli eşyaları, mücevherleri ve ipekten kumaşlarla şehri süslediğini, sultanın geldiği sırada da onu karşılamaya çıktığını bildirmektedir. Hatta bu şenliklere verilen önemin büyüklüğü ve katılımın çokluğu nedeniyle, sultanın merasim boyunca geçtiği yerlerde bulunan evlerin kiralarının iki katına çıktığını da söylemektedir.<sup>121</sup> İbn Tağriberdî, bunlara ilâve olarak, söz konusu şenlikler sırasındaki aşırı kalabalık ve gürültü nedeniyle insanların birbirlerini duymakta güçlük çektiğini ifade etmekte, ancak buna rağmen bütün halkın büyük bir memnuniyet ve sevinç içerisinde bulunduğunu belirtmektedir.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Konumuzun kapsamına girmeyen Dımaşk halkının bu tür siyasi hadiselerle verdiği tepkilere ayrıntılı bir şekilde temas etmek istemiyoruz. Ancak Moğol tehlikesini en yakın biçimde yaşayan Dımaşk halkının söz konusu savaş boyunca benimsediği tutum, Memlük ordusunu yönetenlerin değişik strateji ve kararlarına verdiği tepki ve zafer kazanılmasından sonra yaşadığı sevinç oldukça ilginç gözükmetedir. Bunlarla ilgili geniş bilgi için bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 374-375; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, IX, 83; Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebu Mâhim v.dğr.), I-XIV, Beyrut, ts., XIV, 25, 27, 28; Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 930-931, 931-932; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 163.

<sup>119</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 31; Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 938.

<sup>120</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, IX, 88.

<sup>121</sup> *es-Sülûk*, I / 3, 938-939.

<sup>122</sup> *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 168.

Diğer taraftan muhtemelen Moğol istilasının Bağdat'ta meydana getirdiği tahribatı bilen Kahire halkının, zafer müjdesi daha önceden kendilerine bildirilmesine rağmen sultanın bununla görevlendirdiği emîrin birkaç gün gecikmesine verdiği tepki de burada zikredilmelidir. Nitekim söz konusu görevli emîrin elindeki yara nedeniyle yolda bir süre durmak zorunda kalması ve beklenen tarihte Kahire'ye ulaşamamasının halkta büyük bir endişeye neden olduğu, bundan dolayı dükkânların açılmadığı ve ekmek ve su fiyatlarının aşırı bir şekilde arttığından bahsedilmekte, bu emîrin gecikmeli de olsa şehre ulaşması üzerine endişelerin ortadan kalktığı ve bütün halkın onu karşılamaya çıktığı belirtilmektedir.<sup>123</sup>

Ne var ki, daha önce bahsedilen ve Memlûkler'in parlak zaferler kazandığı savaşlardan, özellikle de Şakhab Savaşı'ndan sonra büyük sevinç yaşayan ve bu zaferleri kazananları bağrına basan Mısır halkının, mağlup olunan savaşların ardından ordu ve devlet ricaline karşı oldukça kötü davrandığı, hatta bunları aşağıladığı görülmektedir. Nitekim biraz sonra ele alacağımız Hâzindâr Savaşı'ndan sonraki durum bunun güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Halkın söz konusu savaşın ardından vermiş olduğu tepkiye geçmeden önce bu savaştan kısaca bahsetmek gerekmektedir. Kaynakların bildirdiğine göre, İlhanlılar'ın Şam bölgesine saldırmak üzere harekete geçtiğini öğrenen Sultan Muhammed b. Kalavun, 24 Zilhicce 698 (22 Eylül 1299) tarihinde Kahire'den yola çıktı, önce Gazze'ye, buradan da Dımaşk'a geçti. Sultan Dımaşk'tan ayrıldığında, Gâzân komutasındaki İlhanlı ordusunun da Hama ile Humus arasında bulunan Hâzindâr vadisine geldiği haberi ulaştı. Burada meydana gelen büyük savaşta Memlûk ordusu yenildi (28 Rebülevvel 699/23 Aralık 1299). Birçok büyük emîr bu savaşta hayatını kaybetti. Gâzân büyük ganimet elde ettiği savaşın ardından Humus ve halkın büyük korku içinde olduğu Dımaşk'ı da istila etti. Suriye bölgesinde kendini sultan ilan ettirdi ve adına hutbe okutturdu. Daha önce kendisine sığınmış olan bir Memlûk emîrini, yanına çok sayıda Moğol askeri bırakarak Dımaşk'a naip atadı, diğer bazı Memlûk emîrlerini de Suriye bölgesinin çeşitli şehirlerinde naip olarak görevlendirdi. Bunların ardından ordusuyla birlikte bölgeden ayrıldı.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 938.

<sup>124</sup> Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 328-329, 330-344; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, IV, 54, 55-56; Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 879, 882-895.

Memlûk ordusunun yaşadığı bu mağlubiyet, askerlerde yaptığı manevî tahribatın yanı sıra halkta da üzüntü ve infiale neden olmuştu. Nitekim Memlûk ordusunun savaşın ardından dağınık ve perişan bir vaziyette, çeşitli yollardan Kahire'ye ulaşmaya çalıştığı sırada halkın sözlü ve fiilî sataşmalarına maruz kaldığı,<sup>125</sup> ancak içinde buldukları kötü vaziyet nedeniyle karşılık veremeyerek yola devam ettiği nakledilmektedir.<sup>126</sup>

Yaşanan büyük mağlubiyetin ardından ertesi sene (700/1300) bunun intikamını almak ve tekrar Suriye'ye girdikleri haberi ulaşan İlhanlılar'ı durdurmak için hazırlıklara başlayan Memlûk idarecilerinin bu amaçla halktan vergi talep etmeleri esnasında karşılaştıkları tepki de ilgi çekicidir. Nitekim Mısır ve Şam bölgesinde yaşayan halkın vergilerin aşırılığı nedeniyle idarecilere karşı sesini yükseltmeye başladığından bahsedilmektedir. Halkın yöneticilere ve askerlere hitaben Hâzindâr Savaşı'nı kastederek, daha önce Moğollar'dan kaçtıklarını şimdi ise kendi mallarına göz diktiklerini söyleyerek onları aşıladığı belirtilmektedir. Yöneticiler ve askerlerin bu sözlere karşılık vermeleri üzerine, halkın daha da cüretkâr bir şekilde, daha önce önlere kaçtıkları Moğollar'a gösterilen saygıyı niçin kendilerine de göstermediklerini sorduğu söylenmektedir. Bu tür tartışmaların daha da vahim bir hal alması üzerine Kahire'de, yerel halktan askerlerle konuşmaya kalkanların ağır bir cezaya çarptırılacağı şeklinde duyuru yapmak zorunda kalındığı rivâyet edilmektedir.<sup>127</sup>

Mısır halkının buraya kadar verilen örneklerde görüldüğü gibi, Memlûkler'in yaptıkları savaşlarda bazen olumlu bazen de olumsuz bir tutum sergilemenin yanı sıra onların kendi aralarındaki hizip çatışmalarında da birtakım tavırlar gösterdiği anlaşılmaktadır. Genellikle devletin başında bulunan sultanın tecrübesiz veya yaşının küçük olduğu zamanlarda ortaya çıkan ümera arasındaki nüfuz mücadeleleri, meydana getirdiği kargaşa ortamı nedeniyle, yerel halkı da etkilemiştir. Dolayısıyla, daha önce de ifade edildiği gibi, istikrarın kendi menfaatine olduğunun bilincinde olan halk, bu çatışmalar sırasında kimi zaman, düzeni sağlayacağına düşündüğü grubu desteklemekten çekinmemiştir. Bununla birlikte halkın bu konudaki müdahalesini bazen bizzat mücadeleyi yürüten ümeranın teşvik ettiği de belirtilmelidir.

---

<sup>125</sup> Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 344; Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 888; Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 66.

<sup>126</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 124.

<sup>127</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, I / 3, 906-907; Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 124, 125-126.



Türk Memlûkler dönemi, farklı memlûk gruplarının mücadeleleriyle ilgili birçok örneği içinde barındırmaktadır. Bu mücadelelerin çeşitli nedenleri vardır, ancak bunların başında, şüphesiz, Memlûkler Devletinin farklı yapısı gelmektedir. Bu farklılık onların saltanat anlayışlarında ortaya çıkmaktadır. İslâm tarihi boyunca hüküm sürmüş bulunan devletlerdeki genel yapının aksine Memlûkler'de saltanat, istisnalar bulunmakla birlikte bu yöndeki gayretlere rağmen veraset usulüne dayandırılmamıştır. Zira yeterli askerî güce ulaşan ve gerekli şartların oluştuğuna kanî olan büyük emîrlerin saltanatı ellerine geçirme gayretleri, verasete dayalı bir hanedan hâkimiyetinin ortaya çıkmasını engellemiştir.<sup>128</sup> Bu durumun ortaya çıkışında, bir memlûk olarak satın alındıktan sonra ümera sınıfına dâhil olan, siyasî başarılarıyla temayüz ederek tahtı ele geçirme muvaffakiyeti gösteren Memlûk sultanlarının köklü bir aileye mensup bulunmamaları ve yegâne gücü şahsî kuvvet ve nüfuzlarından almalarının etkili olduğunu düşünmek mümkündür.<sup>129</sup>

Bazı istisnalar hariç tutulursa, Memlûk sultanlarının büyük çoğunluğunu, tahta çıkmadan önce güçlü ve nüfuz sahibi bir emîr olan kimselerin oluşturması tabîi kabul edilmelidir. Zira Memlûkler Devletinde askerî yapının doğal bir sonucu olarak, bu yapının tepesinde yer alan yüzler ve tabilhane emîrleri, maiyetlerinde istihdam ettikleri görevlilere bakıldığında küçük birer sultan görüntüsündeydiler. Kendilerine ait küçük birer ordu sahibi olan bu emîrler, aynen sultan gibi yanlarında kendilerine mahsus üstâdâr, meclis emîri (emîrû meclis)<sup>130</sup> gibi görevliler de istihdam ediyorlardı<sup>131</sup> Dolayısıyla onlar zaten bir sultan gibi hayat sürdürüklerinden, şartlar müsait olduğunda devletin başına geçmeye anlayış bakımından hazırlardı. Bu müsait şartlar da, devletin başında tecrübesiz veya küçük yaştaki sultanların bulunduğu dönemlerde ortaya çıkıyordu. Ancak saltanata talip olanların veya perde arkasından sultanı

---

<sup>128</sup> Bk. Samira Kortantamer, "Memlûklarda Devlet Yönetimi ve Bürokrasi" *Tarih İncelemeleri Dergisi*, II (1984), s. 27-28; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 296; Yiğit, *Memlûkler*, s. 182.

<sup>129</sup> Ali Aktan, "Memlûklülerde Saltanat Değişikliği Usulü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX (1990), s. 272.

<sup>130</sup> Meclis emîri Sultan el-Melikü'z-Zahir Baybars tarafından devlet teşkilatında istihdam edilmeye başlayan önemli askerî görevlilerden biridir. Bu görevli sultanın iştirak edeceği toplantılarda gerekli hazırlıkları yapmak, protokolü düzenlemek, gündemi tespit etmek gibi vazifeleri üstlenmekle yükümlüdür. Meclis emîri hakkında geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'shâ*, IV, 18, V, 455; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VII, 183-184, 185; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 336; Ayalon, "Studies...-III", s. 59-60, 69.

<sup>131</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-a'shâ*, IV, 60.

yönlendirenlerin, daha uygun bir ifadeyle buna gücü olanların sayısının çok olduğu durumlarda gruplar arasında çatışmalar çıkmaya başlıyordu. Çalışmanın bu kısmında zikredilecek örneklerin seçildiği el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun sonrası dönemde yaşananlar da bu durumu yansıtmaktadır.

Muhammed b. Kalavun'un ardından Türk Memlükler döneminin sonuna kadar geçen yaklaşık kırk üç yıllık süre içerisinde bu sultanın oğulları ve torunları tahta çıkmış, istisnalar bulunmakla birlikte bunların çoğu ya küçük ve genç yaşta olduğundan ya da saltanata ehil olmadığından idare nüfuzlu emîrlerin ellerine geçmiştir. Nitekim bahsedilen sultanın vefatından sonra tahta çıkan oğlu el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Ebûbekir (741-742/1341) dönemi-ne, güçlü emîrlerden Kavsûn<sup>132</sup> ve Beştâk'ın<sup>133</sup> çekişmeleri damgasını vurmuştur.<sup>134</sup>

Bu çekişmenin sonucunda galip gelen Kavsûn, yönetimde tek başına söz sahibi olmuş, sultanın çeşitli tasarruflarına müdahale etmeye başlamış ve bu nedenle sultanla arası açılmıştı. Bu esnada sultanın hasekî<sup>135</sup> ümerasıyla mevkiine uygun düşmeyen ilişkiler içine girmesi, Kavsûn ve taraftarlarının muhalefetine neden oldu. Elindeki gücü kullanan Kavsûn, kendisini destekleyen emîrlerle birlikte hareket ederek, Sultan Seyfeddin Ebûbekir'i tahttan indirdi, sultanın kardeşleri ve diğer yakınlarını sürgüne gönderdi, onun hasekîlerinden olan

---

<sup>132</sup> Emîr Kavsûn (ö. 742 / 1342), el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un hasekîleri arasındaydı. Bu sultanın kızıyla da evlenen Kavsûn, Muhammed b. Kalavun'un ölümünden sonra da idaredeki etkinliğini devam ettirdi. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, IV, 136-141; Makrîzî, *el-Hitât*, II, 307-308; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, III, 154-155; Jo Van Steenberg, "The Amir Qawsûn, Statesman or Courtier? (720-741 AH / 1320-1341 AD)", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, III (ed. U. Vermeulen-Jo Van Steenberg), Leuven 2001, s. 449-466.

<sup>133</sup> Emîr Seyfeddin Beştâk da (ö. 742 / 1341) Muhammed b. Kalavun'un yakın adamlarındandır. Hayatı hakkında bk. Safedî, *el-Vâfi*, X, 142-144; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, III, 31; Makrîzî, *el-Hitât*, II, 34-35; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, I, 271-272.

<sup>134</sup> Bu iki emîrin mücadelesiyle ilgili olarak bk. Irwin, *The Middle East*, s. 126-127; Ayaz, "Memlük Sultanlarından Seyfeddin Ebûbekir ve Alaeddin Küçük Dönemlerinde (741-742 / 1341) Büyük Emîrler Arasındaki Mücadeleler", *Dini Araştırmalar*, IX / 27 (2007), s. 252-254.

<sup>135</sup> Sultan memlükleri içinde özel bir grubu oluşturan ve sarayda çeşitli hizmetlerde kullanılan hasekîler, sultanın en yakın askerleridir. Bunlar daha sonra emîrlik payesi verilerek terfi ettirilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik*, s. 115-116; Ayalon, "Studies...-I", *BSOAS*, XV (1953), s. 213-216; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 415-416; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-vezâif ale'l-âsâri'l-Arabiyye*, I-III, Kahire, ts., I, 462-466.

emîrlerin çoğunu tutuklattırdı, Muhammed b. Kalavun'un oğullarından sürgüne gönderilmeyen beş yaşlarındaki Alaeddin Küçük'ü el-Melikü'l-Eşref unvanıyla tahta çıkardı (21 Safer 742/6 Ağustos 1341).<sup>136</sup> Kavsûn ve taraftarlarıyla, sultan ve yakın ümerası arasındaki bu mücadele esnasında Mısır halkının herhangi bir müdahalesi olduğuna dair bir kayıt tespit edilmemektedir. Bununla birlikte, Muhammed b. Kalavun ailesinin toptan sürgüne gönderilmesi ve Seyfeddin Ebûbekir'i destekleyen ümera grubunun hapsedilmesinin halkta büyük bir üzüntüye neden olduğu<sup>137</sup> şeklindeki rivâyetlerden, Mısır halkının söz konusu mücadele esnasında sultan ve beraberindeki ümera grubunu desteklediği anlaşılmaktadır.

Halkın söz konusu mücadele sırasındaki pasif tutumu, daha sonra Kavsûn ve grubuna karşı açık mücadele şeklinde aktif bir tepkiye dönüşecektir. Kavsûn'un, daha bu tepkiler aktif bir şekilde dönüşmeden halkın kendisine karşı tavır aldığı farkında olduğu ve bunu engellemeye çalıştığı da anlaşılmaktadır. Nitekim onun, sabık sultan zamanında hasekî ümerasından bazıları vasıtasıyla sultanla yakın ilişkilerde bulunan ve devlet işlerine müdahil olan yerel halktan bir sivil görevliyi ağır şekilde cezalandırdığı, Kahire sokaklarında, "Fitne çıkaran, kendisini ilgilendirmeyen işlere karışan ve sultanların aklını karıştıranların cezası budur," diye bağırarak bir münadî eşliğinde gezdirilmesini emrettiği<sup>138</sup> şeklindeki rivâyeti böyle yorumlamak mümkündür.

Diğer taraftan Kavsûn'un asıl endişesi, büyük emîrlere arasında kendisine muhalif olanların harekete geçmesi ihtimaliydi. Nitekim sultan memlûklerinin ona karşı isyan teşebbüsüne girişmesi bunun ilk işaretleridir. Ancak bu isyan teşebbüsündeki esas önemli nokta, daha önce pasif bir tutum içinde olduğu belirtilen yerel halkın da bu teşebbüsün içerisinde yer almış olmasıdır. Dolayısıyla Kavsûn'un çekindiği iki tehlike birlikte harekete geçmiştir. Bu

---

<sup>136</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 3, 567-570; Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe* (nşr. Adnan Dervîş), I-IV, Dımaşk 1977-1997, II, 204-206; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 11-16; Ayaz, "Memlûk Sultanlarından Seyfeddin Ebûbekir...", s. 254-257.

<sup>137</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 3, 570; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 16.

<sup>138</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 3, 572.

noktada söz konusu isyan girişimine bütün halkın değil harfûş (ç. harâfîş)<sup>139</sup> denilen yerel halkın alt tabakalarından belli bir grubun katıldığı da ifade edilmelidir.

Söz konusu isyan girişimine gelince, sultan memlûkleri, kendilerini hizmetine almak isteyen Kavsûn'a karşı tepki göstermeye başlamışlar, Kavsûn'un ısrarlı tutumu karşısında onu ortadan kaldırmak üzere harekete geçmişlerdi. Onların bu hareketine yerel halktan çok sayıda kişi de katıldı.<sup>140</sup> 18 Rebiülahir 742 (1 Ekim 1341) tarihinde, Kal'atülcebel'de bulunan sultan memlûklerinin başlattıkları isyan girişimi, bunların Kale'nin dışında bulunan hoşdâşlarına da<sup>141</sup> kendilerine katılmaları için haber göndermeleriyle tehlikeli bir hal almaya başladı. Olayları duyan Kavsûn, bu sırada düzenlenen alayda yanında olan büyük ümeranın kendisini desteklediğini görünce, önce olayları izlemeyi tercih etti. İsyancılar iki grup oluşturmaktaydı. Bir grup Kale'nin kapılarını kapatmış, silahların bulunduğu zeredhâne<sup>142</sup> girerek

<sup>139</sup> Harfûş, Memlûkler zamanında büyük şehirlerde yaşayan ve halkın alt tabakalarından olan kimselere verilen isimdir. Memlûk tarihçileri, hırsız, ahlaksız kimselerle, işsiz ve fakir pazarcılarının yanı sıra halktan fesat hareketleri ve ayaklanmalara katılanlara da bu ismi vermektedir. Bu kavramla ilgili daha geniş bilgi için bk. Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmûd, "Harfûş", *DİA*, XVI (1997), s. 165-167.

<sup>140</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 211.

<sup>141</sup> Memlûkler döneminde, memlûkler arasındaki ilişkiler, kendilerini satın alıp yetiştiren ve baba gibi kabul ettikleri efendilerini ifade eden "üstâziyye" ve aynı üstâdın memlûkleri olmaları bakımından kardeşlik olarak nitelendirdikleri "hoşdâşiyye" kavramları çerçevesinde şekilleniyordu. Hoşdâş kelimesi bazen "hocdâş" olarak da ifade edilirken, aynı efendinin hizmetindeki arkadaş anlamında kullanılmaktaydı. Hoşdâşlar da kendi aralarında ağabey anlamında "ağa" ve küçük kardeş manasına gelen "ini" şeklinde hiyerarşik bir taksimat yapıyorlardı. Ağalar, bu hiyerarşiye göre liderlik ettikleri inilerini koruyup gözetirlerdi. Hoşdâşlık son derece kuvvetli bir bağ olup, sultanların tahta çıkmasından, hal' edilmesine kadar birçok hadisede önemli rol oynuyordu. Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bk. Ahmed Abdürrazık, "el-Alâkâtü'l-üseriyye fi'l-mustalahi'l-Memlûki", *el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-Misriyye*, XXIII (1976), s. 155 vd.; Ayalon, "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi", s. 238-247; Saïd A. Âşûr, *el-Müctemau'l-Misri*, s. 30.

<sup>142</sup> Zeredhâne veya silahhâne orduya ait silahların depolandığı, büyütâtü's-sultâniyye olarak isimlendirilen sultana mahsus depolardan biridir. Bunun dışında, her türlü içecek, ilaç vb.nin bulunduğu şarabhâne, giysilerin ve bunların yıkandığı malzemenin yer aldığı taşthâne, her türlü yatak ve çadır malzemelerinin bulunduğu firaşhâne, koşum takımları vb. malzemenin muhafaza edildiği rikâbhâne, mutfak malzemelerinin bulunduğu, bir mekânı değil müesseseyi ifade eden havâichâne ve ona bağlı matbahu's-sultânî, kös ve davul gibi bando aletlerinin bulunduğu tabilhânenen müteşekkil başka depolar da bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VIII, 221-228; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'shâ*, IV, 9-13; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s.

burayı talan etmişlerdi. Diğer grup ise Kale dışında bulunuyordu. Şahsına ait ahıra saldırıldığını öğrenen Kavsûn yanındaki ümera ve askerlerle birlikte harekete geçti. Bu kalabalık gruba mukavemet edemeyeceklerini anlayan isyancı sultan memlûkleri, mağlubiyeti kabul ederek kapıları açmak zorunda kaldılar. Görevliler bunların önde gelenlerinden sekiz memlûkü tutuklayarak Kavsûn'a teslim ettiler. Kavsûn bunlardan zeredhânenin kapısını açarak silahların talan edilmesine neden olan memlûkü tavsît cezasına çarptırdı ve cesedini Kale kapılarından birine astırdı. Diğerleri ise ümeranın aracılığıyla sadece hapsedilerek cezalandırılmak suretiyle ölümden kurtuldular. Daha sonra isyancı sultan memlûklerinden yüz kadarı tespit edildi, bunların bir kısmı işkence ile öldürüldü, bir kısmı da sürgüne gönderildi. Halktan isyana katılan ve ikinci grubu oluşturanlardan da birçok kişi ağır cezalara çarptırıldılar.<sup>143</sup> Bu ağır cezalandırma biçimi, halkta ve sultan memlûklerinde Kavsûn'a karşı daha büyük bir nefretin oluşmasına yol açtı.<sup>144</sup> Nitekim Kavsûn, kendisine karşı oluşan bu düşmanlığın bedelini daha sonra meydana gelen ve kendisine düşman olan bu büyük kitlenin de müdahil olduğu olaylar sırasında tutuklanarak sahip olduklarını kaybetmek suretiyle ödeyecektir.

Sultan memlûkleri ve yerel halkın Kavsûn'a karşı hasmâne tutumunun yanı sıra bazı büyük emîrlerin önceleri gizlice daha sonra da açıkça ona karşı muhalefet etmeye başlaması, bu güçlü emîr ve taraftarlarını zor duruma soktuğu gibi devleti de her açıdan güç durumda bırakmıştır. Nitekim bir süre sonra silahlı mücadeleye dönüşen bu çekişme,<sup>145</sup> çalışmanın konusu bakımından da önem arz etmektedir. Zira Kavsûn'a karşı muhalefet eden ümera grubunun liderliğini üstlenen Ahır emîri (Emîrü ahûr)<sup>146</sup> Aydoğmuş en-Nasrî,<sup>147</sup> bu muhalefe-

---

124-126; Abdülmun'im Macid, *Nüzumu devleti selâtfînî'l- Memâlîk ve rûsûmühüm fi Mısır*, I-II, Kahire 1979-1967, II, 15-41.

<sup>143</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 3, 576-577; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 26-29; Ayaz, "Memlûk Sultanlarından Seyfeddin Ebûbekir...", s. 262-263.

<sup>144</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 212.

<sup>145</sup> Kavsûn ve taraftarlarıyla muhalif grubun mücadeleleri hakkında geniş bilgi için bk. Ayaz, "Memlûk Sultanlarından Seyfeddin Ebûbekir...", s. 263-271.

<sup>146</sup> Önemli askerî görevliler arasında yer alan ahır emîri, kendisinin de ikametgâhı olan ve "el-istablu's-sultânî" denilen sultan ahır ve buradaki hayvanlardan sorumluydu. "Emîrü ahûr kebîr" denilen başkanları yüzler, diğer üçü tabihâne emîrlerinden seçilen dört emîr ahûr bulunur, nezaretleri altında birçok başka görevli de yer alırdı. Bu görev hakkında geniş bilgi için bk.

tin silahlı mücadeleye dönüştüğü sırada halkı da isyana teşvik etmiş, halkın bu mücadeleye dâhil olması çeşitli sosyal ve ekonomik sıkıntıları beraberinde getirmiştir.

İki grup arasında, halkın da müdahil olduğu mücadelenin fiiliyata dökülmesi, Kavsûn'un, kendisinin iktidara getirdiği Sultan el-Melikü'l-Eşref Alaeddin Küçük'e (742/1341) karşı Suriye bölgesinde başlayan muhalefet hareketinin başarı kazanarak Dımaşk'ı ele geçirmesi konusunda yakınında bulunan Aydoğmuş en-Nasırî gibi bazı emirlerin rolü bulunduğu kanaatine varmasıyla başladı. Yakınlarından bazılarının, şüphelendiği büyük emirleri bertaraf etmesi ve bunların yerine güvenebileceği kimseleri getirmesi hususunda Kavsûn'a telkinlerde buldukları duyulmaya başlayınca, Aydoğmuş ve birlikte hareket ettiği bazı büyük emirler, Kavsûn'un kendilerini hedef alacağını düşünerek, ortak hareket etmeye karar verdiler. Kanaatlerine göre, Kavsûn, kendi adamı olan Dımaşk naibinin Mısır'a gelmesinin ardından kendilerini bertaraf edecekti. Dolayısıyla daha önce davranıp, Kavsûn'u öldürmek ya da tutuklamak, bunlar mümkün olmazsa da Şam'a kaçmak üzere anlaştılar (28 Recep 742/7 Ocak 1342).<sup>148</sup>

29 Recep (8 Ocak) sabahı Aydoğmuş, sultanın tabilhânesinden (et-tabilhânâtü's-sultâniyye)<sup>149</sup> kösleri çıkarttırarak, isyanın başladığını ilan ettirdi ve herkesi kendisine katıl-

---

Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 18-19, V, 461; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 337-338; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûn*, I, 174 vd.; Ayalon, "Studies...-III", s. 63.

<sup>147</sup> Alaeddin Aydoğmuş en-Nasırî (ö. 743 / 1342), el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'a mensup emirlerdendir. Ahır emirliği ve Dımaşk saltanat naipliği gibi önemli görevleri yürütmüştür. Biyografisi için bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I; 652-654; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 45; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 216; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, I; 250-251.

<sup>148</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 227.

<sup>149</sup> Daha önce bahsedilen sultana ait depolardan biri olan tabilhâne, mehterhâne veya bando takımı olarak da nitelendirilebilecek müzik aletlerine veya onların muhafaza edildiği yere denilmektedir. Tabilhanedeki müzik aletleri, kösler, davullar, ney, kaval gibi üflemeli çalgılar, zurna ve zilden müteşekkildir. Hükümdarlara mahsus alâmetler arasında da sayılan tabilhâne, Memlükler döneminde biri yatsı namazından sonra, diğeri sabah namazından önce olmak üzere günde iki defa çalınırdı. Sabah namazından önceki tabilhâne icrasına "devre" denirdi. Sultanlar sefere çıktıklarında tabilhâneleri de yanlarında bulundur, çadırının etrafında belirli zamanlarda çalınırdı. Tabilhânenin genel idaresi emîr aleme ait olmakla birlikte, işleri mihtârüt-tabilhâne denilen bando yöneticisi yürütürdü. Maiyetini de bu müzik aletlerini çalan müzisyenler oluştururdu. Tabilhâne hakkında daha geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 8-9, 13; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 316.

maya davet etti. Daha önce meydana gelen sultan memlûklerinin isyanındaki ağır cezalardan dolayı Kavsûn'a karşı kin dolu olan birçok memlûk ve halktan kimse de bu çağrıya uyarak Aydoğmuş'un etrafında toplandılar. Aydoğmuş, halk arasından bu isyana katılanları, Kavsûn'un ahırlarını talan etmeye teşvik etti. Böylece onun ve memlûklerinin hareket kabiliyetlerini kısıtlamak istiyordu. Bu çapulcular Kavsûn'un evini, ahırını, silah deposunu ve diğer müştemilatını talan ettiler. Bunlara mani olmak isteyen Kavsûn'un memlûklerini de hasekî ümerası ve memlûklerinin yardımıyla etkisiz hale getirdiler. Kavsûn'un memlûklerinden bazıları bu sırada olaylardan haberdar olan ve Kahire dışında bekleyen Dımaşk naibinin yanına gittiler. Ancak Aydoğmuş, onlar daha söz konusu naibe ulaşmadan bu emîre haber yollayarak, Kavsûn'un memlûklerini kabul etmemesini veya kendi memlûkleri ile karışmalarına mani olmasını istemişti. Böylece Kavsûn için bütün çıkış yolları kapanmış oldu. Başka çare bulamayan Kavsûn teslim olmak zorunda kaldı. Görevlendirilen emîrler onu Kal'atülcebel'in burçlarından birinde hapsedtiler. Bu sırada Kahire dışında bekleyen Dımaşk naibi yanındakiler ve Kavsûn'un memlûkleriyle birlikte, Aydoğmuş'la mücadele etmeyi ve kontrolü eline geçirmeyi düşündüyse de yanında bulunan Trablus naibinin buna muvafakat göstermemesi nedeniyle vazgeçmek zorunda kaldı. Aydoğmuş ise önce onu ve beraberindekileri iyi karşıladı. Ancak daha sonra isyancı emîrleri toplayarak, hem Kavsûn'u, hem de Dımaşk naibi ve beraberindeki emîrleri, hapsedilmek üzere İskenderiye'ye gönderme kararı aldırdı (29 Recep/8 Ocak).<sup>150</sup>

Bu mücadeleye Aydoğmuş'un teşvikiyle halkın bir kısmının da katılması, vahim olayların yaşanmasını beraberinde getirmiş, bundan bizzat halkın kendisi büyük zarar görmüştür. Şöyle ki, Kahire'deki isyanı başlatan lider konumundaki Aydoğmuş'un kendi emellerine nail olmak için isyan sırasında yerel halktan birtakım çapulcuları, Kavsûn'un evi, ahır ve diğer müştemilatını yağmalamaya teşvik etmesi, sonrasında bu yağma ve talanın yayılmasına yol açmış, bu, hadiselerle ilgisi olmayan birçok masum insanın zarar görmesine neden olmuştu. Kahire'deki halkın bu kargaşa ortamı yüzünden büyük sıkıntılara maruz kalması, isyancı ümeranın da tepkisini çekmiş ve bundan sorumlu tuttıkları Aydoğmuş'u tenkit etmeye başlamışlardı. Şehirde yağmacılığın artması ve can güvenliğinin tehlikeye düşmesi sonucu, idareye hâkim olan ümera çok sayıda emîri bu çapulcuları engellemekle görevlendirmek

---

<sup>150</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 3, 588-590; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 40-44. Krş. İbn Dokmak, *el-Cevheru's-semîn*, s. 370-372; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 228-229.

zorunda kalmış, bunların ağır cezalara çarptırılmasıyla olayların ancak önüne geçilebilmişti. Hatta tarihçiler Kavsûn'un evinden çalınan altın vb. kıymetli eşyaların büyük miktarlarda olması ve halkın elindeki altın miktarının çoğalması nedeniyle paranın değerinin düştüğünü söylerler.<sup>151</sup>

Halkın olayların içinde yer almasına göz yumulması, hatta teşvik edilmesi, idarî açıdan da sıkıntılara neden olmuş, meselâ Aydoğmuş, Kahire'ye tayin ettiği valiyi halkın baskısı nedeniyle değiştirmek zorunda kalmıştır. Tarihçiler, yeni Kahire valisinin Kavsûn'un memlûklerinin evlerini ve eşyalarını yağmalayan yerel halktan bazı kimseleri tutuklaması üzerine, bir kısım insanların Aydoğmuş'un yanına giderek, onu Kavsûn taraftarı bir vali tayin etmekle itham ettiklerini ve daha sonra yeni valiye saldırdıklarını söylemektedirler. Olayların büyümesi ve kan dökülmesi üzerine, Aydoğmuş'un söz konusu halk grubunun istediği bir kişiyi vali tayin etmek zorunda kaldığı rivâyet edilmektedir.<sup>152</sup> Ne var ki, bu isteğin yerine getirilmesi de olayları durdurmaya yetmemiş, yerel halktan kalabalık bir grup daha sonra da çeşitli vesilelerle yağma ve talan hareketlerini sürdürmüştür.<sup>153</sup>

Ümera grupları arasındaki mücadelelerde, halkın aktif olarak yer aldığı hadiselerden biri de, Türk Memlûkler döneminin en büyük emîrlerinden birisi olarak gösterilen Yelboğa el-Ömerî'nin<sup>154</sup> idareden uzaklaştırılarak öldürülmesi sırasında yaşanmıştır. Sahip olduğu konuma ve elindeki güce çok güvenen Yelboğa el-Ömerî'nin, kendi memlûklerine, hatta bunlar arasından yüzler emîrliği gibi en üst rütbeye terfi ettirdiği emîrlere karşı aşırı sert davranması

---

<sup>151</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 3, 591-593; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 44-46.

<sup>152</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 3, 594-595; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 51.

<sup>153</sup> Bu olaylarla ilgili örnek olarak bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, II / 3, 598, 599, 603; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 55, 56, 60-61.

<sup>154</sup> Yelboğa el-Ömerî (ö. 768 / 1366), kendisini yetiştiren üstadı el-Melikü'n-Nasır Hasan b. Muhammed b. Kalavun'un ikinci saltanatı sırasında (755-762 / 1354-1361) yüzler emîrliği rütbesi ve ardından meclis emîrliği görevine getirilmiştir. Konumunu ve sahip olduğu çok sayıda memlûğün gücünü değerlendiren Yelboğa, el-Melikü'n-Nasır Hasan'ı tahttan indirmiş ve bundan sonra, öldürüldüğü 768 (1366) senesine kadar idarenin yegâne hâkimi olarak Memlûkler Devletinin mukadderatını elinde tutmuştur. Hayatı hakkında bk. İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebîh*, III, 300-301; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 270-272; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, III, 305-306; Ayz, "Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emîrlerinden Yelboğa el-Ömerî (ö. 768 / 1366) ve İdaredeki Nüfuzu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XVI / 1 (2007), s. 81-100.



onların isyan etmesine neden olmuş, bu isyanın neticesinde söz konusu emîr önce hapsedilmiş, daha sonra da feci şekilde katledilmiştir.<sup>155</sup>

Yelboğa'nın bu isyan sonucunda, kendisini destekleyenlere ve elindeki önemli silah gücüne rağmen mağlup olması, isyancı grubun büyük bir halk desteğine sahip olmasına bağlanmaktadır. Makrîzî, iki grup arasında çatışmalar devam ederken, bütün dükkânlar kapatıldığı için Kahire'de ticaretin durma noktasına geldiğini, halkın Yelboğa'ya karşı savaşan içlerinde Sultan el-Melikü'l-Eşref Zeyneddin Şaban'ın da (764-778/1363-1376) yer aldığı grubu desteklemek için, mücadelenin yapıldığı Nil sahilinde toplandığını söylemektedir. İsyancı grubu destekleyen halkın, bir yandan onların muzaffer olması için dua ederken, bir yandan da bu grup için sancaklar hazırladığını söyleyen Makrîzî, bunların, Yelboğa ve taraftarlarıyla alay ederek onların maneviyatlarını bozmaya çalıştığını ifade etmektedir. Tarihçi, mücadelenin sonucunda teslim olmak zorunda kalan Yelboğa'nın evine giderken, halk tarafından ağır hakaretlere maruz bırakıldığını ve taşa tutulduğunu da ilâve etmektedir.<sup>156</sup> Yelboğa'nın halk tarafından seilmeyen bir kişi olması,<sup>157</sup> isyancı grubun desteklenmesi bakımından önemli bir etken olmuştur. Ümera grupları arasındaki mücadelelerde halkın tutumuyla ilgili seçilen bu son örnekte, gruplardan herhangi birinin teşvik edici rolüne işaret edilmemiştir. Buradan halkın tamamen kendi inisiyatifiyle olaylara karıştığı sonucu çıkarılabilir.

## **Sonuç**

Farklı etnik menşee, coğrafya ve kültürden gelen Memlûkler'in, disiplinli ve büyük bir askerî güce sahip olmalarına rağmen Mısır ve Suriye gibi büyük bir coğrafî alanda siyasî hâkimiyet kurmaları kolay olmamıştır. Bu coğrafyada bulunan yerel halk, Eyyûbîler ve daha önce kurulan devletlerde benzer tecrübeleri yaşamış olmakla birlikte, ilk zamanlarda, kendilerinden her açıdan farklı olan Memlûkler'in yönetimini benimsemekte zorlanmışlardır. Bu konuda Memlûkler'in kendilerini toplumdan tecrit etmelerinin yanı sıra onların kölelik geçmişleri de etkili olmuştur. Ancak Mansura ve Aynicâlût Savaşları'nda elde edilen parlak zaferler,

---

<sup>155</sup> Bu hadiseyle ilgili geniş bilgi için bk. Ayaz, "Yelboğa", s. 92-93.

<sup>156</sup> *es-Sülûk*, III / 1, 135, 136. Krş. Zeyneddin Abdülbasit b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî el-Malatî, *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel* (nşr. Ömer A. Tedmürî), I-IX, Beyrut 2002, I, 391.

<sup>157</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, III, 306.

hâkimiyetlerini kabul ettirme konusunda Memlûkler'in işini kolaylaştırmış, Abbâsî hilafetini Mısır'a taşımaları ve halkın saygı duyduğu ulemayı aracı olarak kullanmaları da meşruiyetlerinin pekişmesini sağlamıştır.

Memlûk idaresine direnç gösteren yerel halkı temelde iki gruba ayırmak gereklidir. Bu gruplardan birincisini teşkil eden bedevî Araplar Mısır'ın kırsal bölgelerinde yaşayan halk kesimidir. Bunlar tepkilerini isyan etmek suretiyle göstermişler ve uzun süre Memlûk idaresini kabullenmemişlerdir. İkinci grubu oluşturanlar ise Kahire ve Fustat gibi şehirlerde yaşayanlardır. Bunlar, muhtemelen bedevî Arap isyanlarına yönetimin verdiği sert tepkiden ürkerek isyan etmemişler, ancak saltanat değişiklikleri, bazı savaşlar ve ümera grupları arasındaki çekişmeler gibi siyasî hadiseler karşısında olumlu ya da olumsuz birtakım tavırlar sergilemekten de çekinmemişlerdir.

Birinci grubu oluşturan ve köle kökenli oldukları için başlangıçta Memlûkler'i küçük gören bedevî Araplar, Türk Memlûkler döneminin neredeyse tamamını kapsayan bir süreç içerisinde gerek bahsedilen nedenle gerekse başka bazı sebeplerle devamlı isyan çıkarmışlardır. Yukarı Mısır'da (Saîd) yoğunlaştığı görülen bu isyanlar millî karakterlerini ele alınan dönemin sonlarına kadar korumuştur. Nitekim 754 (1353) senesinde meydana gelen son isyan sırasında dahi bu nitelik kendisini göstermiş, isyanın lideri Ahdeb Saîd bölgesinde kendisini sultan ilan etmiştir. Memlûk idaresinin bu isyanlara karşı sergilediği, kimi zaman aşırıya kaçan sert tavır, kısa vadede etkili olmuşsa da, uzun vadede yeni isyanların çıkmasını engelleyememiştir.

İkinci grubu oluşturan ve şehirlerde yaşayan halk ise isyan etmek yerine daha farklı bir tutum benimsemiştir. Çeşitli siyasî hadiseler karşısında bazen pasif bazen de aktif bir tavır alan şehirlerde yaşayan halk kesimi, bazı Memlûk araştırmacılarının da ifade ettiği gibi, siyasî istikrarın devamını kendi menfaati açısından daha uygun bulmuştur. Bu amaçla saltanat değişiklikleri ve ümera grupları arasındaki çekişmelerde, istikrarı sağlayacağını düşündüğü sultan veya grubu desteklemeyi tercih etmiştir. Ancak onların destek ya da hoşnutsuzluğunu belirtme şeklinde ortaya çıkan siyasî tepkileri, olayların gidişatında asıl belirleyici unsur olmamıştır. Bunda, yönetimin önemli bütün noktaları ve silah gücünün askerî sınıfın elinde bulunmasının büyük rolü vardır.

Kazanılan veya kaybedilen savaşlar sonrasında Mısır halkının sergilediği tavırlar, yönetimi tekelinde tutan Memlûkler'le yerel halk arasındaki ilişkilerin mahiyetini anlamak bakımından oldukça aydınlatıcıdır. Nitekim kazanılan savaşlardan sonra Memlûkler'i bir anlamda bağrına basıp alkışlarken, kaybedilen savaşlardan sonra onları aşağılamaları, Mısır halkının ancak güçlü olduğunda ve kendilerini koruma görevini yerine getirdiğinde Memlûk idaresinin arkasında durduğu şeklinde yorumlanabilir. Bir başka ifadeyle, Memlûkler güçlü olduklarında yerel halktan saygı görmüşler, Hâzindâr Savaşı'nda olduğu gibi zor duruma düştüklerinde tam tersi bir tavırla karşılaşmışlardır. Ancak bu konuda, yönetimi tamamen kendi tekelinde tutan ve oluşturduğu askerî aristokrasinin halkla ilişkilerini sınırlayan Memlûkler'in sorumluluğunun bulunduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

Sonuç itibarıyla, Memlûk toplumunun büyük kısmını oluşturan yerel halk, Türk Memlûkler dönemi boyunca meydana gelen siyasî hadiselerle karşı, bazen isyan çıkarmak, bazen de memnuniyetini veya hoşnutsuzluğunu göstermek suretiyle çeşitli tutumlar sergilemiştir. Ancak bu tutumlar hadiselerin gidişatında, kimi zaman etkili olsa da belirleyici olmaktan uzak kalmıştır. Nitekim isyanlar Memlûk idaresi tarafından kanlı bir şekilde bastırılmış ve yönetimin otoritesinin sarsılmasına müsaade edilmemiştir. İsyânların dışındaki olumsuz tepkilere bazen müsamaha gösterilmiş, bazen de zor kullanılarak bunların önüne geçilmeye çalışılmıştır. Özellikle ilk dönemlerde halkın muhtemel tepkileri daha fazla dikkate alınmış, vergi indirimleri veya iptalleri gibi tedbirlerle halkın sempatisini kazanma yolu tercih edilmiştir.

## The Attitude of Egyptian People to Political Events

### During Turkish Mamluks Period

**Citation** / ©-Ayaz, F. Y. (2007). The Attitude of Egyptian People to Political Events During Turkish Mamluks Period. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (1), 45-94.

**Abstract-** Memluk society is composed of two fractions: the military aristocracy which held important positions in the state, and the general public with various social strata and which is distinguished from the former in ethnic background. There was no fusion between these two divisions with minor exceptions. In other words, the military aristocracy held the monopoly of administration and did not allow public to enter into this realm. Therefore, there occurred an important gap between these two groups which were essentially created by the military aristocracy. Despite to this gap, because of their powerful military organization and great victories in the wars against Crusades and Mongols which subsequently led native people to sympathise with Mamluk administration, Mamluks managed to rule these people who were different from them in various ways such as ethnicity, cultural and social, for more than two and half century. In the mean time, they also took advantage of the mediating role of the ulama which had the influence over the public in these matters. The Turkish Mamluk period, which constitute more than a century of the whole Mamluk period, attracts more attentions because of the fact that the challenging process of the establishment of the state, the formation of the administrative body, and the settlement of the governmental power took place in this period. Thus, it is important to investigate public responses to the salient developments during the Turkish Mamluk period, in which important victories were achieved in the struggles against Mongols and Crusaders. Somehow, remarks by the scholars to such kind of social events in the studies of Turkish Mamluks are scarce both in our country and in foreign countries. Thus, this study should be regarded as one of the attempts to fill this gap in this area. In this study, we investigated in depth the Badawi Arab revolts as part of the first public reactions. Secondly, the reactions by local public, which constitute the majority of the Egyptian society, against such political events as crowning ceremony (culûs), some wars and conflicts among the umara have been examined in the light of a number of historical episodes. Since the reactions of the public towards governors in general require a more comprehensive study, we limited our survey to the public reactions towards political events only. Secondly we also limited our study to the period of Turkish Mamluks and the reactions of the Egyptian people, in that period.

**Keywords-** Mamluks, Turkish Mamluks, Native Egyptian People, Badawî Arabs, Revolts, Attitude.

# Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümlerinde Dil ve Edebiyat Öğretimi: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği

Yrd. Doç. Dr. Nuran YILMAZ\*

**Atf / ©-** Yılmaz, N. (2007). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümlerinde Dil ve Edebiyat Öğretimi: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1), 95-121.

**Özet-** Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, 1998–1999 öğretim yılından itibaren ülkemizdeki İlahiyat Fakültelerinden bir kısmında öğretime başlamıştır. 2006–2007 yılında ise Bölüm, YÖK kararıyla Eğitim Fakültelerine aktarılmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü 2009 yılının sonuna dek İlahiyat Fakültesindeki öğretimine de devam edecektir. Bölümde “Türkçe Yan Alan” adıyla dil ve edebiyat derslerinden oluşturulmuş bir grup ders okutulmaktadır. Bu dersler hakkında öğrenci görüşlerinden hareketle bir istatistik çalışması yapılmıştır. Çalışma, 2007 yılında mezun edilen son sınıf öğrencilerine uygulanan anket vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Böylelikle yaklaşık 10 yıllık bir sürede Türkçe yan alan derslerinin niteliği hakkında birtakım değerlendirmeler elde edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler-** İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, Dil ve Edebiyat Öğretimi, Türkçe Yan Alan Dersleri.

§§§

## GİRİŞ

### 1. Çalışmanın Konusu, Sınırları ve Amacı

İlköğretim okullarına Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni yetiştirmeyi amaçlayan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü (DKAB), anılan formasyonun yanı

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı.

sıra isteyen öğrencilerine “Sosyal Bilimler Yan Alan” veya “Türkçe Yan Alan”dan birini seçme imkânı vermektedir.

Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü’ndeki “Türkçe Yan Alan Dersleri” (T. Y. A.)ni tercih eden öğrencilerin ilgili dersler hakkındaki görüşleri üzerinden yapılan bir araştırmadır.

Çalışmanın iki amacı vardır: *Birincisi*, öğrencilerin T.Y.A. derslerine karşı tutumlarını belirlemektir. *İkincisi* ise T.Y.A. derslerine ilişkin elde edilen verilerin program geliştirme ve değerlendirme çalışmalarına katkı sağlaması düşünülmektedir.

## **2. Türkçe Yan Alan Derslerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü’ndeki Yeri**

Yükseköğretim Kurulu’nun 11. 7. 1997 tarih ve 97.23.1660 sayılı karar; 10. 9. 1997 tarih ve 97. 30. 2248 sayılı kararıyla öğretmen yetiştiren kurumlarla ilgili bir yapılandırma çalışması başlatılmıştır. 1998–1999 öğretim yılından itibaren bu düzenleme yürürlüğe konmuştur. Bu çerçevede İlahiyat Fakülteleri de yeniden yapılandırılmıştır.

Söz konusu kararla ülkemizdeki yirmi üç İlahiyat Fakültesinden Ankara, Atatürk, Çukurova, Dicle, Dokuz Eylül, Erciyes, İstanbul, Marmara, Ondokuz Mayıs, Selçuk ve Uludağ, Üniversitesi İlahiyat Fakültelerinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü açılmıştır. Böylelikle İlahiyat Fakültelerinde bir yandan o zamana kadar yürütülen ve 2000 yılında son mezunları verilene kadar devam ettirilen “eski program”, diğer yandan ise “İlahiyat Lisans Programı” ve “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı” öğretime açılmıştır. (YÖK, 1998: 3) Dolayısıyla, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, 1998–99 Öğretim yılında öğretime başlamıştır. 2007 yılına kadar 5 kez mezun veren Bölüm 2007’de altıncı mezunlarını verecektir. Bölüm öğrencileri 2. sınıftan itibaren “Türkçe Yan Alan” ve “Sosyal Bilimler Yan Alan” öğretiminden birini tercih etmektedirler. 2007 yılına kadar 184 öğrenci Türkçe Yan Alan’dan mezun edilmiştir.

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü’nde okutulan T.Y.A. derslerinin saatine gelince, Bölüm’de yaklaşık 20 saat

Dil ve Edebiyat dersi okutulmakta olup bu değer, lisans öğrenimi süresince okutulan alan ders saatlerinin -yaklaşık- altıda birine karşılık gelmektedir. Bu nedenle, Türkçe Öğretimi için ayrılan sürenin, Türkçe Programı'nın, Program Değerlendirme ve Program Geliştirme açısından yeterliğinin araştırılması gerekmektedir. Elde edilecek sonucun ise, Program Değerlendirme ve Program Geliştirme'de örnek çalışmalarından biri olacağı varsayılmaktadır.

Bilindiği üzere İlahiyat Fakülteleri ÖSS'den "Türkçe-Sosyal" puan türüyle öğrenci alan öğretim kurumlarıdır. Öğrenciler Bölüme "357-370" arasında Türkçe-Sosyal puan alanlardan seçilmektedir. Bu yüzden Fakülteye yerleştirilen öğrenciler sınava hazırlık aşamasında, kazanabilecekleri puanı almak için ortaöğretimdeki bilgilerine ilave olarak dershanelerde de ÖSS (Öğrenci Seçme Sınavı)nin Türkçe sorularını çözmeye yönelik konularına ağırlık vermektedirler. Dolayısıyla Fakülteye bu alandaki "hazır bulunuşlulukla" kayıt yaptırmaktadırlar. Fakülte eğitimine başladıktan itibaren I. dönemde ortak zorunlu dersler kapsamındaki "Türk Dili I" ve II. dönemde "Türk Dili II" dersini okumaktadırlar. 2. sınıfa geldiklerinde ise "Türkçe Yan Alan"ı tercih ettikleri takdirde III. dönemde başlayan yan alan dersleri VIII. Dönemin sonuna kadar devam etmektedir.

"Türkçe Yan Alan"ı tercih eden öğrenciler, 4 (2+2) kredi ve 4 (2+2) saatlik Türk Dili I-II hariç tutulunca;

III. dönemden başlamak üzere 2 kredi ve 2 saatlik Türkiye Türkçesi;

IV. dönemde 2 kredi ve 2 saatlik Yazılı ve Sözlü Anlatım;

V. dönemde 2 kredi ve 2 saatlik Türk Edebiyatı;

VI. dönemde 2 kredi ve 2 saatlik Çocuk Edebiyatı;

VII. dönemde 2 kredi ve 2 saatlik "Türkçe Öğretimi" ve

VIII. dönemde ise 2 kredi ve 2 saatlik "Dil ve Kültür" derslerini almaktadırlar. "Türkçe Yan Alan" öğrencileri bunlardan başka, programda "Türkçe Yan Alan ve Zorunlu Kültür Dersi" açıklamasıyla yer almış olan 2 kredi ve 2 saatlik "Osmanlı Türkçesi" ile programda "Ortak Kültür Dersi" açıklamasıyla gösterilmiş olan ve Bölüm öğrencilerinin tamamının aldığı 2 kredi ve 3 (2+1) saatlik "Güzel Konuşma" dersini de almaktadırlar.

2. Sınıf	III. Dönem	Türkiye Türkçesi (T.Y.A.)	-
	IV. Dönem	Yazılı ve Sözlü Anlatım (T.Y.A.)	-
3. Sınıf	V. Dönem	Türk Edebiyatı (T.Y.A.)	Osmanlı Türkçesi (T.Y.A. ve Ortak Kültür Dersi)
	VI. Dönem	Çocuk Edebiyatı (T.Y.A.)	Güzel Konuşma (Ortak Kültür Dersi)
4. Sınıf	VII. Dönem	Türkçe Öğretimi (T.Y.A.)	-
	VIII. Dönem	Dil ve Kültür (T.Y.A.)	-

T.Y.A. tercihini yapan öğrenciler, Türk Dili;

Türkçe Yan Alan Dersleri;

Türkçe Yan Alan ve Ortak Kültür Dersi ve de

Ortak Kültür Dersi ile bunlara ilave edilebilecek 2 saat ve 2 kredilik “Türk İslam Edebiyatı” dersi de dahil edilirse 8 dönemde toplam 18 kredi ve 19 saatlik dil ve edebiyat dersleri okumaktadırlar. Ortaya çıkan bu sayı, ÇÜ. İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği’nde okutulan 77 kredi ve 83 saatlik alan dersleri ile kıyaslandığında toplam kredi (pedagojik dersler ve zorunlu dersler hariç)nin %13.86’sını ve toplam ders saatinin %15.77’sine karşılık gelmektedir. 1 / 6’den fazla olan bu oran Yan Alan olarak yer aldığı dikkate alındığında Türkçe Öğretimi için rakam itibarıyla önemlidir.

Burada şunu da hemen işaret etmek gerekir ki, 21 İlahiyat Fakültesindeki 10 DKAB’ye bakıldığında gerek Ankara Üniversitesi’nin 1998’deki çerçeve programında gerekse Bölüm’ün idarî yapılanmasında bazı değişiklikler de görülmüştür. Meselâ Ç.Ü. İlahiyat Fakülte’sinde okutulan “Türkiye Türkçesi” ve “Türkçe Öğretimi” dersleri Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde okutulmamaktadır. Benzeri farklılıklar diğer İlahiyat Fakültelerindeki DKAB’ler için de geçerlidir. Ayrıca 11 İlahiyat Fakültesi’nde açılmış olan DKAB’nin çoğunda Bölümün kadrolu elemanı yokken Uludağ’da olduğu gibi Bölümün hem kadrolu elemanı hem de yüksek lisans programı bulunan örneği de mevcuttur.



## ARAŞTIRMA ve YÖNTEM

### Evren-Örneklem, Ölçme Araçları ve Cevap Aranılan Sorular

Çalışmanın örnekleme Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi DKAB Bölümü öğrencileridir. Uygulama Türkçe Yan Alan dersini seçen ve 2006–2007 öğretim yılı itibarıyla son sınıfta olan öğrenciler üzerinde gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla elde edilen sonuçlar örnekleme sınırlıdır.

