

# TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

## TARR

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

e-ISSN : 2602 - 2923

Yıl-Year : 2023  
Cilt-Volume : 8  
Sayı-Issue : 1  
Periyot/Period : Mart - March

**Sahibi / Owner**

Doç. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

**Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Address**

Şafak Mah. 4291. Sok. No: 3/20 07220 Kepez/Antalya,  
Türkiye  
www.turkisharr.com - <https://dergipark.org.tr/pub/tarr>

**İletişim/Communication**

turkisharr@gmail.com

**Baş Editör / Editor in Chief**

Doç. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

**Etik Editörü / Ethical Editor**

Prof. Dr. Mehmet Kasım Özgen – [orcid.org/0000-0002-3559-0333](https://orcid.org/0000-0002-3559-0333)  
mkozen@erciyes.edu.tr  
Erciyes Üniversitesi - <https://ror.org/047g8vk19>  
Edebiyat Fakültesi-Felsefe

*Prof. Dr. Mehmet Kasım Özgen – [orcid.org/0000-0002-3559-0333](https://orcid.org/0000-0002-3559-0333)  
mkozen@erciyes.edu.tr  
Erciyes University - <https://ror.org/047g8vk19>  
Faculty of Letters-Philosophy*

**İstatistik Editörü / Statistics Editor**

Prof. Dr. Rıfat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) -  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

*Prof. Dr. Rıfat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) -  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Philosophy of Religion*

**İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors**

Prof. Dr. Rıfat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) -  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

*Prof. Dr. Rıfat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) -  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Philosophy of Religion*

Arş. Gör. Burak Asma – [orcid.org/0000-0002-3602-3867](https://orcid.org/0000-0002-3602-3867) –  
asmaburak@gmail.com  
Akdeniz Üniversitesi – <https://ror.org/01m59r132>  
Eğitim Fakültesi – Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı

*Res. Asst. Burak Asma – [orcid.org/0000-0002-3602-3867](https://orcid.org/0000-0002-3602-3867) –  
asmaburak@gmail.com  
Akdeniz University – <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Education – Department of Turkish Education*

**Arapça Dil Editörleri / Arabic Language Editors**

Doç. Dr. İ. Halil Erdoğan – [orcid.org/0000-0002-8081-1895](https://orcid.org/0000-0002-8081-1895)  
ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Kelam

*Assoc.Prof. Dr. İ. Halil Erdoğan – [orcid.org/0000-0002-8081-1895](https://orcid.org/0000-0002-8081-1895)  
ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Islamic Theology*

Dr. Öğr. Ü. Kıyasettin Arslan – [orcid.org/0000-0003-2191-7582](https://orcid.org/0000-0003-2191-7582)  
kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Arap Dili ve Balagatı Ana Bilim Dalı

*Assist.Prof.Dr. Kıyasettin Arslan – [orcid.org/0000-0003-2191-7582](https://orcid.org/0000-0003-2191-7582)  
kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology–Department of Arabic Language and Rhetoric*



**Farsça Dil Editörü / Persian Language Editor**

Dr. Mousa Rahimi – [orcid.org/0000-0003-3807-1747](https://orcid.org/0000-0003-3807-1747)  
 musarahimi@atu.ac.ir  
 Allameh Tabataba'i Üniversitesi- <https://ror.org/02cc4gc68>  
 Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi-Türk Dili ve Edebiyatı  
 Bölümü

*Dr. Mousa Rahimi – [orcid.org/0000-0003-3807-1747](https://orcid.org/0000-0003-3807-1747)  
 musarahimi@atu.ac.ir  
 Allameh Tabataba'i University- <https://ror.org/02cc4gc68>  
 Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Department  
 of Turkish Language and Literature*

**Fransızca Dil Editörü / French Language Editor**

Öğr. Gör. Ümmü Seher Göküş – [orcid.org/0000-0002-5912-7597](https://orcid.org/0000-0002-5912-7597)  
 sehergokus@akdeniz.edu.tr  
 Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
 Yabancı Diller Yüksekokulu - Fransızca

*Lect. Ümmü Seher Göküş – [orcid.org/0000-0002-5912-7597](https://orcid.org/0000-0002-5912-7597)  
 sehergokus@akdeniz.edu.tr  
 Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
 School of Foreign Language - French*

**Almanca Dil Editörü / German Language Editor**

Doç. Dr. Kemal Demir – [orcid.org/0000-0002-1158-7690](https://orcid.org/0000-0002-1158-7690)  
 kdemir@akdeniz.edu.tr  
 Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
 Edebiyat Fakültesi – Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü

*Assoc.Prof. Dr. Kemal Demir – [orcid.org/0000-0002-1158-7690](https://orcid.org/0000-0002-1158-7690)  
 kdemir@akdeniz.edu.tr  
 Akdeniz University- <https://ror.org/01m59r132>  
 Faculty of Letters – German Language and Literature*

**Alan Editörleri / Field Editors****Türk Dili ve Edebiyatı & Türk-İslam Edebiyatı / Turkish Language and Literature & Turkish Islamic Literature**

Dr. Mousa Rahimi – [orcid.org/0000-0003-3807-1747](https://orcid.org/0000-0003-3807-1747)  
 musarahimi@atu.ac.ir  
 Allameh Tabataba'i Üniversitesi- <https://ror.org/02cc4gc68>  
 Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi-Türk Dili ve Edebiyatı  
 Bölümü

*Dr. Mousa Rahimi – [orcid.org/0000-0003-3807-1747](https://orcid.org/0000-0003-3807-1747)  
 musarahimi@atu.ac.ir  
 Allameh Tabataba'i University- <https://ror.org/02cc4gc68>  
 Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Department  
 of Turkish Language and Literature*

**Filoloji / Philology**

Prof. Dr. Ali Cin – [orcid.org/0000-0002-9243-5604](https://orcid.org/0000-0002-9243-5604)  
 alicin@akdeniz.edu.tr  
 Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
 Edebiyat Fakültesi – Türk Dili ve Edebiyatı

*Prof. Dr. Ali Cin – [orcid.org/0000-0002-9243-5604](https://orcid.org/0000-0002-9243-5604)  
 alicin@akdeniz.edu.tr  
 Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
 Faculty of Letters – Department of Turkish Language and  
 Literature*

**Türk-İslam Sanatları & Türk İslam Musikisi / Turkish Islamic Arts & Turkish-Islamic Music**

Doç. Dr. Fatih Koca – [orcid.org/0000-0003-1555-0251](https://orcid.org/0000-0003-1555-0251)  
 neyzenfatihkoca@yahoo.com  
 Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>  
 İlahiyat Fakültesi – Türk Din Musikisi Bölümü

*Assoc.Prof. Dr. Fatih Koca – [orcid.org/0000-0003-1555-0251](https://orcid.org/0000-0003-1555-0251)  
 neyzenfatihkoca@yahoo.com  
 Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>  
 Faculty of Theology – Department of Turkish Religious Music*

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – [orcid.org/0000-0002-9243-5604](https://orcid.org/0000-0002-9243-5604)  
 c.hadzimejlic@alu.unsa.ba  
 Sarajevo Üniversitesi- <https://ror.org/02hhwgd43>  
 Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek

*Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – [orcid.org/0000-0002-9243-5604](https://orcid.org/0000-0002-9243-5604)  
 c.hadzimejlic@alu.unsa.ba  
 Sarajevo University – <https://ror.org/02hhwgd43>  
 Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek*

**Eğitim / Education**

Doç. Dr. Şeref Göküş – [orcid.org/0000-0003-3322-0723](https://orcid.org/0000-0003-3322-0723)  
 serefgokus@akdeniz.edu.tr  
 Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
 İlahiyat Fakültesi-Din Eğitimi

*Assoc.Prof. Dr. Şeref Göküş – [orcid.org/0000-0003-3322-0723](https://orcid.org/0000-0003-3322-0723)  
 serefgokus@akdeniz.edu.tr  
 Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
 Faculty of Theology – Departmen of Religious Education*

**İşletme ve Ekonomi / Business and Economics**

Doç. Dr. Burak Erkut – [orcid.org/0000-0001-7746-782X](https://orcid.org/0000-0001-7746-782X)  
burak.erkut@emu.edu.tr  
Doğu Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/00excyz84>  
İşletme ve Ekonomi Fakültesi-İşletme

*Assoc.Prof.. Dr. Burak Erkut – [orcid.org/0000-0001-7746-782X](https://orcid.org/0000-0001-7746-782X)  
burak.erkut@emu.edu.tr  
Eastern Mediterranean University - <https://ror.org/00excyz84>  
Faculty of Business and Economics-Business Administration*

**Hukuk / Law**

Prof. Dr. Mehmet Altunkaya – [orcid.org/0000-0003-0709-9034](https://orcid.org/0000-0003-0709-9034)  
altunkaya@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
Hukuk Fakültesi – Medeni Hukuk

*Prof. Dr. Mehmet Altunkaya – [orcid.org/0000-0003-0709-9034](https://orcid.org/0000-0003-0709-9034)  
altunkaya@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Law – Department of Civil Law*

**Dini Araştırmalar / Religious Studies**

Prof. Dr. Rifat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) -  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

*Prof. Dr. Rifat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) -  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Philosophy of Religion*

Prof. Dr. Yusuf Gökalg - [orcid.org/  
ygokalp@cu.edu.tr](https://orcid.org/ygokalp@cu.edu.tr)  
Çukurova Üniversitesi - <https://ror.org/05wxkj555>  
İlahiyat Fakültesi-İslam Mezhepleri Tarihi

*Prof. Dr. Yusuf Gökalg - [orcid.org/  
ygokalp@cu.edu.tr](https://orcid.org/ygokalp@cu.edu.tr)  
Çukurova University - <https://ror.org/05wxkj555>  
Faculty of Theology-Departmen of History of Sects*

Prof. Dr. Erdal Toprakyan – [orcid.org/0000-0001-5508-9012](https://orcid.org/0000-0001-5508-9012)  
erdal.toprakyan@zith.uni-tuebingen.de  
Universität Tübingen, Tübingen, Germany-  
<https://ror.org/03a1kwz48>  
İslam İlahiyat Merkezi-İslam Tarihi ve Çağdaş Kültür

*Prof. Dr. Erdal Toprakyan – [orcid.org/0000-0001-5508-9012](https://orcid.org/0000-0001-5508-9012)  
erdal.toprakyan@zith.uni-tuebingen.de  
Universität Tübingen, Tübingen, Germany-  
<https://ror.org/03a1kwz48>  
Center for Islamic Theology-Chair of Islamic History and  
Contemporary Culture*

Prof. Dr. Ebrahim Moosa – [orcid.org/0000-0002-8375-0135](https://orcid.org/0000-0002-8375-0135)  
emoosa1@nd.edu  
Notre Dame University, Indiana-ABD -  
<https://ror.org/04mwhg379>  
Barış Çalışmaları ve İslami Araştırmalar Bölümü

*Prof. Dr. Ebrahim Moosa – [orcid.org/0000-0002-8375-0135](https://orcid.org/0000-0002-8375-0135)  
emoosa1@nd.edu  
Notre Dame University, Indiana-ABD -  
<https://ror.org/04mwhg379>  
Mirza Family Professor of Islamic Thought and Muslim  
Societies*

Doç. Dr. Yasin Pişgin – [orcid.org/0000-0001-9337-2863](https://orcid.org/0000-0001-9337-2863)  
ypisgin@mehmetakif.edu.tr  
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi -  
<https://ror.org/04xk0dc21>  
İlahiyat Fakültesi-Tefsir

*Assoc.Prof. Dr. Yasin Pişgin – [orcid.org/0000-0001-9337-2863](https://orcid.org/0000-0001-9337-2863)  
ypisgin@mehmetakif.edu.tr  
Burdur Mehmet Akif Ersoy University -  
<https://ror.org/04xk0dc21>  
Faculty of Theology-Department of Exegesis*

Doç. Dr. Zailabidin Ajimatov – [orcid.org/  
ajimatov@oshsu.kg](https://orcid.org/ajimatov@oshsu.kg)  
Oş Devlet Üniversitesi-<https://ror.org/0449rh157>  
İlahiyat Fakültesi-İslam Mezhepleri Tarihi

*Assoc.Prof.Dr. Zailabidin Ajimatov – [orcid.org/  
ajimatov@oshsu.kg](https://orcid.org/ajimatov@oshsu.kg)  
Osh State University, Osh-Kyrgyzstan-  
<https://ror.org/0449rh157>  
Faculty of Theology-Departmen of History of Sects*

**İletişim / Communication**

Prof. Dr. Zakir Avşar – [orcid.org/0000-0002-1427-127X](https://orcid.org/0000-0002-1427-127X)  
zakir.avsar@hbv.edu.tr  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi -  
<https://ror.org/05mskc574>  
İletişim Fakültesi – Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü

*Prof. Dr. Zakir Avşar – [orcid.org/0000-0002-1427-127X](https://orcid.org/0000-0002-1427-127X)  
zakir.avsar@hbv.edu.tr  
Ankara Hacı Bayram Veli University-  
<https://ror.org/05mskc574>  
Faculty of Communication – Departmen of Radio, Cinema and  
Television*

**Sosyal Araştırmalar / Social Researchs**

Prof. Dr. Ömer Bozkurt – [orcid.org/0000-0001-5317-1012](https://orcid.org/0000-0001-5317-1012)  
omerbozkurt21@gmail.com  
Mardin Artuklu Üniversitesi - <https://ror.org/0396cd675>  
İslami İlimler Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri

Doç. Dr. Bahset Karıslı – [orcid.org/0000-0002-6810-0900](https://orcid.org/0000-0002-6810-0900)  
bkarsli@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi – Din Sosyolojisi

*Prof. Dr. Ömer Bozkurt – [orcid.org/0000-0001-5317-1012](https://orcid.org/0000-0001-5317-1012)  
omerbozkurt21@gmail.com  
Mardin Artuklu University - <https://ror.org/0396cd675>  
Faculty of Islamic Sciences – Department of Philosophy and  
Religious Studies*

*Doç. Dr. Bahset Karıslı – [orcid.org/0000-0002-6810-0900](https://orcid.org/0000-0002-6810-0900)  
bkarsli@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology - Department of Sociology of Religion*

**İndekslere Başvuru ve Süreç Takip Sorumlusu / Data Controller**

Doç. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

**Etik Konularla İlgili İletişim Yetkilisi / Address all ethical issues to**

Doç. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

**Editorial Süreçler İletişim Yetkilisi / Address all editorial correspondence to**

Doç. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

**Uluslararası Yayın Kurulu / International Editorial Board**

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – [orcid.org/](https://orcid.org/)  
c.hadzimejlic@alu.unsa.ba  
Sarajevo Üniversitesi – <https://ror.org/02hhwgd43>  
Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek

Prof. Dr. Rifat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) -  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

Prof. Dr. Ömer Bozkurt – [orcid.org/0000-0001-5317-1012](https://orcid.org/0000-0001-5317-1012)  
omerbozkurt21@gmail.com  
Mardin Artuklu Üniversitesi - <https://ror.org/0396cd675>  
İslami İlimler Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri

Prof. Dr. Erdal Toprakıyan – [orcid.org/0000-0001-5508-9012](https://orcid.org/0000-0001-5508-9012)  
erdal.toprakıyan@zith.uni-tuebingen.de  
Universität Tübingen, Tübingen, Germany-  
<https://ror.org/03a1kwz48>  
İslam İlahiyat Merkezi-İslam Tarihi ve Çağdaş Kültür

*Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – [orcid.org/](https://orcid.org/)  
c.hadzimejlic@alu.unsa.ba  
Sarajevo University – <https://ror.org/02hhwgd43>  
Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek*

*Prof. Dr. Rifat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) -  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Philosophy of Religion*

*Prof. Dr. Ömer Bozkurt – [orcid.org/0000-0001-5317-1012](https://orcid.org/0000-0001-5317-1012)  
omerbozkurt21@gmail.com  
Mardin Artuklu University - <https://ror.org/0396cd675>  
Faculty of Islamic Sciences – Department of Philosophy and  
Religious Studies*

*Prof. Dr. Erdal Toprakıyan – [orcid.org/0000-0001-5508-9012](https://orcid.org/0000-0001-5508-9012)  
erdal.toprakıyan@zith.uni-tuebingen.de  
Universität Tübingen, Tübingen, Germany-  
<https://ror.org/03a1kwz48>  
Center for Islamic Theology-Chair of Islamic History and  
Contemporary Culture*

Prof. Dr. Ebrahim Moosa – [orcid.org/0000-0002-8375-0135](https://orcid.org/0000-0002-8375-0135)  
emoosal@nd.edu  
Notre Dame University, Indiana-ABD -  
<https://ror.org/04mwhg379>  
Barış Çalışmaları ve İslami Araştırmalar Bölümü

Doç. Dr. Burak Erkut – [orcid.org/0000-0001-7746-782X](https://orcid.org/0000-0001-7746-782X)  
burak.erkut@emu.edu.tr  
Doğu Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/00excyz84>  
İşletme ve Ekonomi Fakültesi-İşletme

Doç. Dr. Fatih Koca – [orcid.org/0000-0003-1555-0251](https://orcid.org/0000-0003-1555-0251)  
neyzenfatihkoca@yahoo.com  
Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>  
İlahiyat Fakültesi – Türk Din Musikisi Bölümü

Doç. Dr. İ. Halil Erdoğan – [orcid.org/0000-0002-8081-1895](https://orcid.org/0000-0002-8081-1895)  
ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Kelam

Doç. Dr. Okan Alay – [orcid.org/0000-0003-3065-5705](https://orcid.org/0000-0003-3065-5705)  
okanalay@hacettepe.edu.tr  
Hacettepe Üniversitesi - <https://ror.org/04kwvgz42>  
Türk Dili

Doç. Dr. Selçuk Erincik – [orcid.org/0000-0002-4326-2452](https://orcid.org/0000-0002-4326-2452)  
erincik@divinity.ankara.edu.tr  
Toronto Kültür Ataşesi-Kanada  
Felsefe Tarihi

Doç. Dr. Anar Gafarov – [orcid.org/0000-0002-3113-1287](https://orcid.org/0000-0002-3113-1287)  
a.philosophy@hotmail.com  
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi - <https://ror.org/006m4q736>  
Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Yeşilyurt – [orcid.org/0000-0003-0770-6850](https://orcid.org/0000-0003-0770-6850)  
25yesilyurt@gmail.com  
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - <https://ror.org/024nx4843>  
İslami İlimler Fakültesi – Din Bilimleri

Dr. Öğr. Üyesi Encümen Bayram – [orcid.org/0000-0001-6891-3680](https://orcid.org/0000-0001-6891-3680)  
encbayram@hotmail.com  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagatı

Dr. Öğr. Üyesi Recep Kırcı – [orcid.org/0000-0003-0893-6885](https://orcid.org/0000-0003-0893-6885)  
rkirci@mehmetakif.edu.tr  
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi –  
<https://ror.org/04xk0dc21>  
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagatı

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan Erdoğan – [orcid.org/0000-0003-3374-6063](https://orcid.org/0000-0003-3374-6063)  
terdogan@mehmetakif.edu.tr  
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi –  
<https://ror.org/04xk0dc21>  
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagatı

Arş. Gör. Aziz Karabulut – [orcid.org/0000-0002-3670-6860](https://orcid.org/0000-0002-3670-6860)  
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi – Tefsir

*Prof. Dr. Ebrahim Moosa – [orcid.org/0000-0002-8375-0135](https://orcid.org/0000-0002-8375-0135)  
emoosal@nd.edu  
Notre Dame University, Indiana-ABD -  
<https://ror.org/04mwhg379>  
Mirza Family Professor of Islamic Thought and Muslim  
Societies*

*Assoc.Prof. Dr. Burak Erkut – [orcid.org/0000-0001-7746-782X](https://orcid.org/0000-0001-7746-782X)  
burak.erkut@emu.edu.tr  
Eastern Mediterranean University - <https://ror.org/00excyz84>  
Faculty of Business and Economics-Business Administration*

*Assoc.Prof. Dr. Fatih Koca – [orcid.org/0000-0003-1555-0251](https://orcid.org/0000-0003-1555-0251)  
neyzenfatihkoca@yahoo.com  
Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>  
Faculty of Theology – Department of Turkish Religious Music*

*Assoc.Prof. Dr. İ. Halil Erdoğan – [orcid.org/0000-0002-8081-1895](https://orcid.org/0000-0002-8081-1895)  
ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Islamic Theology*

*Assoc.Prof.Dr. Okan Alay – [orcid.org/0000-0003-3065-5705](https://orcid.org/0000-0003-3065-5705)  
okanalay@hacettepe.edu.tr  
Hacettepe University - <https://ror.org/04kwvgz42>  
Turkish Language*

*Assoc.Prof.Dr. Selçuk Erincik – [orcid.org/0000-0002-4326-2452](https://orcid.org/0000-0002-4326-2452)  
erincik@divinity.ankara.edu.tr  
Attache for Cultural Affairs and Promotion-Canada  
History of Philosophy*

*Assoc.Prof. Dr. Anar Gafarov – [orcid.org/0000-0002-3113-1287](https://orcid.org/0000-0002-3113-1287)  
a.philosophy@hotmail.com  
Azerbaijan National Academy of Sciences -  
<https://ror.org/006m4q736>  
Institute of Philosophy and Sociology; Azerbaijan Institute*

*Assist.Prof.Dr. Muhammet Yeşilyurt – [orcid.org/0000-0003-0770-6850](https://orcid.org/0000-0003-0770-6850)  
25yesilyurt@gmail.com  
İzmir Katip Çelebi University - <https://ror.org/024nx4843>  
Faculty of Islamic Sciences – Religious Studies*

*Assist.Prof.Dr. Encümen Bayram – [orcid.org/0000-0001-6891-3680](https://orcid.org/0000-0001-6891-3680)  
encbayram@hotmail.com  
Akdeniz University- <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric*

*Assist.Prof.Dr. Recep Kırcı – [orcid.org/0000-0003-0893-6885](https://orcid.org/0000-0003-0893-6885)  
rkirci@mehmetakif.edu.tr  
Burdur Mehmet Akif Ersoy University – <https://ror.org/04xk0dc21>  
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric*

*Assist.Prof.Dr. Tunahan Erdoğan – [orcid.org/0000-0003-3374-6063](https://orcid.org/0000-0003-3374-6063)  
terdogan@mehmetakif.edu.tr  
Burdur Mehmet Akif Ersoy University – <https://ror.org/04xk0dc21>  
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric*

*Res.Assist. Aziz Karabulut – [orcid.org/0000-0002-3670-6860](https://orcid.org/0000-0002-3670-6860)  
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology – Department of Exegesis*

**Bilim Kurulu / Scientific Advisory Board**

Prof. Dr. Metin Akis	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis-Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Akkuş	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Numan Aruç	Makedonya Bilim ve Sanatlar Akademisi, Üsküp-Makedonya
Prof. Dr. Safi Arpaguş	Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Sabina Bakšić	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna-Hersek
Prof. Dr. Behruz Bekbabayi	Allameh Tabataba'i University, Tahran-Iran
Prof. Dr. Leyla Blili	Manuba Üniversitesi, Manouba-Tunus
Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Halil Çeltik	Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Ivan Balta	Osijek Üniversitesi, Osijek-Hırvatistan
Prof. Dr. Hayri Erten	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya-Türkiye
Prof. Dr. Şakir Gözütok	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye
Prof. Dr. Zülfikar Güngör	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Cazim Hadzimejić	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Said Haşimi	Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman
Prof. Dr. Aleksandar Kadijević	University of Belgrade, Belgrad-Sırbistan
Prof. Dr. Ulvi Keser	Girne Amerikan Üniversitesi, Girne-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Prof. Dr. Dzemal Latiç	Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Oliver Leaman	Kentucky University, Lexington-ABD
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	Notre Dame University, Indiana -ABD
Prof. Dr. Abdullah Mutawa	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. İbrahim Sadavi	Tunus Üniversitesi, Tunus
Prof. Dr. Suheyl Sapan	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. Redzep Skrijelj	Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Novi Pazar-Sırbistan
Prof. Dr. Erdal Toprakayan	Universität Tübingen, Tübingen-Almanya
Prof. Dr. Kaplan Üstüner	Harran Üniversitesi, Şanlıurfa-Türkiye
Doç. Dr. Zaynabidin Acimamatov	Osh Devlet Üniversitesi, Osh-Kırgızistan
Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu	Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale-Türkiye
Doç. Dr. Ali Albayrak	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Liliana Elena Boşcan	University of Bucharest, Bükreş-Romanya
Doç. Dr. Birgül Bozkurt	Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye
Prof. Dr. Bilal Çakıcı	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Nihada Delibegović Džanić	Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna Hersek
Doç. Dr. Hassen Abdullah Güneymen	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Bahset Karşlı	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Fatih Koca	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Oksana Koshulko	Polotsk State University, Polotsk-Belarus



Doç. Dr. Memli Krasnigi	Institute of Albanology, Priştine-Kosova
Doç. Dr. Thomas Kuehn	Simon Fraser University, Canada
Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-Mukbil	Kassim Üniversitesi, Buraydah-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Nadia Yaseen	Bagdad University, Bağdat-Irak
Yrd. Doç. Dr. Musa Rahimi	Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran-İran
Doç. Dr. Tuncay Akgün	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tahyr Ashyrov	Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena Călin	Spiru Haret Üniversitesi, Bükreş-Romanya
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih Duman	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hamza Karcic	University of Sarajevo, Saraybosna-Bosna-Hersek
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev	Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan-Kazakistan
Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar Selimli	Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Sıddık Şahin	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Lamiye Vagifkizi	Azerbaycan Bilimler Akademisi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Tyulyubayeva Akmaral	L.N.Gumilyov Eurasian National University-Kazakistan
Assist. Prof. Jasim Zinelabidin	Kerkuk University, Irak

**İndeksler/Indexing**

ERIH PLUS: European Reference Index For The Humanities And Social Sciences (Indexing Star: 05.09.2019)

EBSCO: Academic Search Premier (07.01.2020)

EBSCO: Humanities International Index (Indexing Start: 10.1.2021)

MLA International Bibliography

OAJI: Open Academic Journals Index (Indexing Start: 08.05.2020)

ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources (Başlangıç: 10/01/2018)

Scientific Indexing Service

Ulrich's Periodicals Directory

**Veri Platformları/Other**

Crossref Participation Report

DOI

OpenAire

Google Scholar

BASE Bielefeld University Library Open Access Databases (Bielefeld Academic Search Engine)

CiteFactor: Academic Scientific Journals Index

DRJI: Directory of Research Journals Indexing

İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi (Indexing Start: 30.12.2016)

Academic Resource Index

I2OR: International Institute of Organized Research

ESJI: Eurasian Scientific Journal Index

İdealonline

SOBİAD

TEİ: Türk Eğitim İndeksi (Indexing Start: 15.2.2018)

Root Society for Indexing and Impact Factor Service (rootindexing.com)

EuroPub Database (Indexing Start: 31.03.2021)

Scholar Article Journal Index (Indexing Start: 31.12.2017)

Information Matrix for the Analysis of Journals (Indexing Start: 23.03.2021)

ScienceGate (Indexing Start: 25.09.2021)

CNKI: China National Knowledge Infrastructure (Indexing Start: 31.12.2016)

**Amaç**

Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi) Dergisi, insan ve toplum ile ilgili sosyal bilimler, beşerî bilimler ve kültürel çalışmalar (Tarih-Kültür ve Sanat, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim) alanlarında sempozyum ve kongre etkinliklerine dair çalışmalar, kitap değerlendirmeleri ve özgün makaleler yayınlamak bilime insanlarına katkı sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu yayınlarla bilginin paylaşımına katkıda bulunmayı da amaç edinmektedir.

**Kapsam**

Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi) Dergisi'nde, insan ve toplum ile ilgili sosyal bilimler, beşerî bilimler ve kültürel çalışmalar (Tarih-Kültür ve Sanat, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim) alanlarında sempozyum ve kongre etkinliklerine dair çalışmalar, kitap değerlendirmeleri ve özgün makaleler yayınlanmaktadır.

**Konu Kategorisi**

Sosyal Bilimler: Bilim Tarihi ve Felsefesi; Eğitim ve Eğitim Araştırmaları, Psikoloji; Din, Kültürel Çalışmalar; Siyaset Bilimi, Ekonomi, Sosyoloji, Uluslararası İlişkiler, İşletme, Ekonomi, Hukuk, İletişim. Beşerî Bilimler: Felsefe, Din & Teoloji, Tarih. Bilim Alanı: Tarih Kültür Sanat; İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar; Eğitim

**Anahtar Kelimeler**

Tarih; Hıristiyanlık, Yahudilik, İslam, Budizm, Hinduizm, Osmanlı Tarihi, Selçuklu, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Dünya Tarihi, Avrupa Tarihi, Afrika Tarihi, Sanat Tarihi, İktisadi ve İdari Bilimleri; Uluslararası ilişkiler, Siyaset Bilimi, İşletme, Ekonomi, Sosyoloji; Aile Sosyolojisi, Din Sosyolojisi, Eğitim ve Toplum Bilimi Sosyolojisi, Ekonomik Sosyoloji, İletişim Sosyolojisi, Sanat Sosyolojisi, Halk Sağlığı Sosyolojisi, Siyaset Sosyolojisi, Felsefe; Ahlak Felsefesi, Din Felsefesi, İslam Felsefesi, Bilim Felsefesi, Eğitim Felsefesi, Etik Felsefesi, Eğitim; Eğitim Programları ve Öğretim, Eğitim Psikolojisi, Özel Öğretim, Rehberlik, Uluslararası Eğitim, Okul Yönetimi, Ölçme ve Değerlendirme, Ekonomi; Mikroekonomi, Makroekonomi, İktisat Tarihi, İktisadi düşünce tarihi, Uluslararası iktisat, Türkiye Ekonomisi, Kalkınma iktisadı, Kamu iktisadı, Siyasi iktisat, Çevre iktisadı, Sanayi iktisadı Çalışma iktisadı, Tarım iktisadı, Yeni Ekonomi, Turizm iktisadı, Karma iktisat, İşletme iktisadı, Demokrasi, Dünya iktisadı, Türkiye Ekonomisi, Kalkınma iktisadı, Kamu iktisadı, Siyaset, Uluslararası İlişkiler.

**Yayın Periyodu**

Turkish Academic Research Review Dergisi, yılda 4 sayı (Mart-Haziran-Eylül-Aralık) yayımlanan hakemli, bilimsel bir dergidir.

**Hedef Kitle**

Turkish Academic Research Review'in [tarr] hedef kitle; Akademisyenler, Araştırmacılar, Lisans, Yüksek lisans, Doktora öğrencileri ve ilgililerdir.

**Yayın Dili**

Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir. Dergide Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça, İspanyolca, Farsça ve Rusça makaleler yayınlanmaktadır.

#### **Sorumluluk Reddi**

Dergide yayınlanan makalelerde ifade edilen bilgi, fikir ve görüşler Turkish Academic Research Review Dergisi Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı'nın değil, yazar(lar)ın bilgi ve görüşlerini yansıtır. Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı, bu gibi yazarlara ait bilgi ve görüşler için hiçbir sorumluluk ya da yükümlülük kabul etmemektedir.

#### **Açık Erişim Beyanı**

Turkish Academic Research Review Dergisi yayınlanma modeli Budapeşte Açık Erişim Girişimi (BOAI) bildirgesine dayanan açık erişimli bilimsel bir dergidir. Derginin arşivine <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/archive> adresinden ücretsiz olarak erişilebilir. Yazarlar Turkish Academic Research Review Dergisi'nde yayınlanmış çalışmalarının telif hakkını elinde tutar. Turkish Academic Research Review Dergisi'nin içeriği, Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC-BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile yayınlanmaktadır. Söz konusu telif, ticari olmayan amaçlar için, yazıya atıf yapılması ve makalenin değiştirilmemesi koşuluyla ortak bir çalışma içinde kullanılmasına izin verir.

**Aim**

The Journal of Turkish Academic Research Review aims to contribute to scientists by publishing original articles, book reviews, and studies on the symposium and congress activities in the fields of humanities, social sciences and cultural studies related to human and society (History, Culture and Art, Economics and Administrative Sciences, Philosophy and Religious Studies and Education). It also aims to contribute to the sharing of information about the field at the national and international levels through these publications.

**Scope**

The Journal of Turkish Academic Research Review original articles, book reviews, and studies on the symposium and congress activities in the fields of humanities, social sciences, and cultural studies related to human and society (History, Culture and Art, Economics and Administrative Sciences, Philosophy and Religious Studies and Education) are published.

**Subject Category**

Social Sciences: History and Philosophy of Science; Education and Educational Research, Psychology; Religion, Cultural Studies; Political Science, Economics, Sociology, International Relations, Business, Communication  
Humanities: Philosophy, Religion & Theology, History

Field of Science: History, Culture, Art; Economics, Administrative Sciences; Philosophy and Religious Studies; Education

**Keywords**

History; Christianity, Judaism, Islam, Buddhism, Hinduism, Ottoman History, Seljuk, Turkish Republic History, World History, European History, African History, Art History, Economics and Administrative Sciences; International Relations, Political Science, Business, Economics, Sociology; Family Sociology, Sociology of Religion, Sociology of Education and Social Science, Economic Sociology, Sociology of Communication, Sociology of Art, Sociology of Public Health, Political Sociology, Philosophy; Moral Philosophy, Philosophy of Religion, Philosophy of Islam, Philosophy of Science, Philosophy of Education, Philosophy of Ethics, Education; Curriculum and Instruction, Educational Psychology, Special Education, Guidance, International Education, School Management, Measurement and Evaluation, Economics; Microeconomics, Macroeconomics, History of Economics, History of Economic Thought, International Economics, Turkish Economy, Development Economics, Public Economics, Political Economy, Environmental Economics, Industrial Economics, Labor Economics, Agricultural Economics, New Economy, Tourism Economics, Mixed Economics, Business Economics, Democracy, World Economics, Turkish Economy, Development Economics, Public Economics, Politics, International Relations

**Period of Publication**

Turkish Academic Research Review (tarr) is a peer-reviewed scientific journal published 4 issues per year (March-June-September-December).

**Target Audience**

The target audience of Journal of Turkish Academic Research Review [tarr] is Academicians, Researchers, Undergraduate, Postgraduate, Doctorate students, and interested readers.



**Disclaimer**

Statements or opinions expressed in the manuscripts published in the journal reflect the views of the author(s) and not the opinions of the editors, editorial board, and/or publisher; the editors, editorial board, and publisher disclaim any responsibility or liability for such materials.

**Open Access Statement**

Turkish Academic Research Review is an open access publication, and the journal's publication model is based on Budapest Access Initiative (BOAI) declaration. All published content is available online, free of charge at <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/archive>. Authors retain the copyright of their published work in the Turkish Academic Research Review. The journal's content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC-BY-NC-ND) 4.0 International License which permits third parties to share the material for only non-commercial purposes by giving the appropriate credit to the original work.

**İçindekiler / Contents****Jenerik / Generic**

i-xix

**Araştırma Makaleleri / Research Articles**

Faruk Çakmak	Telekomünikasyon Sektörü Çalışanlarının Öğrenen Organizasyon Algıları Üzerine Bir Araştırma <i>A Research on the Learning Organization Perceptions of Telecommunication Sector Employees</i>	1-20
Metin Gündoğdu	Osmanlı'da Bestekâr Padişah İmamları ve Türk Din Müsikisine Katkıları <i>Composer Imams of the Sultan's in the Ottoman Empire and Their Contributions to Turkish Religious Music</i>	21-56
Lokman Öztürk	Ney İcrasında Vibrato Tekniğine Dair Bir İnceleme <i>An Examination of Vibrato Technique in Ney Performance</i>	57-70
Cihan Kılıç	1101-1310 / 1690-1892 Tarihleri Arasında Görev Yapan Rumeli Kazaskerleri <i>Rumelian Kazaskers of the Ottoman State in the Last Two Centuries</i>	71-109
Seydi Kiraz Muhammed Musab Tiryaki	Türk Edebiyatında Menâzil-i Haclar ve Kadri'nin "Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atik" Adlı Menâzil-i Haccı <i>Menâzil al-Hajjs in Turkish Literature and Kadri's Menâzil al-Hajj Titled "Menazilü't-Tarîk ila Beytillâhi'l-Atik"</i>	110-137
Melek Dikmen	Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Dünyaya Dair Bir Kasidesi <i>An Ode on the World by Suleiman Seyhi of Kyustendil</i>	138-156
Eyüp İnce	Tasavvufta Sekr ve Sahv Kavramları <i>The Notions of Sukr and Sahw in Sufism</i>	157-170
Cüveyriye İltuş	Bazı Tasavvufî Kavramlar ve Bu Kavramların İzahında İşârî Olarak Yorumlanan Âyetler: Sûfî Menâkibnâmeleri Özelinde <i>Some Sufi Concepts and Verses Interpreted Symbolically in the Explanation of These Concepts: In Light of Sufi Manâkibnâmas</i>	171-186

---

Mustafa Keskin	İtikadi Açından İkraah ve İmana Tesiri <i>Persuasion (Iqrah) from the Perspective of Creed and its Influence on Faith</i>	187-206
Mustafa Aydın	Tahiyyat Duası ile İlgili Rivâyetlerin İsnad ve Metin Tahlili <i>The Isnad and Text Analysis of the Narrations Related to the at-Tahiyyat Prayer</i>	207-230
Burcu Öztürk Genç	Nizâmülmülk Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi <i>A Bibliographic Essay on Nizâmülmülk</i>	231-245
<b><u>Kitap İncelemesi / Book Review</u></b>		
Hicret K. Toprak	Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi Süleyman Turan-Emine Battal (ed.) İstanbul 2020, Okur Akademi, 1. Basım, 626 sayfa, ISBN: 978-605-06-8502-2 <i>Encyclopedia of New Religious Movements Süleyman Turan-Emine Battal (ed.) Istanbul 2020, Okur Akademi, 1st Edition, 626 pages, ISBN: 978-605-06-8502-2</i>	246-250
<b>TARR Yayım İlkeleri / Publication Principles</b>		xvii-xix

---

**Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]****Yayın ve Yazım İlkeleri [e-ISSN: 2602-2923]****A. Yayın İlkeleri:**

1. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]” Dergisi, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık olmak üzere yılda 4 sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. “Turkish Academic Research Review-Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]”da, insan ve toplum ile ilgili sosyal bilimler, beşerî bilimler ve kültürel çalışmalar (Tarih-Kültür ve Sanat, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim) alanlarında sempozyum ve kongre etkinliklerine dair çalışmalar, kitap değerlendirmeleri ve özgün makalelere yer verilir.
3. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
4. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
5. Hakemlerden ikisi “yayımlanabilir veya düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
7. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
9. Yayınına karar verilen yazılar elektronik olarak yayımlanacaktır.
10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
11. Aşağıda belirtilen yazım ilkeleri ve formata göre hazırladığınız yazılarınızı derginin ana sayfasında bulunan Üyelik butonundan, sisteme üye olduktan sonra, makalenizi “Word” formatında göndermeniz gerekmektedir. Yazının başlık kısmında yazar adı, ünvanı, kurumu vb. iletişim bilgileri olmalıdır. Tüm yazılar <http://dergipark.org.tr/tarr> üzerinden takip edileceği için üyelik sürecinde makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum üyelik sistemine tam girilmelidir.
12. Yazının Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)’e gönderilmesi, başvuru kabul edilir.

**B. Yazım İlkeleri:**

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

**1. Başlık:** Makalenin içeriği ile uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle 12 Punto Times New Roman ile Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.

**2. Yazar adı ve kurum bilgileri:** Sisteme yüklenecek olan çalışmalara yazar ad ve kurum bilgileri yazılmalıdır. Yazı yayınlanması için onay aldıktan sonra son şekliyle yüklenmeden önce Ad-Soyad, Kurum Bilgileri (TR&ENG), email ve Orcid ID şablonunda belirtildiği üzere yazılmalıdır.

**3. Öz:** Makaleler; İngilizce başlık, Türkçe-İngilizce öz (en az 250'şer kelime), anahtar kelimeler (en az 5'er kavram), İngilizce uzun özet (en az 750 kelime) ve APA Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

**4. Anahtar Kelimeler:** Özün altında, en az 5, en çok 7 sözcükten oluşan anahtar kelimeler mutlaka verilmelidir. Anahtar kelimelerin Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır ve aralarında virgül kullanılmalıdır.

**5. Ana Metin:** Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 35 dergi sayfasını (15.000 sözcük) aşmamalıdır. Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak "en az, 12nk" satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve **10 punto "Times New Roman"** yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde "APA" sistemi kullanılacaktır.

**6. Bölüm Başlıkları:** Makalede, içerik ile uyumu sağlamak kaydıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Bu başlıklar Her Sözcüğü Büyük Harfle yazılmalıdır.

**7. Tablolar ve Şekiller:** Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Dergiye gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

**8. Resimler:** Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

**9. Alıntı ve Göndermeler:** Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 3 satırdan az alıntılar satır arasında; 3 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 9 punto olarak yazılmalıdır. Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve (Office Word) otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.



**10. Süreç:** Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

**11.** Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK Yazım Kılavuzu esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir.

**12.** Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Alıntı ve Kaynakların ayrıntılı bilgisi için bakınız: [http://www.tk.org.tr/APA/apa\\_2.pdf](http://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf)

Tahkikli Neşir Esasları için bakınız:

[http://www.isam.org.tr/documents/\\_dosyalar/\\_pdfler/ISAM\\_Tahkikli\\_Nesir\\_Esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf)

## Telekomünikasyon Sektörü Çalışanlarının Öğrenen Organizasyon Algıları Üzerine Bir Araştırma

*A Research on the Learning Organization Perceptions of Telecommunication Sector Employees*

### Öz

Telekomünikasyon sektöründe çalışanların öğrenen organizasyon algıları üzerinde etkili olan faktörleri belirlemenin ana amaç olduğu bu çalışmada, demografik özelliklerin bu etkiye düzenleyicilik rolüne sahip olup olmadığının belirlenmesi ise ikincil amaçtır. Öğrenen organizasyon, öğrenme sürecinde çalışanın bizzatı merkezde olduğu bir yapıya dayanmaktadır. Bu yapıda çalışanlar öğrenme ve gelişim ihtiyaçlarıyla ilgili, yöneticilerinden ya da ilgili insan kaynakları birimlerinden direkt bir yönlendirme beklemezler. Dolayısıyla yukarıdan aşağıya dikta edilen statükocu bir bilgi paylaşımı yaklaşımı yerine öğrenen organizasyon; çalışanların inisiyatif aldığı, karar destek mekanizmalarına dahil olduğu ve çalıştıkları kurumda rutin işlerin ve operasyonun dışına çıkıp katma değer oluşturdukları bir örgüt kültürüne dayanmaktadır. Bu kapsamda araştırmanın uygulama kısmında, Türkiye’de telekomünikasyon sektöründe faaliyet gösteren bir işletmede görev yapan 1055 çalışana anket uygulanmıştır. Anket sonucu elde edilen veriler SPSS 22 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Analiz aşamasında ilk olarak betimsel istatistik yöntemler incelenmiş olup sırasıyla normallik ve güvenilirlik testleri yerine getirilmiştir. Araştırma veri kümesinin açılımlı faktör analizi yapma noktasında, uygun olduğunun testi üzerine hipotez testi safhasına geçilmiştir. Hipotez testi olarak t testi ve tek yönlü Anova testi olmak üzere iki farklı istatistik yöntemden faydalanılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre, telekomünikasyon sektöründe çalışanların öğrenen organizasyon algıları üzerinde en yüksek etkiye sahip olan boyut; zihni modellerdir. Çalışmada ayrıca çalışanların öğrenen organizasyon algılarının demografik özelliklere (cinsiyet, medeni durum, yaş, eğitim düzeyi ve kıdem) göre değişiklik gösterip göstermediği incelenmiştir. Sonuçta; çalışanların öğrenen organizasyon algılarının cinsiyet ve medeni durum değişkenlerine göre değişiklik göstermediği tespit edilirken; yaş, eğitim düzeyi ve kıdem değişkenlerine göre ise değişiklik gösterdiği sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Organizasyon, Öğrenen Organizasyon, Zihni Modeller, Demografik Özellikler, Telekomünikasyon Sektörü

### Abstract

The main purpose of this study is to determine the factors that affect employees' perceptions of the learning organization in the telecommunications sector. The secondary purpose is to determine whether demographic characteristics play a moderating role in this effect. The learning organization is based on a structure where the employee is at the center of the learning process. In this structure, employees do not expect direct guidance from their managers or related human resources units regarding their learning and development needs. Instead of a top-down dictated status quo information sharing approach, the learning organization is based on an organizational culture where employees take initiative, are involved in decision support mechanisms, and create added value by stepping out of routine works and operations in the institution they work for. For this purpose, a survey was administered to 1055 employees working in a telecommunications business in Turkey. The data obtained from the survey were analyzed using the SPSS 22 program. According to the findings of the research, the dimension that has the highest effect on the learning organization perceptions of the employees in the telecommunication sector is mental models. This study also examined whether employees' perceptions of the learning organization differ according to demographic characteristics (gender, marital status, age, education level and seniority). After all; it was determined that employees' learning organization perceptions did not differ according to gender and marital status variables, but it was concluded that it varied according to age, education level and seniority variables. Based on the results, recommendations were made to decision makers and future studies.

**Keywords:** Organization, Learning Organization, Mental Models, Demographic Features, Telecommunication Sector

### Faruk ÇAKMAK

Dr., Gebze Teknik Üniversitesi İşletme Fakültesi Yönetim ve Organizasyon Anabilim Dalı/Dr., Gebze Teknik University Faculty of Business Management Department of Management and Organization, [farukcakmaktr@gmail.com](mailto:farukcakmaktr@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-8291-9659> <https://ror.org/01sdnnq10>

Makale Türü-Article Type: Araştırma

Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 14.12.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 20.03.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Atf / Cite as:** Çakmak, F. (2023). Telekomünikasyon Sektörü Çalışanlarının Öğrenen Organizasyon Algıları Üzerine Bir Araştırma. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 1-20.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı kılmeleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncı/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Faruk Çakmak

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Bilginin önemini arttırmasıyla öne çıkan entelektüel sermaye ve bilgi toplumu kavramlarıyla birlikte şekillenen yeni ekosistemde işletmeler, sürekli değişen koşullara karşı iç (çalışanlar) ve dış (tedarikçiler, müşteriler, çözüm ortakları, toplum vs.) paydaşların talep ve gereksinimlerinin karşılanmasında çok daha etkin yöntemleri uygulamak zorundadırlar. Teknolojinin gelişimi ile birlikte bilgi üretimi, yayılımı ve kullanımının son derece hızlandığı bu dönemde başarının anahtarı; yeni bilgilerin öğrenilmesinden geçmektedir (Mellander, 2008). Tam da bu noktada örgütsel öğrenme ve öğrenen organizasyon kavramları, kurumların daha esnek ve sürekli değişim ihtiyaçlarına cevap veren süreç ve sistem geliştirme gayretlerinden dolayı, yönetim teorisindeki gözde konulardan birisi haline gelmiştir.

Bugünün yıkıcı rekabet ortamında faaliyet gösteren kurumların hayatta kalabilmeleri ve sektörlerindeki rakiplerinden pozitif yönde ayrımlaşp fark oluşturabilmeleri için, kendilerini hızlı bir şekilde değiştirebilmesi ve geliştirmesi gerekmektedir. Globalleşmeyle birlikte ortaya çıkan dinamik iş hayatı ortamı işletmeleri ekonomik, siyasi, teknolojik ve çevresel açıdan çok yoğun bir şekilde etkilemektedir. Bu ortam son zamanlarda değişkenlik, belirsizlik, karmaşıklık ve muğlaklık boyutlarının oluşturduğu VUCA (Volatility, Uncertainty, Complexity, Ambiguity) dünyası olarak tanımlanmaktadır (Srivastava, 2016). İşletmeler değişen ve sürekli gelişen bu ekosistemde başarılı olabilmeleri için, devamlı surette öğrenmeye ihtiyaç duymaktadır ki bu da, öğrenen organizasyon kültürüyle mümkün olabilmektedir (Dodgson, 1993).

Öğrenen organizasyon yapısı, en tepeden en alt seviyeye kadar tüm kurum çalışanlarının öğrenme ve gelişme sürecine müdahil olup aktif katılım sağlayarak, herkesin kesintisiz bir biçimde öğrendiği ve öğrendiklerini uygulamaya koyduğu sistemsel bir bütünlük içerisinde mümkün olabilmektedir. Bu yapıyı kurum içinde istenilir düzeyde kurgulayabilmek, sürekli öğrenmeyi destekleyen bir kültür ve bunu tamamlayan değerler dizisine sahip olmaya bağlıdır (Kofman ve Senge, 1993).

Bu çalışma telekomünikasyon sektöründe çalışanların öğrenen organizasyon kültürüne ilişkin algılarının belirlenmesine yönelik yapılmıştır. Çalışmanın amacı; sektör çalışanların öğrenen organizasyon kültür seviyelerinin en çok hangi faktörlerden etkilendiğini tespit etmektir. Bu faktörlerin çalışanların demografik özelliklerine göre (cinsiyet, medeni durum, kıdem, yaş, eğitim düzeyi ve kıdem) değişip değişmediğinin tespiti ise çalışmanın ikinci amacıdır. Çalışmanın ilk bölümünde öğrenme ve öğrenen organizasyon kavramına ilişkin teorik bilgilere ve bu alanda daha önce yapılan çalışmalara yer verilmiştir. Uygulama bölümünde ise; telekomünikasyon sektöründe çalışanların öğrenen organizasyon yapısına ilişkin görüşlerinin alınması amacıyla, anket uygulaması sonucu elde edilen verilerin analizi yer almaktadır. Sonuç bölümünde, literatür taraması ve uygulama sonucu elde edilen veriler çerçevesinde sektör profesyonelleri ve karar vericilerine öneriler yapılmıştır.

## 1. Literatür Taraması

### 1.1. Öğrenme

Öğrenme öncelikle zihin olmak üzere, zihinde ve davranışta ortaya çıkan bir değişim sürecidir. Öğrenmenin gerçekleşebilmesi, zihin ve davranış akışının sektöre uğramadan gerçekleşmesiyle mümkündür. İki boyuttan birinde bir eksiklik olduğundan öğrenme tam olarak gerçekleşmeyecektir. Sadece zihinde bir değişim oluşturmuş ancak eyleme yani davranışa geçmeyen bir öğrenme biçimi, tam manasıyla bir öğrenme değildir. Benzer şekilde, zihinde bir değişim oluşturmaksızın sadece davranış boyutunda örnek ya da model alma yoluyla ortaya çıkan değişiklik de gerçek bir öğrenme değildir (Inkpen ve Crossan, 1995). Bu tarz bir örgütsel öğrenme, “zorlama öğrenme” veya “öykünerek öğrenme” olarak ifade edilmektedir (Sayılır, 2001).

Sağlıklı bir öğrenme süreci zihinde başlayıp bilginin beceriye ve son olarak da davranışa dönüştüğü aşamayla gerçekleşebilir. Nihai noktada davranışa dönüşmeyip zihni seviyede bilgi edinme aşamasında kalan bir öğrenme biçimi, kişi tarafından içselleşmediğinden yüzeysel kalacak ve kalıcılık arz etmeyecektir. Öğrenme sürecinin kalıcı hale gelmesi, bilginin pekiştirilmesi ve davranışa dönüşmesiyle ilintilidir (Hardagon, 2002). Çalışma yazarların uygun gördüğü şekilde başlıklara ayrılabilir. Ancak başlık formatı ve içeriği uygun numaralar ile ayrılmalıdır.

## 1.2. Örgütsel Öğrenme

Literatürde örgütsel öğrenme kavramıyla ilgili birçok araştırma bulunmaktadır. Bunlardan en yaygın olanlardan birinde örgütsel öğrenme; kurum içerisinde dolaşan bilgideki değişimi ifade etmektedir. Bu değişim, söz konusu bilgiye ekleme ya da çıkarmalarda bulunma ve bilgiyi işleyerek dönüştürmeye işaret etmektedir. Kurum içerisindeki bilgi farklı organizasyonel amaçlar doğrultusunda farklı seviyelere evrilmektedir. İşletmeler sahip oldukları ham verileri işleyip analiz ve sentez ederek katma değerli hale getirirler. Ham verinin işlenerek katma değerli hale gelip karar mekanizmalarında kullanılması süreci; “data - information - knowledge - wisdom” akışıyla ifade edilmektedir. Bu süreci etkin bir şekilde tasarlayıp kullanan kurumlar, bilginin üretilip kullanılması yoluyla verimli bir bilgi yönetimi yaklaşımı ortaya koyarak, öğrenen organizasyon bağlamında rakiplerinden olumlu yönde ayrılırlar (Başol, 2005).

Örgütsel öğrenme süreci, kurum içerisindeki dolaşan bilginin değişimi olarak tanımlansa da, konuyla ilgili farklı tanımlamalar da bulunmaktadır. Bu tanımlamalardan birinde örgütsel öğrenme; işletme vizyon, değer, strateji ve hedefleri doğrultusunda uygun görev tanımlarının oluşturulması ve bu tanımların kurumun tüm birimlerine yayılarak standartlaştırılması olarak tanımlanmaktadır. Çalışan ve müşteri isteklerinin sürekli değiştiği günümüzün iş dünyasında süreçlerin, her hangi bir bilgi asimetrisine imkân tanımadan, standart bir şekilde tüm şirket nezdinde uygulanması oldukça zordur. Çok sayıda çalışan ve departmana sahip, birden fazla lokasyonda faaliyet gösterme başta olmak üzere yüksek demografik çeşitliliğe sahip büyük firmalarda, bu durumla sıkça karşılaşmaktadır. Bu tür firmalarda karşılaşılan yaygın durum, şirket genel merkezinde hayata geçirilen süreç ve prosedürlerin çoğu zaman genel merkezden uzaklaştıkça etkisini yitirmesidir. Lokasyon dağınıklığı ön planda olduğu telekomünikasyon sektörü dikkate alındığında, bilgi simetrisini tesis ederek standartlaşmayı sağlamak, bu sektörde de oldukça güçtür. Bu durumun çözümü; örgütsel öğrenmenin merkezde olduğu öğrenen organizasyon yapısına geçiştir (Senge, 1993).