Öğrencilere Türkçe Yan Alan derslerine karşı tutumlarını belirlemek üzere -açık uçlu- “Şimdiye kadar aldığınız Türkçe Yan Alan dersleri hakkında bir değerlendirme yapar mısınız?” sorusu sorulmuştur. Daha sonra öğrencilerin yazdıkları metinlerden kanaat ve değerlendirme niteliği taşıyan 65 adet madde tespit edilmiştir. Tespit edilen bu maddelerin karşılına “Hiç”, “Az”, “Orta”, “Çok”, “Pek çok” seçenekleri yazılarak öğrencilere verilmiştir. Uygulama sonunda ise öğrencilerin yaptıkları tercihler “SPSS for Windows 12,0” hazır istatistik paket programıyla değerlendirilmiştir. Yapılan uygulama, bir ölçek geliştirme amacıyla olmamakla beraber problemli bazı maddeler değerlendirme dışı tutulmuştur.\* Geri kalan 54 soru tek tek yüzdeleriyle incelenmiştir. Değerlendirmeye tâbi tutulan maddeler ise öğrencinin,

1. Alan Tercihi,
2. Ders Tercihi,
3. Müfredat,
4. Yöntem,
5. Değerlendirme olmak üzere 5 başlık altında gruplandırılmıştır.

Buna göre, öğrencilerin alana karşı tutumlarının, alan derslerini tercih sebeplerinin, müfredata ilişkin düşüncelerinin, dersin işleniş yöntemlerinin ve derslerden beklentilerinin ne(ler) olduğu sorularına cevap aranmıştır. Böylelikle bu uygulama sonucunda çalışma grubumuzdaki 21 öğrencinin Türkçe Yan Alan derslerine karşı genel anlamda düşünce ve kanaatleri tespiti çalışılmıştır.

---

\* Bunlar, sırasıyla 6., 13., 25., 26., 27., 45., 46., 47., 63., 64., 65. maddelerdir.

Bilindiği gibi öğretim sistem yaklaşımı unsurlarından “Analiz”, “Tasarım”, “Geliştirme” ve “Değerlendirme” göz önünde tutulduğunda analiz aşamasında;

1. Öğretim sonunda öğrencilere kazandırılması istenen amaçlar saptanır.

2. Hangi davranışlar kazandırılırsa bu amaçlar gerçekleşir? Sorusu cevaplandırılır. Son olarak ise,

3. Öğrencilerin öğretim öncesi sahip oldukları bilgi ve becerileri (giriş davranışları) dikkate almayan bir planlama ve öğretimin başarılı olma ihtimali düşüktür. (Yalın, 2005: 8)

Bu sebeple geçen zaman zarfında elde edilen deneyim ve gözlemi Eğitim Bilimi özellikle de Program Geliştirme ve Değerlendirme ile uğraşanların dikkatine sunulmuştur.<sup>1</sup> Çalışmayı mümkün olduğu kadar nesnel yapabilmek adına ise bir anket uygulaması yapılmıştır.

---

<sup>1</sup> Lisans ve eski kayıt derslerinin yanısıra söz konusu dersleri -hatta bir dönem (2003–2004, Bahar) zorunlu Türk Dilini- 1999'dan 2003 yılına kadar okuttum. Aynı yıllar arasında bu derslerin yanısıra Seçmeli Türk İslam Edebiyatı da dâhil olmak üzere Zorunlu T.Y.A. Ortak Kültür Dersi olan “Osmanlı Türkçesi” ve de Ortak Kültür Dersi olan “Güzel Konuşma”yı bizzat okuttuğum için süreci değerlendirebilecek gözlemler yaptım. Hâlihazırda da “Yazılı Sözlü Anlatım” dışındaki Türkçe Yan Alan dersleri (“Türkiye Türkçesi”, “Türk Edebiyatı”, “Çocuk Edebiyatı”, “Türkçe Öğretimi” ve “Dil ve Kültür”) ni vermekteyim.

## BULGULAR

### 1. Alan Tercihini İlgili Bulgular

Tablo: 1 DKAB Öğrencilerinin T.Y.A. ile İlgili Tercihleri

Madde İçeriği	Hiç		Az		Orta		Çok		Pek Çok	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
1- T.Y.A. dersleri için “sözel zekâ”nın avantaj olduğunu düşünüyorum.	3	14,3	1	4,8	3	14,3	7	33,3	7	33,3
2- Tercih hakkımızın olması olumludur.	0	0	0	0	1	4,8	10	47,6	10	47,6
3- Bu dersleri seçmemin sebebi, edebiyata ve dile olan özel ilgimdir.	2	9,5	3	14,3	5	23,8	6	28,6	5	23,8
4- T.Y.A. dersleri öğretmen olacılara gereklidir.	1	4,8	2	9,5	0	0	7	33,3	11	52,4
5- Eğitimin her alanında dil ve edebiyat bilgisi gereklidir.	1	4,8	0	0	4	19,0	5	23,8	11	52,4
6- T.Y.A. dersleri bugün de gelecekte de yararlanılacak derslerdir.	0	0	0	0	3	14,3	11	52,4	7	33,3
7- T.Y.A. derslerini çalışmak ve öğrenmek zevklidir.	1	4,8	1	4,8	4	19,0	10	47,6	5	23,8

Öğrencilerin Türkçe Yan Alan derslerine ilişkin genel tutumunu belirlemek üzere anketin alan tercihi bölümündeki 7 cümle kendilerine yöneltilmiştir. Bunlar arasında yaptıkları tercihler sonucunda şunları söylemek mümkündür:

Bu alanı seçerken “sözel zekâ”nın avantaj olduğunu düşünenlerden % 33.3’ü “çok” (n: 7) seçeneğini işaretlemişlerdir. Bunlara “pek çok”u işaretleyen % 33.3’ü de eklediğimizde öğrencilerin yarıdan çoğu bu cümleyi onaylamıştır. Bu oranın dışında kalan öğrenciler de (%33. 3) oranında “orta”, “az” ve “hiç” seçeneklerini işaretlemişlerdir.

2. madde ile öğrencilere yöneltilen “Tercih hakkımızın olması olumludur” cümlesine % 4.8’i “orta” (n: 1); % 47.6’sı “çok”, (n: 10), % 47.6’sı “pek çok”, (n: 10) olarak karşılık vermişlerdir. Bu durumda % 95 oranında “çok” ve “pek çok” tercihleri işaretlendiğine göre öğrenci tercih hakkının olmasından yanadır.

3. maddede öğrencilere “Bu dersleri seçmemin sebebi, edebiyata ve dile olan özel ilgimdir” cümlesi verilmiş ve onların bu cümleye % 9.5 oranında “hiç” (n: 2); % 14.3 oranında “az”, (n: 3); % 23.8 oranında “orta”, (n: 5), % 28.6 oranında “çok”, (n: 6) ve % 23.8 oranında ise “pek çok” (n: 5) şeklinde katıldıkları görülmüştür. Bu durumda tercih hakkının olmasını isteyen öğrencilerin yaklaşık yarısı tercihlerini olması gerektiği yönde yapmamış görünmektedirler. Bu sonuç, iki şıktan (T.Y.A. ve S.B.Y.A.) birini seçmek zorunda olan öğrencinin yeterince tercih fırsatı bulamadığı şeklinde yorumlanabilir.

4. maddede “T.Y.A. dersleri öğretmen olacılara gereklidir” denmiştir. Bu maddeye öğrencilerden % 4.8’i “hiç”, (n: 1), % 9.5’i “az”, (n: 2) derken % 33.3’ü (n: 7) “çok”, % 52.4’ü ise (n: 11) “çok” ve “pek çok” cevabını vermiştir. Buradan, ekseriyetin (% 85.7) öğretmen olacılara T.Y.A. derslerini gerekli gördüğü anlaşılmaktadır.

Bu maddenin verilerininin 6. maddeyle oran bakımından benzeşmesi de söz konusu görüşün geçerliliğini arttırmaktadır. Çünkü 6. maddede “T.Y.A.” dersleri bugün de ve gelecekte de yararlanılacak derslerdir” denilmiştir.

5. maddeye yani “Eğitimin her alanında dil ve edebiyat bilgisi gereklidir” seçeneğine katılım oranları, % 4.8 “hiç” (n: 1); % 19.0 “orta” (n: 4), % 23.8 “çok” (n: 5); % 52.4 “pek çok” (n: 11) şeklindedir. Buna göre, yine öğrencilerin % 76’dan fazlası bu yargıya katılmaktadır.

6. maddede “T.Y.A. dersleri bugün de gelecekte de yararlanılacak derslerdir” denilmiş, buna öğrencilerin % 14,3 oranında “orta”, (n: 3); % 52.4 oranında “çok”, (n: 11); % 33.3 oranında “pek çok”, (n: 7) seçeneğini tercih ederek katıldıkları tespit edilmiştir. Bu sonuç, öğrencilerin % 85 düzeyinde ilgili derslerden öğrendiklerini işlevsel gördükleri anlamına gelmektedir.

Bu bölümün son maddesinde “T. Y. A. derslerini çalışmak ve öğrenmek zevklidir” denilmiştir. Öğrenciler bu görüşe % 4.8 oranında “hiç”, (n: 1); % 4.8 oranında “az” (n: 1); % 19.0 oranında “orta”, (n: 4), % 47.6 oranında “çok”, (n: 10); % 28.8 oranında “pek çok” (n: 5) katılmışlardır. Böylece söz konusu görüş % 76’nın üstünde benimsenmiştir.

## 2. Ders Tercihine İlgili Bulgular

Tablo 2: DKAB Öğrencilerinin T.Y.A. Ders Tercihine İlgili Tutumları

Madde İçeriği	Hiç		Az		Orta		Çok		Pek Çok	
	n	%	N	%	n	%	n	%	n	%
1- Türk edebiyatını bilmek önemlidir.	0	0	0	0	2	9,5	8	38,1	11	52,4
2- Divan edebiyatını bilmek önemlidir.	1	4,8	4	19,0	6	28,6	7	33,3	3	14,3
3- Halk edebiyatını bilmek önemlidir.	1	4,8	4	19,0	6	28,6	7	33,3	3	14,3
4- Günümüz edebiyatını bilmek önemlidir.	0	0	0	0	2	9,5	9	42,9	10	47,6
5- Tasavvuf edebiyatını bilmek önemlidir.	0	0	2	9,5	5	23,8	6	28,6	8	38,1
6- Çocuk edebiyatını bilmek önemlidir.	1	4,8	1	4,8	3	14,3	7	33,3	8	38,1
7- Dil ve Kültür dersi hepimiz için yararlıdır.	0	0	1	4,8	2	9,5	4	19,0	14	66,7
8- Türkiye Türkçesi dersinin okutulması yararlıdır.	0	0	1	4,8	4	19,0	5	23,8	11	52,4

Öğrenciler 1. maddede bulunan “Türk edebiyatını bilmek önemlidir” yargısına % 9.5 oranında “orta” (n: 2); % 38,1 oranında “çok” (n: 8); % 52.4 oranında “pek çok” (n: 11) karşılığını vererek % 90 oranında “çok” ve “pek çok” düzeyinde katılmaktadır. Bu grup öğrencilerimiz “Divan edebiyatını bilmek önemlidir” denilen 2. maddeye % 4.8 oranında “hiç” (n: 1); % 19,0 oranında “az” (n: 4); % 28.6 oranında “orta”; % 33.3 oranında “çok” (n: 7); % 14.3 oranında ise “pek çok” (n: 3) karşılığını vermişlerdir. İlginçtir ki, çıkan sonuç, 3. maddedeki “Halk edebiyatını bilmek önemlidir” maddesinin katılım oranıyla aynıdır.

4. maddedeki “Günümüz edebiyatını bilmek önemlidir”in karşılığında ise % 9.5 “orta” (n: 2); % 42.9 “çok” (n: 9); % 47.6 oranında “pek çok” (n: 10) denmiştir. Bu durumda büyük oranda % 90 verilen yanıt, “çok” ve “pek çok” tur. Ancak 5. maddedeki “Tasavvuf edebiyatını bilmek önemlidir” yargısına katılım oranı çok fazla değildir. Bu maddeyle ilgili oranlar, % 9.5 oranında “az”, (n: 2); % 23.8 oranında “orta”, (n: 5), % 28.6 oranında “çok” (n: 6); % 38.1, “pek çok”, (n: 8)’dir. Bu sonuç, dini öğretim alan bu öğrenci grubunun, söz konusu maddeyle ilgili tercihini tahminlerin dışında bırakmıştır.

Öğrencilerin çocuk edebiyatının bilinmesine yönelik tutumunu ortaya koyan 6. maddede % 4.8 oranında “hiç” (n: 1); % 4.8 oranında “az” (n: 1); % 14.3 oranında “orta” (n: 3); % 33.3 oranında “çok” (n: 7); % 38.1 oranında “pek çok” (n: 8) işaretlenerek % 70’in üzerinde “çok” ve “pek çok” çıkmıştır.

“Dil ve Kültür dersi hepimiz için yararlıdır” yargısına % 4.8 oranında “az” (n: 1); % 9.5 oranında “orta” (n: 2); % 19.0 oranında “çok” (n: 4); % 66.7 oranında “pek çok” (n: 14) sayıları çıkmıştır. % 85’ten fazla bir oranda katılım olmuştur.

8. maddede Türkiye Türkçesi dersinin okutulmasını yararlı bulan öğrenci oranlarına gelince, % 4.8 “az” (n: 1); % 19.0 “orta” (n:4); % 23.8 “çok” (n: 5); % 52.4 “pek çok” (n: 11)’dir. Buna göre bu dersin de öğrenciler tarafından yararlı görüldüğü anlaşılmaktadır.

### 3. Müfredat ile ilgili Bulgular

Tablo 3’te öğrencilerin Türkçe Yan Alan derslerinin müfredatına ilişkin görüşleri yer almaktadır. Buradaki 1. maddede, müfredatın dönem başında öğrenciye tanıtılmasına öğrencilerin % 9.5’i “az” (n: 2); % 23.8’i “orta” (n: 5); % 38.1’i “çok” (n: 8); % 28.6’sı ise “pek çok” (n: 6) biçiminde cevap vermiştir. Öğrencilerin bu yargıya dair görüş birliği olmamakla beraber “orta”, “çok” ve “pek çok” tercihleriyle benimsemiş görünmektedir.

2. maddede ise bu derslerin nitelikli kitap seçiminde kılavuzluğu gereklidir görüşüne, % 4.8 oranında “az” (n: 1); % 23.8 “orta” (n: 5), % 47.6 oranında “çok” (n: 10); % 23.8 oranında “pek çok” (n: 5) karşılıkları verilmiştir. Bu maddeye “çok”, “pek çok” seçenekleriyle karşılık verenlerin oranı toplamda % 71’i bulmuştur.

Öğrenciler 3. maddeyle müfredatın güncellenmesi gereğini ortaya koyan görüşe şu değerlerde karşılık vermişlerdir: % 4.8 oranında “hiç” (n:1); % 23.8 oranında “orta” (n: 5); % 38.1 oranında “çok” (n: 8); % 33.3 oranında “pek çok” (n: 7) denilmiştir.

Bu bölümün 4. maddesinde müfredatın yeterli olup olmadığı sorgulanmıştır. Elde edilen bulgulara göre öğrencilerin % 19.0’ı müfredatı “hiç” (n: 4) yeterli bulmamaktadır. Müfredatı biraz (n: 3) yeterli bulanların oranı % 14.3’ken “orta” (n: 10) düzeyde yeterli bulanlar % 47.6’ye ulaşmaktadır. Müfredatın çok yeterli (n: 3) olduğunu düşünenler ise % 14.3’tür.

Buradan çıkarılabilecek sonuç, öğrencilerin % 25'e yakını T.Y.A. derslerinin müfredatını yeterli bulmamaktadır.

Tablo: 3 DKAB Öğrencilerinin T.Y.A. Müfredatına Yönelik Beklentileri

Madde İçeriği	Hiç		Az		Orta		Çok		Pek Çok	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
1- T.Y.A. derslerinin müfredatının dönem başında tanıtılması önemlidir.	0	0	2	9,5	5	23,8	8	38,1	6	28,6
2- T.Y.A. derslerinde nitelikli kitap seçimi için kılavuzluk edecek bilgiler gereklidir.	0	0	1	4,8	5	23,8	10	47,6	5	23,8
3- T.Y.A. derslerinin müfredatının güncellenmesi önemlidir.	1	4,8	0	0	5	23,8	8	38,1	7	33,3
4- T.Y.A. derslerinin müfredatı yeterlidir.	4	19,0	3	14,3	10	47,6	3	14,3	1	4,8
5- T.Y.A. derslerinde verilen bilgiler kapsamlıdır.	0	0	3	14,3	8	38,1	8	38,1	2	9,5
6- Türk dilinin geçirdiği tarihi evreleri bilmek önemlidir.	0	0	2	9,5	4	19,0	8	38,1	7	33,3
7- Türk edebiyatının geçmişi bilmek gereklidir.	0	0	1	4,8	4	19,0	7	33,3	7	33,3
8- Türk Edebiyatı tarihinin yerine edebiyatçıları ve akımları anlatılsa daha yararlı olacaktır.	2	9,5	3	14,3	7	33,3	4	19,0	4	19,0
8- T.Y.A. derslerinde mümkün olduğunca ders kitabının dışına çıkılmalıdır.	1	4,8	1	4,8	6	28,6	6	28,6	7	33,3

5. maddede öğrencilere T.Y.A. derslerinde verilen bilgilerin kapsamlı olduğunu belirten cümle verilmiş buna karşılık öğrenciler bu görüşe şu oranlarda katılmıştır: 14.3'ü "az" (n: 3); % 38.1'i "orta" (n: 8); % 38.1'i "çok" (n: 8); % 9.5'i "pek çok" (n: 2). Buna göre 4. madde ile 5. madde arasında bir uyum görünmemektedir. Bunun sebebi, öğrencinin etkin bir müfredat ile bilgi yükleme arasında fark gözetmediği dolayısıyla ikisinin farklı olduğunun bilincine vardığı olsa gerektir.

6. maddede "Türk dilinin geçirdiği tarihi evreleri bilmek önemlidir" denilmiş, buna karşılık öğrenciler; (% 9,5) oranında "az" (n: 2), % 19,0 oranında "orta" (n: 4); % 38,1 oranında "çok" (n: 8); % 33,3 oranında "pek çok" (n: 7) tercihlerinde bulunmuşlardır. Bu maddede de "çok" ve "pek çok" diyenlerin oranı yüksek çıkmıştır.

7. maddede “Türk Edebiyatının geçmişini bilmek gereklidir” denilmiş, buna karşılık öğrenciler; % 4.8 oranında “az” (n: 1); % 19.0 oranında “orta” (n:4); % 33.3 oranında “çok” (n:7); % 33.3 oranında “pek çok” (n: 7) tercihlerinde bulunmuşlardır. Bu maddede de “çok” ve “pek çok” diyenlerin oranı yüksektir.

8. maddede “Türk Edebiyatı tarihinin yerine edebiyatçılar ve akımlar anlatılsa daha yararlı olacaktır” denilmiştir. Buna karşılık öğrenciler; % 9.5 oranında “hiç” (n: 2); % 14.3 oranında “az” (n: 3); % 33.3 oranında “orta” (n: 7); % 19.0 oranında “çok” (n: 4); % 19.0 oranında “pek çok” (n: 4) tercihlerinde bulunmuşlardır. Bu maddede de “orta” diyenlerin oranı yüksek çıkmış, “az”, “çok” ve “pek çok” diyenlerin oranı ise birbirine yakın görünmektedir.

9. maddede “T.Y.A. derslerinde mümkün olduğunca ders kitabının dışına çıkılmalıdır” denilmiş, buna karşılık öğrenciler; % 4.8 oranında “hiç” (n: 1); % 4.8 oranında “az” (n: 1); % 28.6 oranında “orta” (n: 6); % 28.6 oranında “çok”, (n: 6); % 33.3 oranında “pek çok” (n: 7) tercihlerinde bulunmuşlardır. Bu maddede de “pek çok” diyenlerin oranı, “orta” ve “çok” diyenlerin oranına göre biraz fazladır.

#### **4. T.Y.A. Derslerinde Yöntem Meselesiyle İlgili Bulgular**

Yönteme ilişkin cümlelerin yer aldığı bu bölümde 1. maddede verilen “Türkçe öğretiminin nasıl yapılacağını bilmek gereklidir” cümlesine şu karşılığı vermişlerdir: (% 9,5)’i “orta” (n: 2); % 38.’i “çok” (n: 8); % 52.4’ü “pek çok” (n: 11) demektir. Bu durumda öğrenciler “Türkçe Öğretimi” dersinin de katkılarıyla bu öğretimde “yöntem bilgisine” işaret etmektedirler.

2. maddede “T.Y.A. derslerinde değişik yöntemlerin kullanılması gereklidir” denilmiş buna karşılık; % 4.8 oranında “az” (n: 1); % 9.5 oranında “orta” n: 2; % 42.9 oranında “çok”, (n: 9); % 42.9 oranında “pek çok” (n: 9) değerleri çıkmıştır. Bilindiği gibi, Türkçe Öğretiminde geçmişten bugüne değin yaygın olarak kullanılan yöntemler vardır. Bunlar, “Anlatma”, “Tartışma”, “Gösterip Yaptırma”dır (Demirel-Şahinel, 2006: 34). Öğrenciler bu bilinçle tercih yapmışlar ve ilgili maddenin içeriğine % 85 oranında “çok” ve “pek çok” seçenekleriyle karşılık vermişlerdir.



Tablo: 4 DKAB Öğrencilerinin T.Y.A. Derslerinin İşleniş Tarzı ile İlgili Beklentileri

Madde İçeriği	Hiç		Az		Orta		Çok		Pek Çok	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
1- Türkçe öğretiminin nasıl yapılacağını bilmek gereklidir.	0	0	0	0	2	9,5	8	38,1	11	52,4
2- T.Y.A. derslerinde değişik yöntemlerin kullanılması gereklidir.	0	0	1	4,8	2	9,5	9	42,9	9	42,9
3- T.Y.A. derslerinden yararlanılmak için dinlemek önemlidir.	1	4,8	4	19,0	4	19,0	5	23,8	7	33,3
4- T.Y.A. derslerinde uygulama şarttır.	1	4,8	3	14,3	5	23,8	3	14,3	9	42,9
5- T.Y.A. derslerinde öğrencilerin hazırladıkları bir konuyu sunmaları yararlıdır.	1	4,8	2	9,5	2	9,5	8	38,1	8	38,1
6- T.Y.A. derslerinde öğrencinin aktif olduğu ders verimli olmaktadır.	1	4,8	0	0	4	19,0	4	19,0	12	57,1
7- T.Y.A. derslerinde araç-gereç kullanılması önemlidir.	2	9,5	2	9,5	5	23,8	9	42,9	3	14,3
8- T.Y.A. derslerinde öğretilen bilgiler bizim için orijinal (daha önce hiç duyup okumadığımız) dır.	5	23,8	1	4,8	11	52,4	4	19,0	0	0
9- Türk dilinin öğretiminde Osmanlı Türkçesi'nin de bilinmesi gereklidir.	0	0	4	19,0	7	33,3	6	28,6	4	19,0
10- T.Y.A. derslerinin verimli geçmesi için öğrenciden çok hocanın donanımlı olması gereklidir.	0	0	1	4,8	6	28,6	5	23,8	9	42,9
11- T.Y.A. derslerindeki "not verme" ölçütleri öğrenme açısından olumludur."	1	4,8	5	23,8	8	38,1	5	23,8	2	9,5
12- Dil ve edebiyat öğretiminin nitelikli olması başka dil ve edebiyatlarla Türk dil ve edebiyatının karşılaştırılarak anlatılmasına bağlıdır.	2	9,5	0	0	9	42,9	8	38,1	2	9,5
13- Türkçe öğretiminin "Tam Öğrenme" kuramına göre yapılması gereklidir.	0	0	2	9,5	6	28,6	8	38,1	5	23,8
14- Her derste değilse de bu derste bilgileri hayata geçirmem önemlidir.	0	0	1	4,8	7	33,3	6	28,6	7	33,3
15- T.Y.A. derslerinde dilin anlatım gücünü keşfetmek önemlidir.	0	0	0	0	1	4,8	9	42,9	11	52,4

"T.Y.A. derslerinden yararlanılmak için dinlemek önemlidir" denilen 3. maddeye % 4.8 oranında "hiç" (n: 1); % 19.0 oranında "az" (n: 4); % 19.0 oranında "orta" (n: 4); % 23.8 oranında "çok" (n: 5); % 33.3 oranında "pek çok" (n: 7) karşılığı verilmiştir. Buna göre, her ne kadar çoğunluk "orta" ve "çok", "pek çok" seçeneklerinde karar kılrsa da rakamların dağınık bir görünüm arzemesi T.Y.A. derslerinin içinde "dinleme"nin öğrenmek için tek başına yeterli olmadığı başka faktörlerin de etkili olduğunu ifade eden bir sonuç çıkmaktadır.

4. maddede “T.Y.A. derslerinde uygulama şarttır” cümlesine verilen karşılıklar, % 4.8 oranında “hiç”, (n: 1); % 14.3 oranında “az” (n: 3); % 23.8 oranında “orta” (n: 5); % 14.3 oranında “çok”, (n: 3); % 42.9 oranında “pek çok” (n: 9) şeklinde verilmiştir. Bu değerlerle 3. maddenin değerleri yakın görünmektedir. Öyle ise öğrencinin uygulamadan yana olduğu düşünülerek bir önceki cevapla tutarlılık gösterdiği de söylenebilir.

5. maddede “T.Y.A. derslerinde öğrencilerin hazırladıkları bir konuyu sunmaları yararlıdır” denilmiştir. Buna karşılık, % 4.8 oranında “hiç” (n: 1); % 9.5 oranında “az” (n: 2); % 9.5 oranında “orta” (n: 2); % 38,1 oranında “çok” (n: 8); % 38.1 oranında “pek çok” (n: 8) tercih edilmiştir. Burada öğrencinin tercihi yine “çok” ve “pek çok” olan şıklarda yoğunlaşmıştır. Buna göre öğrenci derste aktif olmayı tercih etmektedir denilebilir.

6. maddede, “T.Y.A. derslerinde öğrencinin aktif olduğu ders verimli olmaktadır” denilmiştir. Öğrenciler, % 4.8 oranında “hiç” (n: 1); % 19.0 oranında “orta” (n: 4); % 19.0 oranında “çok” (n: 4); % 57.1 oranında “pek çok”, (n: 19) şikkını tercih etmiştir. Bu madde ile 5. madde sonuçları bakımından benzerlik göstererek birbirini tamamlamışlardır.

Eğitimde araç ve gereç kullanımı, öğretimin daha kısa sürede gerçekleşmesini ve kalıcı olmasını sağlar görüşü kabul görmüştür (Demirel, Şahinel, 2006: 56). Anketin yöntem bölümündeki 7. maddede “T.Y.A. derslerinde araç-gereç kullanmak önemlidir” denilmiştir. Buna öğrenciler, % 9.5 oranında “hiç” (n: 2); % 9.5 oranında “az” (n: 2); % 23.8 oranında “orta” (n: 5); % 42.9 oranında “çok” (n: 9) ve % 14.3 oranında “pek çok” (n: 3) demişlerdir. Bu durumda “orta”, “çok” ve pek çok” ifadelerine katılan öğrenciler çoğunluktadır.

8. maddede “T.Y.A. derslerinde öğretilen bilgiler bizim için orijinaldi -daha önce hiç duyup okumadığımız bilgileri” denilmiş bu maddeye ilişkin yüzdeler ise şöyle çıkmıştır: % 23.8 “hiç”, (n: 5); % 4.8 “az”, (n: 1); % 52.4, “orta”, (n: 11); % 19.0 “çok” (n: 4). Çıkan sonuca göre, “pek çok”u tercih eden olmamış “orta” ve “çok”u tercih edenlerin yüzdesi ise % 71 civarında çıkmıştır. Ama asıl ilginç öğrencilerin % 23.8’i için öğretilen bilgiler hiç orijinal değildir.

9. maddede “Türk dilinin öğretiminde Osmanlı Türkçesi’nin de bilinmesi gereklidir” denilmiştir. Buna karşılık, % 19.0 oranında “az”, (n: 4); % 33.3 oranında “orta”, (n: 7); % 28.6

oranında “çok”, (n: 6); % 19.0 oranında “pek çok” (n: 4) olan sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bu maddede öğrenci yaklaşık yarı yarıya ayrı düşündüğünü göstermiştir.

10. madde, “T.Y.A. derslerinin verimli geçmesi için öğrenciden çok hocanın donanımlı olması gereklidir” cümlesini içermektedir. Öğrenciler bu maddeye şöyle yanıt vermiştir: % 4.8 oranında “az” (n: 1); % 28.6 oranında “orta” (n: 6); % 23.8 oranında “çok” (n: 5); % 42.9 oranında “pek çok” (n: 9). Buna göre öğrencinin % 66’dan fazlası ders verimini hocanın donanımlı olmasına bağlamaktadır.

11. maddede “T.Y.A. derslerindeki “not verme” ölçütleri öğrenme açısından olumludur” denilmiştir. Öğrenciler ise % 4.8 oranında “hiç” (n: 1); % 23.8 oranında “az” (n: 5); % 38.1 oranında “orta” (n: 8); % 23.8 oranında “çok” (n: 5); % 9.5 oranında “pek çok” (n: 2) olarak cevaplamışlardır. Bu durumda % 30’a yakın bir grup ölçme ve değerlendirme yönünden ilgili dersleri yetersiz bulmuştur.

12. maddede “Dil ve edebiyat öğretiminin nitelikli olması başka dil ve edebiyatlarla Türk dil ve edebiyatının karşılaştırılarak anlatılmasına bağlıdır” denilmiştir. Öğrenciler; % 9.5 oranında “hiç” (n: 2); % 42.9 oranında “orta” (n: 9); % 38.1 oranında “çok” (n: 8); % 9.5 oranında “pek çok” (n: 2) demişlerdir. Bu maddede de eğilim madde içeriğini destekler yöndedir.

Eğitim Programlarının dayandığı temeller “ne”, “niçin”, “ne zaman”, “kim” ve “ne ile” sorularının cevapları üzerindedir (Karagöz, 1997: 7). Bilindiği gibi “Tam Öğrenme Kuramı”nda bütün bu sorular öğrenci lehinde cevaplandırılır.

13. maddede “Türkçe öğretiminin “Tam Öğrenme” kuramına göre yapılması gereklidir” denilmiştir. “Tam Öğrenme Kuramının niteliğinden söz ederken, eğitim sistemleri yalnızca yetenekliyi seçmekle kalmaz, asıl yetenek geliştirme yollarını bulmaya çalışır denilmektedir (Sever, 2004: 33). Tam Öğrenme Kuramının da temel yaklaşımı her öğrencinin öğretilirli-ğidir. Yeter ki bütün imkânlar araştırılıp uygulansın der. Bu maddeye öğrenciler % 9.5 oranında “az” (n: 2); % 28.6 oranında “orta” (n: 6); % 38.1 oranında “çok” (n: 8); % 38.8 oranında “pek çok” (n: 5) demişlerdir. Buna göre onların madde içeriğine % 60’ın üzerinde katıldıklarını söylemek mümkündür.

14. maddenin “Her derste değilse de bu dersteki bilgilerimi hayata geçirmem önemlidir” denilmiştir. Öğrenciler bu görüşe de katıldıklarını şu yüzdelerle göstermişlerdir: % 4.8’i “az” (n: 1); % 33.3’ü “orta”, (n: 7); % 28.6’sı “çok” (n: 6); % 33.3’ü “pek çok” (n: 7). Buna göre “orta” ve üzerini tercih eden öğrenci oranı % 95’i aşmaktadır. Bu da ilgili derslerdeki bilgilerin uygulamaya yönelik olması beklentisini ortaya koymaktadır.

Bu bölümün 15. ve son maddesinde “T.Y.A. derslerinde dilin anlatım gücünü keşfetmek önemlidir”, denilmiştir. Bu görüş de öğrenciler tarafından çok büyük ölçüde kabul görmüştür. Yüzdeler; % 4.8 oranında “orta” (n: 1); % 42.9 oranında “çok” (n: 9); % 52.4 oranında “pek çok” (n: 11) olarak ortaya çıkmıştır. Bu durumda “çok” ve “pek çok” diyenlerin oranı % 95’i geçmiştir.

## 5. T.Y.A. Derslerinin Verimlilik Açısından Değerlendirmesi ile İlgili Bulgular

Anketin son bölümü olan Değerlendirme kısmındaki ilk madde “T.Y.A. derslerinde öğrendiklerim hayatım boyunca kullanacağım bilgilerdir”, ifadesini içermektedir. Bu ifadeye katılım yüzdeleri şöyledir: % 4.8 “hiç” (n: 1); % 4.8 “az” (n: 1); % 23.8 “orta” (n: 5); % 33.3, “çok” (n: 7); % 33.3 “pek çok” (n: 7). Bu durumda % 70’e yakın bir grup öğrenci bu derslerdeki verimden memnun görünmektedir.

2. maddede, “Geçmiş yıllarda okutulmuş bilgiler hatırlanıyorsa T.Y.A. dersleri için verimlilik bakımından yeterlidir” denilmiştir. Buna karşılık öğrenciler % 4.8 oranında “hiç” (n: 1); % 9.5 oranında “az” (n: 2); % 38.1 oranında “orta” (n: 8); 38.1 oranında “çok” (n: 8); % 9.5 oranında “pek çok” (n: 2) demişlerdir. Bir önceki maddedeki verimlilik yaklaşımından bu maddedeki farklı olduğu için sonuçlar da farklı çıkmıştır.

3. maddedeki “T.Y.A. derslerinin mevcut bilgilerimize katkısı olmuştur” cümlesine öğrenciler, % 23.8 oranında “orta”, (n: 5); % 42.9 oranında “çok” (n: 9); % 33.3 oranında “pek çok” (n: 7) karşılığını vermişlerdir. Bu maddede “hiç” ve “az” tercihi bulunmamaktadır.

4. maddedeki “T.Y.A. derslerini almış olmam benim için kazançtır”, cümlesine öğrencilerin verdiği karşılık şöyledir: % 4.8 oranında “hiç” (n: 1); % 9,5 oranında “orta” (n: 2); % 42,9 oranında “çok” (n: 9); % 42,9 oranında “pek çok” (n: 9). Bu maddeyle ifade bakımından çok benzer ve sonuçlar bakımından aynı olan 5. maddede ise “T.Y.A dersleri dil bilinci ka-

zanmama yardımcı olmuştur” cümlesi yer almaktadır. Bu maddenin yüzdeler oranları 4. madde ile aynıdır. Dolayısıyla öğrencilerin % 85’ten fazlası sözü edilen maddelerin içeriğini tasdik etmektedir.

Tablo 5: Öğrencilerin T.Y.A Derslerinin Verimlilik Düzeyine İlişkin Değerlendirmeleri

Madde İçeriği	Hiç		Az		Orta		Çok		Pek Çok	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
1- T.Y.A. derslerinde öğrendiklerim hayatım boyunca kullanacağım bilgilerdir.	1	4,8	1	4,8	5	23,8	7	33,3	7	33,3
2- Geçmiş yıllarda okutulmuş bilgiler hatırlanıyorsa T.Y.A. dersleri için verimlilik bakımından yeterlidir.	1	4,8	2	9,5	8	38,1	8	38,1	2	9,5
3- T.Y.A. derslerinin mevcut bilgilerimize katkısı olmuştur.	0	0	0	0	5	23,8	9	42,9	7	33,3
4- T.Y.A. derslerini almış olmam benim için kazançtır.	1	4,8	0	0	2	9,5	9	42,9	9	42,9
6- T.Y.A dersleri dil bilinci kazanmama yardımcı olmuştur.	1	4,8	0	0	2	9,5	9	42,9	9	42,9
6- T.Y.A. dersleri kişisel gelişimimiz açısından yararlıdır.	1	4,8	2	9,5	1	4,8	11	52,4	6	28,6
7- T.Y.A. dersleri yazılı anlatım becerimi geliştirmiştir.	1	4,8	2	9,5	8	38,1	8	38,1	2	9,5
8- T.Y.A. dersleri sözlü anlatım becerimi geliştirmiştir.	1	4,8	2	9,5	7	33,3	9	42,9	2	9,5
9- T.Y.A. dersleri milli bilincimin gelişmesinde yardımcı olmuştur.	0	0	1	4,8	5	23,8	9	42,9	6	28,6
10- T.Y.A. dersleri aracılığıyla Türkçe'nin "bilim dili" olabileceğini farkettim.	2	9,5	2	9,5	1	4,8	11	52,4	5	23,8
11- Türkçe'nin farklı lehçe ve şivelerinin özelliklerini öğrenmek benim için önemlidir.	0	0	1	4,8	3	14,3	10	47,6	7	33,3
12- Türkçe'yi doğru konuşmak ve yazmak benim için önemlidir.	0	0	0	0	0	0	6	28,6	15	71,4
13- T.Y.A. dersleri sayesinde daha önce adını dahi duymadığım kitapları duymuş oldum.	0	0	4	19,0	5	23,8	7	33,3	5	23,8
14- T.Y.A. dersleri kitap okuma alışkanlığı kazandırdı.	3	14,3	7	33,3	9	42,9	2	9,5	0	0
15- T.Y.A. dersleri alan derslerimizden daha verimli geçmiştir.	2	9,5	4	19,0	9	42,9	4	19,0	2	9,5

6. maddedeki cümlede “T.Y.A. dersleri kişisel gelişimimiz açısından yararlıdır” denilmiştir. Buna karşılık öğrenciler, % 4.8 oranında “hiç” (n: 1); % 9.5 oranında “az” (n: 2); % 4,8 oranında “orta” (n: 1); % 52.4 oranında “çok” (n: 11); % 28.6 oranında “pek çok” (n: 6) seçeneğini işaretlemişlerdir. Bu maddede öğrenciler % 81 oranında “çok” ve “pek çok” seçeneğini

işaretleyerek söz konusu derslerin kişisel gelişimlerine yararlı olduğunu ifade etmiş olmaktadırlar.

7. maddede "T.Y.A. dersleri yazılı anlatım becerimi geliştirmiştir", denilmiştir. Buna karşılık, % 4,8 oranında "hiç" (n: 1); % 9.5 oranında "az" (n: 2); % 38.1 oranında "orta" (n: 8); % 38.1 oranında "çok" (n: 8); % 9.5 oranında "pek çok"tur (n: 2). Bu sonuca göre ancak % 50'ye yakını yazılı anlatım becerisinin "çok" ve "pek çok" seçenekleri düzeyinde geliştiğini ifade etmiştir. Bu da dört temel dil becerisinden (dinleme, konuşma; okuma, yazma) en güçlü gelişenin yazma olmasındandır.

8. maddede "T.Y.A. dersleri sözlü anlatım becerimi geliştirmiştir", denilmiştir. Bu maddenin sonuçları 7. maddeninkine çok benzer çıkmıştır. Öğrenciler, % 4.8 oranında "hiç" (n: 1); % 9.5 oranında "az", (n: 2); % 33.3 oranında "orta" (n: 7); % 42.9 oranında "çok" (n: 9); % 9.5 oranında "pek çok", (n: 2) işaretlemişlerdir. Yazılı anlatımdan farkı "çok" ve pek çok" seçenekleri % 47.6'dan % 52.3 oranına ulaşmıştır. Bu, yazılı anlatıma göre sözlü anlatımın biraz daha başarılı olabilir görülmesinden olsa gerektir.

9. maddede "T.Y.A. dersleri milli bilincimin gelişmesinde yardımcı olmuştur" denilmiştir. Öğrenciler ise % 4.8 oranında "az" (n: 1); % 23.8 oranında "orta" (n: 5); (% 52.4) oranında "çok" (n: 11); % 23,8 oranında "pek çok" (n: 5) tercih etmişlerdir. Buna göre dersler aracılığıyla milli bilincin gelişmesine % 95'in üzerinde katkı sağlanmıştır.

10. maddede "*T.Y.A. dersleri aracılığıyla Türkçe'nin "bilim dili" olabileceğini fark ettim*"denilmiştir. Buna % 9,5 oranında "hiç" (n: 2); % 9.5 oranında "az" (n: 2); % 4.8 oranında "orta" (n: 1); % 52.4 oranında "çok" (n: 11); % 23.8 oranında "pek çok" (n: 5) sonuçlarıyla karşılık verilmiştir. Bu maddeyle zaman zaman tartışılan Türkçe'nin bilim dili olup olmadığı meselesine öğrencinin bakış açısı ortaya konulmuş olmaktadır.

11. maddede "Türkçe'nin farklı lehçe ve şivelerinin özelliklerini öğrenmek benim için önemlidir", denilmiştir. Buna karşılık öğrenciler, % 4.8 oranında "az", (n: 1); % 14.3 oranında "orta", (n: 3); % 47.6 oranında "çok", (n: 10); % 33.3 oranında "pek çok" (n: 7) olarak cevaplamışlardır.

12. maddede "Türkçe'yi doğru konuşmak ve yazmak benim için önemlidir" denilmiştir. Bu maddenin sonuçları oldukça çarpıcıdır. Çünkü öğrencilerin tamamı "çok" (% 28.6; n: 6) ve "pek çok" (% 71.4; n: 15) seçeneklerini işaretlemiştir.

13. maddede “T.Y.A. dersleri sayesinde daha önce adını dahi duymadığım kitapları duymuş oldum” denilmiştir. Öğrenciler % 19.0 oranında “az”, (n: 4); % 23.8 oranında “orta”, (n: 5); % 33.3 oranında çok”, (n: 7); % 23.8 oranında “pek çok”, (n: 5) işaretlemişlerdir. Bu durumda kitaplar konusunda öğrenci bilgilendirilmiş görünmektedir.

14. maddede “T.Y.A. dersleri kitap okuma alışkanlığı kazandırdı” denilmiştir. Buna öğrenciler (14,3) oranında “hiç”, (n: 3); % 33.3 oranında “az” (n: 7); % 42.9 oranında “orta” (n: 9); % 9.5 oranında ise “çok” (n: 2) seçeneğini işaretlemişlerdir ki bu sonuç, önceki maddenin sonuçlarıyla karşılaştırılınca okuma alışkanlığı konusunda derslerin yeterli katkısı sağlanmadığı anlaşılmaktadır.

15. maddede “T.Y.A. dersleri, alan derslerimizden daha verimli geçmiştir” ifadesiyle öğrencilerin kritik bir karşılaştırma yapmaları söz konusu olmuştur. Bu karşılaştırmaya göre öğrenciler (% 9.5 oranında “hiç”, (n: 2); % 19.0 oranında “az” (n: 4); % 42.9 oranında “orta” (n: 9); % 19.0 oranında “çok”, (n: 4); % 9.5 oranında ise “pek çok” (n: 2), tercihlerini işaret etmişlerdir.

## **SONUÇ**

Bilindiği üzere, öğrencilerin ilgi ve yeteneklerine uygun eğitim programları ve meslekler seçmelerinde yahut başarısızlık, ilgisizlik ve sosyal uyumsuzluk gibi sorunlarının çözümlenmesinde yardımcı olmak, her şeyden önce, onların zayıf ve güçlü yanlarının, ilgi, tutum ve değer yargılarının, yetiştikleri çevrenin geliştirici ve engelleyici etkilerinin ayrıntılı olarak bilinmesine bağlıdır. (Kuzgun, 2000: 36.)

Yapılan bu çalışmayla öğrencilerin ilgi ve değer yargıları yahut alana karşı tutumları konusunda şunlar tespit edilmiştir: Tercih haklarının bulunmasını önemsemektedirler. T.Y.A. dersleri için “sözel zekâ”nın avantaj olduğunu düşünmektedirler. Öğrencilerin %52’si bu alanı özel ilgisi sebebiyle seçtiğini ifade etmiştir.

Öğrencilerin tercih sebeplerine gelince, çoğunluğu bu dersleri severek çalıştıklarını ve öğrendiklerini, Türkçe’yi doğru konuşma ve yazmayı istediklerini belirtmiş, dilin anlatım gücünü keşfetmenin ve Türk edebiyatını bilmenin gerekliliğini, özellikle de günümüz edebiyatını bilmenin önemini işaret etmişlerdir. “Türkçe’nin farklı lehçe ve şivelerinin özelliklerini öğren-

mek ve Türk dilinin tarihi evrelerini bilmek de önemli görülmüştür. T.Y.A. derslerinin bugün ve gelecekte gerekli olduğu düşüncesine katılmakla tercihlerinin bir sebebinin de geleceğe yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Öğretmen olacıklara T.Y.A. dersi gereklidir düşüncesini destekleyerek öğretmenlikte bu doğrultuda aranan vasıfları da bir anlamda tasdik etmektedirler.

Örneklem grubundaki öğrencilerin müfredata ilişkin düşüncelerinin başında, müfredatı yeterli bulmadıkları ve geliştirilmesini istedikleri anlaşılmaktadır. Ancak bu konuda çok açık bir eğilim de ortaya konulamamıştır. Mesela, “Türk Edebiyatı tarihinin yerine edebiyatçılar ve akımlar anlatılsa daha yararlı olacaktır” cümlesine ağırlıklı olarak “orta” seçeneğiyle karşılık verilmiş dolayısıyla bu konudaki eğilimleri belirgin biçimde gözlenememiştir. Derslerde kitabın dışına çıkılmalıdır görüşü ortanın üstünde tercih edilerek bir anlamda kitapların dışında da bilgilene yahut öğrenme arzusu ifade edilmiştir. “Dil ve edebiyat öğretiminin nitelikli olması başka dil ve edebiyatlarla Türk dili ve edebiyatının karşılaştırılarak anlatılmasına bağlıdır” görüşüne verilen karşılıklara bakılınca ortanın üstündeki tercih sadece % 47 civarında kalmıştır. Bu karşılaştırmalı edebiyat fikrinin geliştirilemediğini ortaya koymaktadır.

Öğrencilerin dersin işleniş yöntemine ilişkin görüşleri özetlenecek olursa, “T.Y.A. derslerinin verimli geçmesi için öğrenciden çok hocanın donanımlı olması gereklidir” cümlesine öğrencinin, %66’dan fazlası ders verimini hocanın donanımlı olmasına bağlamaktadır. Ayrıca öğrenciler yöneme vurgu yapan Türkçe öğretimini gerçekleştirmek için bunun yöntemini bilmek gereklidir görüşündedirler. Tam öğrenme kuramını desteklemektedirler. Öğrenci yöntem konusunda “takrir” de denilen “anlatma” yöntemiyle yetinmemek gerektiğini “dinleme”nin öğrenme için yeterli olduğu cümlesine çok fazla katılmayarak göstermiştir. “Gösterip-yaptırma” denilen yöntem çerçevesinde uygulamanın ve öğrencinin aktif olmasının öğrenmede etkili olduğu görüşü ortaya çıkmıştır. Bu konuda başka bir etkenin de araç gereç kullanımının gerekliliği olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca öğrencilerin derslerde öğrenecekleri bilgilerin işlevselliğine de önem verdikleri anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin derslerden beklentilerinin neler olduğu konusunda da şunları söylemek mümkündür: Öğrencilerin %25’ten fazlası öğrendiklerinin orijinal olmadığı görüşündedir. Bu durumda öğrencinin her bir dersin girişinde bir teste tabi tutulmasının seviye tespiti ile öğre-



time başlanmasının gerekli olacağı sonucuna varılabilir. Bununla birlikte “T.Y.A. derslerinin mevcut bilgilerimize katkısı olmuştur”. Bu maddede “hiç” ve “az” tercihi bulunmadığına göre derslerin az çok katkı sağladığı görüşü hâkimdir. Bu maddeyi destekler nitelikteki “T.Y.A. derslerini almış olmam benim için kazançtır” ve “T.Y.A dersleri dil bilinci kazanmama yardımcı olmuştur” cümlesi de büyük ölçüde desteklenmiştir. Dil ve kültür dersi ile Türkiye Türkçesi dersinin de yararlı olduğu görüşü çoğunluktadır.

“T.Y.A. dersleri kişisel gelişimimiz açısından yararlıdır” Bu maddede öğrenciler % 81 oranında “çok” ve “pek çok” seçeneğini işaretleyerek söz konusu derslerin kişisel gelişimlerine katkı sağladığını ifade etmiş olmaktadır. T.Y.A. dersleri milli bilincimin gelişmesinde yardımcı olmuştur” cümlesine çok yüksek oranda katılımın olması verilen dersler yoluyla Türkçe Öğretiminin amaçlarından birini gerçekleştirdiğini ortaya çıkarmaktadır. Ancak kitap okuma alışkanlığı kazandırma, yazılı ve sözlü anlatım becerisinin geliştirilmesi gibi birtakım öğretim alanlarında T.Y.A. derslerinin katkısının orta düzeyde kaldığı ortaya çıkmıştır.

“T.Y.A. derslerindeki “not verme” ölçütleri öğrenme açısından olumludur” görüşüne % 30’a yakın bir oranda katılmayan öğrenci vardır. Dolayısıyla ölçme ve değerlendirme yönünden ilgili dersleri anılan orandaki öğrenci yetersiz bulmuştur. Son olarak şunu belirtmek gerekir ki, gözlemledikleri aksaklıklara rağmen öğrencilerden % 71’inin orta ve üstü oranlarda T.Y.A. derslerinin alan derslerinden verimli geçtiğini ifade etmiş olmaları da dikkate değer görülebilir.

Yapılan bu tespitler artık DKAB T.Y.A için değilse de benzer yan alan öğretimi yapan bölümler için katkı sağlar diye düşünülmektedir. Nitekim bu çalışmanın hazırlık safhasında yapılan bilimsel yayın taramasında İlahiyat Fakültelerindeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümlerinin “Türkçe Yan Alan”ı üzerine yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Üstelik bundan sonra yapılması da zorlaşmıştır. Çünkü daha önce belirttiğimiz üzere bu Bölümler kapanmaktadır. Üstelik 2005–2006 öğretim yılından itibaren faaliyete geçen Eğitim Fakültesi bünyesinde yetiştirilecek Din Kültürü öğretmenlerinin “Din Kültürü Eğitimi Bölümü”ndeki program da bu araştırmaya konu olan DKAB programından oldukça farklıdır.

Yapılan bu araştırmaya kısmen benzer bir araştırma, Z. Salih Zengin ve Asım Yapıcı tarafından “İlköğretim Okullarındaki DKAB Dersleri İçin Öğretmen Yetiştirilmesi ve Eğitim Fakülteleri: Ç.Ü. Eğitim Fakültesi Örneği” adıyla yapılan araştırmadır (Zengin, Yapıcı, 2006: 173–206). Ancak bu araştırma DKAB Bölümü öğrencilerine uygulanmamıştır. Eğitim Fakültesi İlköğretim Öğretmenliği Bölümü’nde eğitim öğretim görevler üzerinde gerçekleştirilmiştir.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra malumdur ki, öğretim değerlendirilmesi eğitimin konularındandır. Bu değerlendirme iki türlü olmaktadır.

1. Süreci değerlendirme
2. Ürünü değerlendirme. (Yalın, 2005: 5)

Yapılan bu çalışmayla daha çok süreç değerlendirilmiştir. Ürünü değerlendirmek için de başka bir çalışma yapılabilir. Süreç ve sonuç hakkında yapılacak bu iki yönlü çalışma ise program değerlendirme ve geliştirme çalışmalarına katkı sağlar. Çünkü eğitim rastlantıya bırakılacak bir iş değildir. Bu düşünceler çerçevesinde T.Y.A. derslerinin 10 yıllık sürecini değerlendirmek için ilk adım denilebilecek bir çalışma yapılmıştır.

### KAYNAKÇA

1. Adem, Mahmut, *Eğitim Planlaması*, Ankara, 1997.
2. Büyükkaragöz, S. Savaş, *Program Geliştirme*, Konya, 1997
3. Demirel, Özcan - şahinel, Melek, *Türkçe ve Sınıf Öğretmenleri İçin Türkçe Öğretimi*, Ankara, 2006.
4. Kuzgun, Yıldız, *Rehberlik ve Psikolojik Danışma*, Ankara, 2000.
5. Sever, Sedat, *Türkçe Öğretimi ve Tam Öğrenme*, Ankara, 2004.
6. Yalın, Halil İbrahim, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, İstanbul, 2005.
7. YÖK (Yükseköğretim Kurulu) Başkanlığı, *İlahiyat Fakülteleri Öğretmen Yetiştirme ve Lisans Programları*, Ankara, 1998.

8. Zengin, Z. Salih - Yapıcı, Asım, "İlköğretim Okullarındaki DKAB Dersleri İçin Öğretmen Yetiştirilmesi ve Eğitim Fakülteleri: Ç.Ü. Eğitim Fakültesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, C.IV, S.11, Haziran, 2006, ss. 173–206).

**Ek**

<b>Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'nde Okutulan Türkçe Yan Alan Dersleri Hakkında Öğrencilerin Değerlendirmesi</b>					
Not: Yazılı ve Sözlü Anlatım, Osmanlı Türkçesi, Güzel Konuşma dersleri hariç tutulacaktır.	<i>Hiç</i>	<i>Az</i>	<i>Orta</i>	<i>Çok</i>	<i>Pek Çok</i>
<b>ALAN TERCİHİ</b>					
1. T.Y.A. dersleri için "sözel zeka"nın avantaj olduğunu düşünüyorum.					
2. Tercih hakkımızın olması olumludur.					
3. Bu dersleri seçmemin sebebi, edebiyata ve dile olan özel ilgidir.					
4. T.Y.A. dersleri öğretmen olacılara gereklidir.					
5. Eğitimin her alanında dil ve edebiyat bilgisi gereklidir.					
6. Edebiyat yan alan olmayacak kadar ciddidir.					
7. T.Y.A. dersleri bugün de gelecekte de yararlanılacak derslerdir.					
8. T.Y.A. derslerini çalışmak ve öğrenmek zevklidir.					
<b>DERS TERCİHİ</b>					
9. Türk Edebiyatını bilmek önemlidir.					
10. Divan edebiyatını bilmek önemlidir.					
11. Halk edebiyatını bilmek önemlidir.					
12. Günümüz edebiyatını bilmek önemlidir.					
13. Tasavvuf edebiyatını bilmek önemlidir.					
14. Çocuk edebiyatını bilmek önemlidir.					
15. Dil ve Kültür dersi hepimiz için yararlıdır.					
16. Türkiye Türkçesi dersinin okutulması yararlıdır.					
<b>MÜFREDAT</b>					
17. T.Y.A. derslerinin müfredatının dönemin başlangıcında tanıtılması önemlidir.					
18. T.Y.A. derslerinde nitelikli kitap seçimi için kılavuzluk edecek bilgiler gereklidir.					
19. T.Y.A. derslerinin müfredatının güncellenmesi önemlidir.					
20. T.Y.A. derslerinin müfredatı yeterlidir.					
21. T.Y.A. derslerinde verilen bilgiler kapsamlıdır.					
22. Türk dilinin geçirdiği tarihi evreleri bilmek önemlidir.					
23. Türk edebiyatının geçmişini bilmek gereklidir.					