Bireysel ve takım olarak gelişme, işi ve gelişimi destekleyecek bütünlük teknoloji alt yapısı, bilginin her departman, unvan ve seviyeye doğru algılanmasını sağlayan süreçler ve kurumsal hafıza başta olmak üzere; bilgi yönetimi süreçlerinde yaşanabilecek zayıflıklar ya da olumsuzluklar, örgütsel öğrenme sürecini olumsuz manada etkileyen en önemli hususlardır (Çoban, 2006). Bu zorlukların derecesi, her kurumun sahip olduğu kendine has kurum yapısına göre (değerleri, normları, kurum kültürü, sahip olduğu insan sermayesi kalitesi vs.) değişiklik gösterebilmektedir. Diğer taraftan örgütsel öğrenmenin önündeki en önemli engeller arasında; kurum içerisinde yapıcı bir üslup yerine suçlayıcı, savunmacı ve yıkıcı bir üslup kullanmak gelmektedir. Diğer engeller arasında; ortaya çıkan bir problemi kabul etmeme ya da görmeme refleksi, değişme direnç gösterme, katılımcı ve kapsayıcı bir yöneticilik tarzı sergilememe, bilgiyi saklayarak ya da paylaşmayarak kurumsal hafızaya zarar verme, hatalardan ders çıkartmama, problemlerle kişileri birbirine karıştırma, yetkiyi devretmeyerek merkezi güç olma ve geçmişin başarılarına sığınma gelmektedir (Kalder, 1998).

### 1.3. Öğrenen Organizasyon

Literatürde ilk defa Harvard Üniversitesi'nden Chris Argyris ve Donald Alan Schön tarafından kullanılan öğrenen organizasyon kavramı; öğrenmeye öncelik veren, kurumdaki tüm çalışanları içine alarak bir düşünsel model değişikliğini kapsamaktadır. Daha sonra öğrenen organizasyon kavramı, Massachusetts Institute of Technology (MIT) profesörlerinden biri olan Peter M. Senge'nin "Beşinci Disiplin (The Fifth Discipline)" isimli kitabıyla detaylandırılmıştır. Bu kitaptaki tanımlamalara göre öğrenen organizasyon; çalışanların hedefledikleri amaçlara ulaşmak için kapasitelerini, teknik ve yönetsel yetkinliklerini sürekli geliştirdikleri, statükocu bir anlayış yerine yeni, sınırları zorlayan fikir ve düşünce tarzlarının benimsendiği ve bireysel yerine takımsal olarak birlikte öğrenmenin ön planda olduğu yapılardır (Senge, 1993).

Öğrenen organizasyon yapısında çalışanlar, öğrenme sürecini hareket ettirmek ya da başlatmak için, başta insan kaynakları daha özelden de eğitim ve yetenek yönetimi departmanlarından yönlendirme beklemezler. Bizatihi kendileri harekete geçerler. İnsan kaynakları birimleri, öğrenen organizasyon kültürünü tesis etmek için yapısal ve teknolojik anlamda alt yapıyı sağlarlar. Aynı zamanda bireysel ve takımsal öğrenmenin şirket strateji, değer ve hedefleriyle uyum sağlaması bakımından moderatör, koordinatör ve kolaylaştırıcı (facilitatör) görevini üstlenirler (Braham, 1998).

Öğrenen organizasyonların geleneksel kurum yapısıyla karşılaştırıldığında farklılaştığı diğer bir husus; sürekli öğrenme ve gelişimin ön planda olmasıdır. Öğrenen organizasyon kültürüne sahip işletmelerde kesik kesik öğrenme yaklaşımı yerine, şirketin büyük resmi, öncelikleri ve hedefleriyle tutarlı sürekli bir öğrenme süreci bulunmaktadır. Bu süreç çoğu kurumsal firmada "her gün öğren", "kesintisiz öğrenme" veya "sürekli öğrenme" kavramlarıyla ilişkilendirilmektedir. Öğrenen organizasyon yaklaşımını benimseyen işletmeler, öğrenme olgusunu değer, prensip ya da mottolarıyla ilişkilendirerek, iç iletişim aracılığıyla öğrenme sürecini kurum kültürü seviyesine taşımışlardır. Bu sayede çalışanlar, öğrenmenin ve gelişimin kurum değerleri ve kültürü açısından önemini kavrayarak, kendi buldukları lokal konumla şirket büyük resmini ilişkilendirirler ve yüksek bir anlam, bütünlük duygusuyla hareket ederler. Bu seviyedeki bir öğrenme, sadece lokal bir ihtiyacın karşılanması değil aynı zamanda öğrenme kültürünün bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır (Tsang, 1997).

Öğrenen organizasyon kültüründe eğitim ve gelişim; karma eğitim yaklaşımına dayanmaktadır. Geleneksel eğitim yaklaşımında genellikle sadece sınıf eğitimi bulunurken, karma eğitim yaklaşımında ise; farklı eğitim yöntemlerinden yararlanılmaktadır. Bu yöntemler arasında e-eğitim, videolu eğitim, webinarlar, okuma materyalleri, sınavlar, ödevler, vaka çalışmaları, envanter testleri, kitap önerileri; karma eğitim yaklaşımında kullanılan başlıca yöntemler arasındadır. Karma eğitim yaklaşımının en büyük işlevi; öğrenen organizasyonların olmazsa olmazı olan devamlılık ve sürekliliğe hizmet etmesidir. Sadece sınıf eğitiminin hakim olduğu geleneksel eğitim sürecinde, katılımcılar eğitim öncesi ve sonrası süreçte genellikle pasif kalmaktadırlar. Bir başka ifadeyle katılımcılar bu süreçte, eğitimde öğrendiklerini pekiştirmek, uygulamak, hayata geçirip davranışa dönüştürme ve içselleştirme hususlarında oldukça zorlanmaktadırlar. Bununla birlikte öğrenen organizasyon kültürünün etkin olduğu ve bu kültürün yaygınlaşması ve tutundurulması amacıyla uygulanan karma eğitim yaklaşımının hakim olduğu bir kurumda, sınıf eğitimi yöntemine ilaveten uygulanan diğer gelişim yöntemleri (e-eğitim, videolu eğitim, okuma materyalleri, sınavlar, ödevler vs.) sürekli gelişim misyonunu beslemektedir. Daha spesifik olarak bu kurumlarda çalışanlar, sınıf eğitiminde öğrendiklerini e-eğitimiyle, makale ve kitap okumalarıyla, ödev ve vaka analizleriyle, oyunlaştırma platformlarıyla sürekli suretle pekiştirmektedirler. Bu durum zincirleme etki



oluşturarak; eğitim ve gelişim devamlılığını sağlayıp öğrenme amaçlarını daha hızlı ve etkin bir yöntemle ulaşmayı sağlayarak öğrenen organizasyon kültürüne katkı sağlamaktadır (Beck, 1990).

Bir kurumun öğrenen organizasyon olabilmesi için beş disiplini başarı ile uygulanması gerekmektedir. Buradaki disiplin kavramı, zorla ve hoyratça yaptırılan ve yapılmadığı takdirde ceza ya da yaptırım uygulanan bir araç değildir. Tam tersine, kurum ve bireylerce hedeflenen yetenek, kabiliyet ve becerileri elde etmek için, izlenilecek gelişim yolu olarak ifade edilmektedir Peter Senge'nin işletmelerde öğrenen organizasyon kültürü oluşturmak amacıyla ortaya koyduğu beş disiplin; kişisel ustalık/yetenlik, zihni modeller, ortak vizyon paylaşımı, takım halinde öğrenme, sistem düşüncesi olarak sıralanmaktadır (Senge, 1993).

**Kişisel Ustalık/Yetenlik:** Kişisel ustalık; çalışanların kendileri için önemli olan hedeflere ulaşmak için tutarlı bir yeteneğe sahip olmaları olarak ifade edilmektedir (Senge, 1996). Daha detayda kişisel ustalık, bireysel farkındalığın yani kişinin kendini tanıma seviyesinin üst düzeyde olduğu, olayları objektif olarak değerlendirip yorumlayabilme, bireysel sabrı geliştirme olarak tanımlanmaktadır (Öneren, 2008). Kişisel ustalıkta bireysel farkındalık bağlamında duygusal zeka yetkinlikleri çok iyi seviyededir. Bu seviyede bireyler sadece kendi duygularını fark edip, anlayıp yorumlamada mahir olmakla kalmayıp aynı zamanda başkalarının duygularını fark etme ve anlamada da iyidirler. Öğrenen organizasyon bağlamında işletmeler, sahip oldukları en önemli insan sermayesi olan çalışanlarının kişisel farkındalık, ustalık ve yetkinliklerini yükseltmek için çaba sarf etmelidirler (Tan, 2014).

**Zihni Modeller:** Zihni modeller; bir kişinin aklına yerleşmiş varsayımlar, genellemeler, hatta resimler ve imgelerden oluşmaktadır. Bu kavramlar kişinin dünyaya bakış açısını ve davranışlarını etkilerler. Dolayısıyla her kişinin sahip olduğu zihni model, hayatında alacağı kararları aktif şekilde etkilemektedir (Çoban, 2006).

Bir işletmede zihni modelleri yönetme becerisinin geliştirilmesi, gerek bireysel olarak gerekse de genel manada oldukça önemlidir. Bu becerilerin ilki; kişinin kendi zihni modellerini ne şekilde şekillendirdiğinin ve bu zihni modellerin bireyin davranışlarını nasıl etkilediğinin farkında olmasını sağlayan düşünme becerilerini içermektedir. İkincisi ise; bireyin diğer insanlarla olan ilişkilerinde karşılaşılabileceği sorun ve problemlere karşı geliştireceklerini kapsamaktadır (Senge, 1996). Bu iki beceri türü bir kurumda etkin bir biçimde uygulandığında, her çalışan kendi düşüncelerini ve doğrularını özgürce ifade edebildiği gibi, diğer çalışanların da değerlendirmesine sunabilmektedir. Bu sayede işletmede öğrenme organizasyon kültürünün en önemli özelliklerinden biri olan açık iletişim ortamı sağlanmakta olup bu durum, öğrenme sürecini pozitif yönde etkilemektedir (Tan, 2014).

**Ortak Vizyon Paylaşımı:** Vizyon; bir işletmenin sezgi ve zihinle gelecekte kendisini görmek istediği yerdir. Öğrenen organizasyon kültüründe paylaşılan vizyon; çalışanların doğru yönde hareket etmesini ve birbirleriyle bağlantılı ve uyum içinde çalışmasını temin eder. Diğer taraftan belirlenen vizyon, kurumun nereye ulaşacağını tanımladığında, kurumsal yenilenme sürecinde değişimin yönünü belirler (Senge, 1996).

Öğrenen organizasyon yapısında tanımlanan vizyonun paylaşılan bir vizyon olması; yani herkes tarafından kabul edilip içselleşmesi için, kurum içindeki liderlere önemli görevler düşmektedir. Liderler organizasyonun vizyonunu ekiplerine anlatmadan önce öncelikle kendileri benimsemelidirler. Bu noktada vizyonun kurum içinde yaygınlaştıracak kritik hedef kitle liderler olduğundan, liderlerin değerleriyle kurum vizyonun örtüşmesi oldukça önemlidir. Bu seviyede ortaya çıkabilecek bir uyumsuzluk, vizyonun çalışanlara sağlıklı bir şekilde paylaşılmasına engel olacaktır. Kurum vizyonunu kendi iş planlarıyla konuşuran iş liderleri, vizyoner liderlik vasıflarıyla, vizyonun ekiplerine nüfus etmesini kolaylaştıracaktır. Bu yönetim tarzının şirket geneline

yaygınlaşmasıyla birlikte ise vizyon kavramı, çalışanlar tarafından kabul edilip içselleştirilen “paylaşılan vizyon” seviyesine evrilir (Akgemci, 2004).

**Takım Halinde Öğrenme:** Takım halinde öğrenme; bireysel öğrenmenin birlikte öğrenmeye evrilmesiyle gerçekleşmektedir. Bireysel öğrenmede kişisel gelişim sağlanabilirken, kolektif gelişim yani şirket genelinde bir gelişim sağlanamayabilir. Bireysel öğrenme yerine takım halinde öğrenmenin hakim olduğu kurumlarda, birlikte öğrenme refleksi oldukça gelişmiş olup, uçtan uca birbirleriyle ilişkili bütüncül bir yaklaşım esas alınır. Takım halinde öğrenmede öncelikle kurum vizyonu, değer ve hedefleri öğrenmenin ana çatısını oluşturmaktadır. Bu öğrenme şeklinde, bir öğrenme iklimi oluşmakta ve kazanılan iç görüler eyleme dönüşebilmektedir (Senge, 1996).

Takım halinde öğrenmenin temel şartı diyalogdur. Diyalog; takımları oluşturan çalışanların “birlikte düşünebilme” yetkinliğine sahip olması ve öğrenme süreciyle ilgili tüm engellerin tespit edilmesini sağlayan bir araç olarak tanımlanmaktadır. Diyalogun faydalarından bazıları; çalışanların fikir ve düşünce üretmesi, birbirlerine karşı empati kurarak anlayışla davranması ve kolektif düşünce bağlamında en iyi sonuca ulaşmasıdır. Takım halinde öğrenmenin performansı, çalışanlar arasında gerçekleşen diyalog unsuruna bağlıdır. Bireysel öğrenmenin takım halinde öğrenmeye dönüşmesi gibi, takım halinde öğrenme de zamanla örgüt öğrenmesine yani öğrenen organizasyon seviyesine yükselir. Tam da bu seviye öğrenmenin otomatikleştiği ve olgunlaştığı nirvana düzeyidir (Günsel, 2004)

**Sistem Düşüncesi:** Sistem, alt parçalardan oluşan bir bütün olarak tanımlanmaktadır. Her parçanın kendine has bir işleyişi olmakla birlikte diğer parçalara bağımlılığı söz konusudur. Bu noktada sistem düşüncesi, sistemin alt bileşenleri olan sistem parçalarının birbirleri ile olan etkileşimlerini birlikte incelemektedir. Bu düşüncenin temelinde zihniyet değişikliği yatmakta olup, karşılıklı ilişkileri anlayabilme ve kavramaya dayanmaktadır. Dolayısıyla sebep-sonuç ilişkilerinden ziyade, değişim süreçleri merkezdedir (Şahin, 1996).

Öğrenen organizasyon kapsamında sistem düşüncesi, öğrenen organizasyonun temelini oluşturmakta olup aynı zamanda diğer disiplinleri bütünleştiren bir araç görevi görmektedir (Senge, 1996). Diğer disiplinler arasında, kurumdaki çalışanların davranışlarını yönlendiren normlar, davranışlar, inançlar, değerler ve alışkanlıklar sistemi olarak değerlendirilebilir. Bu sistem içerisinde değer, inanç ve varsayımların bir araya gelmesiyle birlikte davranış kalıplarını oluşturan kültür oluşur. Buradan hareketle öğrenen organizasyon kültüründe sistem düşüncesiyle birlikte; sürekli öğrenme, bilgi paylaşımı, etkin iletişim, insan merkezli uygulamalar bulunmaktadır (Pınar, 1999).

#### 1.4. Öğrenen Organizasyon ve Çalışanların Demografik Özellikleri Arasındaki İlişki

Öğrenen organizasyon algısının çalışanların demografik özelliklerine göre farklılık gösterip göstermediğiyle ilgili literatürde farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu kapsamda; öğrenen organizasyon algısının cinsiyet değişkenine göre değişip değişmediğiyle ilgili bazı araştırmalarda iki değişken arasında bir farklılık tespit edilmemiştir (Subaş, 2010; Aksu, 2013; Arslan, 2014; Seçkin, 2015). Medeni durum ve öğrenen organizasyon algısı arasındaki ilişkiyle ilgili ise; Aksu (2013) ve Seçkin (2015) yaptıkları çalışmalar sonucunda, öğrenen organizasyon algısının medeni durum değişkenine göre farklılaşmadığı hipotezini doğrulamışlardır.

Öğrenen organizasyon algısının çalışanların eğitim düzeylerine göre farklılaşp farklılaşmadığıyla ilgili Arslan (2014) ve Seçkin (2015) yaptıkları çalışmalarda, iki değişken arasında anlamlı bir farklılık bulmamışlardır. Diğer taraftan Arslan (2014) ve Seçkin (2015) yaptıkları çalışmalarda öğrenen organizasyon algısının yaş değişkenine göre farklılaşmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Aksu (2013) ve Tacar (2013) yaptıkları çalışmalarda

öğrenen organizasyon algısının yaş değişkenine göre farklılık gösterdiği sonucuna ulaşmışlardır. Bununla birlikte Tacar (2013) ve Arslan (2014) yaptıkları çalışmalarda öğrenen organizasyon algısının çalışma süresi değişkenine göre farklılık gösterdiği sonucuna varırlarken, Bal (2011) ve Aksu (2013) yaptıkları araştırmalarda öğrenen organizasyon algısının kıdem durumu değişkenine göre farklılık gösterdiği sonucuna ulaşmışlardır. Tüm bu açıklamalar çerçevesinde araştırmaya ait hipotezler aşağıdaki biçimde tanımlanmaktadır.

*H1: Öğrenen organizasyon boyutları çalışanların cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.*

*H2: Öğrenen organizasyon boyutları çalışanların medeni durumlarına göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.*

*H3: Öğrenen organizasyon boyutları çalışanların yaşlarına göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.*

*H4: Öğrenen organizasyon boyutları çalışanların eğitim düzeylerine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.*

*H5: Öğrenen organizasyon boyutları çalışanların kıdemlerine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.*

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırmanın Örneklemi

Araştırma, Türkiye’de telekomünikasyon sektöründe faaliyet gösteren bir işletmedeki çalışanlar üzerinde gerçekleştirilmiştir. Anketin tasarımında demografik veriler kapsamında; cinsiyet, medeni durum, yaş, eğitim durumu ve kıdem değişkenleri yer almıştır. Anketle ilgili demografik detaylar Tablo 1’de gösterilmektedir.

**Tablo 1:** Demografik özellikler

Değişken	Frekans	Yüzde
Cinsiyet		
Erkek	621	59%
Kadın	434	41%
Medeni Durum		
Bekar	563	53%
Evli	492	47%
Yaş		
0-3 yıl	418	40%
4-7 yıl	384	36%
8 yıl ve üzeri	253	24%
Eğitim Durumu		
Lise	462	44%
Lisans	531	50%
Yüksek Lisans	62	6%
Çalışma Süresi (Kıdem)		
22-28 yaş	545	52%
29-35 yaş	421	40%

Araştırma anketi çevrimiçi ortamda 1126 kişiye açılmış olup, 1092 kişi katılım gerçekleştirerek %97 oranda katılım oranına ulaşılmıştır. Anket analizi aşamasında 1092 kayıt, yapılan kontroller sonucunda 1055'e düşmüş olup bu örneklem üzerinden değerlendirilmeler yapılmıştır. Anket sorularının değerlendirilmesinde, SPSS istatistik paket programından faydalanılmıştır. SPSS analizi kapsamında öncelikle ankete katılım sağlayanların demografik bilgilerinin tanımsal istatistikleri elde edilmiş olup, daha sonra hipotezlerin analizi amacıyla parametrik testler uygulanmıştır.

## 2.2. Araştırmanın Veri Toplama Aracı

Araştırmada birincil verilere dayalı anlık araştırma yöntemi kullanılmış olup, veri toplama aracı olarak çoktan seçmeli anket formundan yararlanılmıştır. Anket tasarımında 5'li Likert ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada kullanılan anket iki bölümden oluşmakta olup, birinci bölümde deneklerin demografik özelliklerini belirleyen sorular yer almıştır. İkinci bölümde ise; öğrenen organizasyon kültür faktörleriyle ilgili ifadeler yer almaktadır. Demografik özellikler; cinsiyet, medeni durum, yaş, kıdem ve eğitim düzeyi değişkenlerinden oluşmaktadır. İkinci bölümü oluşturan öğrenen organizasyon ifadeleri; bu konuyla ilgili yapılan kavramsal tanımlama çerçevesinde, Çoban (2006) tarafından geliştirilen ölçeklerden yararlanılarak oluşturulmuştur. Anket 42 soru ve 5 boyuttan oluşmaktadır. Buna göre ilk beş soru kişisel ustalık boyutunu, 6-12 arasındaki sorular zihni modeller boyutunu, 13-23 arasındaki sorular paylaşılan vizyon boyutunu, 24-32 arasındaki sorular sistem düşüncesi boyutunu, 33-42 arasındaki sorular ise; takım halinde öğrenme boyutunu oluşturmaktadır.

## 3. Bulgular

### 3.1. Ölçeklere İlişkin Güvenilirlik, Normallik ve Korelasyon Sonuçları

Araştırmada öğrenen organizasyon ölçeklerine, öncelikli olarak SPSS'te güvenilirlik analizi uygulanmıştır. Güvenilirlik ölçütü değerlendirmesinde, içsel tutarlılığın test edilmesinde en çok kullanılan yöntem olan Cronbach Alpha yönteminden yararlanılmıştır. Cronbach alpha değeri; 0 ile 1 arasında bir değer almakta olup, bu değer bire yaklaştıkça ölçeğin güvenilirliği de artmaktadır. Tablo 2'de ölçeklere ait Cronbach Alpha değerleri özetlenmektedir.

**Tablo 2:** Ölçek ve boyutların güvenilirlik değerleri

Ölçek/Boyutlar	Cronbach's Alpha
Öğrenen Organizasyon	0,958
Kişisel Ustalık	0,971
Zihni Modeller	0,823
Paylaşılan Vizyon	0,912
Sistem Düşüncesi	0,885
Takım Halinde Öğrenme	0,949

Tablo 2'deki sonuçlara bakılarak, öğrenen organizasyon boyutlarının ölçek güvenilirliklerinin yeterli seviyede olduğu ortaya çıkmaktadır (Tavakol ve Dennick, 2011).

Ölçeğe ait verileri parametrik testlerle analiz etmek için, verilerin normal dağılması gerekmektedir. Bu bağlamda, ölçek verilerinin normallik koşulunu sağlayıp sağlamadığına SPSS'teki basıklık ve çarpıklık

değerlerine bakılarak karar verilmektedir. Öğrenen organizasyon kapsamında var olan beş boyuta normallik değerleri incelendiğinde; Tablo 3'e ulaşılmaktadır.

**Tablo 3:** Ölçeklere ait normallik sonuçları

Ölçek/Boyutlar	Çarpıklık	Basıklık
Öğrenen Organizasyon	-0,902	0,48
Kişisel Ustalık	-0,811	0,289
Zihni Modeller	-0,863	0,558
Paylaşılan Vizyon	-0,698	-0,055
Sistem Düşüncesi	-0,977	0,765
Takım Halinde Öğrenme	-0,809	0,274

Tablo 3'te listelenen değerler literatürdeki kabul edilen eşik değerler olan -1,96 ile +1,96 arasında kaldığından, öğrenen organizasyon ölçek ifadelerinin normal dağıldığı sonucuna varılabilir (Başol, 2005).

Veri kümesinin normal dağıldığının belirlenmesiyle, korelasyon analizi için Pearson Korelasyon katsayısı kullanılabilir. Korelasyon kuralı olarak; ana bir yapının alt boyutları olan yapıları arasında mümkün olduğunca yüksek korelasyona sahip olması, ancak 0,85'den büyük olmaması beklenmektedir (Çokluk vd., 2012). Diğer taraftan Field'e (2009) göre  $\pm 0,10$  korelasyon katsayısı düşük;  $\pm 0,30$  orta düzey;  $\pm 0,50$  ise büyük bir pozitif ilişkiyi temsil etmektedir. Bu bilgiler ışığında durum özetlendiğinde:  $r < 0,2$  ise çok zayıf ilişki ya da korelasyon yok;  $r$ ;  $0,2-0,4$  arasında ise zayıf korelasyon;  $r$ ;  $0,4-0,6$  arasında ise orta şiddette korelasyon;  $r$ ;  $0,6-0,8$  arasında ise yüksek korelasyon ve son olarak  $r$ ;  $0,8 >$  ise çok yüksek korelasyon olduğu yorumu yapılır. Bu kurallar çerçevesinde öğrenen organizasyon boyutları arasındaki Tablo 4'teki korelasyon değerlerine ifade bazlı bakıldığında, kabul edilebilir sınırlar içinde olduğu doğrulanmıştır.

**Tablo 4:** Ölçeklere ait korelasyon sonuçları

Boyutlar	1	2	3	4	5
Kişisel Ustalık	1				
Zihni Modeller	2	0,67**			
Paylaşılan Vizyon	3	0,71**	0,59**		
Sistem Düşüncesi	4	0,72**	0,74**	0,52**	
Takım Halinde Öğrenme	5	0,62**	0,77**	0,61**	0,64**

\*\*  $p < 0,01$  düzeyinde anlamlı

### 3.2. Açımlayıcı Faktör Analizi

Öğrenen organizasyon ölçeğinin yapı geçerliliğini test etmek için SPSS'te açımlayıcı faktör analizi yönteminden yararlanılmıştır. Faktör analizi testinin gerçekleşmesi için, bazı koşulların sağlanması gerekmektedir. Bu koşullardan biri; faktör analizine dahil olan değişkenler arasında bir ilişkinin olmasıdır. Bu durum, SPSS'te Barlett testiyle analiz edilir. Değişkenler arasında biri ilişki olabilmesi için Barlett değerinin  $p < 0,05$  olması gerekmektedir (Büyüköztürk, 2002). Öğrenen organizasyon ölçeğine ait Barlett değeri ( $p = 0,000 < 0,05$ ) olarak

gerçekleştiğinden, faktör analizine dahil olan değişkenler arasında bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Faktör analizi için gerekli olan diğer koşul ise; ölçülen değişkenler için örneklem büyüklüğünün yeterli olduğunu gösteren Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testidir. Bu koşulun sağlanabilmesi için, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değerinin 0,60'dan büyük olması gerekmektedir (Büyüköztürk, 2002). Modelin Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) SPSS çıktısına bakıldığında, (KMO=0,953>0,60) olarak gerçekleştiğinden, çalışmanın örnek büyüklüğünün faktör analizi uygulanması için yeterli olduğu ifade edilebilir. Faktör analizi için gerekli olan diğer bir koşul; ölçeği oluşturan faktörlerin toplan açıklanan varyans değerinin 0,5'ten büyük olmasıdır. Modelin açıklanan varyans değeri çıktısı 0,67 olduğundan, bu koşulun da faktör analizi kapsamında sağlandığı doğrulanmıştır.

Faktör analizine yönelik yapılan sağlık kontrolleri sonucunda; nihai faktör analizi tablosuna ulaşılmıştır. Analiz sonucunda yakınsak ve ıraksak geçerlilik (convergent / discriminant validity) testlerini sağlama çerçevesinde, yani gerek düşük faktör yükleri gerekse de çapraz yükleme (aynı anda birden fazla faktöre yüklenme problemi) problemlerinden kaçınmak için, ölçekte bazı değişikliklere gidilmiştir. Buna göre; kişisel ustalık boyutundan 3, zihni modeller boyutundan 1, ortak vizyon paylaşımı boyutundan 1 ve sistem düşüncesi boyutundan 2 ifade modelden çıkartılmıştır. Takım halinde öğrenme boyutuna ait ifadelerde, düşük ya da çapraz yüklenme bağlamında bir problemle karşılaşmadığından, bu boyutla ilgili ölçek tasarlandığı gibi kullanılmıştır. SPSS'te geçerlilik sorunu taşıyan ifadelere ilişkin değişiklikler yapılırken ardıl bir yaklaşım kullanılmış olup, her bir değişiklik sonucu faktör analizi tekrar çalıştırılmıştır. Bu durum kavramsal tasarımdaki modeli mümkün olduğunca koruma refleksinden kaynaklanmaktadır.

Tablo 5'teki faktör analizi sonucu tablosundan da görüleceği üzere, gerçekleştirilen dokuz iterasyon sonucunda literatürle uyumlu biçimde beklendiği gibi; kişisel ustalık/yetkinlik, zihni modeller, ortak vizyon paylaşımı, takım halinde öğrenme ve sistem düşüncesi boyutları için birer faktör oluşmuştur. Bundan dolayı öğrenen organizasyon ölçeği beş faktörden oluşmaktadır.

**Tablo 5:** Öğrenen organizasyon ölçeğine ait faktör analizi sonuçları

İfade	Faktör				
	Kişisel Ustalık	Zihni Modeller	Paylaşılan Vizyon	Takım Halinde Öğrenme	Sistem Düşüncesi
k1	0,787				
k2	0,899				
k3	0,894				
k5	0,634				
z1		0,873			
z2		0,724			
z6		0,707			
z7		0,675			
p1			0,787		
p2			0,712		
p10			0,767		
t1				0,881	

t2	0,589
t3	0,568
t10	0,757
s1	0,771
s7	0,501
s9	0,481

### 3.3. Çalışanların Öğrenen Organizasyon Kültürü Algılarını Etkileyen Faktörlere Yönelik Bulgular

Araştırmaya katılan çalışanların öğrenen organizasyon kültürüyle ilgili algıları ve puanlamaları incelendiğinde Tablo 6'ya ulaşılmaktadır. Öğrenen organizasyon boyutlarıyla ilgili elde edilen verilerin değerlendirilmesinde tanımsal istatistiksel yöntemler olarak sayı, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma değerlerinden yararlanılmıştır.

**Tablo 6:** Öğrenen organizasyon boyutlarına ilişkin ortalamalar

Öğrenen Organizasyon Boyutları	Örneklem	Ortalama	Std. Sapma
Kişisel Ustalık	1055	3,283	1,262
Zihni Modeller	1055	4,264	1,284
Paylaşılan Vizyon	1055	3,846	1,186
Sistem Düşüncesi	1055	4,069	0,923
Takım Halinde Öğrenme	1055	3,337	0,905

Aritmetik ortalamaların yorumlanmasında sayı aralıkları bazında aşağıdaki yorumlar yapılmaktadır (Özdamar, 2003). Aritmetik ortalama:

$1,00 \leq X < 1,79$  ise; katılımcıların o motivasyon faktörlerinden hiç etkilenmediği; (hiç etkilemez),  
 $1,80 \leq X < 2,59$  ise; katılımcıların o motivasyon faktörlerinden düşük düzeyde etkilendiği (düşük),  
 $2,60 \leq X < 3,39$  ise; katılımcıların o motivasyon faktörlerinden orta düzeyde etkilendiği (orta),  
 $3,40 \leq X < 4,19$  ise; katılımcıların o motivasyon faktörlerinden yüksek düzeyde etkilendiği (yüksek),  
 $4,20 \leq X < 5,00$  ise; katılımcıların o motivasyon faktörlerinden çok yüksek düzeyde etkilendiği (çok yüksek) şeklinde değerlendirilmiştir.

Tablo 6'dan görüleceği üzere, telekomünikasyon sektöründe çalışanların öğrenen organizasyon kültürü algılarında puan ortalaması en yüksek boyut; zihni modeller faktörüdür (ortalama: 4,264). Bu faktörü sırasıyla sistem düşüncesi (ortalama: 4,069), paylaşılan vizyon (ortalama: 3,846), takım halinde öğrenme (ortalama: 3,337) ve kişisel ustalık (ortalama: 3,283) faktörleri izlemektedir. Öğrenen organizasyon boyutlarının çalışanlar tarafından değerlendirilmesiyle oluşan ortalama değerlere göre; zihinsel model boyutu "çok yüksek", sistem düşüncesi ve paylaşılan vizyon boyutları "yüksek", takım halinde öğrenme ve kişisel ustalık boyutları ise "orta" etki derecesinde yorumlanabilir (Özdamar, 2003).



### 3.4. Öğrenen Organizasyon Boyutlarının Demografik Özelliklere Göre İncelenmesi

Araştırmanın ikincil amacı; öğrenen organizasyon boyutlarının demografik özelliklere göre değişip değişmediğinin tespitidir. Bu sorunun analiziyle ilgili olarak, iki bağımsız grup arasında niceliksel sürekli verilerin karşılaştırılmasında t-testi kullanılırken, ikiden fazla bağımsız grup arasında niceliksel sürekli verilerin karşılaştırılmasında ise; tek yönlü (One way) Anova testi kullanılmaktadır. Diğer taraftan araştırmanın sürekli değişkenleri arasında pearson korelasyon analizi uygulanmış olup elde edilen bulgular %95 güven aralığında ve %5 anlamlılık düzeyinde değerlendirilmiştir.

#### 3.4.1. Cinsiyete Göre Analiz

Araştırmaya katılan çalışanların öğrenen organizasyon boyutlarını etkileyen faktörlerin cinsiyete göre değişip değişmediğiyle ilgili analiz, Tablo 7’de özetlenmiştir. Cinsiyet kategorik değişkeni; kadın ve erkek olmak üzere iki boyuttan oluştuğundan, analizde bağımsız örneklem t testi kullanılmıştır. Bağımsız örneklem t testinin uygulanmasının diğer bir nedeni; cinsiyete ait erkek ve kadın boyutlarının bağımsız örneklemelerden oluşmasıdır.

T testinde örneklemelerin varyansların eşit olup olmama durumuna göre iki anlamlılık değeri ortaya çıkmaktadır. Bu değerler Levene’s testiyle SPSS’te hesaplanmaktadır. Öğrenen organizasyon faktörleri için Levene’s testi anlamlılık değerleri, %95 güvenilirlik aralığında 0,05 ten büyük olduğundan, t testinde anlamlılık değerine bakılırken “varyansların eşit varsayıldığı” testin sonuçlarına bakılmaktadır.

**Tablo 7:** Öğrenen organizasyon boyutlarının cinsiyete göre t testi sonuçları

Faktör / Demografik Özellik	N	Ortalama	Std. Sapma	t değeri	p anlamlılık değeri
Kişisel Uсталık	Erkek	621	3,236	0,553	0,374
	Kadın	434	3,594	0,526	
Zihni Modeller	Erkek	621	4,312	0,613	0,414
	Kadın	434	4,191	0,543	
Paylaşılan Vizyon	Erkek	621	3,896	0,553	0,374
	Kadın	434	3,875	0,526	
Sistem Düşüncesi	Erkek	621	3,983	0,613	0,414
	Kadın	434	4,057	0,543	
Takım Halinde Öğrenme	Erkek	621	3,203	0,613	0,414
	Kadın	434	3,457	0,543	

Çalışanların cinsiyetlerine göre yapılan t testi sonuçlarına göre, Tablo 7’den görüleceği üzere, öğrenen organizasyon boyutları için  $p > 0,05$  olduğu için; çalışanların kadın veya erkek olmaları ile öğrenen organizasyon boyutları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Bu durumda H1 hipotezi ret edilir.

#### 3.4.2. Medeni Duruma Göre Analiz

Araştırmaya katılan çalışanların öğrenen organizasyon boyutlarını etkileyen faktörlerin medeni duruma göre değişip değişmediğiyle ilgili analiz, Tablo 8’de özetlenmiştir. Medeni durum kategorik değişkeni; evli ve bekar olmak üzere iki boyuttan oluştuğundan, analizde bağımsız örneklem t testi kullanılmıştır.



**Tablo 8:** Öğrenen organizasyon boyutlarının medeni duruma göre t testi sonuçları

Faktör / Demografik Özellik	N	Ortalama	Std. Sapma	t değeri	p anlamlılık değeri	
Kişisel Uсталık	Bekar	563	3,282	0,219	-0,874	0,196
	Evli	492	3,299	0,192		
Zihni Modeller	Bekar	563	4,302	0,279	-0,914	0,172
	Evli	492	4,232	0,209		
Paylaşılan Vizyon	Bekar	563	3,855	0,219	-0,874	0,097
	Evli	492	3,842	0,192		
Sistem Düşüncesi	Bekar	563	4,069	0,279	-0,914	0,172
	Evli	492	4,057	0,209		
Takım Halinde Öğrenme	Bekar	563	3,271	0,279	-0,914	0,122
	Evli	492	3,412	0,209		

Tablo 8'den görüleceği üzere; çalışanların medeni durumlarına göre yapılan t testi sonuçlarına göre, öğrenen organizasyon boyutları için  $p > 0,05$  olduğu için, çalışanların evli veya bekar olmaları ile öğrenen organizasyon boyutları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Yani H2 hipotezi ret edilir.

### 3.4.3. Yaşa Göre Analiz

Araştırmaya katılan çalışanların öğrenen organizasyon boyutlarını etkileyen faktörlerin yaşa göre değişip değişmediğiyle ilgili analiz, Tablo 9'da özetlenmiştir. Yaş değişkeni; 18-26, 27-30 ve 31 yaş ve üstü olmak üzere üç kategoriden oluştuğundan, analizde bağımsız örneklem t testi yerine Tek Yönlü Anova testi kullanılmıştır. Bağımsız örneklem t testi ikiden fazla demografik boyuta sahip problemleri çözmeye yetersiz kalmaktadır.

**Tablo 9:** Öğrenen organizasyon boyutlarının yaşa göre anova testi sonuçları

Faktör/Demografik Özellik	N	Ortalama	Std. Sapma	F değeri	p anlamlılık değeri	
Kişisel Uсталık	22-28 yaş	418	3,042	0,434	2,506	0,024
	29-35 yaş	384	3,381	0,343		
	36 yaş ve üzeri	253	3,555	0,349		
Zihni Modeller	22-28 yaş	418	3,987	0,448	1,067	0,032
	29-35 yaş	384	4,294	0,377		
	36 yaş ve üzeri	253	4,693	0,411		
Paylaşılan Vizyon	22-28 yaş	418	4,105	0,434	2,506	0,015
	29-35 yaş	384	3,603	0,343		
	36 yaş ve üzeri	253	3,819	0,349		
Sistem Düşüncesi	22-28 yaş	418	3,759	0,448	1,067	0,049
	29-35 yaş	384	3,987	0,377		

	36 yaş ve üzeri	253	4,694	0,411		
Takım Halinde Öğrenme	22-28 yaş	418	3,059	0,448	1,067	0,039
	29-35 yaş	384	3,648	0,377		
	36 yaş ve üzeri	253	3,641	0,411		

Tablo 9'dan görüleceği üzere; çalışanların yaşlarına göre yapılan Anova testi sonuçlarına göre, öğrenen organizasyon boyutları için  $p < 0,05$  olduğu için, öğrenen organizasyon boyutları çalışanların yaşlarına göre anlamlı farklılık göstermektedir. Bu durumda H3 hipotezi kabul edilir.

#### 3.4.4. Eğitim Düzeylerine Göre Analiz

Araştırmaya katılan çalışanların öğrenen organizasyon boyutlarını etkileyen faktörlerin eğitim düzeylerine göre değişip değişmediğiyle ilgili analiz, Tablo 10'da özetlenmiştir. Eğitim düzeyi değişkeni; lise, lisans ve yükseköğretim olmak üzere üç kategoriden oluştuğundan, analizde bağımsız örneklem t testi yerine Tek Yönlü Anova testi kullanılmıştır.

**Tablo 10:** Öğrenen organizasyon boyutlarının eğitim düzeylerine göre anova testi sonuçları

Faktör/Demografik Özellik		N	Ortalama	Std. Sapma	F değeri	p anlamlılık değeri
Kişisel Uсталık	Lise	462	3,139	0,966	4,378	0,023
	Lisans	531	3,381	0,875		
	Yüksek Lisans	62	3,545	0,881		
Zihni Modeller	Lise	462	4,132	0,98	2,939	0,041
	Lisans	531	4,342	0,909		
	Yüksek Lisans	62	4,786	0,943		
Paylaşılan Vizyon	Lise	462	4,203	0,966	4,378	0,039
	Lisans	531	3,548	0,875		
	Yüksek Lisans	62	3,731	0,881		
Sistem Düşüncesi	Lise	462	3,985	0,98	2,939	0,014
	Lisans	531	4,107	0,909		
	Yüksek Lisans	62	4,462	0,943		
Takım Halinde Öğrenme	Lise	462	3,509	0,98	2,939	0,007
	Lisans	531	3,148	0,909		
	Yüksek Lisans	62	3,742	0,943		

Tablo 10'dan da görüleceği üzere; çalışanların eğitim düzeylerine göre yapılan Anova testi sonuçlarına göre, öğrenen organizasyon boyutları için  $p < 0,05$  olduğu için, öğrenen organizasyon boyutlarının çalışanların eğitim düzeylerine göre anlamlı farklılık gösterdiği yorumu yapılabilir. Yani H4 hipotezi kabul edilir.

### 3.4.5. Kıdeme Göre Analiz

Araştırmaya katılan çalışanların öğrenen organizasyon boyutlarını etkileyen faktörlerin kıdeme göre değişip değişmediğiyle ilgili analiz, Tablo 11'de özetlenmiştir. Çalışanların kıdem değişkeni; 0-3 yıl, 4-7 yıl, 8 yıl ve üzeri olmak üzere üç kategoriden oluştuğundan, analizde bağımsız örneklem t testi yerine Tek Yönlü Anova testi kullanılmıştır.

**Tablo 11:** Öğrenen organizasyon boyutlarının kıdeme göre anova testi sonuçları

Faktör/Demografik Özellik		N	Ortalama	Std. Sapma	F değeri	p anlamlılık değeri
Kişisel Uсталık	0-3 yıl	545	3,189	0,347	6,499	0,043
	4-7 yıl	421	3,281	0,256		
	8 yıl ve üzeri	89	3,945	0,262		
Zihni Modeller	0-3 yıl	545	4,129	0,361	5,06	0,037
	4-7 yıl	421	4,372	0,293		
	8 yıl ve üzeri	89	4,521	0,324		
Paylaşılan Vizyon	0-3 yıl	545	4,158	0,347	6,499	0,029
	4-7 yıl	421	3,414	0,256		
	8 yıl ve üzeri	89	3,939	0,262		
Sistem Düşüncesi	0-3 yıl	545	3,921	0,361	5,06	0,018
	4-7 yıl	421	4,104	0,29		
	8 yıl ve üzeri	89	4,662	0,324		
Takım Halinde Öğrenme	0-3 yıl	545	3,149	0,361	5,06	0,023
	4-7 yıl	421	3,497	0,29		
	8 yıl ve üzeri	89	3,742	0,324		

Çalışanların kıdemlerine göre yapılan anova testi sonuçlarına göre; Tablo 11'den görüleceği üzere, öğrenen organizasyon boyutları için  $p < 0,05$  olduğu için çalışanların kıdem durumlarıyla öğrenen organizasyon boyutları arasında anlamlı bir farklılık vardır sonucuna ulaşılabilir. Bu durumda H5 hipotezi kabul edilir.

### Sonuç

Öğrenen organizasyon ile ilgili literatürde yapılan çalışmalar; kişisel ustalık/yetenlik, zihni modeller, ortak vizyon paylaşımı, takım halinde öğrenme, sistem düşüncesi olmak üzere beş disiplin ekseninde gerçekleştirilmiştir (Senge, 1993). Bu çalışmanın birincil amacı; telekomünikasyon sektöründe çalışanların öğrenen organizasyon kültürü algılarını en çok hangi faktörlerden etkilendiğini belirlemektir. İkincil amaç olarak

ise; öğrenen organizasyon boyutlarının çalışanların demografik özelliklere göre değişiklik gösterip göstermediğinin tespitidir.

Bu araştırma sonucunda, telekomünikasyon sektöründe çalışanların öğrenen organizasyon boyutları üzerindeki algıları incelendiğinde, en yüksek puanlamanın zihni modeller (ortalama 4,264) boyutunda yapıldığı görülmektedir. Zihni modeller kapsamındaki ifadelerle bakıldığında ise en yüksek puanlama “Kurumumda bana değer verildiğini hissedirim.” ifadesinde yapılmıştır. Buna karşın en düşük puanlama; “Kurumumda yenilikler üretilebilmektedir.” ifadesinde yapılmıştır. Araştırma bulgularına göre en yüksek ikinci puanlamanın yapıldığı boyut; sistem düşüncesi boyutudur. Bu boyutta en yüksek ve en düşük puanlamanın yapıldığı ifadeler sırasıyla: “Çalışma arkadaşlarım kendi gerçeklerine şekil veren, aktif katılımcılardır” ve “Kurumumda bugüne tepki göstermek yerine yarın inşa edilmektedir”. Benzer inceleme üçüncü en yüksek puanı alan paylaşılan vizyon boyutunda yapıldığında, en yüksek ve en düşük puanlamaların yapıldığı ifadeler sırasıyla: “Çalışma arkadaşlarım kurumumun amaçlarına inanmaktadır” ve “Kurumumda ileriye dönük plânlarda hazırlanırken görüşlerimiz dikkate alınır.” ifadeleridir. Dördüncü en yüksek puanı alan takım halinde öğrenme boyutunda en yüksek puan “Oluşturulabilecek bir takımda görev almak isterim.” ifadesine verilirken en düşük puan “Kurumumdaki faaliyetler takım çalışması ile gerçekleştirilmektedir.” ifadesinde gerçekleşmiştir. Verilen cevaplara göre en düşük ortalama puana sahip olan kişisel ustalık boyutunda ise, en yüksek ve en düşük puanlamaların yapıldığı ifadeler sırasıyla; “Kurumumda kendini geliştirmek isteyen bireylere değer verilir.” ve “Kurumumda kendimi geliştirebilmem için seminer, panel vb. toplantılar düzenlenmektedir.” ifadeleridir.

Araştırma sonucunda ortaya çıkan sonuçlar üzerinden öğrenen organizasyon boyutları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, beş boyut üzerinden en yüksek ve en düşük puanlamanın yapıldığı ilk üç ifadeye incelemek faydalı olacaktır. Buna göre en yüksek puanlamanın yapıldığı ilk üç ifade (yüksekten düşüğe): “Kurumumda bana değer verildiğini hissedirim.”, “Kurumumun gelecekte başarılı olacağı düşüncesindeyim.” ve “Kurumumun amaçlarını gerçekleştirmek için uzun yıllar görev yapmak isterim” ifadeleridir. Bununla birlikte, en düşük puanlamanın yapıldığı ilk üç ifade (düşükten yükseğe) ise: “Kurumumda kendimi geliştirebilmem için seminer, panel vb. toplantılar düzenlenmektedir”, “Kurumumdaki uygulamalar, görüşlerimiz alındıktan sonra gerçekleştirilir” ve “Kurumumdaki faaliyetler takım çalışması ile gerçekleştirilmektedir.” ifadeleridir.

Bu sonuçlardan hareketle; anketin yapıldığı ve telekomünikasyon sektöründe faaliyet gösteren firmayla ilgili çeşitli yorumlamalar yapılabilir. Öncelikle çalışanların kurumlarına karşı bağlılığı, güven duygusu işletmenin geleceğiyle ilgili inançları ön plana çıkmaktadır. Aynı zamanda çalışanların kurumlarına güven ve inancının dışında, kendi aralarında da güçlü ve pozitif bir ilişkinin olduğu göze çarpmaktadır. Diğer taraftan öğrenen organizasyon kültürünün en önemli boyutlarından biri olan ve birlikte öğrenmeyi temelinde barındıran takım halinde öğrenme boyutuyla ilgili ifadelerle verilen cevaplardan, çalışanların bir takım içinde bulunmaktan mutlu olduğu ve zevk aldığı anlaşılmaktadır.

Tüm bu pozitif yorumlara karşın öne çıkan gelişim alanlarının başında; çalışanlara sunulan eğitim ve gelişim imkanlarının yetersizliği gelmektedir. Bu konuda çalışanlar teknik, fonksiyonel ve yönetsel bağlamda yetkinliklerini geliştirebilecek fırsatların yeterince olmadığından şikayet etmektedirler. Bu durumun çözümü noktasında, başta insan kaynakları yöneticileri olmak üzere işletme karar vericileri çalışanların yetkinliklerini geliştirebilecekleri, işletmenin vizyon, strateji ve değerleriyle uyumlu eğitim gelişim faaliyetleri planlamalıdır. Bu faaliyetler, sürekli gelişim prensibi çerçevesinde anlık ya da öğrenme ihtiyacının hasıl olduğu muhtelif zamanlarda değil, tam tersine hayat boyu ve her yerde mantığında tasarlanmalıdır.

Ortaya çıkan bulgular üzerinde, en önemli gelişim alanlarından birinin olduğu diğer boyut; paylaşılan vizyon boyutudur. Bu boyut, işletmede hayata geçirilen faaliyetlerin tüm çalışanlarca kabul edilip içselleştirilerek belli bir hedef doğrultusunda yapıldığını garanti altına almaktadır. Paylaşılan vizyon boyutu, çalışanların görev tanımları kapsamında ya da haricinde işletmede yaptıkları işlerle, şirketin değer ve stratejileri arasında bir köprü kurması ve anlam bütünlüğü oluşturmaktır. Bu anlam bütünlüğü ne kadar sağlıklı kurularsa, problemler o kadar hızlı ve etkili çözülür. Aynı zamanda sağlanan başarılar sürdürülebilirlik arz eder.

Kurumun amaçlarının yeterince net olmaması, kurum hedefleri belirlenirken çalışanlara sorulmaması ve görüş alınmaması, çalışma azmi ve isteği tesis edecek güçlü bir hedefin olmaması, kurum hedefleriyle kişisel hedeflerin uyum göstermemesi gibi alanların, araştırma sonuçlarına göre düşük puanlandığı görülmektedir. İşletme karar vericileri, burada belirlenen her türlü gelişim alanını titizlikle ele almalıdırlar. Öncelikle, kurumun vizyon, misyon, değer ve stratejileri çok güçlü ve katılımcı bir dil, üslupla çalışanlara duyurulmalı ve görüşleri alınmalıdır. Çalışan geri bildirimleriyle finalize edilen işletme değer ve stratejilerinden sonra, çalışanların bu değerleri kabul ve desteklediği kanaati oluştuysa, işletme hedefleriyle çalışanların hedeflerini hizalama aşamasına geçilebilir. Bu aşamada, her bir çalışan hedefinin işletmenin hangi değer ve stratejisiyle ilintili olduğu SMART bir şekilde belirtilmelidir. Hedeflerin alt ekipleri indirgenmesiyle ilgili, vizyoner, katılımcı ve demokratik liderlik tarzlarını uygulamak son derece önemlidir. Bu konuda işletme yöneticilerinde bir eksiklik varsa; yetkinliklerle ilişkili yapılandırılmış karma eğitim (sınıf eğitimi, e-eğitim, webinar, makale ve okuma materyalleri, TedTalks, ödev, vaka vs.) yaklaşımıyla yöneticilere eğitimler verilmelidir. Eğitimler sonucunda vizyoner liderlik vasıflarını güçlendiren liderler, kendi ekiplerinin gelişimlerine ilham olacaklardır. Vizyoner liderler, öncelikle tüm ekibi etrafında toplayıp kenetleyecek bir hedef bularak, herkesin o hedefe ulaşmasında katılımcı liderlik yetkinliklerini kullanırlar. Bu sayede çalışanlar fikir ve görüşlerini rahatlıkla ifade edebilir, yanlış bir şey yapmaktan kaçınmaz ve karar alma mekanizmalarına dahil olarak başarının bizatihi parçası olur.

Öğrenen organizasyon boyutlarının çalışanların demografik özelliklere göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla, bağımsız örneklem t testi ve tek yönlü anova testlerinden yararlanılmıştır. Demografik özelliğin iki boyutlu olduğu araştırma sorularında, bağımsız örneklem t testi kullanılırken; iki boyuttan fazla demografisi olan kategorik verilerde tek yönlü anova testi uygulanmıştır. Buradan hareketle, cinsiyet ve medeni durum değişkenleri analizinde t testi; yaş, eğitim düzeyi ve kıdem değişkenlerinde anova testi kullanılmıştır.

Öğrenen organizasyon boyutları cinsiyet değişkenine göre incelendiğinde, iki değişken arasında anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Cinsiyete göre öğrenen organizasyon boyutlarının farklılaşması sorusuna ilişkin literatür incelendiğinde, Subaş (2010) ve Aksu (2013) yaptıkları çalışmada iki değişken arasında bir farklılık olmadığını bulmuşlardır. Çalışmada medeni durum ile öğrenen organizasyon boyutları arasında anlamlı bir farklılık olmadığı belirlenmiştir. Keskin (2007), Tacar (2013) ve Seçkin (2015) yaptıkları çalışmalarda, bu araştırmanın sonuçlarıyla da benzerlik gösteren, öğrenen organizasyon algısının medeni durum değişkenine göre farklılaşmadığı sonucuna ulaşmışlardır.

Araştırmada Anova testi sonucunda eğitim düzeyi, yaş, kıdem değişkenleriyle öğrenen organizasyon boyutları arasında anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiştir. Aksu (2013) ve Tacar (2013) yaptıkları çalışmalarda bu araştırmanın sonucuyla benzerlik gösteren öğrenen organizasyon algısının eğitim düzeyi ve yaş değişkenlerine göre farklılaştığı sonucuna ulaşmışlardır. Diğer taraftan Bal (2011) ve Aksu (2013) yaptıkları çalışmalarda bu

araştırma sonucuyla tutarlı olarak öğrenen organizasyon algısının kıdem durumu değişkenine göre farklılık gösterdiği sonucuna ulaşmışlardır.

Çalışanların demografik özellikleriyle öğrenen organizasyon algısı arasındaki ilişkiden hareketle, öğrenen organizasyon kültür seviyesini işletmede arttırmak için, çeşitli aksiyonlar alınabilir. Araştırma bulgularına göre; öğrenen organizasyon algısı cinsiyet ve medeni duruma göre değişmediğinden, öğrenen organizasyon algısını iyileştirmeye yönelik atılacak adımların bu iki demografik tür bağlamında farklılaşmasına gerek bulunmamaktadır. Bununla birlikte, öğrenen organizasyon algısı ile eğitim düzeyi, yaş ve kıdem değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki olduğundan, alınacak aksiyonları bu üç demografik değişken ekseninde farklılaştırmak faydalı olacaktır. Örneğin, takım halinde öğrenme boyutu sonuçları eğitim düzeyine göre incelendiğinde lisans mezunlarının en düşük öğrenen organizasyon algısına sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte çalışanların diğer eğitim düzeylerindeki öğrenen organizasyon algısı çok daha yüksektir. Bu sonuçtan hareketle, takım halinde öğrenme boyutu sonucunu iyileştirmeye yönelik atılacak adımlarda öncelik lisans mezunlarına verilmelidir. Bu durum, etkin kaynak ve bütçe kullanımı noktasında kısıtlı kaynağın doğru adrese kanalize olması bakımından da oldukça önemlidir. Diğer taraftan lise mezunlarının işletmenin neredeyse yarısını (%44) oluşturduğu dikkate alındığında, bu hedef kitleye özgü alınacak terzi usulü, butik bir gelişim aksiyonunun, öğrenen organizasyon kültürünü toplamda maksimize etmek açısından, ne kadar isabetli olacağı anlaşılmaktadır.

Geleceğe yönelik çalışmalara yön vermek amacıyla araştırma içeriğinin geliştirilmesi çerçevesinde, araştırma modeline farklı değişkenler eklenerek kapsam genişletilebilir. Bu genişletme; ekonomik, psikolojik, örgütsel ve yönetsel değişkenlere dayanarak gerçekleştirilebilir. Bu bağlamda araştırmaya bağımlı değişken olarak performans değişkeni eklenebilir. Bu durumda kavramsal modelde öğrenen organizasyon algısı bağımsız değişken, performans ise; bağımlı değişken olarak konumlanabilir. Bu amaca sahip literatürde farklı boyutta çalışmalar bulunmakla birlikte, telekomünikasyon sektörüne özel yeterince çalışmaya rastlanmamaktadır. Ölçeğe ilişkin içerik zenginleştirilmesi önerisine ilaveten, hedef kitlenin genişletilmesi yoluyla örnekleme ilgili geliştirmeler önerilere eklenebilir. Ölçek zenginleştirilmesi; demografik değişkenler çerçevesinde pozisyon, proje, lokasyon değişkenlerinin model tasarımına eklenmesiyle yapılabileceği gibi, telekomünikasyon sektöründeki farklı firmalar veya daha geniş yelpazede farklı sektörlerde de yapılabilir.

### Kaynakça/Reference

- Akgemici, T. (2004). Sanayi ötesi toplum ve öğrenen organizasyonlar. *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 5(3), 59-71.
- Aksu, M. (2013). Meslek Lisesi Yönetici ve Öğretmenlerinin Öğrenen Örgüt Algıları. Anadolu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir.
- Arslan, Ş. (2014). Yönetici ve Örgütlerin Örgüt Kültürünü Algılama Düzeyleri: Söke İlçesi Örneği. Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Bal, Ö. (2011). İlköğretim Okullarında Görev Yapan Okul Yöneticisi ve Öğretmenlerin Öğrenen Örgüt Olarak Okullarına İlişkin Algıları. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Başol, Ö. (2005). Havacılık Sektöründe Dönüşümcü Liderlik Tarzının Örgütsel Öğrenme Gelişimine Etkisi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Beck, M. (1990). Learning organizations-how to create them. *International Journal of Manpower*, 11(5), 27-33.
- Braham, B. J. (1998). *Öğrenen bir organizasyon yaratmak*. (A. Tekcan, Çev). İstanbul: Rota Yayın Yapım Tanıtım Ticaret Ltd. Şti.

- Büyüköztürk, Ş. (2002). Faktör analizi: Temel kavramlar ve ölçek geliştirmede kullanımı. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 32(32), 470-483.
- Çoban, G. (2006, Yüksek Lisans Tezi Konya). Öğrenen Organizasyon ve Bankacılık Sektöründeki Uygulaması. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G. ve Büyüköztürk, Ş. (2012). *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik: SPSS ve LISREL uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi.
- Dodgson, M. (1993), Organizational learning: A review of some literatures. *Organizational Studies*, 14(3), 375-394.
- Field, A. (2009). *Discovering statistics using SPSS*, 3rd Edition. London: SAGE Publications Ltd.
- Günsel, A. (2004). Bilgi Ekonomisinde Teknoloji Transferinin Bilgi Transferine Dönüşümü ve Etkin Bir Bilgi Transferi Süreci. Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Hargadon, A. B. (2002). Brokering Knowledge: Linking Learning and Innovation. *Research in Organizational Behavior*, 24, 41-86.
- Inkpen, A. C., Crossan M. (1995). Believing is seeing: Joint ventures and organization learning. *Journal of Management Studies*, 32(5), 595-618.
- Kalder (1998). *Öğrenen organizasyonlar*. İstanbul: Kalder Yayınları.
- Kofman, F., Senge P. M. (1993). Communities of commitment: The heart of learning organization. *Organizational Dynamics*, 22(2), 5-23.
- Mellander, K. (2008). *Öğrenmenin Gücü*. (S. Y. Kölay, Çev). İstanbul: Remzi Kitabevi A.Ş.
- Öneren, M. (2008). İşletmelerde öğrenen örgütler yaklaşımı. *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 163-178.
- Özdamar, K. (2003). *Modern bilimsel araştırma yöntemleri*. Eskişehir: Kaan Kitabevi.
- Pınar, İ. (1999). Öğrenen organizasyonların kültürel çevresi. *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, 28(2), 37-78.
- Sayılır, A. (2001). Bireysel öğrenme, örgütsel öğrenme ve aralarındaki bağ. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 25, 229-243.
- Seçkin, D. (2015). Öğrenme Engellerinin Öğrenen Örgüt Algısına Etkisi: Kamu Kuruluşlarında Bir Araştırma. Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük.
- Senge, P. (1993). Beşinci disiplin. (A. İldeniz ve A. Doğukan, Çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Srivastava, P. (2016). Flexible HR to cater to VUCA times. *Global Journal of Flexible Systems Management*, 17(1), 105-108.
- Subaş, A. (2010). İlköğretim Okullarında Çalışan Sınıf ve Branş Öğretmenlerinin Öğrenen Örgütü Algılamaları. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Şahin, S. (1996). İşletmelerde Yeni yönetim felsefesi: Öğrenen organizasyonlar. *Finansal Forum*, 1-22.
- Tan, F. (2014). Öğrenme, örgütlerde öğrenme, öğrenen organizasyonlar terimlerinin tanımı ve kavramsal ayırım. *Business & Management Studies*, 188-217.
- Tavakol, M. & Dennick, R. (2011). Making sense of cronbach's alpha. *International Journal of Medical Education*, 2, 53-55.
- Tsang, Eric W. K. (1997). Organizational learning and the learning organization: a dichotomy between descriptive and prescriptive research. *Human Relations*, 50(1), 73-89.



### Structured Abstract

Organizations operating in today's highly competitive environment need to be able to change and develop themselves quickly in order to survive and to differentiate positively from their competitors in their sectors. Businesses are affected very intensely in terms of economic, political, technological and environmental aspects. This environment has recently been defined as the VUCA world created by the dimensions of variability, uncertainty, complexity and ambiguity (Srivastava, 2016). In order to be successful in this changing and constantly developing ecosystem, businesses need continuous learning, which is possible with a learning organizational culture (Dodgson, 1993).

The learning organizational structure is possible in a systemic integrity where everyone uninterruptedly learns and puts what they have learned into practice by engaging and actively participating in the learning and development process of all employees of the institution from the top to the bottom. The ability to construct this structure at a desired level within the institution depends on having a culture that supports continuous learning and a set of values that complement it (Kofman & Senge, 1993).

This study was conducted to determine the perceptions of the employees in the telecommunication sector regarding the learning organizational culture. More specifically, the aim of this study is to determine which factors are most affected by the learning organization culture levels of the sector employees. The second objective of the study is to determine whether these factors change according to the demographic characteristics of the employees (gender, marital status, seniority, age, education level and seniority). In the first part of the study, theoretical information about the concept of learning and learning organization and previous studies in this field are given.

In the application section; The analysis of the data obtained as a result of the survey application is included in order to get the opinions of the employees in the telecommunications sector on the learning organization structure. The research survey was conducted online with 1126 participants, out of which 1092 responded, resulting in a participation rate of 97%. During the analysis phase, the number of records decreased to 1055 after performing necessary checks and evaluations were made on this sample. The statistical package program SPSS was used to evaluate the survey questions. Initially, descriptive statistics of the respondents' demographic information were obtained, and then parametric tests were conducted to analyze the hypotheses.

The instantaneous research method based on primary data was used, and a multiple-choice questionnaire form was used as a data collection tool. A 5-point Likert scale was used in the survey design. The questionnaire utilized in the study consisted of two parts, with the first part comprising questions that determine the demographic characteristics of the participants. The second part comprised statements regarding the factors of the learning organization culture. Demographic features included gender, marital status, age, seniority and education level. Learning organization statements that comprise the second part was created by using the scales developed by Güçlü and Türkoğlu (2003), within the framework of the conceptual definition made on this subject. The questionnaire consists of 42 questions and 5 dimensions. The first five questions are related to the personal mastery, questions 6-12 are included in the mental models, questions 13-23 are concerning about the shared vision, questions 24-32 refers to systems thinking, and questions 33-42 constitutes the dimension of learning as a team.

In order to determine whether the dimensions of the learning organization differ according to the demographic characteristics of the employees, independent samples t-test and one-way anova tests were used. Independent sample t-test in the research was used when the demographic feature had two dimensions. On the other hand, one-way anova test was applied to the data with more than two-dimensional demographics. From this point of view, t-test was used in the analysis of gender and marital status variables. However, anova test was used for age, education level and seniority variables.

The analysis result showed that that the learning organization perceptions of the employees did not change according to the variables of gender and marital status but differed based on age, education level and seniority. Based on the outputs of the study, suggestions were made to industry professionals and decision makers within the framework of the data obtained as a result of the literature review and application.

In order to guide future studies, the scope of the research can be expanded by adding different variables to the research model. In this context, for example, the performance variable can be added to the research as a dependent variable. In this case, the perception of the learning organization in the conceptual model is the independent variable while performance will be positioned as the dependent variable. Although there are studies with similar purposes in the literature, there is a lack of specific studies in the telecommunications sector. In addition to enriching the scale content, sample improvements can be suggested by expanding the target audience, such as adding position, project, and location variables to the model design within the framework of demographic variables. Similarly, the study can be conducted in different companies in the telecommunications sector or in a wider range of sectors.



## Osmanlı'da Bestekâr Padişah İmamları ve Türk Din Müsikisine Katkıları\*

### *Composer Imams of the Sultan's in the Ottoman Empire and Their Contributions to Turkish Religious Music*

#### Öz

İslâm tarihinde imamlık, ilk olarak Hz. Peygamber'in (sav) namaz kıldırmasıyla başlatılmaktadır. Daha sonra Dört Halife dönemi, Emevîler, Abbasîler ve Selçuklular başta olmak üzere pek çok devletten Osmanlı'ya intikal etmiştir. Köklü bir müesseseye olan imamlık, Osmanlı'da çok daha zengin bir yapıya dönüşmüştür. Mescid, câmi, Enderûn odaları, devlet daireleri, saray vb. yerlere imamlar tayin edilmiştir. Bununla birlikte yeniçeri ağası, sadrazam, şeyhülislam, şehzâde, hanım sultan ve padişah gibi son derece önemli şahısların özel imamları olmuştur. Bu imamlar arasında ilmi ve siyâsî açıdan en yüksek konumda olanlar padişah imamlarıdır. İmâm-ı sultânî, imâm-ı şehriyârî ve hünkâr imâmı başta olmak üzere pek çok şekilde zikredilen sultan imamları, ulemâ sınıfına mensup olup güzel sesli olmalarının yanında müsikî alanında da yetkin şahsiyetlerdir. Onlar, etkili sesleriyle Kur'an-ı Kerim tilâveti icrâ etmişlerdir. Aralarında şehzâde ve padişaha müsikî hocalığı görevini ifâ edenler, hânendelik, sâzendelik, bestekârlık, yeni makam terkîbi ve terâvîh tertîbi hususlarında müsikîye/dinî müsikîye önemli katkıda bulunanlar olmuştur. Osmanlı Devleti'nde tespit edebildiğimiz kadarıyla ikisi Halife Abdülmecid'in imamı olmak üzere toplamda doksan iki padişah imamı bulunmaktadır. Bunlar arasında bestekâr olan padişah imamlarının, *Mevlid*'in müellifi Süleyman Çelebi'nin aynı zamanda kaynaklarda *Mevlid*'in bestekârı olabileceği tahmin edildiği için onu da dâhil ederek toplamda on kişi olduğu söylenebilir. Diğer dokuz bestekâr imâm-ı sultânîler de Şâmî Yusuf Efendi, Edirneli İbrahim Efendi, Arabzâde Abdurrahman Bâhir Efendi, Çavuşzâde Mehmed Emin Efendi, Kırımlı Hafız Ahmet Kâmilî Efendi, Sadullah Efendi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Medenî Aziz Efendi ve Tanbûri Ali Efendi'dir. Bestekâr imâm-ı sultânîlerle sınırlandırılan bu çalışmanın giriş bölümünde, Osmanlı'da imâm-ı sultânîlik müessesesinin tarihsel seyri ele alınmıştır. Birinci bölümde, bestekâr imâm-ı sultânîlerin hayatı ve müsikî yönleri incelenmiştir. İkinci bölümde, bestekâr padişah imamlarının dinî müsikîye katkıları değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise bestekâr imâm-ı sultânîler ile ilgili elde edilen bulgular sunulmuştur. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden kaynak taraması, veriler ise içerik analizi ve karşılaştırma yöntemi ile ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Müsikisi, Türk Din Müsikisi, Osmanlı, Bestekâr İmâm-ı Sultânî.

#### Abstract

The history of Imamate in Islam traces back to the leadership of Prophet Muhammad (peace be upon him) in prayer. Subsequently, the concept of Imamate was passed on from various states such as the Rashidun Caliphate, the Umayyads, the Abbasids, and the Seljuks, before eventually being adopted by the Ottoman Empire. Over time, Imamate evolved into a well-established and elaborate institution in the Ottoman Empire. Imams were appointed to places such as mosques, Enderûn rooms, palaces, government offices, etc. spatially. However, there were special imams of extremely important personalities such as chief of the janissary, the prince, the lady sultan, the grand vizierate, the sheikh ul-Islam and the sultan. Among the imams mentioned, those who are in the highest position in terms of science and politics are the imams of the sultan. The imams of the sultan, who are mentioned in many ways, especially the imam-ı sultani, imam-ı şehriyari and hunkar imamı, belong to the high class of science and are also authority figures in the field of music, besides their beautiful voices. They performed the recitation of the Qur'an with their effective voices. Among them, those who fulfilled the duty of music teacher to the prince and the sultan, have made important contributions to music/religious music in the fields of vocal performance, instrument performance, composition performance, invention of new maqam and taravîh arrangement. As far as we can determine in the Ottoman Empire, there were a total of ninety-two sultan's imams, two of which were the imams of caliph Abdülmecid. It can be stated that there are a total of ten individuals who composed the sultan's imams, including Suleyman Celebi, the author of Mevlid, who is also believed to be the composer of the Mevlid according to sources. The other nine composers of the sultan's imams are Sami Yusuf Efendi, Edirneli İbrahim Efendi, Arabzade Abdurrahman Bahir Efendi, Cavuzzade Mehmed Emin Efendi, Kırımlı Hafız Ahmet Kamili Efendi, Sadullah Efendi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Medeni Aziz Efendi, and Tanburi Ali Efendi. In the introductory part of this study, which is limited to the imams of the sultan who composes, the historical course of the imamate of the sultan in the Ottoman Empire is discussed. In the first part, the life and musical aspects of the imams of the sultan who composed the music were examined. In the second part, the contributions of the imams of the sultan who composed music to music/religious music were evaluated. In the conclusion part, the findings about the imams of the sultan who composed music are presented. The study was examined by the method of literature review, one of the qualitative research methods, and the data were handled with content analysis and comparison method.

**Keywords:** Turkish Music, Turkish Religious Music, Ottoman, Composer Imams of the Sultan's.

#### Metin GÜNDOĞDU

Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları Ana Bilim Dalı/ Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology Department of Islamic Literature and Islamic Arts, [metin.gundogdu@beun.edu.tr](mailto:metin.gundogdu@beun.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0003-4058-8518>, <https://ror.org/01dvabv26>

\*Bu çalışma, 2022 yılında kabul edilen "Osmanlı Sarayında Müsikîşinâs İmâm-ı Sultânîler" adlı doktora tezimizin ilgili bölümünden üretilmiştir.

Makale Türü-Article Type: Araştırma

Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 31.01.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 20.03.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Anf / Cite as:** Gündoğdu, M. (2023). Osmanlı'da Bestekâr Padişah İmamları ve Türk Din Müsikisine Katkıları. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 21-56.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncu/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Metin Gündoğdu

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Osmanlı'da padişaha ait özel imamlik geleneğinin Osmanlı'da başlamadığı, benzer uygulamaların önceki dönemlerde de gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Endülüs Emevîleri ve Fatımîler'de olmakla birlikte halife saraylarında da görevli imamlar bulunmaktadır (Küçükbaşcı, 2000, s. 180). İbnü'd-Devâdârî'nin verdiği malumata göre, Altın Orda Hanlığı'nda Berke Han (1256-1266) zamanında her emîr ve hatunun yanında görevli bir imam ve müezzin vardır (İbnü'd-Devâdârî, 1971, s. 101). Bununla beraber kaynaklarda Selçuklu sultanlarının da özel imamlarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Büyük Selçuklu'nun ilk sultanı olan Tuğrul Bey'in (1040-1063) imamı Maveraünnehir âlimlerinden olan Ali b. Ubeyd el-Hatîbi'dir (Kara, 2013, s. 274). Selçuklu'nun ikinci sultanı Alparslan'ın (1064-1072) imamı da Ebu Nasr Muhammed b. Abdülmelik el-Buhârî'dir (Şadrüddîn Ebu'l-Hasan Ali İbn Nâşır İbn Ali el-Hüseynî, 1999, s. 34).

Osmanlı'da imâm-ı sultânîlik, Osman Gâzi (1299/1302-1324) adına istiklal alâmeti olarak hutbe okuyan Dursun Fakih (ö. 1326) ile başlatılabilir. Kaynaklarda Dursun Fakih bizzat sultan imamı olarak zikredilmese de Akgündüz; Aşıkpaşazâde ve İbn-i Kemal'i kaynak göstererek "*imâm-ı sultânîliği, Osman Gazi namına Karacahisar'da ilk hutbeyi okuyan Dursun Fakih ile başlatmak mümkündür*" (Akgündüz, 2006, s. 65), şeklinde ifade etmektedir. Benzer yorumu yapan Haşim Şahin, "*Aşıkpaşazâde'nin sözlerinden Dursun Fakih'in daha sonra Osman Gazi'nin imamlığını yaptığı anlaşılmaktadır*" (Şahin, 2007, s. 216), diye beyanda bulunmaktadır. Nitekim Dursun Fakih'in Karacahisar'da Cuma hutbesini okuması, Eskişehir'de bayram hutbesini îrâd etmesi, kâdı olarak zikredilmesi ve Aşıkpaşazâde'nin şu ifadesi "*Dursun Fakih*" derlerdi bir 'azîz vardı ve ol kavme imamlık iderdi" (Aşıkpaşazâde, 1332, s. 18), kanaatimizce onun sultan imamı olabileceğini göstermektedir. Ayrıca, Ömer Fakih, Muhammed Fakih (Muhammedî) ve Mevlânâ Osman Fakih başta olmak üzere birçok fakihin de Osman Gâzi döneminde yaşadığı bilinmektedir (Gel, 2004, s. 44). Zikredilen fakihler arasında -hâkimiyet alâmetlerinden olan- istiklâl hutbesinin bizzat Dursun Fakih'e tevdi edilmesi son derece dikkat çekicidir.

İmâm-ı sultânîler başta sadece bir kişiyken sonraları imâm-ı sâni ve imâm-ı sâlis şeklinde padişahın ikinci ve üçüncü imamlarının da olduğu anlaşılmaktadır. Şeyhî'nin verdiği malumattan hareketle 1668/1669 yılında IV. Mehmed'in (1648-1687) ikinci imamlığına getirilen Lâdikli Ali Efendi (ö. 1691/92) ile imâm-ı sâniğin başladığı söylenebilir (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018a, s. 1928). Üçüncü imamlik konusunda İsmail H. Uzunçarşılı, bu uygulamanın ne zaman başladığının bilinmediğini; ancak 1701 tarihli bir arşiv vesikasında kırk akçe yevmiyeli bir üçüncü imamın bulunduğunu ifade etmektedir (Uzunçarşılı, 1988b, s. 373). Fakat arşiv vesikalarında daha eski tarihli üçüncü imamların bulunduğu görülmektedir (BOA, İE.SM., 9, 866; BOA, İE.SM., 13, 1361). Diğer kaynaklarda ise arşiv belgelerinden daha eski olarak 1670/71/72 yıllarında Canbolatzâde imamı Şeyhülislam Mehmed Efendi'nin (ö. 1728) IV. Mehmed'in üçüncü imamlığına tayin edildiği zikredilmektedir (T. Özcan, 2003, s. 453; Şeyhî Mehmed Efendi, 2018b, s. 3232).

Mevkî olarak en yüksek rütbede imâm-ı evvel, sonra imâm-ı sâni ve imâm-ı sâlis bulunmaktadır. Genelde birinci imamlığa, imâm-ı sâninin getirildiği; imâm-ı sâniğe de imâm-ı sâlislerin tayin edildiği bilinmektedir. Bununla beraber arşiv vesikalarında ve diğer kaynaklarda daha ziyade imâm-ı evvel ve imâm-ı sânilerin geçtiği; imâm-ı sâlislerin de çok az zikredildiği görülmektedir (Gündoğdu, 2022, s. 11).

İmâm-ı sultânîlik geleneği, Osmanlı Devleti'nin son padişahı Sultan Vahdettin'den (1918-1922) sonra da devam etmiştir. Nitekim Halife Abdülmecid'in (1922-1924) birinci ve ikinci imamları olarak zikredilen imâm-ı evvel-i hazret-i hilâfetenâhî Hafız Şevket Efendi (ö. ?) (BOA, HR.İM., 17, 144); (Uçan, 2019, ss. 127, 144) ve

imâm-ı sâni-i hazret-i hilâfetpenâhî Hafız Ömer Efendi (ö. ?) (BOA, HR.İM., 83, 22), ile birlikte Osmanlı'daki devlet başkanlarının özel imamlık müessesesi nihayete ermiş olmalıdır. Buradan anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar padişah ve halife imamlığı geleneği devam etmiştir.

İmâm-ı sultânîlerin görevlerine bakıldığında genelde, sarayda padişaha ve saray erkânına beş vakit namaz kıldırmak, cuma ve bayram namazlarında padişahın teşrif ettiği câmilerde padişaha vekâleten<sup>1</sup> namaz kıldırmak (Uzunçarşılı, 1988b, s. 373), ve içlerinde padişah müezzinlerinin de yer aldığı terâvîh namazlarında imamlık (Yüksel, 2001, ss. 158-173), gibi yükümlülükleri vardır. Saray veya saray dışındaki imamlık görevlerinin yanında önemli gün ve gecelerde Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, hutbe îrâd etmek ve dua yapmak da onların vazifeleri arasındadır (Akgündüz, 2006, ss. 70-74). Bununla birlikte padişah ve şehzâde cenazelerinin yıkanması, kefenlenmesi veya cenaze namazlarının kıldırılması da söz konusudur. İsmail H. Uzunçarşılı, padişahın cenaze namazının kıldırılması görevinin esasında şeyhülislam'a ait olduğunu; şeyhülislam'ın bulunmadığı zamanlarda bu vazifenin reîsülulemâ, Rumeli kazaskeri veya izinli olarak padişah imâmı tarafından yerine getirilmesinin usûlden olduğunu belirtir (Uzunçarşılı, 1988b, s. 54).

Bazı padişah imamlarının zikredilen hususlar dışında îfâ ettikleri daha farklı görevleri de bulunmaktadır. Bu vazifeler şöyle sıralanabilir: Kur'ân-ı Kerîm kıraati, ( Evliya Çelebi, 2003, s. 209) ve mûsikî alanında öğrenci yetiştirmek (Tanrıkorur, 1989, s. 390), padişah ve şehzadeye mûsikî hocalığı yapmak (N. Özcan, 1989, s. 96; Öztuna, 1990a, ss. 249-250), fetva vermek (İpşirli, 1998, ss. 75-76), mülâzım vermek (Uzunçarşılı, 1988a, s. 47), padişahın ordunun başında sefere çıktığı zaman veya başka bir ülkeye seyahatinde ona eşlik etmek, yeni doğan bir şehzâdenin kulağına ezan okumak (Evliya Çelebi, 2003, ss. 235-236), vakıflara nezâret etmek (Akgündüz, 2006, ss. 73-74), müezzinân-ı şehriyâriye onların eliyle maaş vermek (BOA, C..SM., 13, 683).

İmâm-ı sultânîler, Osmanlı sarayında Bîrûn kısmında olup ilmiye sınıfına mensupturlar. Onlardan pek çoğu imâm-ı sultânî olmadan önce mûsikî eğitimlerini Enderûn-ı Hümâyûn odalarında ve meşkhânededen aldıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Enderûn'da yetişmeyip saray dışından yetişerek padişah imamlığına getirilenlerin olduğu da bilinmektedir. Kurumsal açıdan bakıldığında imâm-ı sultânîlerin, genelde ulemâ sınıfının reisi (İpşirli, 2010, 91), kabul edilen şeyhülislâm'a bağlı olduğu akla gelmektedir. Fakat, onların tayin ve azillerinin doğrudan padişahın tasarrufunda olduğu düşünüldüğünde imâm-ı sultânîliğin özel bir kurum kimliğini taşıdığı söylenebilir.

İmâm-ı sultânîler, padişaha yakın olma konumları itibariyle devlet teşrifatındaki önemli merasimlere katılmışlardır. Onların yer aldığı merasimler genel olarak şöyledir:

Arefe günü resmi, bayramlaşma merasimi, Hırka-i şerif merasimi (Şen, 2019, s. 49), velâdet duası resmi, şehzâdelerin tahsile başlamasıyla yapılan "Bed-i Besmele" merasimi, şehzâdenin Kur'ân'ı hatmetmesi münasebetiyle gerçekleştirilen merasim, şehzâdenin sünnet merasimi (Mehmet Arslan, 2008, s. 356), padişahın evlatları için yapılan düğün merasimi (Mehmet Arslan, 2011, ss. 17-38) ve askerî merasimler şeklinde zikredilebilir. Örneğin, 1774/75 yılında savaş sonrası İstanbul'a getirilen Sancak-ı şerîfin tekrar Hırka-i şerîf odası'na konması sırasında imâm-ı evvel ve sâni efendiler ile Enderûn ağalarından hâfiz olanlar aşr-ı şerîf

<sup>1</sup> Nitekim, İslâm hukukuna göre Cuma namazı sıhhat şartlarından biri, devlet başkanının imamlık yapmasıdır. Bununla birlikte devlet başkanının bu hususta vekalet vermesi de mümkündür (Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dükâtî et-Tahtâvî, 1997, s. 507).

okumuşlardır (Akgündüz, 2006). Bunlarla birlikte “II. Abdülhamid Döneminde Merâsim Mûsikîsi” başlıklı doktora tezini hazırlayan Şen, şunları zikreder:

Hırka-i Saâdet Dâiresi'nde yapılan merasim gününün akşamında terâvîh namazı kılındığı ve Enderûn ağalarından güzel sesli olanların tiz perdeden ezan okudukları, imam ve müezzinlerin güzel Kurân tilâveti, âyîn ve ilâhî icrâlarıyla insanlarda bir başka hazz-ı derûnî oluşturdukları zikredilmektedir. Okunan bu dinî mûsikî form örneklerinin yanı sıra Hırka-i şerif ziyaretlerinde icrâ edilen diğer bir formun salât-ı ümmiye olduğu kaydedilmektedir (Şen, 2019, s. 49).

Ayrıca o, arşiv vesikasına dayanarak II. Abdülhamid (1876-1909) dönemi 1906 yılında gerçekleştirilen yılbaşı merasimlerinde Mabeyn-i Hümâyûn'a tebrik için gelenler arasında imâm-ı evvel, imâm-ı sâni, müezzin-i şehriyâriler ve şarkıcıların da olduğunu ifade eder. Buradaki bilgilerden hareketle Şen, saraydaki yeni yıl merâsimlerinde dinî ve lâdinî mûsikî formlarının icrâ edilmiş olabileceğini söyler (Şen, 2019, s. 62).

Bu çalışmanın amacı, bestekâr padişah imamlarının mûsikî yönlerini tespit ederek onların dinî mûsikîye olan katkılarını değerlendirmektir. Bu doğrultuda Osmanlı'da bestekâr imâm-ı sultânîlerin sayısını, hangi padişahın imâm-ı evvel/sâni/sâlis olduğunu tespit etmek; Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, hânende, sâzende ve bestekârlık yönlerini incelemek; yetiştirdikleri mûsikî talebeli bağlamında mûsikînin intikâlindeki etkilerini araştırıp değerlendirmek söz konusu olacaktır. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden kaynak taraması, veriler ise içerik analizi ve karşılaştırma yöntemi ile ele alınmıştır.

Süleyman Çelebi (ö. 1422)'nin müellifi olduğu *Vesîleti'n-necât*'in aynı zamanda kaynaklarda bestekârı olabileceği tahmin edildiği için onu da dahil ederek Şâmî Yusuf Efendi (ö. 1647), Edirneli İbrahim Efendi (ö. 1691), Arabzâde Abdurrahman Bâhir Efendi (ö. 1746), Çavuşzâde Mehmed Emin Efendi (ö. 1782), Kırımlı Hafız Ahmet Kâmilî Efendi (ö. 1820/21), Sadullah Efendi (ö. 1854?), Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1876/77), Medenî Aziz Efendi (ö. 1895) ve Tanbûrî Ali Efendi (ö. 1890?) olmak üzere on bestekâr imâm-ı sultânî zikredilebilir.

## 1) Bestekâr İmâm-ı Sultânîlerin Hayatları ve Mûsikî Yönleri

### 1.1. Süleyman Çelebi (ö. 1422)

Süleyman Çelebi; Orhan Gâzi (1324-1362), I. Murâd (1362-1389), Yıldırım Bâyezîd (1389-1403) ve II. Murâd'ın (1421-1444, 1446-1451) saltanatlarının ilk yıllarını görebilmiştir (Kemikli, 2016, s. 15). Kaynaklarda Yıldırım Bâyezîd'in (1389-1403) imamlığını yaptığı kayıtlıdır.<sup>2</sup> Yıldırım Bâyezîd'in vefatı sonrası Emîr Buhârî'nin delaletiyle Bursa Ulucâmii imamlığına getirilmiş ve hayatının sonuna kadar bu vazifeyi devam ettirmiştir (Hüseyn Vassâf, 1999, s. 25).

Süleyman Çelebi'nin bilinen tek eseri Bursa Ulucâmii imamlığını yaptığı devirde kaleme aldığı *Vesîletü'n-Necât* isimli eseridir. Eserin Ulucâmii'de gerçekleşen bir hadise üzerine yazıldığı rivâyet edilir. Bu rivâyete göre İran'lı bir vâiz Bakara sûresinin iki yüz seksen beşinci âyetini tefsir ediyormuş. Bu âyette şöyle buyurulmakta: “*Onun elçileri arasında ayırım yapmayız...*” (Bakara/285) İranlı vâiz devamında “Ben Muhammed

<sup>2</sup> “...cümleden biri merhûm-ı merkûmun kendü imâmı Süleymân Fakih'dür...” Âşık Çelebi, 2008, s. 69; “Yıldırım Bayezid'in bir imâmıydı...” Kâtip Çelebi, 1941, s. 1910; “Yıldırım Hân'un zamân-ı sıhhatında Dîvân-ı humâyûn'ı imâmı idi...” (Gelibolulu Mustafa Âfî, 1997, s. 195); “...Yıldırım Bayezid'in dairesinin imâmı...” (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s. 401); “... bir aralık Yıldırım Bayezid'in imamlığını yapan...” (Ergun, 1942, s. 12).

Mustafa'yı İsa Peygamberden üstün tutmam. Allah'ın salât ü selâmı ikisine olsun" demiş. Vaazı dinleyenlerden Arap asıllı bir âlim bu sözleri üzerine İranlı vâizi ilzâm etmiş. Aynı sûrenin iki yüz elli üçüncü âyetini zikretmiştir. Bu ayette şöyle buyrulmaktadır: "*O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. İçlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir.*" (Bakara/253) Konuşmasına devam eden Arap asıllı âlim, İranlı vâizin söylediği âyetin tefsirine başlayarak: "Peygamberler arasında bir fark yoktur" âyetindeki mana rasullük ve nebîlik hususunda bir fark olmadığıdır. Yoksa fazilet açısından bir durum değildir" şeklinde izâh etmiştir. Bursa Ulucâmii'nde gerçekleşen bu olaya halk ve ulemâ da dâhil olmuştur. Kişinin katline fetva verilmesine gidecek kadar konu büyümüştür.<sup>3</sup> Süleyman Çelebi de bu olaya çok üzülererek *Mevlîd*'in ilk mısralarını kaleme almıştır (Kemikli, 2015, ss. 29-30).

1409'da tamamlanan bu eser Arapça, İngilizce, Almanca, Arnavutça, Kürdçe, Tatarca, Çerkesçe gibi pek çok dile tercüme edilmiş, ona ilâve ve şerhler yapılmış ve benzer mevlidler yazılmaya başlanmıştır (Okiç, 1975, ss. 27-58); (Köprülü, 1980, s. 346); (N. Pekolcay, 2018, s. 39).

Osmanlı sultanları, saray erkânıyla beraber her sene rebîü'l-evvel ayının on ikinci günü görkemli bir alayla Hz. Peygamber'in doğumunu kutlamak için mevlid merasimleri düzenlemişlerdir (Hüseyin Vassâf, 1999, s. 35). Bununla beraber Osmanlı'da kandil geceleri, hacı uğurlama-karşılama, sürre-i hümâyûnun gönderilmesi, doğum - ölüm, sünnet, bed-i besmele gibi önemli gün ve gecelerde mevlid merasimi tertip edilmiştir (Ağçoban, 2019, ss. 47-64). Osmanlı protokolünde önemli bir yeri olan mevlid ihtifalleri<sup>4</sup> günümüzde de önemli gün ve gecelerde câmiler/selâtin câmileri, evler ve bazı husûsî mekânlarda icrâ edilmektedir.

Günümüzde, Türk din mûsikisi formlarından biri olan mevlidin<sup>5</sup> en yaygın icrâsı, Süleyman Çelebi'nin eseri *Vesiletü'n-Necât* ile gerçekleşmektedir. Mevlidin bestelenmesi hakkında bazı görüşler bulunmaktadır. Buna göre *Mevlîd*'i, müellif Süleyman Çelebi, Sinâneddin Yusuf veya XVII. yüzyıl bestekârlarından Bursalı Sekban bestelemiştir.<sup>6</sup> Osmanlı'nın son devirlerinde mevlidin geleneksel besteli okunuşu unutulmaya yüz tutmuştur. Bu bağlamda Mutafzâde Ahmed Efendi başta olmak üzere bazı kişiler kadîm besteli mevlîd okunuşunu öğretmeye gayret etmişler de yine de unutulmuştur. Ancak, bazı el yazma mevlid nüshalarındaki kenar notlarda, mısra ile beyitlerin hangi makamda ve seyirde okunacağı yönünde bilgiler yer almaktadır.<sup>7</sup>

## 1.2. Şâmî Yusuf Efendi (ö. 1647)

1586'da Şam'da dünyaya gelen Yusuf Efendi'nin tam adı "Yusuf b. Ebu'l-Feth b. Mansûr b. Abdurrahman es-Sukayfi ed-Dimeşki el-Hanefî imâmu's-sultân"dır.<sup>8</sup> O, Şam'da doğduğu için Şâmî Yusuf olarak

<sup>3</sup> Rivâyetlerin farklı varyantları için bkz. (Hüseyin Vassâf, 1999, ss. 27-28); (Lâtîfi, 2018, ss. 92-93); (N. Pekolcay, 2018, ss. 38-39).

<sup>4</sup> Arşiv belgelerinde geçen mevlid merasimlerine dair bilgiler için bkz. (BOA, TS.MA.e, 1090, 38); (BOA, İ.DH., 13, 605); (BOA, C.DH., 136, 6753); (BOA, EV.d., 11660); (BOA, HAT, 1637, 43); (BOA, A.] TŞF., 1, 7); (BOA, A.] MKT., 10, 51); (BOA, İ.DH., 85, 4286); (BOA, MB.İ., 5, 77); (BOA, TS.MA.e, 636, 67); (BOA, TS.MA.e, 1312, 19).

<sup>5</sup> İlk mevlid manzumesinin Endülüslü muhaddis ve tarihçi İbn Dihye el-Kelbi'nin yazdığı bilinmektedir. Bkz. (Koca vd., 2017, s. 97).

<sup>6</sup> Nuri Özcan, mevlid manzûmesinin son dönem hattatlarından ve mûsikîşinâslarından Kemal Batanay tarafından yeniden bestelendiğini ve Kani Karaca'nın zikredilen bu besteyi meşkettiğini, fakat notasının henüz neşredilmediğinden icra edilmesinin yaygınlaşmadığını, söyler. Ayrıca Özcan, Sadettin Kaynak tarafından bir besteden bahsedilmekteyse de bu bestenin ortaya çıkmadığını zikreder, (N. Özcan, 2004, s. 485).

<sup>7</sup> Günümüzde icrâ edilen mevlid formunun bahirleri, okunacağı makam ve geçkileri, bahirler arası okunan tevşihler ve mevlid merasimindeki icracılar hakkında detaylı bilgi için bkz. (Koca vd., 2017, ss. 97-99).

<sup>8</sup> (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018c, s. 508); (Uşşâkizâde Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi, 2017, s. 330); Nisbesi için ayrıca bkz. (Kâtip Çelebi, 2010, s. 245).



zikredildiği gibi dedesi Mansur Efendi'nin Dimeşk'teki Sukayfiyye Câmii'nde hatip olması sebebiyle "Sukayfi" olarak da anılmaktadır (Muhammed Emîn Muhibbî, t.y., s. 447). Şam'daki Emeviyye Câmii'nde dersiam olan eş-Şeyh Hasan-ı Bûrîni'den ilim öğrenmiş, akabinde Halvetiyye şeyhlerinden Şeyh Ahmed-i 'Assâli'ye intisap ederek ondan nefis terbiyesini tekml etmiştir. Bu ilim ve manevi eğitimi sonrası II. Osman (1618-1622) zamanında İstanbul'a gelmiştir. Yusuf Efendi ilmî yönü, kıraati ve güzel sesi sebebiyle adından söz ettirmiştir. Nitekim II. Osman onu huzuruna davet edip kendisine husûsî imam yapmıştır. Ancak, 1622'de Sultan II. Osman'ın öldürülmesinden sonra Şâmî Yusuf Efendi, vatanı olan Dimeşk'e dönerek Selimiyye Câmii'nde imâm ve hatiplik görevlerini yapmıştır. Yusuf Efendi, ilim ve manevi gelişimiyle meşgul olduğu o dönemde IV. Murad'ın (1623-1640) Revan seferinde hastalanıp daha sonra vefat eden padişah imamı Evliya Mehmed Efendi'nin (ö. 1636) yerine imam-ı sultânî tayin edilmiştir. Daha sonra ona Mihaliç ve Kirmastı kazaları arpalık olarak ihsan edilmiştir (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018c, ss. 508-509; Uşşâkîzâde Seyyid İbrâhîm Hasib Efendi, 2017, ss. 330-331). Sultan İbrahim'in (1640-1648) tahta geçmesiyle Yusuf Efendi azledilmiş yerine Şâmî Hüseyin Efendi imâm-ı şehriyârî tayin edilmiştir. 1646'da tekrar göreve getirilen Şâmî Yusuf Efendi'ye Rumeli kazaskerliği pâyesi verilmiştir. Ancak bir yıl sonra vefat ederek Üsküdar'da Karaca Ahmed Tekyesi yakınlarında defnedilmiştir.<sup>9</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla üç oğlu; Lütfullah Efendi (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018c, s. 861), Es'ad Efendi ve şâir Mehmed Sa'dî Efendi'dir (Uşşâkîzâde Seyyid İbrâhîm Hasib Efendi, 2017, s. 601).

*Seyahatnâme*'nin müellifi meşhur Evliya Çelebi, imâm-ı sultânî Evliya Mehmed Efendi'den kıraat dersi almış olup akabinde bir de imâm-ı sultânî Şâmî Yusuf Efendi'den Seb'a kıraatini Yasîn-i şerife kadar devam ettirmiştir. Böylelikle iki padişah imamı Evliya Çelebi'nin kıraat hocalığını yapmıştır (Evliya Çelebi, 2010, s. 175).

Üç padişahın imamlığını yaptığı anlaşılan Şâmî Yusuf Efendi, meşhur Mâlikî kadısı Kâdî İyâz'ın (ö. 1149) (Kandemir, 2001, s. 116), *eş-Şifâ* isimli eserini, Muhibbüddin el-Ulvânî'nin *el-Manzûmetü'l-Muhibbiyye*'sini şerh etmiştir. Ayrıca onun bir kasidesi olup (Zirikli, 2002, s. 245; Uygun, 2013, s. 10), bestekâr olduğu bilinmektedir.

Şâir ve bestekâr olduğu zikredilen Şâmî Yusuf Efendi, kaynaklarda "zamanın allâmesi ve asrın önde gelenlerinden" (Muhammed Emîn Muhibbî, t.y., s. 447), olarak üstün vasıflara sahip bir şahsiyet şeklinde anılmaktadır. Özellikle onun yakın dostu Şihâbeddin el-Hafâcî, eserinde yer verdiği yaklaşık yirmi sayfanın neredeyse her cümlesinde ondan övgüyle bahsetmektedir. Aralarındaki kardeşlik-dostluk konusunda "kalemin dilinin yetersiz kalacağından" söz etmektedir. İlâveten Hafâcî'nin, Şâmî Yusuf Efendi'ye hitâben "Mağlup edilmeyen devletin sultanının nimeti içerisinde..." cümlesi ile biten bir arapça kasîde yazdığı görülmektedir. Ayrıca Hafâcî, ona bir kaside daha yazdığını fakat kasîdenin ona ulaşmadığını söylemektedir (Şihâbüddin el-Hafâcî, 2015, ss. 294-312).

Kaynaklardan Şâmî Yusuf Efendi'nin sesinin güzelliği, şairliği, ve bestekârlığı yanında mübâhese ve münâzara konusunda da oldukça kudretli olduğu anlaşılmaktadır (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018c, s. 509).

<sup>9</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2018c, s. 509; vefat tarihi kaynaklarda daha çok 1647 olarak geçmektedir. Fakat Katip Çelebi'nin eserinin bir nüshasında ise 1062/1652 tarihi verilmektedir. Bkz. (Kâtip Çelebi, 2010, s. 245).

### 1.3. Edirneli İbrahim Efendi (ö. 1691)

Edirne'de dünyaya gelen İbrahim Efendi'nin tam adı "el-Mevlâ İbrâhîm ibn el-Hâc Mehmed" olarak zikredilmektedir. Babası Bezzâz el-Hâc Mehmed Efendi (Bezci Hacı Mehmed Efendi) olup Diyarbekir tarafından Edirne'ye gelmiş ve yerleşmişlerdir. İlim hayatına Edirne'de başlayan İbrahim Efendi, önemli görülen bazı ilimleri tahsil etmiş ve Edirne ulemâsından Çelebî Yahya Efendi'den âdâb ilmini gördükten sonra Edirne'deki Sultan Selim-i Cedid Câmî-i Şerifi'nin (Selimiye) imamlığına, 1657/1658 yılında ise Sultân Bâyezîd Hân Câmî-i Şerifi (Beyazıt Câmii) hatipliğine getirilmiştir. Şeyhî, kendisinden "*Merhûm-ı cennet-mekân-ı firdevs-âşiyân Sultan Mehmed Hân hazretleri elhân-ı dürer-bârlarını zîver-i gûş-ı hûş itmeleriyle...*" şeklinde bahsetmektedir. Sesinin güzelliğini beğenen IV. Mehmed (1648-1687) İbrahim Efendi'yi Mayıs/Haziran 1663'te Hafız Mehmed Efendi yerine padişah imamı yapmıştır. Hemen sonrasında kendisine İstanbul pâyesiyile Mihalic ma'a Kırmastı kazaları arpalık olarak verilmiştir. Ekim/Kasım 1672 yılında Rumeli kazaskerliğine, 7 Aralık 1685 yılında (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1977, s. 35), Anadolu kazaskerliğine getirilmiş ve çeşitli yerler ona arpalık olarak verilmiştir. Mart/Nisan 1686'da şehzâde hocalığına ve Sultan Ahmed Hân Medresesi müderrisliğine getirilmiştir (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018a, s. 1921; Karabaşoğlu, 2003, ss. 79-81). 1686'da imâm-ı sultânîlik kendisinden alınmış ve imâm-ı sâni Kerestecizâde Abdullah Efendi imâm-ı evvel olmuştur (Karaçay Türkal, 2012, s. 1039). İbrahim Efendi'nin imâm-ı sultânîlik vazifesinin süresiyle ilgili kaynaklarda "on sekiz yıl" ve "yirmi üç yıl" şeklinde farklı görüşler bulunmaktadır. Nuri Özcan bu hususta Şeyhî Mehmed Efendi ve Silahdar Mehmed Ağa'nın ay ve gün olarak tarih vermesine binaen İbrahim Efendi'nin yirmi üç yıl imâm-ı şehriyârîlik yapmış olabileceği kanaatindedir (N. Özcan, 2000, s. 296). İbrahim Efendi, Temmuz/Ağustos 1687'da kısa süreliğine tekrar Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1977, s. 96). Nisan/Mayıs 1691 yılında Kıbrıs'a gönderilmiş, aynı yılın Ağustos/Eylül ayında orada vefat etmiş ve Ayasofya Câmii haziresine defnedilmiştir (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018a, s. 1922). Vefatına şöyle bir tarih düşürülmüştür:

"Çok zamân geçmedin vefât itdi

'Azm-i cennât-ı 'âliyât itdi" (Uşşâkizâde Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi, 2017, s. 966).

IV. Mehmed dönemine ait "*İmâm-ı şehriyârî İbrâhîm Efendi'ye Edirne'den haremini götürmek için mirîden yedi araba üç beş yüz akça verilmesine dair*" (17 Haziran 1676 tarihli belge, BOA, İE.SM., 5, 386), "*Pâdişâh imâmî İbrâhîm Efendi'ye Hazîne-i Âmire'den âdet-i kadîm üzere verilen elbiselik akçasını mübeyyin makbuz*" (9 Kasım 1678 tarihli belge, BOA, İE.Sm., 13, 1278), ve "*Pâdişâhın imâm-ı evveli İbrahim Efendi'ye hil'at mübâya'asına dair tezkire*" (5 Eylül 1685 tarihli belge, BOA, İE.SM., 8, 725), şeklinde İbrahim Efendi hakkında pek çok arşiv vesikası bulunmaktadır.

Abdurrahman Abdi Paşa'nın *Vekâyi'nâme*'sinde geçtiği üzere IV. Mehmed'in (1648-1687) terâvîh namazında okunması için bazı önemli zevâtın "müceddeden" birer adet Arapça tesbîh inşâ eylemelerini istemiştir. İçlerinden padişah imamı İbrahim Efendi'nin de bir Arapça tesbîh inşâ eylediği şöyle zikredilmektedir:

On yedinci cum'a-irtesinde esnâ-yı terâvîhde kirâ't olınmak için müceddeden birer dâne tesbîh-i 'Arabî inşâ eyleyeler diyü Şeyhü'l-islâm Yahya Efendi'ye ve Vâ'izu'l-enâm Vâni Efendi'ye fermân-ı Pâdişâhî sâdir olup İmâm İbrâhîm Efendi ve Hekîmbaşî Sâlih Efendi dahi me'mûr oldukları hasebiyle birer dâne tesbîh-i nev-zuhûr arz-ı izz-i huzur itmişler idi. Bu fakîr kulları dahi bundan akdem fermân-pezişir olduğum üzere nazm-ı silk-i tahrîr eylediğim tesbîhler pesendide-i şâhâneleri olup okundukça sem'-i safâyile isgâ buyururlar idi (Derin, *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'nâme'si*, 158).

Abdi Paşa'nın bu beyanından, IV. Mehmed'in imamlığını yapmış olan Edirmeli İbrahim Efendi döneminde terâvîh namazı sırasında Arapça tesbîhlerin okunduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda, padişah imamı Şâmî Yusuf Efendi'nin (ö. 1647) iki tane Arapça tesbîh bestelediğini belirtmiştik. Ancak bu tesbîhlerin terâvîh esnasında da okunduğu malumatına denk gelmemiştik. Böylece IV. Mehmed'in terâvîh namazı sırasında "yeni olarak" Arapça tesbîh inşâ olunmasını ferman etmesinden yola çıkarak bu uygulamanın eskiden de gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

İbrahim Efendi'nin sesinin tiz ve güzel olup mûsikî nazariyatına vâkıf, dinî-lâdinî bestelerinin de olduğunu kaydeden N. Ergun (Ergun, 2017, s. 71), kendisinin dinî mûsikî bestelerinden bazı tesbih ve na't güftelerinin günümüze ulaştığını bildirmektedir.

IV. Mehmed devrinde kazaskerlik ile imâm-ı sultânîliği birleştirip reisülulemâ olduğu söylenen İbrahim Efendi "*Mevlânâ-yı mezbûr haysiyyet-i zâtîyye ile meşhûr, hoş-lehce vü hoş elhân, nedîm-i latîfe-gûyân, fenn-i mûsikîde sâhib-beste vü makâm, vâdîsinde mümtâz ü be-nâm*" şeklinde nitelendirilerek ses güzelliği ve bestekârlığı vurgulanmaktadır (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018a, s. 1922; Uşşâkîzâde Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi, 2017, s. 966).

#### 1.4. Arabzâde Abdurrahman Bâhir Efendi (ö. 1746)

Osmanlı'da "Arabzâde" sülalesine<sup>10</sup> mensup olduğu zikredilen Abdurrahman Efendi, 1688/89 yılında İstanbul'da doğmuş, sesinin güzel olması ve mûsikî bilgisi neticesinde imâm-ı sultânî olmuştur. Bazı kaynaklar (Mehmed Süreyya, 1996a, s. 352; N. Özcan, 1988, s. 158; Öztuna, 1990b, s. 11), Abdurrahman Efendi'nin 1710'da III. Ahmed'in (1703-1730) baş imamı<sup>11</sup> olduğunu söylerken, Şeyhî Mehmed Efendi ve Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi III. Ahmed'in birinci imamlığı<sup>12</sup> için 1717 tarihini verirler (Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, 2018, s. 313; Şeyhî Mehmed Efendi, 2018b, s. 3039). Mezkur kaynakların verdiği 1710 tarihinde, Sâlim Efendi ve Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, Abdurrahman Efendi'nin imâm-ı sâni olduğunu zikrederler (Topal, 2001, s. 724). Kendisine muhtelif yerler arpalık olarak verilmiş olup (Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, 2018, s. 313), Hoca Hayreddin Medresesi ve Şeyhülislam Yahya Efendi Medresesi başta olmak üzere pek çok medrese müderrisliğine getirilmiştir (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018a, ss. 2983, 3112). 1720 yılında Yenişehirfenar mevleviyyeti ve Mekke-i mükerrerme pâyesiyile kendisi taltif edilmiştir (Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, 2018, s. 313). İstanbul kadılığı, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği olmak üzere üst düzey görevlere getirilen Abdurrahman Efendi, 26 Temmuz 1746'da vefat etmiş ve Sinan Paşa Medresesi haziresine defnedilmiştir (Mehmed Süreyya, 1996a, s. 352). Abdurrahman Efendi'nin oğulları, Rumeli kazaskerliği yapmış olan "Sadık Efendi", Şeyhülislamlık yapmış olan "Ahmed Ataullah Efendi" (İpşirli, 1991, s. 331), ve Yenişehir mollalığı vazifesinde bulunmuş olan "Ali Rıza Efendi"lerdir (N. Özcan, 1988, s. 158).

Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç dilde şiirler yazdığı kaydedilen Abdurrahman Efendi'nin kendi şiirlerini de bestelediği bilinmektedir (Râmiz, 1994, ss. 30-31).

<sup>10</sup> Arabzadeler sülalesi için bkz. (Güldöşüren, 2018, ss. 27-79).

<sup>11</sup> 20 Mayıs 1730 tarihli bir arşiv belgesinde imâm-ı sultânî Abdurrahman Efendi'nin ismi zikredilmektedir. Bkz. (BOA, C..ML., 266, 10882).

<sup>12</sup> S. Ezgi, Abdurrahman Efendi'nin mezar taşından yola çıkarak onun I. Mahmud'un (1730-1754) imamı olduğunu zikreder. Bkz. (Ezgi, 1940, s. 79).