24. Türk Edebiyatı tarihinin yerine edebiyatçılar ve akımlar anlatılsa daha yararlı olacaktır.					
25. T.Y.A derslerinin daha önceki bilgilerimi içermesi derslere ilgimi azaltıcıdır.					
26. T.Y.A. dersleri uyguladığı öğretim programı yüzünden yeterince verimli değildir.					
27. Dil ve edebiyat konularında yapılan eğitim ve öğretim ancak derinlikli olursa değerlidir.					
28. T.Y.A. derslerinde mümkün olduğu kadar ders kitabının dışına çıkılmalıdır.					
29. T.Y.A. derslerinin doyurucu olması önemlidir.					
<b>YÖNTEM</b>					
30. Türkçe öğretiminin nasıl yapılacağını bilmek gereklidir.					
31. T.Y.A. derslerinde değişik yöntemlerin kullanılması gereklidir.					
32. T.Y.A. derslerinden yararlanmak için dinlemek önemlidir.					
33. T.Y.A. derslerinde uygulama şarttır.					
34. T.Y.A. derslerinde öğrencilerin dersle ilgili hazırladıkları bir konuyu sunmaları yararlıdır.					
35. T.Y.A. derslerinde öğrencinin aktif olduğu ders verimli olmaktadır.					
36. T.Y.A. derslerinde araç-gereç kullanılması önemlidir.					
37. T.Y.A. derslerinde öğretilen bilgiler bizim için orijinal (daha önce hiç duymadığımız) dır.					
38. Türk dilinin öğretiminde Osmanlı Türkçesi'nin de bilinmesi gereklidir.					
39. T.Y.A. derslerinin verimli geçmesi için öğrenciden çok hocanın donanımlı olması gereklidir.					
40. T.Y.A. derslerindeki "not verme" ölçütleri öğrenme açısından olumludur.					
41. Dil ve edebiyat öğretiminin nitelikli olması başka dil ve edebiyatlarla Türk dil ve edebiyatının karşılaştırılarak anlatılmasına bağlıdır.					
42. Türkçe öğretiminin "Tam Öğrenme" kuramına göre yapılması gereklidir.					
43. Her derste değilse de bu derslerdeki bilgilerimi hayata geçirmem önemlidir.					
44. T.Y.A. derslerinde dilin anlatım gücünü keşfetmek önemlidir.					
<b>DEĞERLENDİRME</b>					
45. T.Y.A. dersleri kredili olmamalıdır.					

46. T.Y.A. dersleri sınıf geçmeme veya kalmama etki etmelidir.					
47. T.Y.A. dersleri sınıf geçmeme veya kalmama etki etmemelidir.					
48. T.Y.A. derslerinde öğrendiklerim hayatım boyunca kullanacağım bilgilerdir.					
49. Geçmiş yıllarda okutulmuş bilgiler hatırlanıyorsa T.Y.A. dersleri için verimlilik bakımından yeterlidir.					
50. T.Y.A. derslerinin mevcut bilgilerimize katkısı olmuştur.					
51. T.Y.A. derslerini almış olmam benim için kazançtır.					
52. T.Y.A. dersleri dil bilinci kazanmama yardımcı olmuştur..					
53. T.Y.A. dersleri kişisel gelişimimiz açısından yararlıdır.					
54. T.Y.A. dersleri yazılı anlatım becerimi geliştirmiştir.					
55. T.Y.A. dersleri sözlü anlatım becerimi geliştirmiştir.					
56. T.Y.A. dersleri milli bilincimin gelişmesinde yardımcı olmuştur.					
57. T.Y.A. dersleri aracılığıyla Türkçe'nin "bilim dili" olabileceğini farkettim.					
58. Türkçe'nin farklı lehçe ve şivelerinin özelliklerini öğrenmek benim için önemlidir.					
59. Türkçe'yi doğru konuşmak ve yazmak benim için önemlidir.					
60. T.Y.A. dersleri sayesinde daha önce adını dahi duymadığım kitapları duymuş oldum.					
61. T.Y.A. dersleri kitap okuma alışkanlığı kazandırdı.					
62. T.Y.A. dersleri alan derslerimizden daha verimli geçmiştir.					
63. T.Y.A. derslerinde lise bilgilerimizin dışında yeni bilgiler öğretilmemiştir.					
64. K.P.S.S. kaygısı T.Y.A. derslerine ilgimi azaltmaktadır.					
65. K.P.S.S. kaygısı T.Y.A. derslerine ilgimi arttırmaktadır.					
Yukarıdaki maddelerden başka sizin eklemek istediğiniz düşünceler varsa yazınız.					

**Language and Literature Instructions at the Departments of Religious Culture  
and Moral Knowledge Teaching: Case of Çukurova University Faculty of  
Theology**

**Citation / ©-** Yılmaz, N. (2007). Language and Literature Instructions at the Departments of Religious Culture and Moral Knowledge Teaching: Case of Çukurova University Faculty of Theology. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (1), 95-121.

**Abstract-** *Departments of Religious Culture and Moral Knowledge Teaching have been established at some Turkish universities at the faculties of Theology since 1998–1999 academical year. In the academical year of 2006–2007 this department has been transferred to the Faculty of Education in accordance with a decree of Higher Education Council. However Departments of Religious Culture and Moral Knowledge Teaching will continue to function at the Theology faculties until the end of 2009. At this department a group of subjects related to language and literature are taught under the heading “Turkish Minor”. A statistical study based on the views of students has been conducted. This was realized through a survey on the final year students. As a result certain evaluations have been obtained regarding the quality of “Turkish Minor Subjects” which have been taught for about ten years.*

**Key Words-** Faculty of Theology, The Departments of Religious Culture and Moral Knowledge Teaching Language and Literature Instructions, Turkish Minor Subjects.





# Abbâsîler Dönemi Türk Komutanlarından Mûnis el-Muzaffer'in (ö. 321 / 933) Hayatı ve Askerî Görevleri

Dr. Saim YILMAZ

**Atf / ©-** Yılmaz, S. (2007). Abbâsîler Dönemi Türk Komutanlarından Mûnis el-Muzaffer'in (ö. 321/933) Hayatı ve Askerî Görevleri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1), 123-156.

**Özet-** Afşin, Boğa el-Kebîr ve Tûzûn gibi birçok Türk komutanın Sâmerâ devri başta olmak üzere Abbâsî Devleti'nin çeşitli dönemlerinde, askerî ve siyasî anlamda çok büyük roller üstlendikleri bilinen bir husustur. Beş Abbâsî halifesi döneminde hayat sürmüş ve yaklaşık yirmi beş yıl iktidarda kalan Muktedir döneminde ise her iki alana da tam anlamıyla damgasını vurmuş olan Mûnis el-Muzaffer, belki de bunların en önde gelenlerinden birisidir. Mûnis'in, hayatı ve askerî seferlerini incelemeyi hedefleyen bu çalışma, iki kısımdan oluşmaktadır. Hayatının incelendiği birinci kısımda, öncelikle onun hangi millete mensup olduğu meselesi ele alınmış, ardından Mu'tazîd, Müktefî ve Muktedir dönemlerinde yapmış olduğu resmî görevler ile Mekke'ye sürgüne gönderilme tarihi belirlenmeye çalışılmıştır. İkinci kısımda, kronolojik olarak görevlendirildiği askerî seferler incelenmiş ve bunların Abbâsî Devleti açısından önemi vurgulanmıştır.

**Anahtar Kavramlar-** Mûnis el-Muzaffer, Muktedir, Abbâsîler, Askerî seferler.

§§§

## Giriş

Afşin, Boğa el-Kebîr ve Tûzûn gibi birçok Türk komutanın Sâmerâ devri (221-279/836-892) başta olmak üzere Abbâsî Devleti'nin (132-656/750-1258) çeşitli dönemlerinde, askerî ve siyasî anlamda çok büyük roller üstlendikleri bilinen bir husustur. Beş Abbâsî halifesi döneminde hayat sürmüş ve yaklaşık yirmi beş yıl iktidarda kalan Muktedir döneminde ise her iki alana da tam anlamıyla damgasını vurmuş olan Mûnis el-Muzaffer, belki de bunların en önde gelenlerinden birisidir. Halife Mu'tazîd'ın (279-289/892-902)

memlûklerinden olan Mûnis, onun halifeliği döneminde çeşitli kademelerde şurta komutanlığı görevinde bulunmuş ve bu görevi devam ederken Müktefî (289-295/902-908) döneminde Mekke'ye sürgüne gönderilmiştir. Muktedir'in (295-320-908-932) tahta oturmasıyla birlikte Bağdat'a geri dönen Mûnis, bu dönemde çok sayıda askerî seferde görevlendirilmiş ve son derece önemli galibiyetler elde etmiştir. Leys b. Ali'nin Fars'ta çıkarmış olduğu isyanı bastıran ve Fâtımîler'in (297-567/909-1171) Mısır'a düzenlemiş olduğu iki ayrı saldırıyı püskürten Mûnis, her iki bölgenin de Abbâsî Devleti sınırları içinde kalmasını sağlamıştır. Karmatîler'in, tarihin akışını değiştirebilecek Bağdat saldırısını büyük bir muvaffakiyetle önlemiştir. Musul'da Abdullah b. Hamdân, Cezîre'de Hüseyin b. Hamdân ve Azerbaycan'da Yusuf b. Ebi's-Sâc'ın çıkarmış olduğu isyanları tek tek bastıran Mûnis, Bizans topraklarına da değişik zamanlarda çeşitli seferler düzenlemiştir. Elde ettiği askerî başarılar neticesinde Muktedir döneminin yaklaşık son on yılında tam bir Emîrül-ümerâ gibi davranmaya başlayan Mûnis, Muktedir'den sonra iktidara geçen Kâhir-Billâh (320-322/932-934) tarafından öldürülmüştür.

Mûnis'in, hayatı ve askerî seferlerini incelemeyi hedefleyen bu çalışma, iki kısımdan oluşmaktadır. Hayatının incelendiği birinci kısımda, öncelikle onun hangi millete mensup olduğu meselesi tartışılmış, ardından Mu'tazid, Müktefî ve Muktedir dönemlerinde yapmış olduğu resmî görevler ile Mekke'ye sürgüne gönderilme tarihi belirlenmeye çalışılmıştır. İkinci kısımda, kronolojik olarak görevlendirildiği askerî seferler incelenmiş ve bunların Abbâsî Devleti açısından önemi vurgulanmıştır.

## I. Hayatı

Mûnis'in hayatı ile alakalı bilgileri zikretmeden önce konuyla ilgili temel iki probleme işaret etmek gerekir. Bunlardan birincisi askerî ve siyasî anlamda tam bir hâkimiyet sağladığı Muktedir dönemine gelinceye kadar kaynaklarda hakkında yer alan bilgilerin gayet sınırlı olmasıdır. İkincisi, rivâyetlerde sadece Mûnis ismiyle zikredilen bilgilerin, kendisine mi yoksa ileride kendisinden bahsedilecek olan çağdaşı Mûnis el-Hâzin'e (el-Fahl) mi ait olduğunu tespit etmede yaşanan zorluktur.

Halife Mu'tazîd'in memlûklerinden olan Mûnis'in künyesi Ebü'l-Hasen'dir.<sup>1</sup> Kaynaklarda ismine daha çok Mûnis el-Hâdim veya Mûnis el-Muzaffer olarak rastlanmaktadır. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte 321 (908) yılında doksan yaşında vefat ettiği bilgisinden hareketle 231 (845-846) yılında doğduğunu tahmin etmek mümkündür.<sup>2</sup> Anne ve babasının isimlerinin zikredilmemesinin yanı sıra nerede doğduğu ve hangi millete mensup olduğu hususunda da kaynaklarda net bir bilgiye tesadüf edilememektedir. Bu yüzden Massignon herhangi bir açıklama yapmaksızın onun Yunan asıllı olduğunu ileri sürerken,<sup>3</sup> Tenûhî'ye ait *el-Ferec ba'de's-ş-şidde* isimli eserin nâşiri Abbûd eş-Şâlicî<sup>4</sup> ve TDV *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddenin yazarı İsmail Yiğit,<sup>5</sup> yine delil göstermeksizin onun Türk olduğunu iddia etmektedirler. Her ne kadar kaynaklarda onun hangi millete mensup olduğuna dair net bir bilgi bulunmasa da, bu konuda bir yargıya varmak için bazı ipuçları mevcuttur. Mes'ûdî, daha sonra ele alınacağı gibi Bahreyn Karmatîleri'nin lideri Ebû Tâhir'in 315 (927) yılında Bağdat'a yapmış olduğu saldırıyı durdurmak için görev alan komutanların ismini zikrederken, diğer kaynaklarda rastlayamadığımız bir ayrıntıya işaret etmektedir. Buna göre bu komutanlar arasında Nasr isminde iki komutan yer almaktadır. Bunlardan birincisi el-Kuşûrî nisbesiyle bilinen Nasr el-Hâcib'tir. Diğeri ise Mûnis el-Muzaffer olan Nasr'dır.<sup>6</sup> Belki en az bu kadar önemli diğeri bir ayrıntı da Sâbî'nin *el-Vüzerâ* isimli eserinde mevcuttur. Burada, hapiste bulunan Ali b. İsâ'nın

---

<sup>1</sup> Ebû Ali b. Muhammed b. Miskeveyh (ö. 421 / 1030), *Kitâbü Tecâribi'l-ümem ve teâkibi'l-himem: The Eclips of the Abbâsid Caliphate* (nşr. ve trc. H. F. Amedroz) I-VII, Oxford 1920-1921, I, 154; Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö. 448 / 1056), *el-Vüzerâ ev Tuhfetü'l-ümerâ fi târihi'l-vüzerâ* (nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc), Beyrut 1958, s. 53.

<sup>2</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî (ö. 748 / 1347), *Târîhu'l-İslâm: sene 321-330* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1991, s. 11; Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî (ö. 874 / 1469), *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XII, Beyrut 1992, III, 272.

<sup>3</sup> M. Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, I (trc. İsmet Birkan), Ankara 2006, s. 516.

<sup>4</sup> Ebû Alî el-Muhassin b. Alî et-Tenûhî (ö. 384 / 994), *el-Ferec ba'de's-ş-şidde* (nşr. Abbûd eş-Şâlicî), I-V, Beyrut 1978, II, 53; a. mlf., *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere* (nşr. Abbûd eş-Şâlicî), I-VIII, Beyrut 1971-1973, III, 320.

<sup>5</sup> İsmail Yiğit, "Mûnis el-Muzaffer", *DİA*, XXXI (İstanbul 2006), s. 148.

<sup>6</sup> Ali b. Hüseyn el-Mes'ûdî (ö. 346 / 957), *et-Tenbih ve'l-işrâf*, Beyrut, ts., s. 348.

vezirliği kabul etmesi için kendisini bu konuda ikna etmeye gelenler arasında zikredilen Mûnis'in ismi el-Kuşûrî nisbesiyle birlikte kaydedilmektedir.<sup>7</sup> Bu iki rivâyetten hareketle başlangıçta bu ikisinin aynı ismi ve aynı nisbeyi taşıdıkları sonucuna varmak mümkündür. Nitekim Massignon da Mu'tazîd'in memlûklerinden olan bu iki komutanın beraber yetişmesine ve köken itibarıyla birlikteliğine dikkat çekerken, aynı zamanda ikisinin aynı nisbeye sahip olduklarını zikretmeyi de ihmal etmez. Hatta Mûnis'i incelemeye aldığı maddeye açık bir şekilde "Başkumandan: Mûnis Kuşûrî" başlığını verir.<sup>8</sup> Genelde İslâm dünyasında kişilerin doğdukları yere nisbet edilmeleri yaygın olan bir uygulama olmasına rağmen, nedense o bu yolu tercih etmez. Ancak yine delil göstermeksizin, az önce bahsedilen sayfalarda, bu ikisinin Kilikya cephesinde esir edilmiş eski Bizans askerleri olabileceği tahmininde bulunurken, bunun biraz öncesinde onların Melkî Hristiyanlarından olduğunu kesin bir dille ifade eder. Değerlendirmeye almadığı Kuşûrî lakabının ise kesikli veya çentikli anlamına gelen Yunanca veya bir tür böcek ismi anlamında Arapça asıllı bir kelime olabileceğini belirtir.

Tahminlerle hareket etmek yerine kaynaklardaki verileri kullanmak bizi daha sağlıklı bir sonuca ulaştıracak görünmektedir. Öncelikle, İslâm coğrafyacılarının, daha çok Türk boylarının yaşadığı Hazar bölgesinde Belencer civarında Kuşura isimli bir yerleşim yerinin mevcudiyetinden bizi haberdar etmeleri,<sup>9</sup> konunun çözümlenmesinde önemli bir mesafe alınmasına yardımcı olmaktadır. Buradan hareketle bu ismin, gerek Mûnis ve gerekse Nasr için kullanılan Kuşûrî nisbesine kaynaklık etmiş olabileceği düşünülebilir. Bunun yanı sıra, Taberî'nin 293 (905-906) yılında Karmatîlerle yapılan mücadeleleri anlatırken, huceriyye askerleri arasındaki Hazar kökenli gılmanlara yapmış olduğu vurgu,<sup>10</sup> sürülen izin doğrulu-

---

<sup>7</sup> Sâbî, *el-Vüzerâ*, s. 374.

<sup>8</sup> Massignon, *Hallâc-ı Mansûr*, I, 519-520, 516.

<sup>9</sup> Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 381 / 991 civarı), *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (nşr. M. J. De Goeje), Leiden 1906, s. 51, 355. Ayrıca bk. Yâkût el-Hamevî (ö. 626 / 1229), *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Beyrut 1957, I, 489; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, III (İstanbul 1989), s. 296. Ramazan Şeşen, Makdisî'de geçen Kuşûrî kelimesini, muhtemelen "ra" harfini "vav" olarak görmek suretiyle, "Kışevi" şeklinde okumuştur (*İslâm Coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk Ülkeleri*), Ankara 1985, s. 174, 267.

<sup>10</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310-922), *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), I-XI, Kahire 1990, X, 126.

ğunu teyit eder mahiyettedir. Her ne kadar Mûnis'in yetişme çağlarından biraz sonraya tesadüf etse de, Abbâsî ordusu içerisinde çok sayıda Hazar bölgesinden gelen gulâmın yer aldığını belirten Taberî rivâyeti ile Mûnis'in nisbesi olan Kuşûrî kelimesi hakkında coğrafya kitaplarında yer alan bilgi bir arada düşünüldüğünde, onun Hazar bölgesinden Abbâsî ordusuna katılmış bir Türk olduğunu söylemek fazla zorlayıcı bir yorum olmasa gerektir. Muhtemelen, kaynaklarda Mûnis için sıkça kullanılan Hâdim lakabı da bundan dolayı verilmiş olmalıdır. Nitekim Nasr için kullanılan Kuşûrî nisbesini dikkate alan Ahmed Şelebî de onun Türk olduğunu söylemektedir. Ancak, Mûnis için kullanılan Kuşûrî nisbesinin bir karıştırma eseri olduğunu düşündüğü için, Mûnis hakkında aynı tespiti yapmamaktadır.<sup>11</sup> Mûnis ve Nasr'ın aynı bölgeden ve aynı kökenden olduğunu tespit ettikten sonra geriye işaret edilmesi gereken tek bir nokta kalmaktadır. Hemedânî'nin eserinde, 310 (922-923) yılı olayları anlatılırken, Nasr'ın, Bilâdü'r-Rum'dan bir kardeşinin geldiği ve Müslüman olduğu şeklinde bir bilgi yer almaktadır.<sup>12</sup> Bizim tespitimiz üzerinde bir an için kuşku uyandırabilecek bu rivâyet hakkında çeşitli şekillerde yorumda bulunmak mümkündür. Bu durum, Bekrî gibi bir kısım İslâm coğrafyacılarının Hazar bölgesinin Bizans sınırında yer alan şehirlerinden bazılarını Bilâdü'r-Rum toprakları içerisinde zikretmelerinden kaynaklanmış olabilir.<sup>13</sup> Aynı şekilde, daha önce Rumlara esir düşmüş olan kardeşinin daha sonra esaretten kurtularak Nasr'ın yanına dönmüş olabileceğini düşünmek de mümkündür.

Kaynaklarda çocukluk ve gençlik dönemlerine ait herhangi bir bilgiye tesadüf edilemeyen Mûnis hakkındaki ilk rivâyet, 267 (880-881) yılına aittir. Bu rivâyetten onun, Vâsıt'ta Zencilerle savaş halinde olan Ebü'l-Abbâs (Mu'tazîd) komutasındaki Abbâsî ordusunda yer aldığı anlaşılmaktadır. 266 (880) yılında Zencileri Vâsıt'tan çıkarmak üzere bölgeye gelen Mu'tazîd, Süleyman b. Câmî' komutasındaki Zencî ordusuna karşı elde ettiği ilk galibiyetin

---

<sup>11</sup> *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, III, 296, 298.

<sup>12</sup> Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî (ö. 521 / 1127), *Tekmiletü Târîhi't-Taberî* (nşr. Muhammed b. Ebü'l-Fazl) (*Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* içinde), XI, 185-489, Kahire, 1990, s. 226.

<sup>13</sup> Bekrî, Kuşura'nın yakınında bulunduğu anlaşılan Belencer'i, Bilâdü'r-rûm sınırları içinde göstermektedir. Bk. Abdullah b. Abdülaziz el-Bekrî (ö. 487 / 1094), *Mu'cem me'sta'cem min esmâ'il-bilâdi ve'l-mevâdi'* (nşr. Mustafa es-Sekâ), I-IV, Beyrut 1983, I, 286-287.

ardından Vâsıt civarında bulunan Umr mevkiinde karargâh kurmuştu.<sup>14</sup> Taraflar arasında iki ay devam eden çarpışmaların ardından Reml köyünde düşmana karşı bir tuzak kurmayı plânlayan Mu'tazîd, on beş kayık hazırlatmış ve bunları ordunun öncü birliği olarak yola çıkarmıştı. Bu rivâyette, kayıklardan her birine gulâmlarının en seçkinlerinden ikişer kişiyi koyduğu bildirilen Mu'tazîd'in, bunlardan birisinde Mûnis ile Bedir'i birlikte görevlendirdiği kaydedilmektedir (267/880-881).<sup>15</sup>

255 (869) yılında Ali b. Muhammed liderliğinde Basra bölgesinde isyan eden Zenciler, Übülle, Abadan, Ahvaz ve Basra'dan sonra başkent Bağdat'a yetmiş km. uzaklıktaki Vâsıt'ı da ele geçirerek Abbâsî Devleti'nin merkezini büyük bir tehdit altına almıştı. Bu tehlikeli durum karşısında Halife Mu'temid (256-279/870-892) döneminde idareyi tamamen eline geçirmiş bulunan kardeşi Muvaffak, özel olarak hazırlanmış on bin kişilik bir orduyu oğlu Mu'tazîd komutasında Vâsıt'a sevk etmişti. 266 (879) yılında Mu'tazîd'in Vâsıt'a gelmesiyle birlikte başlayan ve 267 (880) yılında bizzat Muvaffak'ın bu bölgeye intikal etmesiyle hız kazanan bu savaşlar yaklaşık dört yıl sürmüştü. Bu süre içerisinde Zenciler ele geçirmiş oldukları yerlerden teker teker çıkarılmış ve en son merkez karargâhları olan Muhtâre'nin ele geçirilmesi ve bundan yaklaşık altı ay sonra liderleri Ali b. Muhammed'in yakalanması ile birlikte bu büyük isyan hareketine son verilmişti.<sup>16</sup> Yaklaşık dört yıl süren bu savaşlar esnasında Mûnis'in ismine yukarıda zikredilenden başka bir yerde rastlanmamaktadır. Ancak efendisi Mu'tazîd'in ordusuyla birlikte başından sonuna kadar bu savaşlara devam ettiği dikkate alındığında, 266 (879) yılında bölgeye gelen Mûnis'in, 270 (883) yılına kadar bu savaşların tamamında yer almış olması kuvvetle muhtemeldir.

---

<sup>14</sup> Taberî, *Târîh*, IX, 557-560; İzzeddin Ali b. Muhammed b. el-Esîr (ö. 633 / 1233), *el-Kâmil fi't-târîh* (nşr. C. J. Tornberg), I-XIII, Beyrut 1399 / 1979, VII, 338-339. Ayrıca bk. Mustafa Demirci, *Siyah Öfke Ortaçağ İslam Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883)*, Konya 2005, s. 171-172.

<sup>15</sup> Taberî, *Târîh*, IX, 561

<sup>16</sup> Bernard Lewis, *Tarihte Araplar* (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979, s. 125-127; Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi* (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1992, s. 111; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 1980, s. 161-163; a. mlf., "Ali b. Muhammed ez-Zenci", *DİA*, II (İstanbul 1989), s. 413-414.

Mûnis'in efendisi Mu'tazîd, Zencî isyanının bastırılmasının ardından babası Muvaffak tarafından 271 (885) yılında Tolunoğulları'na (254-292/868-905) karşı Suriye'ye, 272 (885) ve 274 (887) yıllarında ise Saffârîler'e (254-290/868-903) karşı Fars bölgesine olmak üzere toplam üç sefere daha gönderilmiştir.<sup>17</sup> Bu seferleri anlatan rivâyetlerde Mûnis'in isminden hiç bahsedilmemekle birlikte onun efendisi Mu'tazîd'in ordusunda bu seferlere iştirak etmiş olması hiç de uzak bir ihtimal olarak görünmemektedir. Nitekim Mûnis'in Mu'tazîd ile yakınlığını ve birlikte hareket ettiğini gösteren Mes'ûdî'nin eserindeki rivâyet, bu hususu teyit eder mahiyettedir. Bahsedilen başarılı seferlerin ardından Mu'tazîd, 275 (889) yılında babası Muvaffak tarafından hapsedilmişti. Halife Mu'temîd'in ikinci veliahdı olan Muvaffak'ın, 278 (891) yılında hastalığının şiddetlenmesi ve artık ölümünün beklenmesi üzerine, Vezir Ebü's-Sakr, önce tedbir olarak Mu'tazîd'in bulunduğu hapisanenin kapısındaki kilitlerin sayısını artırmış, ardından bu sırada Medâin'de bulunan Halife Mu'temîd ile oğlu ve birinci veliahdı Mufavvad'ı durumdan haberdar etmek üzere yanlarına gitmişti. Diğer taraftan yaşanan bu gelişmeler karşısında harekete geçen Mu'tazîd ve babasına bağlı komutanlar, hapisanenin kapılarını kırmak suretiyle Mu'tazîd'i hapisten çıkararak babasının yanına getirmişlerdi. Mes'ûdî, bu işi gerçekleştirenler arasında Yunus el-Hâdim, Sâfî el-Hurremî ile birlikte Mûnis el-Hâdim'in de bulunduğunu açık bir şekilde zikretmektedir.<sup>18</sup> Mûnis'in de destek verdiği bu hareket neticesinde babasının yerine ikinci veliaht tayin edilen Mu'tazîd, aynı zamanda onun devleti tek başına idare etme hususundaki yetkilerinin tamamını da ele geçirmiştir. Bundan kısa bir süre sonra Mufavvad'ı azlettirerek birinci veliaht konumuna yükselen ve önünde hiçbir engel kalmayan Mu'tazîd, Mu'temîd'in vefatının ardından da halifelik makamına oturmuştur.<sup>19</sup>

Uzun bir süre Mûnis'ten hiç bahsetmeyen kaynaklar, Halife Mu'tazîd'in Vasîf el-Hâdim isyanını bastırmak üzere 287 (900) yılında düzenlemiş olduğu sefere katıldığını ve bu esnada onun Sahibü Şurtatî'l-Asker görevinde bulunduğunu zikrederler. Vasîf el-Hâdim,

---

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bk. Saim Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, İstanbul 2006, s. 63-64.

<sup>18</sup> Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), I-IV, Beyrut 1988, IV, 227-228.

<sup>19</sup> Taberî, *Târîh*, X, 28-30; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 452-453, 455-456.

Sâcoğulları lideri Muhammed b. Ebi's-Sâc ile arasının açılması üzerine Malatya'ya gelerek burayı ele geçirmiş ve halifeden kendisini Suğûr bölgesine vali tayin etmesini istemişti. Bunun üzerine büyük bir gizlilik içerisinde hazırlıklarını tamamlayarak sefere çıkan Mu'tazîd, önce Massisa'ya uğramış, ardından Vâsif'in Aynizerbâ'ya yöneldiği haberinin gelmesi üzerine süratli bir şekilde buraya hareket etmişti. Bu sırada önce Hasan b. Ali Kûre ile birlikte oğlu Ali'yi (Müktefi) öncü kuvvet olarak gönderen Mu'tazîd, ardından Ca'fer b. Si'r, Muhammed b. Kümuşcur, Hakan el-Müflihî, Mûnis el-Hâdim ve Mûnis el-Hâzin komutasında olmak üzere peş peşe ordular sevk etmiştir. Aynizerbâ'ya ulaştığında Vâsif'in yakalandığı haberini alan Mu'tazîd'in, huzuruna getirilmesinin ardından onu Sâhibü Şurtatî'l-Asker görevinde bulunan Mûnis el-Hâdim'e teslim ettiği kaydedilmektedir.<sup>20</sup>

Dönemin tarihçilerinden Taberî'nin aktarmış olduğu bu rivâyette iki hususta kapalılık olduğu dikkatleri çekmektedir. Birincisi Mûnis'in üstlenmiş olduğu Sâhibü Şurtatî'l-Asker görevinin tanımıyla ilgilidir. Massignon, muhtemelen ordunun sefer halinde bulunmasını göz önüne alarak bu görevin Doğu Bağdat yani Asker el-Mehdî'nin şurta komutanı anlamına gelmediğini, seferdeki ordunun askerî şurta komutanı anlamında kullanıldığını özellikle zikreder.<sup>21</sup> Ancak kaynaklarda herhangi bir seferde böyle bir görevden bahseden başka bir rivâyete şu ana kadar tesadüf edemedik. Yine görebildiğimiz kadarıyla, şurta teşkilatı hakkında yapılan araştırmalarda da bu teşkilatın içerisinde yer alan böyle bir görevden bahsedilmemektedir. Hâlbuki şehrin doğu ve batı yakasında, Bağdat'ın tamamından sorumlu sâhibü's-şurtaya bağlı şurta komutanlarının görev yaptığını bilmekteyiz.<sup>22</sup> Yine Yâkût'un eserinden tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah'a şehrin doğu yakası kadısı anlamında Kâdiyü'l-Asker tabirinin kullanıldığını açık bir şekilde görebilmekteyiz.<sup>23</sup> Bütün bunlar bir arada değerlendirildiğinde Mûnis'in yürütmüş olduğu bu görevin, Bağdat'ın doğu yakası şurta komutanlığı olduğunu düşünmek mümkündür.

---

<sup>20</sup> Taberî, *Târîh*, X, 79-80; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 497-498.

<sup>21</sup> Massignon, *Hallâc-ı Mansûr*, I, 516.

<sup>22</sup> Metin Yılmaz, *İslam Şurta Teşkilatı (Ortaya Çıkışı ve İşleyişi)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2003, s. 60.

<sup>23</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 124.



Kapalılık bulunan ikinci husus, 287 (900) yılında söz konusu görevde bulunduğu kesin olan Mûnis'in, bu göreve ne zaman tayin edildiği meselesidir. Mûnis'in, 278 (891) yılında bu göreve tayin edilmediği muhakkaktır. Bu tarihte, babası Muvaffak'ın vefatı üzerine, Halife Mu'temid'in ikinci veliahdı tayin edilen ve devletin idaresini ele geçiren Mu'tazîd, yapmış olduğu görevlendirmelerde Bağdat'ın tamamından sorumlu olan sâhibü'ş-şurtalık görevine gulâmı Bedir'i tayin ederken, şehrin doğu yakasından Muhammed b. Gânim b. Şâh'ı, batı yakasından ise İsâ en-Nûşerî'yi sorumlu kılmıştır.<sup>24</sup> Onun 279 (892) yılında halife olunca Bedir'i sâhibü'ş-şurtalık görevinde bıraktığını bildiren Taberî, ne yazık ki diğerleri hakkında bilgi vermez.<sup>25</sup> Dolayısıyla Muhammed b. Gânim'in 279 yılında doğu yakası şurta komutanlığına devam edip etmediği bilinmemektedir. Buradan hareketle Mûnis'in, 279 yılından 287 (900) yılına kadar geçen süreçte, doğu yakasından sorumlu olan Muhammed b. Gânim'in bu görevden ayrılmasıyla birlikte, şayet arada başka bir tayin yapılmamışsa,<sup>26</sup> söz konusu görev getirilmiş olması muhtemeldir. Ancak hayatının bütününe bakıldığında çok başarılı bir komutan olduğu görülen Mûnis'in, Mu'tazîd'in yaklaşık on yıl süren halifeliği boyunca, yukarıda zikredilen sefer dışında kaynaklara yansıyan herhangi bir askerî seferde bulunduğu dair bir bilginin yer almayışı, onun söz konusu göreve daha ilk yıllardan itibaren getirilmiş olma ihtimalini bir hayli güçlendirmektedir.

Mûnis'in bu görevden ayrılış tarihini de mevcut verilere göre kesin olarak tespit etmek zor görünmektedir. Bununla birlikte üç ayrı rivâyetten yola çıkarak, onun Mu'tazîd'in vefatına kadar ve yine en azından Müktefî'nin halifeliğinin ilk yılında bu görevi sürdürdüğünü düşünmek mümkündür. Söz konusu üç rivâyetten birincisi, Mes'ûdî'nin eserinde yer almaktadır. Buna göre Mu'tazîd ölüm döşeğinde kendinden geçmiş bir halde yatarken dışarıdan bazı gürültülerin geldiğini işitince neler olduğunu sorar mahiyette eliyle bir işaret yapmıştı. Bunun

---

<sup>24</sup> Taberî, *Târîh*, X, 22.

<sup>25</sup> Taberî, *Târîh*, X, 30.

<sup>26</sup> Tenûhî'nin eserinde Mûnis el-Hâzin'in Halife Mu'tazîd döneminde sâhibü'ş-şurtalık görevinde bulunduğunu gösteren bir anekdot bulunmaktadır (*Nişvâru'l-muhâdara*, III, 63-65). Bununla birlikte Mes'ûdî'nin (*Mürûcû'z-zehab*, IV, 248) eserinde, onun Mu'tazîd döneminde sâhibü'l-hares olduğunu gösteren bir rivâyetin yer alması, Tenûhî'nin rivâyetinde bir isim karıştırması yapmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

üzerine Mûnis el-Hâdim, halifeye bu gürültü ve kargaşayı askerlerin çıkardığını, bundan dolayı atiyyelerinin serbest bırakıldığını bildirmiş ve bu sözleri işiten Mu'tazid ise kaşlarını çatmış ve kendi kendine homurdanmıştı.<sup>27</sup> Burada sözü edilen atiyye, Mu'tazid'in vefatından birkaç gün önce artık öleceğinin anlaşılması üzerine oğlu Ali'ye veliaht olarak beyat edilmesinden dolayı askerler tarafından talep edilmiş olmalıdır.<sup>28</sup> Söz konusu rivâyette her ne kadar Mûnis'in görevinden bahsedilmese de şehrin emniyet ve asayişinden sorumlu olan şurta komutanı Mûnis'in, çıkan kargaşa hakkında hâlâ hayatta olan halifeyi bilgilendirmiş olduğu düşünülebilir. Ancak bu rivâyette ilgili işaret etmemiz gereken bir husus bulunmaktadır. Biraz sonra ele alacağımız gibi Mûnis'in, Halife Mu'tazid döneminde sürgüne gönderildiğini iddia eden Bowen, bu iddiasına ters düşmesi sebebiyle, Mes'ûdî tarafından açık bir şekilde Mûnis el-Hâdim olarak kaydedilen ismin, Mûnis el-Hâzin olarak değiştirilmesi gerektiği kanaatinde-dir.<sup>29</sup> Şimdi zikredeceğimiz rivâyetlerle de çelişen Bowen'un bu görüşü, daha sonra yeniden ele alınacaktır.

Geriyeye kalan iki rivâyet, Müktefî'nin halifeliğinin en azından ilk yılında şurta komutanlığı görevini Mûnis'in sürdürdüğünü ortaya koyarken, aynı zamanda Halife Mu'tazid'in vefatı esnasında onun bu görevi yürüttüğü izlenimini veren ilk rivâyete dair yapmış olduğumuz yorumu da teyit eder mahiyettedir. Bunlardan birincisine göre, amcası Abdülvâhid b. Muvaffak, Müktefî'nin halife olmasından yaklaşık dört ay sonra öldürülmüştür (16 Ramazan 289/24 Ağustos 902).<sup>30</sup> Taberî'nin ve Mes'ûdî'nin ortak anlatımına göre ise öldürülmeden önce göz altına alınan Abdülvâhid, bir müddet Mûnis'in yanında tutuklu kalmıştır.<sup>31</sup> İkinci rivâyet, İbnü'l-Mu'tezz'in tutuklanmasıyla alâkalıdır. Müktefî halife ilan edilince, kendisinden şüphelenilen İbnü'l-Mu'tezz'in Abbâsî hanedanının bazı mensuplarıyla birlikte, Mûnis tarafından hapsedildiği bildirilmektedir.<sup>32</sup> Burada aynı İbnü'l-Mu'tezz'in, daha sonra vezir ve devletin diğer ileri

---

<sup>27</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, IV, 274.

<sup>28</sup> Yılmaz, *Abbâsîler*, s. 276-277.

<sup>29</sup> H. Bowen, "Mu'nis al-Muzaffar", *El<sup>2</sup>*, VII (Leiden 1993), s. 575.

<sup>30</sup> Taberî, *Târîh*, X, 93.

<sup>31</sup> Taberî, *Târîh*, X, 93-94; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, IV, 282.

<sup>32</sup> İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mu'tez", *DİA*, XXI (İstanbul 2006), s. 144.

gelenlerinin anlaşmaya varması neticesinde mevcut halife Muktedir'in azledilmesiyle halife ilan edildiğini ve sadece bir gece iktidarda kaldığını hatırlatmakta fayda vardır.

Mu'tazid'in vefatından sonra halifelik tahtına oturan Müktefî'nin, göreve gelmesinin hemen akabinde, ordu komutanı Bedir'in öldürülmesi hariç, devletin üst düzey kademelerinde görev yapan kişilerde her hangi bir değişikliğe gittiğine dair kaynaklarda bir bilginin yer almaması da, Mûnis'in bu göreve devam ettiğini gösteren bir başka delil olarak zikredilebilir.<sup>33</sup> Muhtemelen bu yaklaşım, Abdülvâhid b. Muvaffak'ın tutuklanmasıyla alâkalı zikretmiş olduğumuz birinci rivâyetteki Mûnis isminin, kime işaret ettiği hususundaki kapalılığın giderilmesine de yardımcı olacaktır. Buna göre burada ihtimal dâhilinde olabilecek Mûnis el-Hâzin, Mu'tazid'in halifeliği döneminde sürdürdüğü sâhibü'l-hares (doğrudan halifeye bağlı bulunan muhafız birliği komutanı) görevine devam ediyor olmalıdır.<sup>34</sup> Nitekim Halife Müktefî dönemini içeren kaynaklarda yer alan Mûnis el-Hâzin ile alâkalı iki rivâyet de, bu görüşü teyit eder mahiyettedir. Bunlardan birincisi onun kalabalık bir ordu ile, Ordu Komutanı Bedir'in öldürülmesinden sonra Halife Müktefî'ye isyan eden İshak el-Fergânî üzerine sevk edilmesiy-le alâkalıdır ve bu sefer Abdülvâhid b. Muvaffak'ın öldürüldüğü yıl gerçekleşmiştir (289/902).<sup>35</sup> İkinci rivâyette ise Karmatîlerle savaşmak üzere 293 (906) yılında Muhammed b. İshâk komutasında sevk edilen ordunun hemen arkasından, onun da beraberindeki bir başka ordu ile birlikte Hîf'e gönderildiği kaydedilmektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla Müktefî'nin ilk yılında Mûnis el-Hâzin hares komutanlığına devam ederken, araştırma konusu olan Mûnis el-Hâdim'in de şurta komutanlığını sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

---

<sup>33</sup> Yılmaz, *Abbâsîler*, s. 367.

<sup>34</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, IV, 248-251. Ayrıca bk. C. E. Bosworth, "Mu'nis al-Fahl", *EP*, VII (Leiden 1993), s. 575.

<sup>35</sup> Taberî, *Târîh*, X, 94.

<sup>36</sup> Taberî, *Târîh*, X, 123. Taberî'nin *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* adlı eserinin Mu'tazid, Müktefî ve Muktedir dönemlerini İngilizceye tercüme eden Franz Rosenthal, esas alınan metinde Mûnis el-Hâzin olarak yer alan bu ismi, diğer iki yazmaya göre Mûnis el-Hâdim olarak düzeltme yoluna gitmiştir. Ancak biraz sonra ele alınacağı gibi Mûnis el-Hâdim'in bu esnada Mekke'de sürgünde olduğu dikkate alındığında bu düzeltmeyi doğru kabul etmek bir hayli zor gözükmetedir (*The Return of the Caliphate to Baghdad* (edit. Ehsan Yar-Shater), Albany 1985, XXXVIII, 160 dn. 760). Nitekim Mes'ûdî de, Karmatîler üzerine gönderilen komutanın el-Fahl diye bilinen Mûnis el-Hâzin olduğunu teyit etmektedir (*et-Tenbîh ve'l-işrâf*, s. 340).

Taberî ve Arîb, 291 (904) yılında Bağdat şurta komutanlığı görevinde Muhammed b. Yahya el-Vâsikî'nin bulunduğunu kaydetmektedirler.<sup>37</sup> Şayet biz yukarıdaki rivâyetlerden de ilham alarak, Mu'tazid döneminde sâhibü'ş-şurtalık görevini yürüten Bedir'in 288 (901) yılında Fars'ta görevlendirilmesinden sonra,<sup>38</sup> onun yürüttüğü bu göreve doğu yakası şurta komutanı Mûnis'in getirildiğini kabul edersek, verilen bu tarihi, Mûnis'in de söz konusu görevden alınma tarihi olarak kabul edebiliriz. Bu yaklaşım aynı zamanda Mûnis'in sürgüne gönderilme sebebini anlamakta da yardımcı olacaktır. Sûlî, tarih belirtmeksizin, Mısır'a görevlendirilmeyi isteyen Mûnis'in, onu kendisinden uzaklaştırmayı arzu eden Halife Müktefî tarafından Mekke'ye sürgüne gönderildiğini kaydetmektedir.<sup>39</sup> Tam bu noktada, Mûnis'le uzun yıllar birlikte çalışan ve hatta aynı kayığı paylaşacak kadar aralarında sıkı bir dostluk bulunduğu anlaşılan Ordu Komutanı Bedir'in öldürülmesi hadisesini hesaba katmak gerekecektir. Müktefî, dostu ve birlikte hareket ettiği Bedir'i 289 (902) yılının sonlarında öldürtmesinden sonra,<sup>40</sup> muhtemelen kendisine karşı tavırları değişen ve hatta kuşku duymasına neden olan Mûnis'i, önce şurta komutanlığı görevinden almış olmalıdır. Ardından bir müddet Bağdat'ta kalan ve başına herhangi bir tehlikenin gelmesinden çekinen Mûnis'i, kendisini Mısır'da görevlendirmesini istemesi üzerine de, Mekke'ye sürgüne gönderdiği düşünülebilir. Bundan kısa bir süre önce Tolunoğulları idaresinde bulunan Mısır'ın, doğrudan Abbâsî idaresine bağlanmasının 1 Rebîülevvel 292 (11 Ocak 905) tarihinde olduğu dikkate alındığında,<sup>41</sup> Mûnis'in bu tarihten önce sürgüne gönderilme ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Bütün bunlardan sonra Bowen'un, Zehebî tarafından muhtemelen sehven kaydedilmiş olan ve İbn Tağriberdî tarafından aynen tekrar edilen bilgiden hareketle, Mûnis'in, Halife

---

<sup>37</sup> Taberî, *Târîh*, X, 113; Arîb b. Sa'd el-Kurtubî, *Sılatü Târîhi't-Taberî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl) (*Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* içinde), XI, 11-184, Kahire 1990, s. 13.

<sup>38</sup> Taberî, *Târîh*, X, 84; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 509.

<sup>39</sup> Ebû Bekir es-Sûlî, *Kısmün min ahhâri'l-Muktedir-Billâh el-Abbâsî* (nşr. Halef Reşid Numan), Bağdat 1999, s. 51.

<sup>40</sup> Müktefî'nin Bedir'i öldürtmesi hakkında geniş bilgi için bk. Yılmaz, *Abbâsîler*, s. 279-287.

<sup>41</sup> Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbü Vülâti Mısır*, Beyrut 1987, s. 190-191; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 536; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-İtibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, I-II, Beyrut, ts., I, 322; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 137.

Mu'tazîd döneminde sürgüne gönderildiği şeklindeki iddiasına gelince, bunun zorlama bir yorum olduğunu söylemek gerekecektir.<sup>42</sup> Nitekim Bowen'un bizzat kendisi bu sonuca ulaşmak için, önceden geçtiği gibi Mes'ûdî'nin Mu'tazîd'in vefatıyla alâkalı naklettiği rivâyette açıkça zikretmiş olduğu Mûnis el-Hâdim ismini Mûnis el-Hâzin olarak düzeltme yoluna gitmek zorunda kalmıştır. Ayrıca onun konu ile ilgili kesin hüküm bildiren Sûlî'deki rivâyeti görmediği de açıktır.

Mûnis'in sürgün hayatı fazla uzun sürmemiştir. 295 (908) yılında Müktefî'nin vefatından sonra halife olan Muktedir, tahta oturmasının hemen ardından, onu Bağdat'a geri çağırmıştır.<sup>43</sup> Muktedir'in halife olmasından dört ay sonra kendisini azletmek ve İbnü'l-Mu'tezzî halife tayin etmek için girişilen isyanın bastırılmasını sağlayan birkaç komutandan birisi de Mûnis'tir.<sup>44</sup> Arîb ve Sâbî'ye göre İbnü'l-Mu'tezz isyanının bastırılmasında kilit rol oynayan Mûnis el-Hâdim, Bağdat'ta yeniden asayîşi temin etmek ve bu isyana destek vermiş olanları yakalatarak cezalandırmak üzere sâhibü's-şurta olarak tayin edilmiştir.<sup>45</sup> Ancak bu bilgiyi diğer kaynaklarca teyit etmek biraz güç görünmektedir. Onlara göre sâhibü's-şurtalık görevine tayin edilen Mûnis el-Hâzin'dir.<sup>46</sup> Kaldı ki bizzat Arîb'in kendi eserinin ilerleyen sayfalarında Mûnis el-Hâzin'in vefatıyla alâkalı verilen bilgilerden söz konusu görevi onun yürüttüğünü anlamak mümkündür.<sup>47</sup> Nitekim muahhar tarihçilerden İbnü'l-Esîr, bu göreve tayin edilenin Mûnis el-Hâzin olduğunun altını çizerek, iki ismin birbirine karıştırılmaması hususuna özellikle dikkat çeker.<sup>48</sup> Bu noktada, döneme yakın kaynaklar tarafından sâhibü's-şurtalıkla alâkalı daha sonraki yıllara ait yapılan atıfların onun tespitine uyum gösterdiğini belirtmek gerekir.<sup>49</sup> Diğer taraftan, ikinci kısımda ele alınacağı gibi, Muktedir'in halifeliği boyunca sürekli askerî

---

<sup>42</sup> Bowen, "Mu'nis al-Muzaffar", *EI*<sup>2</sup>, VII, 575.

<sup>43</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 51-52.

<sup>44</sup> Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 33.

<sup>45</sup> Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 33; Sâbî, *el-Vüzerâ*, 28.

<sup>46</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 99; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 7-8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 17. Ayrıca bk. Taberî, *Târîh*, X, 141; Hemedânî, *Tekmile*, s. 201.

<sup>47</sup> Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 45-46.

<sup>48</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 17.

<sup>49</sup> Bk. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 128; Hemedânî, *Tekmile*, s. 201.

seferlerde görevlendirilen Mûnis'in, merkezde böyle bir görevi yürüttüğünü düşünmek biraz zor gözükmektedir.

Bu dönemde sürekli askerî seferlerde görevlendirilen Mûnis'in gün geçtikçe emrine verilen asker sayısı artmış ve dönemin en önde gelen komutanı haline gelmiştir.<sup>50</sup> 300 (912-913) yılında Haremeyn ve Suğûr bölgesinin idaresi kendisine bırakılan Mûnis,<sup>51</sup> bir yıl sonra ise Halife Muktedir'in, daha sonra Râzî-Billâh lakabıyla halife olan oğlu Ebü'l-Abbâs'a (322-329/934-940) Mısır ve Mağrib'in idaresini vermesi üzerine, ona vekâlet etmesi için görevlendirilmiştir.<sup>52</sup>

Askerî seferlerde elde ettiği galibiyetler sebebiyle nüfuzu bir hayli artan Mûnis, Muktedir'in halifeliğinin son dönemlerinde tam bir Emîrül-ümerâ gibi davranmaya başlamıştır.<sup>53</sup> Onun bu tutumu Muktedir ile aralarında ciddi bir çekişme yaşanmasına sebep olmuş ve ikisi arasında meydana gelen savaşta Muktedir, Mûnis'in askerleri tarafından öldürülmüştür (320/932).<sup>54</sup> Mûnis'in, Muktedir'den sonra iktidara geçen Kâhir-Billâh zamanında da bu tutumunu sürdürmesi onun sonunu hazırlamış, Kâhir-Billâh'ın verdiği emir üzerine kurulan bir tuzak neticesinde öldürülmüştür (Şaban 321/Ağustos 933).<sup>55</sup> Mûnis'in hayatı hakkında yapılan bu tespitlerin ardından, kendisine bizzat Halife Muktedir tarafından el-Muzaffer lakabının verilmesine neden olan askerî seferlerini ele almak yerinde olacaktır.

## II. Askerî Seferleri

Askerlik mesleğine belki de Halife Mu'tazid'in babası Muvaffak'ın yanında başlayan Mûnis'in, ilk askerî seferlerine, halife olmasından önce ve sonra Mu'tazid'in komutasında çıktığı kesindir. Kaynakların net bir şekilde Mûnis'in katıldığını kaydettikleri birisi Mu'tazid'in

---

<sup>50</sup> Mûnis'in asker sayısındaki artış için bk. David Bruce Jay Marmer, *The Political Culture of the Abbasid Court, 279-324 (A.H)*, Princeton University, 1994, s. 248-249.

<sup>51</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XIII, 75.

<sup>52</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 32; Hemedânî, *Tekmile*; s. 204; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 76.

<sup>53</sup> Yiğit, "Mûnis el-Muzaffer", *DİA*, XXXI, s. 148.

<sup>54</sup> Abdülkerim Özyayın, "Muktedir-Billâh", *DİA*, XXXI (İstanbul 2006), s. 144-145.

<sup>55</sup> Yiğit, "Mûnis el-Muzaffer", *DİA*, XXXI, s. 148.

halife olmasından önceye diğeri ise halifeliği dönemine rastlayan iki sefer, daha önce zikredilmişti. Mûnis'in daha çok Mekke'de sürgünde bulunduğu Halife Müktefî döneminde, iştirak etmiş olduğu askerî sefer bulunmamaktadır.

Muktedir'in halifeliğinin ilk yılından itibaren bizzat komutan olarak askerî seferlerde görevlendirilen Mûnis, onun yirmi beş yıl süren halifeliği boyunca son birkaç yıl hariç, neredeyse aralıksız olarak bu seferlerine devam etmiştir. Bu dönemdeki ilk askerî seferi, 15 Şaban 296 (9 Mayıs 909) tarihinde Bizans toprakları üzerine olmuştur.<sup>56</sup> Onun bu sefer esnasında, Rumlarla Malatya sınırında karşılaştığı ve yapılan savaş sonrasında galibiyet elde ederek birçok esir ele geçirdiği, 6 Muharrem 297 (25 Eylül 909) tarihinde Bağdat'a ulaşan mektubundan anlaşılmaktadır.<sup>57</sup>

Mûnis, Bizans topraklarına düzenlenen bu başarılı seferin ardından, Fars bölgesini ele geçirmiş bulunan Leys b. Ali'ye karşı savaşmakla görevlendirilmiştir. Saffârî Emîri Tâhir b. Muhammed'in komutanlarından olan Leys b. Ali, kısa bir süre önce Tâhir b. Muhammed'i mağlup ederek Sîstan'da yönetimi ele geçirmişti (27 Cemâziyelâhir 296/23 Mart 909).<sup>58</sup> Bu yenilginin ardından yardım almak üzere Fars valisi Sübkerâ'nın yanına giden Tâhir b. Muhammed ve kardeşi Yakup, Sübkerâ tarafından yakalanarak Halife Muktedir'e teslim edilmişti (11 Ramazan 296/3 Haziran 909). Bunun üzerine Muktedir de, Sübkerâ'yı Fars'a vali tayin etmişti.<sup>59</sup> Ancak Sîstan'dan sonra Fars'ı da ele geçirmek isteyen Leys b. Ali, Tâhir b. Muhammed ve kardeşi Yakub'un yakalanarak halifeye teslim edilmesini bahane ederek Fars

---

<sup>56</sup> Taberî, *Târîh*, X, 142; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 34.

<sup>57</sup> Taberî, *Târîh*, X, 143; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 35; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 54.

<sup>58</sup> Daha geniş bilgi için bk. *The Târih-e Sîstân* (trc. Milton Gold), Roma 1976, s. 224-228; C. E. Bosworth, *The History of the The Saffârids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247 / 861 to 949 / 1542-3)*, New York 1994, s. 257-258; a.mlf., "The Tâhirids and Saffârids", *CHIr*, IV (Cambridge 1993), s. 123; Erdoğan Merçil, "Saffârîler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, V (İstanbul 1989), s. 443-444.

<sup>59</sup> *The Târih-e Sîstân*, s. 228-229. Ayrıca bk. Taberî, *Târîh*, X, 141, 143; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 35; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, V, 76; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 54; Bosworth, *The Saffârids of Sistan*, s. 259; a.mlf., "The Tâhirids and Saffârids", 123; Erdoğan Merçil, "Saffârîler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, V, 444.

üzerine yürüdü.<sup>60</sup> Yapılan savaşta Sübkerâ'yı mağlup eden Leys b. Ali, Fars'ın merkezi Şiraz'a girdi. Diğer taraftan bu mağlubiyet sonrası Errecân'a çekilen Sübkerâ ise olanları Halife Muktedir'e bildirerek yardım istedi. Bunun üzerine Sübkerâ'ya yardım için Fars'a gitmesi emredilen Mûnis, beş bin kişilik bir orduyla bölgeye ulaştı (Ramazan 297/14 Mayıs-12 Haziran 910).<sup>61</sup> Bu arada Mûnis ve Sübkerâ'nın Errecân'da bulduklarını öğrenen Leys, bunlarla savaşmak için harekete geçmiş iken, Kum'da bulunan Hüseyin b. Hamdân'ın Mûnis'e yardım etmek için Beydâ'ya doğru ilerlediğini haber aldı. Bu durum karşısında karar değiştiren Leys, Hüseyin b. Hamdân'ın Şiraz'ı ele geçirmesini engellemek amacıyla kardeşini buraya gönderirken, kendisi de yönünü Hüseyin b. Hamdân üzerine çevirdi. Ancak onun düşmanına daha çabuk ulaşmak için kestirme yolu tercih etmesi ve ardından yolunu kaybetmesi farkında olmadan Mûnis'in ordusuyla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Böylece Hâbezân denilen yerde düşmanlarını gafil avlayan Mûnis ve Sübkerâ, yapılan şiddetli savaş sonrasında Leys'in ordusunu mağlup ederek kendisini de esir aldılar. Bu galibiyet sonrasında, muhtemelen daha sonra savaş alanına gelmiş bulunan Hüseyin b. Hamdân Kum'a, Sübkerâ Şiraz'a giderken; Mûnis de esir alınmış olan Leys ile birlikte Bağdat'a dönmek üzere yola çıktı.<sup>62</sup> Diğer kaynakların neredeyse tamamı Mûnis ile Leys arasındaki savaşın ay belirtmesizin 297 (910) yılında gerçekleştiğini zikrederken, Sûlî,<sup>63</sup> bu savaşın Muharrem 298'de (Eylül 910) meydana geldiğini kaydetmektedir. Ancak Arîb'in söz konusu tarihi titiz bir şekilde Zilhicce 297 (Ağustos 910) olarak kaydetmesi,<sup>64</sup> aradaki farkın sadece birkaç günden ibaret olduğunu ortaya koymaktadır.