### 1.5. Çavuşzâde Mehmed Emin Efendi (ö. 1782)

Mart 1728 yılının sonlarında<sup>13</sup> İstanbul'da dünyaya gelen M. Emin Efendi, Dîvân-ı Hümâyûn çavuşlarından bir kişinin oğlu olması hasebiyle “çavuşzâde” diye anılmaktadır (Aksoy, 2003, s. 462). Hâfız ve sesi güzel olup III. Osman'ın (1754-1757) ikinci imâmı<sup>14</sup> olmuştur (Mehmed Süreyya, 1996a, s. 465). Müderrislik pâyesi aldığı da zikredilen Mehmed Emin Efendi, 1758 yılı başlarında vekâleten, 1759'un başlarında ise asâleten imâm-ı evvel olmuştur (Öztuna, 1990a, s. 41). 1771'de Selanik kadılığına getirilmiş, 1774'te Edirne, birkaç ay sonra Mekke, 1775'te İstanbul pâyesi, birkaç ay sonra ise Anadolu pâyelerini almıştır. 1777 yılında Anadolu kazaskeri olmuştur. Rumeli kazaskerliğine yükseleceği zamanlar felç geçirmiş, 24 Ekim 1782 yılında vefat etmiş ve Kadıköy'deki Ayrılık Çeşmesi mezarlığına defnedilmiştir (Aksoy, 2003, s. 462); (Mehmed Süreyya, 1996a, ss. 465-466); Öztuna, 1990a, s. 41).

III. Osman'ın (1754-1757) imâm-ı sâniligini, III. Mustafa'nın (1757-1774) imâm-ı evvelliğini ve I. Abdülhamid'in (1774-1789) imâm-ı evvelliğini<sup>15</sup> yaptığı anlaşılan Mehmed Emin Efendi'nin sesinin güzel olup dinî eserler bestekârı olduğu ve günümüze sadece irak makamındaki bir durak eserinin<sup>16</sup> geldiği bilinmektedir.

### 1.6. Kırımlı Hafız Ahmet Kâmilî Efendi (ö. 1820/21)

Aslen Kırımlı olan Ahmed Kâmilî Efendi, küçük yaşlarında Enderûn-ı Hümâyûn'a alınmıştır. Güzel sesi ve mûsikîdeki yeteneğiyle ön plana çıkmıştır. A'mâ Corci, Musâhib-i şehriyârî Kemânî Hızır Ağa ve Tanbûrî İsak'tan mûsikî eğitimi alarak çavuşlar zümresine has olan Enderûn-ı Hümâyûn müezzinliği ile Has odaya geçip müezzinbaşı olmuştur (Tayyar-zâde Atâ, 2010b, ss. 37-38). Tayyarzâde'nin zikretmediği fakat *Sicill-i Osmânî*'de onun I. Abdülhamid'e (1774-1789) imâm-ı sânilik yaptığı ve müderris olduğu kayıtlıdır. 1795/96'da Edirne pâyesi almıştır (Mehmed Süreyya, 1996b, s. 194). *Sicill-i Osmânî*'de zikredilmeyip bazı kaynaklarda III. Selim (1789-1807) döneminde onun imâm-ı sâni olduğu bilgisi bulunmaktadır (N. Özcan, 1989, s. 96; Öztuna, 1990b, s. 420). Temmuz 1808'de II. Mahmud'un (1808-1839) imâm-ı evveli olup<sup>17</sup> Mekke ve İstanbul pâyelerini almış ve 1809/10'da Anadolu kazaskeri olmuştur (Mehmed Süreyya, 1996b, s. 194). İmâm-ı şehriyârilikten azledildikten sonra iki kez Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir. Reisülulemâ olduğu da kaydedilen Ahmed Kâmilî Efendi'nin 17 Şubat 1820 (Tayyar-zâde Atâ, 2010b, s. 38), ve 6 Şubat 1821 olmak üzere iki farklı vefat tarihi verilmektedir. Haydarpaşa'da medfundur (Mehmed Süreyya, 1996b, s. 194).

“Müşârun-ileyh 'ulûm-ı 'Arabîyye'de me'zun ve fikh u ferâ'iz ve Fârisî'de derece-i fazl u kemâli rû-nümûn u zî-fünûn ve 'ulûm-ı riyâziyyede ve husûsiyle “ilm-i mûsikî'de mahâret-i müselle..” şeklinde nitelendirilen Ahmed Kâmilî Efendi'nin III. Selim'in mûsikî hocalığını<sup>18</sup> yaptığı da bilinmektedir (Uzunçarşılı, 2011, s. 565). Y. Öztuna, Ahmed Kâmil Efendi'nin mûsikî tarihindeki önemini şöyle beyan eder: “Mûsikî

<sup>13</sup> Öztuna, onun doğum tarihini 27.03.1728 şeklinde gün, ay ve yıl olarak vermektedir. Bkz. (Öztuna, 1990a, s. 40).

<sup>14</sup> 1758 tarihli bir arşiv belgesinde “müşahereharan cemaatinden imâm-ı sâni-i hazret-i şehriyârî Mehmed Efendi'ye üç aylık maaş verildiğine” dair bir kayıt bulunmaktadır. Bkz. (BOA, AE. SMST.III, 55, 4063, 1).

<sup>15</sup> Mehmed Emin Efendi'nin 1780'de imamlıktan ayrılmasından hareketle onun I. Abdülhamid'in imâm-ı evvelliğini de yaptığı düşünülmektedir. Bkz. (Mehmed Süreyya, 1996a, s. 466); (Öztuna, 1990a, s. 41).

<sup>16</sup> S. Ezgi ayrı iki eserinde bu notayı vermektedir. Ezgi'nin iki eserinde verdiği bu notada bazı küçük farklılıklar bulunmaktadır. Bkz. (Ezgi, 1940, ss. 113-115), (1945, ss. 41-42).

<sup>17</sup> II. Mahmud'un Alibeyköy'e saltanat binişi düzenlenmesinde büyük imamın öğle namazını kıldırması ve akabindeki faaliyetler şöyle anlatılmaktadır: “... hemen öğle namazına kıyam ve büyük imamları olan Kâmilî Efendi Hazretleri'nin imâmetleriyle ol emr-i ehemmi itmâm edicek, ekser saltanat binişi olan yerlerde temâşâyıyla kesb-i safâ olunan pehlivan güreşi ve muahharen tüfeng atılmak ve aralıkta sâde-nârâ ile zurna çalınmak ve daha sonra küme faslı gibi âhenkli beste ve semâi istima'î ile def-i gumûm u hümmûm ve celb-i şevk-i zevk-i umûm olunarak... (Hâfız Hızır İlyas Ağa, 2011, ss. 34-35).

<sup>18</sup> N. Özcan, onun söz mûsikisinde padişah hocalığı yaptığını söylemektedir. Bkz. (N. Özcan, 1989, s. 96).

*târihimizdeki rolü Üçüncü Selîm'in dinî ve din dışı mûsikî hocası olmasındandır*" (Öztuna, 1990b, s. 420). Bestekâr olduğu da zikredilen Ahmed Kâmil Efendi'nin bestelerinin günümüze ulaşmadığı ifade edilmektedir (N. Özcan, 1989, s. 96; Öztuna, 1990b, s. 420).

### 1.7. Sadullah Efendi (ö. 1854?)

Öztuna, Sadullah Efendi'nin meşhur Sadullah Ağa ile (ö. 1808) veya başka bir Sadullah Efendi'nin hayatları ve besteleriyle karıştırılmış olabileceğini ifade eder.<sup>19</sup> Onun verdiği bilgilere göre Sadullah Efendi, I. Abdülhamid (1774-1789) devrinde bestekâr olarak meşhur olmuş, III. Selim'in (1789-1807) şehzâdelik yıllarında ona dinî ve lâdinî sözlü eserler öğreterek ona mûsikî hocalığı yapmıştır. III. Selim, tahta çıktığında imâm-ı sâni sultânî olmuş, II. Mahmud (1808-1839) tahta çıktığı zaman da imâm-ı evvel olmuştur (Benlioğlu, 2017, s. 136). Musâhib ve cariyelere hocalık yaptığı zikredilen Sadullah Efendi, 1817 yılında sermüezzîn-i şehriyârî olmuştur.<sup>20</sup> Emekli olduktan sonra 1854 yılında İstanbul'da vefat etmiştir (Öztuna, 1990a, ss. 249-250).

### 1.8. Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1876)

1801'de Kastamonu ilinin Tosya kazasına bağlı bir köyde dünyaya gelmiş olup babası "Deştân", "Destbânzâde", "Destban Ağazâde" gibi isimler anılan Mustafa Efendi'dir. Bununla birlikte bazı kaynaklarda babasının Bostanzâde Mustafa Ağa olduğu geçmektedir. Anne tarafından soyu Kâdirihâne'nin kurucusu İsmail Rûmî'ye dayanmaktadır. Enderûn'a alınarak neyzen, hânende ve hattat olmuştur. 1839/40 yılında Evkaf kaymakamı, ardından Eyüp hatibi olmuştur. Ocak 1845 yılında Sultan Abdülmecid'in (1829-1861) imâm-ı sânilîğine (BOA, A.}DVN., 11, 96; BOA, A.}DVN.MHM., 2, 85), getirilmiştir. 1846'da Selanik, Mekke pâyesi, İstanbul pâyesi, 1849'da ise Anadolu kazaskerlik pâyesini almıştır. Ekim/Kasım 1849'da imâm-ı evvelliğe ulaşmıştır. Aynı yıl Rumeli kazaskerlik pâyesi almıştır. 1850 yılında şehzâdelere hat muallimi olmuştur. 1853'te padişah imamlığından ayrılmış ve akabinde iki kez Meclis-i Vâlâ azalığına, daha sonra da Meclis-i Hass'a memurluğuna getirilmiştir. Reisülulema ve nakibüleşraflik makamına da ulaşan İzzet Efendi, üç defa Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir. Kaynaklarda 15 Kasım 1876<sup>21</sup> ve 20 Kasım 1877 olmak üzere farklı vefat tarihleri bulunmaktadır. Tophâne mevkiindeki Kâdirihâne tekkesinin hazîresine defnedilmiştir (Mehmed Süreyya, 1996d, ss. 851-852); (Özer, 2020, ss. 34-35).

Hânendeliği, neyzenliği ve bestekârlığı ile ön planda olan Mustafa İzzet Efendi aynı zamanda meşhur usta bir hattat olarak bilinmektedir. Dinî mûsikî eserler meşkinde daha küçük yaşlarda Kömürçüzâde Hâfız Mehmed Efendi ile başlamış olup mûsikî hayatını Galata Sarayı Mektebi'ne giderek devam ettirmiştir. Şâkir Ağa ile meşke başlaması Enderûn-ı Hümâyûn'a alındıktan sonra olmuştur. Kısa sürede güzel sesiyle "*Sadâ-yı dâvûdî edâsı âlâ ve nây-ı bâlâsı cümleden bâlâ*" (Ergun, 2017, s. 500), meşhûr olduktan sonra II. Mahmûd'un huzurundaki mûsikî fasıllarına katılmıştır. Güzel sesinin yanında Ney sazını da ilerleterek devrin önde gelen neyzenleri arasına girmiştir. Meşhûr mûsikî üstadlarıyla birlikte saray mûsikî fasıllarında hânende ve sâzende olarak yer almıştır. Önemli mûsikîşinâslardan olan Hâşim Bey, Dellâlzâde İsmail Efendi ve Rif'at Bey, onun "hâce-i zamân" olduğunu vurgulamışlardır. "Tarz-ı cedîd"<sup>22</sup> isminde bir makam icât etmiştir. Başta Medenî Aziz Efendi, Behlül

<sup>19</sup> 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyılın ilk başlarında Enderun'da Sadullah ismiyle birkaç mûsikîşinasın bulunduğu, dolayısıyla da bunların hayatlarının çeşitli yayınlarda birbirine karıştırıldığı zikredilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Ekmen, 1996, s. 497).

<sup>20</sup> M. Süreyya'nın imam olarak bahsetmediği fakat mûsikîşinâs ve müezzinbaşı olarak zikrettiği Sadullah Efendi için bkz. (Mehmed Süreyya, 1996c, s. 1427).

<sup>21</sup> Mustafa İzzet Efendi'nin hayatı hakkında verilen farklı bilgiler için ayrıca bkz. (Derman, 2006, ss. 304-307).

<sup>22</sup> Makam hakkında bkz. Özkan, 2011, s. 529.

Efendi ve Yeniköylü Hasan Sırrı Efendi olmak üzere mûsikî alanında pek çok üstâd onun talebeleri arasındadır (N. Özcan, 2006, s. 307). Öztuna, Sultan Abdülaziz (1861-1876) veliaht iken İzzet Efendi'nin onun sermuallimi, dinî ilimler, mûsikî ve hat hocası olduğunu söyler (Öztuna, 1990a, s. 80). Kaynaklarda Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin pek çok eser bestelediği kayıtlıdır (Ergun, 2017; N. Özcan, 2006, s. 307); (Öztuna, 1990a, s. 80); (Sözer, 1964, s. 216); ayrıca bkz. (Özer, 2020, ss. 38-42, 247-261).

### 1.9. Medenî Aziz Efendi (ö. 1895)

Medine'de doğduğu için "Medenî" lâkabıyla anılan Aziz Efendi, Abdullah Câfer ismindeki bir imamın mahdumudur. Kaynaklarda bazı farklılıklar olmakla birlikte o, küçük yaşlarda İstanbul'a gelmiş, Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) kızı Fatma Sultan'ın baş haremağası olan Anber Ağa tarafından evlat edinilmiş ve onun terbiyesi altında yetişmiştir. İyi bir eğitim alan Aziz Efendi, hâfızlık yapmış ve mûsikî eğitimi görmüştür (Öztuna, 1990b, s. 134).

Aziz Efendi, 1859/60'da Fatma Sultan'ın ikinci eşi olan Nuri Paşa'nın imamlığına getirilmiştir (İnal, 1958, s. 89). Daha sonraki yıllarda Sultan Abdülaziz (1861-1876), kendisinin Ayasofya'da okuduğu Kur'an-ı Kerîm tilâvetini dinlemiş, bu genç hâfızın sesini ve icrâsındaki tavrını beğenerek onu imâm-ı sâni tayin etmiştir (Koçu, 1960, s. 1711). 11 Ekim 1862<sup>23</sup> tarihli bir arşiv belgesinde, Abdülaziz Efendi'nin belgede geçen tarihte imâm-ı sâni olduğu kayıtlıdır (BOA, MB.İ..., 18, 52. Bir başka vesikada bu tarihten iki gün sonra ona ibtidâ-i hâricî rütbesinin verildiği geçmektedir (BOA, MB.İ..., 18, 56). 10 Şubat 1863 tarihli bir arşiv vesikasında geçen "... imâm-ı sâni-i hazret-i pâdişâhî sâbık Abdülaziz Efendi" ifadesinden onun imâm-ı sânilik vazifesinin sona erdiği anlaşılmaktadır.<sup>24</sup> Görevinden ayrıldıktan sonra evlenmiş ve Tütün gümrüğünde çalışmaya başlamıştır. Bazı konak ve yalılarda mûsikî dersleri vermiştir. Daha sonra Aziz Efendi, Şeyhülislam Hayrullah Efendi'nin aracılığıyla "Mahreç Mevleviyeti" pâyesi almıştır. Kısa bir zaman sonra tekrar gümrükteki vazifesine dönmüş ve sonra "Mısır Mevleviyeti" pâyesiyle tekrar ilmiye sınıfına dâhil edilmiştir. Medenî Aziz Efendi, memuriyet hayatının ikinci yarısını eğitim-öğretim ile geçirmiş, çeşitli mekteplerde müdürlük, mûsikî muallimliği ve müfettişlik görevlerinde bulunmuştur (N. Özcan, 1991, s. 335). Aziz Efendi, 1886 yılında 4. derece rütbe Osmânî nişanı ve 1889 yılında 3. derece rütbe Osmânî nişanı almıştır. 1887 yılında Selânik mollalığı ve 1894 yılında Edirne mollalığı kendisine verilmiştir. 1895'de Bebek'te bulunan evinde vefat etmiş<sup>25</sup> ve Eyüp mevkiindeki Çürüklük Mezarlığı'na defnedilmiştir (Öztuna, 1990b, s. 134).

Öncelikle o, hattat ve mûsikîşinâs Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve ardından bestekâr Suyolcu Lâtif Ağa'nın mûsikîdeki talebelerinden olmuştur. Mûsikî sahasında bir bestekâr, sâzende (ud, tanbur, lavta ve piano), hamparsum notası(Sözer, 1964, s. 266), ve batı notasını bilen bir üstâd olmuştur. Aziz Efendi'nin talebeleri arasında Suphi Ezgi (Ezgi, 1933, ss. 3-5), İsmail Fennî Ertuğrul, Leylâ Saz, Nürî Şeydâ Bey, Ali Galib (Türkkan)<sup>26</sup> ve Giriftzen Âsım Bey zikredilebilir (Öztuna, 1990b, s. 134). Beste, semâî, nakış, kâr, âyin, ilâhî ve şarkılar

<sup>23</sup> M. Süreyya, Abdülaziz'in imâm-ı sultânî oluş tarihini, ay ve gün olarak vermese de yıl olarak arşiv belgesinde verilen tarihle aynı tarihi vermektedir. Bkz. (Mehmed Süreyya, 1996b, s. 99).

<sup>24</sup> (BOA, MB.İ..., 18, 134); bazı kaynaklarda Medenî Aziz Efendi'nin imâm-ı sultânîlik görevinin 6 ay sürdüğü zikredilmektedir. Bkz. (İnal, 1958, s. 89); (Öztuna, 1990b, s. 134).

<sup>25</sup> Nuri Şeyda Bey onun ölümü için şu mısraı ile tarih düştürmüştür: "Hak Aziz'i yevm-i Mahşer'de eder elbet aziz" (H. 1311) (Özalp, 2000, s. 608).

<sup>26</sup> Ali Galib, Medenî Aziz Efendi'den repertuar meşk etmiştir. Bkz. (Ekmeleddin İhsanoğlu - Ramazan Şeşen - Gülcan Gündüz - M. Serdar Bekar, 2003, s. 247).

bestelediği zikredilen Medenî Aziz Efendi'nin (İnal, 1958, s. 90), günümüze çok sayıda bestesi ulaşmıştır (N. Özcan, 1991, ss. 335-336; Öztuna, 1990b, ss. 134-135).

### 1.10. Tanbûrî Ali Efendi (ö. 1890?)

1836/37'de Midilli'de dünyaya gelmiş olup Hâfız Enis Efendizâdeler sülâlesinden Hafız Bekir Efendi'nin mahdumudur. Yedi yaşında hâfızlığını tamamlamış, Midilli'den İstanbul'a gelerek mûsikîyle meşgul olmuştur. Devrin meşhur üstâdlarından Lâtîf Ağa, Sütliceli Âsım ve Kemânî Rıza Efendi'den<sup>27</sup> mûsikî meşk etmiştir. Tanbûrî Küçük Osman Efendi'den tanbur eğitimi almıştır. Birçok hafız yetiştirmiş olan Ali Efendi, onlara vücûh ve kıraat eğitimi de vermiştir (İnal, 1958, s. 49).

Sesinin “*dilrûba*” olduğu kaydedilen Ali Efendi, Sultan Abdülaziz (1861-1876) döneminde ortaya çıkan sarıklı müezzinler arasında Mâbeyn-i Hümâyûn'a girmiştir (İnal, 1958, s. 49). Daha sonra Sultan Abdülaziz'in imâm-ı sâni olmuş ve Kudüs mevleviyeti pâyesini elde etmiştir. 1 Ocak 1868 tarihli bir arşiv belgesinde (BOA, İ.DH., 570, 39722), “imâm-ı sâni-i hazret-i şehriyârî Rıza Efendi'nin imâm-ı evvel olduğu ve onun yerine de “Hafız Ali Efendi” adında birinin imâm-ı sâni-i hazret-i şehriyârî olduğu” kayıtlıdır.<sup>28</sup> Kaynaklarda Tanbûrî Ali Efendi'nin Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) tarafından saraydaki imamlık vazifesinden alındığı, daha sonra İzmir ve Manisa'ya gittiği zikredilmektedir (Öztuna, 1990b, s. 46). Ömrünün geri kalan kısmını İzmir'de ve ara sıra gittiği Manisa'daki meşk toplantılarına devam ederek ve talebe yetiştirerek geçirmiştir. Tanbûrî Ali Efendi'nin vefat tarihinde kaynaklarda bazı farklılıklar olmakla birlikte İnal ve Öztuna, “1890” olarak vermektedir (İnal, 1958, s. 49; Öztuna, 1990b, s. 46; Tanrıkorur, 1989, s. 390).

Tanbur icrâsındaki maharetiyle daha çok “Tanbûrî”<sup>29</sup> olarak anılan Ali Efendi'nin mûsikî sahasında yetiştirdiği talebeleri arasında; başta meşhûr Tanbûrî Cemil Bey<sup>30</sup> olmak üzere Mehmet Râkım Elkutlu, Hacı Kirâmî Efendi ve Giriftzen Âsım Bey zikredilmektedir. Tanbûrî Ali Efendi'nin oğlu Aziz Mahmud Efendi de zamanının meşhûr bestekâr ve tanbur üstâdlarından biri olarak bilinmektedir (Tanrıkorur, 1989, s. 390).

## 2) İmâm-ı Sultânîlerin Bestekârlıklarıyla Türk Din Mûsikîsine Katkıları

Yukarıda zikredildiği üzere bestekâr sultan imamları arasında güzel sesleriyle etkili Kur'ân-ı Kerim tilavette bulunanların yanında hânende – sâzende olan, mûsikî hocalığı yapan ve yeni bir makam terkip edenler de bulunmaktadır. Bu bağlamda onların mûsikîye/dinî mûsikîye önemli katkıları olmuştur. Bununla birlikte zikredilen imâm-ı sultânîlerin bazılarının besteleri günümüze ulaşmış, bazılarının ise ulaşmamıştır.

<sup>27</sup> Öztuna, “Kanûni Rıza Efendi” şeklinde bahsetmektedir. Bkz. (Öztuna, 1990b, s. 46).

<sup>28</sup> *Sicill-i Osmânî*'de yer alan Ali Efendi'nin imamlık tarihi ile arşiv belgesinde geçen imamlık tarihi aynı gözükmemektedir. Fakat *Sicill-i Osmânî*'de Ali Efendi'nin ölüm tarihinin de bu imamlık tarihi civarında olduğu zikredilmektedir. Dolayısıyla kaynaklarda geçen Tanbûrî Ali Efendi'nin ölüm tarihi (1890) ile *Sicill-i Osmânî*'deki Ali Efendi'nin ölüm tarihi (1867/68/69) uyuşmamaktadır. Bu sebeple *Sicill-i Osmânî*'deki Ali Efendi ile Tanbûrî Ali Efendi'nin aynı kişi olup olmadığı kesin gözükmemektedir. Bkz. (Mehmed Süreyya, 1996b, s. 255). İlaveten Y. Öztuna'nın da Tanbûrî Ali Efendi'nin hayatı hakkında bilgi verirken onun imâm-ı sâniliği tarihini *Sicill-i Osmânî*'den yararlanarak onunla aynı tarihi verdiği görülmektedir. Bkz. (Öztuna, 1990b, s. 49).

<sup>29</sup> Ali Galib'in (Türkkan) Hünkar imamı Ali Efendi'den kanun meşk ettiği zikredilmektedir. Burada bahsedilen Hünkar imamı Ali Efendi, Tanbûrî Ali Efendi ise onun kanûni olduğu da anlaşılabilir. Bkz. (Ekmeleddin İhsanoğlu - Ramazan Şeşen - Gülcan Gündüz - M. Serdar Bekar, 2003, s. 247).

<sup>30</sup> Tanbûrî Ali Efendi'nin Tanbûrî Cemil Bey ile ilk görüşmesi hakkında bkz. (Mes'ud Cemil, 2016, ss. 78-80).

N. Ergun, Şâmî Yusuf Efendi hakkında “*Arapça birtakım dinî şüirler kaleme alan bu zât bilhassa kendi manzumelerini bestelemiştir.*” diyerek ayrıca onun iki adet bestesini bildirmektedir. Bu besteler, “*Rabbi salli ‘ale’t-tihâmî*” mısraı ile başlayan çârgâh makamında ve “*Ve’ktidâi li’n-nebiyyi’l-hâdî*” mısraı ile başlayan düğâh (Hüseynî) makamındaki teşbihleridir (Karataş, 1995, ss. 45, 53). Ancak, günümüzde bu eserlerin notası bulunmamaktadır.<sup>31</sup>

Şeyhülislam Es’ad Efendi, *Atrâbü’l-âsâr* adlı eserinde Edirneli İbrahim Efendi hakkında;

Fenn-i mûsikînin ‘ilmî ve ‘amelîsinde fazl u ma’rifetleri müselle-i cumhûr ve pesendide-i ‘urefâ-ı fenn-i mezbûr olub tettebbu’-ı kütüb-i fenn ve istima’-ı esâtiz-i hakâyık-figen etmekle ‘âric-i süllem-i makâmât ve ziver-ver-i ‘ilm-i nagâmât oldular.

şeklinde bahsedip akabinde iki murabba bestesini zikretmektedir. Bunlar;

### **Hüseynî makamı ve Devr-i Revân usûlünde**

Bitmez yüreğim yâreleri işler onulmaz

Sabr eyleyelim çare nedir bitmez iş olmaz

### **Evc makamı ve Hafif usûlünde**

Cennet safâsı vuslat-ı cânân değil midir

Dûzah belâsı mihnet-i hicrân değil midir (Behar, 2017, s. 224).

İbrahim Efendi’nin sesinin tiz ve güzel, mûsikî nazariyatına vâkıf ve dinî-lâdinî bestelerinin olduğunu zikreden Ergun, onun dinî mûsikî bestelerinden bazı teşbihlerinin ve na’tlarının güftelerinin günümüze ulaştığını haber vermektedir. Ayrıca, İbrahim Efendi’nin üç dinî mûsikî bestesini zikretmektedir. Bunlar; güfte ve bestesinin kendisine ait olduğu acemaşîrân makamındaki bir “ilâhî”,<sup>32</sup> güftesinin Şeyhülislam Yahya Efendi’ye bestesinin

<sup>31</sup> İki tesbihin arapça sözleri için bkz. (Ergun, 2017, s. 59).

رب صل على التهامي خاتم الرسل الكرام  
من سرى لمسجد الا قصى من البيت الحرام  
ودنى من قاب قوسين وراى مولاه بالعين  
ثم نادى يا محمد ان منى يا حبيب  
سلني تعط اشفع تشفع فانى رب المجيب  
وانت الشفيح المجيب غير طه محمد ينل هذ المقام  
واقترداحى للنبي الهادى  
خير اعمالى واورادى  
رحمت عمت بارشادى  
اصطفيه الحق قبل خلق الخلق  
قيل نفخ الروح فى الانسان  
كان آدم طين وله التمكين

<sup>32</sup> حمدا لخلق القمر صلوا على خير البشر  
والال محمود السير والصحب مسعود الاثر  
صوموا أبا خير المثل قوموا با خلاص العمل  
من عند مولينا نزل ضيف عزيز معتبر

kendisine ait olduğu eviç makamındaki bir “tesbîh”<sup>33</sup> ile güfte ve bestesinin kendisine ait olduğu bûselik makamındaki bir “tesbîh”tir.<sup>34</sup>

Sesinin çok etkili, iyi bir hânende ve değerli bir mûsikî üstâdı olduğu bilinen Abdurrahman Efendi için Öztuna, makam ve usûllerini de bildirerek onun yirmi adet peşrev ve saz semaisi bestelediğini söylemektedir.<sup>35</sup> Fakat N. Özcan, Abdurrahman Efendi'nin bestelerinin bestekâr Arabzâde Ali Dede'nin eserleriyle karıştırıldığından bahsetmektedir. Bu doğrultuda Özcan, onun günümüze ulaşan peşrev ve saz semâi bestelerinin net bir sayısının verilemeyeceğini ifade etmektedir (N. Özcan, 1988, s. 158).

Çavuşzâde Mehmed Emin Efendi'nin sesinin güzelliği yanı sıra dinî eserler bestekârı olduğu ve günümüze sadece irak makamındaki bir durak eserinin<sup>36</sup> geldiği zikredilmektedir. “Zülfün içre vechini cânâ çü pinhân eyledin” mısraıyla başlayan ve güftesinin Hasan Sezâi Gülşeni'ye ait olduğu bu beste için S. Ezgi, “Kendisinin muktedir bir bestekâr olduğuna tarafımdan onarılarak ashına ircâ ettiğim takriben yüz yetmiş sekiz senelik enfes durağı şahittir” (Ezgi, 1940, s. 113), diyerek Mehmed Emin Efendi'nin bestekâr mûsikîşinâslığına dair bir yorumda bulunmaktadır.

Öztuna'nın verdiği bilgiye göre Sadullah Efendi, I. Abdülhamid (1774-1789) devrinde bestekâr olarak meşhur olmuştur. Ayrıca müellif, Sadullah Efendi'nin on altı bestesinin listesini de vermektedir (Öztuna, 1990a, ss. 249-250).

Hânendeliği, neyzenliği ve bestekârlığı ile şöhret bulan Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin günümüze de ulaşmış pek çok besteleri kayıtlıdır (Ergun, 2017; N. Özcan, 2006, s. 307; Öztuna, 1990a, s. 80; Sözer, 1964, s. 216).

Diğer önemli bestekâr Medenî Aziz Efendi'nin bestekârlık konusunda güfte ile beste uyumu hakkındaki mülâhazasına dair şunlar zikredilmektedir:

Medenî Aziz Efendi'nin bestekârlıkta önem ve kıymet verdiği cihetlerden biri de güfte meselesidir. Ma'lumdur ki bir kısım bestekârlarımız besteleyecekleri güftelerin mânâ ve mâhiyetini hiç de göz önünde tutmamaktadırlar. Muhtelif şekillerdeki bestelerimiz hakkında: “Beste çok güzel, fakat güfte nafîle!” gibi hükümler hâlâ ağızdan ağıza dolaşır. Bunun sebebi ya bestelenecek güftenin gelişi güzel seçilişinden doğan bir laubalilik, bir aldırnamazlık yahud bestekârın güfte seçişindeki iktidarsızlığıdır. Buna üçüncü olarak hatır ve gönül gayretini de ilave edebiliriz. Hâlbuki Medenî Aziz Efendi'nin bestelediği birçok eserlerin güfteleri onun kendi duygu ve heyecanlarının birer ifadesi olduğu gibi başkalarının nazmettikleri sözlerin

<sup>33</sup> سبحان من نزل القرآن تنزيلا  
سبحان من نزل القرآن تنزيلا  
سبحان من خلق الخلق ليعبده  
يمجد الذات تكبيرا وتهليلا

<sup>34</sup> يا مرید الخیر یا صدر الکرام  
مرحبا قولوا یا شهر الصيام  
وارض عنا عند خلاق الانام  
یا کریم الصیف یا شهر الصيام

(Ergun, 2017, ss. 110-11). Bu üç eser için ayrıca bkz. (Karataş, 1995, ss. 81, 82, 92).

<sup>35</sup> (Öztuna, 1990b, ss. 11-12); Abdurrahman Efendi'nin besteleri için ayrıca bkz. (Ezgi, 1940, ss. 79-85).

<sup>36</sup> S. Ezgi ayrı iki eserinde bu notayı vermektedir. Ezgi'nin iki eserinde verdiği bu notada bazı küçük farklılıklar bulunmaktadır. Bkz. (Ezgi, 1940, ss. 113-115), (1945, ss. 41-42).



de mânâ ve mâhiyet güzelliklerini kendi kalbine naklettikten sonra onlara aynı zamanda melodilerle ifade edilen bir renk bir eda verirdi (Pakalın, 2008, s. 95).

İbnülemin, Tanbûrî Ali Efendi'nin bestekârlığındaki (Güneş, 2011, ss. 11-14; (Öztuna, 1990b, s. 46); (Tanrıkorur, 1989, s. 390), üstâdlığı hakkında şunları zikretmektedir:

Son asır mûsikîsinin en büyük üstâdlarından biri olan Ali Efendi merhum, Zekâi Dede Efendi derecesinde velûd bir bestekârdı. Lâkin onun âsârındaki şakraklığı, insicâmı her bestekâr, te'mîne muvaffak olamamış, onun kâbına erişememiştir. Muassırları arasında hakikaten birer dehayı mûsikî itlâkına sezâ zevât-ı güzîde mevcuddu. Pek çok eser-i mûsikî vücûda getirmişler, neşre de muvaffak olmuşlardır. Lâkin Ali Efendi ve Zekâi Dede merhûmların zâde-i tab'ı olan öyle murabba'lar, nakışlar, semâiler, ilâhîler, âyinler ve duraklar var ki bunlara muassırlarının ve peyrevlerinin değil, esâtize-i eslâfdan pek azının mahdûd âsârı rekabet edebilir. Hele saz takımlarındaki peşrev ve saz semâilerindeki parlaklığı değme sâzende ve bestekârlarımız te'mîn edememişlerdir. Onun arazbar, muhayyer, karcıgar ve uşşâk peşrevleri, saz semâileri birer naziri daha vücûda getirilebilecek âsârdan mıdır? (İnal, 1958, s. 51).

Bestekâr padişah imamların besteleri şöyle tablolaştırılabilir:

Bestekâr Padişah İmamlarının Besteleri					
Bestekâr İmâm-ı Sultâniler	Eser Adı	Usûlü	Makamı	Formu	Notası
Şâmî Yusuf Efendi (ö. 1647) (Ergun, 2017, 95).	Rabbi sallı 'ale't-tihâmî	-	Çargâh	Tesbih	Yok
	Ve'ktidâi li'n-nebiyyi'l-hâdî	Düyek	Dügâh-Hüseynî	Tesbih	Yok
Edirneli İbrahim Efendi (ö. 1691) (Behar, 2017, 725); (Ergun, 2017, 95); (Özcan, 2000/21:296).	-	-	Acemaşîrân	İlâhi	Yok
	-	-	Eviç	Tesbih	Yok
	-	-	Büselik	Tesbih	Yok
	Bitmez yüreğim yâreleri işler onulmaz	Devr-i Revân	Hüseynî	Murabba Beste	Yok
	Cennet safâsı vuslat-ı cânân değil midir?	Hafif	Eviç	Murabba Beste	Yok
-	-	-	Şuğul	Yok	
Arabzâde Abdurrahman Bâhir Efendi (ö. 1746) (Öztuna, 1990/1:11-12); (Aytaç Ergen Nota Arşivi); (Cumhurbaşkanlığı Klasik Türk Müziği Korosu Nota Arşivi).	Acemaşîrân Peşrev	Muhammes	Acemaşîrân	Peşrev	Var
	Bestenigâr Peşrev	Ağır Sakıl	Bestenigâr	Peşrev	Var
	Bestenigâr Saz Semâisi	Aksak Semâi	Bestenigâr	Saz Semâi	Var
	Dilkeşhâverân Peşrev	Çifte Düyek	Dilkeşhâverân	Peşrev	Var
	Dilkeşhâverân Saz Semâisi	Aksak Semâi	Dilkeşhâverân	Saz Semâi	Var
	Gerdâniye Peşrev	Çenber	Gerdâniye	Peşrev	Var



	Gerdâniye Saz Semâisi	Yürük Semâi	Gerdâniye	Saz Semâi	Var
	Hicâz Karabatak Peşrevi	Devr-i Kebîr	Hicâz	Peşrev	Var
	Hicâz Peşrevi (Lâlezâr)	Darbeyn	Hicâz	Peşrev	Var
	Hicâz Peşrev	Nim Devir	Hicâz	Peşrev	Var
	Hicâz Saz Semâisi	Aksak Semâi	Hicâz	Saz Semâi	Var
	Hicâz Saz Semâisi (Lâlezâr)	Aksak Semâi	Hicâz	Saz Semâi	Var
	İsfahânek Peşrev	Remel	İsfahânek	Peşrev	Var
	Rast Muhâlif Peşrev	Fahte	Rast Muhâlif	Peşrev	Var
	Rast Muhâlif Semâisi	Aksak Semâi	Rast Muhâlif	Saz Semâi	Var
	Sûzidilârâ Peşrev	Düyek (Kürt)	Sûzidilârâ	Peşrev	Var
	Sûzidilârâ Saz Semâisi	Aksak Semâi	Sûzidilârâ	Saz Semâi	Var
	Sîpihr Peşrev	Hafif	Sîpihr	Peşrev	?
	Sîpihr Saz Semâisi	Aksak Semâi	Sîpihr	Saz Semâi	?
	Şehnâz Peşrev	Hafif (Ağır)	Şehnâz	Peşrev	Var
	Şehnâz Saz Semâisi	Aksak Semâi	Şehnâz	Saz Semâi	Var
	Şevk-1 Cihân Peşrev	Zincir	Şevk-1 Cihân	Peşrev	Var
	Şevk-1 Cihân Saz Semâisi	Aksak Semâi	Şevk-1 Cihân	Saz Semâi	Var
	Vech-i Dügâh Saz Semâisi	Aksak Semâi	Vech-i Dügâh	Saz Semâi	Var
<b>Çavuşzâde Mehmed Emin Efendi (ö. 1782)</b> (Aytaç Ergen Nota Arşivi).	Zülfün içre vechini cânâ çü pinhân eyledin	Durak Evferi	Irak	Durak	Var
<b>Kırımlı Hafız Ahmet Kâmilî Efendi (ö. 1820/21)</b> <sup>37</sup>	-	-	-	-	Yok
	Her ne dem hûbân ile bezme	Ağır Çenber	Arazbâr	Beste	Var
	Bezm-i ağyâre ne dem	Muhammes	Arazbâr	Beste	Var

<sup>37</sup> Ahmet Kâmilî Efendi'nin bestekâr olduğu zikredilmekle birlikte bestelerinin günümüze ulaşmadığı bilinmektedir. Bkz. (Özcan, 1989, s. 96).

Sadullah Efendi (ö. 1854?) <sup>38</sup>	Gönül tâb- âver oldu şimdi	Aksak Semâî	Arazbâr	Ağır Semâî	Var
	Düştü gönlüm şimdi sen mehpâreye	Ağır Aksak	Eviç	Şarkı	Var
	Gönlüm ey şûh-i sitemkâr	Düyek	Eviç	Şarkı	?
	Hırâm et gülşene, gûş eyle	Devr-i Revân	Hicâzkâr	Şarkı	Var
	Efendim, gûş- i efgân et	Aksak	Hicâzkâr	Şarkı	?
	Açıldım gonca-i bahtım gibi	Devr-i Revân	Tarz-ı Cedîd	Şarkı	?
	Kâmetin nahl- i gül-i zîbendedir	Orta Aksak	Tarz-ı Cedîd	Şarkı	Var
	Çün erdi hengâm-ı bahâr	Düyek	Acem-Büselik	Şarkı	?
	Ey kerem kânî şeh-i âl-i cenâb	Devr-i Revân	Büselik	Şarkı	?
	Ümid-i vasl ile bir ince belden	Devr-i Revân	Eviç-Büselik	Şarkı	Var
	Hiç sorma sakın hâl-i dil- i zârı	Ağır A. Semâî	Dilkeşhâverân	Şarkı	Var
	Nice vasf eylesin zâtın sühandan	Devr-i Revân	Ferahfezâ	Şarkı	Var
	Açıldı nev- bahâr bir gonca-i gül	Yürük Aksak	Şevkefzâ	Şarkı	Var
	Cân ü dili mesrur edip	Yürük Semâî	Arazbâr	Yürük Semâî	Var
Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1876/77) (Aytaç Ergen Nota Arşivi); Cumhurbaşkanlığı Klasik Türk Müziği Korusu Nota Arşivi); (Özer, 2020, ss. 324- 371).	Aram edemez gönlüm	Yürük Semâî	Hicâzkâr	Yürük Semâî	Var
	Arz etmediğim yâre	Aksak Semâî	Karcığar	Şarkı	Var
	Aşk-ı yâre düş olaldan	Serbest	Şehnâz	Durak	Var
	Ben dost hevâsına düştüm	Serbest	Bayâtî	Durak	Var
	Ben dost hevâsına düştüm	Serbest	Bayâtî Arabân	Durak	Var

<sup>38</sup> Sadullah Efendi'nin biyografisi, Sadullah Ağa veya bir başka Sadullah Efendi ile karıştırılmış olabileceği bilinmektedir. Dolayısıyla onun bestelerinde de bu durum söz konusudur. Bu doğrultuda Yılmaz Öztuna'nın verdiği malumata göre Sadullah Efendi'nin besteleri verilmiştir. Bkz. (Öztuna, 1990, s. 249-250).

Bir sebeple sen gücenmişsin bana	Ağır Aksak	Eviç	Şarkı	Var
Çekdiğim bilmem nedendir	Ağır Aksak	Segâh	Şarkı	Var
Gülzâr-ı letafetsin sen	Aksak	Sabâ	Şarkı	Var
Sünbüle karşı açıp perçemin bana	Ağır Aksak	Mâye	Şarkı	Var
Devr-i aşkınla felek bulsun nizâm	Ağır Aksak	Sûzidil	Şarkı	Var
Doldur getir ey sâki-i gül-çehre	Aksak Semâî	Segâh	Şarkı	Var
Edip sen hâtırım âbâd	Aksak	Bestenigâr	Şarkı	Var
Ey dil-rübâ-yı dil-şikâr	Düyek	Hicâz	Şarkı	Var
Ey Habîb-i Kibriyâ vey	Serbest	Hüzzâm	Durak	Var
Ey mürüvvet madeni kân-ı kerem	Devr-i Hindi	Ferahnâk	Şarkı	Var
Ey serv-i nâz-ı refât-ı bâlâ	Türk Aksağı	Bestenigâr	Şarkı	Var
Ey şehsuvâr-ı meydân-ı işve	Türk Aksağı	Arabân Büselik	Şarkı	Var
Gayrıdan bulmaz teselli sevdiğim	Ağır Aksak	Bestenigâr	Şarkı	Var
Harâb oldu dil-i nâ-şâd elinden	Aksak	Hicâz	Şarkı	Var
Kaddin görüp âdem nice	Yürük Semâî	Hüzzâm	Yürük Semâî	Var
Şeb midir bu yâ	Ağır Aksak	Mâye (Segâh)	Şarkı	Var
Şem'-i aşkın zâhida pervânesidir	Nim Evsat	Hüzzâm	Îlâhi	Var
Urum'da (Rum'da) Acem'de	Evsat	Hicâz	Îlâhi	Var
Vârımı ben dosta verdim	Durak Evferi	Bayâtî	Durak	Var
Yüz sürüp pâyine ey şüh-i cihân	Ağır Aksak	Eviç	Şarkı	Var
Peşrev	Hafif (Ağır)	Tarz-ı Cedid	Peşrev	Var

<b>Medenî Aziz Efendi (ö. 1895)</b>	Bahçede gördüm üç güzel	Düyek	Hüseyinî	Şarkı	Var
	Ben ne ettim sana bilmem ah felek	Aksak	Hicâz	Şarkı	Var
	Bir nev-cihân oldu peydâ	Aksak	Sûzinâk	Şarkı	Var
	Civansın sevdiğim hem dil-rübâsın	Aksak	Hüseyinî-Aşîrân	Şarkı	Var
	Çıkıp arz-ı cemâl eyle bahâre	Devr-i Hindi	Hicâz	Şarkı	Var
	Değmesin bu yâreme ağyâr eli	Ağır Düyek	Hüseyinî	Şarkı	Var
	Dem-a-dem dîde giryân oldu sensiz	Aksak	Şevkefzâ	Şarkı	Var
	Dilberân içre menendim yok	Düyek	Hicâz	Şarkı	Var
	Dün gece vasılınla kıldın neş'e-mend	Aksak	Bayâtî	Şarkı	Var
	Ederken ol peri-peyker tekellüm	Aksak Semâî	Hicâz	Şarkı	Var
	El-aman ey nûr-i dîdem el-aman	Devr-i Hindi	Hicâz	Şarkı	Var
	Endâm-ı güzeldir gâyet	Türk Aksağı	Kürdîlihicâzkâr	Şarkı	Var
	Ey çerh-i sitemger	Türk Aksağı	Hicâz	Şarkı	Var
	Ey gül-i bâğ-ı nezâket dil-nevâz	Devr-i Hindi	Hicâzkâr	Şarkı	Var
	Ey muhabbet âteş-i hicrâne yakma	Devr-i Hindi	Uşşâk	Şarkı	Var
	Fedâ olsun sana bu ten	Düyek	Şevkefzâ	Şarkı	Var
	Gonca iken soldu gönül hey	Yürük Semâî	Müstear	Şarkı	Var
	Görmüş değil mislin felek	Düyek	Zâvil	Şarkı	Var
	Gözüm nuru cânım benim	Aksak	Hicâz	Şarkı	Var
	Hırâm-ı yâr çemende	Yürük Semâî	Uşşâk	Şarkı	Var

Kaderin ahkâmı kolumu büktü	Sofyan	Hicâz	Şarkı	Var
Kendine niçin emsâl ararsın	Türk Aksağı	Hicâz	Şarkı	Var
Kerem eyle mestâne kıl bir nigâh	Aksak Semâî	Hüzzâm	Şarkı	Var
Kırdı geçirdi beni	Sofyan	Nişâbürek	Şarkı	Var
Kirpiğinin uçları deldi	Aksak	Şevkefzâ	Şarkı	Var
Künc-i gamda bi-mecâlim	Evsat	İsfahân	Beste	Var
Lutfedip bir kerre gel başın için	Aksak	Şevkefzâ	Şarkı	Var
Ol kadar yalvarırım yâr rahmetmez	Devr-i Hindi	Mâhûr	Şarkı	Var
Ol meh beni hiç sormuyor	Düyek	Bûselik	Şarkı	Var
Oldu bülbül gülsitânda neğme-sâz	Düyek	Hüzzâm	Şarkı	Var
Pâdişâhım olsun efzûn	Yürük Semâî	Şevkefzâ	Şarkı	Var
Sana ey yâr-i hâl-âgâh	Aksak	Hicâz	Şarkı	Var
Sen verd-i bahâr-ı hüsn ü ânsın	Düyek	Hicâz	Şarkı	Var
Sevdi gönül bir dilberi	Ağır Aksak	Rast	Şarkı	Var
Sevdiğim ince beldir	Nim Sofyan	Hicâz	Şarkı	Var
Sûziş-i aşkın ile ey meh hemân	Aksak	Şevkefzâ	Şarkı	Var
Tali'im bir dem bana yâr olmadı	Devr-i Hindi	Evcârâ	Şarkı	Var
Tel kırar zülfün tararken şânesi	Curcuna	Şevkefzâ	Şarkı	Var
Ümidim kalmadı ol nev-civândan	Devr-i Hindi	Hüzzâm	Şarkı	Var
Vazgeçip naz ü edâdan dâimâ	Türk Aksağı	Hicâzkâr	Şarkı	Var
Yakan her dem derûnum	Evfer	Mâhûr Bûselik	Şarkı	Var

	Yâr açtı tâze yâre	Ağır Düyek	Hicâz	Şarkı	Var
<b>Tanbûrî Ali Efendi (ö. 1890?)</b> (Aytaç Ergen Nota Arşivi); (Cumhurbaşkanlığı Klasik Türk Müziği Korosu Nota Arşivi).	Açıl ey goncelleb nûr eylesin	Aksak Semâi	Sipihr	Ağır Semâi	Var
	Ah eder inler gönül ol turra-i şeb-gun	Çenber	Eviç	Beste	Var
	Anlatayım hâlîmi dildâre ben	Curcuna	Rast	Şarkı	Var
	Âşık oldum sana ey goncedeheh	Ağır Aksak	Sûzinâk	Şarkı	Var
	Âşıktan etme cânâ hicâbı	Aksak	Uşşâk	Şarkı	Var
	Aşk oduna yandı gönül hey	Curcuna	Uşşâk	Şarkı	Var
	Bağlandı gönül zülfüne	Yürük Semâi	Muhayyer Sünbüle	Yürük Semâi	Var
	Ben ağlar idim her gece	Aksak Semâi	Eviç	Ağır Semâi	Var
	Ben âşık oldum bir güle	Aksak Semâi	Nihâvend	Şarkı	Var
	Ben değil meftun-ı hüsnün müptelâ	Aksak Semâi	Nişâbûr	Ağır Semâi	Var
	Ben ki terk eylemişim cânımı	Devr-i Kebir	Arazbâr Bûselik	Beste	Var
	Beni aşka salan yâre	Aksak	Sabâ	Şarkı	Var
	Beni cândan usandırdı	Aksak Semâi	Muhayyer Sünbüle	Ağır Semâi	Var
	Benim yârim güzeller serveridir	Aksak	Uşşâk	Şarkı	Var
	Bî-vefâya aldanmazdım	Düyek	Hüzzâm	Şarkı	Var
	Bilmedik yâri ki bizden bu kadar gâfil imiş	Devr-i Kebir	Sûzidil	Beste	Var
	Bilmem ânı ben gelmedi misli bu diyâre	Aksak Semâi	Nihâvend	Şarkı	Var
	Bilmezdim özüm gamzene meftûn imişim ben	Yürük Semâi	Nihâvend	Yürük Semâi	Var

Bir şûha gönül âşık olup	Sengin Semâî	Evcârâ	Şarkı	Var
Bir taraftan âşıkı derd ü gâm-ı yâr ağlatır	Aksak	Karcığâr	Şarkı	Var
Cemiyet-i dil koymadı mestâne niğâhın	Sengin Semâî	Hicâz	Şarkı	Var
Ceyhûn arayan dîde-i giryânımı görsün	Yürük Semâî	Sûzidil	Yürük Semâî	Var
Dağım ki süz- i sîneden efgân olur çıkâr	Aksak Semâî	Muhayyer Zirgüle	Ağır Semâî	Var
Dermân aramam derdime gözyaşımı silmem	Remel	Sipihr	Beste	Var
Dil-harâb-ı aşkınım sensin sebep	Devr-i Hindi	Segâh	Şarkı	Var
Dil-i mahzûnumu şâd eyle bir gün	Evfer	Sûzinâk	Şarkı	Var
Dilde şimdi var hezârân müşkîlim	Devr-i Hindi	Evcârâ	Şarkı	Var
Düştüm yine sevdâsına	Yürük Semâî	Sipihr	Yürük Semâî	Var
Evvel görüşte ey şüh-i gül- ten	Curcuna	Hicâzkâr	Şarkı	Var
Ey hilâl-ebri kamer-tal'at	Devr-i Hindi	Sûzinâk	Şarkı	Var
Ey türbe-i mes'ûde	Düyek	Hüseynî	İlâhi	Var
Ey veliyyü'n- ni'met ey şâh- ı cihân	Ağır Aksak	Ferahnâk	Methiye	Var
Eyledi meysiz bu şeb uşşâk-ı zârı	Semâî	Nihâvend	Şarkı	Var
Feryâda ne hâcet yürü bend eyle	Sengin Semâî	Muhayyer	Şarkı	Var
Geldi eyyâm-ı bahâr oldu safâlar	Türk Aksağı	Rast	Şarkı	Var



Gelin kızlar tiyatroda hora tepelim	Nim Sofyan	Nihâvend	Şarkı	Var
Getir ey sâki-i gül çehre	Hafif	Muhayyer Zirgüle	Beste	Var
Hasret odu yaktı çiğirim	Aksak Semâî	Hicâz	Şarkı	Var
Hayli demdir sîne-sûz-i firkatim	Curcuna	Hicâzkâr	Şarkı	Var
Her bir bakışında neş'e buldum	Aksak	Sûzidil	Şarkı	Var
Hicrinle gözümden acaba kan mı boşandı	Yürük Semâî	Eviç	Yürük Semâî	Var
İştîyâkın hadden efzûn oldu gel	Devr-i Hindi	Hüseynî	Şarkı	Var
İzhâr eder elbette sana aşkımlı hâlim	Aksak	Yegâh	Şarkı	Var
Kan ağlamaz mı dîdesi	Firengifer	Nişâbûr	Beste	Var
Kana kana içelim mey kanalım	Yürük Semâî	Sipîhr	Yürük Semâî	Var
Kani yâd-ı lebinle	Aksak Semâî	Sûzidil	Ağır Semâî	Var
Kemâl-i hüsnü veripdir şarâb-ı nâb	Zincir	Muhayyer Zirgüle	Beste	Var
Kûşe-i gâmda nişînim seni sevdim seveli	Devr-i Kebir	Sipîhr	Beste	Var
Mecnûn işitip derd-i dilim dağlara	Yürük Semâî	Muhayyer Zirgüle	Yürük Semâî	Var
Menendin yok beyim bir mehlikâsın	Aksak Semâî	Hicâzkâr	Şarkı	Var
Merdüm-i dîdeme bilmem ne fûsûn etti felek	Hafif	Sipîhr	Beste	Var
Meyl etti gönlüm sen dil-rübâyâ	Sofyan	Uşşâk	Şarkı	Var
Milk-i dil hükmeyle sultânım senin	Devr-i Hindi	Rast	Şarkı	Var

Mürg-i evc-i uzletim	Aksak Semâî	Sipih	Ağır Semâî	Var
Nakş-i lâ'li gitmez o şuhun	Aksak Semâî	Hicâzkâr	Ağır Semâî	Var
Neş'esi hatıra geldi nigh-i dilberinin	Aksak	Şevkefzâ	Şarkı	Var
Nevrûz-i bahâr oldu yine	Curcuna	Ferahfezâ	Şarkı	Var
Nice bir hasret-i cânâna tahammül edeyim	Aksak Semâî	Hüseyinî	Şarkı	Var
Oldu bu üftâdenin her kârı güç	Ağır Aksak	Hüzzâm	Şarkı	Var
Oldu yine bî-çâre gönül müptelâ-yı aşk	Türk Aksağı	Uşşâk	Şarkı	Var
Öyle sermestim ki idrâk etmezem dünya nedir	Çenber (Ağır)	Muhayyer Sünbüle	Beste	Var
Pertev-i hüsnün salarken dehre tâb	Müsemmen	Uşşâk	Şarkı	Var
Renc-i hatır vermesin feryâd ü efgânlar	Muhammes	Nişâbûr	Beste	Var
Revâ mı ey peri gülmek	Düyek	Sûzinâk	Şarkı	Var
Rûhlerin ey gonce-leb	Curcuna	Yegâh	Şarkı	Var
Sabah oldu gönüller oldu mesrûr	Devr-i Hindi	Sabâ	Şarkı	Var
Samur saçlım (kaşlım) nâzik edâdır	Aksak	Hicâz	Şarkı	Var
Sayd eyledi bu gönlümü bir gözleri	Sengin Semâî	Neveser	Şarkı	Var
Senden bilirim yok bana bir fâide	Yürük Semâî	Hüseyinî	Şarkı	Var
Sevdim yine bir şûh-i dilârâ	Yürük Semâî	Nihâvend	Şarkı	Var

Söylemem derdimi hem derdim olan âh'a bile	Hafif	Eviç	Beste	Var
Sûz-i fir-kât sînemi dağlar benim	Ağır Aksak	Eviç	Şarkı	Var
Sûziş-i aşk eyledi bağrım kebâb	Yürük Semâî	Segâh	Şarkı	Var
Şerer-i âh-ı dilim çıkmadadır	Aksak- Curcuna	Muhayyer	Şarkı	Var
Şimşir-i niğâhınla vuruldu	Aksak Semâî	Hüseyinî	Şarkı	Var
Şivene yok söz güzelsin	Aksak	Karcıgar	Şarkı	Var
Tersâ güzeli gerdene zunnârını taktı	Türk Aksağı	Hüzzâm	Şarkı	Var
Tıfl-ı nâzım meclis-i rindâne gel	Yürük Semâî	Uşşâk	Şarkı	Var
Tîr-i niğehin açtı ciğergâhıma yâre	Sengin Semâî	Sabâ	Şarkı	Var
Tutuştı gâm oduna şâd gördüğün	Zincir	Muhayyer Sünbüle	Beste	Var
Va'd eyle vaslın ey nahl- i dil-cu	Düyek	Süzidil	Şarkı	Var
Yâ men yuhibbu	Düyek	Rast	Şuğul	Var
Yanar ol derd ile gönlüm ki	Yürük Semâî	Nişâbûr	Yürük Semâî	Var
Yandıkça oldu sûzân kalb-i şerer- feşânım	Evfer	Süzidil	Şarkı	Var
Yıkıldı darb-ı sitenden harâb olan	Zincir	Süzidil	Beste	Var
Yıkma sakın burc-ı penâhım felek	Yürük Semâî	Bayâtî Arabân	Şarkı	Var
Yine bu gece çıkardım sipihre nâlemi	Zincir	Sipih	Beste	Var

	Yok dilde tahammül elem-i firkâte	Yürük Semâî	Uşşâk	Şarkı	Var
	Peşrev	Devr-i Kebir	Sûzidil	Peşrev	Var
	Peşrev	Devr-i Kebir	Uşşâk	Peşrev	Var
	Peşrev (Fihrist)	Zincir	Karcıgar	Peşrev	Var
	Peşrev	Darbeyn	Hüseynî	Peşrev	Var
	Peşrev	Devr-i Kebir	Eviç	Peşrev	Var
	Saz Semâisi	Aksak Semâî	Sûzidil	Saz Semâî	Var

Bestekâr padişah imamlarının dinî mûsikîye katkıları şöyle tablolaştırılabilir:

Bestekâr Padişah İmamlarının Dinî Mûsikîye Katkıları									
<u>İmâm-ı Sultâniler</u>	<u>Pâdişâhı</u>	<u>Ses Güzelliği</u>	<u>Kur'ân Tilâveti</u>	<u>Hânendeliği</u>	<u>Sâzendeliği</u>	<u>Mevlidhânlığı</u>	<u>Bestekârlığı</u>	<u>Mûsikî Hocalığı</u>	<u>Mûsikî Talebeleri</u>
<b>Süleyman Çelebi (ö.1422)</b>	Yıldırım Bayezid (1389-1403)	✓	✓			✓?	✓?		
<b>Şâmî Yusuf Efendi (ö.1647)</b>	Genç Osman (1618-1622) IV. Murad (1623-1640) İbrahim (1640-1648)	✓	✓				✓		
<b>Edirneli İbrahim Efendi (ö.1691)</b>	IV. Mehmed (1648-1687)	✓	✓	✓?			✓		
<b>Arabzâde Abdurrahman Bâhir Efendi (ö.1746)</b>	III. Ahmed (1703-1730)	✓	✓	✓	✓?		✓		
<b>Çavuşzâde Mehmed Emin Efendi (ö.1782)</b>	III. Osman (1754-1757) III. Mustafa (1757-1774) I. Abdülhamid (1774-1789)	✓	✓	✓?			✓		

<b>Kırımli Hafız Ahmet Kâmilî Efendi (ö.1820/21)</b>	I. Abdülhamid (1774-1789) III. Selim (1789-1807) II. Mahmud (1808-1839)	✓	✓	✓?			✓	✓	Sultan III. Selim (1789-1807)
<b>Sadullah Efendi (ö.1854?)</b>	III. Selim (1789-1807) II. Mahmud (1808-1839)	✓	✓	✓?			✓	✓	Şehzâde III. Selim, Musâhib ve Câriyeler
<b>Kazasker Mustafa İzzet (ö.1876/77)</b>	Abdülmeçid (1839-1861)	✓	✓	✓	✓		✓	✓	Behlûl Efendi, Medenî Aziz Efendi, Yeniköylü Hasan Sırrı Efendi gibi pek çok üstâd ve Veliaht Abdülaziz
<b>Medenî Aziz Efendi (ö.1895)</b>	Abdülaziz (1861-1876)	✓	✓	✓	✓		✓	✓	Suphi Ezgi, İsmail Fennî Ertuğrul, Leylâ Saz, Nûrî Şeydâ Bey, Ali Galib (Türkkan) ve Giriftzen Âsım Bey gibi pek çok üstâd
<b>Tanbûrî Ali Efendi (ö.1890?)</b>	Abdülaziz (1861-1876) V. Murad (1876)!	✓	✓	✓	✓		✓	✓	Tanbûrî Cemil Bey, Mehmet Râkım Elkutlu, Hacı Kirâmî Efendi, Giriftzen Âsım Bey, Tanbûrî Aziz Mahmud Efendi gibi pek çok üstâd

## Sonuç

İslâm tarihinde Hz. Peygamber (sav) ile başlayan imamlık, bazı gelişmelerle birlikte günümüze kadar önemli bir görev olarak devam etmiştir. Dört Halife dönemi, Emevîler, Abbasîler ve Selçuklular başta olmak üzere pek çok devlette önemli bir konumda yer alan imamlığın, Osmanlı Devleti'nde çok daha zengin bir yapıya ulaştığı görülmektedir. Osmanlı'da imamlar arasında ilmî ve siyâsî bakımdan en yüksek seviyede ise padişah imamlarının olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı'da tespit edebildiğimiz kadarıyla ikisi halife Abdülmecid'in imamı olmak üzere doksan iki padişah imamının göreve getirildiği anlaşılmaktadır. Bunlar arasında kesin olmamakla birlikte toplamda on bestekâr imâm-ı sultânî zikredilebilir.

Bestekâr imâm-ı sultânîlerin, padişah imamlığı vazifelerinin yanında mûsikî ile işigâl ettikleri söz konusudur. Dolayısıyla onlar, dinî mûsikî ile de yakından ilgilenmişlerdir. Sadece bestekâr imâm-ı sultânîler olmayıp diğer padişah imamlarının da güzel ve etkili sesleriyle Kur'ân-ı Kerîm tilâvet ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bestekâr imâm-ı sultânî Şâmî Yusuf Efendi *Seyahatnâme*'nin müellifi meşhur Evliya Çelebi'nin kıraat hocalarından biridir. Ayrıca bestekâr imâm-ı sultânî Tanbûrî Ali Efendi de birçok hafız yetiştirmiş olup onlara vücûh ve kıraat eğitimi verenlerden biridir.

Süleyman Çelebi, *Mevlid*'i ile dinî mûsikîye önemli katkıda bulunmuştur. Nitekim günümüzde icrâsı en yaygın olan *Mevlid*'in müellifi ve aynı zamanda *Mevlid*'in muhtemel ilk bestekârları arasında zikredilen Süleyman Çelebi, Yıldırım Bayezid'in imamlığını yapmıştır. *Mevlid* türünde pek çok eserler yazılmasına rağmen Süleyman Çelebi'nin altı asırdır icrâ edilegelen eseri nasıl bu kadar takdir görmüş, farklı dillere tercüme edilmiş, eserine şerhler yapılmıştır? şeklinde pek çok sorular akla gelmektedir. Bunlara cevaben onun Peygamber sevgisi, Ulu Câmîi'de gerçekleşen mezkûr hâdise, devrin dinî - kültürel atmosferi vb. pek çok etken sıralanabilir. Ancak, bunlara ek olarak *Vesiletü'n-Necât*'ı besteleyen kişinin mûsikî istidâdı ve Süleyman Çelebi'nin imâm-ı sultânîlik vasfının da bunda önemli rol oynadığı düşünülmektedir.

Abdi Paşa'nın *Vekâyi'nâme*'sinden hareketle IV. Mehmed'in imamlığını yapmış olan Edirneli İbrahim Efendi zamanında terâvîh namazlarında Arapça tesbîhlerin okunduğu, hatta daha önceki dönemlerde de bu uygulamanın gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

Bestekâr imâm-ı sultânîler arasında önemli üstâdlar yetiştirerek mûsikînin günümüze intikalinde katkı sağlayanlar bulunmaktadır. Bunlardan Kırımlı Hafız Ahmet Kâmilî Efendi, Sultan III. Selim'in mûsikî hocalığını yapmıştır. Aynı şekilde Sadullah Efendi, III. Selim'in şehzâdeliğinde ona dinî ve lâdinî sözlü eserler tadrîs etmiştir. Kazasker Mustafa İzzet Efendi de Sultan Abdülaziz (1861-1876) veliaht iken onun mûsikî hocalığında bulunmuştur. Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin başta Medenî Aziz Efendi, Behlül Efendi ve Yeniköylü Hasan Sırrı Efendi olmak üzere mûsikî alanında pek çok üstâd talebeleri olmuştur. Medenî Aziz Bey'in talebeleri arasında ise Suphi Ezgi, İsmail Fennî Ertuğrul, Leylâ Saz, Nûrî Şeydâ Bey, Ali Galib (Türkkan) ve Giriftzen Âsım Bey zikredilebilir. Tanbûrî Ali Efendi'nin talebeleri arasında başta Tanbûrî Cemil Bey olmak üzere Mehmet Râkım Elkutlu, Hacı Kirâmî Efendi ve Giriftzen Âsım Bey söylenebilir.

Hânende, sâzende, bestekâr ve mûsikî hocalığı yaparak mûsikî tarihinde yer alan imâm-ı sultânîlerin; Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Medenî Aziz Efendi ve Tanbûrî Ali Efendi olduğu söylenebilir. Hânendelik, sâzendelik, bestekârlık ve mûsikî hocalığı yanı sıra yeni bir makam da terkîb ederek mûsikîye katkıda bulunan

padişah imamı ise Kazasker Mustafa İzzet Efendi'dir. Nitekim terkîb ettiği "tarz-ı cedîd" ismindeki makamda günümüze kadar on eser bestelenmiştir.

Sonuç olarak, imâm-ı sultânîlerin islâmî ilimler, ses güzelliği ve mûsikî olmak üzere ilmî ve yeteneksel vasıfları mezcettikleri, dolayısıyla din ve mûsikî hususunu önemli ölçüde kendilerinde topladıkları görülmektedir. Onların bu vasıfları, besteleri ve mûsikî talebeleriyle gerek dönemlerinde gerekse günümüze intikâl noktasında mûsikîye önemli katkıda buldukları anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- Ağçoban, F. G. T. (2019). *Osmanlı'da Mevlid Kültürü* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâî et-Tahtâvî. (1997). *Hâşiye alâ Merâkı'l-felâh*. Daru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Akgündüz, M. (2006). Osmanlı Padişahlarının Özel İmamları: İmâm-ı Sultânîler. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7.
- Aksoy, H. (2003). Mehmed Emin Efendi, Kazasker. İçinde *DİA* (C. 28). TDV Yayınları.
- Âşık Çelebi. (2008). *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Âşıkpaşazâde. (1332). *Tevârih-i Âl-i Osmân*. Matbaa-i Âmire.
- Bağdatlı İsmail Paşa. (1951). *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ül-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (C. 1). Matbaati'l-Behiyye.
- Behar, C. (2017). *Şeyhülislâm'ın Müziği 18. Yüzyılda Osmanlı/Türk Musikisi ve Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin Atrabü'l-Âsâr'ı* (2. bs). Yapı Kredi Yayınları.
- Benlioğlu, S. (2017). *Osmanlı Sarayında Mûsikînin Himâyesi (III. Selim ve II. Mahmud Dönemi)* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. (T.Y.). *Osmanlı Müellifleri I*. Meral Yayınevi.
- Bursevî İsmail Belîğ. (1287). *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*. Hüdâvendigar Matbaası.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa. (1977). *Zübde-i Vekayiat* (C. 2). Tercüman.
- Derin, Fahri Çetin. (1993). *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'nâme'si* [Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Derman, M. U. (2006). Mustafa İzzet, Kazasker. İçinde *DİA* (C. 31). TDV Yayınları.
- Ekmeleddin İhsanoğlu - Ramazan Şeşen - Gülcan Gündüz - M. Serdar Bekar (Direktör). (2003). *Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi* (E. İhsanoğlu, Ed.). IRCICA.
- Ekmen, G. (1996). Hacı Sâdullah Ağa. İçinde *DİA* (C. 14). TDV Yayınları.
- Ergun, S. N. (1942). *Türk Musikisi Antolojisi I*. Rıza Koşkun Matbaası.
- Ergun, S. N. (2017). *Türk Musikisi Antolojisi* (2. bs). Vadi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2005). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkaysa-Kırım-Girit* (C. 2/1). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2010). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Podgoriçe-İştib-Vidin-Peçoy-Budin-Üstürgon[Estergon]-Çiğerdelen-Macaristan-Öziçe-Taşlıca-Dobra-Venedik-Mostar-Kanije* (C. 6/1). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliya Çelebi, E. (2003). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul* (5. bs, C. 1/1). Yapı Kredi Yayınları.



- Ezgi, S. (1933). *Nazari ve Ameli Türk Musikisi* (C. 1). Milli Mecmua Matbaası.
- Ezgi, S. (1940). *Nazari ve Ameli Türk Musikisi* (C. 4). Alkaya Matbaası.
- Ezgi, S. (1945). *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak*. M. Sadık Kağıtçı Matbaası.
- Gel, M. (2004). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih* [Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. (1997). *Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-Âhbâr*. Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Güldöşüren, A. (2018). Üç Asır İstanbullu Bir Ulema Ailesi: Arabzadeler. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 23(45).
- Gündoğdu, M. (2022). *Osmanlı Sarayında Mûsikîşinâs İmâm-ı Sultânîler* [Doktora Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güneş, G. (2011). *Tanburî Ali Efendi'nin Ağır Semâî Formunda Bestelenmiş Eserlerinin Usûl-Arûz Vezni İlişkisi Yönünden İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hâfız Hızır İlyas Ağa. (2011). *Letâif-i Vekâyi'-i Enderûniyye*. Kitabevi Yayınları.
- Hüseyin Vassâf. (1999). *Mevlid Süleyman Çelebi ve Vesiletü'n-Necât'ı*. Akçağ Yayınları.
- İbnü'd-Devâdârî, (1971). *Kenzü'd-Dürer ve Câmi'u'l-Ğurar: C. VIII*.
- İnal, İ. M. K. (1958). *Hoş Sada*. Maarif Basımevi.
- İpşirli, M. (1991). Arapzâde Atâullah Efendi. İçinde *DİA* (C. 3). TDV Yayınları.
- İpşirli, M. (1998). Hayrullah Efendi, İmâm-ı Sultânî. İçinde *DİA* (C. 17). TDV Yayınları.
- Kandemir, M. Y. (2001). Kâdî İyâz. İçinde *DİA* (C. 24). TDV Yayınları.
- Kara, S. (2013). Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'nun Fikir Hayatına Mutezilî Düşüncenin Girişi. İçinde M. Demirci, A. Temizel, M. A. Hacıgökmen, & S. Solmaz (Ed.), *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu—Selçuklularda Bilim ve Düşünce—Düşünce ve Felsefe* (C. 2). Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- Karabaşoğlu, C. (2003). *Sâlim ve Safâyî Tezkireleriyle Vakâyiü'l-Fuzalâ'daki Mûsikîşinaslara Dair Bilgiler* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaçay Türkal, N. (2012). *Silahdar Fındıklı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke (1065-22 Ca.1106/1654-7 Şubat 1695)* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Karataş, E. (1995). *XVIII. Yüzyıla Ait Bir Elyazması Mecmûada Dinî Mûsikî Güfteleri* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kâtip Çelebi. (1941). *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-finûn* (C. 2). Mektebetü'l-Müsenna.
- Kâtip Çelebi. (2010). *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* (C. 3). IRCICA.
- Kemikli, B. (2015). *Ulu Câmi'nin Bilge İmamı Süleyman Çelebi ve Mevlid*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kemikli, B. (2016). Süleyman Çelebi ve Vesiletü'n-necât. İçinde B. Kemikli (Ed.), *Mevlid Külliyyâtı –Süleyman Çelebi Vesiletü'n-necât ve Tercümelere- I* (2. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Koca, F., Çakır, A., & Turabi, A. H. (2017). Türk Din Mûsikîsi Formları. İçinde A. H. Turabi (Ed.), *Türk Din Mûsikîsi*. Grafiker Yayınları.
- Koçu, R. E. (1960). *İstanbul Ansiklopedisi* (C. 3). Nurgök Matbaası.
- Köprülü, M. F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi* (2. bs). Ötüken Yayınları.
- Küçükbaşcı, M. S. (2000). İmam. İçinde *DİA* (C. 22). TDV Yayınları.
- Lâtîfi. (2018). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları.

- Mehmed Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmanî* Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mehmet Arslan (Direktör). (2008). *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri—Manzum Sûrnâmeler* (C. 1). Sarayburnu Kitaplığı.
- Mehmet Arslan (Direktör). (2011). *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri—Lebib Sûrnâmesi—Hâfız Mehmed Efendi (Hazin) Sûrnâmesi—Abdî Sûrnâmesi—Telhîsü'l-Beyân'ın Sûrnâme Kısmı* (C. 4-5). Sarayburnu Kitaplığı.
- Mes'ud Cemil. (2016). *Tanbûrî Cemil'in Hayâtı* (4. bs). Kubbealtı Neşriyatı.
- Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi. (2018). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ (İnceleme-Metin)*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Muhammed Emîn Muhibbî. (t.y.). *Hulâsatü'l-eser fî a'yânî'l-hâdî 'aşer* (C. 4). Dâr-u Sâdır.
- Okiç, M. T. (1975). Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1.
- Özalp, M. N. (2000). *Türk Mûsikîsi Tarihi* (C. 1). MEB Yayınları.
- Özcan, A. (1996). Hacı İvaz Paşa. İçinde *DİA* (C. 14). TDV Yayınları.
- Özcan, N. (1988). Abdurrahman Bâhir Efendi. İçinde *DİA* (C. 1). TDV Yayınları.
- Özcan, N. (1989). Ahmed Kâmil Efendi. İçinde *DİA* (C. 2). TDV Yayınları.
- Özcan, N. (1991). Aziz Efendi, Medenî. İçinde *DİA* (C. 4). TDV Yayınları.
- Özcan, N. (2000). İbrâhim Efendi, Edirneli. İçinde *DİA* (C. 21). TDV Yayınları.
- Özcan, N. (2004). Mevlid. İçinde *DİA* (C. 29). TDV Yayınları.
- Özcan, N. (2006). Mustafa İzzet, Kasker. İçinde *DİA* (C. 31). TDV Yayınları.
- Özcan, T. (2003). Mehmed Efendi, İmâm-ı Sultânî. İçinde *DİA* (C. 28). TDV Yayınları.
- Özer, M. (2020). *Ayasofya'nın Nişânesi Kazasker Mustafa İzzet*. İstanbul: Kuveyt Türk Katılım Bankası Yayınları.
- Özkan, İ. H. (2011). *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri* (8. bs). Ötüken Yayınları.
- Öztuna, Y. (1990). *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (2008). *Sicill-i Osmanî Zeyli* (C. 11). TTK Yayınları.
- Pekolcay, A. N. (2004). Mevlid. İçinde *DİA* (C. 29). TDV Yayınları.
- Pekolcay, N. (1954). Süleyman Çelebi ve Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 8.
- Pekolcay, N. (2018). *Mevlid (Vesîletü'n-Necât) Süleyman Çelebi* (6. bs). TDV Yayınları.
- Râmiz. (1994). *Râmiz ve Âdâb-ı Zurfâ'sı*. Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Sözer, V. (1964). *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi*. Tan Matbaası.
- Şadrüddîn Ebu'l-Hasan Ali İbn Nâşir İbn Ali el-Hüseynî. (1999). *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukîyye* (N. Lugal, Çev.; 2. bs). TTK Basımevi.
- Şahin, H. (2007). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Şen, İ. (2019). *II. Abdülhamid Döneminde Merâsim Mûsikîsi* [Doktora Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şeyhî Mehmed Efendi. (2018). *Vekâyi'u'l-Fuzalâ* (D. Örs, Ed.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

- Şihâbüddîn el-Hafâcî. (2015). *Habâya 'z-zevâyâ fîmâ fi 'r-ricâl mine 'l-bekâyâ*. Matbu'at-u Mecma'î'l-Lügâti'l-'Arabiyyeti bi-Dimesşk.
- Tanrıkorur, C. (1989). Ali Efendi, Tanbûrî. İçinde *DİA* (C. 2). TDV Yayınları.
- Tayyar-zâde Atâ. (2010a). *Târîh-i Enderûn*. Kitabevi Yayınları.
- Topal, M. (2001). *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Nusretnâme Tahlil ve Metin (1106-1133/1695-1721)* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uçan, L. (2019). *Son Halife Abdülmecid Efendi'nin Hayatı—Şehzâdelik, Velihtlık ve Halifelik Yılları-* [Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uşşâkîzâde Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi. (2017). *Zeyl-i Şakâik* (D. Örs, Ed.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Uygun, M. N. (2013). Yûsuf Efendi, İmam. İçinde *DİA* (C. 44). TDV Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988a). *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. TTK Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988b). *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı* (3. bs). TTK Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2011). *Osmanlı Tarihi XVIII. Yüzyıl* (C. 4/2). TTK Basımevi.
- Yüksel, H. İ. (2001). *Rauf Yekta Bey'in "Esâtiz-i Elhân" Adlı Eseri ve İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ziriklî. (2002). *El-A'lâm* (C. 8). Dâru'l-İlim.

#### Arşiv Belgeleri

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Ali Emiri Sultan Mustafa III, 55, 4063, 1.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Cevdet Dahiliye, 136, 6753.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Cevdet Saray, 13, 683.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Cevdet Maliye, 266, 10882.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Evkaf Defterleri, 11660.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Hariciye Nezareti İstanbul Murahhaslığı, 17, 144 .
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Hariciye Nezareti İstanbul Murahhaslığı, 83, 22.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Hatt-ı Hümayun, 1637, 43.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İbnülemin Saray Mesalihi, 9, 866.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İbnülemin Saray Mesalihi, 13, 1361.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Dahiliye, 13, 605.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Dahiliye, 85, 4286.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İrade Dahiliye, 570, 39722.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İbnülemin Saray Mesalihi, 5, 386.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İbnülemin Saray Mesalihi, 13, 1278.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, İbnülemin Saray Mesalihi, 8, 725.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Mabeyn-i Hümayun Evrakı İradeleri, 5, 77.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Mabeyn-i Hümayun Evrakı İradeleri, 18, 52.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Mabeyn-i Hümayun Evrakı İradeleri, 18, 56.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Mabeyn-i Hümayun Evrakı İradeleri, 18, 134.

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Sadaret Divan Kalemî Evrakı, 11, 96.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Sadaret Mektubi Kalemî Evrakı, 10, 51.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Sadaret Mühimme Evrakı, 2, 85.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Sadaret Teşrifat Kalemî Evrakı, 1, 7.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı, 1090, 38.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı, 636, 67.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı, 1312, 19.
- Cumhurbaşkanlığı Klasik Türk Musikisi Korosu Nota Arşivi  
Aytaç Ergen, Özel Arşiv.

## EKLER

## Ek 1: Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Hicâz İlâhisi (Cumhurbaşkanlığı Klasik Türk Müziği Korusu Nota Arşivi)

USÛL: Evsâf HİCÂZ İLÂHİ (Hümâyûn) 3/4 Beste: Kazasker MUSTAFA İZZET EF. Gülte: YUNUS

U YU RUM DA A DÜR CEM GE DE LIN  
A BİZ VIK DE OL VA DU RA GUM LIM  
YE MEN EL LE TO RIN ZU DE NA  
VEY YÖZ SEL LER KA Sİ RA RE Nİ LİM Nİ A MAN LİM A MAN  
AL LA HAK NA HIN SİB HA EY Bİ LE Bİ SİN  
ODS KOM TUM ŞU DE O DI LA Gİ LİM  
YE MEN EL LE RİN DE  
VEY SEL KA RA Nİ Nİ BASA.

Alpheus Music  
Hollywood, Calif

Fuat Köpmürlü'nün Türk Edebiyatında ilk 14.2.1991 - Yeniden 1.1.1992  
M.132 Mustafa Kemal, kitâlımadaki notadan ürettirdiği orijinal  
İstifade ile, dönüp dolapları konularak Yeniden yazıldı.

## Ek 2: Tanbûrî Ali Efendi'nin Rast Şuğul'ü (Cumhurbaşkanlığı Klasik Türk Müziği Korusu Nota Arşivi)

T.M.Ant: Tanbûrî: Ali Ef.  
Güfte: Hz. Ömer

**Düyek RAST ŞUĞUL**

YÂ MEN YU HİB BUE Nİ NEL AB DI Fİ

FİN NE DE Mİ YÂ MEN YU HİB BUE Nİ

NEL AB DI Fİ FİN NE DE Mİ YÂ MEN LE

DEY Hİ DE VÂ UD DA İ VE VES SE KA Mİ

YÂ MEN LE DEY Hİ DE VÂ UD DA İ VE

VES SE KA Mİ

yâ men yuhibbu eninâb'ı abdi finnedemi  
yâ men ledayhi devâuddai vessekami

Ekrem Korademir'den  
7.12.1989  
Ünvanlı

### Structured Abstract

The imamete, which started with the Prophet Muhammad (dear) in the history of Islam, has continued as an important duty until today with some developments. The imamete, which was in an important position in many states, especially the Umayyads, Abbasids and Seljuks during the period of the Rashidun Caliphate, turned into a much richer structure in the Ottoman Empire. Imams were appointed to places such as mosques, Enderûn rooms, palaces, government offices, etc. spatially. However, there were special imams of extremely important personalities such as chief of the janissary, the prince, the lady sultan, the grand vizierate, the sheikh ul-Islam and the sultan. Among the imams mentioned, those who are in the highest position in terms of science and politics are the imams of the sultan.

The imams of the sultan, who are mentioned in many ways, especially the “imam-ı sultani”, “imam-ı sehriyari” and “hunkar imamı”, belong to the high class of science and are also authority figures in the field of music, besides their beautiful voices. They performed the recitation of the Qur'an with their effective voices. Among them, those who fulfilled the duty of music teacher to the prince and the sultan, have made important contributions to music/religious music in the fields of vocal performance, instrument performance, composition performance, invention of new maqam and tarawih arrangement.

As far as we can determine in the Ottoman Empire, there were a total of ninety-two sultan's imams, two of which were the imams of caliph Abdülmecid. It can be said that there are ten people in total, including the composers of the sultan's imams, as it is estimated that the author of Mevlid, Suleyman Celebi, may also be the composer of the Mevlid in the sources. Other composer nine sultan's imams is Sami Yusuf Efendi, Edirneli İbrahim Efendi, Arabzade Abdurrahman Bahir Efendi, Cavuzzade Mehmed Emin Efendi, Kırımlı Hafız Ahmet Kamili Efendi, Sadullah Efendi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Medeni Aziz Efendi and Tanburi Ali Efendi.

In the introductory part of this study, which is limited to the imams of the sultan who composes, the historical course of the imamete of the sultan in the Ottoman Empire is discussed. In the first part, the life and musical aspects of the imams of the sultan who composed the music were examined. In the second part, the contributions of the imams of the sultan who composed music to music/religious music were evaluated. In the conclusion part, the findings about the imams of the sultan who composed music are presented. The study was examined by the method of literature review, one of the qualitative research methods, and the data were handled with content analysis and comparison method. The aim of this study is to determine the musical aspects of composer sultan imams and to evaluate their contributions to religious music.

In general, the sultan's imams are obliged to lead the sultan and the courtiers five daily prayers in the palace, to lead the prayers by proxy in the mosques honored by the sultan in Friday and Eid prayers, and to act as the imam in the tarawih. In addition to their duties as imams outside the palace or palace, recitation of the Qur'an, read a sermon and praying on important days and nights are among their duties. In addition, it is also possible to wash, shroud or perform funeral prayers for the sultan's and prince's funerals. Ismail Hakki Uzuncarsılı stated that the duty of performing the funeral prayer of the sultan actually belonged to sheikh al-Islam; He states that it is customary for this duty to be fulfilled by the reisululema the Rumeli Kazasker or the sultan's imamı on leave, when the sheikh al-Islam cannot be found.

Some sultan imams have different duties that they perform other than the ones mentioned. These duties can be listed as follows: To train students in the field of Qur'an recitation and music, to teach music to the sultan and prince, to give fatwas, to give mulazim, to recite the adhan to the ear of a newborn prince, to give salaries to the muezzins of the sultan by the hands of imams.

As a result of this study, it is understood that the sultan's imams gathered the scientific and talented qualities of Islamic sciences, sound beauty and music. Therefore, it is seen that they have gathered religion and music in themselves to a significant extent. Thanks to these qualities, compositions and musical students they trained, it is understood that the sultan imams made an important contribution to music both in their periods and in terms of transmission to the present day.



## Ney İcrasında Vibrato Tekniğine Dair Bir İnceleme

### *An Examination of Vibrato Technique in Ney Performance*

#### Öz

Türk müziği ve dinî müzik icralarında etkin rol alan sazların başında hiç şüphesiz ney gelmektedir. Ney, başta Mevlevî ayinleri olmak üzere birçok dinî müzik formunda kullanılmasının yanı sıra la-dinî müzik formlarında da yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Bu sazın öğreniminin, tarihsel süreçte meşk adı verilen bir yöntem ile devam ettirildiği bilinmekte olup günümüzde nota kullanımının artması ile işleyişinde değişiklikler oluşmuştur. Bu işleyişteki değişikliklere rağmen meşk yöntemi, bu sazın en etkin öğrenim metodu olmaya devam etmektedir. Hoca-talebe ilişkisine dayanan meşkle ney tavrı öğretilmekte ve nesilden nesile aktarılmaktadır. Ney icra tavrılarını oluşturan öğeler; nota-icra farklılıkları, süslemeler ve artikülasyon öğelerindeki farklılıklardır. Bu araştırma ile amaçlanan; ney icrasında önemli bir yer tutan ve tavrılar arası uygulama farklılıkları gösteren vibrato kavramının tüm yönleri ile ele alınması ve açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu amaçla; ney icrası özelinde vibrato kavramının literatürdeki yeri incelenmiş ancak birkaç tanım ve bilgidен öteye gidilememiştir. Yazılı kaynaklardan elde edilen bilgilerde vibratonun yapılış şekillerinin tavrılar arasında farklılık gösterdiği belirlenmiş ve bu minvalde ülkemizdeki ney tavrılarının tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Taranan kaynaklarda tekke tavrı ve Niyazi Sayın tavrı olmak üzere iki ney tavrından bahsedildiği görülmüştür. Yazılı kaynaklardan detaylı bilgiye ulaşamadığımdan sözlü kaynaklara başvurma gerekliliği doğmuş ve her biri günümüzde önde gelen neyzen ve eğitimcilerden olan Doç. Dr. Süleyman Erguner, M. Sadreddin Özçimi ve Ahmed Şahin ile görüşmeler yapılmıştır. Yapılan görüşmelerden ve yazılı kaynaklardan edinilen bilgilere göre vibratonun tanımı, Türk müziğindeki ve ney icrasındaki yeri, tavrılar arasındaki uygulama farklılıkları, yapıldığı yere ve yapılış şekline göre vibrato çeşitleri açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak yanak vibratosuyla ilgili bilgilere yer verilmiş olup bu vibrato tekniğinin geliştirilmesine ve eğitim şekline dair egzersizlere yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ney, Neyde Vibrato Tekniği, Vibrato, Vibratonun Önemi, Vibrato Çeşitleri

#### Abstract

The ney is unquestionably one of the main musical instruments that is used in Turkish music and religious music performances. It is utilized in various religious musical genres, particularly in Mevlevî rituals, but it is also commonly used in non-religious musical genres. The instrument's learning process has been continued through a technique called "meşk" throughout history, and changes have occurred in the application of this method due to the increased use of musical notation. Nonetheless, the meşk method remains the most effective way to learn this instrument. Ney's playing style is taught and passed down from generation to generation based on the practice based on the teacher-student relationship. The playing styles of ney are based on the differences in note-performing, ornamentation, and articulation elements. The aim of this study is to address and clarify the concept of vibrato in all its aspects, which has an important place in ney performance and shows differences in practice between styles. The aim of this study is to address and clarify the concept of vibrato, which has an important place in ney performance and shows differences in practice between styles. The literature on the concept of vibrato has been examined, but only a few definitions and information have been found. This study has determined that the ways of making vibrato differ between styles and has identified two ney styles, the lodge style (tekke tavrı) and the Niyazi Sayın style, based on written documents. However, as sufficient information about these styles could not be obtained from written documents, oral sources such as interviews with prominent ney players and teachers (Dr. Süleyman Erguner, M. Sadreddin Özçimi, and Ahmed Şahin) were consulted. According to the information obtained from the interviews and written sources, the definition of vibrato, its place in Turkish music and ney performance, the differences in practice between the styles, the types of vibrato according to the place and the way it is made have been explained. Finally, information about cheek vibrato is provided, and exercises for developing this vibrato technique and the training method are included.

**Keywords:** Ney, Vibrato Technique on the Ney, Vibrato, The Importance of Vibrato, Types of Vibrato

#### Lokman ÖZTÜRK

Öğr. Üyesi Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Türk Müziği Bölümü Üflemeli ve Vurmalı Çalgılar Anasanat Dalı/Lecturer Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University Turkish Music State Conservatory Department of Turkish Music Department of Wind and Percussion Instrument., [lokmanozturk@aybu.edu.tr](mailto:lokmanozturk@aybu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-8623-569X>, <https://ror.org/05ryem72>

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article  
Geliş Tarihi/Received: 21.02.2023  
Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2023  
Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Atıf/ Cite as:** Öztürk, L. (2023). Ney İcrasında Vibrato Tekniğine Dair Bir İnceleme *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 57-70.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncu/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Lokman Öztürk

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## 1-Giriş

Ney, Türk müziği ve dinî mûsikî icralarında etkin rol alan sazların başında gelmekle beraber başta dinî mûsikî formları olmak üzere la-dinî formlarda da kendine has sesi ve tavrı ile ayrı bir yer tutmaktadır.

Türk müziğinin aktarımında batı müziğindeki gibi nota yolu ile değil meşk yolu ile sağlanan şahsi bir üslubun yani tavrın olduğu belirtilmektedir (Tanrıkorur, 2008: 15-16). Bu tavrı oluşturan öğeler; nota-icra farklılıkları, süsleme ve artikülasyon öğelerindeki farklılıklardır (Koroğlu, 2015: 2-4). Vibrato bu tavrı farklılığını oluşturan ana süsleme öğelerinden biridir.

Eski edvar kitaplarında ve günümüzdeki yazılı kaynaklarda neydeki vibrato konusundan neredeyse hiç bahsedilmediği, vibrato konusundan bahsedilen kaynaklarda ise yalnızca vibratonun tanımına ve tavrılar arası farklılığı oluşturan bir süsleme öğesi olduğuna dair bilgilere yer verilmiştir.

Bu nedenle vibrato, yazılı kaynakların yanı sıra sözlü kaynaklara başvurularak ele alınmış olup tanımı, Türk müziğindeki ve ney icrasındaki yeri, yapıldığı yere ve yapılış şekline göre vibrato çeşitleri olmak üzere çeşitli yönlerle açıklanmaya çalışılmıştır.

Yapılan alan/saha çalışmalarında neydeki vibrato tekniğini ve becerisini geliştirmek amacıyla öğretmen ya da öğrencilere yardım edecek yazılı herhangi bir kaynağa ya da egzersize rastlanılmamıştır. Çalışmanın sonunda aktarılan egzersiz örneklerinin vibrato eğitimine katkıda bulunması amaçlanmıştır.

## 2-Yöntem

### 2.1. Metodoloji

Çalışma kapsamında geçmişte ya da halen var olan bir durumun var olduğu şekli ile betimlenmesi amaçlanmıştır. Bu sebepten araştırmada bilimsel araştırma metodu olarak “Betimsel Model” esas alınmıştır. Betimsel araştırmalar, araştırma konusu ile ilgili mevcut durumu saptamayı, olayı tasvir ederek problemi anlamayı amaçlamaktadır (Arıkan, 2011, s. 27).

### 2.2. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini Türk müziği ney tavrı ve icralarında kullanılan vibrato ve vibrato çeşitleri oluştururken örneklem gurubunu ise neyde “tekke tavrı” ve “Niyazi Sayın tavrı” olarak adlandırılan iki tavrıda kullanılan vibrato ve vibrato çeşitleri oluşturmaktadır.

### 2.3. Sınırlamalar

Günümüzde Türkiye’deki ney icra tavrılarının büyük çoğunluğunu kapsayan tekke tavrı ve Niyazi Sayın tavrı olmak üzere iki tavrı vardır Bu iki tavrıda icra yapan onlarca icracı ile görüşmeler yapıp incelemelerde bulunmanın çok geniş bir alanı kapsayacağı aşıkardır. Bu sebeple birtakım sınırlamalara gidilmesi gerekliliği doğmuştur. Söz konusu sınırlamalar şöyledir:

- Neyzen Süleyman Erguner, Neyzen M. Sadreddin Özçimi ve Neyzen Ahmed Şahin ile yapılan görüşmelerden edinilen bilgiler makalede ele alınacaktır.

- Yanak vibratosunun eğitimi ile ilgili bilgiler yazarın tecrübe ve birikimi ile sınırlıdır.

- Nakledilen bilgiler erişilebilen kaynaklar ile sınırlıdır.

Ayrıca Niyazi Sayın’ın sağlık problemleri sebebiyle kendisiyle görüşme yapılamamış olup 2006 yılında Zeck Dergisi’ne vermiş olduğu röportajdan yararlanılarak vibrato konusundaki görüşlerine yer verilmiştir.

### 2.4. Varsayımlar

- Tespit edilen kişilerin alanı temsil ettikleri varsayılmaktadır.

- Alandan gelen verilerin doğru ve güvenilir olduğu varsayılmaktadır.

- Alanla ilgili kişilerden gelen bilgilerin doğru olduğu varsayılmaktadır.
- Kaynaklara dayalı olarak aktarılan bilgilerin doğru olduğu ve doğru anlaşıldığı varsayılmaktadır.
- Alanla ilgili kişilerin, yeterli bilgi, tecrübe, donanım ve kabiliyete sahip oldukları varsayılmaktadır.

### 2.5. Çalışmanın Önem ve Amacı

Çalışma konusu ve bulunduğu alan ile ilgili yapılan alan/saha çalışmalarında vibrato ile ilgili genel tanımlara ve batı müziği enstrümanlarında vibrato konularına rastlanılmış fakat Türk müziği enstrümanlarında ve neyde vibrato konusunun incelendiği çalışmalara rastlanılmamıştır. Alanında ilk olmasından dolayı bu çalışmanın önemli olduğu kanısındayız.

Bu çalışma ile ney icrasında kullanılan vibratoyu tüm yönleri ile ele almak, bilinmeyenlerini ortaya çıkarmak ve vibrato eğitimine katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Çalışmanın (sınırlandırmalar göz ardı edilmeksizin) Türk müziği enstrümanlarındaki vibrato konusunun incelenmesine örnek teşkil edeceği düşünülmektedir.

## 3-Bulgular

### 3.1. Vibrato

Neyde vibrato konusuna geçmeden önce vibrato kavramının tanımına yer verilecektir. Bu minvalde ilgili literatür taranmış ve vibratoyu tüm yönleriyle ifade eden tanımlar çalışma kapsamına alınmıştır.

Vibrato; kelime manası olarak salınım veya titreşim anlamına gelmekle beraber sesi zenginleştirmek, yumuşatmak, yoğunlaştırmak amacıyla vokal müzikte, telli, yaylı, üflemeli çalgılarda icracılar tarafından uygulanan titreştirme tekniğidir (Say, 2005, s. 562). Kaynaklarda, müzikal bir tonun tınısı, genliği ve frekansındaki periyodik değişim olarak ifade edilen vibrato (Varış, 2012), müzikal ifadenin en zarif ve anlamlı öğelerinden birisi (Ersöz, 2014, s. 2), müziğin nabızı ve sesin ruhu (Turgay, 2017, s. 71) olarak da tanımlanmaktadır. Bununla beraber her yerde vibrato kullanmanın doğru olmadığı, sadece duygunun en yoğun olduğu yerlerde vibratonun kullanılması gerektiği yapılan çalışmalarda ifade edilmiştir (Ersöz, 2014, s. 20).

“Flüt Vibratosunun Teknik, Müzikal ve Kültürel Boyutu” adlı çalışmasında Halit Turgay vibratoyu, ses aralığı vibratosu, yoğunluk(şiddet) vibratosu ve ses rengi (tını) vibratosu olmak üzere üçe ayırmıştır. Ses aralığı vibratosunu sesin tizleşip-pestleşmesi, yoğunluk (şiddet) vibratosunu sesin forte-piano dinamikleri arasında gidip-gelmesi ve ses rengi(tını) vibratosunun ise ses aralığı vibratosu ile yoğunluk vibratosunun birleşimi ile oluştuğunu belirtmiştir (Turgay, 2017, s. 78).

Süleyman Erguner, vibratoyu bir musiki eserinde meydana gelen küçük frekans değişikliği ve bu frekans değişikliği ile beraber sesin genliği ve renginin değişmesi olarak tanımlamaktadır (Erguner, 2007, s. 27).

Vibrato üzerine kapsamlı çalışmalar yapmış olan Amerikalı müzisyen ve psikolog Carl Emil Seashore (1899-1976), vibratonun sese zenginlik, yumuşaklık ve tatmin edici bir esneklik kazandırdığını belirtmiştir. Seashore, üflemeli çalgılarda vibratonun genelde hava basıncındaki periyodik değişikliklerle yapıldığından ve bu değişikliklerin birbirini izleyen düzenli aralıklar şeklinde bulunduğundan bahseder. Bununla beraber vibratonun, çalgıda duyulduğunda seste oluşan derinlik olarak algılandığını belirtmektedir. Seashore’a göre vibrato, entonasyon vibratosu ve yoğunluk vibratosu olmak üzere ikiye ayrılır. Seashore, entonasyon vibratosunu entonasyondaki ritmik değişikliklerin yer alması olarak tanımlamakta ve ifade şeklini de 1 saniyedeki vibrato sayısı olarak belirtmektedir. Yoğunluk vibratosunu da sesin akordunda, volümünde ve renginde olan değişiklikler olarak tanımlamaktadır (Ersöz, 2014: 35-36).

### 3.2. Vibratonun Türk Müziği ve Ney İcrasındaki Yeri

Buraya kadar olan bölümde vibratonun tanımı ve vibrato çeşitleri ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Bundan sonraki bölümde vibratonun Türk müziği ve ney icrasındaki yeri ele alınacak olup ney icra tavırlarına nasıl bir etkisi olduğuna yönelik yazılı kaynaklardan ve bireysel görüşmelerden elde edilen bilgiler aktarılacaktır. Bireysel görüşmeler günümüzün önde gelen neyzenlerinden M. Sadreddin Özçimi, Süleyman Erguner ve Ahmed Şahin ile yapılmıştır.

Ahmed Şahin, vibratonun Türk müziğindeki yeri hakkında vibrato konusunun sadece ney özelinde bir konu olmadığını, Türk müziğinin genel tavrı ile ilgili bir konu olduğunu belirtmektedir. Şahin, Türk müziğinde esas olanın vokal icrası olduğunu ve bu sebeple Türk müziği enstrümanlarının vokal icrasını kendi sazı üzerinde uyguladığını veyahut uygulaması gerektiğini belirtmektedir. Bu konu ile ilgili hocası Niyazi Sayın'ın kendilerine, Hafız Osman'ın, Hafız Sami'nin, Hafız Kemal'in okuduğu gibi icra yapılmaları konusunu her derste hatırlattığını ifade etmektedir. Bugün ulaşabildiğimiz en eski kayıt olan Tanburi Cemil Bey'in kayıtlarında, Cemil Bey'in icra tavrı ile eşlik ettiği Hafız Osman'ın okuyuş tavrının (çarpmaları, glissandoları, kaydırmaları, hecelerinin kullanımları) aynı olmasını bu konuya örnek gösteren Şahin, Cemil Bey'in sesli icradaki bu hareketleri sazına nasıl aktarabileceğini düşündüğünü, çözümler üretmek üzere sazına en güzel şekilde uyarladığını ifade etmektedir (A. Şahin, kişisel görüşme, 18.03.2022).

Sadreddin Özçimi, vibratonun Türk müziği icrasında vazgeçilemez bir yeri olduğunu ve Türk müziğinin vibratosuz düşünülmemeyeceğini ifade etmektedir. Vibratonun sadece düz bir sesi dalgalandırarak icra edilen perdeyi güzelleştirmek adına yapılmadığını ayrıca doğru sesi tam nirengi noktasına oturtmak için gerekli olduğunu ifade etmektedir. Ney sazındaki birçok perdenin, sadece parmakları açıp kapamak sureti ile hiçbir müdahalede bulunulmadan üflendiğinde falso çıkmasını bu duruma örnek olarak vermektedir. Özçimi, perdeleri yerine otururken kullanılan vibrato vb. ufak müdahalelerin saniyenin onda biri gibi bir sürede gerçekleştiğini ifade etmektedir (M. S. Özçimi, kişisel görüşme, 09.03.2022).

Türk müziğinde vibratonun yeri ile ilgili yukarıdaki açıklamalara paralel bir ifade ile Nesibe Özgül Özbilen'in "Fasıl Şarkıcılığı Açısından Türk Makam Müziği'nde Süslemeler" adlı çalışmasında karşılaşılmıştır. Bu çalışmada, makam müziğinde uzun seslerde dalgalanmaların bulunduğu ve bu dalgalanmaların oldukça yumuşak duyulduğu ifade edilmektedir (Özbilen, 2007: 20-21).

Yukarıda vibratonun Türk müziğindeki yeri anlatılmış olup vibratonun ney icrasındaki yeri ve ney icra tavırlarına etkisi ülkemizdeki ney icra tavırlarının tespiti konusu ile beraber açıklanmaya çalışılacaktır.

Cem Behar, Türk müziğinde farklı ney tavırlarının mevcut olduğunu ifade etmektedir. Behar; Hayri Tümer, Gavsı Baykara, Burhaneddin Ökte, Halil Can, Süleyman Erguner (Dede), Neyzen Tevfik, İhsan Aziz Bey gibi neyzenlerin oluşturduğu bir tekke tavrından; Aziz Dede, Emin Dede, Halil Dikmen ve Niyazi Sayın'ın oluşturduğu diğer bir tavrıdan bahsetmektedir (Behar, 2008, s. 121) ki bu tavrı günümüzde Niyazi Sayın tavrı olarak adlandırılmaktadır. Bununla beraber Behar, Niyazi Sayın'ın kendisinden önceki "tekke tavrı" olarak da adlandırılan icra tavrından neredeyse tamamen sıyrılıp yeni bir icra tavrına öncülük ettiğini ifade etmiştir (Behar, 2015, s. 102).

Kâşif Demiröz, Niyazi Sayın tavrının, kullandığı vibrato tekniği ile tekke tavrından ayrıldığını, tekke ekolünde var olan düz icra stiline ek olarak farklı teknikleri de bugüne kazandırdığını ve ney çalgısında daha zengin bir ifade elde edilmesinde önemli bir rolü olduğunu belirtmiştir (Kandemir, 2019, s. 41).

Onur Üstünkaya'nın "Neyzen Yavuz Akalın Özelinde Ney İcra Tavrı" adlı yüksek lisans çalışmasında da Niyazi Sayın tavrından ve tekke tavrından bahsedilmiştir. Çalışmada söz konusu tavrılarda kullanılan vibratoların, tekke tavrında diyafram vasıtası ile Niyazi Sayın tavrında ise dudak ve yanak hareketlerinin sürekli yenilenmesi ile oluştuğu belirtmiştir (Üstünkaya, 2021: 3-4).

Söz konusu çalışmalarda, Türkiye'de "tekke tavrı" ve "Niyazi Sayın tavrı" olmak üzere iki ney tavrından bahsedilmektedir. Süleyman Erguner, yukarıdaki açıklamaların aksine genellikle tekke tavrı gibi sınıflandırmaları doğru bulmadığını, Türk müziğinde ney tavrının tek olduğunu ve bunun da "Ney Tavrı" olduğunu belirtmektedir. Bu açıklamasına, Süleyman Erguner'in (Dede) vefatı üzerine yayımlanan radyo mecmuasında ("Radyo Haftası Dergisi", 1954: 14-15) bulunan haberde, Süleyman Erguner'den (Dede) geriye Ulvi Erguner ve Niyazi Sayın olmak üzere iki öğrencisinin kaldığı ile ilgili yazıyı örnek gösteren Erguner, Niyazi Sayın'ın yıllarca Erguner topluluğunda bulunduğunu ve dedesinden de istifade ettiğini belirtmektedir. Erguner, vibratonun ve parmak çarpmalarının abartılı bir şekilde yapılması ile ayrı bir ney tavrının ortaya çıkmayacağını belirtmektedir. Aktarılanlara ek olarak Süleyman Erguner, yazılmış eski edvar kitaplarında, musiki ile ilgili olan hatırat vb. kitaplarda, ney ile ilgili literatürde, eski neyzenlerin icralarında ve kendisine aktarılan hatıralarda vibrato konusunun herhangi bir şekilde geçmediğini belirtmektedir. Eski neyzenlerin de icra esnasında özellikle vibrato yapmak gibi bir uğraşlarının bulunmadığını belirten Erguner, vibratonun meşk sistemi ile ilgili olan yazılı ve sözlü kaynaklarda özel bir yer teşkil etmediğini ifade etmektedir (S. Erguner, kişisel görüşme, 06.04.2022).

Ahmed Şahin; Cemil Bey, İhsan Özgen Bey, Necdet Yaşar ve Abdi Çoşkun Bey'in icralarında kullandıkları çarpmaların, glissandoların, vibratoların, hece ve cümle sonlarındaki hareketlerin aynı olduğunu fakat ney özelinde Niyazi Sayın'dan önceki neyzenlerde, Cemil Bey'den bu zamana gelen tavrı göremediklerini belirtmektedir. Eski kayıtlar dinlendiğinde diğer bütün sazların tavrılı icra yaptıkları görülürken ney sesinin aradan düdük veya kaval gibi düz bir şekilde geldiğini ifade eden Şahin, bu duruma Üstat Neyzen Tevfik'in kayıtlarını örnek olarak vermektedir. Şahin, Neyzen Tevfik'in perde baskılarının doğru olduğunu fakat icra tavrının Cemil Bey'in taksimlerindeki gibi bir tavrıda olmadığını belirtmekle beraber ney icrasının zorluğundan dolayı tavrın bu zamana kadar tam manası ile yansıtılamamasının normal olduğunu ifade etmektedir (A. Şahin, kişisel görüşme, 18.03.2022).

Ahmed Şahin'i destekler bir ifade de Şehvar Beşiroğlu tarafından aktarılmıştır. Beşiroğlu, Niyazi Sayın'ın, gelenekten gelen ney icra tavrını Hafız Sami, Hafız Mecid, Hafız Osman gibi hafızların okuyuş tavrıları ile birleştirdiğini ve icrasına yansıttığını, gelenekten gelen bu tavrı geliştirip daha dinamik, esnek ve melodi zenginliğe açık hale getirdiğini ifade etmektedir (Beşiroğlu, 1998).

Niyazi Sayın kendisi ile yapılan röportajda vibratoyu ve yanak vibratosunu kullanışı konusunda hiçbir esntrümanın tek ses olarak çıkmadığını, tüm sazlarda vibrato yapılırken, o zamana kadar ney sazının icrasında vibratonun yapılmadığını belirtmektedir. Sayın, dudak vibratosunu ilk olarak hocası Halil Dikmen'den gördüğünü (N. Sayın, ev ortamında yapılan bir röportajın ses kaydından alıntı, tarih meçhul) vibrato kullanımını, Tanburi Cemil Bey'in plaklarını, Kur'an ve gazel okuyan hafızları ve iyi okuyan solistleri dinleyerek bulduğunu ifade etmektedir (Özbek, 2006).

Ali Tüfekçi, "Coğrafi Yayılım, Kültür-Medeniyet Etkileşimleri Çevrevesinde: "Ney" Tarih, Teknik ve İcrasına İlişkin Karşılaştırmalı Bir Analiz" adlı doktora çalışmasında diyafram vibratosundan bahsetmiş ve Neyzen Süleyman Erguner'in (Dede, 1902-1953) icrasında nefes alışverişlerinin duyulmadığını ve diyafram vibratosunu kullanarak icra yaptığını ifade etmiştir (Tüfekçi, 2011: 153-154).