Mûnis'in ayrılmasından sonra Fars'ta yaşanan gelişmeler, onun Bağdat'a varmadan yeniden buraya dönmesine neden olmuştur. Fars'ta tekrar idareyi ele geçirmiş bulunan

---

<sup>60</sup> Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 35; *The Târih-e Sistân*, s. 230.

<sup>61</sup> Taberî, *Târih*, X, 143; Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 106-107; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 35; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 16-17; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 56. Bazı farklılıklar için bk. *The Târih-e Sistân*, s. 230-232.

<sup>62</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 17; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 56-57. Ayrıca bk. Taberî, *Târih*, X, 143.

<sup>63</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 107.

<sup>64</sup> Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 36.



Sübkerâ'nın kâtibi İsmail b. İbrahim, halifenin ordusunun ayrıldığını ve kısa zamanda bir daha dönemeyeceğini, dolayısıyla işlerini düzeltinceye kadar halifelîğe ödediği parayı göndermemesini söylemiş ve Sübkerâ da onun bu düşüncesine katılmıştı. Bu durum, o anda hapiste bulunan bir önceki kâtip Abdurrahman b. Cafer tarafından Vezir İbnü'l-Furât'a gizlice bildirildi. Bunun üzerine vezir, henüz Vâsî'ta ulaşmış bulunan Mûnis'e mektup yazarak Fars'a geri dönmesini ve Sübkerâ'yı de yakalayarak Leys ile birlikte Bağdat'a getirmesini emretti. Aldığı emir doğrultusunda geriye dönen Mûnis, Ahvaz'a ulaştığında kendisine hediyeler gönderen Sübkerâ, ondan halife ile aralarını düzeltmesi hususunda ricada bulundu. Bunun üzerine Mûnis'in aracılığıyla Sübkerâ'nın Fars ve Kirman için ödeyeceği vergi miktarı belirlenmeye çalışıldı ise de yapılan teklifler Vezir İbnü'l-Furât tarafından kabul edilmedi. Ancak Mûnis'in iki taraf arasında barış sağlanması için göstermiş olduğu bu çaba, onun Fars'taki görevine son verilmesine neden olmuştur. Yapılan pazarlıklar esnasında Mûnis'in, Sübkerâ'nın tarafını tuttuğunu düşünen ve karar değişikliğine giden İbnü'l-Furât, Vâsîf Kamah ve Muhammed b. Cafer el-Abertâyî<sup>65</sup> komutasında yeni bir orduyu Fars'a gitmek üzere yola çıkardı. Diğer taraftan Mûnis'e yazdığı mektupta ise Leys'i muhafaza konusunda kendisinden başka kimseye güvenemeyeceğini, bu yüzden onunla birlikte Bağdat'a dönmesini ve yanında bulunan askerlerden büyük çoğunluğunu da Bağdat'tan gelen yeni orduya katılması için Fars sınırında bırakmasını emretti. Bunun üzerine Mûnis, aldığı emir doğrultusunda Bağdat'a gitmek üzere Ahvaz'dan ayrılmıştır.<sup>66</sup> Mûnis'in ayrılmasından sonra bölgeye gelen yeni ordu, Sübkerâ'ya karşı kazandığı galibiyet sonrasında Fars'ta hâkimiyeti ele geçirecek bu bölgenin Abbâsî idaresinde kalmasını sağlamıştır (298/911).<sup>67</sup> Ancak elde edilen bu başarıda Mûnis'in daha önce Leys'e karşı kazanmış olduğu zaferin yaptığı katkının altını çizmek gerekecektir. Zira Mûnis'in, Sistan'da Saffârî ailesini devreden çıkararak iktidarı ele

---

<sup>65</sup> Sûlî'nin eserinde, Abertâyî'nin daha önce Mûnis ile birlikte geldiği ve bölgenin haraç işlerine bakmakla görevlendirildiği kaydedilmektedir (*Muktedir-Billâh*, s. 107).

<sup>66</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 18-19; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 57-58.

<sup>67</sup> Geniş bilgi için bk. Taberî, *Târîh*, X, 144; Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 111-112; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 37; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 19; Hemedânî, *Tekmile*, s. 197; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 58.

geçiren Leys'e karşı elde etmiş olduğu galibiyet, bu bölgenin Abbâsî idaresinde kalmasını sağlayan önemli bir basamak olmuştur.

Fars'tan döndükten sonra yaklaşık üç yıl merkezde kalan Mûnis'in tekrar Bağdat'tan ayrılması yine bir isyanı bastırmakla görevlendirilmesi üzerine olmuştur. Bu kez görevi Musul'da isyan eden vali Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân'ı itaat altına almaktı. Mevcut kaynaklara göre Ebü'l-Heycâ'nın niçin isyan ettiğini tespit etmek biraz güç gözükmektedir. Sûlî ve Arîb, 301 (913) yılında, anne tarafından akrabası olan Kürtlerle birlikte hareket eden Ebü'l-Heycâ'nın Musul halkından birçok kişiyi öldürdüğünü ve itaatten ayrılmış gibi hareket etmeye başladığını bildirmektedir.<sup>68</sup> Bu sırada Ebü'l-Heycâ'nın kardeşi Hüseyin b. Hamdân'ın da Diyârırebâ valisi olduğunu ve her ikisinin de büyük bir kabile desteğine sahip olduklarını dikkate aldığımızda, onun bu hareketini bağımsızlık kazanma yolunda atılmış bir adım olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>69</sup> Halife tarafından söz konusu isyanı bastırmakla görevlendirilen Mûnis, önce Safer ayı ortalarında Beniy b. Nefis komutasında öncü bir birlik yola çıkarırken, kendisi de Rebîülevvel ayında Musul'a hareket etti. Bunun üzerine durumun ciddiyetini anlayan Ebü'l-Heycâ, Mûnis'i karşılayarak kendisinin affedilmesi için emân talebinde bulundu. Bu talebi olumlu karşılayan Mûnis, Ebü'l-Heycâ ile birlikte Bağdat'a döndüğünde Halife Muktedir her ikisine birden hil'at giydirdi.<sup>70</sup> Safer ayında Musul valiliğinden azledilen Ebü'l-Heycâ'nın yerine önce Yümn et-Tolûnî tayin edilmiş, ardından aynı yıl içerisinde o da azledilerek bu görev Nahrîr el-Hâdim es-Sağîr'e verilmişti.<sup>71</sup> Muhtemelen Ebü'l-Heycâ'nın Musul'daki nüfuzunu dikkate alan Halife, bir yıl sonra onu yeniden buraya vali tayin etmiştir.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 163-164; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 44.

<sup>69</sup> Saîd ed-Dîvecî, *Târîhu'l-Mevsil*, 1982, s. 94.

<sup>70</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 76-77. Mûnis'in Musul seferinden bahsetmeksizin sadece Ebü'l-Heycâ ile birlikte Bağdat'a dönüş tarihini kaydeden iki müelliften Sûlî (*Muktedir-Billâh*, s. 164), onun Rebîülevvel, Arîb (*Sıla*, s. 44) ise Rebîülâhir ayında Bağdat'a döndüğünü kaydetmektedir. İbnü'l-Esîr'in rivâyetine dayanarak Mûnis'in Rebîülevvel ayında sefere çıktığını kabul edersek, onun Bağdat'a dönüşünün Rebîülâhir ayında olması daha mantıklı gözükmektedir.

<sup>71</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 76.

<sup>72</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 91.

Mûnis'in 301 (914) yılında üstlendiği bir diğer görev, bu yılın Cemâziyelâhir ayında vefat etmiş olan Ali b. Ahmed er-Râsibî'nin mal ve parasını Bağdat'a getirmek olmuştur. Cündîşâpûr, Sûs, Mâzerâyâ ve sınıra kadar olan bölgelerin tamamından sorumlu olan Ali b. Ahmed, söz konusu bölgelerden yıllık bir milyon dört yüz bin dinar gelir elde etmekteydi. Onun vefatı üzerine bu malların gözetim altına alınması için önce Abdülvâhid b. Fazl'ı bir grup askerle birlikte bölgeye sevk eden Halife Muktedir, ardından muhtemelen söz konusu malların Bağdat'a getirilmesi için Mûnis'i göndermiştir.<sup>73</sup> Rivâyette olayın bundan sonraki kısmı hakkında bilgi verilirse de Mûnis'in bu görevi başarıyla tamamladığı anlaşılmaktadır.

Mûnis 302 (914) yılında Berka ve İskenderiye'yi ele geçirmiş bulunan Fâtımî ordusunu Mısır'dan çıkarmak üzere görevlendirilmişse de, onun buraya varmasından çok kısa bir süre önce iki taraf arasındaki savaşın sona erdiği, ancak düşman ordusunun bölgeden henüz çekilmediği görülmektedir. Kuzey Afrika'daki coğrafi, malî ve siyasî yapının emellerini gerçekleştirmek için elverişli olmadığını bilen ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî (297-322/909-934), İslâm dünyasında söz sahibi olabilmek için doğuya yönelmesi ve özellikle de Mısır'ı ele geçirmesi gerektiğinin farkındaydı.<sup>74</sup> Saltanatının ilk yıllarından itibaren bu hedefini gerçekleştirme gayreti içinde olan Ubeydullah el-Mehdî'nin Mısır'a ilk saldırısı 301 (914) yılında olmuştur.<sup>75</sup> Ubeydullah el-Mehdî tarafından sevk edilen ordunun Berka'yı ele geçirdiği ve valiyi buradan çıkardığının bildirilmesi üzerine,<sup>76</sup> Halife Muktedir, Mısır'da ordu ve haraç

---

<sup>73</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 166-167; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 45.

<sup>74</sup> Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *DİA*, XII (İstanbul 1995), s. 229. Ayrıca bk. Hasan İbrahim Hasan, "Fatımîler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, V (İstanbul 1989), s. 148.

<sup>75</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, III, 192.

<sup>76</sup> Taberî, *Târîh*, X, 148. 301 yılında Ubeydullah el-Mehdî'nin ordusu tarafından Berka'dan sonra İskenderiye'nin de ele geçirildiğini belirten İbnü'l-Esîr, aynı yıl bölgeye gönderilen Mûnis tarafından bunların mağlup edilerek Mısır'dan çıkarıldıklarını kaydetmektedir (*el-Kâmil*, VIII, 84-85). Bu anlatımdan ilk bakışta Mûnis'in 301 yılında Mısır'a gittiği ve burada savaştığı anlaşılmakta ise de biraz sonra ele alınacağı gibi diğer kaynaklarda yer alan anlatımlardan bunun doğru olmadığı görülmektedir. Bu durumun İbnü'l-Esîr'in olayın toplu sunumunu yapmasından kaynaklandığı gayet açıktır. Nitekim müellif 302 yılı olaylarında hadisenin yeniden tafsilatlı anlatımını yapmaktadır (*el-Kâmil*, VIII, 89-90). Ayrıca Berka'da gerçekleşen savaş hakkında geniş bilgi için bk. Kindî, *Kitâbü Vülât*, s. 202-203; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, III, 192.

işlerine bakmak üzere Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Mâzerâî'yi tayin ederken, Kâsım b. Sîmâ'yı da Berka ve İskenderiye'de savaşmak üzere görevlendirdi (15 Ramazan 301/14 Nisan 914).<sup>77</sup> Diğer taraftan Ubeydullah el-Mehdî'nin komutanı Habâse b. Yusuf, Berka'nın ele geçirilmesinden sonra yüz bin kişilik bir ordu ile İskenderiye üzerine yürüyerek burayı da ele geçirdi (8 Muharrem 302/3 Ağustos 914).<sup>78</sup> Bu tehlikeli gelişme karşısında Mısır valisi Tekin'in Bağdat'tan yeniden yardım istemesi üzerine harekete geçen Halife Muktedir, bu kez Mûnis komutasında yeni bir orduyu bölgeye sevk ederken, ayrıca Şam bölgesinden de Mısır'a yardım etmek üzere ordu çıkarılmasını emretti.<sup>79</sup> Bağdat'tan yola çıkan ilk Abbâsî ordusunun ardından, Ahmed b. Kayıglı ve Ebû Kâbus komutasındaki Şam bölgesinden harekete geçen ordu da bir ay sonra İskenderiye'ye ulaştı (7 Rebülevvel 302/30 Eylül 914). İki ordu arasında gerçekleşen birbirini takip eden şiddetli savaşlar sonrasında Ubeydullah el-Mehdî'nin ordusu mağlup edilerek İskenderiye'den sürülmüştür (Cemâziyelevvel 302/Kasım-Aralık 914).<sup>80</sup> Bu arada Rebülevvel ayında Bağdat'tan hareket eden Mûnis'de ordusuyla birlikte bu savaşın hemen akabinde İskenderiye'ye ulaşmıştır (Cemâziyelâhir 302/Aralık 914). Mûnis'in Mısır'a gelişini haber alan Ubeydullah el-Mehdî'nin Berka'daki kuvvetleri de buradan ayrılarak Mısır'ı terk etmiştir.<sup>81</sup> Mûnis, muhtemelen düşmana göz dağı vermek ve büyük bir savaş sonrasında işlerin yeniden yoluna girmesini sağlamak amacıyla bir müddet daha Mısır'da kalmıştır. Bu süre içerisinde Mısır valisi Tekin'i görevinden azlederek Şam valiliğine, Zekâ el-Ağver'i de onun yerine Mısır valiliğine tayin etmiştir. Yaklaşık bir yıl Mısır'da kalan Mûnis, halifeden aldığı yeni emir doğrultusunda Hüseyin b. Hamdân isyanını bastırmak üzere buradan ayrılmıştır (8 Rebülâhir 303/20 Ekim 915).<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 165-166, 176; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 45. Ayrıca bk. Taberî, *Târîh*, X, 148.

<sup>78</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 176; Kindî, *Kitâbü Vülât*, s. 203; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 51-52; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, III, 192. Taberî, İskenderiye'nin Ubeydullah el-Mehdî'nin ordusu tarafından ele geçirilmesini 301 yılı olayları arasında zikreder (*Târîh*, X, 148).

<sup>79</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 176; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 52.

<sup>80</sup> Kindî, *Kitâbü Vülât*, s. 203-204. Ayrıca bk. Taberî, *Târîh*, X, 149-150.

<sup>81</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 177; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 52.

<sup>82</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 177-178; Kindî, *Kitâbü Vülât*, s. 206; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 52; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, III, 193-194.

Bu, Mûnis'in, Hüseyin b. Hamdân ile ikinci defa karşılaşması olacaktır. Muktedir'in halifelikten azledilerek yerine İbnü'l-Mu'tezz'in halife olması için girişilen isyan sırasında Hüseyin b. Hamdân, Muktedir'i ele geçirmek amacıyla sarayı kuşatma altına almıştı. Bu kuşatma Mûnis el-Hâdim tarafından başarısızlığa uğratılınca Bağdat'tan Musul'a kaçmak zorunda kalmıştı. Kendisini yakalamakla görevlendirilen kardeşi Musul valisi Ebû'l-Heycâ'nın ısrarlı takibine rağmen yakalanamayan Hüseyin b. Hamdân, diğer kardeşi İbrahim ve Vezir İbnü'l-Furât'ın aracılığıyla halifeden emân elde etmeye muvaffak olmuş, kısa bir süre sonra da Cibâl bölgesinde yer alan Kum ve Kaşan valiliklerine tayin edilmişti. 297 (910) yılında, Fars'ı istila eden Leys b. Ali'nin ele geçirilmesi hususunda Mûnis'e yardım etmekle görevlendirilen Hüseyin b. Hamdân, Fars'tan Bağdat'a döndükten sonra Diyârırebîa valiliğine tayin edilmiş ve 301 (913-914) yılında Bizans'a karşı başarılı bir sefer düzenlemiştir.<sup>83</sup> Ne var ki bundan bir yıl<sup>84</sup> sonra Vezir Ali b. İshâ'nın, Bağdat'tan gelen görevlilere idaresi altında bulunan yerleri teslim etmesini emretmesi, onun ikinci defa isyan etmesine sebep olmuştur.<sup>85</sup> Söz konusu rivâyetin baş tarafında kendisinden ödemesi istenen vergileri ödemediği belirtilen Hüseyin b. Hamdân'ın vezir tarafından niçin azledildiğini tam olarak anlamak güç gözükmektedir. Bu durumda devletin içinde bulunduğu siyasî ve askerî istikrarsızlığı dikkate alan ve kendi gücüne güvenen Hüseyin b. Hamdân'ın ödenmesi gereken miktarın tamamını ödemediğini veya onun beklenenden daha fazla güçlenmesinden çekinen ve azletmeyi plânlayan vezirin ödenmesi gerekenden daha fazla talepte bulunduğunu düşünmek mümkündür.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Hüseyin b. Hamdân hakkında daha geniş bilgi ve referanslar için bk. M. Canard, "Husayn b. Hamdân", *EP*, III (Leiden 1971), s. 619; Nasuhi Ünal Karaarslan, "Hüseyin b. Hamdân b. Hamdân", *DİA*, XVIII (İstanbul 1998), s. 549; Dîvecî, *Târîhu'l-Mevsil*, s. 93-95.

<sup>84</sup> Kaynaklarda Hüseyin b. Hamdân'ın isyan etmesi ve yakalanması 303 (915-916) yılı olayları arasında anlatılmaktadır. Ancak Canard'ın ("Husayn b. Hamdân", *EP*, III, 619) yerinde tespitiyle Vezir Ali b. İshâ ile Hüseyin b. Hamdân arasındaki çekişme 302 (914-915) yılında başlamış olmalıdır. Savaşın bu yılda gerçekleşmesi sebebiyle hâdisenin 303 yılında kaydedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>85</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 92.

<sup>86</sup> Krş. Canard, "Husayn b. Hamdân", *EP*, III, 619; Karaarslan, "Hüseyin b. Hamdân b. Hamdân", *DİA*, XVIII, 549; Dîvecî, *Târîhu'l-Mevsil*, s. 95.

Hüseyin b. Hamdân'ın isyan ettiğinin anlaşılması üzerine harekete geçen vezir, bir taraftan Râik el-Kebîr komutasında kalabalık bir orduyu bölgeye sevk ederken; diğer taraftan da Mısır'da bulunan Mûnis'e oradaki işinin bitmesinin ardından Hüseyin b. Hamdân üzerine yürümesini emretmiştir.<sup>87</sup> Mûnis, Mısır'dan bölgeye geldiğinde, Dicle nehri kenarında Habeşe adı verilen mevkide, Hüseyin b. Hamdân yirmi bin kişilik ordusuyla, dört bin kişilik Abbâsî ordusunu kuşatma altına almıştı. Mûnis'in yaklaşmakta olduğunu haber alan ve morali düzelten Râik komutasındaki Abbâsî ordusu ani bir baskınla geçici bir galibiyet elde ederek Musul tarafına çekilirken, Hüseyin b. Hamdân da ordusu ile birlikte Diyârırebîa tarafına yöneldi.<sup>88</sup> Bu esnada Mûnis'in kendisine doğru yaklaşmakta olduğunu öğrenen Hüseyin b. Hamdân mektuplar göndererek özür beyan etmeye çalıştıysa da anlaşma sağlanamadı. Bunun üzerine yürüyüşüne devam eden Mûnis ordusuyla birlikte Cezîretü İbn Ömer'de karargâh kurarken, Hüseyin b. Hamdân da yanına ailesini ve mallarını alarak İrmîniye tarafına kaçtı. Arkasından Büleyk komutasında bir askerî birlik sevk eden Mûnis, onu ve ailesini esir alarak, mallarına el koydu.<sup>89</sup> 15 Şaban'da (22 Şubat) Hüseyin b. Hamdân'ı yakalayan Mûnis, 20 Ramazan 303 (27 Mart 916) tarihinde Bağdat'a geldi.<sup>90</sup> Mûnis'in kendisiyle birlikte Bağdat'a getirmiş olduğu Hüseyin b. Hamdân önce hapsedilmiş, iki yıldan fazla bir süre hapiste kaldıktan sonra da Halife Muktedir'in emri ile öldürülmüştür (Cemâziyevvel 306/Ekim 918).<sup>91</sup>

Muahhar tarihçilerden İbnü'l-Esîr ve İbn Tağriberdî, Hüseyin b. Hamdân'ın çıkarmış olduğu isyanı bastırmasının ardından Bağdat'a gelen Mûnis'in, 304 (916) yılında Bizans üzerine yaz seferine çıktığını kaydederek.<sup>92</sup> Konuya daha geniş yer veren İbnü'l-Esîr'in anlatımından, Mûnis'in amacının sadece Bizans toprakları üzerine sefer düzenlemek olmadığı, aynı zamanda Hüseyin b. Hamdân ve kardeşlerinin yakalanmasından sonra Musul ve çevresine yeniden düzen verme niyetiyle bu sefere çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu seferi esna-

---

<sup>87</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 36; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 92.

<sup>88</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 92-93. Krş. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 183; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 55.

<sup>89</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 36-37; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 93.

<sup>90</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 184, 178; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 55.

<sup>91</sup> Hüseyin b. Hamdân'ın öldürülme sebebi ile alâkalı yorumlar için bk. Canard, "Husayn b. Hamdân", *EP*, III, 619; Karaarslan, "Hüseyin b. Hamdân b. Hamdûn", *DİA*, XVIII, 549.

<sup>92</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 106; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, III, 213.

sında önce Musul'a gelen Mûnis, Sübük el-Müflihî'yi Bâzendâ ve Kardâ'ya, Osman el-Anzî'yi Beled, Bâaynâsâ ve Sincâr'a, Diyârırebîa'nın geri kalan kısmına ise Vasîf el-Bektemirî'yi tayin ettiği bildirilmektedir. Daha sonra Musul'dan Malatya'ya geçen Mûnis, buradan Bizans topraklarına düzenlediği seferle birçok kale ele geçirmiştir. Aynı zamanda yine onun emri ile Tarsus'ta bulunan Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed de Bizans toprakları üzerine sefere çıkmıştır.<sup>93</sup>

Mûnis, 305 (917) yılı başlarında esir mübadelesi yapmak üzere Suğûr bölgesine gönderilmiştir. Bu rivâyete göre 305 yılının Muharrem ayında (Haziran-Temmuz 917), iki Bizans elçisi kralın esir mübadelesi teklifini Halife Muktedir'e iletmek üzere hediyelerle birlikte Bağdat'a gelmiştir. Devletin gücünü ve ihtişamını göstermek için önce vezir daha sonra halife tarafından oldukça görkemli bir şekilde huzura kabul edilen elçilerin teklifini kabul eden Muktedir, bu işi gerçekleştirmek üzere Mûnis'i görevlendirmiştir. Müslüman esirlerin fidyelerinin karşılanması için Mûnis'e yüz yirmi bin dinar para veren halife, ayrıca yol güzergâhı üzerinde bulunan valilere mektuplar yazılarak şehre girişinden çıkışına kadar onun her türlü tasarrufa yetkili olduğunun bildirilmesini emretmiştir. Rivâyetin sonunda bu yılda yapılan esir mübadelesinin Bizans topraklarına doğru hareket eden Mûnis'in eliyle gerçekleştirildiği kaydedilmektedir.<sup>94</sup>

İsyanların birbiri ardına patlak verdiği bu dönemde<sup>95</sup> Mûnis, Suğûr bölgesinden döndükten kısa bir süre sonra İrmîniye ve Azerbaycan valisi Yusuf b. Ebi's-Sâc'ın çıkarmış olduğu isyanı bastırmakla görevlendirilmiştir. Sâcoğulları hanedanının kurucusu ağabeyi Muhammed b. Ebi's-Sâc'ın vefatından sonra iktidarı ele geçiren ve Mükteffî'nin halifeliğinin son yılında isyan eden Yusuf b. Ebi's-Sâc, Muktedir'in halifeliğinin ilk yılında yeniden Azerbaycan ve İrmîniye valisi olarak tayin edilmişti (296/909).<sup>96</sup> Ancak onun daha sonraki yıllarda Abbâsî Devleti'ne ödemek zorunda olduğu vergiyi ödememesi ve daha da önemlisi 304 (916-917) yılında Rey, Kazvîn, Zencân ve Ebher'i istila etmesi iki taraf arasındaki ilişkileri tamamen

---

<sup>93</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 106.

<sup>94</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 53; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 107.

<sup>95</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 65.

<sup>96</sup> Taberî, *Târîh*, X, 141-142; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 34; Hemedânî, *Tekmile*, s. 194; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 54.

kopma noktasına getirdi. Söz konusu yerler, Sâmnî valisi Muhammed b. Sü'lûk'un idaresindeydi ve vergisini düzenli olarak Abbâsî devletine ödemekteydi. Halife Muktedir, ele geçirdiği yerleri boşaltması yolunda yapmış olduğu ısrarlı uyarılara, bir önceki Vezir Ali b. İsa tarafından tayin edildiğini iddia ederek muhalefet eden Yusuf b. Ebi's-Sâc üzerine Hakan el-Müflihî komutasında bir ordu gönderdi. Rey yakınında yapılan savaşta Hakan el-Müflihî komutasındaki orduyu mağlup eden Yusuf b. Ebi's-Sâc aldığı esirlerle birlikte yeniden Rey'e dönmüştür (305/917).<sup>97</sup> Bunun üzerine Muktedir, Suğûr bölgesinden henüz dönmüş bulunan Mûnis'i yeni bir orduyla birlikte aynı yıl içerisinde Azerbaycan'a sevk etmiştir.<sup>98</sup> Diğer taraftan Mûnis'in kendisiyle savaşmak üzere yola çıktığını haber alan Yusuf b. Ebi's-Sâc, söz konusu bölgelerin kendisine bırakılması halinde yedi yüz bin dinar vergi ödemeyi kabul edeceğini bildirdi. Ancak Mûnis'in kendisi adına ulaştırmış olduğu bu teklifin Muktedir tarafından kabul edilmediğini öğrenince, on gün içerisinde Rey'in haracının tamamını toplayarak Erdebil'e çekildi. Bu esnada Halife Muktedir de Rey, Kazvîn ve Ebher valiliğine Vasîf el-Bektemirî'yi tayin etti. Bu gelişmeler karşısında Bağdat'a ikinci defa teklifte bulunan Yusuf b. Ebi's-Sâc, daha önce idaresi altında bulunan yerlerin kendisine verilmesi talebinde bulundu. Bunun gerçekleşebilmesi için önce bizzat kendisinin Bağdat'a gelmesi gerektiğini belirten Muktedir, bu teklifi de kabul etmedi. Bu durum karşısında Bağdat'a gitmesi halinde hayatının tehlikeye gireceğini anlayan Yusuf b. Ebi's-Sâc, kendisiyle savaşmak üzere bölgede bekletilen Mûnis ile karşı karşıya geldi. Ancak yapılan savaşta mağlup olan Mûnis, ordusuyla birlikte Zencan'a çekilerek halifeden takviye kuvvet göndermesini istedi (8 Safer 306/21 Temmuz 918).<sup>99</sup> Aynı zamanda bu mağlubiyet, Mûnis'in savaş meydanlarında aldığı ilk ve tek yenilgiydi. Bu savaş sonrasında Yusuf b. Ebi's-Sâc'tan gelen yeni anlaşma tekliflerini sürekli reddeden Halife

---

<sup>97</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 44-46; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 99-100. Ayrıca bk. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 200-201; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 64; Hemedânî, *Tekmile*, s. 210.

<sup>98</sup> Kaynaklardan bir kısmı Mûnis'in 305 yılının Şevval ayında (Mart-Nisan 918) Bağdat'tan hareket ettiğini kaydederken, bir kısmı ise onun bu tarihte Rey'e vardığını zikretmektedirler. Konu ile ilgili tartışma ve referanslar için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Sâcoğulları", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI, 128 dn. 2.

<sup>99</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 46-47; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 101-102. Ayrıca bk. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 209; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 67; Hemedânî, *Tekmile*, s. 211; *Kitâbü'l-Uyûn ve'l-hadâik fî ahbâri'l-hakâik* (nşr. Ömer es-Saîdî), Dîmaşk 1972, IV / 1, 199-200.



Muktedir, bu haberleri kendisine ulaştıran Mûnis'e bölgede kalmasını ve kendisine yeni kuvvetler gönderileceğini bildirdi. Diğer taraftan Mûnis'in, Yusuf b. Ebi's-Sâc karşısında aldığı yenilgiden sorumlu tutulan İbnü'l-Furât vezirlikten azledilerek yerine Hâmid b. Abbâs tayin edildi (27 Cemâziyelevvel 306/5 Kasım 918).<sup>100</sup> Yeni vezir Hâmid b. Abbâs, bazı kaynaklara göre bizzat Mûnis'in isteği ile bölgeye Ebü'l-Heycâ ve Ebü'l-Alâ Saîd komutasında güçlü takviye birlikler ve bolca para yardımıyla bulundu. Böylece daha da güçlenen ve 307 yılı Muharrem (Haziran 919) ayında Erdebil'de Yusuf b. Ebi's-Sâc ile karşılaşan Mûnis, rakibini mağlup ederek kendisini ele geçirmeye muvaffak oldu. Bu galibiyetten sonra Yusuf b. Ebi's-Sâc'ın idaresi altında bulunan yerlere gerekli tayinleri yapan Mûnis, yanında Yusuf b. Ebi's-Sâc olduğu halde Bağdat'a döndü (10 Rebü'lâhir 307/9 Eylül 919).<sup>101</sup> Bağdat'a getirildikten sonra hapsedilen Yusuf b. Ebi's-Sâc, Azerbaycan ve çevresindeki siyasî gelişmelerin tehlikeli bir hal alması ve Mûnis'in halifeye yaptığı ricalar neticesinde üç yıl sonra hapisten çıkarılarak yeniden Azerbaycan ve çevresine vali tayin edilmiştir.<sup>102</sup>

Mûnis, Bağdat'a gelişinden yaklaşık dört ay sonra Mısır'a ikinci kez sefere çıkmak zorunda kalmıştır. Ubeydullah el-Mehdî'nin oğlu Ebü'l-Kâsım komutasında Mısır'a sevk ettiği ordu, önce İskenderiye'ye girmiş ve buradaki Abbâsî valisi şehri terk etmişti (Rebü'lâhir 307/Ağustos-Eylül 919).<sup>103</sup> Ardından Mısır'ın merkezine doğru ilerleyen Ebü'l-Kâsım, Cîze ve Üşmüneyn dahil Saîd bölgesinde yer alan birçok yeri ele geçirdi. Bu arada Mekke halkına mektup yazan Ebü'l-Kâsım, onları kendi idareleri altına girmeye davet etmiş, ancak bu daveti

---

<sup>100</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 213-214; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 68; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV / 1, 199.

<sup>101</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 47-50; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 102; Yıldız, "Sâcoğulları", VI, 129-130. Ayrıca bk. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 219-220; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, IV, 310-311; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 72; Hemedânî, *Tekmile*, s. 211; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV / 1, 199, 200-203. İbnü'l-Esîr, adı geçen yerde, Mûnis'in, Muharrem ayında Bağdat'a döndüğünü zikretmekteyse de, savaşın bu ayda yapıldığı ve aradaki dönüş mesafesi dikkate alındığında Hemedânî'nin bildirdiği Rebü'lâhir ayı daha isabetli gözükmektedir.

<sup>102</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 82-83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 136; Yıldız, "Sâcoğulları", VI, 131.

<sup>103</sup> Kindî (*Kitâbü Vülât*, s. 207), Ebü'l-Kasım'ın İskenderiye'ye 8 Safer 307'de (9 Temmuz 919) girdiğini kaydetmektedir ki, bu tarih olayların akışına muhtemelen daha fazla uyum göstermektedir. Krş. İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, III, 219.

kabul görmemişti.<sup>104</sup> İskenderiye'nin ele geçirildiğini haber alan Halife Muktedir, İbrahim b. Kayıglı ve Mahmud b. Cemel (Hamak) komutasındaki bir orduyu Mısır'a sevk etti. Bunu yirmi beş gemiden oluşan Semel komutasındaki donanma kuvvetleri izledi. Çünkü Ubeydullah el-Mehdî seksen gemiden oluşan bir donanma kuvvetini İskenderiye'ye göndermişti. Daha sonra gelen yeni haberler doğrultusunda 307 yılı Şaban (Aralık 919) ayında Mûnis komutasında yola çıkarılan üç bin kişilik ordu, Mısır'a sevk edilen üçüncü kuvvetti.<sup>105</sup> Mûnis 5 Muharrem 308 (26 Mayıs 920) tarihinde Mısır'a ulaştığında, iki donanma karşılaşmış ve yapılan savaşta Abbâsî donanması galibiyet elde etmişti. Diğer taraftan Mısır valisi Tekin'in idaresinde karada da birtakım savaşlar yapılmışsa da henüz Fâtîmî ordusuna karşı bir üstünlük sağlanamamıştı.<sup>106</sup> Mısır'a vardıktan sonra Cîze'de karargâh kuran Mûnis, önce İbrahim b. Kayıglı, ardından Ebû Kâbüs komutasında iki ayrı orduyu Üşmûneyn ve yine buraya bağlı Feyyûm üzerine sevk etti. Diğer taraftan Semel, deniz üzerinden İskenderiye'ye etkili bir saldırı düzenledi. Bütün bunlardan sonra Vali Tekin ile birlikte harekete geçen Mûnis'in Feyyûm'a girişiyle birlikte başlayan iki taraf arasındaki şiddetli savaşlar, Ebû'l-Kâsım'ın Berka'ya kaçışına kadar birbirini izledi (4 Rebülevvel 309/12 Temmuz 921).<sup>107</sup> Böylece Abbâsî hilafet merkezinde ve Mısır'da büyük korku ve telaş uyandıran ikinci Fâtîmî saldırısını da büyük bir başarı ile geri püskürten Mûnis,<sup>108</sup> aynı yıl Şevval ayında Bağdat'a dönmüştür (Şubat 922).<sup>109</sup> Bağdat'ta büyük bir sevinçle karşılanan Mûnis'e, Halife Muktedir tarafından

---

<sup>104</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 113. Ayrıca bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 77.

<sup>105</sup> Kindî, *Kitâbü Vülât*, s. 208; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 219-220. Sûlî (*Muktedir-Billâh*, s. 222) ve Arîb (*Sıla*, s. 73), Mûnis'in Ramazan ayı sonunda Bağdat'tan ayrıldığını zikrederler.

<sup>106</sup> Kindî, *Kitâbü Vülât*, s. 208; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 219-220; Aydın Çelik, *Kuruluş Dönemi Fatımiler Devleti -Siyasî Tarih (909-969)-*, Ankara 2007, 96-97. Ayrıca bk. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 222; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 73.

<sup>107</sup> Kindî, *Kitâbü Vülât*, s. 208-209; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV / 1, 218-219; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 114; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 220.

<sup>108</sup> Hasan İbrahim Hasan, "Fatımiler", s. 150.

<sup>109</sup> Hemedânî, *Tekmile*, s. 218.

“el-Muzaffer” lakabı verilmiş ve bu, yazılan mektuplarla bütün vilâyetlere bildirilmiştir. Ayrıca Mısır ve Şam'ın idaresi de kendisine bırakılmıştır.<sup>110</sup>

Mısır'dan döndükten sonra yaklaşık bir yıl Bağdat'ta kalan Mûnis, 311 (923) yılı başlarında Bizans toprakları üzerine sefere çıkmıştır.<sup>111</sup> Mûnis'in bu seferde pek çok ganimet ile birlikte bazı kaleler ele geçirdiği kaydedilmektedir.<sup>112</sup> Mûnis'in Bizans topraklarında elde ettiği başarıları anlatan mektubun 2 Şaban'da (14 Kasım) Bağdat'a ulaştığı dikkate alındığında,<sup>113</sup> kendisi bu ayın sonunda veya Ramazan'ın başında Bağdat'a dönmüş olmalıdır. Çünkü Halife Muktedir, henüz gazadan dönmüş bulunan Mûnis'ten, ikamet etmek üzere Şam bölgesinde yer alan Rakka'ya gitmesini istemiş ve o da Ramazan bayramından sonra Rakka'ya hareket etmiştir.<sup>114</sup> Rakka'ya gönderilen Mûnis, bu sırada baş gösteren Karmatî tehlikesi sebebiyle çok kısa bir süre sonra yeniden Bağdat'a çağırılmıştır. Mûnis'in, Bizans topraklarında gazada bulunduğu sırada Basra'ya saldıran Bahreyn Karmatîleri'nin lideri Ebû Tâhir, on günlük bir çarpışmadan sonra şehri ele geçirdi. Burada on yedi gün kaldıktan sonra taşıyabildiği mal ve eşyalarla birlikte kadın ve çocukları alarak buradan ayrıldı (Rebîülâhîr 311/Temmuz-Ağustos 923).<sup>115</sup> Ancak onun aynı yıl Mekke'den dönmekte olan hacılara düzenlemiş olduğu saldırı ve yaptığı katliamlar, Bağdat'ta daha büyük bir şok etkisi yarattı. Yapılan bu saldırılara rağmen hâlâ eli kolu bağlı oturan ve halkın malını müsadereye devam eden Vezir İbnü'l-Furât'a kızan halk galeyana geldi ve camilerdeki minberleri yıkarak, mihrapları siyaha boyadı (6 Safer 312/13 Mayıs 924). Bir türlü isyanın önünü alamayan İbnü'l-Furât, ne yapması gerektiği

---

<sup>110</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 76; Hemedânî, *Tekmile*, s. 218; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî (ö. 597 / 1200), *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed-M. Abdülkadir Atâ), I-XVIII, Beyrut 1992, 1995, XIII, s. 199; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 114.

<sup>111</sup> Hemedânî, *Tekmile*, s. 228.

<sup>112</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 145. Ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 115; Hemedânî, *Tekmile*, s. 240, 241.

<sup>113</sup> Hemedânî, *Tekmile*, s. 241.

<sup>114</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 115-116; Sâbî, *el-Vüzerâ*, 52-54; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 143. Ayrıca bk. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 232; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 98.

<sup>115</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 346; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 104-105; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 143. Krş. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 231-232; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 97-98.

hususunda istişare yapmak üzere halifenin huzuruna çıktığında, halife, Mûnis'in derhal Bağdat'a çağırılmasını emretti.<sup>116</sup> Bağdat'tan yapılan acil çağrı üzerine Rakka'dan harekete geçen Mûnis, bir aydan daha kısa bir sürede başkente ulaşmıştır (Rebûlevvel 312/Haziran 924).<sup>117</sup> Bu sırada hac dönüşü ele geçirmiş olduğu hacıları serbest bırakan Ebû Tâhir, Basra ve Ahvaz'ın kendisine verilmesini istediye de, bu teklif Muktedir tarafından kabul edilmedi.<sup>118</sup> Bunun üzerine bu kez hacetmek üzere Mekke'ye giden yolculara saldıran Ebû Tâhir, ardından Kûfe'ye girdi. Ebû Tâhir'in Kûfe'ye düzenlediği bu son saldırı, Bağdat halkını bir hayli korkutmuş ve şehrin batı yakasında oturanlar doğu yakasına taşınmaya başlamışlardı. Bu tehlikeli durum karşısında Muktedir'in emri ile harekete geçen Mûnis, Kûfe'ye ulaştığında Ebû Tâhir buradan ayrılmıştı. Ebû Tâhir'in Vâsıt'a saldıracağını düşünen Mûnis de, Kûfe'den Vâsıt'a geçmiştir (312/925).<sup>119</sup> Daha sonra bir müddet Vâsıt'ta bekleyen ve bu süre içerisinde herhangi bir saldırıyla karşılaşmayan Mûnis, 313 (925) yılı başında Bağdat'a dönmüştür.<sup>120</sup> Bu esnada, bizzat Bağdat'ı tehdit eder hale gelen bu Karmaî tehlikesi karşısında çareler arayan yeni vezir Husaybî ise Azerbaycan ve çevresinin valiliğini yürütmekte olan Yusuf b. Ebi's-Sâc'ı devletin doğu kısmının tüm gelirlerini kendisine vermek suretiyle Hecer'de bulunan Ebû Tâhir ile savaşmak üzere görevlendirmiştir. Yusuf b. Ebi's-Sâc, bundan kısa bir süre sonra Vâsıt'a gelerek yerleşmiştir.<sup>121</sup>

Mûnis, Bağdat'a döndükten sonra Bizans topraklarına sefer düzenlemek amacıyla Suğûr bölgesine hareket etmiştir.<sup>122</sup> Bir önceki yıl Malatya'ya saldıran Rumlar,<sup>123</sup> 315 (927)

---

<sup>116</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 120-122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 147-149. Ayrıca bk. Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 249-250; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 103-104; Hemedânî, *Tekmile*, s. 242.

<sup>117</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 250; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 104.

<sup>118</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 155.

<sup>119</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 145-146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 155-156

<sup>120</sup> Sûlî, *Muktedir-Billâh*, s. 260-261; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 106-107.

<sup>121</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 147-148; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 162. Ayrıca bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 111; Hemedânî, *Tekmile*, s. 249.

<sup>122</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 159-161; Hemedânî, *Tekmile*, s. 251; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 169-170.

<sup>123</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 148; Hemedânî, *Tekmile*, s. 249; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 167.

yılında Sümeysât'a gelerek şehrin en büyük camisinde namaz vakitlerinde çan çalmışlar ve taşıyabildikleri silah, mal ve değerli eşyaları alarak gitmişlerdi.<sup>124</sup> Mûnis'in 315 yılı Rebûlâhir ayında (Haziran-Temmuz 927) Bağdat'tan hareket ettiğini haber veren İslâm tarihi kaynakları,<sup>125</sup> onun Bizans topraklarında yapmış olduğu savaşılar için herhangi bir bilgi kaydetmemektedirler. Ancak Karmatîler'in Kûfe'ye yeni bir saldırı düzenlemek için harekete geçtiğini haber alan Muktedir'in yapmış olduğu acil çağrı üzerine, Tikrit'te bulunan Mûnis'in Bağdat'a döndüğü bildirilmektedir.<sup>126</sup> Karmatîler'in Kûfe'ye saldıracağı haberinin Ramazan (Kasım) ayı sonunda Bağdat'a ulaştığı<sup>127</sup> ve arada geçen yaklaşık beş aylık zaman dikkate alındığında Mûnis'in, Bizans toprakları üzerine yaptığı seferi tamamladığını ve geri dönmek üzere olduğunu düşünmek mümkündür. Diğer taraftan bu yıl içinde Rumlar'a karşı elde edilen galibiyetlerde<sup>128</sup> onun isminin zikredilmemesi dikkate alınarak, Tikrit'te kalan Mûnis'in Bizans toprakları üzerine çeşitli ordular sevk ettiği tahmin edilebilir. Nitekim o, buradan Bağdat'a gitmek üzere ayrılırken ordusundan bir grubu Bizans topraklarına sevk ettiği kaydedilmektedir.<sup>129</sup>

Mûnis'e, acilen Bağdat'a dönme çağrısında bulunan Muktedir, bir taraftan da Karmatîler ile mücadele etmesi için Vâsıt'a yerleştirilen Yusuf b. Ebi's-Sâc'a Kûfe'ye hareket etmesini emretti. Ancak Mûnis'in Bağdat'a ulaşmasından sonra gelen haberde, Yusuf b. Ebi's-Sâc'ın Karmatîler karşısında mağlup olduğu ve kendisinin esir düştüğü bildirilmekteydi.<sup>130</sup> Bu haber Bağdat'ta büyük bir paniğe sebep olmuş ve halk Hulvan ve Hemedan'a gitmek üzere şehri terk etmeye başlamıştı. Bunun üzerine Halife Muktedir'in, Vezir Ali b. İsâ,

---

<sup>124</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 159; Hemedâni, *Tekmile*, s. 251; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 169.

<sup>125</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 170.

<sup>126</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 165.

<sup>127</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 170.

<sup>128</sup> Bu yılda Rumlara karşı elde edilen çeşitli galibiyetler için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 175-176.

<sup>129</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 165.

<sup>130</sup> Yusuf b. Ebi's-Sâc ile Karmatîler arasında 315 yılı Şevval ayında (Aralık 927) Kûfe'de meydana gelen savaş hakkında geniş bilgi için bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, s. 347; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 173-175; Hemedâni, *Tekmile*, s. 252-253; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV / 1, 236, 237; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 170-171; Yıldız, "Sâcoğulları", VI, 132-133.

Nasr el-Hâcib ve Mûnis ile yaptığı istişareler neticesinde, Mûnis'in, Karmatîler'in merkeze yaklaşmalarını durdurmak için Kûfe'ye gitmesine karar verildi. Ancak bu sırada Karmatîler'in Kûfe'yi terk ederek Aynü'ttemr'e ulaştığını haber alan Vezir Ali b. İsâ, onların Fırat nehrini geçmelerini engellemek amacıyla yeni bazı tedbirleri uygulamaya koydu. İçinde bin kişinin bulunduğu beş yüz kayığı Dicle'den Fırat nehrine aktaran Ali b. İsâ, diğer taraftan da başka bir birliği Enbâr'a sevk etti. Ancak Enbâr'daki birliklerin gafletinden yararlanarak şehri ele geçiren Ebû Tâhir, Fırat nehri boyunca bütün geçiş noktalarını kontrol altına almayı amaçlayan Ali b. İsâ'nın plânını bozmuş oldu. Bu sırada muhtemelen Enbâr'a gitmek üzere ordusuyla birlikte Bâbü'l-Enbâr'da bulunan Mûnis, bu yeni gelişmeler neticesinde düşmanın niyetinin Bağdat'a saldırmak olduğunun kesin olarak anlaşılması üzerine karar değiştirerek, Bağdat'ın iki fersah kuzeyindeki Arkakûb yakınında bulunan Zübârâ nehri yakınında karargâh kurdu ve nehir üzerinde bulunan köprüyü yıktırdı. Bu sırada Nasr el-Hâcib komutasında gelen yeni takviye kuvvetiyle birlikte Abbâsî ordusunun asker sayısı kırk bine ulaşmıştı. Savaş alanına ulaştığında bütün geçitlerin tutulduğunu gören ve yoğun bir ok yağmuruna tutulan Karmatî ordusu nehri geçemeyerek Enbâr'a geri dönmek zorunda kaldı (11 Zilkade 315/7 Ocak 928). Böylece Mûnis, taktik dolu bir mücadele ile belki de tarihin akışını değiştirebilecek bir saldırıyı önlemiş oldu. Karmatîler'in Bağdat'ı ele geçirmesini engelleyen ve geri dönmelerini sağlayan Mûnis, bizzat kendisi düşmanı takip etme yoluna gitmemiştir. Ancak Ebû Tâhir'in Bağdat'a yönelmeden önce Enbâr'ın batı yakasında bırakmış olduğu malların ele geçirilmesi ve yanlarında esir bulunan Yusuf b. Ebi's-Sâc'in kurtarılması için Büleyk veya bazı kaynaklara göre Yelbak komutasındaki altı bin kişilik bir orduyu Enbâr'a sevk ederek, kendisi Bağdat'a dönmüştür (3 Muharrem 316/27 Şubat 928).<sup>131</sup>

Mûnis'in Bağdat'a dönmesinden sonra, onun Büleyk komutasında göndermiş olduğu orduyu Enbâr'da mağlup eden Ebû Tâhir, daha sonra Hîf'e saldırıda bulundu ise de buradan püskürtüldü.<sup>132</sup> Ancak daha sonra Rahbe'ye ulaşan ve burayı ele geçiren Ebû Tâhir, ardın-

---

<sup>131</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 175-178, 182; Hemedânî, *Tekmile*, s. 253-254; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV / 1, 238-240; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 171-173, 181; Ayrıca bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, s. 347-348; Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 114-115.

<sup>132</sup> Geniş bilgi için bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, s. 348-349; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 178, 180; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 173.

dan Rakka'ya girdi. Aynı zamanda Cezîre ve Cibâl bölgesinde birçok yere saldırılar düzenlemeye başladı. Bunun üzerine Ebû Tâhir ile yeniden karşılaşmak için Bağdat'tan harekete geçen Mûnis, Musul yolu ile Rakka'ya geldi (Rebûlevvel 316/Nisan-Mayıs 928). Ancak Mûnis'in geldiğini haber alan Ebû Tâhir, onun buraya varmasından önce Rakka'dan ayrılmıştır. Bir müddet Rakka'da kalan Mûnis de, Ebû Tâhir'i takip etmeyerek Bağdat'a dönmüştür.<sup>133</sup>

317 yılının Muharrem ayı başında (Şubat 929) Bağdat'a dönen Mûnis,<sup>134</sup> kısa bir süre önce Bağdat'tan çıkarılmış olan musâfiye askerlerinin çıkardığı isyanı bastırmak üzere 318 (930) yılında Vâsıt'a gitmiş ve bu isyan hareketini de başarılı bir şekilde bastırmıştır.<sup>135</sup> Önceden geçtiği gibi, son zamanlarda Halife Muktedir ile ciddi bir şekilde arası açılan Mûnis'in, bu sebepten dolayı 320 (932) yılında Musul'u ele geçirmesini<sup>136</sup> bir tarafa bırakırsak, Vâsıt'a düzenlediği sefer onun Abbâsî Devleti adına çıkmış olduğu son sefer olmuştur.

Canlanma ve toparlanma dönemi olarak görülen Mu'tazîd ve Müktefî dönemlerinden sonra, Halife Muktedir dönemi devletin siyasî, askerî ve malî anlamda yeniden çözülmeye doğru gittiği bir devre olmuştur. İbnü'l-Esîr'in ifadesiyle,<sup>137</sup> neredeyse her bölgenin istiklal kazanmaya çalıştığı bu dönemde Mûnis, ordusuyla birlikte cepheden cepheye koşmuş ve aldığı bir yenilgi hariç, birçok önemli galibiyet elde etmiştir. Ne var ki Bowen, Mûnis'in seferleri hakkında yapmış olduğu değerlendirmede, Mısır'da Fâtımî ordusunu püskürtmesi ve Bağdat'ı Karmatîler'e karşı müdafaa etmesi dışında büyük bir sefere çıkmadığını kaydetmektedir.<sup>138</sup> Günümüzden geriye bakarak, tarafların tarihteki rollerinin ortaya çıkmasından sonra yapılan bu değerlendirmeye, iki basit cevap vermek mümkündür. Bunlardan birincisi Mûnis, belki de hayatındaki tek yenilgiyi, Bowen'un bir anlamda büyük güç olarak görmediği Yusuf b. Ebi's-Sâc karşısında almıştır. Şayet bu mağlubiyet yine Mûnis tarafından bir yıl sonra telafi

---

<sup>133</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 182; *Kitâbü'l-Uyûn*, IV / 1, 240-241; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 181-182.

<sup>134</sup> Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 121.

<sup>135</sup> Arîb b. Sa'd, *Sıla*, s. 130-131; Hemedânî, *Tekmile*, s. 265; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 217.

<sup>136</sup> Hemedânî, *Tekmile*, s. 270-271; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 239-240.

<sup>137</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 65.

<sup>138</sup> Bowen, "Mu'nis al-Muzaffar", *El*, VII, 575.

edilmemiş olsaydı, herhalde şimdi bizim ondan büyük güç olarak bahsetmemiz gerekecekti. İkincisi, Halife Mu'tazid'in, Irak'ın sınırları içine sıkışıp kalmış olan devleti yeniden canlanma ve toparlanma sürecine sokarken gerçekleştirdiği savaşlardaki rakipleri, Bowen'un deyimiyle Mûnis'in karşılaştıklarından daha büyük güçler değildi. Ancak o, Saffâriler ve Tolunoğulları'na karşı izlemiş olduğu ince siyasetle devletin yeniden bir toparlanma sürecine girmesini sağlayabilmişti. O halde, burada esas, Mûnis'in art arda elde etmiş olduğu bu başarılar ortada iken, devletin içine düşmüş olduğu kötüye gidiş sürecinin niçin durdurulmadığı sorusuna cevap aranmalıdır. Bu soruya cevap verilebilmesi için Muktedir döneminin kapsamlı bir şekilde ele alınmasına ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Ancak biz şimdiden bunun, Mûnis'in arkasında onun askerî başarılarını siyasi bir başarıya dönüştürecek Mu'tazid gibi güçlü ve siyaset sahibi bir halifenin bulunmayışından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

### **Sonuç**

Ebü'l-Hasen künyesini taşıyan ve Mûnis el-Hâdim veya Mûnis el-Muzaffer olarak bilinen Mûnis, tahminen 231 (845-846) yılında doğmuştur. Kuşûrî nisbesi, onun Hazar bölgesinde yer alan Kuşura şehriden geldiğini ve Türk asıllı olduğunu gösterir mahiyettedir. 267 (880-881) yılında Zencî isyanın bastırılmasında efendisi Mu'tazid'in ordusunda yer aldığı kesin olan Mûnis'in, dört yıl devam eden bu savaşların tamamına ve bunun sonrasında Mu'tazid'in Suriye ve Fars'a düzenlemiş olduğu seferlere de katılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Mu'tazid'in halifeliği döneminde Bağdat'ın doğu yakası şurta komutanlığına tayin edilen Mûnis, şehrin tamamından sorumlu sâhibü'ş-şurta Bedir'in Fars'ta görevlendirilmesinden sonra, sâhibü'ş-şurta olarak tayin edilmiş olmalıdır. Bedir'in öldürülmesi sebebiyle Halife Müktefi ile arası açılan Mûnis, 292 (905) yılında veya sonrasında Mekke'ye sürgüne gönderilmiştir. Muktedir'in halife olmasıyla birlikte Bağdat'a gelen Mûnis'in, bundan sonraki hayatı sürekli askerî seferlerde geçmiştir. Savaşlarda elde ettiği başarılar neticesinde nüfuzu artan ve Muktedir'in son zamanlarında Emîrül-ümerâ gibi davranmaya başlayan Mûnis, bu tutumunu sürdürmesi sebebiyle Kâhir-Billâh'ın tahta geçmesinin ardından öldürülmüştür.

Halife Muktedir dönemiyle birlikte çok sayıda askerî seferde görevlendirilen Mûnis'in, ilk seferi Bizans toprakları üzerine olmuştur. Ardından Fars bölgesinde Leys b. Ali'yi mağlup



eden Mûnis, bu bölgenin Abbâsî idaresinde kalması hususunda önemli bir katkı sağlamıştır. Musul'da Ebû'l-Heycâ'nın çıkarmış olduğu isyanı bastırdıktan sonra Mısır'a giden Mûnis, Fâtımîler'in buraya düzenlemiş olduğu ilk saldırıyı engellemiştir. Cezîre'de Hüseyin b. Hamdân isyanını bastırmasının ardından, iki defa Suğûr bölgesine giden Mûnis, bunlardan birincisinde Bizans topraklarına saldırı düzenlerken, ikincisinde ise esir mübadelesinde bulunmuştur. Daha sonra Yusuf b. Ebi's-Sâc karşısına çıkan Mûnis, hayatındaki ilk ve tek yenilgisini almıştır. Ancak bir yıl sonra yapılan savaşta rakibini ele geçirerek, onun Rey ve çevresini hâkimiyeti altına almasını engellemiştir. Bundan sonra Fâtımîler'in Mısır'a düzenlediği ikinci saldırıyı başarıyla durduran Mûnis, bu dönemde Mısır'ın Abbâsî idaresinden çıkma ihtimalini tamamiyle ortadan kaldırmıştır. Arada Karmatîler'in düzenlediği saldırıları durdurmak için Kûfe ve Vâsıt'a geçen Mûnis, bunun öncesinde ve sonrasında Bizans topraklarına iki saldırı daha düzenlemiştir. Onun Bizans topraklarına düzenlediği toplam dört sefer, ganimet ve esir elde edilmesinden daha çok, bu dönemde hız kazanan Bizans saldırılarının durdurulmasında büyük rol oynamıştır. Daha sonra Karmatîler'in Bağdat'a düzenledikleri saldırıya geçit veremeyerek, Abbâsî Devleti'nin kaderinde belirleyici bir rol oynamıştır. Onun son seferi musâfiye askerlerinin çıkardığı isyanı bastırmak üzere Vâsıt'a olmuştur. Mûnis'in savaş meydanlarında elde etmiş olduğu bütün bu başarılar, Abbâsî Devleti'nin içine sürüklendiği siyasî ve askerî anlamdaki çöküşü engelleyememiş ve kısa bir müddet sonra Bağdat, Büveyhîler (320-454/932-1062) tarafından ele geçirilmiştir. Hiç şüphesiz ki, başarılı kumandan Mûnis'in arkasında siyaseti bilen güçlü bir halifenin bulunmayışı, bu durumun ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır.

## **The Life And Military Offices of Mu'nis al-Muzaffar (D. 321/933) from the Turkish Commanders of Abbâsîd Period**

**Citation** / ©- Yıldız, S. (2007). The Life And Military Offices of Mu'nis al-Muzaffar (D. 321/933) from the Turkish Commanders of Abbâsîd Period. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (1), 123-156.

**Abstract-** It is known that many Turkish commanders like Afshin, Bogha al-Kabîr and Tûzun played very important roles in military and political areas in the various periods of Abbâsîd State, especially in Sâmarra Period. Mu'nis al-Muzaffar who lived during the reigns of five Abbâsîd caliphs and left his mark completely on both those areas is, perhaps, one of the most eminent of these commanders. This study which aims to deal with Mu'nis's life and military expeditions consists of two chapters. In the first chapter in which Mu'nis's life was studied, first, his ethnic origin was dealt with, then, official duties undertook by him in the reigns of Mu'tadîd, Muktafî and Muqtadir and the exact time of his exile to Macca were tried to determine. In the second chapter, his military expeditions in accordance with their chronological order were studied and importance of them for Abbâsîd State was emphasised

**Key Words-** Mu'nis al-Muzaffar, Muqtadir, Abbâsîds, Military expeditions

## Haydariyye Taifesine Yönelik Eleştiriler:

### “Risâle fî Hakki't- Tâifeti'l-Haydariyye” Ekseninde

Dr. Ömer Faruk TEBER\*

---

**Atf / ©-** Teber, Ö. F. (2007). Haydariyye Taifesine Yönelik Eleştiriler: “Risâle fî Hakki't- Tâifeti'l-Haydariyye” Ekseninde. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(1), 157-175.

**Özet-** Bu çalışmada Şah İsmail'in Safevî Devletini kurduktan sonra yapmış olduğu Şiileştirme politikasına ve bu yönde yürüttüğü kimi uygulamalara kısaca dikkat çekilmekte, Safevi propagandayı bir tehdit olarak algılayan Osmanlı yönetiminin, buna yönelik gerçekleştirdiği depolitizasyon üzerinde durulmaktadır. Bu kapsamda konu, söz konusu depolitizasyona örnek teşkil ettiğini düşünülen Arapça bir risale üzerinden değerlendirilmeye çalışılmış ve bu risale Türkçeye çevirerek orijinali ile birlikte makaleye eklenmiştir.

**Anahtar Kelimeler-** Şia, Safevî propaganda, Osmanlı-Safevî ilişkileri

## §§§

### a. Giriş

Tarih boyunca mezheplerin halk kitlelerince benimsenmesinde, siyasi iktidarların bu yöndeki faaliyetleri etkili olmuştur. Bir başka deyimle siyasi iktidarın, bir mezhebi resmen kabul etmesi, tebaasının da bu mezhebi kimi zaman gönüllü olarak kimi zaman da baskı yoluyla benimsemesi açısından çok kuvvetli bir neden olmuştur. Erdebil tekkesi ve etrafında oluşan zümreleşme de bu yönde bir tarihsel sürece tanıklık etmiştir. Kuzeybatı İran'da yaşayan, Sünni bir aileden gelen ve bir mutasavvıf olan Şeyh Safiyyüddin (735/1334) tarafından

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı

kurulan Tekke<sup>1</sup>, aynı amaçlarla örgütlenmesine rağmen<sup>2</sup>, Hoca Ali ile birlikte başlayan ve Şeyh Cüneyd'le hızlanan bir Şiileşme sürecine girmiştir.

Şeyh Cüneyd'in Tekkenin başına geçmesinden itibaren çoğunluğu Güney ve İç Anadolu'da yaşayan Ustacalu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Dulkadir, Afşar, Kaçar ve Varsak Türkmenlerine mensup aşiretler İran'a göç etmeye başladı. Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar'ın, maiyetindeki Türkmenlere "on iki dilimli kızıl başlık" giydirmesiyle<sup>3</sup> birlikte farklılaşma iyice belirginleşti. Onun oğlu Şâh İsmâil'in çabalarıyla da tekke, tümüyle siyasi bir harekete dönüştü ve böylece Safevî Devleti tarih sahnesine çıkmış; Şah İsmail de şeyhlikten şahlığa yükselmiştir<sup>4</sup>. Şah İsmail, Safevi Devleti'ni kurduktan sonra, Şiiliği devletin resmi mezhebi haline getirerek egemenlik alanındaki bölgeleri Şiileştirmekle kalmadı; aynı zamanda devletin demografik temelini oluşturan Anadolu Türkmen halklarına yönelik de kapsamlı bir Şiî propaganda faaliyetine girişti<sup>5</sup>. Safevilerin Anadolu'ya yönelik Şiîlik politizasyonu, Osmanlılar tarafından devletin birliğini parçalayacak bir tehdit olarak algılandı ve egemenlik haklarına bir saldırı olarak değerlendirildi. Böylelikle de iki devlet arasında uzun yıllar devam edecek çok boyutlu bir savaşın fitili ateşlenmiş oldu. Temelleri Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'la atılan ve Şah İsmail tarafından sistematik bir şekilde örgütlenen Safevi propagandası, Osmanlı Sünniliği açısından da dönüştürücü bir işlev gördü. Sünnilik, Şiilik üzerinden daha katı ve keskin kalıplar içerisinde yeniden tanımlandı. Osmanlı cephesinden bakıldığında, Safevi propagandanın ve Şiiliğin

---

1 Fazlullah b. Ruzbihân el-Huncî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Emînî*, (ed. Jhon E. Woods), (Çev. V. Minorsky), The Royal Asiatic Society, London 1992, s. 54; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1949, II / 222.

2 Osmanlı Padişahlarının II. Bayezid ile birlikte her yıl Bursa'dan Erdebil'e çerâğ akçesi gönderiyor ve kıymetli hediyelerle Tekkenin kutsiyetine saygılarını ifade ediyor olmaları, Erdebil Tekkesi'nin Sünnî akideye olan bağlılığından kaynaklandığı söylenmelidir. Krş. Aşıkpaşâ-Zâde, *Tevârih-i Âli-i Osmân*, Âli Bey Yay. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332, s.249; ayr. bkz. Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, C.VI, S.3, Ankara 2003, s.115.

3 Şeref Han Bitlisî, *Şerefnâme ( Osmanlı-İran Tarihi)*, (trc. Mehmed Emîn Bozarıslan), İstanbul 1971, s.135; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II / 222; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1992, s.10.

4 Ahmed b. Lütfullah Münecimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr Fi Vakâyi'ü'l-A'sâr*, Matbaa-i Amire, III / 2.

5 Hoca Saadettin, *Tâcu't-Tevârih*, Ankara 1979, II / 162.

eleştirisi mahiyetinde kimi fetvalar ve reddiyeci metinler, bu sürecin temel referans çerçevesini oluşturdu.

### **b. Şah İsmail'in Şiileştirme Politikası**

Safevî Devleti'nin kurulmasında rol oynayan en önemli unsur, Anadolu, Suriye ve bazı diğer bölgelerden katılan Türkmen oymaklardır. Onlar, Safevî tarikatı şeyhi "pîr-i müridan" diye bilinen Şah İsmail'e son derece bağlılardı<sup>6</sup>. Bu zümreler, Anadolu'da yaşayan, fakat zamanla Safevî tarafına göç eden Ustacalu, Şamlu, Rûmlu, Tekelü, Dulkadir, Afşar, Kaçar ve Varsak Türkmenlerine mensup aşiretlerdi<sup>7</sup>. Bunlar, devletin oluşumunda ve sonrasında, siyasî ve dinî alanlarda "Emîrül-ümerâ" adı altında askerî alanda önemli rol oynadılar.<sup>8</sup>

Şah İsmâil'in, Safevî Devletini Tebriz'de resmen kurduktan sonraki ilk ve en önemli işi tebaasının çoğunluğunu oluşturan Sünnî halkı, Şiileştirmek olmuştur<sup>9</sup>. Çünkü Safevî tarikatının devlete dönüşmesinden önceki süreçte bölge halkının çoğunluğu Sünnî idi<sup>10</sup>. Bu amaçla her şeyden önce Safevî hanedanının ilk hükümdarı Şah İsmâil, Ehl-i Bey'tin manevî nüfuzundan azamî derecede faydalanmak için kendisini yaklaşık yirmi beş kuşaktan ibaret bir soy zinciri ile yedinci İmam Musa Kâzım'a (ö.790), sonra da İmam Ali b. Ebî Talib (598-661) ve Hz. Peygamber'e kadar dayandırdı<sup>11</sup>. Bu çaba karşılıksız kalmadı; zira Safevî Tarikatına karşı

---

<sup>6</sup> Bu konuda bkz. Nâsiyân Yedullah, *Şiiliğin İran'da Gelişmesi ve Resmî Mezhep Oluşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1970-1971.

<sup>7</sup> Halil İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm", Çev. Mustafa Özel, *Dergah*, 3 (İstanbul Eylül 1992), s.16.

<sup>8</sup> Bu konuda bkz. R. M. Savory, "The Safavid Administrative System", *The Cambridge History of Iran*, (Ed. Peter Jackson, Laurence Lockhart, Cambridge 1986, VI / 259.

<sup>9</sup> Safevî Tarikatı Şeyh Cüneyd ile birlikte Şiiliğe mütemayil olmuş ve Şeyh Haydar, ise bu hususta daha ileri giderek tarikatı Şiileştirmeye çaba sarfetmiştir. Bununla birlikte Şiiliği Safevî Devletinde çok katı kurallarla uygulamaya koyan Şah İsmail olmuştur. Krş. Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997, s. 20, 25.

<sup>10</sup> Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, İstanbul 1992 s.46; Mirza Abbaslı, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Bellekten*, C.XL, S.158, Ankara 1976, s.290; E. Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* İstanbul 1990, s.147.

<sup>11</sup> R. M. Savory, "Safavid Persia", *The Cambridge History of Islam*, (Ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis), Cambridge 1930, I / 394.

halkın teveccühü, bir bakıma onların Ehl-i Beyt'e saygılarından da kaynaklanmaktaydı. Ancak bu durum tarikatın kurucusu Şeyh Safiyyüddin tarafından söylenmiş değildi. Safevîlerin kendileri de Şeyh Cüneyd'den sonra bilinçli olarak siyasî ve sosyo-politik amaçlarla neseplerini peygamber soyuna dayandırma çabalarına göz yummuş; bunun ispatına gayret sarfetmiş ve çevrelerindeki insanları buna inandırmaya çaba harcamışlardır. Bu çaba, o dönem için ilk rastlanılan bir durum olmadığı gibi, İslam toplumu tarafından da yadırganacak bir şey değildir. Birçok mezhep ve tarikat mensubu, imamlarını veya şeyhlerini Hz. Peygamber'e; halifelere ve de imamlara dayandırmayı, egemenliği ele geçirmenin yollarından biri olarak görmüşlerdir<sup>12</sup>.

Şah İsmâil, yalnız cismânî sıfat ve salâhiyeti hâiz bir hükümdar değil, aynı zamanda bir müşid/şeyh olarak görülmüştür<sup>13</sup>. Tebriz'e girdikten sonra tahta oturan Şah İsmâil, nüfusun ekseriyetinin Sünnî olmasına aldırmaksızın, devletin resmî mezhebi olarak Şîliği kabul etti<sup>14</sup>. Şah İsmâil, Tebriz'i kontrolü altına alır almaz, başkentteki tüm devlet adamlarını mezhep değiştirmeye, onları "haydarî tac"ını giymeye zorlamıştır. Osmanlı kaynaklarına göre Şîleş-tirme adına pekçok baskıyı insanlara reva görerek faaliyetlerini artırmıştır<sup>15</sup>. Şah İsmail, İslâm dünyasına hakim olabilme hırsı ile Sünnî Müslümanlara son derece kötü davranmakla kalmamış<sup>16</sup>, aynı zamanda Sünnîlik karşıtı siyasetini yürürlüğe koymuştur. Örneğin "Ezân" deşiş-

---

<sup>12</sup> Derya Örs, *Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Târih-i Âlem Ârâ-yi Emînî'si*, (Metin Çevirisi), A.Ü. Sosyal Bil. Ens Doğu Diller ve Ed. Yayınlanmamış Doktora Tezi, s.88; Corci Zeydân, *Târih-i Medeniyet-i İslâm*, I / 354.

<sup>13</sup> Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s.71; Köprülü, "Âzerî", *İA*, II / 133, Nitekim Şâh İsmâil'in nesebini siyasî gayelerle Hz. Peygamber'e dayandırma çabasını, Sultan Selim, Şah İsmâil'e gönderdiği mektûplarda, kendisini aşağılayıcı bir biçimde reddederek Şah İsmâil'in peygamber soyundan olmadığını söyleyerek, ona "serdârlık sevdâsından, sipâhselârlık hevâsından ferağat ederek, ancak bir zâviyede münzevî olabileceğini" söyler. bkz. Feridun Bey, *Münşeât*, I / 385-389; Mirza Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair*, s. 288.

<sup>14</sup> C. Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (ç. Neşet Çağatay), Ankara 1992, s. 263; Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Erkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2002, Sayı 18, s. 76.

<sup>15</sup> Münecimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, III / 183; Kemalpaşa-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, VIII. Defter, (neşr. Ahmet Uğur), Ankara 1997, s.250-252; Mükremin Halil Yınanç, "Akkoyunlular", *İA*, C.I, s. 262-263.

<sup>16</sup> H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI / 194; Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şiasî'nda Düşünce Ekolleri Ahbârlık*, İstanbul 2000, s. 137.

tilererek, ona “Eşhedü enne Aliyyen Velîyullâh” ifadesi eklenmiş ve camilerde ilk üç halîfenin ismine ta'n ettirilmiştir<sup>17</sup>.

### c. Osmanlı Devletinin Şîî Tehdidine Yönelik Tedbirleri

Osmanlı yönetimi, Şah İsmail'in iddialarına ve söz konusu uygulamalarına yanıtız kalmamıştır. Bu konuda kimi fetva ve reddiyelerle Şah İsmail'in şahsında Safevi propaganda-sının dini meşruiyeti tartışmaya açılmış, ileri sürülen kimi iddialar geçersiz kılınmaya çalışılmıştır. Osmanlı Devletinin meşihat makamındaki ilk Şeyhülislâm'ı olan Zenbilli Ali Efendi (908-932/1503-1526)'den sonra bu makama gelen Kemâl Pâşâ-Zâde<sup>18</sup> bu noktada iyi bir örnektir. O Safevîler'in Ehl-i Bey'ten olduğu yönündeki iddiayı, verdiği fetvalarla reddeder<sup>19</sup> ve Şâh İsmail ve iktidarının Sünnîlere karşı uyguladıkları baskı ve şiddeti şu şekilde eleştirir: “...Evvêl emirde kendine tabi olmayanlara pek çok işkenceler ettirdi. Çünkü o serkeş ve is-yankar, fetvâ ve takvâ ehline kıpkızıl düşmandı. Zulmet ve cehlin kaynağı olan kalbinde, ilmin aydınlığına karşı bir düşmanlığın olduğu apaçıktı. Nihayet, nerede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'da sabit-kadem olan âlim ve kâmil kimse varsa, Sünnet ve Cemaat'ın sarsılmaz yolundan “dön” diye zorlardı. Bunlardan bazıları –zaruretler mahzurlu olan şeyleri mübah kılar-gerekçesi ile sahabenin ileri gelenlerine buğz ettiklerini açıklarlardı. Ama çoğunluğu bildikleri doğru yoldan dönmeyip öldürücü işkenceye ve azaba sabrederlerdi. Şâh İsmail, Mevlanâ Sadedîn Taftazânî evladından ve o zamanlarda halkın örnek aldığı Herat Şeyhülislâmını almış adet talebesi ile katlettirdi. Şeyh Şehâbeddin evladını da tevâbii ile aynı âkibete uğrattı. İslâm'ın kubbeleri mesabesinde olan meşhur şehirleri şerîatin aydın nurundan boşaltıp, bid'at ve zulüm karanlığı ve zındıka ve dalâlet zulmeti ile doldurdu. Şühedâ makberi ve iyiler mezarlığı olan, mescitleri ve medreseleri yaktı, yıktı ve harap ettirdi. Ebû İshak Kazerûnî, Ebû Hanîfe, Abdulkâdir Geylanî, Şeyh Muhammed Sabûnî-yi Hemedânî ve *Kitâbu'l-Envâr*

---

<sup>17</sup> Tahsin Yazıcı, “Safevîler”, *IA*, İstanbul 1963, 10 / 54; Halil İbrahim Bulut, “Osmanlı Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği”, *Dini Araştırmalar*, C.7, S.21, Ocak-Nisan 2005, s. 183.

<sup>18</sup> Mecdî Mehmed, *Hadâiku's-Şakâyik Terceme-i Şakâik-i Numâniyye*, İstanbul 1269, s.380.

<sup>19</sup> Kemal Pâşâ-Zâde, *Resâ'ilu İbn-i Kemal*, İstanbul 1316; Sayın Dalkıran, “İran Safevi Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Erkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı”, s. 77.

sahibi Mevlânâ Yusuf-ı Erdebilî'nin ve bunların emsali pek çok kemal sahibi şahısların mübarek türbelerini ve mezarlarını yıktırdı, yaktırdı ve yerle bir ettirdi"<sup>20</sup>.

Aslında Safevî Devleti'nin temelini atan Erdebil Tekkesi'nin Hoca Ali ve Şeyh Cüneyd'ten itibaren siyasal argümanlarla adından söz ettirmesi üzerine, Osmanlı Devlet adamları tarafından, konu iktisadî ve siyasî olarak değerlendirilmiş ve hatta Safevî taraftarlarının, Osmanlı Devleti bünyesinde meydana getirdikleri isyanlarda da ilk etapta ekonomik ve siyasî boyutlar gündeme gelmiş<sup>21</sup> ise de anlaşıldığı kadarıyla sorun, dinî boyuta indirgenerek çözümlenmeye çalışılmıştır<sup>22</sup>. Bu durum, Kemal Paşa-Zade ve onun gibi pek çok alimin değerlendirmelerinde en somut ifadesini bulmaktadır.

Osmanlılar, imparatorluk olma yolunda hızla ilerlerken merkezileşmenin bir gereği olarak, daha önce Selçuklular'da ve başka devletlerde de örneğini gördüğümüz gibi, bir "sahih olan" ve "sahih olmayan din anlayışı" şeklinde bir ayrım belirlemişlerdi. Sahih olan din anlayışında, hakim olan unsur tabiatıyla Sünnilikti. Sahih olmayan din anlayışları ise genellikle Sünnilik dışı görüşlerin etkisindeki grup ve cemaatlerden oluşuyordu. Bu dönemde Sünnilik dışı olarak kabul edilen grupların, genel olarak tasavvuf eğilimli olduklarını ve umûmiyetle Şiî akîdeye yakın düşünceler savunduklarını söyleyebiliriz. Ne var ki bu tür düşüncelerin tümünün Şiî düşünce olduğunu söylemek mümkün değildir. Osmanlı Devleti'nin, birçok faktörün

---

<sup>20</sup> Kemâl Pâşâ-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman, IX. Defter*, S.K., Veliyüddin Ef. Koll. Nr. 2447, vr. 121b-122a.; Kemâl Pâşâ-Zâde, Şah İsmail ve takipçilerinin Sünnî halkı maruz bıraktığı şiddeti bir başka yerde şu şekilde ifade etmiştir: "...diyâr-ı Âzerbaycân'a azm idüb, ser-hayl-i güm-râh-ı Erdebil Şâh İsmail ki, ol bed-kirdârın üzerine saçdı. Diyarberk'i ve kişver-in ekserini elinden alub ol mağ-rûr-ı makhûr kıldı, haşem-i haşmeti tağılub harem-i hurmeti yıkıldı... cihân dârında cihân-dârdı, ejdehâ-yı Sinân cân-sitânına yutdurub, han u mân-ı Türkmân-ı bed-gümmâni târ-mâr itdi..", X. Defter, (haz. Şerafettin Severcan), Ankara 1996, s.29.

<sup>21</sup> II. Bâyezid ile Şah İsmail arasında geçen yazışmalarda bu konu dile getirilmektedir. Şah İsmail Osmanlı sınırları içerisindeki bağlılarının kendilerini ziyaretlerine mani olunmamasını istemiş, buna karşın II. Bâyezid'in cevabı ise giden toplulukların askerden kaçtıklarını ifade etmiştir. Bkz, Hoca Saadeddin, *Münşeât-ı Hoca Sadedin Efendi Rahimehullâhu Aleyh*, Reisülküttâb Nr. 921, v.193a-193b-194a

<sup>22</sup> Bkz. Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İrân Seferi" Tarih Dergisi İstanbul 1968, C.VIII, S.22, s.52-56; Ahmet Taşgın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma" *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri*, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s.298.



etken olduğu bir çerçevede bu gruplarla olan iyi ilişkisini sürdürdüğü görülmektedir. Örneğin Şah İsmail'in Anadolu Türkmenlerine yönelik uyguladığı Safevî propaganda usullerine uygun bir yol takip ederek yoğun Ehl-i Beyt sevgisi esasına önem verdiği kadar, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin benimsediği Sünnîlik sınırları içerisinde kalmaya da özen gösteren Halvetiyye tarikatının desteklenmesi, Osmanlı'nın bu tutumuna örnek teşkil eder<sup>23</sup>.

Anadolu'da yaşayan Türkmenlere yönelik Safevî halifelerinin organizasyonu altında yürütülen Safevî propagandasının en etkili tesirinin Anadolu'da mezhebî farklılaşmaya yol açmasına karşı hem Osmanlı resmi makamlarını uyarma hem de toplumu aydınlatma amacıyla yazılmış bir çok Osmanlı arşiv belgesi, fetvâ ve risale kütüphanelerimizde yer almaktadır. Bunlardan birisini bu çalışmamızda değerlendireceğiz.

#### **d. "Risâle fi Hakki Tâife-i Haydâriye" Başlıklı Risale'nin Değerlendirilmesi**

Dürrü's-Semin isimli 12. sıradaki risalenin sonunda 184. sayfada 972 yılı istinsah tarihi olarak yer almaktadır.

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde 276 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan "Risâle fi Hakki Tâife-i Haydâriye" adlı bu eser, Safevîlerle Osmanlılar arasındaki gelişmelere şu ana kadar bildiklerimiz dışında farklı bir zaviyeden bakan oldukça önemli bir risaledir. Risalenin içerisinde bulunduğu mecmua, 327 varaktan oluşan ve içerisinde çoğunluğu sufilikle ilgili olmak üzere toplam 22 risalenin yer aldığı oldukça geniş bir mecmuadır. Bizim incelemek istediğimiz risale, yazarı belli olmayan anonim bir risaledir ve 84-87. varakları arasında ve üçüncü sırada yer almaktadır. Risalenin istinsah tarihine ilişkin bir bilgi bulunmamakla beraber, 12. sıradaki *ed-Dürrü's-Semin* adlı Risale'nin sonunda 972/1564-1565 yılının istinsah tarihi olarak verildiği görülmektedir.<sup>24</sup> Buradan hareketle Risale'nin XVI. Yüzyılda istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Risalenin daha erken bir tarihte yazıldığı içinde yer alan bilgilerden anlaşılmaktadır. Osmanlılar tarafından Reddiye amaçlı yazılan risale veya eserlerde genellikle Şah İsmail'in hedef alındığı görülmektedir. Fakat tercüme ettiğimiz risalede Şah İsmail'in ismine rastlanmamakta; Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'dan bahsedilmektedir. Dola-

---

<sup>23</sup> Bkz. Ahmed Refik, *Onaltıncı Asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik*, s. 34, No:45

<sup>24</sup> Risale *ed-Dürrü's-Semin*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Nu: 276 / 12, v. 184

yısıyla risalenin yazıldığı tarihte Safevi propagandasının başında bulunan ismin Şeyh Haydar olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim bu durum, Risalenin ismine de yansımış ve "Haydariye Taifesi" olarak karşılığını bulmuştur. Şeyh Haydar'ın hareketin başında bulunduğu sıralarda Osmanlı tahtında da II. Bayezid (1481-1512) oturmaktadır.

Bu dönem Şah İsmâil'in babası Şeyh Haydar'ın babasından tevârüs ettirdiği Osmanlı egemenlik alanlarında yaşayan Safevî propagandasına açık Türkmen zümrelerine yönelik Şiileştirme politikalarının en yüksek seviyede uygulanmaya koyulduğu bir dönemdir<sup>25</sup>. Öte taraftan Osmanlı Devleti ise aynı dönemde ilk önce Cem sultan ile II. Bayezit arasında Avrupa'nın da içine karıştığı bir taht kavgasına sahne olmuştu. Bu zaman dilimi, Batıya yönelik sefer-i Hümâyunların düzenlendiği, Doğuda da Osmanlı-Memluk savaşlarının patlak verdiği ve yine bir Türk hanedanı olan Safevîlerin Devletleştiği bir dönemdir. Bunun yanı sıra söz konusu dönem sosyal ve kültürel olarak da devletin açık politikalar ürettiği bir devredir. Örneğin, İstanbul'da tasavvufi hayatın asıl temelleri II. Bayezid döneminde (1481-1512) atılmıştır. Siyasî ve sosyo-kültürel nedenlerden ötürü şehir hayatına giremeyen Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Bayramiyye bu dönemde faaliyet imkânı bulabilmiş, ayrıca bâtını zümreleri çatısı altında toplayan Bektaşîyye tarih sahnesine çıkmıştır. Bu dönemin tarikatlar tarihi açısından en önemli olayı, Bektaşîliğin toplum hayatında yerini almasıdır. 15. yüzyıl sonlarından itibaren Anadolu'da baş gösteren ve 16. yüzyılda doruk noktasına ulaşan ayaklanmalar ve bunların ardındaki kültürel zeminin Safevî propagandasıyla Şiileşme eğilimi göstermesi, Osmanlı siyasî otoritesi tarafından yeni tedbirlerin alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu tedbirler çerçevesinde bâtın zümreleri, meşruiyeti siyasî otorite tarafından tanınmış bir tarikat çatısı altında toplamak ve özellikle bunu Yeniçeri Ocağı bünyesinde örgütlemek fikri kendisini çok açık biçimde belli etmektedir. Nitekim Balım Sultan'ın Dimetoka'dan gelerek II. Bayezid ile görüşmesi ve Hacı Bektaş-ı Velî Asitânesi postnişini sıfatıyla halen geçerli olan Bektaşî erkânını düzenlemesi; Devlet organlarının başında gelen Şeyhulislamlık ve çeşitli seviyelerdeki ilmiye sınıfı üyelerinden alınmış fetva ve fetvâ niteliğindeki risaleler, Safevîlerin yürüttüğü Şîi propagandalarına yönelik Osmanlı resmi makamlarının aldığı önlemlerin başında gelmektedir.

---

<sup>25</sup> Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, İstanbul 1992, s.60; Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 25, 87.

Gün yüzüne çıkarıp değerlendirmeye çalıştığımız bu risâle, Osmanlı Devletinin Safevî-Şîî tehditlerine karşı alınan önlemlerin önemli bir örneğini oluşturmaktadır. Osmanlı toplumunu aydınlatmayı amaçlayan fetvâ niteliğindeki bu risale, devletin kurumsallaşmasını tamamladığı ve toplumun hayatında dinin, dini temsil eden ulemâ sınıfının devletin kurumları arasında yerini sağlamlaştırdığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Bunun için dönemin şartlarını yansıtan bir risale olması yönüyle de önem arz etmektedir. Osmanlı Devletinde bu dönemde Sünnilik iyice merkeze otururken halk arasında ortaya çıkan bir takım sûfî yapılanmalar ve Şîî unsurlar merkezden çevreye itilmişlerdir. Devlet idaresi İslâmiyet'in kurallarına ve özellikle Sünniliğin esaslarına göre yürütüldüğü gibi bütün halk tabakası da bu yürütmeye uygun davranmak ve Sünnilik dışı mezhep ve oluşumlara karşı daha dikkatli olmak durumundaydı. Bu risalede dikkat çeken önemli bir unsur da, müellifin sadece içinde yaşadığı toplumu değil özellikle devletin idarecilerini (emirler), yetkililerini Haydarî Taifesi ile daha sıkı mücadele etmeye davet etmesidir. Bu yönüyle bu risale, Osmanlı devletinde başka örneklerini de gördüğümüz Sul-tan'a ve maiyetindeki idarecilere yazılmış bir tavsiye niteliği de taşımaktadır.

Bu tür risaleler halk arasında toplumu her türlü tehdiye karşı uyarmayı hedefleyen yazılar olduğu için meşruiyetini dini öncüllerden almaya gayret etmişse de bu risalede de görüldüğü gibi çoğu zaman mevzu hadisler kullanılmış ve tarihsel kaynaklara uygun düşmeyen yanlış bilgilendirmeler de yapılmıştır. Bununla beraber bu tür fetvâ ve fetvâ niteliği taşıyan risâlelerin günümüz bilimsel araştırmaları için ihmalî mümkün olmayan kaynak durumunda olduklarını söyleyebiliriz.

Bu risalede, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin hakkını gasp ederek hilafeti sahiplenen ilk üç halifenin hilafetini kabul etmemeyi ön gören Şîî düşüncenin<sup>26</sup> sahibi Şeyh Haydar Safevî taifesi ile dini açıdan mücadele etmenin Osmanlı toplumuna olan vücûbiyeti vurgulanmaktadır. Risalenin müellifi, Haydarî taifesinin, Sünnîlerin yaşadığı bölgelere yönelik Şîîlik propagandası yapmalarından dolayı onlara karşı verilecek mücadeleye dinî meşrûiyet arama çabası içerisinde. Müellife göre Haydarî taifesi ve ona uyanlar mürtedir ve bunun gerekçesi de;

---

<sup>26</sup> Şîî-İmâmî İmâmet nazariyesi için bkz. Hasan Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Der.*, Ankara 1992, 32 / 89-110.

I-Bu taife, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve diğer bazı sahabeyi sebbetmektedirler.

II. Müctehid imamlara lanet edip Şeyh Cüneyd'i şeyhlerin kutbu ilan ederek ona ta'zim etmektedirler. Ayrıca Sünnete mugayir kılık ve kıyafete girerek küfre ve ilhada saplanmaktadır.

III. Risalede tarihin tanıklık ettiği, Anadolu'dan Safevî Tekkesine doğru büyük bir göç hareketinden söz edilmektedir. Bu sayede Anadolu'yu boşaltan Türkmen zümreler, Osmanlı Devletini sosyal ve ekonomik bir takım sorunlara maruz bırakmışlardır.

IV. Müellife göre bu taife dinin helal ve haramlarına açıkça muhalefet ettikleri için şirke düştükleri kesinleşmiştir. Bundan dolayı onların şerlerini bertaraf etmek, onları engellemek için silahlarına el koyup bu davadan dönmeleri için hapsedmenin tam zamanıdır. Çünkü onları kendi hallerine bırakmak ve onları güçlendirmek Müslümanların ızdırabını pekiştirmektedir. Bunlara Rafizîlere uygulanan cezaların aynısı uygulanmalıdır.

II. Bayezid dönemi sonlarında yazılmış bulunan bu risale, Osmanlı Devletinin içinde bulunduğu dönemin sosyo-politik yapısı dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Risalenin, Sünnî akîdeyi devletin her türlü siyasî, ekonomik ve kültürel davranışının temelini yerleştiren Osmanlı'nın Safevî tarafından gelen Şîî tehdidine karşı toplumunun birlik ve bütünlüğünü korumak amacıyla yazıldığı bilinmelidir. Bu konuda devlet yöneticilerinin gafil davrandıklarından ve gereken tedbir ve önlemleri almadıklarından bahseden risale, siyasilerin yönlendirmesiyle yazılmanın ötesinde halktan gelen tepkilere dönük bir örnek olarak düşünülebilir. Bu yönüyle aslında devletin siyasal egemenliğini ve toplumsal birliğini koruyabilmek için dini referanslarla meşruiyet arama çabası olarak da görülebilir. Bu tür risale ve fetvaların ortaya çıkarılması, gerek o döneme kısmen ışık tutması gerekse konu ile ilgili yapılacak İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmalarına katkı sağlaması açısından önemli sayılmalıdır.

#### d. Risâle fî Hakki Tâife-i Haydâriye

Bismillahirrahmanirrahim,

Bize imam ve emir gönderen Allah'a hamd olsun, ki o imamın vezirleri, askerleri, alimleri, memurları, fakirleri ve besâiri-kalp gözü açık kulları-varıdır. Onları kitap ve sünnet üzere kılmıştır. Salat onun varlıkların en üstünü olan peygamberi Muhammed üzerine, onun yüce âline ve şerefli ashabına ve ona tam anlamıyla kıyamete kadar tabi olanlara olsun.

Hz. Peygamber: "Sa'îd kıskançtır, ben ondan kıskancım ve Allah da benden kıskançtır. Gizli ve açık fuhşiyatları (kötülükleri) haram kılması da onun kıskançlığının göstergelerindedir."<sup>27</sup> diye buyurmuştur. O halde İslâm'ın ve dinin kıskançlığı nerededir? Selâm da hidayete ve gerçek bilgiye tabi olanlara olsun.

(Peygamber): "İslâm garip başlamıştır, başladığı gibi garibleşecektir, o gariplere müjdelersun"<sup>28</sup> bir başka hadis-i şerifte "din garip olarak başladı ve yine garibliğe dönecektir. İnsanların benden sonra bozduğu sünnetimi ıslah eden gariplere de müjdelersun!"<sup>29</sup> Günümüzde ıslah edenler nerede? Kendileri sapmış ve insanları saptıran bozguncular sayılmaz ve hesaba gelmezken, "Onlara yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayın denildiği zaman Biz ancak ıslah edicileriz derler. Dikkatli ol! Muhakkak onlar bozguncuların ta kendileridir. Fakat bunu anlamazlar ki..."<sup>30</sup>

Asıl konuya gelince;

Ey emirler, erdemliler, alimler, salihler, fakirler (dervişler) kendilerini Erdebiliyye'ye nispet eden bu Haydariyye<sup>31</sup> Taifesi (zümresi) hakkında ne dersiniz? Onlar büyük bir yanlışlık ve

---

<sup>27</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Câmi'u's-Sahih*, thk. Mustafa Boğa, Beyrut 1987, Nikâh, 106.

<sup>28</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Câmi'u-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulkabî, Beyrut trz., İmân, 145.

<sup>29</sup> Müslim, İmân, 145.

<sup>30</sup> Bakara, 2 / 11.

<sup>31</sup> İslâm tarihi içerisinde Haydarîlik denilince kaynaklar, Şeyh Kutbuddîn Haydar Zâveî'ye nispetle kurulan Haydarîlikten bahsetmektedirler. Şeyh Kutbuddîn Haydar, XII. Yüzyılın sonuyla XIII yüzyılın ilk çeyreği içerisinde yaşamış büyük sûfî önderlerinden birisi olarak bilinmektedir. Kaynaklar, Kutbuddîn'in ölüm tarihini 597 / 1200 ile 618 / 1221 tarihleri veya bu iki tarih arasında bir zaman

sapkınlık (tugyan) içindedirler. Çünkü onların metodlarında tevbe, zikirlerinde ve taçlarında küfür, yalan ve bidat ve rafz alameti vardır<sup>32</sup>. Fiillerinde de firavunlaşma, Melâhide hal ve fiilleri vardır<sup>33</sup>. Ne yazık ki, Emirlerimiz uyuyor; alimlerimiz susuyor, insanların avamı gafildirler, havassı ise korkmaktadır ve bu taife şeytanla birlikte sapmış ve saptırmaktadır. Bu taifenin itikadından Allah'a sığınırız. "Yeryüzünde haksız yere kibirlenen kimseleri, âyetlerimizden çevireceğim. Onlar her ayeti görseler de yine ona inanmazlar. Doğru yolu görseler, onu yol edinmezler ama azgınlık yolunu görseler onu yol edinirler"<sup>34</sup>.

Onların tarikatları küfürdür zira onlar: "Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz"<sup>35</sup> ayetine inanmamaktadırlar. Bilakis şöyle demektedirler: "Bizim şeyhimiz çocukken kâmil ve mükemmil idi hiçbir üstada ihtiyacı yoktu". Onlar yalan yanlış haberlerle ve batıl şeylerle kendi şeyhlerine iftira ediyorlar ve şeyhlerini babasına nispet ediyorlar ve şu ayete de inanmıyorlar: "...Siz annelerinizin karınlarında bulunduğunuz sırada, sizi en iyi bilendir. Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O, kötülükten sakınanı daha iyi

---

dilimin içerisinde göstermektedir. "Zâve" nispetinden anlaşılacağı üzere, İrân'da Zâve şehrinde yaşamış, dinin bağlayıcı kurallarına karşı kayıtsız bir meczub olarak yaşamıştır. Söz konusu Kutbuddîn Haydar'a nispet edilen Haydarîlik veya Haydariye, Kalenderîlik cereyanı içinden doğan Kalenderîye veya Cevâlika (Cavlakiyye) tarikatlarından sonra ikinci büyük Kalenderî tarikatı olarak zikradılmekte ve esas olarak Kalenderîlik içerisinde çıkan bir akım olarak bilinmektedir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler*, (XIV-XVII. Yüzyıllar) Ankara 1999, s.38. Burada incelediğimiz risalede geçen "Haydariye Taifesi" tarihte adına nispet edilen Şeyh Kudbuddîn Haydar ile bir ilgisi olmayıp Şah İsmâil Safevî'nin babası Şeyh Haydar (ö.1488)'in taraftarlarına atfen risâlenin yazarı tarafından isimlendirilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>32</sup> İrân bölgesi, Erdebil Tekkesi müritleri için bir nüfuz alanı sayılmazdı. Tekkeyi besleyen nüfus, daha çok Anadolu'da yaşayan göçebe ve yarı göçebe Türkmen zümreleri idi. Erdebil'deki şeyhlerini ziyaret etmek için giden Anadolu'lu müridlere: "Niçin Hz. Peygamberin Medine'deki kabrini ziyaret etmeyip de Erdebil'e gittikleri sorulduğunda, onlara biz, ölüye değil diriye gideriz cevabını vermeleri Şeyh Haydar dönemine rastlamaktadır. Bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s.12.

<sup>33</sup> Rafz ve melâhide alametleri o günün şartlarında Kalenderîler hakkında zikredilmektedir. Öyleki bu gibi davranışlar sergileyen grupların varlığını ve bunların İslâmiyet'i zayıflatıklarına; küfrü, ibâhat, zındıklık ve ilhâdi yaşadıklarına dair bilgiler mevcuttu. Bkz. Osman Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak, Fustât ul-'Adâle fi Kavâ'id is-Saltana", *Fuad Köprülü Armağanı*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, İstanbul 1953, s.532.

<sup>34</sup> A'râf, 7 / 146.

<sup>35</sup> Nahl, 16 / 78.

bilir”<sup>36</sup>. “Onlara; ‘Allah’ın indirdiğine (ve elçiye) gelin denildiği zaman onlar, atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter dediler...”<sup>37</sup> Kendisini babasına nispet edenden ve müridleri kendisini alemin kutbu olduğunu sandıkları halde onlar arasında şeyhlik yapan kimseden Allah’a sığınırız!. Bunlar işleri kendi görüşlerine (reylere) kıyas ederler ve böylece sapırtırlar ve sapırtırlar. Bunların tevbeleri ve biatları ise şirk ve yalandır. Zira Fahu’l-İslâm şöyle demiştir: “Şirkin bir türü de şeyhe yapılan tevbedir/yönelmedir. Zira bu büyük bir şirktir. Tevbe/yönelme, oruc, namaz ve hac menasiki/ibadeti gibi ancak Allah’a yapılır. Bu tevbe/ibadet sadece Allah’ın hakkıdır (ona mahsustur)”<sup>38</sup>. Müsned’de Hz. Peygamber (a.s.): “Tevbe ibadettir ve ancak Allah’a yapılır”<sup>39</sup>. Yalanlarına gelince, Haydar’ın halifeleri biat ve tevbe alırken şöyle demektedirler: “Şeyhlerin kutbu Şeyh Haydar’ın elinden”; Haydar da biat alırken şöyle demiştir: “Şeyhlerin kutbu Şeyh Cüneyd’in elinden...” Fahu’l-İslâm şöyle demektedir: “Şirkin bir türü de ölümlerden ihtiyaç talebinde bulunmaktır; ve onlardan yardım istemek ve onlara teveccüh etmektir. Çünkü ölümlerin ameli kesilmiştir, onun kendisinden yardım isteyen bir tarafa kendisine bile ne bir faydası ve ne de bir zararı olabilir”<sup>40</sup>. Şeyhin elini başkasının eline izafe etmesi şüphesiz açık bir yalandır. Onların zikirleri ise bid’attır, çünkü boğazdan (hulkumdan) telaffuz ederek (La ilahe illallah) demektedirler<sup>41</sup>. Öyle ki, bu zikrin bütün harflerinin boğaz harfi olduğu zannedilir<sup>42</sup>. Arapçayı bilenler bunun Allah’ın zikriyle alay etmek olduğuna hükmeder. Açıkçası bu bir bid’attır ve hatta küfürdür. Çünkü Tevhiddeki küçük bir yanlışlık bile küfürdür. Daha ayrıntılı söylemek gerekirse, bil ki; kesinlikle ilim ve ameli gerektiren bir delile/nassa muhalif her bidat küfürdür. Ve her bidat, buna (bu delile) muhalefet et-

---

<sup>36</sup> Necm, 53 / 32.

<sup>37</sup> Mâide, 5 / 104. Ayette geçen “ilâ’r-rasûl” sehven yazılmamıştır.

<sup>38</sup> Fahu’l-İslâm Fahu’l-İslâm Muhammed b. Muhammed Pezdevî (ö.493 / 1100), *Ehl-i Sünnet Akaidi, Usûlu’-d-dîn*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980, s. 35.

<sup>39</sup> Hadis-i şerif olmakla birlikte biz kaynaklarımızda bulamadık.

<sup>40</sup> Fahu’l-İslâm Pezdevî, s.35.

<sup>41</sup> Tasavvuf cereyanları içerisinde yer alan bir takım tarikatlarda yapılan zikirler raks ve hareket ederek icra edilir. Osmanlı Devletinde bunu yasaklayan bir çok fetva yayınlanmıştır. Bkz. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhulislâm Ebussu’ûd Efendi’nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı, Fetevâ-yı Ebussu’ûd Efendi*, İstanbul 1998, s.131-141.

<sup>42</sup> Fonetikle alakalı olarak maharicil hurufa işaret edilmektedir.

mez<sup>43</sup>. (Bid'at) bazen zahiri olarak ameli gerektiren bir delile muhalefet eder ki, bu bir bid'at ve dalalettir ama küfür değildir. İmamlar bid'at ehlinin dalalette olduğuna ittifak etmişler ve Şerhu'l-Muhtar<sup>44</sup>'da bu konuda icma olduğu söylenmiştir. Taçları ise bidat ve dalalet ve küfür alamettir. Çünkü Abdullah b. Abbas'tan Rasulullah (s.a.v) şöyle dediği nakledilmiştir: *"Ey Abdullah!, ümmetimden isimleri sûfî ve alametleri de zikir yaparken seslerini yükseltmeleri, kırmızı büyük börtükler giymek olan bir kavim çıkmadan kıyamet kopmayacaktır. Bunlar kendilerini ebrardan zannederler işte onlar kafirlerin ta kendileridir. Onların amelleri de şeytanın amelidir. Fiilleri Deccal'ın fiilidir. Alimler de onlarla hak yolunda tartışırlar. Kim (bunların kafir olduğundan) şüphe ederse kafir olur"*<sup>45</sup>. İhyau'l-Ulûm'dan<sup>46</sup>

Enes b. Malik'den Rasulullah (s.a.v.)'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *"Kıyametten önce ümmetime öyle bir zaman gelecektir ki; isimleri sûfî olan bir kavim çıkacaktır. Bunlar ümmetimin Yahudileridir. Kafalarını traş eder seslerini yükseltirler, eşeğin anırdığı gibi anırırlar, bunların fiilleri ebrarın fiili gibi olsa da dinleri kafirlerin en sapkınidir. Bunlar alimlerle tartışırlar, bunların dinleri yoktur"*<sup>47</sup>. İhyâu'l-Ulum'dan<sup>48</sup>. İlk bakışta bunların fiillerinin ebrarın fiili olduğunda şüphe yoktur. Ne var ki, fiilleri kafirlerin fiilleridir ve hatta daha şedid ve berbattır (galiz). Çünkü bunlar, kendilerini la ilahe illallah sözünü gizliyor ve yapacaklarını da yapıyorlar. El-Umde<sup>49</sup>'de Rasulullah'nın şöyle dediği nakledilmektedir: *"Ahir zamanda ümmetimden öyle bir kavim gelecek ki, onların başları kırmızı tencere gibi, fiilleri firavun fiilleri gibidir. Kendilerini*

---

<sup>43</sup> Bidatın açıklanmasında, İslam'ın açık emirlerine muhalefet etmekle, sıradan bir geleneğe muhalefet etmenin ayrımını yapıyor,

<sup>44</sup> Abdullah b. Mahmûd el-Mavsîlî (ö.683 / 1284), *el-İhtiyâr Li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, adlı esere işaret ediyor.

<sup>45</sup> Sahih Hadis kitaplarında yer almamaktadır. Muhtemelen mevzudur.

<sup>46</sup> Ebû Hamîd el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din'i* kasteddiğini düşünüyoruz.

<sup>47</sup> Hadis, Sahih Hadis kitaplarında yer almamaktadır. Muhtemelen mevzudur.

<sup>48</sup> Ebû Hamîd el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din*.

<sup>49</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî Aynî'nin *Umdetü'l-Kâri Şerhi Sahihi'l-Buhârî* adlı eserini referans gösterdiğini düşünüyoruz.



sûfiler diye isimlendirirler ancak onlar, sapan ve saptıranlardır”<sup>50</sup>. Tâcları ise rafz alametidir. O taç on iki imama işaret eden on iki parçadan oluşmaktadır<sup>51</sup>. Bunlar Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın isimlerini değiştirerek Ali dışındakilere söven Şî’a’dan İmâmiyye ve Revâfıza’dırlar.

Nebi (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Ashabım yıldızlar gibidir hangisine uyarısanız doğru yolu bulursunuz. Kim ashabıma yada onlardan birisine söverse Allah’ın, meleklerin ve tüm insanların laneti onun üzerine olsun*”<sup>52</sup>, Başka bir hadiste, “*kırmızı ve kırmızıya boyalı (muasfer) elbiseler, kafirlerin elbiselerindedir*”<sup>53</sup>. El-Hasan (el-Basrî) Rasulullahın şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “*Kırmızıdan sakınınız, kırmızı renk şeytanın zinetidir. Şeytan bostanın kırmızısını sever*”<sup>54</sup>. Onların küfrüne gelince, ikinci bir ayrıntı olarak; İhtiyar<sup>55</sup>’a göre kim Mecûsi borkü giyerse küfrüne hükmedilir. Ebû Talip (r.a.)’dan şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “*Aşırı seven ve aşırı nefret eden iki kişi helak olmuştur*” ve yine şöyle demiştir: “*O, ahir zamanda öyle bir*

---

<sup>50</sup> İçerisinde her hangi bir mezhebi, zihniyeti ve tarikatı öven veya yeren hadisler, hadis bilginlerince mevzu olarak kabul edilmiş hadislerdir. Bkz. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler, Menşei Tanıma Yolları, Tenkid*, İstanbul 1997, s.180-205.

<sup>51</sup> Şeyh Haydar müridlerini silahlandırmanın yanısıra onlara bir de üniforma denebilecek bir kıyafet hazırlattı. Buna göre müridler sırtlarına entari geçirecekler ve başlarına da Tâc-ı Haydarî denilen on iki dilimli kırmızı bir kavuk giyeceklerdi. Bu konuyla ilgili olarak Safevî tarihi yazarı İskender Bey Münşî, şu bilgileri vermektedir: “*Haydar Rüyasında on iki dilimli kırmızı (kırmızı) keçeden taç giydiğini gördü ve müridlerinin başını bununla süslemelerini emrederek gayb aleminin ilhamıyla memur olduğunu bu sadık rüyada gördüğünü bildirdi. Türkmen tekkesini çıkarıp on iki dilimli Haydarî külahını giyip, saf niyetli müridler de bu mürşide tebaiyyet ederek bu sülale mensuplarının hepsi de bu sünneti tatbik ederek diğer halk arasında büyük bir imtiyaza malik oldular. Bunun için bu şanlı zümreye Kızılbaş ismi meşhur oldu. Haydar, hakiki ve manevî saltanatla zahîrî ve dünyevî saltanatı birleştirdi. Hakikatta ehullâh ve meşâyihin düsturu ile dindarlık ve irşad yolunun saliki; zahirde ise padişahlık gibi saltanat tahtının zineti oldu*”. İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeleler, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Tercümeleler, C.I, s.31; Ayr. krş. Müneccimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, III / 181-182; J. Von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, terc. Mehmet Ata, İstanbul 1991, I / 339; Abdulkaki Gölpinarlı, “Kızılbaş”, *İA*, VI / 789; Huart, “Haydar”, *İA*, V / 387; M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Plan*, s.34.

<sup>52</sup> Bu hadisin zayıf bir rivâyet olduğu birlikte Nasûrî’-d-dîn el-Elbânî *el-Silsiletü’l-da’îfe*, Riyad trz., I / 144.

<sup>53</sup> Müslim, Libâs, 31.

<sup>54</sup> Kırmızı ve sarı renkli elbiselerin giyiminin Hz. Peygamber tarafından erkekler için uygun görülme-diğine dair hadisler için bakınız, Müslim, Libâs.

<sup>55</sup> Abdullah b. Mahmûd el-Mavsîlî el-Hanefî, *El-İhtiyâr Li Ta’lîlî’l-Muhtâr*.

kavim gelecek ki, bizim bir parçamız olmaktan dolayı övünür şeref duyarlar ancak onlar bizden bir parça değildir. Onların kötü bir lakabı vardır ki, onlar için Revâfıza (rafiziler) denilir. Onlarla karşılaştığınızda onları öldürün çünkü onlar müşriktirler.” Meymûn b. Mihran, İbn Abbâs (r.a.)’dan, o da Nebî (a.s.)’dan şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Ahir zamanda Ravafıza diye lakaplananlar diye bir (grup) gelecektir. İslâm’ı reddedecekler ve onu ellerinin tersiyle iteceklerdir. Onları öldürünüz zira onlar müşriktirler”<sup>56</sup>. Denilir ki, bu Hadis-i Şerife dayanarak Harun er-Reşîd onları öldürmüştür. (Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin Bostân'dan<sup>57</sup> Onların fiilleri ve hareketlerinin sapıklıkları ve bozgunculukları; şeriata muhalefetleri ve şeriata muhalif cemiyetleri ise sayısız ve hesaba gelmeyecek kadar çoktur. Nihayet bir keresinde kırk bin silahlı adam Rûm tarafından Haydar'a doğru toplanarak askeri bir birlik oluşturdular<sup>58</sup>. Şu anki durum, şerlerini bertaraf etmek için onları engellemenin; silahlarına el koyup bu davadan dönmeleri için hapsedmenin tam zamanıdır. Çünkü onları kendi hallerine bırakmak, onları güçlendirmek ve Müslümanların ızdırabını pekiştirmektir. Bunları ancak hapsedmek ve engellemek durdurabilir. (Emirler ) müslümanların maslahatından gafil olamazlar, dolayısıyla bunların ister Müslüman ister haraç veren (Zimmî) ve isterse harbî (Müslüman olmayan ülkede bulunanlar) olsun önde gelenlerinin teftişi emirlerin üzerine bir görevdir. Onların çoğunluğunun Müslümanlardan olduğu açıktır. “Şüphesiz Allah, adaleti, ihsanı, emreder”<sup>59</sup> ayeti, “Herkes çobandır ve sürüsünden/tebaasından mesuldür”<sup>60</sup>. Ve tebaayı gözetmek devletin yöneticisine vacibtir/zorunludur. Allahu teala şöyle buyurmuştur: “İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın, Allah'tan korkun! Çünkü Allah'ın azabı çetindir”<sup>61</sup>. Yine Allahu Teala şöyle buyurmuştur: “Sakın zulmedenlere en ufak bir meyil duyma-

---

<sup>56</sup> İçerisinde bir mezhebi yeren bir hadis, metodolojik olarak mevzu olarak kabul edilmiştir. Bkz. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler, Menşei Tanıma Yolları, Tenkidî*, İstanbul 1997, s.180-205.

<sup>57</sup> Ebû'l-Leys İmâmu'l-Hudâ Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (ö.373 / 983), *Bustânü'l-Ârifîn, Dâru't-Tıbâ'ati'l-Amire*, İstanbul 1872.

<sup>58</sup> Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât*, C.6, S.3, Temmuz-Eylül 2003, s.111.

<sup>59</sup> Nahl, 16 / 90.

<sup>60</sup> Buhari, Cenâiz, 32.

<sup>61</sup> Mâide, 5 / 2.

yın!..”<sup>62</sup> yani nefislerinizi onlara meylettirmeyin. Yani kendilerinde zulüm bulunanlara meyletmeyin yoksa size azab dokunur. Er-rukun kelimesi meyil ve kalbi muhabbet demektir. Onlara itaat etmeyin ise onların kötü amellerini ve batıl sözlerini kabul etmeyin demektir. Temmet.

---

<sup>62</sup> Hüd, 11 / 113.