Süleyman Erguner, “Ney Metod” adlı kitabında neyde vibratonun her nefesli sazda olduğu gibi diyafram yardımı ile yapıldığını (Erguner, 2007, s. 27), kafa sallayarak, yanak ve dudak titreterek, neyi sallayarak vibrato yapılmasının dünyanın hiçbir nefesli sazında görülmediği gibi neyzenlik geleneğinde, ney üstadları arasında da hiç görülmediğini ifade etmektedir. Buna ek olarak Süleyman Erguner, kendi icralarında da vibratonun bulunduğunu fakat bunu hiçbir zaman ney eğitiminin şartlarından biri olarak görmediğini ifade etmektedir. Babası Neyzen Ulvi Erguner’den öğrendiği üzere ney eğitiminde öncelikli olarak uzun, güçlü ve fosurtusuz sese, ses tonunun kalitesine, perdeler arasındaki uyuma, neyden çıkan dem seslerin ton ve kalitesine önem verilmesi gerektiğini ifade eden Erguner, vibratoyu müzikte biteviye bir uygulama olarak değil bir nüans olarak gördüğünü belirtmektedir. Süleyman Erguner, neyin yanak vibratosu ile üflenmesine herhangi bir itirazının bulunmadığını fakat neyin sadece bu vibrato ile üflenebileceği düşüncesini kabul etmediğini belirtmektedir (S. Erguner, kişisel görüşme, 06.04.2022). Vibratonun notada vibrato gerekli görüldüğü veya istendiği yerlerde yapılması gerektiğini belirtmektedir (Erguner, 2007, s. 27).

Sadreddin Özçimi ise vibrato yapım şekline ziyade vibrato yoktur demenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Önemli olanın güzeli yakalamak olduğunu ifade eden Özçimi, Niyazi Sayın’ın yapmış olduğu vibratonun kendisine göre güzel olan olduğunu belirtmektedir. Özçimi, her üflenen perdede vibrato yapmanın çirkinlik getireceğini, vibratonun basılan perdelerin tamamına uygulanmaması gerektiğini ifade etmektedir. Kendi yaptığı vibratonun Niyazi Sayın’inkinden daha sert olduğunu, Niyazi Hoca’nın hiç vibrato yapmadan uzun nağmeler yaptığını belirterek bu minvalde doğru sesi yakaladıktan sonra düz sesleri de kullanmamız gerektiğini ifade etmektedir. Özçimi, ney üfleme tekniği ile ilgili son olarak “neyzenin neyi üflerken adeta bir meyyit” gibi ney üflemesi gerektiğini, ney üflerken bütün vücudunun değil sadece parmaklarının ve nefesinin hareket etmesi gerektiğini belirtmektedir (M. S. Özçimi, kişisel görüşme, 09.03.2022).

Süleyman Erguner de ney icra tavrında kafa ve neyin sallanmasının yeri olmadığını, neyin kaval gibi çalınmasının icra tavrında büyük bir tehlike yarattığını ifade etmektedir. Süleyman Erguner, babası Neyzen Ulvi Erguner’in ney icrası esnasında dışarıdan bakıldığında ney üflenildiğinin belli olmayacak şekilde icra edilmesi gerektiğini ifade etmiştir (S. Erguner, kişisel görüşme, 06.04.2022).

Ahmed Şahin, ney üflerken neyzenin sadece yanağının oynaması gerektiğini, dışarıdan bakıldığında adeta uyur gibi hareketsiz, rahat ve estetik olması (kafanın veya neyin sallanamaması) gerektiğini belirtmektedir (A. Şahin, kişisel görüşme, 18.03.2022).

### 3.3. Ney’de Yapılış Şekline Göre Vibrato Çeşitleri

Yukarıdaki bilgiler ışığında neyde vibrato, yapılış şekline göre yanak ve diyafram vibratosu olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

#### 3.3.1. Yanak Vibratosu

Bu bölümde yanak vibratosunun ne olduğu, kimler tarafından bulunduğu ve kullanıldığı, neden ve nasıl yapıldığı sorularına cevaplar aranacaktır.

Mustafa Cüneyt Aydın’ın “Neyzen Halil Dikmen’in Ney Tavrı ve Ses Kayıtlarının Müzikal Analizi” adlı yüksek lisans tezinde, Ahmet Yakupoğlu hocası Neyzen Halil Dikmen’in ney tavrını:

“Ney’i üflemeğe başladığı anda dudaklarında, avurt adalelerinde ve çenesinde kopan kıyâmet; bunların birbiri ardınca harekete geçerek, sesleri idârede, çarpmalarda, titreme ve eritmelerde; parmaklarla müşterek çalışmalarını gösterdikleri hârikulâde mahâret anlatılamaz. Bunların bir kısmını benzetmek şöyle böyle, imkân dâhilinde gibi görünmüyordu. Halil Dikmen ihtişamını asla!

Hele bir çarpma vardı, ağzın içinde teşekkül ediyordu. Bununla yakından hassaten alâkalanmışım, bir türlü târif ettirip kavrayamadım. Dil mârifetiyle mi, avurttan mı, nereden geldiğini anlayamadım. Ve bu onunla gitti. İhtişamın en müstesnâ motifiydi. Ellerin seslere göre manevralanması, titremelerde, çarpmalarda kimsede rastlamadığım yerlere dokunması dehşetti” (Aydın, 2019: 35-36) cümleleriyle anlatılmaktadır. Çalışmada dudak vibratosunu, neye yaslanan dudağın açıkta kalan kısmının seri olarak titretilmesiyle oluştuğu belirtilmiş olup Halil Dikmen’in çoğunlukla dörtlük ya da daha uzun değerdeki notalarda vibrato yapmayı tercih ettiği ifade edilmiştir (Aydın, 2019, s. 136).

Ahmed Şahin, günümüzde kullanılan yanak vibratosunun Neyzen Halil Dikmen ile başladığını, Dikmen’in hocası Neyzen Emin Dede’de ise vibratonun yalnızca dudağını açıp kapama şeklinde bulunduğunu ifade etmektedir. Halil Dikmen’in vibrato konusunda Niyazi Hoca’nın ufkunu açtığını, Niyazi Sayın’ın da bu vibrato tavrını zirveye ulaştırdığını ve bugünkü kullandığımız şekle getirdiğini ifade eden Ahmed Şahin, yanak vibratosunun kontrollü halini Niyazi Hoca’nın bulduğunu belirtmektedir. Şahin’e göre Niyazi Sayın, hafızların sesleri ile yaptığı aralıklı başlayıp yumuşayarak (hafifleyerek) sıklaşan vibratoyu neye uyarlamıştır. Şahin, Türk müziği tavrının tam manası ile yansıtılabilmesi için yanak vibratosunun neyde özellikle aranmış ve bulunmuş bir teknik olduğunu belirtmektedir. Nefesle ve başın ya da neyin sallanması sureti ile yapılan vibratonun kontrol edilmesinin zor olduğunu ve bu vibratolar ile yumuşatma ve sıklaştırma hareketlerinin istenilen düzeyde yapılamayacağını ifade eden Şahin, nefesle, başla ya da neyi sallamak suretiyle vibrato yapan kişilerin sadece belirli aralıklarda vibrato yapabileceklerini bununla beraber perde geçişlerindeki vibratoları yapamayacaklarını aktarmaktadır. Şahin, başın ve neyin sallanması suretiyle yapılan vibratolu icraların, Cemil Bey’den günümüze kadar gelen Türk müziğinin gelenekli icra tavrında yeri olmadığını ifade etmektedir. Son olarak Ahmed Şahin, Niyazi Hoca’dan kendilerine intikal etmiş olan yanak vibratosunun, Türk musikisinin icra tavrı anatomisine en uygun vibrato olduğunu ve bu tavrı en güzel yansıtabilecek vibrato şeklinin yanak vibratosu olduğunu belirtmiştir (A. Şahin, kişisel görüşme, 18.03.2022).

Sadreddin Özçimi, yanak vibratosunu, Niyazi Sayın’dan gözlemleyerek öğrendiğini ve bu vibratonun dudağın boşta kalan kısmını yanakla beraber sağa sola oynatma şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Yanak vibratosunun Neyzen Halil Dikmen’de, Niyazi Sayın’daki gibi çok bariz olmadığını, bu vibratonun Niyazi Hoca ile ortaya çıktığını ve belirginleştiğini belirtmektedir (M. S. Özçimi, kişisel görüşme, 09.03.2022).

Stüleyman Erguner ise günümüzde kullanılan yanak vibratosunun ilk olarak Halil Dikmen’de küçük yanak çekmeleri şeklinde ortaya çıktığına yönelik bilgiyi Halil Dikmen’i tanımış kişilerden bizzat duyduğunu ifade etmektedir. Bu vibrato şeklinin Niyazi Sayın tarafından ileri bir seviyeye taşındığını da aktaran Erguner, Niyazi Sayın’ın kullandığı vibratonun günümüzde kullanılan yoğunlukta olmadığını belirtmektedir. Yanak vibratosunun Niyazi Sayın’dan ziyade öğrencileri tarafından salt ve sert bir şekilde uygulandığını belirtmektedir. Erguner, yanak vibratosunun sesin volümünü ve şiddetini düşürdüğünü, icra esnasında vibratonun abartıldığı takdirde ise esas sestem uzaklaşma ve akort dışına çıkma tehlikesinin oluştuğunu ifade etmektedir. Son olarak Niyazi Sayın’ın icralarını ve bilhassa taksimlerini zevkle dinlediğini de sözlerine eklemektedir (S. Erguner, kişisel görüşme, 06.04.2022).

### 3.3.2. Diyafram Vibratosu

Ali Tüfekçi, “Coğrafi Yayılım, Kültür-Medeniyet Etkileşimleri Çerçevesinde: “Ney” Tarih, Teknik ve İcrasına İlişkin Karşılaştırmalı Bir Analiz” adlı doktora çalışmasında diyafram vibratosundan bahsetmiş ve



Neyzen Süleyman Erguner'in (Dede, 1902-1953) icrasında nefes alışverişlerinin duyulmadığını ve diyafram vibratosunu kullanarak icra yaptığını ifade etmiştir (Tüfekçi, 2011, s. 154).

Süleyman Erguner makbul olan vibratonun -Avrupa müziğinde de olduğu gibi- cümle sonlarında bulunması ve diyaframdan yapılması gerektiğini belirtmektedir. Perdelerin yerlerine oturtulması esnasında kendisinin de dudaklarını kullandığını fakat vibratoyu diyaframdan yaptığını belirten Erguner, neyde yapılan çarpımların vibrato ile desteklenmeden, daha az belli olacak şekilde yapılması gerektiğini ve parmak sesinin olabildiğince duyulmaması gerektiğini de ifade etmektedir (S. Erguner, kişisel görüşme, 06.04.2022).

### 3.4. Yapıldığı Yere Göre Vibrato Çeşitleri

Bu bölümde vibratonun, icra esnasında yapıldığı yerler (uzun seslerde, kısa seslerde, çarpımlarda ve glissandolarda) konusu açıklanmaya çalışılacaktır.

Konuyla ilgili olarak Ahmed Şahin, vibratonun, uzun seslerde, kısa geçişlerde, çarpımlarda ve tüm perde geçişlerinde yapılması gerektiğini (A. Şahin, kişisel görüşme, 18.03.2022); Süleyman Erguner, Avrupa müziğinde olduğu gibi cümle sonlarında yapılması gerektiğini (S. Erguner, kişisel görüşme, 06.04.2022); M. Sadreddin Özçimi ise glissandolar ile beraber perdeler yerlerine oturtulurken kullanılmasını gerektiğini ifade etmektedir (M. S. Özçimi, kişisel görüşme, 09.03.2022).

Aktarılanlar ışığında ney ile yapılan vibrato yerleri; uzun seslerde, kısa seslerde, çarpımlarda ve glissandolarda (perdeleri yerlerine oturturken) yapılmalarına göre dört başlıkta incelenecektir.

#### 3.4.1. Uzun Seslerde

Ahmed Şahin, hafızların icralarında yaptıkları ve aralıklı başlayıp yumuşayarak (hafifleyerek) sıklaşan vibratonun Niyazi Sayın tarafından bulunup neye uyarlandığını belirtmektedir. Şahin, uzun seslerdeki vibratonun, suya taş atıldığında çıkan dalga formunun tam tersi gibi, aralıklı başlayıp sıklaşan sıklaştıkça da volümü düşen (keskinliği azalan) bir şekilde olması gerektiğini ifade etmektedir (A. Şahin, kişisel görüşme, 18.03.2022).

Sadreddin Özçimi, vibratonun uzun seslerin sonunda ve cümle bitişlerinde yapılmasının daha doğru ve gerekli olduğunu ifade etmektedir (M. S. Özçimi, kişisel görüşme, 09.03.2022).

Süleyman Erguner ise vibratonun sadece cümle sonlarında bulunması gerektiğini belirtmektedir (S. Erguner, kişisel görüşme, 06.04.2022).

Yukarıdaki açıklamalar ışığında ney icrasında uzun seslerde, müzik cümlelerinin sonlarında, taksimlerdeki asma kalıplarda veya bitişlerinde vibrato ile sesin söndürülme işlemi gerçekleştirilmektedir. Bunun tasviri anlatımı için topun belirli bir yükseklikten bırakılması sonucunda yerden sıçramasının zamanla azalması ve sonunda durarak hareketsiz kalması durumu örnek olarak gösterilebilir.

#### 3.4.2. Kısa Seslerde

Bu tür vibratolar, eser veya taksim icralarındaki perdeler arası kısa geçişlerde sabit aralıklı ve seri şekilde yapılırlar. Burada dikkat edilmesi gereken kısa geçişlerin hepsinde vibrato yapılmaması gerektiği ve vibrato yerlerini belirleyebilmek için uzun meşkların yapılması gerektiğidir (A. Şahin, kişisel görüşme, 18.03.2022).

Kısa seslerde vibrato yapılabilmeyle beraber biteviye bir şekilde, sürekli vibrato yapılmaması gerektiği yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır. Kısa seslerde yapılan vibrato iki tavır arasındaki farklılıklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### 3.4.3. Çarpımlarda

Ahmed Şahin, vibratonun sadece uzun seslerde değil çarpma esnasında da yapılması gerektiğini, vibratonun çarpmayı yumuşattığını ve gırtlak çarpmasındaki nağmenin aynısını bu tarz vibratolu çarpma ile verilebildiğini,

çarpma esnasında vibrato yapılmadığı takdirde neyden gelen sesin düdük veya kaval gibi çıktığını ifade etmektedir. Şahin, en aralıklı çarpmalardan en seri çarpmalara kadar her çarpmada vibrato yapılması gerektiğini belirtmektedir (A. Şahin, kişisel görüşme, 18.03.2022).

Ali Tan, Niyazi Sayın'ın çarpmalarda dudak vibratosu kullanarak çarpmaların meydana getirdiği sertliğini azalttığını ifade etmiştir (Tan, 2008, s. 25).

Süleyman Erguner ise neyde yapılan çarpmaların vibrato ile desteklenmeden daha az belli edilerek yapılması gerektiğini ve parmak sesinin olabildiğince duyulmaması gerektiğini de ifade etmektedir (S. Erguner, kişisel görüşme, 06.04.2022).

Bu vibrato uygulaması ile iki tavrı arasındaki en önemli duyum farkı ortaya çıkmaktadır. Niyazi Sayın tavrında her çarpmanın yanak vibratosu ile (desteklenerek) yapılması gerekliliği ifade edilirken tekke tavrında ise bunun tam tersi bir durum göze çarpmaktadır.

#### **3.4.4. Glisandolarda (Perdeleri Yerlerine Oturturken)**

Nesibe Özgül Özbilen'in "Fasıl Şarkıcılığı Açısından Türk Makam Müziği'nde Süslemeler" adlı çalışmasında perdelerin yerlerine oturtulurken vibrato ile yapılan gizli çarpmaların yatay melodik sistemi zenginleştirdiği ifade edilmiştir (Özbilen, 2007, s. 21).

Sadreddin Özçimi ise musikimizin glissandosuz düşünülmemeyeceğini, perdelerin düz bir şekilde üflendiğinde ruhsuz olacağını ve perdelerin muhakkak dikten pese doğru bir glissando ile basılması gerektiğini ifade etmektedir. Özçimi'ye göre perdeleri birbirine bağlamak adına yapılan glisandoların içerisinde vibratonun bulunması gerekmektedir. Bununla beraber Özçimi, perdeleri yerine oturturken kullanılan vibrato vb. ufak müdahalelerin saniyenin onda biri gibi kısa bir sürede gerçekleştiğini belirtmektedir (M. S. Özçimi, kişisel görüşme, 09.03.2022).

Süleyman Erguner de perdelerin yerlerine oturtulması esnasında dudağını kullandığını ifade etmektedir (S. Erguner, kişisel görüşme, 06.04.2022).

Dikkatlice incelendiğinde Türk müziği icralarında perde geçişlerinin keskin olmadığı ve perde icralarının birbirlerine bağlantılı bir şekilde gerçekleştiği görülecektir. Neyde bu geçişler sadece parmaklar ile yapılmaya çalışıldığında istenilen yumuşaklık sağlanamamaktadır. Bunun için dudağın -melodinin gelişi yönüne göre değişmek kaydı ile- sağdan sola veya soldan sağa hareket ettirilmesi ile tizden peste veya pesten tize, parmakla elde edilemeyecek ufak frekans değişimleri sağlanır. Bu dudak ve parmak hareketlerinin birleşmesi ile istenilen yumuşaklıkta ve ahenkte perde geçişleri yapılabilmektedir.

Her iki tavrıda da perdelerin yerlerine oturtulmasında dudak hareketleri yapıldığı tespit edilmiş olup Niyazi Sayın tavrında bahsi geçen dudak hareketlerinin de vibrato olarak isimlendirildiği tespit edilmiştir.

#### **3.5. Ney'de Vibrato Eğitimi**

Ahmed Şahin, yanak vibratosunun yapılabilmesi için eski üstatların ve birebir meşk edilen hocaların taklit edilmesi gerektiğini belirtmekle birlikte yanak vibratosunun tam manası ile öğrenilebilmesi için uzun meşkler yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bunlara ek olarak Şahin, doğru şekilde ve doğru yerde vibrato yapabilmek için mutlaka bir üstadın önünde diz çökmek gerektiğini belirtmektedir (A. Şahin, kişisel görüşme, 18.03.2022).

Sadreddin Özçimi, ney eğitiminin ilk zamanlarında yanak vibratosu uygulamasının zor olduğunu fakat ilgili kasların çalıştırılarak zamanla yapılabileceğini belirtmektedir. Niyazi Sayın'ın vibratonun özellikle nerede ve nasıl yapılacağını kendilerine öğretmediğini, kendilerinin hocayı dinleyerek ve tahlil ederek vibrato yapmayı

öğrendiklerini aktarmaktadır. Özçimi'ye göre vibratonun nerede yapılacağı çokça dinleyerek ve tahlil ederek öğrenilebilir (M. S. Özçimi, kişisel görüşme, 09.03.2022).

Yanak vibratosu uygulamasının daha doğru ve kolay yapılabilmesi için sırasıyla aşağıdaki yöntemlere başvurulabilir. Yöntemlerin uygulanması esnasında birinci, ikinci ve üçüncü yöntemler sırasıyla takip edilmelidir.

Vibrato eğitimine başlamadan önce ilk olarak neyde temiz ve duru bir ton elde edilmelidir. Neyde duru ses elde edilip belli bir seviyeye ulaşıldığında vibrato eğitimine başlanabilir.

#### **Birinci Yöntem:**



**Resim 1**



**Resim 2**

Ağız, Resim 1'deki normal duruş pozisyonunda iken (neyi üfleme yönüne göre sağ el üstte üflüyorsa sağ yanak, sol el üstte üflüyorsa sol yanak) yanak Resim 2'deki gibi olabildiğince kulağa doğru çekilip bırakılarak yanak kasları çalıştırılır. Söz konusu çekme işlemlerinin olabildiğince sabit ve düzenli aralıklarda yapılması yanak kaslarının gelişimi açısından önem arz etmektedir.

#### **İkinci Yöntem:**



**Resim 3**



**Resim 4**

Dudak, Resim 3'teki gibi ney üfler pozisyona getirilir ve birinci yöntemdeki işlem uygulanır. Burada önemli olan dudak formunu bozmadan çekme işlemini gerçekleştirmektir. Dudak yanağa doğru çekilirken dudağın formu Resim 4'te gösterildiği gibi sabit tutulmaya çalışılır. Bu yöntem ile dudak çevresindeki kasların gelişimi amaçlanmaktadır.

**Üçüncü Yöntem:****Resim 5****Resim 6**

Resim 5'teki gibi ney üflenirken (herhangi bir perdede) dudak ve yanak Resim 6'daki gibi kulağa doğru çekilir. Burada önemli olan doğru sesi kaybetmeden sabit bir aralık ve düzende maksimum salınımı gerçekleştirmektir.

Birinci ve ikinci yönteme ek olarak bu yöntemin uygulamasında da başarı elde edilebildiğinde yanak vibratosu basitçe oluşmaya başlamış demektir. Bu süreçten sonra yetkin icracıların kayıtları dikkatlice dinlenir ve çokça çalışılır ise uzun/kısa seslerdeki, çarpmalardaki ve glissandolardaki vibratolar zamanla olması gerektiği seviyeye ulaşacaktır.

**4-Sonuçlar**

Çalışmanın ilk aşamasında yazılı kaynaklar taranarak vibratonun geniş kapsamlı tanımına yer verilmiştir. Bu tanımlarda vibrato, sesi zenginleştirmek, yoğunlaştırmak ve müzikal ifadeyi güçlendirmek amacı ile yapılan, vokal müzikteki veya telli, yaylı ve üflemeli çalgılardaki sesi titreştirme tekniği olarak yer almaktadır.

Vibratonun tanımı yapıldıktan sonra Türk müziğindeki yeri, yazılı kaynaklarda ve ilgili röportajlarda araştırılmıştır. Bu minvalde Türk müziğinde esas olanın vokal icra olduğu, tüm enstrümanların vokal icraya en yakın icrayı sazında uygulaması gerektiği ve bu icralarda vibratonun çok önemli bir yeri olduğu ortaya çıkmıştır. Vibratonun Türk müziği icra tavrının olmazsa olmaz bir unsuru olduğu sonucuna varılmıştır.

Ülkemizde, “tekke tavrı” ve “Niyazi Sayın Tavrı” olmak üzere her biri bir ekol olan ve sahasında birçok icracısı bulunan iki farklı ney tavrı tespit edilmiştir. Yapılan incelemede bahsedilen iki tavrı arasında uygulama farklılıkları olduğu belirlenmiştir.

Vibratonun ney icrasındaki yeri konusu her bir tavrı için ayrı ayrı incelenerek şu sonuçlara varılmıştır:

Tekke tavrında vibratonun Niyazi Sayın tavrına göre çok daha az kullanıldığı ve müzikte biteviye bir uygulama olarak görülmediği, yazılı ve sözlü kaynaklarda tekke tavrındaki vibratonun diyafram yardımı ile yapıldığı ve sadece cümle sonlarında uygulandığı belirtilmiştir.

Niyazi Sayın tavrında ise vokal icrayı olduğu gibi sazına yansıtma gayesi gözlemlenmiştir. Bu tavra göre neyde vibratosuz bir icra düşünülemez ve Türk müziği tavrının tam olarak icraya yansıtılabilmesi için vibrato yapılması elzemdir. Niyazi Sayın tavrında vokal icrada kullanılan vibratoyu en iyi yansıtan vibrato şeklinin yanak vibratosu olduğu tespit edilmiştir. Bu tavrıda vibrato yeri olarak tekke tavrındaki gibi sadece uzun seslerde değil buna ek olarak kısa seslerde, çarpmalarda ve glissandolarda da kullanıldığı görülmüştür. Bu vibrato çeşidi genellikle yanak vibratosu olarak isimlendirilse de dudak vibratosu teriminin de bu manada kullanıldığı görülmüştür.

Her iki tavrıda da perdelerin yerlerine oturtulmasında glissando ile beraber dudak hareketleri yapıldığı belirlenmiştir. Buna ek olarak Niyazi Sayın tavrında yapılan dudak hareketlerinin de vibrato olarak isimlendirildiği tespit edilmiştir.

Araştırmada ney icrasında neyzenin sadece yanağının oynaması gerektiği, dışarıdan bakıldığında adeta uyur gibi hareketsiz, rahat ve estetik olması (kafanın veya neyin sallanamaması) gerektiği sonucuna da ulaşılmıştır.

### Kaynakça

- Arıkan, R. (2011). *Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Nobel Yayın Dağıtım.
- Aydın, M. C. (2019). *Neyzen Halil Dikmen'in Ney Tavrı ve Ses Kayıtlarının Müzikal Analizi* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Behar, C. (2008). *Musikiden Müziğe* (2. bs). Yapı Kredi Yayınları.
- Behar, C. (2015). *Osmanlı / Türk Musikisinin Kısa Tarihi* (1. baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Beşiroğlu, Ş. (1998). Türk Müsikisinde Üslup ve Tavrı Açısından Meşk. İçinde *IV. İstanbul Türk Müziği Günleri Türk Müziğinde Eğitim Sempozyumu*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erguner, S. (2007). *Ney Metod* (2. bs). Erguner Müzik.
- Ersöz, B. (2014). *Flüt Vibratosu* [Sanatta Yeterlik Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Kandemir, A. (2019). *Popüler Müzikte Ney'in Kullanımı ve Post Modern Yaklaşımlar* [Yüksek Lisans Tezi]. Ege Üniversitesi.
- Köroğlu, N. O. (2015). *Niyazi Sayın'ın Toplulukla Saz Eseri İcralarındaki Tavrının İncelenmesi ve Bu Çerçeve de Oluşturulan Etütlerin Ney Eğitiminde Kullanılabilirliği* [Doktora Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Özbek, S. (2006). Niyazi Sayın ile Röportaj. *Zeck Dergisi*, 16. <http://neyniyaz.blogspot.com/2008/10/niyazi-sayn-zeck-dergisi-rportaj.html>
- Özbilen, N. Ö. (2007). *Fasıl Şarkıcılığı Açısından Türk Makam Müziği'nde Süslemeler* [Sanatta Yeterlik Tezi]. İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Radyo Haftası Dergisi. (1954). *Hadise Yayın Evi*, 12.
- Say, A. (2005). *Müzik Sözlüğü* (C. 2). Müzik Ansiklopedisi Yayınları.
- Tan, A. (2008). *Niyazi Sayın'ın Ney Tavrında Perde Pozisyonları* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Tanrıkorur, C. (2008). *Osmanlı Dönemi Türk Musikisi* (5. bs). Dergâh Yayınları.
- Turgay, H. (2017). Flüt Vibratosunun Teknik, Müzikal ve Kültürel Boyutu. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 3(2). <https://doi.org/10.22252/ijca.370899>
- Tüfekçi, A. (2011). *Coğrafi Yayılım, Kültür-Medeniyet Etkileşimleri Çevresinde: "Ney" Tarih, Teknik ve İcrasına İlişkin Karşılaştırmalı Bir Analiz* [Doktora Tezi]. İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Üstünkaya, O. (2021). *Neyzen Yavuz Akalın Özelinde Ney İcrâ Tavrı* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Variş, Y. A. (2012). Viyolada Vibrato Tekniği ve İncelemesi. *NWSA-Fine Arts Dergisi*, 7(2). <https://doi.org/10.12739/10.12739>



## Structured Abstract

The ney is unquestionably one of the main musical instruments that is used in Turkish music and religious music performances. The ney is utilized in a variety of religious musical genres, most notably Mevlevi rites, but it is also frequently used in non-religious musical genres. It is known that the learning of this instrument was continued with a method called meşk in the historical process, and today, with the increase in the use of musical notes, changes have occurred in the application of this method. Despite the changes, however, the meşk method continues to be the most effective learning method for this instrument. Ney's playing style is taught and passed down from generation to generation, with the practice based on the teacher-student relationship. The playing styles of ney are based on the differences in note-performing, ornamentation, and articulation elements. Vibrato, one of these elements, finds a distinctive place in ney performance. The aim of this study is to address and clarify the concept of vibrato in all its aspects, which has an important place in ney performance and shows differences due to performing styles.

For this purpose, the place of the concept of vibrato in the literature is examined through an elaborated literature review. In this review, it is found that the place of vibrato, its significance, and statistical evaluations in vocal and some instrumental performances have been studied in international scholarship for about more than seventy years. In local sources, however, it has not been possible to go beyond a few definitions and information about vibrato in Turkish music. In this study, the definition of vibrato is provided based on the written sources that could be accessed through the literature review. Afterwards, the place of vibrato in Turkish music and ney performance is examined. On the basis of data obtained from limited number of written sources, it is found that there are different performing styles in ney performance and that the ways of making vibrato differ between these styles. Additionally, as a result of the examination of these written documents, this study has found that there are two distinct ney performing styles: the tekke style (lodge style) and the Niyazi Sayın style.

As it has not been possible to reach sufficient information about these performing styles in the written documents, this study has necessarily consulted oral sources to reveal the place of vibrato in ney performance and Turkish music in terms of these styles. As a result, interviews with prominent ney players and teachers were conducted, including Dr. Süleyman Erguner, M. Sadreddin Özçimi, and Ahmed Şahin.

According to the information obtained from the interviews and written sources, vibrato is defined as a technique of vibrating the sound in vocal music or string and wind instruments with the aim of enriching the sound, intensifying it and strengthening the musical expression.

Regarding the function of vibrato, it is revealed that since vocal performance holds the main place in Turkish music, all instruments should be used in a way that is closest to the vocal performance, and vibrato plays a significant role in these performances. Accordingly, it is concluded that vibrato is an indispensable element of Turkish music performing style.

In addition, the place of vibrato in ney performances is examined separately for each performing style. In this respect, it is stated that vibrato is used much less in the Tekke style than the Niyazi Sayın style, and it is not seen as a continuous practice in music in the Tekke style. According to written and oral sources, the tekke style only uses vibrato at the end of musical sentences with the help of diaphragm. In the Niyazi Sayın ney style, conversely, the aim is to reflect vocal performance in the instrumental performance accurately. For the Niyazi Sayın style, a performance without vibrato on ney is unthinkable, and it is essential to perform vibrato in order to fully reflect the Turkish music style to the instrumental performance. It is also found that in the Niyazi Sayın style, the vibrato form that best reflects the vibrato used in vocal performance is the cheek vibrato. In this style, vibrato is not only used in performing long sounds as in the tekke style, but also in performing short sounds, beats, and glissandos. Although this type of vibrato is usually called cheek vibrato, the term lip vibrato is also used in this sense.

In the light of the information compiled from oral sources, the classification, and definitions of the concept of vibrato are made in terms of the way and place it is used during a performance. With respect to the way the vibrato used in the ney performance, the definition and classification are made due to cheek and diaphragm vibrato. Regarding the place the vibrato is used in the ney performance, on the other hand, they are made in terms of long sounds, short sounds, beats, and glissandos.

It is found that lip movements are made together with glissando while putting musical tones into their places. In addition, it is discovered that these lip movements used in the Niyazi Sayın style are also called vibrato.

In this study, it is observed that only the cheek of the ney player (neyzen) should play while performing the ney, and when viewed from the outside, the ney player should be motionless, comfortable, and aesthetic (the head or the instrument should not be shaken) as he/she is sleeping during the performance.

At the end of the study, information about cheek vibrato is given, and exercises on the development of this vibrato technique and the training method are included. These exercises are illustrated by using photos in three stages. It is aimed to develop the cheek muscles with the first method, to develop the muscles around the lips with the second method. Finally, with the third method, it is aimed to perform the cheek vibrato in the ney performance accurately by applying the faculties developed in the first and second methods.



## 1101-1310 / 1690-1892 Tarihleri Arasında Görev Yapan Rumeli Kazaskerleri

### *Rumelian Kazaskers of the Ottoman State in the Last Two Centuries*

#### Öz

Kadı ve asker kelimelerinin birleşiminden oluşan kazasker terimi Osmanlı Devleti'nde hukuki ve idari fonksiyon icra etmiş önemli bir kurumu karşılamak için kullanılmıştır. Orduda asker arasında çıkan ihtilafları düzenleme ihtiyacından ortaya çıkan kazaskerlik makamının yetkisi sosyal hayatı kapsayacak şekilde genişlemiş, sivil yargı ve tedris faaliyetlerini de kapsamıştır. Kazaskerlik, devlet içerisinde icra ettikleri fonksiyon ve makama ulaşanların elde ettikleri itibarla orantılı olarak her ilmiye mensubunun yükselmek isteyeceği bir makam olmuştur. Kazasker olabilmek ilk dönemlerde kesin kurallara tabi değildir. Sultanların bu doğrultudaki kararları yeterlidir. Ancak klasik dönemden itibaren ilmiye sınıfının teşkilatlanması tamamlanmış ve belirli kurallara tabi olmuştur. Kazaskerlik, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği olmak üzere ikiye ayrılmış ve Rumeli kazaskerliği, Anadolu kazaskerliğinden üst bir konuma yerleşmiştir. Kazaskerlik, devlet içerisinde icra ettikleri fonksiyon ve makama ulaşanların elde ettikleri itibarla orantılı olarak her ilmiye mensubunun yükselmek isteyeceği bir makam olmuştur. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin son iki yüzyılında (1690-1892) bilfiil görev yapmış Rumeli kazaskerlerinin listesini içeren bir defter incelemeye tabi tutulmuştur. Söz konusu liste, bu kadar geniş tarih aralığı içinde Rumeli kazaskerlerini toplu bir şekilde içermesi bakımından önem arz etmektedir. Defterdeki atama kayıtlarının verdiği bilgiler ve tarihler, arşiv kaynakları ile ulema hakkında bilgi veren eserlerle karşılaştırılmıştır. Bu tarih aralığında 136'sı farklı kazasker olmak üzere 219 atama kaydı bulunmaktadır. Rumeli kazaskerlerin 66'sı bir defadan fazla bu göreve gelmiş, 49'u ise şeyhülislam olmuştur. 104 kazasker mevali sınıfı için geçerli olan 12 ay süreyle görev yapmıştır. Ancak bu süre çeşitli vesilelerle kısalmış veya uzatılmıştır. 53 kazasker 12 aylık süreden daha az görev yaparken, 61 kazasker ise bir ile iki yıl arasında değişen sürelerde görev yapmıştır. Tüm kazaskerlerin ortalama görev süresi ise 11,58 ay olarak tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kazasker, Rumeli Kazaskeri, Mahmud Kâmil, Şeyhülislam, Ulema

#### Abstract

The term kazasker (chief justice), which is a combination of the words kadi and soldier, was used to refer to an important institution that had legal and administrative functions in the Ottoman Empire. The jurisdiction of the kazasker, which emerged from the need to regulate the conflicts between soldiers in the army, expanded to include social life, civil judiciary and educational activities. Until the reign of Sultan Mehmed the Conqueror, judging and teaching activities were carried out by a kazasker. During this period, the position was divided into two, and later, with the increasing influence of the Sheikh al-Islam, kazaskers transferred their duties related to high judicial and educational organization to this authority. In this study, a notebook containing a list of Rumelian kazaskers who served in the last two centuries of the Ottoman Empire (1690-1892) was examined. The book contains 219 records of appointments of Rumelian kazaskers. Of these, 136 belong to different kazaskers, while the remaining 83 belong to the reappointments of these 136 kazaskers. Of the 136 kazaskers, 70 came to duty once, 53 twice, 9 three times, and 4 four times. 49 of the Rumelian kazaskers were elevated to the rank of sheikh al-Islam. Nearly half of Rumelian kazaskers (104 people) served for 12 months while 53 kazaskers were dismissed before this period expired. The number of kazaskers whose term of office was more than 12 months was 61. The average tenure was found to be 11.58 months.

**Keywords:** Kazasker, Rumelian Kazasker, Mahmud Kâmil, Sheikh al-Islam, Ulema

#### Cihan KILIÇ

Dr. Öğr. Üyesi., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı/ Lecturer Dr., Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies Department of Islamic History, [c.kilic82@hotmail.com.tr](mailto:c.kilic82@hotmail.com.tr), <https://orcid.org/0000-0002-5216-183X>, <https://ror.org/025y36b60>

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 31.01.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Atf / Cite as:** Kılıç, C. (2023). 1101-1310 / 1690-1892 Tarihleri Arasında Görev Yapan Rumeli Kazaskerleri. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 71-109.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön inceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik inceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncu/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Cihan Kılıç

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

## Giriş

Kazaskerlik makamı Osmanlı Devleti'nin ilk döneminden itibaren teşekkül etmiş ve şeyhülislamlik makamının kendi yerini almasına kadar ilmiye teşkilatının en üst makamı olarak kabul edilmiştir. Ancak Fatih Sultan Mehmet döneminde başlayan ilmiye teşkilatlanması, Kanuni Sultan Süleyman döneminde şeyhülislamlığı en üst makam olarak kabul etmiş ve bu makama Rumeli kazaskerlerinin atanması genel kabul görmüştür. Şeyhülislamların ilmiye sınıfının reisi olarak kabul edilmesiyle şeyhülislam listeleri ve biyografileri literatürde yerini almıştır. Kazasker listeleri veya biyografileri ise onların şeyhülislamlığa yükselmeleri durumunda ele alınmış, görevdeyken vefat eden veya şeyhülislam olmadan ilmiye tarihini tamamlayanlar nispeten daha az bilimsel araştırmalara konu olmuştur.

Şeyhülislamları konu edinen eserler müstakil olarak bulunduğu gibi bir eserin bir bölümünde de temsil edilmiştir. Müstakimzâde Süleyman Saadeddin, *Devhatü'l-Meşayih* (1978) adlı eserinde şeyhülislamların hayat hikayelerini kronolojik sıra ile vermiştir. *İlmiyye Salnamesi* (1998), ilmiye teşkilatına ilişkin verdiği diğer bilgilerin yanı sıra şeyhülislamların listesini ve ilmiye sınıfı içerisindeki yolculuklarını ele almıştır. Buradaki listenin ilk kısmı Ahmed Refik Bey tarafından diğer kısmı ise Ali Emîrî Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamları* (1972) isimli eserinde Şemseddin Fenârî'den başlayarak 129 şeyhülislamın hayat hikayesini ele almış, meşihat sürelerini, doğum ve ölüm tarihlerini ve padişahlara göre meşihat sürelerini de eserin son bölümünde listelemiştir. Ansiklopedik eserler içerisinde de Şeyhülislamlar ayrı başlık altında tasnif edilebilmiştir: İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*'nin beşinci cildinde (1971, 110-168) şeyhülislamların göreve başlayış ve ayrılış tarihlerini ayrı bir başlık altında vermiş, listenin sonuna ise genel bir değerlendirme eklemiştir.<sup>1</sup> Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar* (1996, 993-1003) isimli eserinin ikinci cildinde merkez görevlileri başlığı altında sadaretten sonra ikinci en büyük makam olarak nitelediği şeyhülislamların kronolojik listesini vermiştir. Mehmed Süreyya ise *Sicill-i Osmani* (1996, 1758-1761) isimli eserinin altıncı cildinde şeyhülislamların listesine yer vermiştir.

Bahsedilen bu eserler ve diğer ilmiye ricali ile alakalı eserlerde kazaskerlerle ilgili bir listeye veya kronolojiye yer verilmemiştir. Kazaskerliği konu edinen doktora tezlerinde dahi kazaskerlerin listesi bulunmamaktadır. İpşirli (1997) ve Şentop (2005) tarafından kaleme alınan ve doğrudan kazaskerlik makamını ele alan eserler kazaskerlik makamının birçok noktasını aydınlatmasına rağmen kazaskerlerin bir listesini içermemiştir. Bunun bir istisnası ise Bekir Kütükoğlu danışmanlığında Gülsen Gökçay (1964) tarafından gerçekleştirilen lisans bitirme tezidir. Burada XVIII. asrın ilk yarısında Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapmış ilmiye ricalinin listesi verilmiştir. Eserde 1699-1750 yılları arasında Anadolu ve Rumeli kazaskerleri hakkında bilgi Şakayik<sup>2</sup> zeyillerine<sup>3</sup> dayanılarak verilmiştir.

Kazaskerlik makamının ilmiye sınıfında görece ikinci sıraya düşmesi ve kazaskerlerin önemli bir kısmının şeyhülislam olması bu makama gelenlerin listelerinin ve hayat hikayelerinin ayrı çalışmalara konu edilmemesi sonucunu doğurduğu iddia edilebilir. Genellikle şeyhülislamların terceme-i hallerini veren eserlerde kazaskerlerin de hayat hikayelerini bulmak mümkündür. Ancak Osmanlı tarihi boyunca 131 farklı ulema 185 defa meşihat

<sup>1</sup> Bu değerlendirmeye göre meşihat makamının 498 senelik bir tarihi bulunmaktadır. Beş asra yaklaşan bu süre boyunca meşihat makamında 185 defa meşihat makamına atama gerçekleştirilmiştir. Fakat bazı şeyhülislamların birden fazla göreve getirilmesinden dolayı makama atanan kişi sayısı 131'den ibarettir; atamaların 54'ü ise mükerrer atamadır.

<sup>2</sup> Taşköprülüzâde Ahmed Efendi tarafından *eş-Şakâ'iku'n-Numanîyye fî Ulema'î'd-Devleti'l-Osmâniyye* isimle kaleme ve Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar olan ulema hayatını içeren eserdir.

<sup>3</sup> Şakayik zeyli olarak bilinen eserler Nev'îzâde Atâî'nin "*Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletü's-Şakâik*", Uşşâkîzâde İbrahim Hasib Efendi'nin *Zeyl-i Şakâ'ik*, Şeyhi Mehmet Efendi'nin *Vekâyiü'l-Fudalâ* ve Fındıklılı İsmet Efendi'nin *Tekmiletü's-Şakâ'ik fî Hakkı Ehli'l-Hakâ'ik* isimli eserleridir.

makamına gelmiştir. Halbuki Rumeli kazaskerliği makamına sadece aşağıdaki listede iki asırlık dönemde 136 farklı kazasker 219 defa göreve gelmiştir. Bu durum şeyhülislamlik listelerinde kazaskerlerin önemli bir kısmının bulunmadığını göstermektedir.

Bu çalışma Rumeli kazaskeri olan Mahmud Kâmil Efendi tarafından veya en azından onun Rumeli kazaskerliği döneminde tutulduğu değerlendirilen, 1 Cemaziyelahir 1101/12 Mart 1690 – 1 Muharrem 1310/ 26 Temmuz 1892 tarihleri arasında bilfiil Rumeli kazaskerliği yapmış ilmiye ricalini içeren deftere dayanmaktadır. Söz konusu listenin resmi arşivlerde bulunmaması ve bu şekilde hazırlanmış farklı çalışmaların bulunmaması eserin orijinalliğini arttırmaktadır. Ayrıca defterin verdiği bilgiler Osmanlı arşivinde yapılan çalışmalar sonucu teyit edilmeye çalışılmıştır. Teyidi yapılan atamaların tamamının doğru olması defterdeki bilgilerin tamamının doğru olduğunu göstermektedir. Defterde yer alıp tarafımızca teyit edilen ve içeriği hakkındaki diğer bilgiler ilgili konu başlığı altında ele alınmıştır.

### **Osmanlı Devleti'nde kazaskerlik kurumu**

Osmanlı Devleti kazaskerlik makamını Türk İslam devletlerinin bir mirası olarak devralmıştır. Kazaskerlik, Osmanlı Devleti'nde geçirdiği yapısal değişimle kadı ve müderrislerin kendisine bağlı olması dolayısıyla eğitim ve yargı alanında önemli fonksiyon icra etmiştir.<sup>4</sup>

Osmanlı Devleti'nin ilk fetih hareketlerinden itibaren gerçekleştirdiği kadı atamaları, fetih coğrafyasının genişlemesi ve buna bağlı olarak kadı sayılarının artmasıyla belli bir nizama ihtiyaç duymuştur. İlk dönemlerde doğrudan padişah tarafından görevlendirilen kadı atamalarının, padişahlar tarafından yürütülmesi hem artan iş yoğunluğu hem de devlet aygıtının büyümesi sebebiyle zorlaştırmıştır. Bu sebeple kadıların ayrı bir makama bağlanma gereği duyulmuştur. Önceki İslam ve Türk-İslam devletlerinde görülen kadılık kadılık (Özen, 2001:77-82) ve ordu kadılığı görevi birleştirilerek kazaskerlik makamı oluşturulmuştur. İlk kazasker, Orhan Bey veya I. Murat döneminde<sup>5</sup> Bursa kadılığından bu makama getirilen Çandarlı Kara Halil olmuştur (Hezârfen Hüseyin Efendi, 1998; Halaçoğlu, 2014; İpşirli, 2000).

Fetret devrinde Yıldırım Bayezid oğullarının birbirlerinden bağımsız olarak sultanlıklarını ilan etmelerinin akabinde kazasker atamasını gerçekleştirmeleri bu dönemde kazaskerliğin devletin önemli kurumlarından biri olarak addedildiğinin göstergesidir. Yine veziriazamlığa kazaskerlik makamının ardından ulaşılabilmesi makamın öneminin diğer bir göstergesidir (Şentop, 2005). Devletin olmazsa olmaz kurumlarından olduğu anlaşılan kazaskerlik makamı devletin parçalı yapısının sona ermesinin ardından birleştirilmiş ve tekrar tek merkeze bağlanarak merkezi otoriteye sahip olmuştur.

Fatih Dönemi'nin sonlarında Karamanî Mehmed Bey'in arzıyla Rumeli ve Anadolu kazaskerlikleri olarak ikiye ayrılmıştır (Baltacı, 1974). 1517 tarihinde Yavuz Sultan Selim tarafından gerçekleştirilen fetihlerin bir sonucu olarak Diyarbakır merkezli Arap ve Acem Kazaskerliği kurulduysa da bir yıl sonra bu kazaskerliğin görevleri Anadolu kazaskerine devredilmiş ve devletin yıkılışına kadar ikili sistem devam etmiştir (Atçıl, 2019; Heşt Behişt, 2013).

İlk dönemde büyük şehirlerin kadıları arasından seçilen kazaskerler ilmiye sınıfının teşkilatlanmasını tamamlamasından sonra belli bir sisteme bağlanmıştır. Her ne kadar şeyhülislamın ilmiye sınıfının reisi olarak

<sup>4</sup> Kazaskerlik makamının esas fonksiyonu, ismini oluşturan ilk kelimedenden de anlaşıldığı üzere yargı faaliyetidir. İslam hukukunda yargı fonksiyonu 'kadâ' veya 'hüküm' kelimeleriyle ifade edilmiş, bu işleri yapanlara da 'kâdî' veya 'hâkim' denilmiştir. Terim olarak ise insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözümlenmek anlamında kullanılmıştır (Yıldırım, 2012: 34). Osmanlı devletinde kazâ görevinin yanına idari bazı fonksiyonlar da eklenmiştir.

<sup>5</sup> Ayrıca kazaskerlik makamının ne zaman ihdas edildiği ile ilgili tartışmalar için bkz. Şentop, 2005: 19-30.

anılmasından sonra ikinci sırada kabul edilseler de Divan-ı Hümayun'un üyesi olmaları bakımından şeyhülislamlardan farklı bir konumda varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak Şeyhülislamlık makamına gelmek için kazaskerlik görevi yapmış olma şartı aranması ve kazaskerlerin atanmasının şeyhülislamların arzıyla gerçekleşmesi şeyhülislamlığın daha üst bir makam olarak yer edinmesini sağlamıştır (Arı, 1994; İnalçık, 2013, Uzunçarşılı, 2014).

Şeyhülislamlarla kazaskerler arasındaki derece farkı, görev ve yetkilerinde olduğu gibi ilmiye sınıfının derecelerini belirleyen gelirleri arasında da belirginleşmiştir. Kazaskerlerin kadı ve müderris atamalarından harç almakla birlikte (Hezârfen Hüseyin Efendi, 1998) 500 akçe yevmiye alacakları Fatih Kanunnamesi'nde belirtilmiştir (*Kânûnâme-i Âl-i Osman*, 2003; Akgündüz, 1997; Şentop, 2005). Görevden ayrıldıkları ve yeni bir göreve başlamadıkları mazuliyet dönemlerinde ise 75-100 akçe veya 150-250 akçe mazuliyet maaşları aldıkları veya bazı kazaların gelirlerinin kendilerine arpalık olarak bırakıldığı bilinmektedir (Uzunçarşılı, 2014).

Klasik dönemden itibaren kazasker olarak atanabilmek için ilmiye tarikinde şu şekilde bir yol izlenmelidir: Meslekteki göreve müderris olarak başlamak ve üst düzey müderrislik makamlarına kadar yükselebilmek gerekmektedir. Doğrudan kadılık görevine başlayanların veya sürekli müderrislik görevinde bulunanların kazaskerliğe kadar yükselmesi mümkün değildir. Müderris olarak ilmiye tarikine girenler Sahn müderrisliğinden sonra mevleviyet olarak adlandırılan üst düzey kadılıklara geçebilmişlerdir. Devletin son iki yüzyılında ise Süleymaniye derecelerinde görev yapan müderrisler mevleviyet kadılıklarına geçmeye başlamışlardır. Burada da mahreç mevleviyeti, bilâd-ı selâse/erbaa/hamse mevleviyeti (dönemine göre bu derece bu üç isimle de anılabilmektedir), Haremeyn mevleviyeti, İstanbul kadılığı ve Anadolu kazaskerliği yolu izlenmiştir.<sup>6</sup>

Anadolu kazaskerliği görevini yerine getirip Rumeli pâyesi<sup>7</sup> alanların veya Rumeli kazaskeri mazullerinin tekrar Rumeli kazaskeri olmaları kanun haline gelmiştir. Bu durum Dürrizâde Mehmed Dürri Efendi'nin atanmasında belgelere şu şekilde yansımıştır:

Rumeli kâdı'askeri, Rumeli pâyelülerinden hasbe'l-usûl kazaskerliğe nâ'il olub bir sene ifâ-yı me'muriyetle inifisâl ettiği tarih ile kezâlik Rumeli pâyesini ihsân buyurulan zâtın pâye-i mezkûre nailiyeti ve bir de Anadolu kazaskerliğine ta'yin buyurulub kezâlik bir sene müddetle ifâ-yı hizmet eden zâtın tarih-i inifisâli nazar-ı itibâra alınarak kangısı mukaddem ise anâ tevcîh olunur. Bu kâ'ide kadîmen mer'î olub şeyhü'l-islâm-ı esbak Hasan Efendi zamânında vukû'bulân nizâ' ve ihtilâf üzerine sudûrun mütehayyizinden mürekkebe teşkil olunan komisyonda keyfiyet-i bi'l-etrâf müzâkere ile edilerek kâ'ide-i mezkûre tevsîk ve te'yîd edilmiş ve şimdiye kadar mu'âmele bunun üzerine cereyân idûb defter-i tarîk dahî buna müeyyed bulunmuştur.

<sup>6</sup> En alt mevleviyet derecesi, devriye mevleviyetidir. Ancak devriye mevalilerinin 19. yüzyılda üst dereceli mevleviyet görevlerine fiilen atanamadıkları görülmektedir. Uzunçarşılı (2014:107) devriye mevalisi mazullerinin önce mahreç mevleviyeti pâyesini aldıklarını, sıraları geldiklerinde ise mahreç mevalisi olduklarını belirtmektedir. Ancak aynı eserde Uzunçarşılı (2014:106), devriye mevleviyetinin bir üst basamağı olan mahreç mevleviyetine Darü'l-hadis, Süleymaniye, Hâmise-i Süleymaniye ve Müsilâ-i Süleymaniye müderrislerinin atanma hakkı olduğunu belirtmektedir. Gerçekten de 1245 tarihli 13/1 numaralı tarik defterinde mahreç mevleviyetine gerçekleştirilen 70 mevali atamasının tamamı müderrislikten geçmiştir. Aynı defterde bulunan 78 devriye mevalisinin hiçbiri daha üst mevleviyet görevlerine fiilen atanamamıştır (Kılıç, 2023).

<sup>7</sup> Pâye: İlmiye teşkilatındaki bir memuriyetin fiilen yerine getirilmeden rütbe ve unvan olarak verilmesi durumudur. Görevin fiilen yerine getirilmesine mansıp denilirdi. Görevin fiilen yerine getirildiğini belirtmek için "bilfiil Rumeli kazaskeri" gibi ifadeler de eklenebilirdi. Pâye alanların mansıp alanlarla aynı haklara sahip olduğu belirtilmekle beraber istisnaları olsa da şeyhülislam olmak için bilfiil Rumeli kazaskeri olunması gerekirdi.

Binâen‘aleyh mezkûr Rumeli kâdı‘askerliğinin tarih-i infisâli cihetiyle akdamı bulunan kudemâ-yı sudûrdan Dürri Efendi Abd dâ‘îlerine tevcihi iktizâ eder ise de yine fermân efendimizindir. 29.12.1309 (BOA Y.PRK.MŞ. 4-8)

Rumeli kazaskerliği için sırası gelen ve şeyhülislam tarafından arz edilen, ilmiye ricalinin Rumeli kazaskeri olarak atanması beklenirken uygulama bazen farklı şekilde gerçekleşmiştir. İstisnai olarak, arzların dışındaki kişiler de Rumeli kazaskeri olarak atanabilmiştir. Örneğin Dürri Mehmed Efendi’nin görev süresinin sona ereceği Şeyhülislam tarafından bildirilmiştir. Yerine ise sabık Rumeli kazaskerinin atanmasının ilmiye tariki usulü olduğu belirtilerek yerine getirilecek isim de teklif edilmiştir:

Devletlü Efendim Hazretleri

Rumeli kâdı‘askeri semâhatlû Dürri Efendi Hazretleri’nin müddet-i mu‘ayyenesi şehri hâzır gâyetinden resîde-i hitâm olacağı cihetle sene-i âtiye Muharremi guresinden ‘itibâren sâbıkân Rumeli kâdı‘askeri ve hâlâ nakîbü‘l-‘esrâf semâhatlû Tevfik Efendi Hazretleri’nin nasb ve ta‘yini usûl-ı tarîk icâbından ise de emr-ü fermân mekârim unvân-ı hazreti hilâfetpenâhi her ne vechile şeref-sünûh u sudûr buyurulur ise hükm-i celile-i infâz olunur efendim.

16 Zilhicce 1310 / 1 Temmuz 1893 Şeyhü’l-islâm Mehmed Cemaleddin.

Yazılân hâmiş sûretidir.

Ma‘rûz-ı bende-i dîrineleridir ki,

Resîde-i dest-i terkîm olan işbu tezkire-i ‘aliyye-i meşihat-penâhîleri manzûr-ı ‘âlî buyurularak emsâli sûret olacağı üzere müşârü’n-ileyh Dürri Efendi Hazretleri’nin bu sene dahî Rumeli kâdı‘askerliğinde ibkâsı hususuna irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhi şeref müte‘allik buyurulmuş olmağla ol babda emr-ü fermân hazret-i veliyyü‘l-emrindir. 18 Zilhicce 1310 / 3 Temmuz 1893 Serkâtib-i Hazret-i Şehriyâri (BOA Y.MTV. 79-87).

Ancak belgenin altına eklenen nottan ve tarih defterlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu arz kabul edilmemiştir. Çünkü görev süresi 1311/1893 tarihinde sonlandığı ifade edilen Dürri Mehmed Efendi 1318/1901 tarihine kadar görevini devam ettirmiştir (BOA İSTM.MŞH. DFT1.d. 24/3).

Kazaskerlerin atamaları Kanuni dönemine kadar veziriazamların sultanlara gerçekleştirdiği arzlar vasıta ile yapılmıştır. Ancak Şeyhülislamlığın daha üst konuma yükselmesi ile birlikte kazasker olmayı hak edenlerin takibi ve sultana arzları şeyhülislam aracılığı ile gerçekleştirilmiştir (Arı, 1994; İnalçık, 2013). İlk dönemlerde uzun olan kazasker görev süreleri ilmiye sınıfında oluşmaya başlayan yığılmanın da etkisiyle kısalmış, daha önce pek rastlanmayan azil olayları da sıklaşmıştır. Kazaskerlerden Hacı Hasanzâde 25 sene, Fenarizâde Muhyiddin Efendi ile Abdulkadir Kadri Hamîdi Çelebi 15 sene, Müeyyedzâde ile Konyalı Hamid Mahmud Efendi 10 sene, Ebussuud Efendi 8 sene bu görevi kesintisiz yerine getirmiştir (Şentop, 2005). Ancak bu süre XVII. yüzyılda 2 seneye, ardından da 1 seneye indirilmiştir (Uzunçarşılı, 2014). Söz konusu bir yıllık süre, devletin son dönemine kadar uygulanmaya çalışılmıştır. Ancak bunun da istisnaları aşağıda Rumeli kazasker listesi incelenirken belirtilmiştir. İstisnaları da içeren söz konusu Rumeli kazasker listelerini içeren defter, Mahmud Kâmil Efendi’den ailesine intikal eden belgeler arasında bulunmuştur.

### **Rumeli Kazaskeri Mahmud Kâmil Efendi**

Mahmud Kâmil Efendi, Of ulemasından Muhammed Emin Efendi’nin oğlu olup 1250/1834 yılında Of’un Paçan köyünde (günümüzde Çaykara bağlı Maraşlı köyü) doğmuştur. Temel eğitimini burada tamamlayıp bazı



dini ilimleri tedrisinden sonra Kayseri'ye gitmiş ve orada Hacı Torun Efendi'den icazet almıştır (1278/1862). İstanbul müderrisliği için açılan sınavda başarı göstererek İstanbul müderrisliğine nail olmuştur. İstanbul müderrisliğine nail olması ilmiye sınıfında yükselebilmesi için kendisine önemli imkanların önünü açmıştır. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere ilmiye tarikinde yükselebilmek için İstanbul müderrisi pâyesine sahip olmak önemli bir basamaktır. İmtihanla Mekteb-i Nüvvab'a girmiş ve mezuniyetinde Fetvahane'ye girerek reisü'l-müsevvidliğe kadar yükselmiştir. Mevleviyet kadısı olmasının yolunu açan ise ilmiye rütbelерinden hamise-i Süleymaniye rütbesine yükselmesi olmuştur (Albayrak, 1990).

Huzur derslerine 1285/1868-1869 yılında devam etmiş ve 29 Safer 1296/22 Şubat 1879'da Kudüs mevleviyeti pâyesini almıştır. Bir yıl sonra Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyye azalığı, sonrasında 1 Muharrem 1301/2 Kasım 1883 tarihinde Medine kadılığı ile Haremeyn mevleviyeti derecelerini elde etmiştir. 29 Zilhicce 1309/25 Temmuz 1892'de İstanbul pâyesi, 23 Şevval 1317/24 Şubat 1900'de Anadolu Kazaskerliği pâyesini almıştır (Albayrak, 1990). 17 zilhicce 1318/7 Nisan 1900 tarihinde de bilfiil Rumeli kazaskeri olmuştur (İSTM.MŞH.DFT1.d/24-3; 25-3). 20 zilhicce 1326/9 Ekim 1908 tarihine kadar bu görevi sürdürmüş ve 13 Ramazan 1328 /18 Eylül 1910 tarihinde vefat etmiştir. Fatih Camii mezarlığına defnedilmiştir (MB.İ..146-56).

### 1101-1310 tarihli Rumeli Kazaskerlerini içeren Defter

Araştırmaya konu olan defter 1101/1690 ile 1310/1892 tarihleri arasında bilfiil Rumeli kazaskerliği görevinde bulunan ilmiye ricalinin listesini içermektedir. Defterin içeriği listenin başında “*Bin yüz tarihindен itibaren Rumeli kazaskerliğine âmed ve şod iden zevâtın esâmisini nâtk defterdir.*” şeklinde belirtilmiştir. Defter, Rumeli kazaskeri Mahmud Kâmil Efendi'nin oğlu Mehmed Fehmi Efendi'nin ailesinden temin edilmiştir.

Devlet arşivlerinde kazaskerlerin listesinin toplu halde yer aldığı bir belge bulunmamaktadır. Ancak yüksek rütbeli ulema kayıtlarını içeren “Ruûs Defterlerinde”<sup>8</sup> ve “Tarik Defterlerinde”<sup>9</sup> diğer mevleviyet dereceli ilmiye ricali gibi kazaskerler de kaydedilmiştir. Bu defterlerin her biri yaklaşık on yıllık süreyi içine aldığından uzun bir süreyi içine alan ve yalnızca bir mesleğe ait olan tüm kayıtları bulmak meşakkatlidir. Meşakkatli olmanın yanı sıra tüm defter serileri de bulunamadığı için aralarda ciddi boşluklar bulunmaktadır. Boşlukları doldurmak için ulema hayatını anlatan Şakayik ve zeyilleri olarak bilinen eserlere ve Osmanlı arşivindeki kayıtlara başvurmak gerekecektir. Ancak buradan da tüm listeye ulaşıp ulaşılamayacağı net değildir. Ayrıca terceme-i haller resmi nitelik taşımadığından bazen resmi kayıtlarla burada verilen tarihlerin tam örtüşmediği de olmaktadır.

Dolayısı ile elimizdeki defterin en dikkate değer kısmı 210 yıllık bir süre zarfında bilfiil Rumeli kazaskerliği görevinde bulunanları, görevlerinin başlama tarihlerini fasılasız bir şekilde içermesidir. Listenin derkenarında sonraki tarihte şeyhülislamlik makamına ulaşanlar da tarihleriyle birlikte kaydedilmiştir. Ayrıca kazaskerlik görevine birden fazla atananların kaçınıcı kez atandığı ve görev süresince uzatma alıp almadığı eklenmiştir.

Defterin 1101 tarihinden itibaren göreve başlayanları içermesinin sebebi belli değildir. Bunun nedeni defterin yazıldığı Mahmud Kâmil Efendi döneminde bu tarihten daha eski kayıtlara ulaşılamamış olması olabilir. 1310 tarihinden sonraki kayıtları içermemesinin sebebi ise henüz Mahmud Kâmil Efendi'nin kendisine kadar olan kayıtları içermesindedir. Mahmud Kâmil Efendi tarik defterlerindeki kayda göre 17 Zilhicce 1318 tarihinde bilfiil Rumeli kazaskeri olmuştur (BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d/24-3). Dolayısı ile bu tarihten sonraki kayıtlar

<sup>8</sup> Ruus defterleri hakkında örnek bir çalışma için bkz. Aydın ve Günalan, 2011; Aydın ve Günalan, 2013.

<sup>9</sup> Tarik defterlerinin ilmiye teşkilatı araştırmalarında önemi için bkz. Güldöşüren, 2018.

bulunmamaktadır. Listenin son kısmını tarik defterinden elde edilen verilere göre Rumeli kazaskeri eklemesi yapılmıştır.

Defterde 219 Rumeli kazaskeri atama kaydı bulunmaktadır. Bunların 136'sı farklı kazaskerlere aittir. Diğer 83 atamanın kaydı ise bu 136 kazaskerin yeniden atamalarına aittir. Mükerrer atamaların yanına kırmızı mürekkeple “saniyen”, “salisen” ve “rabian” ibareleri konulmuştur. Birden fazla göreve atananlardan ikinci defa göreve gelenler 66, üçüncü defa atananlar 13, dördüncü defa atananlar ise 4 kişi olarak gerçekleşmiştir. Dolayısı ile defterde kayıtlı kazaskerlerin 70'i bir kez, 53'ü iki kez, 9'u 3 kez ve 4'ü dört defa Rumeli kazaskerliği görevine gelmiştir.<sup>10</sup>

Rumeli kazaskerinin 49'unun şeyhülislam olduğu atama kadının kenarına kırmızı kalem ile eklenmiştir. Bu rakam bilfiil Rumeli kazaskerliğine yükselenlerin yaklaşık üçte birinin ilmiye sınıfının en üst makamı olan Şeyhülislamlık makamına da ulaştığını göstermektedir. Şeyhülislam olan 49 Rumeli kazaskerinin 17'si bu göreve ilk gelişlerinden sonra, 26'sı ikinci atanmalarından sonra, 4'ü üçüncü atanmasından, 2 si ise dördüncü görevinden sonra bu göreve atanabilmiştir.

Şeyhülislamlığa geçenlerin büyük kısmı görevden mazul durumda iken şeyhülislamlığa atanmıştır. Ama bazı Rumeli kazaskerleri doğrudan şeyhülislamlık makamına geçmişlerdir. Örneğin İmam-ı Sultani Mehmed Efendi, 1 Zilkade 1105/24 Haziran 1694 tarihinde göreve başlamış, 8 ay sonra Rumeli kazaskeri olarak 1 Şaban 1106/17 Mart 1695 tarihinde Mirza Mustafa Atanmıştır. Mehmed Efendi'nin kaydının yanında ise 4 Şaban 1106/20 Mart 1695 tarihinde Şeyhülislam olduğuna dair kayıt düşülmüştür. Es'ad Efendizâde es-Seyyid Mehmed Şerif Efendi, 6 Cemaziyelahir 1192/2 Temmuz 1778 tarihinde Rumeli kazaskeri olmuş, 19 gün sonra meşihat makamına geçmiştir.

Şeyhülislam olmak için genel teamüle göre -istisnaları bulursa da- Rumeli kazaskerliği pâyesi yeterli olmayıp bu görevi fiilen yerine getirmek gerekmektedir. Bu şartı yerine getirmeyen ancak meşihat makamına atanmak istenenlerin kısa süreliğine de olsa Rumeli kazaskerliğine atandığı görülmüştür. Örneğin Dürrizâde es-Seyyid Mehmed Arif Efendi bu durumun örneklerindedir. Arif Efendi 24 Ramazan 1199/31 Temmuz 1785 tarihinde göreve başladıktan sonra 18 Şevval 1199/24 Ağustos 1785 tarihinde şeyhülislamlık makamına atanmıştır. Bir aydan kısa süre içinde Rumeli kazaskerliğinden meşihat makamına atanması şeyhülislam olmak için bilfiil Rumeli kazaskeri olma teamülünü yerine getirmek için olmalıdır.<sup>11</sup>

Şeyhülislamların terceme-i hallerine bakıldığında bilfiil Rumeli kazaskerliğinden meşihat makamına atanmanın istisnaları da bulunmaktadır. Yenişehirli Abdullah Efendi, es-Seyyid Murtaza Efendi, İsmail Efendi, Müftizâde Ahmed Efendi, Mehmed Kâmil Efendi, Hamidizâde Mustafa Efendi, Dürrizâde es-Seyyid Abdullah Efendi, Mehmed Zeynelabidin Efendi, Kadızade Mehmed Tahir Efendi, Ahmed Arif Hikmet Efendi, Mehmed Sadettin Efendi gibi şeyhülislamların terceme-i halleri incelendiğinde bilfiil Rumeli kazaskeri olmadıkları ve incelenen defterde kayıtlarının bulunmadıkları görülmektedir. İsimleri verilen ulema Rumeli kazaskerliğini pâye olarak edindikten sonra Şeyhülislam olmuşlardır. Özellikle Sultan Abdülaziz Döneminden itibaren bilfiil Rumeli kazaskerliği görevini yerine getirmenin öneminin kalmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü onun döneminde görev alan şeyhülislamların tamamı Rumeli kazaskerliğini pâye ile alarak bu makama getirilmişlerdir (İlmiyye Salnamesi, 1998; Altınsu, 1972).

<sup>10</sup> İkinci ve üçüncü atamalardaki farklılık, üç kez göreve gelenlerin aynı zamanda saniyen, 4 kez atananların ise saniyen ve salisen kayıtlarının da bulunmasındandır.

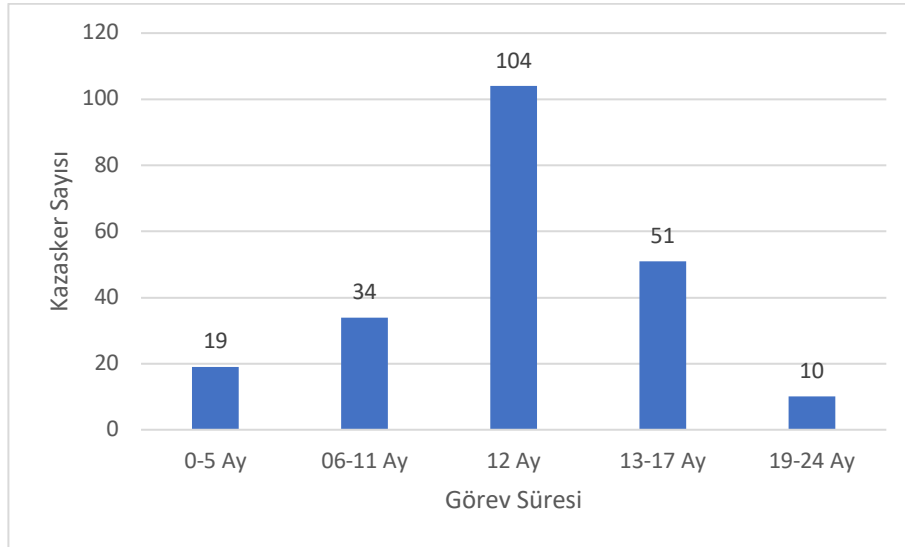
<sup>11</sup> İstanbulî Mehmed Ziyaeddin Efendi, 18 Muharrem 1327/9 Şubat 1909 tarihinde Rumeli kazaskeri olmuş 4 gün sonra ise şeyhülislamlığa atanmıştır (BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 24/3).



Kazaskerlerin görev süreleri incelendiğinde şu şekilde bir tablo ortaya çıkmaktadır: En çok tekrar eden görev süresi, sadece Rumeli kazaskerleri değil mevleviyet dereceli tüm ilmiye ricali için geçerli kabul edilen 12 aylık süredir.<sup>12</sup> Rumeli kazaskerlerinin yaklaşık yarısı (104 kişi) söz konusu 12 aylık süreyi tamamlamış ve sonrasında görevden ayrılmıştır.

Normal görev süresi olarak kabul edilen 12 aylık süreyi tamamlayamadan görevden ayrılanların sayısı 53 olarak tespit edilmiştir. Bu 53 kişinin 19'u 0-5 ay, 34'ü ise 6-11 ay görevde bulunmuştur. Görev süresi kısa olanların 14'ü şeyhülislamın azledilmesi, çeşitli sebeplerle görevlerinden ayrılması veya vefat etmeleri sebebiyle meşihat makamına atanmalarından Rumeli kazaskerliği görevini bırakmışlardır. Dolayısı ile görev sürelerinin kısalığı gibi bir durumdan söz etmek yerine terfi etmelerini söz konusu etmek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte 37 Rumeli kazaskerinin görev süresi öngörülen 12 aylık süreden daha kısa olarak gerçekleşmiş bunun gerekçesi ise belirtilmemiştir.

**Tablo 1. Deftere Göre Rumeli Kazaskerlerinin Görev Süreleri**



En kısa süre Rumeli kazaskerliği yapan kişi İmam-ı Sultani Mahmud Efendi olmuştur. Mahmud Efendi 13 Rebiülevvel 1115/27 Temmuz 1703 tarihinde Rumeli kazaskeri olduktan sonra yerine 23 Rebiülahir 1115/5 Eylül 1703 tarihinde Tefkizâde Mehmed Efendi atanmıştır. Bu kadar kısa süre görevde kalmasının nedeni defterde yoktur. Halbuki Mahmud Efendi 18 Şaban 1118 tarihinde 16 aylık süre ile tekrar Rumeli kazaskeri olmuş ve sonrasında Şeyhülislam olmuştur.

12 aylık görev süresinin uzaması ise padişah ihsanı veya çeşitli gerekçelerle vuku bulmuş, genelde bu uzatma miktarı ve gerekçesi belirtilmiştir. Görev süresi 12 aydan fazla olan kazaskerlerin sayısı 61'dir. Bunların bazılarının kayıtlarının yanına görev süresinin ne kadar uzatıldığını ifade eden "med mah ..." tabiri kırmızı kalemle işlenmiştir. Bu şekilde görevinin uzatma süresi ayrıca yazılmış olan kayıtlar 1242/1827-1263/1847 tarihleri

<sup>12</sup> Müddet-i muayenenin 12 ay olduğu, Mehmed Necip Efendi'nin görev süresinin sonlanmasına ve yerine yeni atama kaydına ilişkin belgede de geçmektedir. Burada Recep ayının sonunda müddeti muayenesi dolacak denilmektedir. Göreve başlamasına bakıldığında Recep ayının sonunda 12 aylık süreyi doldurduğu anlaşılmaktadır.

"Devletlü Efendim Hazretleri,

Bi'l-fi'il Rumeli kazaskeri bulunân reisü'l-'ulemâ Mehmed Necib Efendi Hazretleri'nin müddet-i mu'ayenesi sene-i hâzıra Receb-i Şerifi gâyetinde resîde-i hitâm olacağı cihetle bu bâbda müttehaz olan kâ'ide-i tarîke nazaran kâdi'askerlik me'mûriyetine sâbık Anadolu kâdi'askeri olub Rumeli pâyesini haiz bulunan Ahîskavi Mehmed Şerif ve andan sonra sâbık Rumeli kâdi'askeri Dürrizâde Mehmed Dürrî Efendi'nin nasbı iktizâ ediyor ise de nezd-i mekârim-i vefd-i 'âlfide müşârün-ileyhimâdan kangısının ta'yini tensib ve fermân buyurulur ise sene-i merkûme Şa'bân'l-mu'azzamı guresinden itibâren mu'âmele-i resmîyyesi icrâ olunacağını arz ve beyânıyla tezkere-i senâveri terkîm olundu efendim. 29 Cemâziye'l-ahir 1308 / 28 Kânûn-ı Sâni 1306 Şeyhü'l-islâm Ömer Lütfi (BOA. Y. MTV. 47/203)."

arasında görülmektedir. Bunların dışında da mutad süre olan 12 aylık süre aşılsa da uzatma durumları belirtilmemiştir.

En uzun süreli görev yapan Rumeli kazaskeri İmam-ı evvel Pirizâde Mehmed Sahib Efendi'dir. Mehmed Sahib Efendi birinci Rumeli sadaretine 23 Muharrem 1150/23 Mayıs 1737 tarihinde göreve başlamış ve 13 Zilkade 1151/22 Şubat 1739 tarihinde Mahmud Efendizâde Zeynelabidin Efendi atanana kadar 23 ay bu görevi sürdürmüştür. Böylece defterdeki tek atama dönemine ait en uzun süreli görevi gerçekleştirmiştir. 21 ay süre görev yapanlar Damadzâde Ahmed Efendi ile Feyzullah Efendi olmuştur. Kazaskerlik için uzun sayılan bu süreler belirli tarihlere yoğunlaşmamıştır. Örneğin Hekimbaşızâde Yahya Efendi 1 Cemaziyelahir 1101/12 Mart 1690 tarihinde, İsmail Efendizâde Mehmed Es'ad Efendi 1 Muharrem 1157/15 Şubat 1744, es-Seyyid Mehmed Nafi Efendi 24 Rebiülahir 1198/17 Mart 1784, Seretıbbâ-i Sultani Abdülhak Efendi 1 Zilkade 1257 tarihlerinde göreve başlamış ve 18 aylık süreyle Rumeli Kazaskerliği yapmışlardır. Bu durum ve diğer atamaların görev süreleri değişikliğin sistemsel bir değişiklikten değil de bireysel atamalardaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir. Bu farklılık siyasi otoritenin kazaskerin görevini uzatma yönünde karar bildirmesi, şeyhülislam teklifi veya kazaskerlerin kendi tercihleri sebepleriyle olmuştur. Bazen de kazaskerler görevinin uzatılmasını talep etse de bu kabul görmemiştir (A. AMD. 5/28).

Defterdeki atama kayıtları aşağıda liste halinde sunulmuştur. Söz konusu bilgilerin kontrolü amacıyla arşivden ve diğer kaynaklardan elde edilen bilgiler dipnot ile gösterilmiştir. Eğer verilen bilgiler defterdeki verilerle tutarlı ise sadece ilgili kaynak gösterilmiş, farklılık bulunması durumunda kaynakla birlikte bu farklılık da dipnotta gösterilmiştir.

**Tablo. 1101/1318 yılları arası Rumeli Kazaskerleri**

Atanan Rumeli Kazaskeri	Kaçıncı kez atandığı ve uzatma	Göreve Başlama Tarihi (Hicri)	Derkenarda Ek Bilgi
Hekimbaşızâde Yahya Efendi		1 Cemaziyelahir 1101 <sup>13</sup>	
Erzincani es-Seyyid Ali Efendi		1 Muharrem 1103 <sup>14</sup>	
Paşmakçızâde es-Seyyid Ali Efendi		1 Şaban 1103 <sup>15</sup>	
Hekim Paşazâde Yahya Efendi	Saniyen	1 Rebiülevvel 1105 <sup>16</sup>	
Mehmed Sadık Efendi		5 Şevval 1105 <sup>17</sup>	
İmam-ı Sultani Mehmed Efendi	Saniyen	1 Zilkade 1105 <sup>18</sup>	Şeyhülislam şod 4 Şaban 1106 <sup>19</sup>
Mirza Mustafa Efendi		1 Şaban 1106 <sup>20</sup>	
Erzincani es-Seyyid Ali Efendi	Saniyen	24 Receb 1107 <sup>21</sup>	
Ebezâde Abdullah Efendi		11 Şaban 1108 <sup>22</sup>	
Mirza Mustafa Efendi	Saniyen	20 Zilhicce 1109 <sup>23</sup>	

<sup>13</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 1887. Şeyhi Mehmet Efendi kazaskerlerin göreve başlama tarihini değil de görevden ayrılış tarihlerini vermiştir. Dolayısıyla ondan alınan tarihler bir önceki kazaskerin görevden ayrılış tarihi olarak eserinde yer almıştır. Halef-selef kazaskerlerin görevden ayrılma ve başlama tarihlerinde farklılık olabileceği dikkate alınmalıdır.

<sup>14</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2004.

<sup>15</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2004.

<sup>16</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2004: 13 Rebiülevvel 1105.

<sup>17</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2004: 20 Şevval 1105.

<sup>18</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2004.

<sup>19</sup> Özcan (2003): 453-454.

<sup>20</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2264: 5 Şaban 1106.

<sup>21</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2264: Receb 1107.

<sup>22</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2264: Evahir-i Şaban 1108.

<sup>23</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2264: Gurre-i Şaban 1109.

Erzincani es-Seyyid Ali Efendi	Salisen	20 Zilhicce 1110 <sup>24</sup>	
Paşmakçızâde es-Seyyid Ali Efendi	Saniyen	20 Cemaziyelahir 1112 <sup>25</sup>	Şeyhülislam şod Şevval 1115 <sup>26</sup>
Dede es-Seyyid Mehmed Efendi		22 Zilhicce 1113 <sup>27</sup>	
İmam-ı Sultani Mahmud Efendi		13 Rebiülevvel 1115 <sup>28</sup>	
Tevfikizâde Mehmed Efendi		23 Rebiülahir 1115 <sup>29</sup>	
Abdürrahimzâde Yahya Efendi		13 Recep 1115 <sup>30</sup>	
Hekimbaşızâde Yahya Efendi <sup>31</sup>	Salisen	2 Cemaziyelahir 1116 <sup>32</sup>	
Ebezâde Abdullah Efendi	Saniyen	6 Safer 1117 <sup>33</sup>	Şeyhülislam şod 2 Zilkade 1119 <sup>34</sup>
Arif Abdülbaki Efendi		22 Cemaziyelevvel 1118 <sup>35</sup>	
Mehmed Ataullah Efendi		24 Şaban 1118 <sup>36</sup>	
İmam-ı Sultani Mahmud Efendi	Saniyen	18 Şaban 1119 <sup>37</sup>	Şeyhülislam şod 15 Cemaziyelahir?1125
Mirza Mustafa Efendi	Saniyen	27 Zilkade 1120 <sup>38</sup>	Şeyhülislam şod 9 Zilhicce 1126 <sup>39</sup>
Arif Abdülbaki Efendi		1 Muharrem 1122 <sup>40</sup>	
Menteşzâde Abdürrahim Efendi		17 Rebiülevvel 1123 <sup>41</sup>	
İsmail Efendi		26 Zilhicce 1123 <sup>42</sup>	
Mehmed Ataullah Efendi	Saniyen	26 Cemaziyelevvel 1124 <sup>43</sup>	Şeyhülislam şod 16 Safer 1125
Menteşzâde Abdürrahim Efendi	Saniyen	22 Safer 1125 <sup>44</sup>	
Damadzâde Ahmed Efendi		4 Rebiülahir 1126 <sup>45</sup>	
Menteşzâde Abdürrahim Efendi	Salisen	13 Cemaziyelahir 1127 <sup>46</sup>	Şeyhülislam şod 12 Cemaziyelahir 1128 <sup>47</sup>
İsmail Efendi	Saniyen	23 Cemaziyelahir 1127 <sup>48</sup>	Şeyhülislam şod 26 Zilkade 1128 <sup>49</sup>
Sahaflar Şeyhizâde es-Seyyid Mehmed Efendi		3 Rebiülahir 1128 <sup>50</sup>	

<sup>24</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2265: Evasıt-ı Zilhicce 1110.

<sup>25</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2265: 5 Cemaziyelahir 1112; Fındıklılı İsmet Efendi, 131: Cemaziyelahir 1113.

<sup>26</sup> İpşirli (2007:185-186): 9 Rebiülevvel 1115.

<sup>27</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2265:18 Zilhicce 1113; Fındıklılı İsmet Efendi, Cemaziyelahir 1113.

<sup>28</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2265.

<sup>29</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2265: 8 Rebiülahir 1115.

<sup>30</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2277: 17 Recep 1115.

<sup>31</sup> BOA. C. ADL. 85/5090.

<sup>32</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2277: Gurre-i Cemaziyelahir 1116.

<sup>33</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2277.

<sup>34</sup> İpşirli (1988): 98.

<sup>35</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278.

<sup>36</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278: İki farklı nüshada 13 Şaban ve 23 Şaban 1118.

<sup>37</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278.

<sup>38</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278.

<sup>39</sup> İpşirli (2020A:167-168): 8 Zilhicce 1126.

<sup>40</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278.

<sup>41</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278.

<sup>42</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278: 24 Zilhicce 1123.

<sup>43</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278: 22 Cemaziyelevvel 1124.

<sup>44</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278:19 Safer 1125.

<sup>45</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278.

<sup>46</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278.

<sup>47</sup> İlmîye Salnamesi, 409; İpşirli (1988A: 289-290): 23 Cemaziyelahir 1127.

<sup>48</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278.

<sup>49</sup> Devhatü'l-Meşayih, 85-86: Zilhicce 1128.

<sup>50</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2278: 2 Rebiülahir 1128.

Mirzazâde eş-Şeyh Mehmed Efendi		10 Rebiülevvel 1129 <sup>51</sup>	
Damadzâde Ahmed Efendi	Saniyen	26 Rebiülevvel 1130 <sup>52</sup>	
Uşşakizâde es-Seyyid Abdullah Efendi		26 Zilkade 1131 <sup>53</sup>	
Mirzazâde eş-Şeyh Mehmed Efendi	Saniyen	12 Zilkade 1132 <sup>54</sup>	Şeyhülislam şod 17 Rebiülahir 1143 <sup>55</sup>
Kevakibizâde Veliyyüddin Efendi		1 Rebiülevvel 1134 <sup>56</sup>	
Reisületübbâ Ömer Efendi		1 Cemaziyelahir 1135 <sup>57</sup>	
Damadzâde Ahmed Efendi	Salisen	1 Cemaziyelahir 1136 <sup>58</sup>	Şeyhülislam şod 27 Şaban 1144 <sup>59</sup>
Paşmakçızâde es-Seyyid Abdullah Efendi		1 Şevval 1137 <sup>60</sup>	
Uşşakizâde es-Seyyid Abdullah Efendi	Saniyen	5 Şevval 1138 <sup>61</sup>	
Fezullah Efendi		11 Muharrem 1139 <sup>62</sup>	
Ak Mahmud Efendizâde Zeynelabidin Efendi		12 Şevval 1140 <sup>63</sup>	
Paşmakçızâde es-Seyyid Abdullah Efendi	Saniyen	19 Şevval 1141 <sup>64</sup>	Şeyhülislam şod 6 Zilkade 1143 <sup>65</sup>
Dürrizâde Eş-şeyh Mehmed Efendi		19 Rebiülevvel 1143 <sup>66</sup>	
Ak Mahmud Efendizâde Zeynelabidin Efendi	Saniyen	30 Muharrem 1144 <sup>67</sup>	
Fezullah Efendizâde es-Seyyid Mustafa Efendi		11 Safer 1145	Şeyhülislam şod 6 Zilhicce 1148
Biraderzâde Mustafa Efendi		5 Rebiülevvel 1146 <sup>68</sup>	
Dürrizâde Eş-şeyh Mehmed Efendi	Saniyen	1 Rebiülevvel 1147 <sup>69</sup>	Şeyhülislam şod 3 Cemaziyelahir 1147
Es-Seyyid Mahmud Efendi		3 Cemaziyelahir 1147	
Mirzâde zâde Mehmed Salim Efendi		1 Receb 1148	
Es-Seyyid Mehmed Zeynelabidin Efendi		16 Muharrem 1149	
İmam-ı evvel Pirizâde Mehmed Sahib Efendi		23 Muharrem 1150 <sup>70</sup>	
Mahmud Efendizâde Zeynelabidin Efendi	Salisen	13 Zilkade 1151 <sup>71</sup>	

<sup>51</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2279; Fındıklılı İsmet Efendi, 132: Rebiülahir 1129.

<sup>52</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 2279: 20 Rebiülevvel 1130.

<sup>53</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 3336: 1 Zilkade 1131.

<sup>54</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 3337; Fındıklılı İsmet Efendi, 132: Rebiülahir 1132.

<sup>55</sup> İpşirli (2020:170-171): 17 Rebiülevvel 1143.

<sup>56</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 3336.

<sup>57</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 3336.

<sup>58</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 3336.

<sup>59</sup> İpşirli (1993: 449-450): 27 Şaban 1144.

<sup>60</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 3336; Fındıklılı İsmet Efendi, 119: Şevval 1137.

<sup>61</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 3336: 1 Şevval 1138.

<sup>62</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 3336: 1 Safer 1139.

<sup>63</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 3336; Fındıklılı İsmet Efendi, 182: Şevval 1140.

<sup>64</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, 3336.

<sup>65</sup> İpşirli (2007A: 185): 10 Zilkade 1143.

<sup>66</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, 145: Cemaziyelevvel 1143.

<sup>67</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, 182: Muharrem 1145.

<sup>68</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, 138: Rebiülevvel 1146.

<sup>69</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, 145: Rebiülevvel 1147.

<sup>70</sup> Özcan (2007: 288-290): Muharrem 1150.

<sup>71</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, 182: 1151 Zilkade.

Seretıbbıa-i Hayati Efendizâde Mehmed Emin Efendi		13 Zilkade 1152 <sup>72</sup>	Şeyhülislam şod 15 Rebiülevvel 1159
Mirzazâde Ahmed Neyli Efendi		16 Cemaziyelahir 1154	
Es-Seyyid Zeynelabidin Efendi	Saniyen	15 Şevval 1155	
İmam-ı evvel Pirizâde Mehmed Sahib Efendi	Saniyen	27 Muharrem 1156 <sup>73</sup>	Şeyhülislam şod 1 Safer 1158
İsmail Efendizâde Mehmed Es'ad Efendi		1 Muharrem 1157 <sup>74</sup>	
İmam-ı Sabık Abdurrahman Efendi		17 Receb 1158	
Mahmud Efendizâde es-Seyyid Zeynelabidin Efendi	Rabian	1 Receb 1159 <sup>75</sup>	Şeyhülislam şod 10 Şevval 1159
İsmail Efendizâde Mehmed Es'ad Efendi	Saniyen	25 Şevval 1159 <sup>76</sup>	Şeyhülislam şod 24 Rebiülevvel 1161
Mirzazâde Ahmed Neyli Efendi	Saniyen	25 Rebiülevvel 1160	
Kara Halil Efendizâde Mehmed Said Efendi		25 Rebiülahir 1161 <sup>77</sup>	Şeyhülislam şod 27 Şaban 1162
Vassaf Abdullah Efendi		1 Receb 1162 <sup>78</sup>	
Damadzâde Feyzullah Efendi		1 Cemaziyelahir 1163	
Dürrizâde Mustafa Efendi <sup>79</sup>		4 Şaban 1164	
Vassaf Abdullah Efendi	Saniyen	4 Şaban 1165 <sup>80</sup>	Şeyhülislam şod 27 Rebiülevvel 1168
Seretıbbıa Mehmed Said Efendi		7 Şaban 1166	
Damadzâde Feyzullah Efendi	Saniyen	7 Şaban 1167 <sup>81</sup>	Cülus-ı Osman Han Salisen 28 Safer 1168
Mahmud Efendizâde Abdürrahim Efendi		10 Şaban 1168 <sup>82</sup>	Şeyhülislam şod 28 Şaban 1168
Dürrizâde Mustafa Efendi	Saniyen	10 Şaban 1169 <sup>83</sup>	Şeyhülislam şod 28 Şevval 1169
İmam-ı Evvel Pirizâde Osman Efendi		28 Şevval 1169 <sup>84</sup>	
Ebubekir Efendizâde Ahmed Efendi		1 Rebiülevvel 1170	Cülus-ı Mustafa Han salisen
Mehmed Salih Efendi		30 Safer 1171 <sup>85</sup>	Şeyhülislam şod 16 Cemaziyelevvel 1171
Mahmud Efendizâde Abdürrahim Efendi	Saniyen	16 Cemaziyelevvel 1171	
Hattat Veliyyüddin Efendi		19 Rebiülahir 1171 <sup>86</sup>	Şeyhülislam şod 29 Cemaziyelahir 1173
Ebubekirzâde Ahmed Efendi	Saniyen	28 Zilkade 1171 <sup>87</sup>	Şeyhülislam şod 9 Safer 1175
İsmail Efendizâde Şeyh Mehmed Said Efendi		30 Receb 1172	

<sup>72</sup> İpşirli (2003:462): 13 Zilkade 1152.

<sup>73</sup> Özcan (2007: 288-290): 3 Muharrem 1156.

<sup>74</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, 200: Muharrem 1157.

<sup>75</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, 182: Receb 1159.

<sup>76</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, 200: Şevval 1159.

<sup>77</sup> Özcan (2003B: 523-524): 28 Rebiülevvel 1161.

<sup>78</sup> İpşirli (2012: 559-560): 4 Receb 1162.

<sup>79</sup> BOA. C.ADL. 84/5049.

<sup>80</sup> İpşirli (2012: 559-560): 4 Şaban 1165.

<sup>81</sup> BOA. C. ADL. 87-5225.

<sup>82</sup> BOA. C. ADL. 86-5170.

<sup>83</sup> BOA. C. ADL. 97-5218.

<sup>84</sup> Devhatü'l-Meşayih, 103: Evahir-i Şevval 1169.

<sup>85</sup> BOA. C. ADL. 87-5216; Özcan (2003: 526): Rebiülevvel 1171.

<sup>86</sup> Özcan (2013:40-42): 19 Şaban 1171.

<sup>87</sup> Devhatü'l-Meşayih, 103: 1171.

Mirzazâde es-Seyyid Mehmed Said Efendi		30 Receb 1173 <sup>88</sup>	
Ebubekir Efendizâde Osman Efendi		24 Zilkade 1174	
İmam-ı Evvel Pirizâde Osman Efendi	Saniyen	24 Şaban 1175 <sup>89</sup>	
Seretıbbâ-i Hassa Katıbzâde Mehmed Rafi' Efendi		4 Rebiülahir 1176	
Mirzazâde es-Seyyid Mehmed Said Efendi	Saniyen	4 Rebiülahir 1177 <sup>90</sup>	
Ebubekir Efendizâde Osman Efende	Saniyen	4 Rebiülahir 1178	
Pirizâde Osman Efendi	Salisen	4 Rebiülahir 1179 <sup>91</sup>	Şeyhülislam şod 15 Cemaziyelahir 1182
Mehmed Paşazâde Mir İbrahim Efendi		4 Rebiülahir 1180 <sup>92</sup>	
Feyzullah Nafiz Efendi		4 Rebiülahir 1181	
Es-Seyyid Mustafa Efendizâde es-Seyyid Abdullah Efendi		26 Cemaziyelevvel 1181	
Mirzazâde es-Seyyid Mehmed Said Efendi	Salisen	26 Cemaziyelevvel 1182	Şeyhülislam şod 6 Zilkade 1183 <sup>93</sup>
Paşmakçızâde es-Seyyid Mehmed Efendi		1 Cemaziyelahir 1183	
Şerifzâde es-Seyyid Mehmed Şerif Efendi		17 Şevval 1183 <sup>94</sup>	Şeyhülislam şod 1 Cemaziyelahir 1187 <sup>95</sup>
Salihzâde Mehmed Emin Efendi		17 Şevval 1184	
Mehmed Paşazâde Mir İbrahim Efendi	Saniyen	17 Şevval 1185 <sup>96</sup>	Şeyhülislam şod 23 Receb 1188
Vassaf Abdullah Efendizâde Mehmed Es'ad Efendi		17 Şevval 1186	Şeyhülislam şod 19 Şevval 1190 <sup>97</sup>
Damadzâde Mehmed Murad Efendi		2 Şevval 1187	Cülus-ı Abdülhamid han 8 Zilkade 1187
Salih Efendizâde Mehmed Emin Efendi	Saniyen	2 Şevval 1188	Şeyhülislam şod 29 Cemaziyelahir 1189
Es'ad Efendizâde es-Seyyid Mehmed Şerif Efendi		30 Cemaziyelevvel 1189 <sup>98</sup>	
Es-Seyyid İbrahim Efendi		? Cemaziyelahir 1190 <sup>99</sup>	
Damadzâde Mehmed Murad Efendi	Saniyen	1 Cemaziyelahir 1191	
Dürrizâde Mehmed Nurullah Efendi		15 Safer 1192	
Es'ad Efendizâde es-Seyyid Mehmed Şerif Efendi	Saniyen	6 Cemaziyelahir 1192 <sup>100</sup>	Şeyhülislam şod 25 Cemaziyelahir 1192
Dürrizâde es-Seyyid Mehmed Atullah Efendi		25 Cemaziyelahir 1192	

<sup>88</sup> Devhatü'l-Meşayih, 104: Evahir-i Şevval 1173.

<sup>89</sup> Devhatü'l-Meşayih, 103: Evahir-i Şevval 1175.

<sup>90</sup> Devhatü'l-Meşayih, 104.

<sup>91</sup> Devhatü'l-Meşayih, 103: Rebiülahir 1179.

<sup>92</sup> Devhatü'l-Meşayih, 103.

<sup>93</sup> Devhatü'l-Meşayih, 104.

<sup>94</sup> Devhatü'l-Meşayih, 104: Şaban 1183.

<sup>95</sup> Devhatü'l-Meşayih, 1183.

<sup>96</sup> Devhatü'l-Meşayih, 105: Ramazan 1185

<sup>97</sup> Devhatü'l-Meşayih, 107.

<sup>98</sup> Özcan (2003A: 531-532): 29 Cemaziyelevvel 1189.

<sup>99</sup> Devhatü'l-Meşayih, 108; İpşirli (2000A: 300-301): 1 Cemaziyelahir 1190.

<sup>100</sup> Özcan (2003) 531-532.

Nakibü'l-eşraf es-Seyyid İbrahim Efendi	Saniyen	1 Receb 1193 <sup>101</sup>	Şeyhülislam şod 5 Şevval 1196
Mollacıkzâde İshak Efendi		1 Receb 1194	
Seretıbbâ-i Şehriyâri Mehmed Arif Efendi		1 Receb 1195	
Dürrizâde es-Seyyid Mehmed Atallah Efendi	Saniyen	1 Rebiülevvel 1196 <sup>102</sup>	Şeyhülislam şod 15 Cemaziyelahir 1197 <sup>103</sup>
Seretıbbâ-i Şehriyâri Mehmed Arif Efendi	Saniyen	1 Rebiülevvel 1197	
Abdurrahman Efendizâde Ahmed Atallah Efendi		24 Rebiülahir 1197	Şeyhülislam şod 13 Şaban 1199 <sup>104</sup>
Es-Seyyid Mehmed Nafi' Efendi		24 Rebiülahir 1198	
Dürrizâde es-Seyyid Mehmed Arif Efendi		26 Şevval 1199	Şeyhülislam şod 18 Şevval 1199 <sup>105</sup>
Abdurrahman Efendizâde Mehmed Sadık Efendi		26 Şevval 1199	
Mehmed Mekki Efendi		14 Cemaziyelahir 1200 <sup>106</sup>	Şeyhülislam şod 2 Safer 1202 Sultan Mehmed Kumrulu Mescidde konağında
Es-Seyyid Yahya Tevfik Efendi		14 Cemaziyelahir 1201 <sup>107</sup>	Zeyrek'te konağında
Nakibü'l-eşraf es-Seyyid Mehmed Derviş Efendi		21 Receb 1202	Çarşamba pazarında konağında
Es-Seyyid Yahya Tevfik Efendi	Saniyen	21 Receb 1203 <sup>108</sup>	Şeyhülislam şod 9 Recep 1205 <sup>109</sup> Cülus-ı Sultan selim han B 1203
Reiszâde Mustafa Aşer Efendi		28 Muharrem 1204 <sup>110</sup>	Bahçe kapusunda türbe? olan konağında
İbrahim Efendizâde Mustafa Efendi		19 Şevval 1204	Kabasakalda Bilisticar konakta
Fetva Emîni Osman Efendizâde Abdullah Efendi		24 Receb 1205 <sup>111</sup>	Şeyhülislam şod 28 Muharrem 1204 Vefa'da Taştekneler'de konağında
Veliyyüddin Efendizâde Mehmed Emin Efendi		1 Receb 1206	Cibali'de konağında
Reiszâde Mustafa Aşer Efendi	Saniyen	1 Receb 1207 <sup>112</sup>	Şeyhülislam şod 18 Rebiülevvel 1212 Acemoğlu Meydanında isticar olunan Hacı Selim Ağa konağında
Mehmed Salih Efendizâde Ahmed Es'ad Efendi		1 Receb 1208 <sup>113</sup>	Acemoğlu meydanındaki konağında
Hafız Hayrullah Efendi		1 Receb 1209	Bahçe kapusunda konağında
Fetva Emîni Osman Efendizâde Abdullah Efendi	Saniyen	1 Receb 1210	Taştekneler'de Konağında

<sup>101</sup> Devhatü'l-Meşayih, 1193. İpşirli, (2000A), 300-301.

<sup>102</sup> Devhatü'l-Meşayih, 108: 1197.

<sup>103</sup> Devhatü'l-Meşayih, 108: 18 Cemaziyelahir 1197.

<sup>104</sup> Devhatü'l-Meşayih, 109: 14 Şaban 1197.

<sup>105</sup> Devhatü'l-Meşayih, 109.

<sup>106</sup> Devhatü'l-Meşayih, 111: 15 Cemaziyelahir 1200.

<sup>107</sup> Bu tarih Devhatü'l-Meşayih'de Rumeli pâyesini alma tarihi olarak verilirken, bilfiil göreve gelişinin ilk tarihi olarak 28 Rebiülevvel 1202 olarak verilir (Devhatü'l-Meşayih, 115).

<sup>108</sup> Devhatü'l-Meşayih, 115.

<sup>109</sup> Devhatü'l-Meşayih, 115: 21 Recep 1205.

<sup>110</sup> Devhatü'l-Meşayih, 116.

<sup>111</sup> Defterde 1204 olarak yazılmış ancak kronolojiye uymadığı için sehven böyle yazıldığı değerlendirilmiştir.

<sup>112</sup> Devhatü'l-Meşayih, 117: Recep 1207.

<sup>113</sup> Devhatü'l-Meşayih, 119.



Veliyyüddin Efendizâde Mehmed Emin Efendi	Saniyen	1 Receb 1211	Cibali'de konağında
Samanizâde Ömer Hulusi Efendi		1 Receb 1212 <sup>114</sup>	Şeyhülislam şod 18 Safer 1215 Kabasakalda Bilisticar olunan konakta
Mehmed Salih Efendizâde Ahmed Es'ad Efendi	Saniyen	1 Receb 1213 <sup>115</sup>	Şeyhülislam şod 29 Muharrem 1218 Sultan Mahmud'da Boyacı Kapusunda isticar olunan konakta
Raif İsmail Paşazâde es-Seyyid İbrahim İsmet Efendi		1 Receb 1214	Div? oğlu yokuşunda konağında
Ahmed Ataullah Efendizâde Mehmed Arif Efendi		1 Receb 1215	Eski Ali Paşa kurbunda konağında
Veliyyüddin Efendizâde Mehmed Emin Efendi	Salisen	1 Receb 1216	Cibali'de konağında
Mahmud Çavuşzâde Ahmed Şemseddin Efendi		1 Receb 1217	Taş kasabada konağında
Raif İsmail Paşazâde es-Seyyid İbrahim İsmet Efendi	Saniyen	1 Şaban 1218	Div? oğlu yokuşunda konağında
Nakibül-Eşraf Şerifzâde es-Seyyid Mehmed Ataullah Efendi		2 Şaban 1219 <sup>116</sup>	Şeyhülislam şod 1 Receb 1221 Sultan Selim'de konağında
Ahmed Ataullah Efendizâde Mehmed Arif Efendi	Saniyen	1 Şaban 1220	Şeyhülislam şod 22 Muharrem 1222 Eski Ali Paşa kurbunda konağında
İshak Efendizâde Ahmed Muhtar Efendi		1 Şaban 1221	Fatih'te Dürriizâde konağında
Mahmud Çavuşzâde Ahmed Şemseddin Efendi	Saniyen	1 Şaban 1222	Cülus-ı Mustafa Han 22 Rebiülevvel 1222 Taş kasabada konağında
Sabık İmam-ı Evvel-i Şehriyâri Derviş Hafız Mehmed Efendi		1 Cemaziyelahir 1223	Cülus-ı Mahmud han 2 Cemaziyelevvel 1223 Çatalçeşme'de konağında
Kethüdazâde Mehmed Sadık Efendi		1 Muharrem 1224	Tavşan Taşında konağında
Osman Paşazâde es-Seyyid Mustafa İzzet Efendi		1 Muharrem 1225	Cibali'de Veli Efendizâde konağında
İshak Efendizâde Mehmed Ataullah Efendi		22 Şaban 1225	Sultan Mahmud'da konağında
Aşer Efendizâde Mehmed Hafid Efendi		22 Şaban 1226	Zeyrek'te Tefik Efendi konağında
Alizâde es-Seyyid Mehmed Nureddin Efendi		6 Zilhicce 1226	Çakmakçılar yokuşundaki konakta
İmam-ı evvel-i Şehriyâri Karyemi? Ahmed Kâmil Efendi		11 Rebiülahir 1227	Demir kapuda konağında
Hazine Kethüdası el-Hac Halil Efendi		1 Rebiülahir 1228 <sup>117</sup>	Çatalçeşme'de konağında
Mekki Efendizâde Mustafa Asım Efendi		1 Rebiülahir 1229 <sup>118</sup>	Şeyhülislam şod 19 Rebiülevvel 1233 Kantarcılar'da konağında
Osman Paşazâde es-Seyyid Mustafa İzzet Efendi	Saniyen	1 Rebiülahir 1230	Cibali'de Veli Efendi konağında
Kethüdazâde Mehmed Sadık Efendi	Saniyen	13 Rebiülahir 1231	Tavşan Taşında konağında

<sup>114</sup> Devhatü'l-Meşayih, 118.<sup>115</sup> Devhatü'l-Meşayih, 118.<sup>116</sup> Devhatü'l-Meşayih, 120: Şaban 1219.<sup>117</sup> Devhatü'l-Meşayih, 125.<sup>118</sup> Devhatü'l-Meşayih, 124.

Sıdkizâde Ahmed Şeyda Efendi		1 Zilkade 1231 <sup>119</sup>	Zeyrek'te Tevfik Efendi konağında
Sabık İmam-ı Evvel-i Şehriyâri Karyemi? Ahmed Kamili Efendi	Saniyen	1 Zilkade 1232	Tavşan Taşında konağında
Hazine Kethüdası el-Hac Halil Efendi	Saniyen	1 Zilkade 1233 <sup>120</sup>	Şeyhülislam şod 8 Zilkade 1234 Şehzade Başında Selim Paşa Konağında
Şerifzâde hafidi es-Seyyid Mustafa Edib Efendi		1 Zilkade 1234	Haseki'de Halis Molla Konağında
Hekim Ali Paşa hafidi Mir Mehmed Sadullah Efendi		1 Zilkade 1235	Tavşan Taşında Konağında
Sıdkizâde Ahmed Şeyda Efendi	Saniyen	1 Zilkade 1236 <sup>121</sup>	Şeyhülislam şod 25 Safer 1238 <sup>122</sup> Taş Kasabada Şemseddin Molla Konağında
Halil Hamid Paşazâde Mehmed Arif Efendi		1 Zilkade 1237	Adakçılar başında Salih Molla Konağında
Pirizâde Hafidi Mir Yahya Efendi		1 Zilkade 1238	Bağçe kapusunda Konağında
Seretıbba-i Şehriyâri Mustafa Behcet Efendi		1 Zilkade 1239	Demir kapuda Mora'lı Osman Efendi Konağında
Nakibü'l-eşraf Tevfik Efendi hafidi es-Seyyid Mehmed Sadık Efendi		1 Zilkade 1240	Sultan Mehmed'de Yeni Hamamda Konağında
Halil Hamid Paşazâde Mehmed Arif Efendi	Saniyen	1 Zilkade 1241	Şehzade Başında Selim Paşa Konağında
Nakibü'l-Eşraf Abdullah Efendizâde es-Seyyid Ahmed Reşid Efendi <sup>123</sup>	2 mah med	1 Zilkade 1242	Zeyrek'te Tevfik Efendi konağında
Mir Mehmed Rahmi Efendi		1 Muharrem 1244	Sultan Mehmed'de Konağında
Pirizâde Hafidi Mir Yahya Efendi	Saniyen	1 Muharrem 1245 <sup>124</sup>	Bağçe Kapusunda konağında
Seretıbba-i Sultani Mustafa Behcet Efendi	Saniyen	1 Muharrem 1246 <sup>125</sup>	Demir kapuda Kambur Mustafa Bey Konağında
Halil Hamid Paşazade Mehmed Arif Efendi	Salisen 2 mah med	1 Rebiülahir 1247 <sup>126</sup>	Şehzade Başında Selim Paşa Konağında
Arabzâde Mehmed Arif Efendizâde Mehmed Sadullah Efendi	2 mah med	1 Receb 1248 <sup>127</sup>	Mezkûr konakta
İmam-ı evvel Hazret-i Şehriyâri es-Seyyid Mehmed Zeynelabidin Efendi	5 mah med	1 Şevval 1249 <sup>128</sup>	
Arabzâde Mehmed Arif Efendizâde Mehmed Hamdullah Efendi	5 mah med	1 Rebiülevvel 1251 <sup>129</sup>	Süleymaniye'de konağında
Melek Paşazâde Mir Abdulkadir Efendi	5 mah med	1 Şaban 1252 <sup>130</sup>	Fatih'te Gelenbevizâde Said Efendi Konağında
Halil Hamid Paşazâde Mehmed Arif Efendi	Rabian 5 mah med	1 Muharrem 1254 <sup>131</sup>	Bâb-ı Vâlâ-yı Fetvâpenâhide
Arabzâde Mehmed Arif Efendizâde Mehmed Sadullah Efendi	3 mah med	? Cemaziyelevvel 1255 <sup>132</sup>	Cülus-ı Hümayun Abdülhamid Han 19

<sup>119</sup> Devhatü'l-Meşayih, 127.