بسم الله الرحمن الرحيم

المدينة التي جعل لنا اماما و امرا و له وزراء و عساكر و علماء و دقاتر و فخره و بصره و جعلهم  
على الكثر في السنة والصلوة على رسوله محمد افضل الانام وعلى الرعايا و اعلموا ان الكرام و اتبعه  
على التمام اليوم القيام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يحب العبد لغيبه و انما اغيبه و انما اغيبه  
ومن كثرة سبحانهم التواضع ما ظهر منها وما بطن فابن خزيمة في تفسيره في قوله تعالى و انما اغيبه  
من اتبع الذكر و اليقين و قال المبرك في التواضع ما ظهر منها وما بطن فابن خزيمة في تفسيره في قوله تعالى و انما اغيبه  
و في حديثه ان الذين يبرون غيبا و يرفعون غيبا فظنوا للغيباء و في  
من بعد من سبغ قباير المصلحون في زماننا و لا يبعد و لا يخطى المفسدون و الضالون المضكون  
و اذا قيل لهم لا تشركوا بالله الا ما اتوا من المفسدون و لكنهم لا يعلمون  
و جهاتها المارة و الغضاب و العلماء و الصالحين و الغفراء ما يقولون في حق من من الطائفة الميمنية  
التي تشبهون انفسهم بالاراد بليته هم في غلظ و طغيان لان في طريقهم و تدبيرهم و ذكرهم و تاجهم  
كفر و كذب و بدعة و علامة الرفض و في افعالهم افعال الغرابة و الملاحظة و الرضا و استغناء  
امرنا بالخير و علمنا ما سئرون و عوام الناس في افعالهم و الخواص في افعالهم و هؤلاء الطائفة  
مع الشيطان الضالون المضكون و نوحى بالقد من اعتقاد من الطائفة و افعالهم  
سأترفع عن اياتي التي يشكرون في الارض في خيلهم و ان يروا آية لا يؤمنوا بها و ان يروا  
سبيلا الرشدا لا يتخذوا سبيلا و ان يروا سبيلا الحق يتخذوا سبيلا امانة طريقهم كقولنا  
لا يؤمنون بمنى الآية و انما افرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا بل قالوا استخفا في حالة  
الطريق على و مكمل و لا اجالي الشك و يتفرون في سبغهم في الارض و انواع اللاباطيل و يسبون  
شيوخهم و لا يؤمنون بمنى الآية و اذا نتم اجنته في بطون امهاتكم فلا تتركوا الحكم وهو اعلم بين  
التي و انما قيل في قوله تعالى انزل الله قالوا فاستجابوا له و جوا عليه ابانة و نوحى بالقد من سب  
نفسه ايسر لهم و كشيخ بين مرير و يظنون انه قتل العالم و هم قوم يفتنون المصوب بالانتم  
فضلكم و اضلوا و استسأه و سبغهم يشركون و كثر لانه قال في الاسلام و من انواع الشرك التوبة

الارواح

سبحانهم

الشيخ





من الشيعة يبدلون اسمهم بغيره وعثمان وعثمان وعثمان يستولونهم بعزيتهم وهي الله عليهم جمعون قال النبي  
 عليه السلام اصحابي كالنخف بايتهم اقدستهم هتديت ومن سبها صابها واد من فعلية لعنة الله  
 تعالى والملائكة والتانس جميعين الا الا بالله استغاث يوم القيمة الا لا سقا الله من حومني وان  
 في الحديث الا وهو المعصوم هما من ليس الكفار وروى محمد بن عيسى عن النبي عليه السلام انه قال لا يكفركم ولا يخرجه  
 من دينه الشيطان فان الشيطان يحتمل من البستان انما كبرهم فانه باء في النوع من ليلسوة  
 الجوسر يحكمه بالكفر من الاضطرار وروى في الظاهر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان قال في حديثه انما من سب معظما او مسغنا  
 مغرورا وقا رضى الله عنه يخرج فامر الزخاة فوج يتجملون شقنا وليسوا من شقنا لهم نبي فقال لهم  
 الرضا فضا فاذا اعتقوهم فقتلوهم فانهم مشركون ودوي ميمون بن مهران عن ابن عباس رضى الله عنه  
 عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يكون في آخر الزمان فيون الروافضه برضون الاسلام ويلفظونه فقتلهم  
 فانهم مشركون ويقولان يا دون الزنديق قتلهم بهذا الحديث من بستان ابل اللبث واسما في افعالهم  
 وركابهم فلا يصحوا لاي حصى من الاثم وفسادهم وحالهم في الشرع وجمعيتهم على اطلاق الشريعة حتى  
 اجتمعوا وفتسكروا من طرف الروح المحمدي رضى الله عنه في قوله صلى الله عليه وآله وسلم فلا يبق الايمان  
 ينجوهم ونفالتهم لانه في ذلكم تقوية وعكسا في اذي المسلمين وياخذونهم بسلامهم ويكسبونهم  
 حتى يتوبوا من ذلك فان في حجبهم ووجعهم قطعهم من ذلك ولا يفتعلون من مصلحة المسلمين  
 فقليل هم لشقية شريرة صفة اسماهم من المسلمين ام من الخواص ام من الحواصم من مصلحة المسلمين  
 اكثرهم من المسلمين انما بانهم لهدوا والاحصا الالية كلهم باع وكلهم سؤل عن رعية محترمة رطانية  
 الرعايا واصب على اول الولاية قال الله تعالى ونعا ونوا على البر والتقوى ولا نعا ونوا على الاثم  
 والعدوانة والتقوى الية الله شديدا العقاب فان كانت تقوى ولا تركوا الدار التي ظلموا وال ولا يعملوا  
 انفسكم ان الذين اى ما يلين الى الذين ظلموا ال وصور من الظلم فتسكروا في غيبكم هذا  
 النار والركون هو المليل والمجبة بالقول مع لانتظروهم ولا ترضوا الا بخلافهم السنة  
 واقولهم الباطلة عب

**Criticism Against The Sect of Haidariyya**  
**With Reference to Risala fi Haqqi Tâifa al-Haidariyya**

**Citation** / ©- Teber, Ö. F. (2007). Criticism Against the Sect of Haidariyya with Reference to Risala fi Haqqi Tâifa al-Haidariyya. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (1), 155-177.

**Abstract-** In this article, a brief attention will be drawn to the Shiitization policy of Shah Ismail and some practices he executed after he founded his state, and the depoliticisation by Ottoman rules against this who regarded the Safavid propaganda as a threat will be focussed on. The matter as such has been attempted to evaluate on the basis of an Arabic treatise assumed to set an example for the depoliticisation in question and the treatise, after being translated into Turkish, has been appended, together with its original Arabic version, to the article.

**Keywords-** Shiite, Safavids Propaganda, Otoman-Safavids Relations.





# Kelimelerin Göçü: Türkçe Nisbet Eki “-ci’ nin” Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan) Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma

Dr. Musa ALP

---

**Atıf / ©-** Alp, M. (2007). Kelimelerin Göçü: Türkçe Nisbet Eki “-Ci’ nin” Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin Ve Lübnan) Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1), 179-226.

**Özet-** Türkçeye birçok Arapça asıllı kelime girdiği gibi Arapçaya da bazı Türkçe kelimeler girmiştir. Bu çalışmayı, Şam bölgesi dediğimiz (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan) yörelerinde 2006-2008 yılları arasında yaptık. Bu yörelerde halk lehçelerinde kullanılan Türkçe yapım eki –ci almış yaşayan kelimeleri inceledik. Sadece halkın konuştuğu günlük dilde kullanılan kelimeleri derleyerek ele aldık. Mülakat ve birebir görüşme yöntemi uyguladık. Köküne bakmaksızın Şam Bölgesi halk lehçelerindeki Türkçe –ci eki almış kelimeleri toplayarak değerlendirmeye aldık. İki dil arası (Türkçe – Arapça) karşılıklı kelimelerin göçünü irdeledik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Arap halk lehçelerinde kullanılan –ci eki almış kelimeler, genel olarak kötü alışkanlık ya da ikinci sınıf kabul edilen meslekler için kullanılmaktadır. Bu tür Türkçe yapım eki –ci almış kelimelerden boyacı (bûyâcî / بُوَيَّاحِي) gibi bazılarının hem kökü hem de eki Türkçe, meşkelci (maşkalci / مَشْكَالْجِي) gibi bazılarının ise kökü Arapça eki Türkçedir.

**Anahtar Kelimeler:** Şam Bölgesi; Türkçe ek –ci; Kelime Göçü; Arapça; Türkçe; Âmmîce; Fushâ

§§§

## 1- Giriş

İnsanların diğer insanlardan etkilendiği gibi, onların konuştukları diller de diğer dillerden bir şekilde etkilenir. Diller arası etkileşim, genel anlamda kültürler arası etkileşim olarak da tanımlanabilir. Çünkü dil, aynı zamanda yaşayan kültür demektir. Kelimeler seyahatler

gibidir, sınır tanımazlar, uzak- yakın demeden başka bir milletin diline girebilir, hatta zamanla girdikleri dilin sık kullanılan kelimeleri hâline gelebilirler.

Dil, bir milleti millet yapan unsurlardan birisidir. Özellikle aynı coğrafyada yaşayan milletlerin dillerinin, diğer komşu dillerden etkilenmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla tarih boyunca birbirine yakın bölgelerde yerleşmiş olan Türkler, Araplar ve İranlıların dilleri olan Türkçe, Arapça ve Farsça, birbirlerini etkilemiş ve kendi aralarında kelime alış verişinde bulunmuştur. Kelimelerin bu tür göçlerini hiç bir güç önleyememiştir. Ancak şu da bir gerçektir ki sadece halkın benimsediği kelimeler göç ettiği yeni diyarda varlığını sürdürebilmiştir. Türkçede, Arapça ve Farsça kökenli kelimeler olduğu gibi, Arapça ve Farsçada da Türkçe kökenli kelimeler bulunmaktadır.

Bu çalışmamızda biz, genel anlamıyla Şam bölgesi dediğimiz, Suriye, Ürdün, Filistin (İsrail) ve Lübnan halk lehçelerinde, sonuna Türkçe yapım eki olan “-ci” almış ve Arapçalaşmış kelimeleri tarayarak tespit etmeye çalıştık. Bu amaca yönelik 2006 -2008 yılları arasında adı geçen ülkeleri ziyaret ederek halkla temasa geçtik, onların içinde yaşadık. İlk başta bildiğimiz مَشْكَلْجِي / Meşkelci, يالانْجِي / Yalancı, كَبَّابْجِي / kebabcı gibi kelimeleri örnek alıp, birebir mülakatlar yaparak yeni kelimeler tespit etmeye gayret gösterdik. Her tespit ettiğimiz yeni kelimeyi öncekilere ilave ettik. Bu şekilde halk arasında *mülakat yöntemi* ile sorgulama işini sürdürdük. Dolayısıyla görüştüğümüz ana dili Arapça olan insanlara, daha önce elde ettiğimiz kelimeler referans oldu. Onlar da bu kelimelere benzer, sonu *Türkçe yapım eki “-ci”* ile biten bildikleri ya da duydukları kelimeleri söylediler. Elimizde o zamana kadar var olan kelimeleri tanıyıp tanımadıklarını da test ettik. Bildikleri ve bilmedikleri kelimeleri işaretledik. Bu tarama işini genişleterek o kelimenin bölge insanınca tanınıp, kullanıldığı kanaati bizde oluşuncaya kadar devam ettirdik. Bu arada bulduğumuz kullanılan -ci eki almış kelimelerin ne anlama geldiklerini de kendilerine sorarak tanımını yapmalarını kendilerinden istedik. O kelimelerin gerçek anlamlarının yanında mecâzî ya da terimsel anlamları varsa, onları da belirtmeleri talebinde bulunduk. Çalışmamızda verdiğimiz -ci eki almış kelimelerin Arapça tanımları, Arapça sözlüklerde bulunmayabilir, çünkü bu tanımlar halk tarafından yapılmıştır. Zaten çalışmamızda halk lehçeleri esas alınmıştır.

Çalışmamıza Ürdün yöresinden başladık. Daha sonra sırasıyla Suriye, Filistin ve Lübnan yörelerini tarayarak çalışmamızı tamamladık. Bu arada Mısır'a gitme imkânımız oldu. Aynı konuyu orada da irdeledik. Ancak coğrafyanın ve yöre kültürünün farklı olması Mısır'ı araştırmamıza dâhil etmemede etken oldu. Biz bu çalışmamızda zaman zaman dipnotta gerek gördüğümüz durumlarda Mısır lehçesine atıflarda bulunmakla yetindik. Diğer taraftan, çalışmamızı yaptığımız dönem itibarıyla güvenlik sorunu olduğu için Irak yöresine gitme imkânı da bulamadık, dolayısıyla çalışmamıza bu yöreyi dâhil edemedik. Ancak, çalışmamızda görüleceği gibi Irak bölgesi ile ilgili Sadük Masliyah'in kaleme aldığı ve Halim Öznurhan tarafından "*Irak Halk dilinde dört Türkçe Son Ek –Li, Lik, Siz, Çi*" adıyla Türkçeye çevrilmiş "*Erba'u Levâhik Turkiyye fi'l-Luğati'd-Dâriceti'l-'Irâkıyye*" adlı makalesine yer yer atıflarda bulunduk.

Türkçe –ci eki almış Arap lehçelerinde kullanılan kelimelerin Suudi Arabistan, Yemen, Umman, Kuveyt gibi Arap Yarımadası ülkelerinde; Libya, Tunus, Cezayir, Fas gibi resmî dilleri Arapça olan diğer Afrika ülkelerinde de araştırılmasının yerinde olacağı kanaatindeyiz. Zira çeşitli vesilelerle yukarıda saydığımız ülke vatandaşı olan üniversite öğretim elamanları ve öğrencileri ile temaslarımız oldu. Bu temaslarımızda onlara da kendi lehçelerinde Türkçe –ci eki almış kelimelerin var olup olmadığını sorduk ve beklemediğimiz bir şekilde birçok kelimeyi onların da kullandıklarına şahit olduk<sup>1</sup>. Bu sebeple adı geçen ülkelerin de araştırmacılar ve dilciler tarafından taranması gerektiğine inanıyoruz.

Araştırmamızı yaptığımız ülkelerin bütün şehirlerini tarama imkânımız olmadığından imkânlarımız ölçüsünde ulaşabildiğimiz şehirleri taramaya çalıştık. Şehirde yaşayan insanlarla mülakat yaptığımız gibi, köy halkı (bedevî ve fellâh) ile de görüşmeye çalıştık. Bu sayede araştırmamızın genelleme imkânına sahip olmasını amaçladık. Net bir sayı belirleyemedik, ancak her ülkeden çok sayıda kişi ile birebir görüşme yaptık ve bu kişileri, mümkün mertebe her yaştan ve her meslek erbabından oluşturmaya çalıştık.

---

<sup>1</sup> Irak, Mısır, Cezayir, Tunus, Libya, Fas, Yemen, Sudan gibi diğer Arap ülkelerinde kullanılan Türkçe yapım eki–ci almış bazı kelimeler için bkz. Bedrettin Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 29 vd.

Ülkelere göre mülakat yaptığımız insanların yaşadığı bölgelerin dağılımını genel hatlarına şu şekilde oluşturduk:

Ürdün: Amman, Zerkâ, İrbid, Ramsa, Mefrak, Akabe, Aclûn, Ceraş ve Salt şehirlerinde yaşayan halk ile Umm Kays, Petra, Aydûn, Sarîh gibi bazı küçük yerleşim birimlerinde yaşayan çiftçi ve bedevîlerle görüşmeler yaptık.

Suriye: Şam, Der'a, Humus şehirleri ile Şam'ın bazı köyleri. Suriye'de Türkiye'ye çok yakın olan ve çok sayıda Türk asıllı vatandaşın yaşadığı Halep başta olmak üzere Humus'tan başlayarak Türkiye sınırına kadar olan bölgeyi araştırma konumuzun dışında tuttuk. Çünkü buradaki Araplar Türklerle çok içi içe yaşamaktadırlar. Bu yüzden çalışmamızı genellemede sakıncalı olacağını düşündüğümüz için bu bölgelerde tarama yapmadık. Kanaatimizce Suriye'nin; Humus, Hama, Haleb ve Lazkiye şehirleri başta olmak üzere diğer yörelere göre Türklerin daha çok sayıda olduğu yerler müstakil bir çalışma konusu yapılmalıdır.

Filistin: Küdüs, Telaviv; Hayfa, Tabariya ve Ürdün sınırına yakın bazı köyler. Özellikle Arapça bilen Yahudilerle de mülakat yapmaya özen gösterdik.

Lübnan: Lübnan'da şartların olumsuz olması sebebiyle sadece Beyrut şehri ile güvenli bulduğumuz bazı kenar mahallelerinde araştırma imkânı bulabildik. Bunun yanında Lübnan'a komşu ülkelerde yaşayan Lübnanlılarla birebir mülakat yapma fırsatı bulduk.

Biz bu çalışmamızda halk ağzında yaygın olan -kökünün Türkçe ya da Arapça olmasına bakmaksızın- Türkçe yapım eki -ci almış kelimeleri derlemeye ve değerlendirmeye çalıştık. Bu kelimelerin pek çoğu yazı dilinde (fushâ / resmî dil) bulunmamaktadır. Yani temel Arapça sözlüklerde bu kelimelere sık rastlanmaz. Ancak bazı halk dili ile yazılmış tiyatro oyunları ve sinema filmlerinde bu tür kelimelerin var olduğuna şahit olmaktadır. Fakat son dönemlerde hızlı bir şekilde gelişmiş olan internette -ci eki almış kelimelerin tamamına yakınına rastlamamız mümkündür. Bundan dolayıdır ki konunun iyi anlaşılması için zaman zaman internet adreslerini de referans olarak vererek halk dili kullanılmış metinleri aldık, fakat fasih Arapçadaki karşılığını da yazarak Türkçeye tercüme ettik.

Tespit ettiğimiz her kelimenin halk tarafından Arapça olarak yapılan tanımına kısaca yer verdikten sonra, hangi ülkede kullanılmakta ise o ülkenin ismini harfle sembolize ederek

parantez içinde gösterdik. ر = Ürdün; س = Suriye; ف = Filistin; ل = Lübnan. Daha sonra da ulaşabildiğimiz kadarıyla o kelimenin kökünü, önceki anlamı ile varsa yeni kazandığı anlamı çeşitli kaynak ve metinlerden istifade ederek bulmaya çalıştık. Konumuz halk dili olduğu için sanal ortamında kullanılan kelimelerin geçtiği metinleri de zaman zaman referans aldık.

Bu arada Arapçada son harfi ج / cim ile biten birçok kelime ve türevlerinin var olduğunu da hatırlatmak yerinde olacaktır. Son harfe göre yazılmış olan İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab* adlı sözlüğünün *cîm* / ج maddesinde 400 civarında ana başlık hâlinde farklı kelime mevcuttur. Her kelimenin de ortalama 20 türevinin (müştak) var oluşunu kabul edersek sonu ج / cim harfi ile biten 8000 civarında ismin varlığından söz edebiliriz<sup>2</sup>. Bu tür kelimeler, şeddeli bir nisbet yâ / يّ sı alarak eğer ismi mensûb olarak kullanılıyorsa sonu مَنهَجْ kelimesine nispetle مَنهَجِي de olduğu gibi Türkçe yapım eki olan -ci'ye benzeyebilir. Bu yüzden, karışıklığa neden olunmaması için özen gösterilmeli, gerektiğinde kelimenin aslının tespiti için sözlüklere müracaat edilmelidir. Ayrıca, batı dillerinden Arapçaya geçerken sonu cî / جي'ye dönüşen bazı kelimeler vardır. Bunlar, özellikle bilim ifade eden باثولوجي / bâtulûjî (patoloji) / بسيكولوجي / bisîkûlûjî (psikoloji) / زولوجي / zûlûjî (zeoloji) gibi Türkçeye loji; Arapçaya da lûcî / لوجي şeklinde aktarılmış kelimeler olup, ilk bakışta sanki sonuna Türkçe yapım eki – ci almış gibi görünmekte oldukları unutulmamalıdır.

## 2- Arapça- Türkçe Dilleri Arasında Karşılıklı Kelime Göçü

Genellikle diller ile toplumlar arasında sıkı bir ilişki bulunur. Dil, bir milletin kültür hareketleri ile doğrudan ilgili olduğu gibi, başka toplumlarla olan kültür ilişkilerinin de büyük ölçüde etkisinde kalabilir.

Diller arası etkileşim bağlamında konumuzun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağını düşündüğümüzden dolayı, Türkçe-Arapça arasındaki etkileşim üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır. Türkçenin, Arapçadan fazlaca etkilendiği bir gerçektir<sup>3</sup>. Belki de ilk zamanlar dinî içerikli kelimeler alınarak dinin daha iyi anlaşılması amaçlanmış, fakat zamanla bu söz-

---

<sup>2</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1411 / 1990, II / 205-402.

<sup>3</sup> Türkçe ile Arapça arasındaki karşılıklı etkileşim konusunda geniş bilgi için bkz. Musa Yıldız, "Türkçe ve Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim", Nüsha - Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yıl: VI, Sayı: 23, Bahar 2006, s. 7-37.

cükler, gündelik konuşmaya varıncaya kadar hayatın diğer dallarına da girmiştir. Hâlâ günümüz Türkçesinde bile yüzlerce Arapça asıllı kelime bulunmaktadır. Yani çeşitli yollarla Türkçeye, Arapçadan çok sayıda kelime girmiştir.

Arapçaya, dilimizden transfer olan kelimeler, *askerî, siyasî, ekonomik, sosyal vs. içerikliler* olarak çeşitli bölümler altında incelenebilir. Zamanla bu kelimelerin bazıları unutulmuştur. Fakat sonuna Türkçe yapım eki *-ci* alan birçok kelime hâlâ Araplar arasında, özellikle de Şam bölgesi halk lehçelerinde kullanılmaktadır.

Arapçaya, Türkçeden geçen ve hâlâ kullanılan sonunda Türkçe yapım eki *-ci* alan kelimelerin kalıcı olmasının sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

### **a- Arapçanın Fonetik Özelliklerine Yakın Olan Kelimeler**

Her dilin kendine özgü ses ve şekilleri vardır. Türkçede med harfleri dediğimiz uzatma işaretleri bulunmamakla beraber, Arapçada uzatmalı harf içeren kelimeler ve buna bağlı olarak çeken sesler oldukça fazladır. Türkçe yapım eki *-ci'nin*, Arapçanın bu fonetik özelliklerine uyduğunu görüyoruz. Bizdeki büyük ve küçük sesli uyumuna uygun olarak sonuna; *-ci; cı; cu; cü; çî; çî; çu; çü* eki almış kelimerin tamamı Arapçaya uzatmalı *-cî / جى* şeklinde aktarılmıştır. Haddi zatında, bu ekler eski Türkçede (Osmanlıca) şu anda Arapçada kullandığı gibi yani *جى / cî* şeklinde yazılmaktaydı. Kahveci *قَهْوَجى* / kahvecî; kunduracı *كُنْدَرَجى* / kundercî; *نُوبَطَجى* / nûbatcî örneklerinde olduğu gibi.

Esasen Türkçe *-ci* eki alan ve Arapçada kullanılan kelimelere baktığımız zaman sonuna *cu; cü; çu; çü* eki almış kelimelerin fazla kullanılmadığına şahit olmaktayız. Bunun bir tesadüf olmadığı kanaatindeyiz. Bu, Arapların, Türklerden sadece sonuna *-cı; -ci; -çî; -çü* eki olan kelimeleri duydukları anlamına gelmez. Şüphesiz onlar, sonuna *cu; cü; çu; çü* olan kelimeleri de duymuşlardır. Fakat anladığımız kadarıyla, Araplar, ilk etapta kendi dillerinin fonetik özelliklerine sahip yabancı kelimeleri daha kolay benimseyerek kullanmaya başlamışlardır.

### **b- Arapçada (Halk Dilinde) Bir Boşluk Dolduran Kelimeler**

Bütün diller yeni durumlara ya da ihtiyaçlara göre kelime üretir. Ne var ki halk bazen bu türetilen yeni kelimeleri kullanmak yerine diğer dillerden kelimeleri hazır olarak alır ve kullanır.

Kendi dillerinde aynı anlamı ifade edebilecek kelimeler olduğu halde Araplar, meslek ya da bir sıfat veya huy bildiren sonuna *-ci* eki almış kelimelerden bazılarını Türkçeden alarak kullanagelmışlerdir. Zaman içinde birçok kelime Türkçeden Arapçaya geçmiş olmasına rağmen bunlardan bazıları yaşamlarını sürdürebilmiştir. Çünkü o kelimeler nakledildikleri yeni dilde farklı bir ihtiyaca cevap vermektelerdir. Halk kendi dillerine başka dillerden geçen kelimeleri kullanmaya özellikle önem göstermiş olabilir. Belki de bu tür farklı bir kullanım ile yerine göre övme ya da yerme, bazen de utanma gibi farklı duyguların kolayca ifade edilmeleri için kendi dillerindeki kelimeyi değil de başka dilden ödünç aldıkları kelimeyi kullanmak istemişlerdir. Hatta bazen kendi dillerinde var olan bir kelimeye yabancı bir ek getirerek yeni bir anlam ifade etmesini sağlamışlardır<sup>4</sup>.

### **3- “-Ci / جي” EKİ ÖRNEĞİ**

#### **a- Türkçe Yapım Eki Olarak “Ci / جي”**

Türkçede isim ve fiil kökleri, temelde iki ayrı gramer sınıfını temsil ederler ve ayrı ayrı ekler alabilirler. Bu yüzden ekler de *isme ek* ve *fiile ek* diye ikiye bölünebilir<sup>5</sup>. “-Ci yapım eki” isim ve fiillerin sonuna getirilerek temelde kök anlamı olan fakat yeni bir anlam ifade eden kelimeler türetilir.

İsimden türeyenlere örnek: Keman, keman-cı.

---

<sup>4</sup> Türkçede, insan uzuvlarının herbirinin adı olmasına rağmen, bazı organların yabancı kelimeler ile ifade edildiğini görmekteyiz. Buna, erkek cinsel organı için “*zeker*”, kadın cinsel organı için “*ferc*” kelimelerini örnek olarak verebiliriz. Ayrıca, İsrail’de bulunduğumuz sırada bazı İsrail vatandaşları ile bu konuyu konuşma fırsatı bulduk. Onlar da küfür ve sövme bildiren tabirleri kendi dillerindeki ifadeler yerine özellikle Arapçadan alınmış kelime ya da kelime gruplarını tercih ettiklerini söylediler. Bu konuyu İbranicede uzmanı olan Yermouk Üniversitesi Arap Dili Öğretim Üyesi Dr. Abdulhamid al-Aktaş ile de müzakere ettik ve o da aynı sonuca vardığını çeşitli örneklerle açıkladı.

<sup>5</sup> Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları: 528, Ankara 1998, s. 148.

Fiilden türeyenlere örnek: Almak, al-ı-cı.

“-Cı” eki Türkçenin en verimli üretim eklerinden biridir. Esas ve kökü itibarıyla adlardan “kılıcı” adı yapmaktır. Zamanla bu ekin anlam alanı genişlemiştir. Bu alanlar şu şekilde sıralanabilir<sup>6</sup>.

1- Bazı nesnelere uğraşanı, onu yapanı, satanı vs. gösteren sanat ya da meslek adları: Demir, demir-cı; boya, boya-cı; iş, iş-çi; süt, süt-çü.

2- Bir nesne ile daha başka türlü ilişkiyi gösteren adlar: Yol, yol-cu; göz, göz-cü; ara, ara-cı; sol, sol-cu; kira, kira-cı.

3- “-Cı” eki, bazı ad ve sıfatlara gelerek kişinin bir şeye alışkanlığını gösteren adlar yapar: Yalan, yalan-cı; şaka, şaka-cı; ucuz, ucuz-cu; akşam, akşam-cı.

Ayrıca bu ek, sıradan bir çekim eki gibi her ismin sonuna gelerek onu seveni, adet edineni gösterebilir: Osman *pilavcıdır* (pilavı sever). Sen fazlaca *uykucu* oldun (uykuyu sevmeye başladın), gibi.

4- Bir düşüncenin, bir inanışın sahibinin taraflılığını gösteren sıfatlar yapmaya yarar: Ülkü, ülkü-cü; akıl, akıl-cı; halk, halk-çı; İslam, İslam-cı; Mao, Mao-cu.

5- *-Cı kılıcı eki* ile yer adı yapılabilir: Demir, Demir-cı; ayran, Ayran-cı; yağ, Yağ-cı-lar; akın, Akın-cı-lar; bostan, Bostan-cı.

*-Cı eki*, eskiden beri Türkçede çok işlek olarak kullanılan fiilden isim yapma eklerinden biridir. Fonksiyonunda çokluk, aşırılık, devamlılık vardır. Al-ıcı; yap-ıcı; sat-ıcı; yüz-ücü; düşün-dürücü; geç-ici gibi. Bu ek daha çok, yapma bildiren fiillerle kullanılmaktadır. Meslek sahipleri için bu ekle yapılan isimler kullanılır<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bkz. Banguoğlu, a.e., s.162-163. Ayrıca bkz. Mehmet Hengirmen, *Türkçe Temel Dilbilgisi*, Engin Yayınları, 4.Basım, Ankara 1998, s. 288.

<sup>7</sup> Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1981, s. 191; Nurettin Koç, *Yeni Dilbilgisi*, İnkılab Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1998, s.115. Ayrıca -ci ekinin Irak halk dilinde kullanımını ve işlevleri için bkz. Sâdık Masliyeh, *Erba'u Levâhik fi'l-Luğati'd-Dâriceti'l-'Irâkıyye* (el-Kermil, Ebhâs fi'l-Luğa ve'l-Edeb, 1996, Hayfa, Sayı:17, ss. 157-167) Çeviri: Halim Öznurhan, *Bilimname*, 2004 / 1, Kayseri, Sayı:IV, ss.133-141.



-Ci eki, Eski Türkçede, -ı-ğçı; -i-gçı; -guçı, -güçi şeklinde idi. Bu şekillerin ise fiilden isim yapma ekleri -ğ; -g ve -gu; gū ile isimden isim yapma eklerinin, -çı ve -çi'den meydana geldikleri anlaşılmaktadır. Batı Türkçesinde eklerin sonundaki ve başındaki ğ ve g düşmüş; böylece ek, Eski Anadolu Türkçesine -uçı ve -üçi şeklinde geçmiş, sonradan ç'nin sedalılışması ve yuvarlak vokalin düzleşmesi ile -ıcı ve -ici şeklini almış; son zamanlarda vokal bağlanarak bugünkü çok şekilli hale gelmiştir<sup>8</sup>. Burada şunu da belirtelim ki -ci ekinin sekiz şekli Türkçenin son devirlerine aittir. Bu şekiller bir taraftan vokal, bir taraftan da konsonant uyumu ve sedalılışması sonucu çıkmıştır. Eski Türkçede ekin sadece -çı ve -çi şekilleri vardır. "C" sesi esas itibarıyla Türkçede ç sesinden türemiş yeni bir sestir. Eski Türkçede bu ekin c'li şekilleri olmadığı gibi yuvarlak vokalli şekilleri de yoktu. Bek-çi; yama-çı; ok-çı; göz-çi gibi. Hatta bugün bile teşekkülü eski devirlerde olan kışeleşmiş el-çi gibi çok nadir bazı kelimelere rastlamak mümkündür<sup>9</sup>.

## b- Şam Bölgesi Lehçelerinde Kullanılan "-ci" Eki Almış Kelimeler

### 1- إخوانجي / İhvancî:

شخص منتسب إلى منظمة "إخوان مسلمين"، و الذي يحب الآخرين. (ر،س،ف،ل)

"İhvân-ı Müslimîn" teşkilatına üye kişilere verilen bir ad olarak sözlük anlamından çok terim olarak kullanılmaktadır. Bu anlam Lübnan'da pek yaygın değildir. Ayrıca dost yanlısı, arkadaşlarını seven gibi genel anlamında kullanılmaktadır. Hatta bu anlamda internette ikhwangy gibi<sup>10</sup> siteler bile bulunmaktadır.

İhvancî, kardeş anlamına gelen أخ kelimesinin çoğulu olan إخوان'den<sup>11</sup> türetilmiştir. Araya bir kaynaştırma ن / nûn'u getirilerek sonuna Türkçe yapım eki جي / cî eklenmiştir. Ya da أخ kelimesinin başka bir çoğulu olan إخوان kelimesindeki elif / ا, hazfedilerek جي / cî eklenmiştir. Arapça aslı hangi şekilde olursa olsun, netice itibarıyla bu, kökü Arapça eki

<sup>8</sup> Bkz. Ergin, a.e., s. 191.

<sup>9</sup> Koç, a.e., s.115.

<sup>10</sup> Bkz. www.ikhwangy.com

<sup>11</sup> Ebû Nusayr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğati ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Tahkik: Şihâbuddin Ebû Ömer, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1418 / 1998, II / 1651.

Arapça aslı hangi şekilde olursa olsun, netice itibarıyla bu, kökü Arapça eki Türkçe olan bir kelimedir.

## 2- بَصْمَاجِي / بَصْمَاجِي / Basmacı:

شخص يختم بأصابعه لأنه لا يستطيع التوقيع. (ر،س،ف،ل)

Bu kelimenin kökü olan / باصمة، بصمة، nin aslı hakkında ihtilaf vardır. Damgalamak, mühürlemek, bir şey üzerinde iz bırakmak gibi<sup>12</sup> anlamlara gelen بَصْمَة – بَيْصُم – بَصَم fiilinden türediği dolayısıyla Arapça olduğu iddia edilmekle beraber biz klasik Arapça sözlüklerde بَصَم şeklinde *basmak* anlamına gelen bir kelimeye rastlayamadık<sup>13</sup>.

Ancak en eski Türkçe lügat kabul edilen Divanü Lügati't-Türk'de 'bastı' maddesinde şu bilgiler yer almaktadır:

أر قيزغ “ أر قيزغ bastı: بَسْدِي بُرْتُ بَسْدِي anı burt bastı = onu karabasan (kâbus) bastı”; “ أر قيزغ er kızığı bastı = adam kızı bastı, üzerine çöktü, çullandı”; “ اِت كِيغني بَسْدِي it keyigni bastı = köpek avı bastı ve yıktı; (بَسْمَاقُ - بَسَارُ püser – püsmek) anlamlarına geldiği belirtilmektedir<sup>14</sup>. Ayrıca çağdaş sözlüklerde de “basma” kelimesinin Arapça olduğuna dair herhangi bir açıklamaya rastlayamadık. Bunun yanında “basmak” fiilinden türemiş basmacı, basmahane, basmakalıp, bastı, bastık, bastır, bastırma, gibi türev konumunda birçok Türkçe kelimenin de var olduğu bir gerçektir<sup>15</sup>. 18. yüzyılda Müstakim-zade Süleyman Sadeddin Efendi tarafından hazırlanmış olan *Mecelletu'n-Nisâb* adlı sözlükte de ilk basma işini yapan kimseye verilmiş bir ad olarak karşımıza çıkmaktadır<sup>16</sup>. Ayrıca Arapçalaşmış (muarreb) isimler sözlüklerinde de

<sup>12</sup> Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-'Arabiyyu'l-Hadîs / Arapça-Türkçe Sözlük* (H.Wehr'in *A Dictionary of Modern Arabic* (1961) adlı sözlüğü esas alınarak hazırlanmıştır.) Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 58.

<sup>13</sup> Bkz. *es-Sihâh*, II / 1389; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2003, I / 434.

<sup>14</sup> *Divânü Lügati't-Türk Tercümesi*, Çeviren: Besim Atalay, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1992, s. 10.

<sup>15</sup> Geniş bilgi için bkz. D.Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, 11. Baskı, İstanbul 1996, s.114-115.

<sup>16</sup> Bkz. Müstakim-zade Süleyman Sa'deddin Efendi, *Mecelletu'n-Nisâb*, Kültür Bakanlığı Yayınları (Tıpkıbasım) Ankara 2000, s.131.

basma kelimesinden türemiş بِصْمِي; بِصْمِي; بِصْمِي; بِصْمِي; بِصْمِي gibi bazı kelimelerin aslının Türkçe olduğu belirtilmektedir<sup>17</sup>.

Bize göre "basmacı" kelimesi Türkçedir. Çünkü eğer bu, bazı Arap dilcilerinin iddia ettikleri gibi بِصْم *fiilinden* türemiş Arapça bir kelime olsaydı sonuna Türkçe yapım eki olan ve meslek ya da bir işin devamlı yapıldığını belirtmek için fiillerin veya isimlerin sonuna gelen "-ci" eki getirilerek yapılmış hali Araplar arasında kullanılmazdı. Bunun yerine بِصْم *fiilinden* türemiş بِاصِم gibi bir ism-i fâil ya da herhangi bir sıfat-ı müşebbehe kalıbı kullanılırdı. Özellikle Şam bölgesinde, yani şimdiki Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan'da ortalama beş asır Osmanlı Türk hâkimiyeti sürmüştür. O devirlerde okuma yazma bilenlerin sayısının yok denecek kadar az olduğu göz önüne alınırsa, resmi kayıtlarda, özellikle de tapu sicillerinde insanların, imza yerine parmak basmalarını sağlamakla görevli kişilerin bulunması kaçınılmazdır. Umumiyetle bu kişilerin Türk oldukları ve Türkçe konuştuklarını varsayarsak, onların kendilerini "basmacı" olarak adlandırmaları kadar doğal bir şey yoktur. Dolayısıyla yöre halkının da bu ismi duyarak öğrenmiş ve zamanla kullanmaya başlamış olması kuvvetle muhtemeldir. Hatta şu an bazı sözlüklerde yer alan بِصَمَّ fiili de Türkçe "basma" isminden esinlenerek Arapçalaşmış bir fiil olabilir. Zira bu fiilin ses yapısı Arap Dilinin ses yapısına da uymaktadır. Dolayısıyla biz, aslı Türkçe olan bir isimden Arapça bir fiil icat edildiği görüşündeyiz. Âmmice dediğimiz bazı günümüz halk lehçelerinde, "basmacı / بِصْمِي" tabiri "ümmî / okuma yazma bilmeyen" anlamında kullanılmaktadır<sup>18</sup>. Bu kelimenin ümmî anlamına geldiğine dair internette birçok kullanıma rastlamak mümkündür.

شخص بصمجي لايعرف كيف يكتب اسمه بشكل صحيح

"Basmacı; adını nasıl doğru yazacağını bilmeyen kişidir<sup>19</sup>."

رد رجل مسن: "انا يا عم ماعرفش حاجة - انا رجل بصمجي - ولا أعرف دستور ولا أم الخول " ...

---

<sup>17</sup> Bkz. Muhammed b. Zübeyr (Komisyon) *Mevsûatu's-Sultân Kâbûs li-Esmâ'il-'Arab, Sicillu Esmâ'il-'Arab*, Beyrut 1411 / 1991, II / 1209-1210.

<sup>18</sup> *Sicillu Esmâ'il-'Arab*, II / 1209; Ayrıca bkz. Ghazi Abdallah, *Türkçenin Ürdün ve Suriye Lehçeleri Üzerindeki Etkisi*, (Basılmamış Y.Lisans Tezi), Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1990, s.23.

<sup>19</sup> Metin için bkz. www.alskhar.com 12.12.2007.

“Yaşlı adam şöyle cevap verdi: ‘Amcacığım, ben hiçbir şeyden anlamam –ben ümmî (basmacı) bir adamım- kanundan manundan ne anlarım...<sup>20</sup>”

بالفعل ما نحن الا بصمجي يوقع بدون ان يقرأ شيئاً وكاننا اميين . والاسباب كثير ’.....

“Biz hiçbir şey okumadan imza atan basmacıdan başka bir şey değiliz, sanki biz ümmiyiz (okuma yazma bilmeyiz). Sebepleri çok....<sup>21</sup> “

Aynı anlamıyla Mısır'da da kullanılmakta olan basmacı / باصمجي kelimesi<sup>22</sup>, Farsçada da Arapça ve Türkçedeki anlamıyla بسماجی ve باسمه چی şeklinde hattıyla kullanılmaktadır<sup>23</sup>.

### 3- بستانجي / بستانجي - Bustancî:

شخص يعمل في البساتين و المزارع. (ر،س،ف،ل)

Bağ, bahçe, bostan gibi anlamlara gelen bustân / بستان<sup>24</sup>, aslı Farsça olan bir kelime-dir<sup>25</sup>. Bu haliyle Türkçeye de Arapçaya da Farsçadan geçmiştir<sup>26</sup>. Fakat Türkçe yapım eki –ci aldıktan sonra bostancı / بستانجي kelimesi Arapçaya Türkçeden, Türkçe bir kelime olarak girdiği gibi<sup>27</sup> بستانجي şeklinde tekrar Farsçaya da geçmiştir<sup>28</sup>.

Araplar arasında sıkça kullanılan bustancî / بستانجي kelimesinin بستانجي, بستانجي, بستانجي şeklinde normal anlamında ya da bazı kişilerin soyadı (lakabı) olarak kullanıldığına da şahit olmaktayız<sup>29</sup>. Geniş bir kullanım alanı bulmuş olan bustancî / بستانجي

<sup>20</sup> Metin için bkz. www.egyptiantalks.org 12.12.2007.

<sup>21</sup> Metin için bkz. www.alsakher.com 12.12.2007.

<sup>22</sup> Bkz. Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, s. 39

<sup>23</sup> *A Persian Dictionary*, I / 358; Arif Etik, *Farsça-Türkçe Lûgat*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1968, s.64.

<sup>24</sup> Bustancî kelimesi diller arasında transfer olan kelimeler için güzel bir örnektir. Farsça aslı بستان olan kelime, Türkçeye girdikten sonra بستانجي şeklini almıştır.

<sup>25</sup> *Sicillu Esmâ'il-'Arab*, II / 1196.

<sup>26</sup> Bkz. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Yayınevi, 20.Baskı, Ankara 2003, s. 119. بستان kelimesinin muarreb olduğuna dair ayrıca bkz. Muhammed el-Emîn b. Fadlullah el-Muhibbî, *Kasdu's-Sebîl fimâ fi'l-Luğati'l-'Arabiyyeti mine'd-Dahîl*, Tahkîk: Osman Mahmud es-Sînî, Tevbe Yayınevi, Riyad 1415 / 1994, (I-II) I / 280; *Sicillu Esmâ'il-'Arab*, I / 256, 257.

<sup>27</sup> *Sicillu Esmâ'il-'Arab*, I / 257.

<sup>28</sup> *A Persian Dictionary*, I / 529.

nıldığına da şahit olmaktadır<sup>29</sup>. Geniş bir kullanım alanı bulmuş olan bustancî / بستانجي kelimesinin Irak lehçelerinde de yaygın olduğu belirtilmektedir<sup>30</sup>.

Bustancî / بستانجي kelimesi, resmi dairelerde bahçe işleri ile uğraşan bahçıvan anlamına da kullanılmaktadır. Bu kullanım şu şekilde gazete ve dergilere kadar girmiştir. Avrupa'daki Iraklıların durumlarından söz eden bir yazıda şu ifadeler yer verilmiştir:

...من رتبة عقيد فما فوق مما جعل الكثير من رجال الأمن يتوسطون للحصول على منصب  
دبلوماسي في سفارة عراقية خارج الوطن حتى برتبة " بستانجي " !!..

"... albay hatta daha yukarı rütbeli güvenlik görevlilerini, yurt dışında bahçıvan (bustancî / بستانجي) bile olsa Irak Büyükelçiliklerinde diplomatik bir görev almak için torpil aramaya itmektedir<sup>31</sup>." Metinden de anlaşılacağı üzere, önceden daha muteber bir meslek sahibi olan kimselerin, şartların değişmesi sonucunda, bahçıvanlık gibi daha az muteber bir meslek aramaktadır.

Aynı şekilde ailesinden bahsederken bir Filistinli genç şu ifadeleri kullanmaktadır:

أبوي ما قدر يعيش بعين الحلوة، كان يقعد بفلسطين أشهر يشتغل بستانجي عند يهودي من  
طبريا، ويجي يزورنا بعين الحلوة.

"Babam, Ayn Halwa'da yaşayamadı. O, Filistin'de birkaç ay oturdu, Taberiye'de bir yahûdinin yanında bahçıvanlık (bustancî / بستانجي) yapar, bizi Ayn el-Helwa'da ziyarete gelirdi"<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Firâs Tayyib tarafından hazırlanıp internette neşredilen "Dimeşk'te Valilik Yapanlar" adlı bir makalede 1772-1773 yıllarında Şam'da valilik yapan Hafız Mustafa Bostancı isminde birinin olduğundan bahsedilmektedir. Bkz. [www.hakam.net / family](http://www.hakam.net/family) 13.12.2007. Ayrıca bostancı / بستانجي şeklinde kullanım için bkz. [www.cultural.org.ae](http://www.cultural.org.ae); [www.sama3y.net / vb](http://www.sama3y.net/vb), [www.almustaqbal.com / stories](http://www.almustaqbal.com/stories). 13.12.2007. Bostancı / بستانجي için bkz. [www.scoutsarena.com / photo](http://www.scoutsarena.com/photo); [www.dalilalkitab.net / books](http://www.dalilalkitab.net/books); [www.nesasy.org / content](http://www.nesasy.org/content); [www.articles.abolkhaseb.net](http://www.articles.abolkhaseb.net); Bostancı / بستانجي şeklinde kullanım için bkz. [www.jawalat.com / member](http://www.jawalat.com/member), [www.ghrib.net / vb](http://www.ghrib.net/vb), [www.afalake.ma / archive](http://www.afalake.ma/archive), Bostancı / بستانجي için bkz. [www.akhersaa-dz.com / read](http://www.akhersaa-dz.com/read); [www.rauwadalkashafa.com / pages](http://www.rauwadalkashafa.com/pages), [www.majdah.maktoob.com / ub](http://www.majdah.maktoob.com/ub) 13.12.2007.

<sup>30</sup> Bkz. "Erba'u Levâhik", Bilimname, Sayı:IV, 2004 / 1, s. 138.

<sup>31</sup> Makalenin tamamı için bkz. Câsim el-Mutay, *el-Hivârü'l-Mütemeddin*, Sayı: 1106, 11.02.2005, [www.rezgar.com / debat](http://www.rezgar.com/debat) 13.12.2007.

<sup>32</sup> Yazının tamamı için bkz. [www.jalili48.com / pub / ar](http://www.jalili48.com/pub/ar) 13.12.2007.

#### 4- بلطجي / بلطجي / Baltacı:

رجل الإطفاء يحمل في يده بلطة لإطفاء الحريق، و مجازيا شخص يسبب المشاكل على الناس، قريبة في المعنى الى مشكلجي لكنها أقوى منها. بلطجي صاحب مشاكل وعنيف في مشاكله.  
(ر،س،ف،ل)

Baltacı / بلطجي، Türkçe bir kelime olup, *baltanın* –ci yapım eki almış hâlidir<sup>33</sup>. Balta / بلطة kelimesi ise Arapça فأس anlamına gelen muarreb bir kelimedir<sup>34</sup>. بلطجي، Araçlar arasında iki anlamda kullanılmaktadır. İlki gerçek anlamında; yangın söndürmede kullanılmak üzere balta taşıyan itfaiye eri. İkincisi mecaz anlamında; insanlara özellikle de konuşması ile sıkıntı veren, sorun çıkaran meşkelci / مشكلجي anlamına yakın anlamda. Nitekim ikinci anlamına şu örneği verebiliriz:

هذا الطالب رأيتُه بعينِي يعامل وكأنه مجرم بلطجي حرامي . ولكن لم يكتفوا بهذا بل قالوا له يا عم إنت جاي تتبلطج علينا .

Yukarıdaki metinde baltacı / بلطجي; suç işleyen (مجرم) ve kötülük yapan (حرامي) ile aynı, başkalarına eziyet eden anlamında olumsuz olarak kullanılmıştır<sup>35</sup>. Dahası, Arapçalaşan baltacı / بلطجي isminden fiil türetilerek تبلطج يتبلطج / başkalarına sıkıntı vermek, anlamında Araçlar arasında kullanılmaktadır<sup>36</sup>.

محمد مدير البحث الجنائي باب يرعى عصابات فعلا النهم عنده المال لا يرتبطه بالقانون ارتباط انه بلطجي بكل ما تحمله المعنى

Yukarıdaki metinde de baltacı / بلطجي kelimesi, suç işleyen, insanlara sıkıntı veren anlamında kullanılmıştır<sup>37</sup>. Ayrıca baltacı / بلطجي kelimesi bazı sözlüklerde de yer almaktadır<sup>38</sup>. Yine, bu kelimenin lağamcı, istihkâm eri, gangaster, asalak, tufeyli, muhabbet

<sup>33</sup> Hans Wehr, *Arabicshes Wörterburch Für Die Schriftsprache Der Gegenwart*, Germany / Weisbaden 1968, s. 64.

<sup>34</sup> *Sicillu Esmâ'il-'Arab*, I / 267.

<sup>35</sup> Ayrıca bkz. *Türkçenin Ürdün ve Suriye Lehçeleri Üzerindeki Etkisi*, s.23.

<sup>36</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.gam3aonline.com / art](http://www.gam3aonline.com/art), 13.12.2007.

<sup>37</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.ibb7.com / vb](http://www.ibb7.com/vb), 13.12.2007.

<sup>38</sup> *Sicillu Esmâ'il-'Arab*, II / 1233.

Yine, bu kelimenin lağamcı, istihkâm eri, gangaster, asalak, tufeylî, muhabbet tellalı gibi bazı olumsuz anlamlarının yüklendiği de zikredilmektedir<sup>39</sup>.

### 5- بَشْرَجِي / Benşercî:

الذي يصلح عجلات السيارات و يكتب هذا الاسم على اللوحة أمام الدكان (ر،ف،ل).  
ومعناها "كومجي" في سوريا.

Araba lastikleri tamir eden kişiye verilen bir isimdir. Türkçede lastikçi ya da tamirci anlamına gelmektedir. Ürdün, Filistin ve Lübnan bölgesinde kullanılmaktadır. Suriye’de ise بَشْرَجِي tabiri kullanılmamakla beraber, bu anlama gelen kûmecî / كَوْمَجِي ifadesi yaygındır. Biri mesleğini dile getirirken şöyle demektedir: انا ما أشغل بَشْرَجِي أنا أشغل كهربائي “Ben lastikçi değil, elektrikçiyim”<sup>40</sup>.

Benşercî / بَشْرَجِي kelimesinin aslı hakkında Arap dilcileri arasında iki görüş bulunmaktadır:

İlk görüşe göre bu kelime, patlamak anlamına gelen اِنْفَجَرَ fiilinin muzarisi olan اِنْفَجَرَ dan türemiştir. Âmmicede, 3. tekil şahıs (müfred müzekker ğâib) kipinin başında bulunun muzârat harfi ya / ي / bâ / ب’ya dönüştürülerek اِنْفَجَرَ şeklinde telaffuz edilmektedir. Daha sonra, mu’tebile harflerinden ن / nun ile şedîde harflerinden ج / c, arasında bulunan rahve harfi fa / ف / düşürülmüştür. Fiil son hali ile اِنْفَجَرَ şekli almıştır. Son olarak da yakın mahreçli iki harften, damağın üst taraflarından çıkan ج / c, damağın üst tarafına yakın yerden çıkan ş / ş harfine dönüştürülerek fiil اِنْفَجَرَ halini almıştır. Suriye dışında Şâm bölgesi Arap halk ağızlarında, اِنْفَجَرَ / بَشْرَجِي / Arabanın lastiği patlatı, örneğinde olduğu gibi اِنْفَجَرَ fiili “(lastik) patlamak” anlamında kullanılmaktadır. اِنْفَجَرَ fiilinin bu anlamıyla alakalı olarak sonuna Türkçe –ci eki getirilerek benşercî / بَشْرَجِي (lastik tamircisi, lastikçi) kelimesi türetilmiştir.

İkinci görüşe göre ise, اِنْفَجَرَ fiili İngilizce “lastik patlamak” anlamına gelen “puncture” fiilinden<sup>41</sup> alınmıştır. Bilahare, p, sesi b sesine dönüştürülerek اِنْفَجَرَ halini almıştır. “Araba lastiği

<sup>39</sup> Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, s.68.

<sup>40</sup> www.montada.com / showthread, 13.12.2007.

<sup>41</sup> Bkz. *Webster’s Dictionary*, s. 1421.

patlamak” anlamında halk dilinde kullanılan bu fiil, yabancı asıllı olduğu için isim gibi muamele görmüş ve sonuna Türkçe –ci eki getirilerek benşercî / بُنْشَرْجِي şeklini almıştır.

#### 6- بُوسْطَجِي / بُوسْطَجِي / Bustacî:

شخص يوزع الرسائل في الشوارع و الأحياء (ر،س،ف،ل)

Bustacî / بوسطجي , aslı Latince olan *post* kelimesinden türetilmiş olup yalın hali بوسطة şeklinde halk arasında kullanılmaktadır<sup>42</sup>. *Post* kelimesi batı dillerinden<sup>43</sup> Türkçeye girerek *posta* şeklinde Türkçeleşmiştir. Bilahare Türkçe yapım *eki –ci* alarak yeni bir kelime türetilmiştir<sup>44</sup>. Bu da zamanla Türkçe bir kelime olarak Arapçaya gelip halk arasında kullanılmış, hala da kullanılmaktadır. Arapçadaki *bustacî / بصطجي* , Türkçedeki mektup dağıtan anlamındadır. Kelimenin Arapçaya diğer bir dilden geçtiğine yani yabancı (muarreb) bir kelime olduğuna şu metin ışık tutabilir:

واحد من طلبية فهذا يسخر بسؤاله عن وزن " فول " وثان في أقصى القاعة يسأل عن وزن " تاكسي " وثالث يسأل عن وزن "بُوسْطَجِي"...وتتقاطع القهقهات ويدوي الصف بقبلة من الضحك عند كل سؤال

“... Öğrencilerden biri şöyle bir soruyla alay eder: ‘فول’ hangi vezinde; salonun öte başındaki başka biri تاكسي’ hangi vezinde; üçüncüsü بوسطاجي’ hangi vezinde? Adeta her soruda sınıfta kahkahalar yükselir, sınıfı gülme uğultusu tutar”<sup>45</sup>.

Aynı anlamıyla Mısırda da kullanılmakta olan *bustacî / بُسْطَجِي* kelimesi, Farsçada da Arapça ve Türkçedeki anlamıyla *پستجي* şeklindeki hattıyla kullanılmaktadır<sup>46</sup>.

Ayrıca şunu da belirtelim ki *بُوسْطَجِي / بوسطجي* / *bustacî* kelimesi ile zaman zaman karıştırılan ve çoğunlukla “toptan meyve-sebze” işi ile ilgilenenlerin bildiği *بَسْطَجِي / bastacî* şeklinde kullanılan Suriye ve Ürdün yörelerinde başka bir kelime daha bulunmaktadır. TDK

<sup>42</sup> *Sicillu Esmâ'il-'Arab*, II / 1313.

<sup>43</sup> Bkz. *Webster's Dictionary*, s. 1406.

<sup>44</sup> Türkçenin, başka dillerden kelime geçişinde aracılık ettiği hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, s. 19.

<sup>45</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.almoslim.net / tarbawî](http://www.almoslim.net/tarbawî), 13.12.2007.

<sup>46</sup> *A Persian Dictionary*, I / 529; Etik, *Farsça-Türkçe Lûgat*, s.79.



sözlüklerinde rastlayamadığımız ancak Türkçede kullanıldığını bildiğimiz “basta” kelimesi bulunmaktadır. Basta, meyve ve sebze hali dışında münferit olarak bulunan ve genellikle karpuz, kavun gibi sebzelerin toptan satıldığı yere verilen bir isimdir. Bu işi yapan kişiye de “bastacı” denilmektedir. Yani, “halci” ile “bastacı” kelimelerine birbirine yakın ama farklı anlam yüklenmiştir. Bastacı, denildiği zaman hal dışında belirli bir yerde karpuz, kavun toptancılığı yapan haldeki dükkânlara göre daha küçük ayrıca üstü açık olan yerler anlaşılmaktadır. Dolayısıyla بَصْتَاچي / bastacî kelimesi kökü ve eki itibarıyla Türkçe bir kelime olarak Arap lehçelerinde kullanılmaktadır.

### 7- بُيَاچي / Büyâcî:

شخص يصبغ الجدار و الأحذية و ما شابه بهما (ر،س،ف،ل).

Kökü ve eki ile Türkçe bir kelime olan boyacı / بوياجي Türkçedeki aynı anlamı ile Arap lehçelerinde de kullanılmaktadır<sup>47</sup>. Ev boyayanlar için kullanıldığı gibi daha çok ayakkabı boya ve cilası yapanlar<sup>48</sup> için kullanıldığına şahit olduk<sup>49</sup>.

### 8- // تمورچي / تيمارچي / تومرچي تَمْرَچي تمرچي-8:

شخص يعمل في المستشفى كأنه ممرض و مساعد الطبيب. (ر،س،ف)

Türkçede tam karşılığı olmamakla beraber, hasta bakıcı, pansumancı gibi anlamlara gelmekte olan temerci / تمرچي kelimesinin, تَمْرَچي، تَمْرَچي، تَمْرَچي gibi farklı yazım ve telaffuzları mevcuttur. Kelimenin aslı hakkında Dr. Abdulhamid al-Aktaş gibi Yermouk Üniversitesi Arap Dili Bölümü öğretim üyelerinden bazıları şu görüştedir: “Hasta bakmak fiilinin mastarı olan تَمْرِيض / temrîz kelimesinden türetilmiş olup başlangıçta temrîzci / تَمْرِيضِچي şeklinde idi. Telaffuz kolaylığı sağlamak için iki mechûr harfin bir araya gelmesi sonucunda, rahve harfi olan dad / ض، düşürüldü ve şedîde harfi olan cim / ج kalır. تَمْرِيچي haline dönüşen kelimedeki sakin ya / ي da düşürülerek kelimedeki ت-م-ر-ج-ي harfleri kalır. Âmmîcede, kuraldan ziyade, telaffuz kolaylığı ön plana çıktığı için kelime تَمْرَچي / tamerçî şeklinde telaffuz edilmiş-

<sup>47</sup> Ayrıca bkz. Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, s. 78.

<sup>48</sup> Ürdün ve Suriye lehçelerindeki kullanımı için ayrıca bkz. *Türkçenin Ürdün ve Suriye Lehçeleri Üzerindeki Etkisi*, s. 28.

<sup>49</sup> Ayrıca بوياجي / boyacı'nın internet ortamında kullanımı için bkz. [www.zahrira.net](http://www.zahrira.net), [www.asharqalawsat.com](http://www.asharqalawsat.com), [www.ru.youtube.com](http://www.ru.youtube.com), 13.12.2007.

tir". Fakat biz bu görüşe katılmıyoruz. Bazı Arap halk dilinde kullanılan تَمْرَجِي / tamercî kelimesi kökü ve eki ile Türkçe bir kelimedir. Asıl itibarı ile Türkçe "damar" kelimesinin halk lehçelerinde kullanılan "tamar, tamur, tamır " kullanımlarına<sup>50</sup> –ci eki getirilerek türetilmiştir. Kanaatimizce, تَمْرَجِي / tamercî tabiri, genel anlamda hasta bakıcıdan ziyade, iğne yapan kişiler (sıhiyecî, iğneci) için kullanıldığı ve de iğnenin çoğu kere damardan yapıldığı göze önüne alınacak olursa, Türkçe damar (tamar) isminden türemiştir. Bu tabirin sadece Mısır'da kullanıldığı belirtilmektedir<sup>51</sup>. Taramamız sonunda bu tabirin, Ürdün, Suriye, Filistin bölgelerinde de kullanıldığını tespit ettik. Lübnan'da kullanıldığına şahit olmadık. Arapça olarak yazılan bir tiyatro oyununun özetinde temercî / تمورجي kelimesi şu şekilde kullanılmaktadır:

الملخص: طعمه فتاة جميلة يطعم فيها جميع معلمي الحارة فيسعون للزواج منها. يعد أبوها كل شخص يدينه بمال بتزويجه من ابنته الشابة، ينكشف امره فيثور العرسان ويتجمعون مطالبين بأموالهم أو الزواج من طمه، أما طعمه فهي تحب شاب آخر يعمل فيمحل حلواني، ثم يظهر عريس جديد تمورجي في مستشفى الأمراض العقلية فيتعهد بسداد دين الآخرين على أن يتزوج من طعمه، أما الأب فيقرر التخلص من حبيبها، وذاك بمؤامرة تدخله مستشفى الأمراض العقلية، يهرب في ليلة فرح حبيبته ويكشف الحقيقة إذ ان التمورجي مجنون ويفوز أخيرا بحبيبته.

"Özet: Ta'ma, genç ve güzel bir kızdır. el-Hâra'nın bütün öğretmenleri onunla evlenmek için can atmaktadırlar. Kızın babası, onu isteyenlerden borç para vermeleri karşılığında onunla evlendireceğini herkese vaat eder. İşin iç yüzü anlaşılınca damat adayları paralarını almak ya da Tam'a ile evlenmek için toplanırlar. Tam bu sırada Tam'a tatlıcılık yapan bir gence âşık olmuştur. Daha sonra akıl hastalıkları hastanesinde hasta bakıcı olarak çalışan yeni bir damat adayı ortaya çıkar ve Tam'a ile evlenmesi durumunda diğerlerinin borçlarını ödeyeceğini vaat eder. Bu arada kızın babası kızının sevdiği gençten kurtulmak ister ve bir entrika ile onu akıl hastanesine sokar. Bir gecede sevgilisinin tutkusu onu hastaneden kaçıtır

<sup>50</sup> Bkz. TDK Türk Lehçeleri Sözlüğü, www.tdk.org.tr / lehceler; İsmet Zeki Uyuboğlu, Türk Dilinin Etimolojisi Sözlüğü, Sosyal Yayınları, İstanbul-1998, s.72; Tuncer Gülensoy, Doğu Anadolu Osmanlıcası –Etimolojik Sözlük Denemesi-, Ayyıldız Matbaası, Ankara – 1986, s. 465.

<sup>51</sup> Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 91.

ve temercinin (hasta bakıcının) deli olduğu ortaya çıkar. Neticede tatlıcı genç, sevgilisine kavuşur.<sup>52</sup> “

وهب ان مريضاً ستجرى له عملية قلب مفتوح فهل يقوم باجرائها تـمـرـجـي ام طبيب  
متخصص ؟! فإن شئنا ام أبينا لا يمكن بجرة قلم أن نساوي بين تـمـرـجـي واستاذ في  
الطب ومهما كان رأينا الشخصي فالعلم والحقائق ستجعلنا متهمين في عقولنا..

“Bir hastanın açık kalp ameliyatı geçireceğini farz delim; ameliyatı *temerci* mi yoksa uzman bir doktor mu yapacak? Tabii ki istesek de -istemese de kalem oynatmaya (lafı evelemeye) gerek yok- temerci ile tıpta uzmanlaşmış birini nasıl aynı kefeye koyarız? Kişisel görüşlerimiz ne olursa olsun, bilim ve gerçekler bizi akletmeye önem vermeye zorlayacaktır<sup>53</sup>.”

### 9- كـزـمـجـي / جـزـمـجـي / Cizmeci:

شخص يعمل في صناعة الأحذية. (ل)

Türkçe çizme kelimesinin –ci eki almış hali olan cizmeci / جزمجي, ayakkabı imalatı yapan kimseler için kullanılmakta olup, özellikle Lübnan’da çok yaygındır. Ürdün yöresinde de bazı yerlerde bilinmekle beraber, buralarda daha çok cizmeci / جزمجي yerine kundarcî / كـنـدـرـجـي tabiri aynı anlamı ifade etmek üzere kullanılmaktadır<sup>54</sup>. Fakat şu da bir gerçek ki bu kelimenin anlamı daha çok yaşlılar tarafından biliniyor<sup>55</sup>.

### 10- جـوـهـرـجـي / جـوـهـرـجـي / Cevâhircî, cevherci:

شخص يعمل في تجهيز الذهب أو يبيعهها. (ر،س،ف،ل)

Cevâhircî / جوهرجي; Türkçede kuyumcu<sup>56</sup> dediğimiz, altın işi yapan ya da onları satan kişiye verilen bir meslek isimdir. Aynı kökten gelme kıymetli süs eşyası anlamına gelen mücevherat tabiri Türkçede kullanılmaktadır.

<sup>52</sup> Bkz. Jan Halil Şem’ün, *Rehînetu'l-İntizâr*, Sahne Yılı 1994, Süresi 50 dk, [www.aramovies.com/addprod](http://www.aramovies.com/addprod), 25.12.2007.

<sup>53</sup> Bkz. [www.haifanor.maktoobblog.com](http://www.haifanor.maktoobblog.com), 25.12.2007.

<sup>54</sup> Mısır yöresinde de ayakkabı yapan, satan ve tamir eden herkes için cizmeci / جزمجي Mısır lehçesi ile كـنـدـرـجـي kullanılmaktadır. Bu bölgede ilginçtir ki kundarcî / كـنـدـرـجـي ifadesi yaygın değildir.

<sup>55</sup> *Arabisches Wörterbuch*, s.111.

<sup>56</sup> *Arabisches Wörterbuch*, s.135.

Bu kelimenin halk arasındaki kullanımını daha iyi anlamak için, sevgiden ve sanattan bahseden bir yazıya burada yer vermek uygun olur kanaatindeyiz:

بعد الفنان التشكيلي الهولندي Jan Vermeer من أهم فناني القرن السابع عشر كأه جواهرجي  
يخرج من تحت أنامله روائع التحف الفنية

“Hollandalı pilastik sanatçısı John Wemeer, 17. yüzyılın en önemli sanatçılarındandır. Sanki o, parmak uçlarından sanatsal taşların en harikalarını çıkaran bir kuyumcudur<sup>57</sup>.”

Her ne kadar cevâhircî / جواهرجي kelimesi günümüz lehçesinde seçkin bir meslek ifade ediyor ise de ilk kullanılmaya başıldığı dönemlerde hiç de muteber bir meslek ifade etmediği konusunda Araplar hemfikirdir. Zira Türklerin Şam bölgesinde buldukları zamanda, kuyumculuk işi ile genelde gayr-i müslim halk uğraşır. Türkler ve Müslüman Araplar bu meslekle pek uğraşmazlardı. Ayrıca, altın madeninin tam ayrışma noktasına geldiği anda çok kötü bir koku çıkardığı da bilinmektedir. Dolayısıyla, geçmişte kuyumculuk yapan kişilerin toplum içinde fazla saygınlığı yok idi. Buradan hareketle, cevâhircî / جواهرجي kelimesi de ikinci sınıf meslek kabul edilen kuyumculuk işini yapanlar hatta onları hakir görmek için kullanıldığını söyleyebiliriz.

#### 11- حَرْبِجِي / Harbecî:

المحب للخصومات المنذفع دائما ضد الآخرين. (س،ر،ف،ل)

Gerçek anlamı savaşmayı seven (savaşçı) olan harbecî / حربجي kelimesi, Arapça harb / حرب ismine Türkçe -ci eki getirilerek türetilmiş alışkanlık bildiren bir isimdir. Daha çok mecâzî anlamı ile halk arasında başkalarına karşı çok saldırgan olan kişiler için kullanılmaktadır. Esas itibarıyla harb / حرب kelimesinin Türkçede kullanılan Arapça ismi mensubu harbî / حربی ile Türkçe ek almış ama Arapçada kullanılan harbecî / حربجي hali diller ve kültürler arası etkileşim ve deyim yerinde ise kelime mübâdelesini için güzel bir örnek oluşturmaktadır. Zira harb / حرب kelimesi Arapça asıllıdır<sup>58</sup>. Türkler, harb ve onun türevi olan harbî / حربی tabirlerin Arapçadan almışlardır. Araplar da aynı kelimenin Türkçe -ci eki almış harbeci / حربجي halini kullanmakta sakınca görmemişlerdir. Gerçek anlamı ile harbî / حربی ve harbecî / حربجي

---

<sup>57</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.mexat.com/vb/showthread](http://www.mexat.com/vb/showthread), 25.12.2007.

<sup>58</sup> es-Sihâh, I/137.

“savaşçı, savaşmayı seven” gibi anlamlara gelmektedir. Fakat Türkler harbî kelimesini mecâzî ama olumlu anlamda; Araplar ise harbecî kelimesini mecâzî ama olumsuz anlamda kullanmaktadırlar. Buradan hareketle şu çıkarımda bulunabiliriz: İnsanlar, kendi dillerinde aynı anlamı ifade eden kelimeler varken başka dilerden kelimeler alıp kullanmayı tercih edebilmektedirler. Kanaatimizce bu, onların gerçek anlamın dışında olumlu ya da olumsuz mecâzî anlamlara vurgu yapma isteklerinden kaynaklanmaktadır. Örnek olarak bir gazetede “ توني بلير: صانع سلام أم حربي؟ / Tony Blair barışçı mı yoksa harbecî (savaşçı) mı?” başlıklı makaleyi gösterebiliriz<sup>59</sup>. Ayrıca, bu tabir Irak halk dilinde de sıkça kullanılan bir kelimedir<sup>60</sup>.

### 12- حَلَوَاجِي ، حَلَوَاجِي / Halvâcî, halavancî:

شخص يصنع الحلويات من السكر. (ر،س،ف،ل)

Halvâcî / حلوجي, tatlıcı, şekerlemeci gibi anlamlara gelir. Arapçada tatlı anlamına gelen halva / حلوى kelimesi<sup>61</sup>, Türkçeye helva isimli bir tatlının özel adı olarak yerleşmiş ve ondan türeme helvacı da helva tatlısı yapan kişi anlamına gelmektedir. Araplar helvacı kelimesini Türkçeden alıp fonetik değişikliğe uğratarak helavancî / حلونجي şeklinde genel olarak tatlıcılık yapan kişiler için kullanmışlardır. Günlük dilde sıkça kullanılan kelimelerden biridir. Hatta *halawan* isimli internette siteler bulunmaktadır<sup>62</sup>. İş arayanlara hitap eden bir site de şöyle denilmektedir:

“Eğer bir meslek اذ كنت مهنيًا أو صناعيًا (نجار – حداد – ميكانيكي – طباح -- حلونجي الخ) sahibi ya da ustalığın var ise (marangoz, demirci, tamirci, aşçı, tatlıcı vs) .....”<sup>63</sup>

### 13- حَيَوَانِي / Hayvâncî:

شخص يربي الحيوانات و هذا تعبير خاص بين البدويين. (ر)

<sup>59</sup> Makalenin tamamı için bkz. Batrick Sell باتريك سيل, *Sahîfetu'l-Hayâti'l-Yevmiyye*, www.asyeh.com/ journal, 25.12.2007.

<sup>60</sup> Bkz. *Erba'u Levâhık*, Bilimname, Sayı: IV, 2004 / 1, s. 137.

<sup>61</sup> es-Sihâh, II/1687.

<sup>62</sup> Bkz. www.halawanjgroup.com, 25.12.2007

<sup>63</sup> Metnin tamamı için bkz. www.allmigration.com / arabic. 25.12.2007.

Arapçada ölü'nün / مَوْتَان / zıddı olarak "yaşayan" anlamına gelen<sup>64</sup>, fakat zamanla at, eşek gibi hayvanlar için kullanılmaya başlanılan "hayavân / حَيَّوَان kelimesinden türemiş olan hayvâncî / حَيَّوَانَجِي kelimesi, sadece Ürdün'de özellikle bedevîlerin yaşadığı bölgelerde kullanılan bir tabirdir. Eski ve tarihi bir yerleşim yeri olan Petra'da şehirden uzakta yaşayan ve turistlerin binmesi için çeşitli binek hayvanı besleyerek para kazanan kişilere verilen bir isim olarak kullanılmaktadır. Daha çok bedeviler tarafından bilinmektedir. Yörenin diğer insanları hayavancî / حَيَّوَانَجِي kelimesinin anlamını yaşam tarzları gereği bilmemektedirler. İnternette biri Farsça<sup>65</sup> diğeri Arapça<sup>66</sup> olan sadece iki sitede bu kelimeye rastlayabildik.

#### 14- خَرَبَانَجِي / خَرَبَانَجِي / Harbecî, harbâncî:

شخص يخرّب و يضر الأشياء كثيرا، و هو خراب يحل الخراب اينما حل ، معناها خراباتي.  
(ر،س،ف،ل)

Kökü Arapça<sup>67</sup>, eki Türkçe olan bu kelime, yıkıp-döken, sağa sola zarar veren, gittiği yere hasar veren kimseler için kullanılmaktadır. Mesela لا عَرَبِي وَلَا خَرَبِي و الله ما شفت لا عَرَبِي و الله ما شفت لا عَرَبِي و الله ما شفت لا عَرَبِي "Vallahi, arabacı marabacı (zarar ziyan veren) görmedim" şeklinde sanki kafiye gereği kullanılmış bir ifade dikkatimizi çekmiştir<sup>68</sup>.

#### 15- خَزْمَتَجِي / Hizmetcî:

شخص في خدمة الآخرين و من قصده بخدمة يخدمه ويجده حاضرا و مجازيا شخص خال  
عن أمور دنوية لا يهتم بها أبدا، لكنه يمكن ان يعمل في عمل. (ر،س،ف،ل)

Hizmetcî / خَزْمَتَجِي kelimesi başkalarına hizmet eden, onların önüne bir şeyi getirip hazırlayan vs. gerçek anlamında kullanıldığı gibi mecazî olarak da dünyaya önem vermeyen, kendisini dine adanmış derviş gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Bu tür kişiler, geçimini temin için herhangi bir işi olmakla beraber dünya malı ile fazla ilgilenmezler.

<sup>64</sup> es-Sihâh, II/1693.

<sup>65</sup> bkz. دکتر جمشید جی حیوانجی مدي دانشمند مشهور پارسی در کتاب معروف خود به نام 25.12.2007.

<sup>66</sup> Bkz. www.alsahafa.info / index.php?typ, 25.12.2007. قمنّا حرفناها لي "حیوانجی"

<sup>67</sup> Bkz. es-Sihâh, I/145.

<sup>68</sup> Metnin tamamı için bkz. www.shehap.com / vb / archive, 25.12.2007.

Kelimelerin göçünü daha iyi anlamak için hizmetcî / خزمّجى kelimesini biraz irdelemek yerinde olacaktır. Zira Araplar ilk başta bu kelimenin kökü ve eki itibarıyla Türkçe olduğunu düşünmektedirler. Çünkü Türk dilinin fonetik özelliklerini alarak aslı Arapça ses yapısından uzaklaşmış ve son haliyle Arapçaya göç etmiştir. Hizmetcî / خزمّجى kelimesinin aslı Arapça خَدَمَ يَخْدُمُ / hizmet etmek fiilinin mastarı olan hidmah / خِدْمَة kelimesidir<sup>69</sup>. Türkler Araplardan aldıkları bu خِدْمَة mastarını çeşitli fonetik ve şekilsel değişikliklere uğratarak telaffuz kolaylığı sağlamışlardır. Önce Arapların durarak hidme / خدمة şeklinde söyledikleri mastarın sonundaki yuvarlak ta / تى okumak süretiyle açık tâ / تاء çevirmişlerdir. Bu haliyle hidme / خدمة kelimesi, hidmet / خدّمَت halini almıştır. Daha sonra ise dal / د harfinin kelime ortasında telaffuzu (kalkale harfleri) zor olduğundan dolayı, onu da zâ / ز'ya ibdâl etmişlerdir. Sonuçta, asıl hali hidme / خدمة olan kelime, çeşitli değişikliklere uğradıktan sonra Türkçede hizmet / خزمّت şekli almıştır. Bu son haline –ci eki getirilerek de hizmet işini yapan anlamında hizmet-çi kelimesi türetilmiştir. Araplar da Türklerden bu kelimeyi değişikliğe uğramış hâli ile almışlar ve aynı anlamda kendi dillerinde kullanmaya başlamışlardır. Hatta bu son hali ile hizmetcî / خزمّجى kelimesinin kökü ve eki itibarıyla Türkçe olduğunu sanmaktadırlar. Görüldüğü gibi, diller arası kelime transferinin kuralı kaidesi yoktur. Bazen dilin kendi kelimesi başka dillere giderek değişikliğe uğradıktan sonra son hali ile tekrar kendi vatanına dönmüştür. Ancak bu dönüş, orijinalitesini kaybetmiş, yeni bir fonetik şekil ve yeni bir anlam kazanmış hali ile olmuştur.

Şam bölgesinde günlük dilde sıkça kullanılan hizmetcî / خزمّجى kelimesi bazı yazılı metinlere de girmiş bulunmaktadır. Cezair'de yaşayan birinin, kendi lehçelerinde kullandıkları –ci eki almış kelimeler hakkında, onların asıl itibarıyla Suriye lehçesinden geldiğini düşünerek internette tanıştığı Suriyeli bir arkadaşından bilgi istemektedir. Arkadaşı da ona kendi lehçesi ile şu açıklamada bulunmaktadır.

. على فكرة اللهجة السورية محبوبه جدا هنا في الجزائر شو معنى يلانجي؟

---

<sup>69</sup> Bkz., es-Sihâh, II / 1414; Lisânu'l-'Arab, III / 41. Ayrıca bkz, Yıldız, *Türkçe ile Arapça Arasındaki Karşılıklı etkileşim*, s. 23.

خليني أحكي كلمة **يلانجي**، هي من كلمتين يلان + جى ci طبعاً هذه من كلمتين و معناها ورق العنب يعني البيروق. كمان **كبابجي** بائع الكباب و **كهربجي** كرابائي. و **خزمتجي** يعني عامل نظافة أو زبال.

“Sırası gelmişken söyleyeyim ki Suriye lehçesi burada Cezayir’de çok sevilmektedir. Yalancî / ييلانجي, ne demek? İzin ver yalancî / ييلانجي, kelimesini anlatayım: O, yalan ve –ci’den oluşmuştur. Tabî ki iki kelimeden oluşmaktadır ve asma yaprağı yani yaprak anlamına gelir. Şunlar da aynı şekildedir: **كبابجي**, kebapçı; **كهربجي**, elektrikçi, **خزمتجي**, temizlik işçisi veya çöpçü<sup>70</sup>.

### 16- **خُضْرَجي / خُضْرَجي / Hudrancî, hudarcî:**

شخص يبيع الخضروات و الفواكه. (ر،س،ف،ل)

Arapça yeşillik anlamına gelen hudar / خضر kelimesinin<sup>71</sup> Türkçe –ci eki almış hali olup özel anlamda yeşillik satan genel anlamda ise meyve sebze satan kişi, yani manav anlamına gelmektedir. Humus dükkânları şu şekilde tanıltılmaktadır:

محلات على طريق حمص ترتيبها كالتالي مطعم - مكتب تكسي – بقال – **خُضْرَجي** -مكتب تكسي- مطعم -ونادرا لتجد بعض المصالح الضلاورية للبلد ويعتبر هذا الشارع واجهة رئيسة للبلد والمفروض براي انا ان يكون كالتالي.....

“Humus yolu üzerindeki dükkanların sıralanışı şu şekildedir: Lokanta, taksi durağı, bakkal, **manav**, taksi durağı, lokanta .... Nadiren de bazı ıvır zıvır ihtiyaçları giderecek yerler bulunur. Bu cadde, şehrin vitrinidir. Halbuki bana göre (dükkanların) şu şekilde dizilmesi gerekir.....<sup>72</sup>

### 17- **خُمُورَجي / خُمُورَجي / Hamurcî, hamûrcî:**

شخص يشرب الخمر كثيرا و يزعج الناس و يسبب المشاكل. (ر،ف،ل)

<sup>70</sup> Bkz. [www.aljazeeraatalk.net/forum](http://www.aljazeeraatalk.net/forum), 26.12.2007

<sup>71</sup> es-Sihâh, I/522.

<sup>72</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.alnabkvb.net/vb](http://www.alnabkvb.net/vb), 26.12.2007.



Alkollü içecek satan kimseler için kullanıldığı gibi, çok içki içen, insanlara sıkıntı veren, sorun çıkaran kişiler için kullanılmaktadır<sup>73</sup>. Türkçede halk arasında kullanılan “şarapçı” ifadesinin karşılığıdır, diyebiliriz. Bu tabir, şarap anlamına gelen hamr / خَمْر kelimesinin çoğulu olan humûr / خُمُور –ci eki getirilerek yapılmıştır. Kök Arapça, ek ise Türkçedir. Sekercî / سكرجي ile eş anlamlı bir kelimedir. Zaman zaman beraberce kullanılır<sup>74</sup>.

### 18- دُكَّانِجِي / دُكَّانِجِي / Dukkancî, dukkâncî:

هو صاحب الدكان أو المحل، كأنه تاجر. أو من يفتني دكانا. (ر،س،ف،ل)

Çeşitli ihtiyaç maddelerini alıp dükkânında satan esnaf anlamında kullanılmaktadır. Araplar arasında yaygın bir kullanımı vardır. Eski Lübnan Başbakanı Imad Avn ile yapılan bir söyleşide dükkancî / دُكَّانِجِي ifadesi şu şekilde kullanılmaktadır:

أعتقد انه من الصعب بعد 15 سنة من الشتائم التي وجهها لي ان يعترفوا لي انني صاحب مبادئ فهم يعتقدون انني دُكَّانِجِي ابيع واشتري ولا اريد ان أسمى البعض من هؤلاء الذين يكتبون مقالات في الصحف

“Sanıyorum, bana attıkları iftiralardan on beş yıl geçtikten sonra benim ilkeli biri olduğumu itiraf etmeleri zor olsa gerek. Onlar zannediyorlar ki ben alıp-satan bir “dükkancî”yim. Benim hakkımda gazetelerde makaleler yazan bu kimselerden bazılarının adını vermek istemiyorum.<sup>75</sup>

### 19- دِيوَانِجِي / Dîvâncî:

شخص يتحدث كثيرا ويحبه المجالس والدواوين، وكثيرا ما يزج الناس بكلامه كأنه يقول شيئا مفيدا. (ر،س)

Çok konuşan, divan, meclis gibi toplantıları seven, genellikle de fazla ve yersiz konuştuğu için insanlara sıkıntı veren kişi anlamlarına gelen dîvâncî / دِيوَانِجِي , kökü Arapça<sup>76</sup> eki

<sup>73</sup> Bkz. es-Sihâh, I/533.

<sup>74</sup> ليش الناس ما عندها مفهوم أنو الانسان يتوب إلا اذا تحول من خمرجي سكرجي kelimeleri ve خمرجي şeklinde beraberce kullanılmaktadır. Metnin tamamı için bkz. www.wafi-alshareef.spaces.ive.com, 26.12.2007.

<sup>75</sup> Mülakatın tamamı için bkz. www.lfpm.org / forum, 26.12.2007.

<sup>76</sup> Bkz. es-Sihâh, II / 1554.

Türkçe olan bir kelimedir. Gerçek anlamı müspet olmakla beraber, mecâzî olarak halk arasındaki 'bilmiş geçinen' şeklinde olumsuz bir anlam yüklenilmiştir. Özellikle Ürdün yöresinde kullanılmaktadır. Suriye'de fazla yaygın olmamakla beraber zaman zaman kullanıldığına tanık olduk.

## 20- زَعْرَجِي / Ze'rancî:

شخص يقوم بأعمال سيئة يحمل مثل السكين و هو يتحدى على الغير بدون حق.  
(ر،س،ف)

Bıçak gibi şeyler taşıyarak başkalarına haksız bir şekilde gözdağı veren ve onlara sıkıntı çıkaran kimseler için kullanılan za'rencî / زعرنجي kelimesi, etimolojik olarak kötü ahlaklı (الزعرارة) kimse<sup>77</sup> anlamına gelmektedir. Kanaatimizce أُرْعُرُ / haydut, eşkiya, kelimesinin çoğulu olan زُعْرَان kelimesine -ci eki getirilerek yapılmıştır. Bilahare زعر ve جي / -ci arasındaki sâkin nun / ن harfi kaynaştırma için getirilmiştir. Zira benzer durum, halavancî / حلونجي , nisvancî / نسونجي gibi kelimelerde de vardır. Aslı Arapça olan bir kelimeye yabancı bir ek (Türkçe -ci eki) getirilirken zaman zaman fonetik açıdan cî / جي ekinden önce sâkin nun / ن harfi getirilmektedir, çıkarımında bulunabiliriz.

Za'rancî / زعرنجي kelimesinin içerdiği anlamı daha iyi anlamak açısından halk lehçesi ile yazılmış şu metni burada vermenin yerinde olacağını düşünürüz:

زعرنجي، شاب في مقتبل العمر ، يحمل موس وزرد يلوح فيه ويضع LENCES أحمر  
ويدور على الشر دواره

"Za'rancî, ömrünün ilkbaharında (ergenlik çağında) zincire bağlı bir kama (ustura) sallayarak yürüyen, kırmızı gözlük takan, sağa sola sataşan (bela arayan) bir gençtir<sup>78</sup>."

## 21- سُفْرَجِي / Sufracî:

شخص يعمل في المطعم، عامل المطعم و من يعمل في تجهيز السفارة. (ر،س،ف،ل)

Genel anlamı ile sofrâ hazırlayan kişi, özel anlamı ile ise lokantalarda çalışan garson hatta bulaşıkçı diyebileceğimiz kişi anlamına gelen sofracı / سفرجي; aslı Farsça olan sofrâ /

<sup>77</sup> Bkz. es-Sihâh, II / 558.

<sup>78</sup> Metnin tamamı için bkz. www.mahjoob.com 26.12.2007.

سُفْرَه kelimesinin<sup>79</sup> Türkçeye girdikten sonra Türkçe –ci eki almış hâlidir ve son hâli olan sofraci / سفره جي şekliyle Farsçada da kullanılmaktadır<sup>80</sup>. Günümüz Türkçesinde pek kullanılmamaktadır. Ancak Arapçada, Türkçedeki gerçek anlamı ile hâlâ halk arasında yaygın bir şekilde kullanılmaktadır<sup>81</sup>. Özellikle lokantalarda sık sık sofraci aranıyor / مطلوب سفرجي şeklinde ilanlara rastlanılmaktadır<sup>82</sup>.

## 22- سُكْرَجِي / Sukercî:

شخص يشرب الخمر كثيرا. (ر،ف،ل)

Çok alkol alan ve çoğu kere sarhoş gezen (ayyaş) kimseler için kullanılmaktadır. Bu kelime, aslı Arapça olan ve sarhoş olmak anlamına gelen سَكْر-يَسْكُر fiilinin mastarı<sup>83</sup> olan سَكْر kelimesinin Türkçe –ci eki almış halidir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere sarhoş ya da içkici anlamına gelen ve Türkçe –ci eki almış birkaç tane kelime bulunmaktadır. Bu da bizim “Arapçada –ci eki almış kelimelerin tamamına yakınında bir şekilde olumsuz anlam yüklenmektedir” şeklindeki tezimizi güçlendirmektedir. Şam bölgesindeki ifade ettiği aynı anlamda سكرجي / sekerci kelimesi, Irak lehçesinde de kullanılmaktadır<sup>84</sup>.

## 23- صَرْفَجِي / Sarfeci, sarafenci:

شخص يصرف العملات، صراف؛ و ايضا شخص يبذل المال كثيرا. (ر،ف)

Genellikle döviz bozan kimse ya da döviz bozulan yer, döviz bürosu anlamına gelmektedir. Fusha dediğimiz resmi Arapçada bu anlama gelen ve de kullanılan صَرَّاف / sarrâf kelimesi bulunmakla beraber, Araplar yine de aynı kökten olan صرف / sarf, (harcama) kelimesinin sonuna Türkçe –ci eki getirerek yeni bir kelime türetmişlerdir. Sarf kelimesi Türkçede kullanılmakta ancak صرفنجي / sarfenci kullanılmamaktadır. Kanatimizce sarrâf /

<sup>79</sup> Bkz. Etik, *Farsça-Türkçe Lûgat*, s. 236.

<sup>80</sup> Bkz. *A Persian Dictionary*, II / 1889; Etik, *Farsça-Türkçe Lûgat*, s.236.

<sup>81</sup> Özellikle derleme sözlüklerde bu tür kelimeler yer verilmektedir. Bkz. Arabisches Wörterbuch, s.376.

<sup>82</sup> 065515656 “مطلوب سفرجي للعمل في فندق والخبرة ضرورية لا تقل عن سنة للاستفسار ‘sofraci’ aranmaktadır. Bir yıl deneyim şarttır. Bilgi için 065515656.” Bkz. www.malljo.com / showthread.php, 26.12.2007.

<sup>83</sup> es-Sihâh, I / 561.

<sup>84</sup> *Erba’u Levâhik*, s.139.

kullanılmakta ancak sarfenci / صرفنجي kullanılmamaktadır. Kanatimizce sarrâf / صرّاف normal olarak resmi döviz büroları için; sarfenci / صرفنجي ise gayri resmi yollardan sokak aralarında korsan olarak döviz alıp satan kişiler için kullanılmaktadır. Sanki olumsuz bir anlam ifade etmesi özellikle istenmektedir. Ancak şunu da belirtelim ki sarafencî / صرفنجي kelimesi Şam bölgesinde yaygın değildir. Sadece Ürdün yöresinde sıkça kullanılmakta olup Filistin yöresinde ise kullanılmakla beraber herkes ne anlama geldiğini bilmemektedir. Ayrıca inter- nette herhangi bir kullanımına rastlayamadığımız nadir kelimelerden biridir.

#### 24- صلبطي / سلبطي / Salbatcî, salbatcî:

شخص يأخذ أشياء من الآخرين بالإجراج و هو متسلط على الناس دون حق. (ر،س،ف،ل)

Diğer insanlardan rızası olmadan hatta zorla mallarını alan, onlara musallat olan kim- selere verilen bir isimdir. Bir başkasının şarkı sözünü izinsiz almakla ilgili şu ibareler bu keli- menin ne anlama geldiğine dair bize yardımcı olacaktır:

و ايه رايك في ان عمرو باخد الاغاني من غير وجه حق؟؟؟هالكلمة مرادفها انه سلبطي  
و حرامي ما الها تفسير تاني

“Amr’ın hakkı olmadığı halde şarkı sözlerini almasına ne diyorsun? Bunun anlamını ancak tek kelime, salbatcî / سلبطي ve korsan (haramî) karşılar, başka bir açıklaması yok bunun”<sup>85</sup>.

Salbatcî / سلبطي kelimesi, سلبط fiilinden türemiştir. “Bir şeye musallat olmak, baskı uygulamak, özellikle de sözlü sıkıntı vermek” gibi sözlük anlamlara gelen bu fiilin de aslı سلبط ‘dır<sup>86</sup>. Ancak, خلبط fiilinin خلبط şeklini alması gibi, سلبط fiilindeki şeddeli lam / ل’dan biri ba / ب’ya idğam edilmiştir. Sonuç itibarıyla da سلبط fiili isim gibi amel görerek sonuna Türkçe –ci eki almış ve salbatcî / سلبطي halinde halk arasında kullanılmaya başlamıştır. Bu tabirin, Lübnan yöresinde ta / ط düşürülerek salbatcî / سلبطي şeklinde kullanıldığına da şahit olduk.

#### 25- شربتي / Şerbetcî:

ومجازيا شخص يشرب الكحول كثيرا. (س) شخص يصنع العصير و يبيعه

<sup>85</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.adwforums.com / archive / index](http://www.adwforums.com/archive/index), 26.12.2007.

<sup>86</sup> Lisânu'l-'Arab, IV / 645, 646.

Meyve suyu ya da şerbet yapıp satan kimse anlamına gelmektedir. Ayrıca mecâzî olarak da alkol alan kişiler için kullanılmaktadır. Ayrıca, bazı kabile ismi olarak da yaygındır. Şerbetcî / شربتجي, kelimelerin transferleri ve gittikleri yerde farklı anlam kazanarak yeniden tabir-i caiz ise anavatanlarına dönmelerine güzel bir örnek teşkil eden kelimelerdendir. Aslı içmek anlamına gelen شَرِبَ -يَشْرَبُ filinin mastarı شَرِبَةٌ olan kelime<sup>87</sup>, Türkçeye kök anlamı olan 'içmek' ile ilintili olarak daha çok düğünlerde ya da cami çıkışlarında renklendirilmiş şekerli su olan sıvı bir içecek için kullanılmıştır. Yani Türkçede yeni bir anlam ve sonundaki mastar ta / ة sı açılarak yeni bir fonetik ve şekilsel özellik kazanmıştır. Şerbetcî / شَرِبْتَجِي Türkçedeki bu son hali ile tekrar Arapçaya dönmüş ve aynı şekilde hatta aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Daha çok aile ismi ve soyadı olarak kullanılan bu kelime Sadece Suriye yöresinde yaygındır. Diğer bölgelerde bu tür bir kullanım tesbit edemedik. Ayrıca mecazî olarak da olumsuz bir anlam kazanmış olan şerbetcî / شربتجي tabiri çok alkol alan kişiler için de kullanılmaktadır.

#### 26- طُوبَرْجِي / طُوبَرْجِي - Tabürçî / Tübercî:

شخص يجهد الطابق لوضع الباطون أكثرها من الخشب. (ر،ف). قريبة في المعنى إلى مَعْمَرْجِي.

İnşaatlarda tuğla ve harç ile duvar ören kişiler için kullanılır. Anlamının daha iyi anlaşılması için şu ifadeye bir göz atalım: "بتعبير آخر / أنا سنة ثالثة هندسة مدنية يعني (طوبرجي) Ben şehir mühendisliği üçüncü sınıftayım. Başka bir tabirle ben tubercî / طوبرجي 'yim<sup>88</sup>."

الذي بعدي طوبرجي(يعني يشتغل بالبلوك و يعمل البيوت و وقع السقف علي راسه لأنه ليس شاطر

"Benden sonraki kişi tübercidir yani bölükte çalışır, ev yapar, ama tavan tepesine çöktü çünkü o, zeki (becerikli) değil."<sup>89</sup>

Ayrıca tabürçî / طوبرجي kelimesinin ne anlama geldiğine dair bir soru üzerine internetteki bir sitede sadece elinde keseri ile kalıp çakan bir işçinin resmi konulmuştur. Yani Türkçedeki yaygın kullanımı ile kalıpcı diyebiliriz<sup>90</sup>. Yine başka bir yerde tüberci kelimesinin

<sup>87</sup> Bkz. *Lisânu'l-'Arab*, V / 62.

<sup>88</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.mahjoob.com / en / forums](http://www.mahjoob.com/en/forums), 26.12.2007.

<sup>89</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.6olab.com / forum / showthread](http://www.6olab.com/forum/showthread), 26.12.2007.

deki yaygın kullanımı ile kalıpcı diyebiliriz<sup>90</sup>. Yine başka bir yerde tüberci kelimesinin hangi anlamlara geldiği maddeler halinde sıralanmıştır:

مامعنى طوبرجي ؟ هو الانسان الذي يبني البيت ولكن في مهنة البناء عدة تخصصات  
1-حداد الذي يضع الحديد للبناء -2 الذي يبني البيت نفسه البلوك -3 الطوبرجي هو نجار  
البناء الذي يقص الخشب ويعمل منه اشكالا ليضع بداخله الباطون او الاسمنت

“Tubercî ne anlama gelir? O; ev yapan kişidir. Fakat inşaat işinde birçok şekilde çalışabilir. 1- İnşaat demirlerini döşeyen demirci, 2- Bölükte yapı yapan kimse, 3- İçine harç ya da beton koymak için ağacı kesip kap yapan marangoz.” Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere tübercî / طوبرجي kelimesi inşaatta çeşitli işler yapan ustalar için kullanılmaktadır<sup>91</sup>.

Tabûrcî / طوبرجي kelimesi, bölüklerden meydana gelen ya da grup, yeğın, küme anlamlarına gelen Türkçe “tabur” kelimesinden<sup>92</sup> türetildiğini düşünmekteyiz. Bu kelimenin konumuzla alakalı olarak “amele taburu” şeklinde de bir kullanımı da vardır<sup>93</sup>. Kanaatimizce, Türkler askeri amaçlı gittikleri yerlere önce istihkâm taburu tarafından çeşitli binalar yapılmıştır. Genelde çadır kültürünün hâkim olduğu bu bölgelerde yaşayan Araplar inşaat yapan kişilerle bu şekilde karşılaşmış olabilirler. Böylece bina işi yapan kişilere genel anlamda “taburcî” denilir olmuştur. Dolayısıyla Araplar tarafından, kök ve ek itibarı ile Türkçe olan ama Türkçede kullanılmayan yeni bir kelime türetilmiştir.

Tabûrcî / طوبرجي kelimesinin kökü ile ilgili şöyle bir görüş daha vardır: Bu tabir, ağaç kesmeye yarayan küçük balta anlamına gelen tabar / طَبْر kelimesinden<sup>94</sup> türetilmiştir. Çünkü tabercî binalarda kullandığı tahtaları kesmek için tabar / طَبْر denilen bir alet kullanır. Buradan hareketle kelimenin sonuna Türkçe -ci eki getirilerek taburrcî / طوبرجي kelimesi türetilmiştir.

<sup>90</sup> Bkz. [www.aljazeeraatalk.net / forum](http://www.aljazeeraatalk.net/forum), 27.12.2007.

<sup>91</sup> Bkz. [www.safeena.org / vb / archive / index](http://www.safeena.org/vb/archive/index), 27.12.2007.

<sup>92</sup> Tabur kelimesinin Arapçadaki kullanımı için bkz. *Türkçenin Ürdün ve Suriye Lehçeleri Üzerindeki Etkisi*, s. 66.

<sup>93</sup> Bkz. *TDK Online Genel Sözlük*, [www.tdk.gov.tr / TR / SozBul](http://www.tdk.gov.tr/TR/SozBul), 26.12.2007.

<sup>94</sup> Bkz. Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 514.

## 27- اربنجي / عربجي-اربيجي / عربنجي / Erabancî, Erbacî, 'Arbacî, 'Arabancî:

شخص يقود عربة الحصان أو يجر عربة اليد . (ر،س،ف،ل)

At arabası süren ya da el arabası ile yük taşıyan kişiler için kullanılmaktadır. Ayın / ع harfi ile yazıldığı gibi elif / ا harfi ile de yazılmaktadır. Aslı Türkçe olduğu için elif ile yazılması bize göre daha uygundur. Ancak arabacî / عربجي kelimesi, belki de ses ve şekil olarak 'Arab / عرب kelimesine yakın olduğundan dolayı Araplar tarafından ayın / ع ile kullanılmaya başlanmıştır. Ya da onlar عربجي kelimesinin عرب kelimesinden türetildiğini sanmaktadır. Muhtemelen bu yüzden onun 'ayın / ع ile kullanımı daha yaygındır. Arabacî / عربجي tabirinin kullanımı ve türevleri halk arasında o kadar çoktur ki sanal ortamda bile bu isimli birçok siteye rastlamak mümkün olduğu<sup>95</sup> gibi bu kelimenin Irak halk dilinde de sıkça kullanıldığı belirtilmektedir<sup>96</sup>.

## 28- عَوْنَطَجِي / 'Avantacî:

شخص يأخذ أموال الآخرين بدون إذن و يعيش حياة بلش. (ر،س،ف،ل)

Diğer insanların mallarını rızaları dışında alan, her şeyi bedavaya getirmeye çalışan kimseler için kullanılan avantacî / عوانطجي Türkçedeki anlamıyla Arapçada da kullanılmaktadır. Çalışmadan başkalarının üzerinden geçinen kimselere de avantacî denilmektedir. Nitekim bu anlamda kendinden bahseden biri şöyle demektedir:

“أدرس شهرين بالهندسة، و باقي الأيام عنوطجي يعني عطل بطل”  
okuyorum, diğer günler ise avantacıyım, yani işsiz güçsüz<sup>97</sup>. “ Bazen de halk arasında avantacî, mecazen yalancı anlamında kullanılmaktadır.

## 29- فَرَحَجِي / Ferahcî:

شخص يبيع الفراخ و الدجاج. (ر)

Sadece Ürdün yöresinde kırsal ile bağlantılı yerlerde kullanılmaktadır. Mesela, İrbid şehri çevresinde birçok tavuk çiftliği vardır. Bu işi yapanlar tavukları genellikle canlı olarak

<sup>95</sup> Bkz. www.3rbge.com; www.arbegi.jeeran; www.3arbe.com, 27.12.2007.

<sup>96</sup> Bkz. *Erba'u Levâhık*, s. 137.

<sup>97</sup> Metnin tamamı için bkz. www.syriaroses.com / forum, 27.12.2007.

şehre yakın bazı noktalarda satmaktadırlar. Bu işi yapan kimselere verilen bir isim olan ferahcî / فرحجي , köken itibarıyla anlamı piliç ya da civciv olan Arapça فرخ kelimesinin<sup>98</sup> –ci eki almış halidir. Ayrıca bu tabir, mecâzî olarak oğlan çocuklarla çarpık ilişki kuran kişiler için de *lûtfî* anlamında kullanılmaktadır.

### 30- فُصْحَجِي / Fushancî.

كأنه فصيح و يتفلسف كأنه أعلم من الآخرين و يزعج الناس بكلامه شخص يتكلم كثيرا  
(ر، ف، ل).

Çok konuşan, felsefe yapmaya kalkışan, fasih olduğunu zanneden ama aslında fazla bir şey bilmeyene ve bu tavır ile diğerlerine sıkıntı veren, onlar tarafından sevilmeyen kişi anlamına gelir. Fushancî / فُصْحَجِي kelimesinin aslı أَفْصَحُ sıfatı müşebbehesinin müennesi olan فَصْحَى 'dır. فَصْحَى , daha çok العربية الفصحى şeklinde fasih Arapçada العربية / Arapçanın sıfatı olarak kullanılır. Ancak, bu sıfat zamanla ismin yerini tutar olmuş ve sadece fushâ / فَصْحَى şeklinde kullanılmaya başlamıştır<sup>99</sup>. Daha sonra da araya bir kaynaştırma nunu / نْ u getirilerek sonuna –ci eki alan fushancî / فُصْحَجِي , çok konuşarak bilgiçlik taslayan kişilere verilen bir isim halini almıştır. Zira halk arasında fasih Arapça (Fushâ) yerine daha çok konuşma Arapçası kullanılmaktadır. Dolayısıyla diğerleri ile fusha konuşan kişi, genele ters düşüğü için sanki büyüklük ya da bilgiçlik taşıyor olarak algılanmaktadır. Buradan hareketle çok konuşmasını istemedikleri insanlara Araplar, kökü Arapça eki Türkçe olan fushancî / فُصْحَجِي tabirini kullanmaktadırlar. Görüldüğü üzere, Arapça bir kelimeye Türkçe bir ek getirilerek yeni bir kelime türetildiği gibi çoğu kere mecâzî olmak üzere anlamlar kazanmaktadır.

### 31- فُلسَجِي / Felsefcî:

شخص لا بد له من النظريات و كلام جميل من أستاذ يتمسك بنظرياته التي درسها و  
يريد أن يبين لك أنه فلسفي درجة أولى. (ر، ف، ل)

<sup>98</sup> Bkz. *es-Sıhâh*, I / 373.

<sup>99</sup> Aynı şekilde اللغة العامية / konuşma (halk) dili, tamlamasındaki sıfat olan العامية , zamanla tek başına tamlamanın karşılığı olarak kullanılır olmuştur.



Gerçek anlamı ile teori geliştiren, güzel söz söyleyen, düşündüklerini öğrencileri ile paylaşan ve kedisinin felsefeci olduğunu ortaya koyan kimseler için kullanılan felsefî / فلسفي, zamanla olumsuz bir anlam kazanmış ve daha çok felsefeci geçinenler için kullanılmaya başlamıştır. Felsefe / فلسفة tabiri Yunancadan Arapçaya hikmet / حكمة karşılığı olarak geçmiş<sup>100</sup>, büyük ihtimalle de Arapçadan Türkçeye geçmiş olup her iki dilde de kullanılmaktadır. Bunun yanında, aynı kelimenin Türkçe –ci eki almış olan felsefeci tabiri, Arapçaya Türkçeden felsefî / فلسفي şeklinde bazı fonetik değişikliğe uğrayarak nakledilmiş olup Suriye dışında Şam bölgesinde kullanılmaktadır.

### 32- قُبْطَانِي / Kubtancî:

شخص يعمل في السفينة. (ل)

Lübnan yöresinde rastladığımız bu kelime Türkçeye ve Arapçaya batı dillerinden geçmiş olan kaptan kelimesinin Türkçe –ci eki almış halidir. İlk bakışta sanki kaptan anlamında kullanılıyormuş gibi görünmektedir. Fakat asıl anlamı kaptanın kendisi değil de kaptanın emrinde çalışan (kaptana ait olan) her bir kişi için kullanılmaktadır.

### 33- قَمَارِجِي / Kumarcî:

شخص يلعب القمار. (ر،س،ف،ل)

Kök itibarıyla قَمَرِيّ قَمَرِيّ fillinden türemiş olan kımâr / قَمَار kelimesi Türkçeye kumar şeklinde geçmiştir ve aldatmak anlamıyla ilintilidir<sup>101</sup>. Türkçeleştikten sonra –ci eki alarak Türkçedeki aynı anlamıyla kumarcî / قَمَارِجِي ya da kımarcî / قَمَارِجِي şeklinde tekrar Arapçaya dönmüştür. Kumar oynayan kişilere verilen bir simdir. Araplar kendi dillerinde ‘kumarcî’ anlamına gelen mukâmir / مُقَامِر kelimesi olduğu halde halk arasında Türkçe ek almış hali tercih edilir olmuştur. Bu da bizim “Araplar hoşça gitmeyen alışkanlıklar, ya da ikinci sınıf meslekler için özellikle Türkçe –ci eki almış meslek ya da alışkanlık bildiren kelimeleri kullanıyorlar” şeklindeki tespitimizi desteklemektedir. Araştırmamıza konu olan Şam Bölgesi dâhil Mısır ve diğer ülke lehçelerinde de kumarcî / قَمَارِجِي kelimesi yaygın bir şekilde kullanılmaktadır<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Lisanu'l-'Arab, I / 158.

<sup>101</sup> Bkz. Lisânu'l-'Arab, VII / 490.

<sup>102</sup> Irak bölgesinde قَمَارِجِي / kumercî şeklinde kullanıldığı belirtilmektedir. Bkz. Erba'u Levâhik, s. 138

### 34- كهوجي / قهوجي / Kâhvecî, kahvecî:

شخص يعمل القهوة و يقدم للضيوف أو الزبائن. (ر،س،ف،ل)

Kahve yapan, misafirlere ya da müşterilere sunan kimse anlamına gelir. Türkçede daha çok bu anlamı ile soyadı olarak kullanılan kahveci tabiri daha ziyade kahvehane çalıştıran hatta bazen kumar oynatan (kumarhane sahipleri) için kullanılmaktadır. Aynı şekilde özellikle Lübnan yöresinde bizdeki anlamı ile kahvede çalışan anlamında da kullanılmaktadır. Sözlüklerde mevcut kelimelerden biridir<sup>103</sup>.

### 35- كَبَّاجِي / Kebabcî:

يقال لكل شخص يصنع و يبيع الكباب في المحلات أو الشوارع. (ر،س،ف،ل)

Dükân ve benzeri yerlerde kebab yapıp satan kişilere verilen bir adıdır. Arapçada da Türkçedeki anlamı ile kullanılmaktadır. Şam bölgesinde sıkça kullanılan kelimelerden biri olarak Türk kültürünü dışarıya taşımış kelimelerin başında gelir.

Kebab / كباب kelimesi Arapçadan bize gelmiş ve -ci ekini aldıktan sonra kebabcî / كَبَّاجِي şeklinde tekrar Arapçaya dönmüştür<sup>104</sup>. Son haliyle kelime artık Arapça değil Türkçedir. Ayrıca derleme sözlüklerde de kebabcî / كَبَّاجِي kelimesine yer verilmiştir<sup>105</sup>.

### 36- كَرْحَنَجِي / Kerhancî:

شخص سيئ يأجر النسوة مقابل الفلوس. (ر،س،ف،ل)

Para karşılığı kadın ticareti yapan kişiler için kullanılan, oldukça olumsuz anlam ifade eden bir kelime olan kerhancî / كَرْحَنَجِي, Türkçe kerhaneci kelimesinin biraz ses değişikliğine uğramış halidir ve Türkçedeki aynı anlamıyla kullanılmaktadır. Köken itibarı ile aslı Farsça کر

<sup>103</sup> Bkz. *Sicillu Esmâ'il-'Arab*, II / 798; Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, s. 733. Ayrıca كهوجي kelimesinin; titiz araştırmacı, istihbaratçı anlamlarına gelen Urduca'dan alınma bir kelime olduğu belirtilmektedir. Bkz. Sicil, II / 799. Bu kelimenin Irak halk dilinde de kullanıldığı belirtilmektedir. Bkz. *Erba'u Levâhık*, s. 138.

<sup>104</sup> Halk lehçelerinde sıkça kullanılan kebabcî / كَبَّاجِي kelimesi internette binlerce kere geçmektedir hatta [www.kakb-ji.com](http://www.kakb-ji.com) 17.12.2007 gibi müstakil siteler de bulunmaktadır.

<sup>105</sup> Bkz. *Sicillu Esmâ'il-'Arab*, II / 773. Irak lehçesinde kullanımı için bkz. *Erba'u Levâhık*, s.137.

خانه / kâr hane olan bu kelime dükkân işyeri, atölye gibi anlamlara gelmektedir<sup>106</sup>. Türkçeye de aynı anlamda girmiş fakat daha sonraları bu kelimeye olumsuz anlamlar yüklenmiş ve bu kullanımı öne çıkararak kelimenin gerçek anlamlarının önüne geçmiştir. Böylece kerhane kelimesi sadece bu tür yerler için özel isim halini almıştır. Kerhane kelimesinden de daha ziyade kadın ticareti yapan kimseler için *kerhaneci* kelimesi türetilmiş ve bu hali ile de Arapçaya Türkçe bir kelime olarak geçmiştir. Kerhancî / كرخنجي tabirinin araştırmamız alanı dışında kalan Mısır ve Irak lehçelerinde de kullanıldığı belirtilmektedir<sup>107</sup>.

### 37- كَمَانَجِي / Kemâncî:

الذي يعزف على آلة الكمان. (ر،س،ف،ل)

Bir müzik aleti olan keman çalan kişi anlamına gelen kemancî / كمانجي, Arapçada da aynı Türkçedeki anlamı ile kullanılmaktadır<sup>108</sup>. Bu kelime Şam bölgesinin tamamında kullanılmaktadır. Kemancî / كمانجي, eki ve kökü itibarıyla Türkçe bir kelime olarak Arapçaya geçmiştir.

### 38- كُنْدَرَجِي / كُنْدَرَجِي / Kundercî, kendercî:

شخص يصنع الأحذية فقط. لا يقال للذي يبيع الأحذية. (ر،س،ف،ل)

Sadece ayakkabı imalatı yapan kişiler için kullanılan kundercî / كندرجي kelimesinin kökü olan kundura batı dillerinden Türkçeye girmiştir<sup>109</sup>. Kanaatimizce kundura / كندرة kelimesi de kundarcî / كندرجي gibi Türkçeden Arapçaya geçmiştir. Türkçede kunduracı şeklinde kullanılan kundarcî / كندرجي kelimesi Araplar arasında yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

<sup>106</sup> İlkbaşlarda kerhaneci / كرخنه جي kelimesi entüstri işçisi, zanaatkar gibi gerçek anlamında kullanılmakta idi. Bkz. Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, s. 755.

<sup>107</sup> Geniş bilgi için bkz. *Erba'u Levâhık*, s. 137.

<sup>108</sup> Kemancî kelimesi bazı modern sözlüklerde de yer almaktadır. Bkz. Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 772. Bu tabirin Mısır lehçelerinde de kullanılmaktadır.

<sup>109</sup> Bkz *TDK Sözlüğü*, <http://www.tdk.gov.tr/TR/SozBul>, 27.12.2007.

### 39- كَهْرَبَجِي / Kehrabcî:

شخص يعمل في عمل كهربائي أو في شركة كهربائية و هو يمد الأسلاك في المنازل أو المتاجر. لا يقال للذي يبيع أدوات كهربائية. (ر،س،ف،ل)

Elektrik işinde ya da bir elektrik şirketinde çalışan kişilere kehrabcî / كهربجي denildiği gibi ev ve dükkânlarda elektrik tamirciliği yapan ya da elektrik tesisatı döşeyen kimselere de aynı isim verilmektedir. Bütün Şam bölgesinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Ayrıca şunu da belirtelim ki İtalyancadan Arapçaya girmiş ve elektrik anlamına gelen mu'arreb كَهْرَبَاء kelimesinin ism-i mensûb hali olan ve elektrikçi anlamına gelen كهربائي kelimesi de Arap lehçelerinde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bunun yanında aynı şekilde Türkçe meslek eki olan -ci ekinin de halk arasında kullanılması bize oldukça ilginç geldi. Bu yönde yani neden aynı anda tek bir meslek grubunu ifade etmesi için hem Türkçe hem de Arapça ek almış aynı anlama gelen iki kelime kullanılıyor, diye araştırmamızı derinleştirdik. Sonuçta gördük ki Arapça asıllı olan كهربائي / kehrîbâî kelimesi daha ziyade diplomalı elektrikçiler hatta mühendisler için; Türkçe ek almış ve yine elektrikçi anlamına gelen كهربجي ise daha ziyade diplomasız ama çıraklıktan yetişerek elektrikçi olmuş kişiler için kullanılmaktadır.

### 40- كُومَجِي / Kûmecî:

الذي يصلح عجلات السيارات و يكتب هذا الاسم على اللوحة أمام الدكان. (س) و معناها "بنشرجي".

Türkçedeki lastikçi ya da lastik tamircisi anlamına gelen kûmecî / كومجي, meslek bildirir ve araba lastiklerini tamir eden kişi anlamında kullanılır. Sadece Suriye yöresinde kullanılmakta olan kûmecî / كومجي kelimesinin aslını tespit edemedik. Diğer bölgelerde bu işi yapan kişiye benşercî / بنشرجي denilmektedir. Bir sitede كومجي kelimesi şu şekilde tanımlanmaktadır:

شو كومجي يعني اللي بيصلح دواليب ( ما معنى كومجي؟ يعني الذي يصلح عجلات السيارات).

"Kûmecî ne anlama gelir? Araba lastiklerini tamir eden kişi demektir"<sup>110</sup>.

<sup>110</sup> Bkz. www.123arab.com / vb / showthread, 27.12.2007.

#### 41- مَسْخَرُجِي / Masharcî:

من الآخرين كثيرا. (ر،س،ل،ف) الذي يسخر

Başkalarıyla alay eden kişi anlamına gelen masharcî / مسخرُجِي kelimesi Arapça alay etmek anlamına gelen يَسْخَرُ سَخَرَ – fiilinden türemiş meshara / مَسْخَرَة (alay konusu) kelimesinin<sup>111</sup> Türkçe –ci eki almış halidir ve bütün Şam bölgesinde kullanılmaktadır.

#### 42- مَشْكَلْجِي / Maşkelci:

شخص يعامل الناس غير حسنة و يسبب دائما المشاكل، رجل مشاغب. (ر،س،ف،ل)

Zor, karmaşık, anlaşılmaz vb. hale gelmek anlamındaki Arapça يَشْكَلُ شَكَلَ – fiilinden türemiş ve problem anlamına gelen مُشْكَلَة / müşkile<sup>112</sup> kelimesinin Türkçe –ci eki almış hali olan maşkelci / مشكلجِي, problem yaratan kişiler için kullanılmaktadır. Hem gerçek anlamında çeşitli sorunlara sebep olan kişi; hem de mecazî anlamda küçük çocuklar ya da durmadan soru soran, insanları kendi hallerine bırakmayan kişiler için kullanılmaktadır. Tüm Şam bölgesinde kullanılmaktadır.

#### 43- مَصْرَفْجِي / Masrafci:

شخص يبذل ويصرف المال كثيرا وغالبا ما في أشياء لا فائدة له. (ر،س،ف،ل)

Genel olarak Şam bölgesinde kullanılmakta olan masrafci / مصرفجِي kelimesi, çok harcayan ve faydasız şeylerde müsrif olan kimse anlamına gelmektedir. Türkçedeki *israfçı* kelimesi ile aynı anlamı ifade etmektedir. Masraf / مَصْرَفٌ, harcamak anlamına gelen – صَرَفَ – fiilinin mim'li mastarıdır<sup>113</sup>. Dolayısıyla aslı Arapça olan bir kelime, Türkçe ek alarak مَصْرَفْجِي şeklinde halk arasında kullanılmaktadır.

#### 44- مَصْلَحْجِي / Maslahci:

شخص يفكر دائما في منفعتة و مصلحته أكثر من الآخرين. (ر،س،ف)

Menfaat anlamına gelen Arapça maslahat / مَصْلَحَة kelimesinin Türkçe –ci eki almış hali olan maslahci / مَصْلَحْجِي, Arapçada halk arasında kendi menfaatini düşünen anlamında

<sup>111</sup> es-Sihâh, I / 555.

<sup>112</sup> Lisânu'l-'Arab, V / 169.

<sup>113</sup> Bkz. Lisânu'l-'Arab, V / 319.

kullanılmaktadır. Türkçe de bu anlamda menfaatçi kelimesi kullanılmaktadır. Farsçada aynı anlamda istifadeci / استفاده جي kelimesi dikkat çekmektedir. Dolayısıyla her üç dilde de aynı anlama gelen kök itibarı ile Arapça, ek itibarı ile de Türkçe farklı üç kelime kullanılmaktadır<sup>114</sup>.

#### 45- مطبخي / Matbahci:

شخص يطبخ في المطبخ، الطباخ. (ر،س،ف،ل)

Arapça يَطْبُخُ – طَبَخَ / pişirmek fiilinin ismi mekânı olan ve mutfak anlamına gelen مَطْبُخْ kelimesinin<sup>115</sup> –ci eki almış hali olan مَطْبُخِي; mutfakta çalışan kişi, aşçı gibi anlamlara gelmektedir. Haddi zatında Türkçe mutfak kelimesi de Arapçadaki مَطْبُخْ / metbah kelimesinin fonetik değişikliğe uğrayarak Türkçeleşmiş halidir. Mutfak tabirinin –ci eki almış hali Türkçede kullanılmamaktadır. Ancak Şam Bölgesi Arap halk ağızlarında مطبخ / matbah kelimesinin Türkçe –ci eki almış hali bütün bölgelerde oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Hâlbuki Arapçada aşçı anlamına gelen çekimli طَبَّاحْ / tabbâh ve طَهَّاءْ / tahhâ' kelimeleri bulunmaktadır. Buna rağmen bir de metbah kelimesine Türkçe –ci eki getirilerek yapılmış matbahci / مطبخي tabiri kullanılmaktadır. Arapların, dillerinde zaten aynı anlamı ifade eden kelimeler bulunmasına rağmen böyle bir kullanıma ihtiyaç duymaları manidardır. Bazı Araplarla yaptığımız görüşmeler sonucunda matbahci / مطبخي ifadesinin, gerçek anlamda aşçı olmayan ama mutfağa girip yemek yapan erkeklere, biraz da küçümseme amaçlı kullanmakta olduğunu fark ettik.

#### 46- مطعمجي / Mat'amci:

أو شخص يعمل في المطعم. (ر،س،ف،ل) هو صاحب المطعم

Lokanta sahibi ya da lokantada çalışan anlamına gelen mat'amci / مطعمجي tabiri, Arapça يَطْعَمُ – طَعَّمَ / tadına bakmak, zevk almak fiilinin yemek pişirilen yer ya da kısaca lokanta dediğimiz yer anlamı ifade eden (ismi mekan) mat'am / مَطْعَمْ kelimesinin Türkçe –ci eki almış halidir<sup>116</sup>. Mat'amci ve matbahci kelimeleri mecazen, kadın gibi mutfakta yemek yapan anlamında daha çok erkeklerin kendi aralarında birbirlerini tahkir amaçlı kullanılmaktadır.

<sup>114</sup> Farsça kullanımı için bkz. *A Persian Dictionary*, I / 253; Etik, *Farsça-Türkçe Lugat*, s.33.

<sup>115</sup> *es-Sihâh*, I / 382.

<sup>116</sup> *es-Sihâh*, II / 1457.

#### 47- مَكْلَمَجِي / Maklemencî:

الذي يتكلم و يتفلسف كثيرا أحيانا بدون فائدة. هو يفرض نفسه في المجتمع بأسلوب  
كلامه (ر،ل)

Sadece Ürdün ve Lübnan yöresinde rastladığımız maklemencî / مَكْلَمَجِي tabiri, konuşmak anlamına gelen كَلَام kökünden türetilmiştir<sup>117</sup>. Özellikle iki kişi arasında yapılan konuşmalar ya da telefon konuşmaları için kullanılan makleme / مَكْلَمَة mastarından türetilmiş olup sâkin nun / نْ harfi ile kaynaştırılmıştır. Yalnız Ürdün ve Lübnan lehçesinde kullanıldığını tespit edebildiğimiz maklemencî / مَكْلَمَجِي tabiri, yerli yersiz çok konuşan, gereksiz yorumlar yapan hatta argo tabirle geveze anlamına gelmektedir. Bu tür kişiler toplumda kendilerine has konuşmaları ile tanınırlar. Bu anlamda komşusundan şikâyetçi olan biri şöyle demektedir:

عمر انسان ذكي كثير لانه مشرف الكمبيوتر بغض النظر انه مكلمنجي وكثير حكي  
لكني أحترمه والمصيبة انه جاري

“Ömer çok zeki bir insandır. Çünkü o, bilgisayar sorumlusudur. Bu yönü bir tarafa, o, meklemencidir (geveze), çok konuşur. Fakat ben onu anlayışla karşılarım. Asıl musibet benim komşum olmasıdır<sup>118</sup>.”

#### 48- مَكْوَجِي / Makvacî:

شخص يعمل في كي الثياب و هو يغسل و يكوي الملابس مقابل الثمن، هو "الكواء".  
(ر،س،ف،ل)

Makvacî / مَكْوَجِي, genel anlamda ütü yapan herkes, özel anlamda ise elbiseleri yıkararak ütöleyen yani Türkçede kuru temizlemeci ya da çamaşırcı<sup>119</sup> dediğimiz kişilere verilen bir isimdir. Arapça ütölemek anlamına gelen يَكْوِي fiilinin yer bildiren türevi olan mekvâ / مَكْوَى kelimesinin Türkçe -ci eki almış halidir<sup>120</sup>. Konuşma dilinde tüm Şam Bölgesinde bilenen ve kullanılan bir kelimedir. Fasih Arapçada yine aynı kökten türemiş ve ütücü anlamına gelen kevvâ / كَوَّاء kelimesi var iken Türkçe -ci eki almış meslek bildiren mekvecî /

<sup>117</sup> Lisânu'l-'Arab, VII / 719.

<sup>118</sup> Metnin tamamı için bkz. www.a7lashbab.com / vb / archive, 28.12.2007.

<sup>119</sup> Bkz. Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 780.

<sup>120</sup> es-Sihâh, II / 1798.

مكوجي'nin konuşma dilinde tutunması dikkat çekicidir. Günümüz Arap dünyasında hala Arapların ütü işini, ütücülere (kuru temizlemeci) yaptırma işi yaygın bir şekilde devam etmektedir. Dolayısıyla makvecî / مكوجي kelimesi sık kullanılan kelimelerden biridir.

#### 49- مَعْمَرَجِي / Ma'mercî:

شخص يعمل في بناء العمارات، كأنه بناء أو معمار. (ر،س،ف،ل)

Ma'mercî / معمرجي kelimesi Arapça iskân etmek, yerleşmek<sup>121</sup> gibi anlamlara gelen يَعْمُرُ – يَعْمُرُ fiilin ismi mekânı olan bina yeri, inşaat yeri ya da bahçe içinde geniş ev gibi anlamlara gelen مَعْمَرُ kelimesinin Türkçe –ci eki almış hâlidir. Bu tabir, mühendis ya da mimar değil ama onların yaptığı işleri yapan fakat diploması olmayan, çıraklıktan yetişmiş kişiler için kullanılmaktadır. İnşaatlarda çalışan تُبْرَجِي / طوبرجي'den daha üstün olan inşaat ustaları için kullanılır. Ma'mercî kelimesinin anlamına ışık tutması açısından şu örneği vermek yerinde olacaktır:

لقد اشتغلت على مدار ال 18 سنة الماضية في:

1- بِنَاء (يعني معمرجي) 2- كوفير نسائي 3- حلاق رجالي 4- صيدلاني 5- شوفير تاكسي

"Geçen 18 sene zarfında, 1- Ustalık (yani ma'mercî) 2- Bayan kuaförü 3- Erkek kuaförü 4- Eczacılık 5- Taksi şoförlüğü yaptım.<sup>122</sup>"

#### 50- مَعْلَوَّجِي / Mağlevancî:

التاجر أو صاحب الدكان الذي يشتري البضائع أو الأدوات بأسعار غالية. (س)

Sadece Suriye'nin bazı bölgelerinde kullanıldığına şahit olduğumuz mağlevancî / معلوَّجي kelimesi, malı, değerinden fazlaya satan esnaf için kullanılmakta olup, Türkçeye *pahacı* olarak tercüme edilebilir. Kelimenin aslı Arapaça يَعْلو – يَعْلو fiilinin mim'li mastarı olan ve *pahalı olmak* anlamına gelen مَعْلَى isminden türetilmiştir<sup>123</sup>. Mastarın sonundaki ya / ي, aslına yani vav / و'a irca edilerek araya sakın bir kaynaştırma nun / ن'u getirilerek معلوَّجي

<sup>121</sup> es-Sihâh, I / 615.

<sup>122</sup> Metnin tamamı için bkz. www.palissue.com / vb / palestine, 28.12.2007.

<sup>123</sup> Bkz. Lisânul"Arab, VI / 666.



şeklini almıştır. Anlamından da anlaşılacağı üzere mağlevancî / مَعْلَوْنَجِي tabiri olumsuz bir anlam ifade etmektedir. Şu metin mağlevancî kelimesinin anlamını çok iyi açıklamaktadır:

انا أنصحك بأقدم دكتور جلدية في جدة د. سليمان غلابيني وهو بصراحة مغلونجي

“Ben sana Cidde'deki en eski cildiyeçi olan Dr. Süleyman Ğalâýinî'yi tavsiye ederim. Ancak, o, açıkcası pahacıdır.<sup>124</sup>”

### 51- مَوَسْرَجِي / مُوسْرَجِي / Mevâsercî, müsercî:

الشخص الذي يمدد أنابيب المياه. (ر،س،ف،ل)

Su tesisatçısı anlamına gelen bu kelimenin aslı Rumcadan Türkçeye geçerek Türkçeleştiği belirtilen masu'ra, çeşme zıvanası ya da üzerine iplik vs. sarılan koni veya silindir anlamına gelir<sup>125</sup>. Günümüz Türkçesinde kullanılmamakta olan masu'ra kelimesi, belki de Türkçeden Arapçaya boru anlamında mâsûra / ماسورة şeklinde geçmiştir. Araplar da bu kelimeye Türkçe yapım eki -ci getirerek ve biraz ses değişimine uğratarak su tesisatçısı anlamında müsercî / مُوسْرَجِي şeklinde kullanılmaktadır.

هل انت موسرجي شاطر أرنا قدرتك على ربط المواسير. من اجل مرور المياه في المسار الصحيح.

“Sen maharetli bir muserci / موسرجي (tesisatçı) mısın? Göster bize boruları bağlamaktaki ustalığını ki sular normal seyrinde aksın”<sup>126</sup>.

Ürdün kılavuzunda İrbid şehrinde bahsederken şu meslekleri vermiştir:

وقطع غيار ومعدات موسرجي موسرجية موسرجه , ولوازم, ميكروفيلم

“Yedek parça, âlet edevat, su tesisat ve tesisatçı, ev gereçleri, mikro film .....<sup>127</sup>”

<sup>124</sup> Metnin tamamı için bkz. www.jeddahnews.net / vb, 04. 12. 2007.

<sup>125</sup> Bkz. DTK Türkçe Sözlük, http: / / www.tdk.gov.tr / TR / SozBul, 04.01.2008.

<sup>126</sup> Bir sitede borularla doğru yolu bulma sorusu ile ilgili olarak bu işi yapan kişi için kullanılmıştı. Bkz. www.alkul.com / item.php 27.12.2207.

<sup>127</sup> Metnin tamamı için bkz. www.irbidnews.com / directory.html 28.12.2007.

## 52- نَحْوَجِي / Nahvacî:

شخص يساعد الناس دائما و يقدم مصلحة الناس أمام نفسه. (ر)

Başkalarına her zaman yardımcı olmaya çalışan, kendi çıkarını düşünmeyip hep diğer insanların menfaatini düşünen kişi anlamına gelen nahvecî / نَحْوَجِي tabiri, sadece Ürdün yöresinde kullanılmaktadır. Lübnan'da da bazıları tarafından bilinmekte ancak fazla kullanılmamaktadır. Nahve / نَحْوَة / نخا-نَحْوُ, نَحْوَة / gururlu olmak, yüce olmak fiilinin mastarıdır. Eskiden âli cenaplık denilirdi. Bu kelimenin daha iyi anlaşılması için şu örneği vermek isteriz:

هناك ثلاثة أشياء يتوارثها الرجل من أجداده: 1- البخل 2- الشجاعة 3- النخوة . لا يمكن هذه العادة بالرجل إذا كانت موجودة. لأنها متوارثة و موجودة في دمه و دم أجداده. الجبان جبان، و البخيل بخيل و النخوجي نخوجي .....

"İnsan, üç şeyi atalarından alır: 1- Cimrilik 2- Cesurluk 3- Eli açıklık. Eğer bu huylardan biri varsa onların değişmesi mümkün değildir. Çünkü o huy, irsidir, kendi kanında ve atasının kanında mevcuttur. Korkak, korkaktır; cimri, cimridir; nahveci, nahvecidir."<sup>128</sup>

هادا روالله قرأت عنه كثير انه نَحْوَجِي كان يتعاطف مع الفقراء

"Vallahi bunun hakkında çok nahveci / نخوجي (eli açık) olduğunu, fakirlere karşı çok merhametli olduğunu okudum<sup>129</sup>."

Nahvacî / نَحْوَجِي kelimesi ilk başta olumlu anlamda kullanılıyor gibi görünmektedir. Nitekim sözlük anlamı da bu şekildedir. Ancak halk arasındaki kullanımına biraz olumsuzluk yüklenmiştir. Şöyleki, kendini ve ailesini ihmal edecek derecede cömert olan, elinde avucunda var olan her şeyi başkalarına harcayan kişiler için mecazen nahvacî / نَحْوَجِي kelimesi kullanılmaktadır. Dolayısıyla bir şekilde olumsuz anlam ifade etmektedir.

## 53- نِسْوَجِي / Nisvancî:

الذي يحب النساء كثيرا. (ر،س،ف،ل)

Bütün Şam bölgesinde kullanılmakta olan nisvancî / نِسْوَجِي kelimesi, kadınlarla çok ilgilenen, onları seven anlamına gelmektedir ve konuşma dilindeki Türkçe karşılığı "zampara,

<sup>128</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.adiga.org / forum / showthread](http://www.adiga.org/forum/showthread), 28.12.2007.

<sup>129</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.njoom.com](http://www.njoom.com), 28.12.2007.

hovarda"dır. Bu tabir, امرأة / kadın<sup>130</sup> kelimesinin çoğulu olan nisve / نِسْوَة (kadınlar) kelimesinin Türkçe -ci eki almış halidir. Fonetik kolaylık sağlamak amacıyla -ci ekinin önüne kaynaştırma sakın nûnu / نُ'ü getirilmiştir. Çok yaygın kullanımı olan nisvancî / نِسْوَانِجِي kelimesi Arapça şarkı sözlerinde de yer almaktadır:

Nisvancî / نِسْوَانِجِي, Fâris Kerem'in yeni çıkan şarkısının ismidir<sup>131</sup>.

#### 54- هَيْلَمِجِي / Heylemcî:

شخص يحاول خداع الناس لكنه مكشوف، و هو فُصْحَنِجِي أَحْمَق. (ر،س،ف)

İnsanları aldatmaya çalışan, fakat bu huyu herkes tarafından bilenen, ahmakça konuşan kimselere verilen bir isim olan heylemcî / هَيْلَمِجِي, heylem / هَيْلَم kelimesinin Türkçe -ci eki almış hâlidir. Fakat bu kelimenin kökünü tespit edemedik.

Heylemcî / هَيْلَمِجِي, tabirini daha iyi anlamak için Sahûr ez-Ze'rân tarafından hazırlanmış olan bir sitede *el-Fusûlu'l-Erba'a* / الفصول الأربعة adlı bir çocuk müzikalinin ilk sahnesinde geçen şu konuşmaya yer vermek isabetli olsa gerek. Çünkü heylemcî / هَيْلَمِجِي tabiri burada غشاش ifadesiyle açıklanmıştır:

الشمس: هو انت مركز على أخوك خلدون، هاض أخوك يا حسان واحد هَيْلَمِجِي وما  
بنفع لأشي

حسان: والله هالشمس ما هي قليلة بتعرفني وبتعرف اخوي خلدون، والله صحيح أخوي  
هَيْلَمِجِي وكمان غشاش. طيب يا شمس الشموسة قوليلي انت ليش طالعة متأخرة

es-Şems: Kardeşin Haldun'a itimat eden sensin, ey Hasan!, kardeşin bir heylemcîye bulaştı ve hiçbir işe yaramıyor.

Hasan: Ey Şems, Vallahi sen beni ve kardeşim Haldun'u çok az tanıyorsun. Doğrudur, kardeşim heylemcî olabilir, ayrıca hilekâr da. Pekiyi Sayın Şems, sen neden bunu geç anladığımı, söyle bana!<sup>132</sup>

<sup>130</sup> es-Sihâh, I / 110.

<sup>131</sup> Metnin tamamı için bkz. [www.4as7ab.com/vb](http://www.4as7ab.com/vb), 28.12.2007.

<sup>132</sup> Tiyatro sahneleri ve diyalogun tamamı için bkz. [www.mazendowaikat.maktoobblog.com](http://www.mazendowaikat.maktoobblog.com), 29.12.2007.

### 55- وُلْدَنجِي / Valdencî:

الشخص الذي يعامل و يتكلم مع الصغار كأنه صغير السن و هو منهم، و يتصرف مثل الأولاد. (ر،ل)

Özellikle Ürdün yöresinde sık kullanılan valdencî / وُلْدَنجِي kelimesi Lübnan yöresinde de bilinmektedir. Bu tabir, veled / وُلْد (çocuk) kelimesinin kaynaştırma harfi ile birlikte Türkçe – ci eki almış halidir ve çocukça davranan, çocuksu hareketlerde bulunan ya da çocukların seviyesine inerek onlarla rahat bir şekilde anlaşılan kimse anlamına gelir. İnternet ortamında bulamadığımız nadir kelimelerden biridir. Bu kelime ile alakalı olan sadece birkaç sitede valedcî / وُلْدَنجِي tabiri<sup>133</sup> geçmektedir. Ancak Şam Bölgesinde halk dilinde böyle bir kullanıma rastlayamadık. Valedcî / وُلْدَنجِي ayrıca araştırılması gereken bir tabirdir.

### 56- يَالَانجِي / يَالَانجِي / يَالَانجِي / Yalencî, yalâncî, yâlâncî:

معناها الكذاب و هي أكلة مشهورة في سوريا و الأردن و الفلسطينيين و تشبه البيرق لكن ورق النبات المستعمل هو السلق و ليس ورق العنب و لهذا سمي الكذاب (يالانجي) او يمكن أن نقول العشاش أي بيرق عشاش لأنه ليس عنب انما سلق . (ر،س،ف)

Eki ve kökü itibarıyla Türkçe olan *yalancı* / يَالَانجِي kelimesi Türkçedeki aynı anlamıyla Araplar arasında konuşma dilinde kullanılmaktadır. Ancak gerçek anlamda değil de mecâzî anlamda bir yemek adı için zamanla özelleşmiştir. Normalde üzüm yaprağından içine et konularak yapılan bir sarma türüdür. Fakat etten yapılması gerekirken, çoğu kere içine et değil de pirinç konularak yapılmaktadır ve normal yapılmış gibi görünmektedir. İşte bu yüzden adına yalancı denilmiştir. Yani sahte yaprak sarması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yalancı / يَالَانجِي ismi gerçek anlamında kullanılamaz olmuş, bunun yerine özellikle Ürdün, Suriye yöresinde meşhur bir yemek adı olarak kalmıştır.

### 57- بِيرِنجِي / Birinci:

يقال للشخص الأول في المنافسات أو لشخص عمل شيئا جيدا بمعنى "ممتاز". (ر، س، ف، ل)

<sup>133</sup> Örnek olarak bkz. [www.a7rar.com/vb/showthread](http://www.a7rar.com/vb/showthread) 28.12.2007.

Birincî / بـيرنجـي kelimesi, *bir* ve *-nci* ekinden oluşmuş birinci anlamına gelen Türkçe bir sözcüktür<sup>134</sup>. Bu kelimenin sonundaki *-ci* (جي) eki her ne kadar meslek bildiren bir ek değil ise de benzer özellikleri bulunduğu için burada yer vermeyi uygun gördük. Birincî, Şam Bölgesi halk lehçelerinde sıkça kullanılmaktadır. Hatta özellikle Ürdün yöresinde أفرنجـي / *efrencî birinci* (Avrupalı mükemmeldir, birincidir), şeklinde darbu mesel haline gelmiş bir söz dahi vardır. Ayrıca şunu da belirtelim ki *birinci* kelimesinin yanında Mısır halk dilinde *ikinci* ve *üçüncü* sıra sayıları da Arap lehçelerinde özellikle de Mısır yöresinde hala kullanılmaktadır. Ancak baş harfleri düşerek كنجـي / *kincî* ya da كنجـي / *küncî*; جنجـي / *cüncî* şeklinde ses değişimine uğratılmıştır.

### 58- كفرنجـي / Kefrencî:

اسم قرية في محافظة عجلون في الأردن. هذا الاسم مركب من اسمين أصله: كفر +  
أفرنجـي = كفرنجـي. (ر)

Araştırmamızın konusu olan Türkçe *-ci eki almış halk dilinde kullanılan kelimelere* benzediğinden dolayı kefrenci / كفرنجـي kelimesini de inceledik. Hattı zatında bu kelime, dolaylı da olsa konumuzla alakalı ve oldukça ilgi çekici bir örnektir. Şöyle ki, biz de ilk başta كفرنجـي kelimesinin sonundaki ekin Türkçe *-ci eki* olduğunu sanmıştık. Bölge ülkelerini tararken, كفرنجـي kelimesine ulaştık ve farklı bir oluşum olduğunu fark ettik. Bu kelime birleşik bir tabirdir ve Ürdün'de 'Acîûn şehrine bağlı bir belde ismi olup كفر / kefr ve إفرنجـي / efrencî kelimelerinden müteşekkildir. كفرنجـي+أفرنجـي tamlaması, ses düşmelerinden sonra كفرنجـي / kefrencî halini almıştır. Kefr / كفر, köy; efrencî / إفرنجـي ise Türkçede Frenk dediğimiz ecnebi, ya da batılı anlamlarına gelen frank kelimesinin Farsçalaşmış daha sonra da aynen Arapçaya geçmiş halidir<sup>135</sup>. Dolayısıyla kefrenci / كفرنجـي, ecnebi köyü ya da batı tarzı köy, Avrupâî köy anlamında bir beldenin ismi olmuştur.

<sup>134</sup>. Bkz. *Sicillu Esmâ'il-'Arab*, II / 1181. Irak yöresinde kullanılan ve sonunda *-ci* olan kelime içeren deyim ve darbu meseller için ayrıca bkz. *Erba'u Levâhık*, s. 140.

<sup>135</sup> Efrencî / أفرنجـي kelimesinin aslı Fransızca, Franque şeklinde Fransızcadır. (Bkz. Alain Rey, *Le Robert Micro*, Paris 1988, s. 562; Ali Rıza Yalt, *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Serhat Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 462.) Bu kelime Farsçaya efrenc / أفرنجـي şeklinde Avrupalı anlamında geçmiştir. (Bkz. *A Parsian Dictionary*, I / 314; Etik, *Farsça Türkçe Lugat*, s.41.) Arapçaya da Farsçadaki fonetik değişikliğe uğradıktan sonraki hali ile Farsçadan geçtiğini düşünmekteyiz. Zira keli-

Sonuna Türkçe yapım eki almış meslek ya da alışkanlık bildiren isimler genellikle şu فَعْلَجِيَّة - فَعْلَجِي kalıbında çoğul yapılmaktadır:

حَرَاجِي (kavgacı, doğuşken)	حَرَاجِيَّة - (kavgacılar)
طَوْبَرَجِي (bina ustası)	طَوْبَرَجِيَّة - (bina ustaları)
سُفْرَجِي (sofracı)	سُفْرَجِيَّة - (sofracılar)
جَوَاهِرَجِي (kuyumcu)	جَوَاهِرَجِيَّة - (kuyumcular)

## SONUÇ

Asırlar boyu aynı coğrafyada iç içe yaşamış Türkçe ve Arapça konuşan iki milletin dilleri arasında kaçınılmaz bir şekilde karşılıklı kelime göçü olmuştur. Bazen göç eden kelimeler kendi özelliklerini aynen korudukları gibi, bazen de farklılaşarak geldikleri yeni dil içinde ses ve şekil yönünden değişime uğramışlardır. Türkçeye, Arapçadan birçok kelime girdiği gibi, Arapçaya da Türkçeden birçok kelime girmiştir. Türkçe yapım eki -ci, zamanla Arapçalaşmış ve sanki Arapça bir yapım eki gibi halk arasında kullanılmaya başlamıştır.

2006- 2008 yılları itibarıyla yaptığımız çalışma göstermiştir ki genellikle meslek ya da alışkanlık bildiren eylemleri yapanı belirtmek için Türkçe yapım eki -ci, Şam bölgesi dediğimiz Ürdün, Suriye, Filistin ve Lübnan yörelerinde halk dilinde hâlâ kullanılmaktadır. Bunlardan bazıları sadece halk dilinde var olmakla beraber diğer bir kısım kelimeler ise çeşitli şekillerde yazı diline geçerek kitap ya da makalelerde yer almıştır.

Yalancı / yalâncî / يَالَانَجِي / boyacı / bûyâcî / بُوَيَاجِي gibi bazı kelimeler eki ve kökü itibarıyla tamamen Türkçe olup, dilimizdeki aynı anlamda Arapçada da kullanılmaktadır.

Nisvenci / nisvancî / نِسْوَانَجِي (zampara); maslahcı / maslahcî / مَصْلَحَجِي gibi kimi kelimeler kökü itibarıyla Arapça, eki itibarıyla Türkçedir ve bu hâliyle sadece Arap lehçelerinde kullanılmakta olup Türkçede herhangi bir anlam ifade etmemektedir.

---

menin sonundaki ci / جِي Türkçe bir ek olmayıp kelimenin sonuna (أفرنج) bitişmiş Arapça nispet ekidir. Hatta yeri gelmişken burada şunu da belirtelim ki Araplar arasında bir deyim –neredeyse atasözü hâlini almış- vardır: أفرنجي بيرنجي / Efrencî birincî. Yani Avrupalı (ecnebí) ne yapar ise mükemmel yapar anlamına gelmektedir. Türkçe birinci, Fransızca efrencî kelimeleri alınarak bir deyim oluşturulmuştur. Bu deyim, Şam Bölgesinde yaygın olarak kullanılmaktadır.

Hizmetçi / hızmetcî / خَزْمَتِجِي gibi bazı kelimeler asıl itibarıyla Türkçeye Arapçadan gelmiş ancak Türkçeleşerek –ci ekini almış, bazı harf ve ses değişimlerine uğradıktan sonra yeni kimliği ile tekrar Arapçaya transfer olmuştur. Bu tabir Türkçedeki aynı anlamda Arapça da kullanılmaktadır, fakat Araplar bu kelimenin kökünün Arapça olduğunun farkında bile değillerdir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Arap lehçelerinde yaygın bir şekilde kullanılmakta olan –ci yapım ekini, Araplar daha çok, كُنْدَرَجِي / kunderci (ayakkabıcı, köşker) بُسْتَانَجِي / bustancî (kâhya, bahçıvan).örneklerinde olduğu gibi ikinci sınıf kabul ettikleri meslekler ya da بَصْمَجِي / basmacî (cahil, okuma yazması olmayan), مَشْكَلَجِي / maşkelcî (problem çıkarıcı) örneklerinde olduğu gibi kötü alışkanlıkları olan kişileri belirtmek için kullanmaktadırlar.

## THE TRAVELLING WORD

### CASE STUDY: USING OF “JI / Cİ / جي” TURKISH PREPOSITION IN SPOKEN ARABIC IN BELAD AL- SHAM (SYRIA, JORDAN, PALESTINE AND LEBANON)

**Citation** / ©- Alp, M. (2007). The travelling word case study: Using of “Jı / Ci / جي” Turkish preposition in spoken Arabic In belad al-sham (Syria, Jordan, Palestine And Lebanon), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (1), 179-226.

**Abstract:** *Some Turkish terms entered the Arabic as many Arab terms entered the Turkish. We have held this study in Belad al- Sham ( Syria, Jordan, Palestine and Lebanon ) in 2006–2008. We have studied in these regions terms have –ji which are now an adder, and have gathered speeches in the Arab colloquial language only and studied them. We have used at our study of a method a meeting and a talk a side on a side. We pluralized and studied terms that has Turkish suffix -ji without considering the word's origin or its suffix. We studied the migration of terms between two languages the Turkish and Arabic. According to our finding that the words took the Turkish -ji and it used in Arab Colloquial Languages, they use for expression the qualities not good and non excellent professions. Some of the terms like boyacı (bûyacı / بویاجی ) which has the Turkish -ji tool is their origin and their suffix is a Turkish, and some of the words like al Mashkalgi that its orijin is an Arab and its suffix Turkish.*

**Key Words:** Belad al-Sham; Turkish –ji Suffix; Traveling Word; Arabic; Turkish; Colloquial Language; Classical Arabic.



## Kitap Tanıtımı

Nail KARAGÖZ\*

Ahmet Hamdi Paşa, *İslâm Dünyası ve İngiliz Misyoneri-İngiliz Misyoneri Nasıl Yetiştiriliyor?*, sadeleştiren: Prof. Dr. Cemal Sofuoğlu, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2006, 120 s.

Misyonerlik, dünün meselesi olmak kadar basit değil; tam tersine güncel, somut ve uygulanan ülkeler açısından tahribi yüksek, uzun süreli bir problemler yumağıdır. Ülkemizdeki misyonerlik faaliyetlerinin bu günü ile ilgili üç yıl kadar önce TSK'nın, Emniyet Genel Müdürlüğü'nün ve Ankara Ticaret Odası'nın yayınladığı raporlar, konunun ciddiyetini ortaya koyacak niteliktedir. Misyonerlerin kullandıkları yöntemler, uyguladıkları taktikler dikkate alındığında bu işin programlı ve kurumsal destekli olduğu kolayca görülebilmekte ve bunları nasıl öğrendikleri, nasıl yetiştirildikleri sorusu ister istemez akıllara gelmektedir.

Ahmet Hamdi Paşa'nın 1914'te yazdığı, *İslâm Dünyası ve İngiliz Misyoneri-İngiliz Misyoneri Nasıl Yetiştiriliyor?* adlı kitabı, işte bu soruya cevap verecek içeriktedir. Yazar, görevli olarak Yemen'e gitmiş, orada bulunan Abdullah Mansur adında bir İngiliz misyonerle tanışmıştır. Kitap bu yolculuk sırasında öğrenilenleri ve misyonerlik karşısında alınabilecek önlemleri ihtiva etmektedir. Bunun yanında yazar, Deniz Yarbay (Bahriye Kaymakamı) Mustafa Bey'in 25 yıl kadar önce İngiltere seyahati sırasında misyonerlerden öğrendiklerini de anlatmaktadır. Kitabın 38-87. sayfaları arası Mustafa Bey'in hatıralarına ayrılmıştır.

Kitap, Prof. Dr. Cemal Sofuoğlu tarafından notlar eklenerek sadeleştirilmiş ve 2006'da basılmıştır. Baş tarafında Ali Birinci'nin, Ahmet Hamdi Paşa'yı tanıtan bir yazısı mevcuttur. Zafer Çınar tarafından hazırlanan ve Yeditepe tarafından 2007 yılında basılan bir nüshası daha bulunmaktadır. Bu nüshada ise ilk olarak misyonerlikle ilgili özet bilgiler veril-

---

\* Adana-Ramazanoğlu İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

mektedir. Yazara ait herhangi bir bilgi yoktur. Biz tanıtımımızı Prof. Cemal Sofuoğlu tarafından hazırlanan nüsha üzerinden yapacağız.

Prof. Cemal Sofuoğlu, kitabın yüreğini yaktığını ve her müslüman Türkün de yüreğini yakmasını istediğini ifade ediyor. Aslında misyonerlik konusuna biraz vakıf olanların yürekleri yıllardır sessiz ama derinden yanıyor. Ancak söz konusu kitabın yanan yüreklerle ilaç gibi geldiğini söylemek gerekir. Zira bu konularla ilgilenen, tasalanan, çareler arayan değerli ve duyarlı şahsiyetlerin olduğunu bilmek önemli bir teselli kaynağıdır.

Ahmet Hamdi Paşa, 1871' de doğmuştur. İyi bir tahsil görmüş ve bazıları kendi özel merakıyla olmak üzere okuyup anlayacak derecede toplam 10 dil öğrenmiştir. 29 yaşındayken mirlivalığa (tuğgenerallik) yükselmiş; devletin çeşitli kademelerinde üst düzey vazifeler üstlenmiş, devletin bütün madalya ve nişanlarına layık görülmüştür. Bir dönem Sultan Vahdettin'in yaveri olmuştur. 8 Ocak 1935 yılında Köstence'de vefat etmiştir.

Yazar, Yemen'de devlet görevinde iken Hacı Ali ve Abdullah Mansur adında iki İngiliz'in bulunduğunu ve bunların halkla kaynaştığını öğrenir. Müslüman olan bu İngilizlerin, hayatlarını kabileler arasında geçirmelerinin nedenlerini araştırmayı vicdani bir görev kabul eder.

Bir yolculuk sırasında Naci adında bir şeyhten Abdullah Mansur hakkında bilgi alır. Asıl adı Mr. Wayman Burry'dir. İngiltere'de Şarkiyat Enstitüsünde (Ensttue Orientale) eğitimi tamamladıktan sonra uzun yıllar Arabistan'da kaldığı için Arapçayı çok iyi bilir. Londra hayvan ilimleri derneğine üye olduğundan kuşlar hakkında fazlaca merakı ve bilgisi vardır. Yemen'in stratejik öneme sahip Hıraz kasabasındaki kuşları inceler, iyi harita çizer, araziye ve arazide bulunan madenleri inceler. Önemli yerlerin fotoğraflarını çeker. Dostlarına ve çevresindekilere yaptığı ikramlar ve cömertliği dillere destandır. Pazartesi-Perşembe oruç tutar ve evinden çıkmaz. Araplar gibi yer içer, giyinir, yatar kalkar. İçten pazarlıklı bir adamdır.

Ahmet Hamdi Paşa, Abdullah Mansur hakkında Menâha kaymakamı Mehmet Bey'den de bilgi alır. O, Abdullah Mansur'dan daha zeki ve bilgili birisi olan Hacı Ali adında birinden bahseder. Bu kişinin San'a'da vali ve komutanların gözünün önünde yaşadığını ama kendisine bir şey yapılmadığını, tek bir polisi olan Menaha'da kendisinin hiçbir şey yapamayacağını söyler.

Yazar, Abdullah Mansur'u ilk Menâha'da görmüştür. O zaman sakallı ve sarıklı olan bu İngiliz, Hadide'de gördüğünde Avrupalı kıyafetine bürünmüştür. Yazar, bu durumun inanılmaz bir aktörlük olduğunu belirtir.

Ahmet Hamdi Paşa, kitabın 38-87. sayfaları arasında Deniz Yarbay (Bahriye Kaymakamı) Mustafa Bey'in 25 yıl kadar önce başından geçenleri kaydettiği kadarıyla anlatır: Mustafa Bey, Sultan Abdülmecit Han zamanında deniz yoluyla İngiltere'ye gider. Oraya vardıklarında gemiye iki kişi gelir. Çok iyi Türkçe konuşan bu kişilerden Mr. John, Mustafa Bey ile özel olarak ilgilenir. Mustafa Bey, Mr. John ile çarşı-pazar dolaşırlar. Ancak geceyi dışarıda geçirmeye izni yoktur. Mr. John, 15 gün içinde Mustafa Bey'in geceyi dışarıda geçirmesini sağlayan izin telgrafını getirir. Bu, o günün şartlarında imkânsız gibi görünmektedir. Mustafa Bey Mr. John'un bu itibarına ve gücüne akıl erdiremez.

Mr. John, İngiltere'de gayet kuvvetli ve zengin ve son derece faal bir misyonerlik cemiyetinin varlığından söz eder. İngiltere millet ve Hükümeti bu cemiyete teşekkür borçlu olduğunu çünkü dört yüz milyon halkı İngiltere'ye bağlayan ve onlara tanıttırmanın misyonerlik cemiyeti olduğunu söyler.

Mr. John, nasıl yetiştirildiklerini şöyle anlatır: "Ben ve arkadaşım Herbert on yaşında iken misyonerlik cemiyeti tarafından İstanbul'a gönderilmiştik. Elçimiz beni sefaret kavası, Ali Ağaya teslim etti ve şu tembihte bulundu: "Ali Ağâ, bu çocuğun ismi İbrahim'dir ve senin oğlundur. Herkese öyle söyleyeceksin. Aylık olarak sana on lira vereceğiz. Bu para ile çocuğu mahallenizin mektebinde okutacaksın ve tıpkı kendi soyundan olmuş çocuğun gibi yedirecek, içirecek ve giydireceksin. Âdetiniz nasılsa öyle terbiye edeceksin. Ayda bir kere gecele-yin sefarethaneye getirip bana göstereceksin!" dedi... (s. 41) "Bir gün elime on paralık kâğıt helvası sıkıştırarak mahalle çocukları arasına salıverdiler. Bir kaç ay kadar sıkıntı çektim; Türkçe bilmediğim için kimse bana önem vermiyor ve dilsiz diyorlardı. Beni dışlıyorlardı. Evde daima Türkçe konuşulduğu gibi, devam ettiğim mahalle mektebinde de başka bir dille konuşan olmadığından yavaş yavaş kulak dolgunluğuyla Türkçeyi öğrenmeye başladım... Mektepte de Hoca Efendi ilgi göstermeye başladı. Sesim iyi ve gür olduğundan Amme cüzünü güzelce okuyordum, hatta ezberledim. Derslerimde ileri gittim."

“Neyse, bu şekilde ilk mektebi ve Rüşdiye derslerini gördük(s. 42)ten sonra Beyazıt Camii’nde Müderris Palabıyık Ali Efendi’nin ders halkasına dâhil oldum. Sarf, nahiv, avâmil, kâfiye, mantık, tasavvurât, tasdikât, kelâm, fıkıh, tefsir vb. gibi birçok kitapları sırasıyla okudum ve öğrendim...Fransızca öğrenme hevesine düştüm. Bir müddet aradıktan sonra Dellâl oğlu Dikrân Efendi isminde bir Ermeni buldum... Ders verşi o kadar mükemmel idi ki az bir zaman zarfında Fransızca konuşmağa da muvaffak oldum. Arapça dersinde arkadaşların içinde birinci idim...”

“Câmi dersini tamamlayarak icazet aldım yâni sünnî bir müderris oldum. Dersaadet'e (yâni İstanbul'a) gelişimden icazet alıncaya kadar her ay bir kere geceleyin elçiliğe gider ve elçinin iltifatına mazhar olurum. İngilizce, Fransızca, Türkçe ve Arapça okur-yazar olduğumdan Bab-ı Alî'ye devama başladım. Dışişleri Bakanlığı tercüme kalemine me'mûr olarak atandım. İngiltere elçiliği ile ilgili genel ve özel işlerde daima elçiliğe ben gönderiliyordum. Kısa sürede Hariciye'de tercüme odası baş kalfası oldum. Misyonerlik Cemiyetinden gelen bir emir üzerine Londra'ya dönmem gerektiğinden, sakal ve bıyıklarımı traş ettirdikten ve hocalık elbiselerimi çıkararak bir Avrupalı kıyafetine girip başıma bir silindir şapka geçirdikten sonra değerli arkadaşlarıma veda ederek İngiltere'ye döndüm. Yeni şeklim beni tanıyanları tabii olarak hayrete düşürdü.”

“Misyon Cemiyetinden Herbert'e verilen görev Bektaşî tarikatını öğrenmek olduğundan benim gibi yetiştirildikten, yani Sünniliğe ait bilgileri öğrendikten sonra Konya'ya gönderildi. Herbert, ... akşamcılığa bayılır, dünyalığa önem vermez, kimse aleyhinde ağzını açmazdı. Zaten yaratılışça Bektaşî idi. Şiire meraklı olan Herbert, Türkçe, Arapça ve Farsça birçok kasideler mersiyeler, methiyeler ezberine almıştı. Sırası düştükçe onlardan birini okurdu.”

“Mr. Herbert'in Müslümanca ismi Muhammed Ali idi. Muhammed Ali her akşam kahvahâne ve bozahanelere devam etti...Herbert'in her hali dostlarının sevgisini çeker ve kalplerini kazanırdı...(s. 44) Erenlerden biri “Adına kurban olayım Muhammed Ali, imanım, sen doğuştan canlardansın ham ruhlar arasında yerin yoktur. Noksanın nasip almamandır. Haydi Pîr evine gidelim, o merasimi de yapalım, olsun bitsin” dedi. Oradakiler bu teklifi alkışladı. Herbert, yâni Muhammed Ali de “Hay hay gidelim canıma minnettir ehl-i beyte, âl-i 'a-

bâ'ya canım feda” dedi. İki üç gün içersinde Herbert yahud Muhamed Ali Bektaşî tarikatına girdi. Sonraları tarikatta Halife derecesine kadar çıktı.”

Mr. John devam eder: “...İşte böylece misyoner yetiştirilir. Hindistan'da, Çin'de, Belucistan'da hatta o çetin Afganistan'da, Afrika, Amerika, Avustralya'da ve bu kıtaların en ücra köşelerinde adalarda, hülâsa dünyanın her noktasında bulunmuş bizim gibi yetiştirilmiş ve oralardaki mezhepleri, örf ve âdetin, akaidin âlimi ve şahidi olmuş birçok zatın bir araya gelmesiyle meydana gelmiş cemiyete “Misyonerlik cemiyeti” denir. *Bu cemiyetin görünüşteki görevi Protestanlığı yaymak ve anlatmak, gizli görevi ise İngiliz siyaset ve çıkarını sağlamak için keşiflerde ve teşviklerde bulunmaktır.* Mustafa Efendi iyi bil ki ne bir insan, ne de bir hükümet durumunu bilmediği bir arazide, ahlâk ve âdetini bilmediği bir halk ve kabile arasında uzun müddet kalamaz. Çünkü tarihen sabittir ki, körü körüne istilâ edilen yerlerde çok durulmaz. İngiltere elindeki yerleri pek güzel bildiği gibi istilâ edeceği kıtaları önceden inceleyerek öğrenir. Ondan sonra siyasi vasıtalarla işini hazırlar ve günü gelince ansızın orayı istilâ (s. 45)eder. Böylece o kıtaya girdiği zaman bir yabancı evine değil kendi evine giriyor gibi girer. ... İngilizler... her işte evvelce uzun uzadıya düşünülmüş bir program dâhilinde hareket ederler. Ama başarıya ulaşırlar veya ulaşamazlar ona bir şey diyemem. *Emin ol ki yüz sene sonra yapılacak bir işin planlaması bugünden düşünülmüş, hazırlanmıştır.* Bu gibi hizmetlerde Misyonerlik Cemiyetinin pek çok çabası olur.”

Mustafa Bey macerasını anlatmaya şöyle devam eder: “Bu hikâyeyi dinlerken içimden İngilizlere o kadar bahriyeli küfürleri atıyordum ki ekserisinin yakası açılmamıştı. Biz uykuda iken İngilizler bezlerini dokuyorlar, biz ise uyandıığımız zaman o bezlerin pazara çıkarıldığını görüyoruz.”

Mustafa Bey, misyoner cemiyetinin resmi dairesine davet edilir. Daireyi ziyaretten sonra akşamüzeri misyonerlik cemiyetinin başkanının evine gideceklerini ve akşam yemeğini orada yiyeceklerini anlar.

Misyoner cemiyeti binası birçok daireye ayrılmıştır. Sünni kısmın 4 dairesi, Alevi yani Şii kısmının 25 dairesi vardır. Her tarikata özgü misyonerler mevcuttur. Şimdiye kadar çıkan bütün ilmi eserler kütüphanelerinde mevcuttur.

Burada Mr. John, İncil'e inanmadığını şu sözleriyle ifade eder. "Şimdi İsa'nın nasıl doğduğunu, ne şekilde büyüdüğünü ve neler yapıp neler söylediğini, yazan, nakil ve hikaye eden bir kitap nasıl Allah'ın kitabı olur?" O, aynı şekilde Tevrat'a da inanmamaktadır. Ne var ki talih ve kaderin kendisini şimdiki mesleğine sevk ettiğini, İngilizliğin bu meslekte bulunmayı gerektirdiğini söyler.

Mr. John, çalışma usullerini şöyle anlatır: "Dünyanın her tarafına yayılmış misyonerler üç ayda bir misyoner cemiyetine bir rapor gönderirler. Bu raporlar ilgili dairelere havale olunur... Sonra rapor sahiplerine talimatlar yazılır. Misyoner heyeti gece-gündüz bu gibi işlerle meşguldür ve İngiltere hükümetinin bütün daireleriyle sıkı bir ilişki içinde bulunmaktadır."

Mustafa Bey, Mr. John'dan (İbrahim Zeki Bey) bunları öğrenmiştir. Bir gün sonra cemiyeti başkanı Mr. Botingress'in evine davet edilir. Mr. Botingress özetle şunları anlatır: "Herhangi bir millet, yabancı unsurlarla çekinmeden birleşir, karışır ve incelemiden onların adet ve geleneklerini alırsa o ırk yok olmaya yüz tutar. İngilizler kendileri içindir. Hâlbuki siz herkes içinsiniz. Fazlasıyla taklitçisiniz. İşte bunun için kaybediyorsunuz." *Avrupalılar'ın bir dost gibi içinize girmesine cemiyetimizin ön ayak olduğunu söylerken doğrusu kızarıyorum. Siyaset dolabını istenildiği gibi çevirmek için iki yol vardır: Birincisi Misyonerlik, ikincisi farmasonluktur. Dervişliği de hesaba katmalıdır."*

Misyoner Cemiyeti başkanı Mr. Botingress ve Mustafa Bey arasında çeşitli konular konuşulduktan sonra Mr. Botingress konuyu dışişlerine getirir: "İngiliz siyasi memurları tam bir titizlikle yetiştirilirler... Her elçinin türlü karanlık, kapalı, baskılı işlerde parmağı vardır. Buldukları ülkelerin ruhuna girerler. Merhametsizliğimiz bizi yeryüzünde egemen kıldı ve kılacaktır... Mustafa Efendi ülkenize döndüğünüzde bunları arkadaşlarınıza anlatıp onları uyanık olmaya çağırınız. Ben İngiliz'im; hem de öz be öz, su katılmamış bir İngiliz'im. Az laf söylemek bizim meslek ve meşrebimizin gereğidir. Ne çare ki Osmanlıları severim ve meyylim vardır. Onun için sizinle bir doğulu gibi sohbet ettim, dertleştim. Zihnimde gizli ne varsa açtım."

Mustafa Bey, Mr. Botingress'in evinden ayrılıp ertesi gün Mr. John ile birlikte Protestan kilisesine gider. İbadetin ardından Mr. John, misyonerliği anlatmaya devam eder:

“Londra’da bir misyoner okulu vardır. Dışarıda eğitim görenler, döndüklerinde bu okula devam ederler. Sınavı kazanırlarsa misyoner olurlar... Protestanlığın yayıldığı her milletten misyoner olabilir... Bankalarda kendi adlarına paraları vardır. İstedikleri kadar alabilirler ve en uygun yere harcarlar. Şimdiye kadar bir misyonerin bu paraları kötüye kullandığı işitilmemiştir.”

Kitabımızın yazarı Ahmet Hamdi Paşa Bahriye Kaymakamı Mustafa Bey’den aktardığı bilgileri burada bitirir. Paşa, bundan sonra misyonerlikle ilgili çeşitli bilgiler verir ve kendi düşünce ve çözüm önerilerini sıralar: Müslümanlar birbirlerini sevmelidirler. “İslam Dini Yayma Cemiyeti” kurulmalı ve misyonerlerin programları kullanılmalıdır. Bir okul kurularak burada İslam’ı anlatacak kimseler yetiştirilmelidir. Osmanlı ilerlemeyi batıdan, kuvveti doğudan ve güneyden almalıdır. Yazar kitabı yazma amacının İslam dünyasını karıştırmak değil; uyararak olduğunu belirtir. Çünkü artık zulme ve gazaba tahammülümüz kalmamıştır. Osmanlı ülkesinde problemler eksik olmaz... Çünkü biz Müslümanlara, Hıristiyan olmadıkça dünya yüzünde rahat ve huzur gösterilmemesi haçlılar tarafından kararlaştırılmıştır.

Yazar son olarak sabır ve inançla yolumuza devam etmemiz gerektiğini kaydeder. Zira bir kimse zamanı gelmeden bir şeyi isterse ondan mahrum kalır.

## DEĞERLENDİRME

Günümüzde misyonerliği anlatan çok sayıda kitap olmakla birlikte onların kendi ağzlarından dökülen cümlelerle kendilerini anlatanlarına az rastlanır. Misyonerlerin samimi itiraflarını bu yolla öğrenmiş olmaktayız. Kitabın bu yönü onu değerli kılmaktadır.

Bunun yanında yazarın kitapta kendi incelediği ve öğrendiği bilgilerden çok Mustafa Bey’den naklettiklerini anlatmasının pek isabetli olduğu söylenemez. Ancak yine de Mustafa Bey’in yaşadıklarının kayıt altına alınması bakımından kitabın dikkate değer olduğu ifade edilebilir.