<sup>120</sup> Devhatü'l-Meşayih, 125.

<sup>121</sup> BOA. C. ADL. 33-1968; Devhatü'l-Meşayih, 127.

<sup>122</sup> Devhatü'l-Meşayih, 127.

<sup>123</sup> Müddetinin 2 ay uzatılması hakkında: BOA. C. ADL. 20/1221.

<sup>124</sup> BOA. HAT. 1582/49. BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 13/3.

<sup>125</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 13/3.

<sup>126</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 13/3.

<sup>127</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 13/3.

<sup>128</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 13/3.

<sup>129</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 13/3.

<sup>130</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 14/5.

<sup>131</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 14/4; 4 ay ibkâsı hakkında bkz. BOA. C. ADL. 59/3589.

<sup>132</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 14/4; 1 Cemaziyelevvel 1255.

			Rebiülevvel 1255 Vekayi Rıza Efendi
Meşreb Efendizâde Abdurrahman Efendi	4 mah med	1 Şaban 1256 <sup>133</sup>	Çörekçizâde
Seretıbbâ-i Sultani Abdülhak Efendi	5 mah med	1 Zilhicce 1257 <sup>134</sup>	Çörekçizâde İzzet Efendi
Nakibül'eşraf es-Seyyid Mehmed Es'ad Efendi	5 mah med	1 Cemaziyelevvel 1259 <sup>135</sup>	Hüsnü Efendi
Arabzâde Mehmed Hamdullah Efendi	4 mah med	1 Şevval 1260 <sup>136</sup>	Rıza Efendi
Yessârızâde Mustafa İzzet Efendi	4 mah med	1 Safer 1262 <sup>137</sup>	Çörekçizâde
Keçecizâde hafidi Abdulhalim Efendi	3 mah med <sup>138</sup>	1 Cemaziyelahir 1263 <sup>139</sup>	
Meşreb Efendizâde Abdurrahman Efendi <sup>140</sup>	Saniyen	1 Ramazan 1264 <sup>141</sup>	Çörekçizâde
Abdülhak Molla Efendi	Saniyen	1 Ramazan 1265 <sup>142</sup>	Hüsnü Efendi
Arabzâde Mehmed Hamdullah Efendi	Salisen	1 Ramazan 1266 <sup>143</sup>	Rıza Efendi
Fındıkzâde es-Seyyid İbrahim Halil Efendi		1 Ramazan 1267 <sup>144</sup>	Rıza Efendi
Meşreb Efendi hafidi Mehmed Arif Efendi		1 Ramazan 1268 <sup>145</sup>	Şeyhülislam şod 21 Cemaziyelahir 1270 Çavuşzâde Aziz Efendi
Nakibül'eşraf es-Seyyid Hasan Tahsin Bey Efendi		1 Ramazan 1269 <sup>146</sup>	Aziz Efendi
Ömer Ağazâde Mir Mehmed Tevfik Efendi		1 Ramazan 1270 <sup>147</sup>	Aziz Efendi
Gelenbevizâde Mehmed Said Efendi		1 Ramazan 1271 <sup>148</sup>	Aziz Efendi
Salih Efendi hafidi Mehmed Rüşdi Efendi		1 Receb 1272 <sup>149</sup>	Aziz Efendi
Sabıkan İmam-ı Evvel Hazreti Şehriyâri Mustafa İzzet Efendi		1 Receb 1273 <sup>150</sup>	Vekayi Aziz Efendi
Şeyhülislam- Esbak Dürrizâde Abdullah Efendizâde Mehmed Şerif Efendi		1 Receb 1274 <sup>151</sup>	Külahi
Nakibül'eşraf es-Seyyid Hasan Tahsin Bey Efendi	Saniyen	1 Receb 1275 <sup>152</sup>	Külahizâde Ter... Efendi

<sup>133</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 14/4.

<sup>134</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 14/4.

<sup>135</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 14/4.

<sup>136</sup> BOA. A. AMD. 1/14; BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 14/4.

<sup>137</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 15/4; 29/4; 14/4; BOA. A. AMD. 1/50.

<sup>138</sup> Med almasının teklifi ve kabulü için bkz. A. MKT. 114/90.

<sup>139</sup> BOA. A. AMD. 1/91; BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 15/4.

<sup>140</sup> Görev süresine birkaç ay zam istemesi ancak kabul görmediği için müddeti muayenesi sonrası görevden ayrılması hakkında. bkz. BOA. A. MKT. 236/76.

<sup>141</sup> BOA. A. AMD. 5/28; BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 15/4; 29/4.

<sup>142</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 15/4; 29/4.

<sup>143</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 15/4. 29/4.

<sup>144</sup> BOA. A. DVN. 69/33; BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 15/4; 29/4.

<sup>145</sup> BOA. A. DVN. 78/54; BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 29/4; 16/4.

<sup>146</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 29/4; 16/4.

<sup>147</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 29/4; 16/4.

<sup>148</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 16/4.

<sup>149</sup> BOA. A. MKT.MHM. 85/77; BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 16/4.

<sup>150</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 16/4.

<sup>151</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 16/4.

<sup>152</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 16/4.

Arabzâde Mehmed Zeki Efendi		1 Receb 1276 <sup>153</sup>	Ahmed Kamil Efendi
Nakibü'l-eşraf Yasinizâde Mehmed Alim Efendi		1 Receb 1277 <sup>154</sup>	Cülus-ı Hümayun Abdulaziz han 17 zilhicce 1277 Gündâ?
Zeynelabidin Efendizâde Mehmed Cemaledin Efendi <sup>155</sup>		1 Receb 1278 <sup>156</sup>	Külâhi
İmam-ı Esbak ve Reisü'l-ulema Mustafa İzzet Efendi	Saniyen	1 Receb 1279 <sup>157</sup>	Külâhi
İsmet Beyzâde Abdullah Rafet Efendi		1 Receb 1280 <sup>158</sup>	Raşid Efendi
Sirozî Abdürrahim Efendizâde Tahir Efendi		1 Receb 1281 <sup>159</sup>	Vefat-ı müşarünileyh Tahir Efendi 5 Zilhicce 1271
Arabzâde Mehmed Zeki Efendi	Saniyen	25 Zilhicce 1281 <sup>160</sup>	Salih Efendi
Şeyhülislam Arif Efendizâde Mehmed Sadık Efendi		17 Zilhicce 1282 <sup>161</sup>	Kâmil Efendi
Nakibü'l-eşraf Yasinizâde Mehmed Alim Efendi	Saniyen	1 Muharrem 1284 <sup>162</sup>	Kâmil Efendi
Zeynelabidin Efendizâde Mehmed Cemaledin Efendi	Saniyen	1 Muharrem 1285 <sup>163</sup>	Balizâde Rifat Efendi, Mumaileyh Rifat şehiden vefat etmiştir 10 Rebiülevvel 1275
Arabzâde Mehmed Amir Efendi <sup>164</sup>		1 Muharrem 1286 <sup>165</sup>	Müsevvitlerden İsmail Ramiz Efendi
Sabıkan İmam-ı Evvel Hazreti Şehriyâri Mustafa İzzet Efendi	Salisen	1 Muharrem 1287 <sup>166</sup>	İsmail Ramiz Efendi
Zeynelabidin Efendizâde Mehmed İmadüddin Efendi		1 Muharrem 1288 <sup>167</sup>	Bab-ı meşihat penâhinin Mercanda Ali paşa konağında nakli? Osman Efendi
Şeyhülislam Arif Efendizâde Mehmed Sıddık Efendi	Saniyen	1 Muharrem 1289 <sup>168</sup>	Osman Efendi
Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyeye Reisi Hasan Rafet Efendi		1 Muharrem 1290 <sup>169</sup>	Osman Efendi
Zeynelabidin Efendizâde Mehmed Cemaledin Efendi	Salisen	1 Muharrem 1291	Osman Efendi
Ali Paşazâde Ahmed İzzet Bey	Saniyen	1 Zilkade 1292 <sup>170</sup>	Cülus-ı Sultan Murad Han 5 Cemaziyelevvel 1293
Nakibü'l-eşraf Dervişü'l-ulema İmamü'l-esbak Mustafa İzzet Efendi	Rabian	1 Muharrem 1293 <sup>171</sup>	Şeyhülislam şod? olunub yerine İmam-ı Evvel-i Şehriyâri Hasan

<sup>153</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 17/5; 16/4; 17/5.

<sup>154</sup> BOA. A. DVN. 159/77; BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 17/5.

<sup>155</sup> Rumeli pâyesi olup sabık Anadolu kazaskerliği hakkında bkz. BOA. A. DVN. 174/44.

<sup>156</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 17/5.

<sup>157</sup> BOA. İ.DH. 1291/101560; BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 17/5.

<sup>158</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1. d. 17/5; 18/6; BOA. İ. DH. 1291/101582.

<sup>159</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 18/6.

<sup>160</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 18/6.

<sup>161</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 18/6.

<sup>162</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 18/6.

<sup>163</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 18/6.

<sup>164</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 19/4.

<sup>165</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 18/6; 19/4.

<sup>166</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 19/4.

<sup>167</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 19/4.

<sup>168</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 19/4.

<sup>169</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 19/4.

<sup>170</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 31/3.

<sup>171</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 31/3.

			Cülus-ı Hümayun-ı Hazreti Abdülhamid Han-ı Sani Hayrullah Efendi nasb şod 5 Cemaziyelahir 1291
Es-Seyyid Mehmed Necip Efendi		1 Muharrem 1294 <sup>172</sup>	Şeyhülislam olunub yerine İmâm-ı Evvel-i Şehriyâri Hasan Hayrullah Efendi nasb şod 5 Cemaziyelahir 1291 tarihiyle müşarünileyh Hayrullah Efendi azl olunub Hasan Fehmi defa-i saniyen olarak makam-ı fetvaya tayin şod Said Bey
Arif Efendizâde Mehmed Sadık Efendi	Salisen	1 Muharrem 1295 <sup>173</sup>	Said Bey
Dağistanizâde Mehmed Muhyiddin Efendi		15 Şaban 1295 <sup>174</sup>	Abdullah Şakir Efendi müsteşar şod
Reisü'l-ulema Zeynelabidin Efendizâde Mehmed Cemaleddin Efendi	Rabian	15 Şaban 1296 <sup>175</sup>	
İmam-ı Evvel Şehriyâri esbak es-Seyyid Mehmed Ali Rıza Efendi		1 Ramazan 1297 <sup>176</sup>	Hasan Hayrullah Efendi azl ve fetva emini Halil Efendi Şeyhülislam şod 15 Receb 1294
Ali Paşazâde Ahmed İzzet Bey	Saniyen	1 Zilkade 1298 <sup>177</sup>	
Ali Satı' Efendizâde Kadri Bey <sup>178</sup>		1 Muharrem 1300 <sup>179</sup>	
Es-Seyyid Mehmed Necib Efendi	Saniyen	1 Rebiülevvel 1301 <sup>180</sup>	
Dürrizâde Mehmed Dürri Efendi		1 Cemaziyelevvel 1302 <sup>181</sup>	İsmet Efendi müsteşar şod 2 Ramazan 1315
Dağistanizâde Mehmed Muhyiddin Efendi	Saniyen	1 Cemaziyelevvel 1303 <sup>182</sup>	
Harputî Abdurrahman Efendizâde Mustafa Tevfik Efendi		1 Cemaziyelevvel 1304 <sup>183</sup>	Kâmil Efendi Vekayi şod
Vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi		1 Cemaziyelevvel 1305 <sup>184</sup>	Şemsi Efendi Muadil? Şod Şevval 1318
İmam-ı Evveli Şehriyâri esbak es-Seyyid Mehmed Ali Rıza Efendi	Saniyen	1 Şaban 1306 <sup>185</sup>	Ziyaeddin Efendi kadı-yı İstanbul şod Recep 1315
Es-Seyyid Mehmed Necib Efendi <sup>186</sup>	Salisen	1 Şaban 1307 <sup>187</sup>	

<sup>172</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 31/3; 21/3.

<sup>173</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 31/3; 21/3.

<sup>174</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 31/3; 21/3.

<sup>175</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 31/3; 21/3.

<sup>176</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 31/3; 21/3.

<sup>177</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 31/3. 21/3.

<sup>178</sup> 2 mah temdid edilmesi hakkında bkz. BOA. İ. DH. 899/71504.

<sup>179</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 31/3; 21/3.

<sup>180</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 22/5; 23/5; BOA. İ. DH. 899/71504.

<sup>181</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 22/5; 23/5.

<sup>182</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 22/5; 23/5.

<sup>183</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 22/5; 23/5.

<sup>184</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 22/5; 23/5.

<sup>185</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 22/5; 23/5.

<sup>186</sup> Görev süresinin 12 ay sonra bitmesinin gerektiği ve yerine iki isim önerilmesi ile bu önerilerin dikkate alınmayarak görev süresinin 5 ay uzaması hakkında bkz. BOA. Y. MTV. 47/203.

<sup>187</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 22/5; 23/5.

---

Kasidecizâde Süleyman Efendi		1 Muharrem 1309 <sup>188</sup>
Dürrizâde Mehmed Dürri Efendi <sup>189</sup>	Saniyen	1 Muharrem 1310 <sup>190</sup>

---

### Sonuç

Kazaskerler, Osmanlı Devleti'nde kuruluştan itibaren önemli rol oynamıştır. Divan-ı Hümayun üyesi olarak idari işlerden, yüksek yargının başı ve kadıların atanmasından sorumlu olarak hukuki işlerden ayrıca müderrislerin atamasından sorumlu olarak eğitim işlerinden mesul tutulmuştur. Şeyhülislamın etkisi artmasına kadar da ulema sınıfının reisi olarak kabul edilmiştir.

Bu çalışmada devlet arşivlerinde bulunmayan ve Rumeli kazaskerlerinin listesini içeren bir defter ilim dünyasına tanıtılmıştır. Mehmed Kâmil Efendi'nin Rumeli kazaskerliği döneminde hazırlandığı değerlendirilen defter 1101/1690 ile 1310/1892 tarihleri arasındaki 210 yıllık süreçte bilfiil Rumeli kazaskerliği yapan ulema listesini sunmaktadır. Söz konusu süreçte 136 farklı kazaskere ait olmak üzere 219 Rumeli kazaskerinin ataması kronolojik olarak sunulmuştur. Defterdeki isimler ve tarihler ulema biyografileri, tarik defterleri ve devlet arşivlerinden elde edilen bilgilerle tetkik edilmiştir. Sonuç olarak burada bahsedilen kaynaklardan elde edilen verilerle araştırmaya konu olan defterdeki verilerin tutarlı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla defterde bulunan ancak arşivde kaydına henüz rastlanmayan kazaskerler hakkında verilen bilgilerin doğruluğu şüphe uyandırmamaktadır.

Defterden elde edilen verilere göre Rumeli kazaskerlerinin normal görev süreleri 12 aydır ancak bu süreç 6 aya kadar kısalabilmiş, 23 aya kadar da uzayabilmiştir. 1310 tarihinden sonra ise Rumeli kazaskerlerinin görev süreleri çok daha uzun gerçekleşmiştir. Kazaskerlerin yaklaşık yarısı birden fazla kez bu makama atanmıştır. Rumeli kazaskerlerinin üçte biri de en üst makam olan şeyhülislamlık makamına ulaşmıştır.

### Kaynakça

#### Arşiv Kaynakları

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Cevdet Adliye (C.ADL): 20/1221, 33/1968, 87/5216, 59/3589, 84/5049, 85/5090, 86/5170, 87/5225, 97/5218.

Hatt-ı Hümayûn (HAT): 1582/49.

İrade Dahiliye (İ.DH): 899/71504, 1291/101560, 1291/101582.

İrade Taltifat (İ.TAL): 129/75 .

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defteri (İSTM.MŞH.DFT1.d): 13/3, 14/5, 15/4, 16/4, 17/5, 18/6, 19/4, 20, 21/3, 22/5, 23/4, 24/53, 25/3, 28/26, 29/4, 31/3, 34/313.

Mabeyn-i Hümayun İradeleri (MB.İ): 146/56.

Sadaret Amedi Kalemî Evrakı (A.AMD): 1/14, 1/50, 1/91, 5/28, 114/90,

Sadaret Divan Kalemî Evrakı (A.DVN): 69/33, 78/54, 159, 174/44,

Sadaret Mektubi Kalemî Evrakı (A.MKT): 236/76.

Sadaret Mektubi Mühimme Kalemî Evrakı (A.MKT.MHM): 85/77.

Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV): 47/203, 79/87.

---

<sup>188</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 22/5; 23/5.

<sup>189</sup> Atanması hakkında bkz. BOA. Y. PRK.MŞ. 4/8. 1310 Zilhiccesinde görevi bitecek diye yerine Tefik Efendi teklif edilmesi ancak süresinin bir sene daha uzatılması hakkında bkz. BOA. Y. MTV. 79/87. 1315'te kendisine murassa Osmanlı nişanı tevcih edilmesi ve bu tarihte hala Rumeli kazaskerliği hakkında bkz. BOA. İ. TAL. 129/75; BOA. BEO. 1087/81466.

<sup>190</sup> BOA. İSTM. MŞH. DFT1.d. 22/5.



Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı (Y.PRK.MŞ): 4/8.

Babialı Evrak Odası Evrak (BEO): 1087/81466.

### Araştırma Eserleri

Akgündüz, M. (1997). *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi (Amaç, Yapı, İşleyiş)*. İstanbul: Ulusal Yayınları.

Albayrak, S. (1990). *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali)*, (Cilt 2). İstanbul: Medrese Yayınevi.

Altunsu, A. Osmanlı Şeyhülislamı. Ankara: Ayyıldız Matabaası.

Arı, M. S. (1994). Osmanlılar'da Şeyhülislamlık Müessesesi. *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 170-178.

Atçıl, A. (2019). *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*. İstanbul: Klasik Yayınevi.

Aydın, B. ve Günalan, R. (2001). XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Mevleviyet Kadınları. *Prof. Dr. Şevki Nezih Aykut Armağanı*. İstanbul: Etkin Kitaplar, 19-34.

Aydın, B. ve Günalan, R. (2013). Ruus Defterlerine göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Müderrisleri, *Osmanlı'nın İzinde Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı*, (Cilt 1). İstanbul: Timaş Yayınları, 155-191.

Baltacı, C. (1974). Kâdî-asker Rûz-nâmçeleri'nin Tarihî ve Kültürel Ehemmiyeti. *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 4(1), 55-101.

Danişmend, İ. H. (1971) *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (Cilt 5). İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Fındıklılı İsmet Efendi (2021). *Tekmiletü's-Şakâ'ik fî Hakkı Ehli'l-Hakâ'ik*. İ. Yıldırım (Yay. haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Gökçay, G. (1694). *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Bitirme Tezi.

Güldöşüren, A. (2018). "Osmanlı Ulemâsı ve İlmiye Teşkilatı İçin Önemli Bir Kaynak: Tarik Defterleri". *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* (0/34), 125-129.

Halaçoğlu, Y. (2014). *XVI-XVII. yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

*Heşt Behişt VII. Ketibe, Fatih Sultan Mehmet Devri (1451-1481)*. (2013).Çev. Muhammed İbrahim Yıldırım. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hezârfen Hüseyin Efendi. (1998). *Telhîsü'l-Beyan Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*. Haz. Sevim İlgürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İlmiyye Sâlnâmesi (Osmanlı İlmiyye Teşkilâtı ve Şeyhülislamı). (1998). Yayına Hazırlayanlar: S. A. Kahraman, A. N. Galitekin ve C. Dadaş, İstanbul: İşaret Yayınları.

İnalçık, H. (2013). *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İpşirli, M. (1988). Abdullah Efendi, Ebezâde. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 1), 98.

İpşirli, M. (1988A). Abdürrahim Efendi, Menteşzâde. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 1), 289-290.

İpşirli, M. (1993). Damadzâde Ahmed Efendi. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 8), 449-450.

İpşirli, M. (1997). Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla Kadar). *Belleten* 61(232), 597-700.

İpşirli, M. (2000). Kazasker. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 22), 140-143.

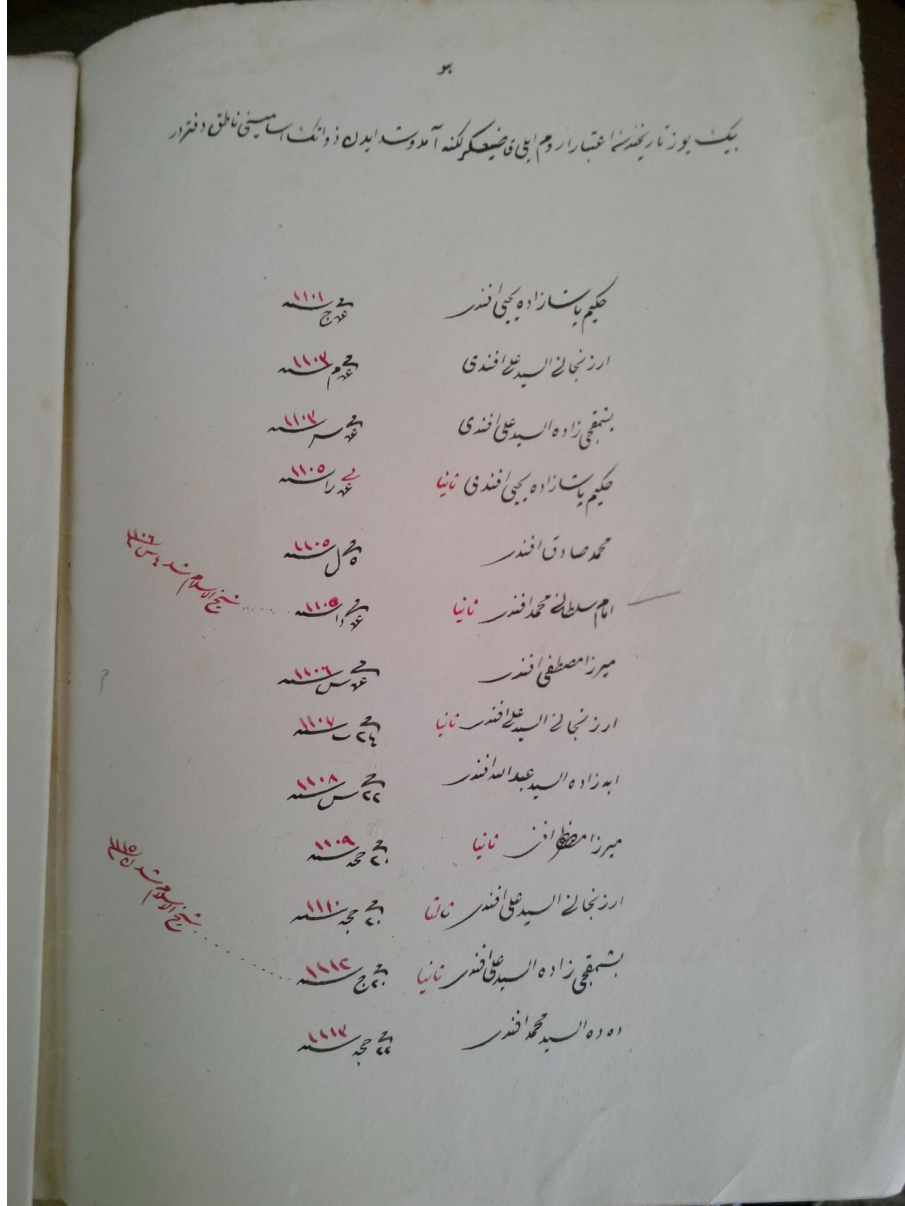
İpşirli, M. (2000A). İbrâhim Efendi, Seyyid. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 21), 300-301.

İpşirli, M. (2003). Emin Efendi, Hayâtizâde. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 28), 462.



- İpşirli, M. (2007).Paşmakçızâde Ali Efendi. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 34), 185-186.
- İpşirli, M. (2007A). Paşmakçızâde es-Seyyid Abdullah Efendi. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 34), 185.
- İpşirli, M. (2012). Vassâf Abdullah Efendi. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 42),559-560.
- İpşirli, M. (2020). Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 30), 170-171.
- İpşirli, M. (2020A). Mirza Mustafa Efendi. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 30), 167-168.
- Kânûnâme-i Âl-i Osman*. (2003). Haz. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Kitabevi.
- Koçi Bey Risalesi*. (1998). Haz. Yılmaz Kurt. Ankara: Akçağ Basım.
- Kılıç, C. (2023). Osmanlı Devleti'nde Üst Düzey Kadı Atamaları (19. Yüzyılın İlk Yarısı). İslami İlimler Dergisi (18/1), 77-104.
- Müstakimzâde Süleyman Saadeddin. (1978). *Devhatü'l-Meşayih*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nev'izâde Atâyî (2017). *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâ'ik* (2 Cilt). S. Donuk (Yay. haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Özcan, T. (2003). Mehmed Efendi, İmâm-ı Sultânî. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 28), 453-454.
- Özcan, T. (2003A). Mehmed Şerif Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 28), 531-532.
- Özcan, T. (2003B). Mehmed Said Efendi, Halilefendizâde. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 28), 523-524.
- Özcan, T. (2007). Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 34), 288-290.
- Özcan, T. (2013). Veliyyüddin Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 43), 40-42.
- Özen, Ş. (2001). "Kadılkudât". *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 24), 77-82.
- Öztuna, Y. (1996). *Devletler ve Hanedanlar* (Cilt 2). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Süreyya, M. (1996). *Sicill-i Osmanî* (Cilt 6). Yayına hazırlayan: Akbayır, N. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı ortak yayını.
- Şentop, M. (2005). *Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik Kurumu*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Şeyhi Mehmet Efendi (2018).*Vekâyiü'l-Fudalâ* (4 Cilt). R. Ekinci (Yay. haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. (2019) *eş-Şakâiku'n-Numaniyye fi Ulemaî'd-Devleti'l-Osmâniyye*. M. Hekimoğlu (Yay. haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Uşşâkîzâde İbrahim Hasîb Efendi (2017). *Zeyl-i Şakâ'ik*. R. Ekinci (Yay. haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2014). *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yıldırım, Ş. (2012). İslam Hukukunda Yargıç Etiği. *Şarkiyat* (0/8), 33-50.

## 1101/ 1690 Tarihleri Arasında Bilfil Rumeli Kazaskerlerinin Listesini İçeren Defter



۱۱۱۵	اهم سلطان محمود افندرس
۱۱۱۵	نوفیق زاده محمد افندرس
۱۱۱۵	عبدالرحیم زاده بسجی افندرس
۱۱۱۶	حکیم بایزاده بسجی افندرس
۱۱۱۶	ابو زاده عبداللہ افندرس
۱۱۱۸	عارف عبدالباقر افندرس
۱۱۱۸	محمد عطف اللہ افندرس
۱۱۱۹	اهم سلطان محمود افندرس
۱۱۶۰	میرزا مظفر افندرس
۱۱۶۰	عارف عبدالباقر افندرس
۱۱۶۱	منش زاده عبدالرحیم افندرس
۱۱۶۴	اسماعیل افندرس

محمد عطاء اللہ اذنی نانا	حج ۱۱۴۴ھ	شیخ الاسلام شیخ
منتش زاده عبد الرحیم اذنی نانا	حج ۱۱۴۵ھ	
داماد زاده احمد اذنی	حج ۱۱۴۶ھ	
منتش زاده عبد الرحیم اذنی نانا	حج ۱۱۴۷ھ	شیخ الاسلام شیخ
اسمعیل اذنی نانا	حج ۱۱۴۷ھ	شیخ الاسلام شیخ
صیغری شیخ زاده محمد اذنی	حج ۱۱۴۸ھ	
میرزا زاده النج محمد اذنی	حج ۱۱۴۹ھ	
داماد زاده احمد اذنی نانا	حج ۱۱۵۰ھ	
نقش زاده عبداللہ اذنی	حج ۱۱۵۱ھ	
میرزا زاده شیخ محمد اذنی نانا	حج ۱۱۵۱ھ	شیخ الاسلام شیخ
کوکلی زاده ولی الدین اذنی	حج ۱۱۵۲ھ	
ریاضی اذنی	حج ۱۱۵۵ھ	

۱۱۳۶	شیخ الاسلام شیخ علی	داماد زاده احمد افندی
۱۱۳۷	محمد	بشمیر زاده عبداللہ افندی
۱۱۳۸	محمد	نعت زاده عبدلہ افندی
۱۱۳۹	محمد	فیض اللہ افندی
۱۱۴۰	محمد	آن محمود زاده زین العابدین افندی
۱۱۴۱	شیخ الاسلام شیخ داؤد	بشمیر زاده عبداللہ افندی
۱۱۴۲	محمد	در زاده الشیخ محمد افندی
۱۱۴۳	محمد	آن محمود زاده زین العابدین افندی
۱۱۴۴	شیخ الاسلام شیخ ہارون	فیض اللہ زاده اصفیہ افندی
۱۱۴۵	محمد	برادر زاده مظفر افندی
۱۱۴۶	شیخ الاسلام شیخ صالح	در زاده الشیخ محمد افندی
۱۱۴۷	محمد	السید محمود افندی
۱۱۴۸	محمد	میر زاده محمد علی افندی
۱۱۴۹	محمد	السید محمد زین العابدین افندی



1150	1150	امام اول برزاده محمد صاحب اوز
1151	1151	محمد اوززاده زين العابدين اوز
1152	1152	سراطا جاني اوززاده محمد اوز
1153	1153	ميرزاده احمد بن اوز
1154	1154	السيد زين العابدين اوز
1155	1155	امام اول برزاده محمد صاحب اوز
1156	1156	اسماعيل اوززاده محمد اسعد اوز
1157	1157	امام بن عبد الرحمن اوز
1158	1158	محمد اوززاده السيد العابدين اوز
1159	1159	اسماعيل اوززاده محمد اسعد اوز
1160	1160	ميرزاده احمد بن اوز
1161	1161	قره خيل اوززاده محمد اسعد اوز
1162	1162	وصاف عبد الله اوز

سراطلا محمد سعید افندر	چشمه	
دامادزاده فیض اللہ افندر	چشمه ۱۱۶۶	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۶ھ
ارزادہ مصطفیٰ افندی	چشمه ۱۱۶۶	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۶ھ
وصف عبدالعزیز نیا	چشمه ۱۱۶۵	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۵ھ
سراطلا محمد سعید افندر	چشمه ۱۱۶۶	چشمه فیض اللہ افندر سنہ ۱۱۶۶ھ
دامادزاده فیض اللہ افندر نیا	چشمه ۱۱۶۶	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۶ھ
محمد افندر زاده عبدالرحیم افندی	چشمه ۱۱۶۵	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۵ھ
ارزادہ مصطفیٰ افندر نیا	چشمه ۱۱۶۵	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۵ھ
امام اول میرزاہ عثمان افندر	چشمه ۱۱۶۵	چشمه فیض اللہ افندر سنہ ۱۱۶۵ھ
ابوبکر افندر زاده احمد افندر	چشمه ۱۱۶۵	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۵ھ
محمد صالح افندر	چشمه ۱۱۶۵	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۵ھ
محمد افندر زاده عبدالرحیم افندر نیا	چشمه ۱۱۶۵	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۵ھ
خطاط ولی الدین افندر	چشمه ۱۱۶۵	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۵ھ
ابوبکر زاده احمد افندر نیا	چشمه ۱۱۶۵	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۵ھ
اسماعیل افندر زاده شیخ محمد سعید افندر	چشمه ۱۱۶۵	شیخ الاسلام سنہ ۱۱۶۵ھ



حج ۱۱۷۳	میرزا زاده السید محمد سعید افند
حج ۱۱۷۴	ابوبکر افند زاده غنیم افند
حج ۱۱۷۵	امام اول میرزا زاده غنیم افند <b>نانیا</b>
حج ۱۱۷۶	سراجنا خاصه کاتب زاده محمد رفیع افند
حج ۱۱۷۷	میرزا زاده السید محمد سعید افند <b>نانیا</b>
حج ۱۱۷۸	ابوبکر افند زاده غنیم افند <b>نانیا</b>
حج ۱۱۷۹	میرزا زاده غنیم افند <b>نان</b>
حج ۱۱۸۰	محمد بابا زاده میرزا اسماعیل افند
حج ۱۱۸۱	فیض الله نافذ افند
حج ۱۱۸۱	مصطفی افند زاده السید عبدالغفر
حج ۱۱۸۲	میرزا زاده السید محمد سعید افند <b>نانیا</b>
حج ۱۱۸۳	یسمعی زاده السید محمد افندی
حج ۱۱۸۴	شریف زاده السید شریف افندی
حج ۱۱۸۴	صالح زاده محمد امین افندی

حج ۱۱۸۲  
سراج محمد

حج ۱۱۸۳  
سراج محمد

حج ۱۱۸۴  
سراج محمد

۱۱۸۵	سنة ۱۱۸۵	محمد بن زاده مير ابراهيم انزلی
۱۱۸۶	سنة ۱۱۸۶	دوست عبد الله انظر زاده محمد اسعد انظر
۱۱۸۷	سنة ۱۱۸۷	دانا زاده محمد مراد انظر
۱۱۸۸	سنة ۱۱۸۸	مصالح انظر زاده محمد اسعد انظر
۱۱۸۹	سنة ۱۱۸۹	اسعد انظر زاده محمد اسعد انظر
۱۱۹۰	سنة ۱۱۹۰	السيد ابراهيم انظر
۱۱۹۱	سنة ۱۱۹۱	دانا زاده محمد مراد انظر
۱۱۹۲	سنة ۱۱۹۲	در زاده محمد نور الله انظر
۱۱۹۳	سنة ۱۱۹۳	اسعد انظر زاده محمد اسعد انظر
۱۱۹۴	سنة ۱۱۹۴	در زاده محمد عطف الله انظر
۱۱۹۵	سنة ۱۱۹۵	نقيب الاشراف السيد ابراهيم انظر
۱۱۹۶	سنة ۱۱۹۶	عاطق زاده اسحق انظر
۱۱۹۷	سنة ۱۱۹۷	سراج شاه يار محمد عارف انظر
۱۱۹۸	سنة ۱۱۹۸	در زاده محمد عطف الله انظر
۱۱۹۹	سنة ۱۱۹۹	سراج شاه يار محمد عارف انظر

عبد الرحمن افند زاده احمد عطا الله افند	حج ۱۱۹۷	شیخ الاسلام شمس الدین
السید محمد باغ افندی	حج ۱۱۹۱	
دروازه محمد رضا افندر	حج ۱۱۹۹	شیخ الاسلام شمس الدین
عبد الرحمن افند زاده محمد صادق افند	حج ۱۱۹۹	
محمد کی افندی	حج ۱۲۰۰	سلطان محمد قیصر بیگ سجده خوانانم شیخ الاسلام شمس الدین
السید یحیی توفیق افندر	حج ۱۴۰۱	زیرکله خوانانم
نقیب الامان محمد رؤف افندر	حج ۱۴۰۴	چهارشنبه بازارنم خوانانم
السید یحیی توفیق افند رانیا	حج ۱۴۰۴	زیرکله خوانانم شیخ الاسلام شمس الدین
رئیس زاده مصطفی افندر	حج ۱۴۰۶	باغچه قیوسنم سربه اوکله خوانانم
ابراهیم افند زاده مصطفی افند	حج ۱۴۰۵	قیاصقاله بلاسیجا خوانانم شیخ الاسلام شمس الدین
فتور امینی خیمه افند زاده عبدالله افند	حج ۱۴۰۶	وفاده طاشکند کرده خوانانم شیخ الاسلام شمس الدین
دکتر الدین افند زاده محمد امین افندر	حج ۱۴۰۶	جالیهم خوانانم
رئیس زاده مصطفی افند رانیا	حج ۱۴۰۷	عجم افندی سید سلیمان افندی رانیا خوانانم شیخ الاسلام شمس الدین
محمد صالح افند زاده احمد اسد افند	حج ۱۴۰۸	عجم افندی سید سلیمان افندی خوانانم
صافظ خیر الله افندی	حج ۱۴۰۹	باغچه قیوسنم خوانانم

فوسامیغ عثمانی افندی زاده عبدالمعدی افندی نایب  
ولالدین افندی زاده محمد امین افندی نایب  
صالح زاده نیرعلوی افندی  
محمد صالح افندی زاده احمد افندی نایب  
رائف اسماعیل باش زاده الیرم بجم خصمت افندی  
احمد خطی السه افندی زاده محمد حنیف افندی  
ولالدین افندی زاده محمد امین افندی نایب  
محمود جاش زاده احمد نس الدین افندی نایب  
رائف اسماعیل باش زاده الیرم بجم خصمت افندی نایب  
نقیب الاشراف شریف زاده احمد خطی السه افندی نایب  
احمد خطی السه افندی زاده محمد حنیف افندی نایب  
اسحق افندی زاده احمد حنیف افندی نایب  
محمود جاش زاده احمد نس الدین افندی نایب  
ابن امام اول شهریار زاده نیرعلوی افندی نایب  
کنه زاده محمد صادق افندی نایب  
عثمان باش زاده المصطفی عت افندی نایب

۱۴۱۰ حرم افندی  
۱۴۱۱ حرم افندی  
۱۴۱۲ حرم افندی  
۱۴۱۳ حرم افندی  
۱۴۱۴ حرم افندی  
۱۴۱۵ حرم افندی  
۱۴۱۶ حرم افندی  
۱۴۱۷ حرم افندی  
۱۴۱۸ حرم افندی  
۱۴۱۹ حرم افندی  
۱۴۲۰ حرم افندی  
۱۴۲۱ حرم افندی  
۱۴۲۲ حرم افندی  
۱۴۲۳ حرم افندی  
۱۴۲۴ حرم افندی  
۱۴۲۵ حرم افندی  
۱۴۲۶ حرم افندی  
۱۴۲۷ حرم افندی  
۱۴۲۸ حرم افندی  
۱۴۲۹ حرم افندی  
۱۴۳۰ حرم افندی  
۱۴۳۱ حرم افندی  
۱۴۳۲ حرم افندی  
۱۴۳۳ حرم افندی  
۱۴۳۴ حرم افندی  
۱۴۳۵ حرم افندی

عاشق کله لوده قوناغلی  
جالیبه قوناغلی  
نصاحه لده استجار اولن قوناغلی شیخ ابراهیم افندی  
سلفه محمد ده بو باجی قیوسنه استجار اولن قوناغلی شیخ ابراهیم افندی  
دیوانغلی قیوسنه قوناغلی  
اسکندر باش قیرنه قوناغلی  
جالیبه قوناغلی  
عاشق نصابه قوناغلی  
دیوانغلی قیوسنه قوناغلی  
سلفه سیده قوناغلی شیخ ابراهیم افندی  
اسکندر باش قیرنه قوناغلی شیخ ابراهیم افندی  
فاتیحه کله لوده قوناغلی  
عاشق نصابه قوناغلی  
جانیب قوناغلی  
طارست قوناغلی قوناغلی  
جالیبه لوده زاده قوناغلی

۱۴۳۶ حرم افندی  
۱۴۳۷ حرم افندی  
۱۴۳۸ حرم افندی  
۱۴۳۹ حرم افندی  
۱۴۴۰ حرم افندی  
۱۴۴۱ حرم افندی  
۱۴۴۲ حرم افندی  
۱۴۴۳ حرم افندی  
۱۴۴۴ حرم افندی  
۱۴۴۵ حرم افندی  
۱۴۴۶ حرم افندی  
۱۴۴۷ حرم افندی  
۱۴۴۸ حرم افندی  
۱۴۴۹ حرم افندی  
۱۴۵۰ حرم افندی  
۱۴۵۱ حرم افندی  
۱۴۵۲ حرم افندی  
۱۴۵۳ حرم افندی  
۱۴۵۴ حرم افندی  
۱۴۵۵ حرم افندی  
۱۴۵۶ حرم افندی  
۱۴۵۷ حرم افندی  
۱۴۵۸ حرم افندی  
۱۴۵۹ حرم افندی  
۱۴۶۰ حرم افندی  
۱۴۶۱ حرم افندی  
۱۴۶۲ حرم افندی  
۱۴۶۳ حرم افندی  
۱۴۶۴ حرم افندی  
۱۴۶۵ حرم افندی  
۱۴۶۶ حرم افندی  
۱۴۶۷ حرم افندی  
۱۴۶۸ حرم افندی  
۱۴۶۹ حرم افندی  
۱۴۷۰ حرم افندی  
۱۴۷۱ حرم افندی  
۱۴۷۲ حرم افندی  
۱۴۷۳ حرم افندی  
۱۴۷۴ حرم افندی  
۱۴۷۵ حرم افندی  
۱۴۷۶ حرم افندی  
۱۴۷۷ حرم افندی  
۱۴۷۸ حرم افندی  
۱۴۷۹ حرم افندی  
۱۴۸۰ حرم افندی  
۱۴۸۱ حرم افندی  
۱۴۸۲ حرم افندی  
۱۴۸۳ حرم افندی  
۱۴۸۴ حرم افندی  
۱۴۸۵ حرم افندی  
۱۴۸۶ حرم افندی  
۱۴۸۷ حرم افندی  
۱۴۸۸ حرم افندی  
۱۴۸۹ حرم افندی  
۱۴۹۰ حرم افندی  
۱۴۹۱ حرم افندی  
۱۴۹۲ حرم افندی  
۱۴۹۳ حرم افندی  
۱۴۹۴ حرم افندی  
۱۴۹۵ حرم افندی  
۱۴۹۶ حرم افندی  
۱۴۹۷ حرم افندی  
۱۴۹۸ حرم افندی  
۱۴۹۹ حرم افندی  
۱۵۰۰ حرم افندی

مصطفی خان  
جولس محمود



اسمى افندى زاده محمد رضا افندى	۱۴۴۵	حج	سلمان محمد زاده تونافنده
عاشق افندى زاده محمد حفيد افندى	۱۴۴۶	حج	زبير كله توفيق افندى تونافنده
عمر زاده السيد محمد نور الدين افندى	۱۴۴۷	حج	بهاء خيد توفيق افندى تونافنده
امام اول شهر بارى قويم احمد كمال افندى	۱۴۴۷	حج	تيمور قيوده تونافنده
خواجه كنده اسمى الحاج خليل افندى	۱۴۴۸	حج	چشم چشمه ده تونافنده
كلى افندى زاده مصطفى ناصم افندى	۱۴۴۹	حج	قطر حيدر زاده تونافنده شيخ الاسلام
عقلم پست زاده ميرزا محمد توفيق افندى	۱۴۵۰	حج	جباليه اول افندى تونافنده
كنده زاده محمد صادق افندى نانيا	۱۴۵۱	حج	طوسه توفيق افندى تونافنده
صدر زاده احمد رشيد افندى	۱۴۵۱	حج	زبير كله توفيق افندى تونافنده
سبن نام اول شهر بارى قويم احمد كمال افندى نانيا	۱۴۵۲	حج	طوسه توفيق افندى تونافنده
خواجه كنده اسمى الحاج خليل افندى نانيا	۱۴۵۳	حج	شاه او ده باشمير تونافنده شيخ الاسلام
شريف زاده حفيد السيد مصطفى ابي اسنان	۱۴۵۴	حج	فصيله خالص ملا تونافنده
عليه السلام حفيد مير محمد سعد افندى	۱۴۵۵	حج	طوسه توفيق افندى تونافنده
صدر زاده احمد رشيد افندى نانيا	۱۴۵۶	حج	طوسه توفيق افندى تونافنده شيخ الاسلام
خليل حفيد باش زاده محمد رشيد افندى	۱۴۵۷	حج	طوسه توفيق افندى تونافنده
بهر زاده حفيد مير محمد افندى	۱۴۵۸	حج	باغچه توفيق افندى تونافنده

سرابطا شهر بابر مصطفی بجهت افند	۱۴۴۹	تیمور نبوده مرده لی عثمانی افند
نقیب الاشرف توفیق افند محمد بن احمد	۱۴۴۹	سلطان محمد دهم کی حمله توانغنه
خلیل حمید بیات زاده میر محمد عرف افند	۱۴۴۹	شهر اوه باشنه سلیم بیات توانغنه
نقیب الاشرف عبدالعزیز زاده احمد بن احمد	۱۴۴۹	زیرکله توفیق افند توانغنه
میر محمد رحمان افندی	۱۴۴۹	سلطان محمد دهم توانغنه
میر زاده محمد میر بکی افند	۱۴۴۹	باغچه تیمور نبوده توانغنه
سرابطا سلطان احمد مصطفی بجهت افند	۱۴۴۹	تیمور نبوده قنبر مصطفی بک توانغنه
خلیل حمید بیات زاده محمد عرف افند	۱۴۴۹	شهر اوه باشنه سلیم بیات توانغنه
عربزاده محمد عرف افند زاده محمد سعد افند	۱۴۴۹	مذکور توانغنه
امام اول حضرت شهر بابر محمد بن العابدین	۱۴۴۹	سلیمان نبوده توانغنه
عربزاده محمد عرف افند زاده محمد سعد افند	۱۴۴۹	فاخته کهنه زاده توانغنه
سلطان بیات زاده میر عبدالقادر افند	۱۴۴۹	باب والار قنبر بیات
خلیل حمید بیات زاده میر محمد عرف افند	۱۴۴۹	وقایع ضابط
عربزاده محمد عرف افند زاده محمد سعد افند	۱۴۴۹	چور کج زاده
مشرب افند زاده عبدالرحمن افند	۱۴۴۹	

سراط اسطان عبدالرحمن افندی مدینه	حج ۱۴۵۷	چورکچی زاده عزت افند
نقیب الاسلام السید محمد اسعد افند مدینه	حج ۱۴۵۹	حضر افند
عرب زاده محمد محمد افندی مدینه	حج ۱۴۶۰	رضافند
یسر زاده مصطفی عزت افند مدینه	حج ۱۴۶۴	چورکچی زاده
کیمی زاده حمید رشید الیم افند مدینه	حج ۱۴۶۴	
مشرّب افند زاده عبد الرحمن افند تلمیذ	حج ۱۴۶۶	
عبدالرحمن ملا افندر نایا	حج ۱۴۶۵	سخی افند
عرب زاده محمد محمد افند تلمیذ	حج ۱۴۶۶	رضافند
فندق زاده السید ابراهیم خلیل افند	حج ۱۴۶۷	
مشرّب افند حمید محمد عارف افند	حج ۱۴۶۸	جوادش زاده عزیز افند شیخ الاسلام
نقیب الاسلام السید حسن افند	حج ۱۴۶۹	عزیز افند
عمر افند زاده میر محمد توفیق افند	حج ۱۴۷۰	
کلبشور زاده محمد سعید افند	حج ۱۴۷۱	
صالح افند حمید محمد رشید افند	حج ۱۴۷۴	



بقا نام اول حضرت شهید مصطفیٰ زاده	۱۴۷۴	۱۴۷۴	۱۴۷۴
شیخ الاسلام اسبق فخرزاده عبدالکلام زاده محمد شریف زاده	۱۴۷۶	۱۴۷۶	۱۴۷۶
نقیب الاشرف حسن محمد بن بک زاده	۱۴۷۵	۱۴۷۵	۱۴۷۵
عرب زاده محمد زکی افندی	۱۴۷۶	۱۴۷۶	۱۴۷۶
یسنجی زاده محمد علی زاده	۱۴۷۷	۱۴۷۷	۱۴۷۷
زین العابدین فخرزاده محمد جمالدین زاده	۱۴۷۸	۱۴۷۸	۱۴۷۸
ام اول اسبق دریش العیاض فخرزاده	۱۴۷۸	۱۴۷۸	۱۴۷۸
نصیب بک زاده خدیو رافت زاده	۱۴۸۰	۱۴۸۰	۱۴۸۰
سیروز عبدالرحیم زاده طاهر زاده	۱۴۸۱	۱۴۸۱	۱۴۸۱
شیخ الاسلام عارف فخرزاده محمد صدیق زاده	۱۴۸۲	۱۴۸۲	۱۴۸۲
نقیب الاشرف یسنجی زاده محمد علی افندی	۱۴۸۴	۱۴۸۴	۱۴۸۴
زین العابدین فخرزاده محمد جمالدین بک زاده	۱۴۸۵	۱۴۸۵	۱۴۸۵
عرب زاده محمد عارف افندی	۱۴۸۶	۱۴۸۶	۱۴۸۶

۱۴۸۷	تقوم	اسمیل زاده	اسبق ام اول سلطان مصطفی عزت افند زاده
۱۴۸۱	تقوم	غلام افندی	زین العابدین زاده محمد علی و الدین افندر
۱۴۸۹	تقوم	عقلمه افند	شیخ اکرم اسبق عرف افند زاده محمد صدیق بیک نانا
۱۴۹۰	تقوم	مهر علی	محمد تقی قات شرعی رئیس سران افند
۱۴۹۱	تقوم	مهر علی	زین العابدین زاده محمد جمالدین افند زاده
۱۴۹۲	تقوم		عبدوس سلطان زاده احمد عزیز بیک
۱۴۹۲	تقوم		نقیب الاشرف و رئیس العلم امام اول در اول رابعا
۱۴۹۴	تقوم		عبد محمد خان نانی
۱۴۹۵	تقوم		عرف افند زاده محمد صدیق بیک نانا
۱۴۹۵	تقوم		داغستان زاده محمد حنی الدین افند
۱۴۹۶	تقوم		رئیس العلم زین العابدین زاده محمد جمالدین افند
۱۴۹۷	تقوم		ام اول شهر بار اسبق محمد علی رضا افند

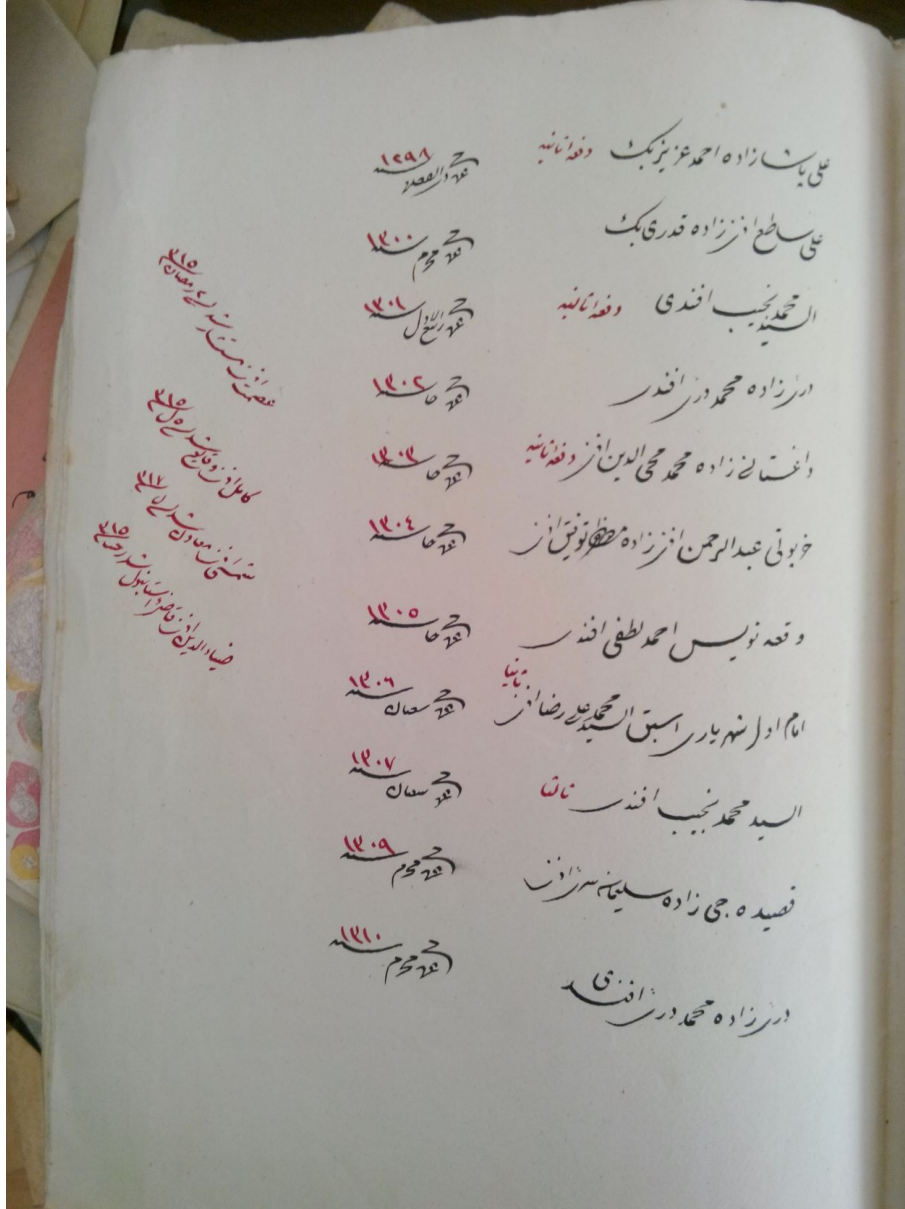
۱۴۸۷  
 ۱۴۸۱  
 ۱۴۸۹  
 ۱۴۹۰  
 ۱۴۹۱  
 ۱۴۹۲  
 ۱۴۹۲  
 ۱۴۹۴  
 ۱۴۹۵  
 ۱۴۹۵  
 ۱۴۹۶  
 ۱۴۹۷

اسبق ام اول سلطان مصطفی عزت افند زاده  
 زین العابدین زاده محمد علی و الدین افندر  
 شیخ اکرم اسبق عرف افند زاده محمد صدیق بیک نانا  
 محمد تقی قات شرعی رئیس سران افند  
 زین العابدین زاده محمد جمالدین افند زاده  
 عبدوس سلطان زاده احمد عزیز بیک  
 نقیب الاشرف و رئیس العلم امام اول در اول رابعا  
 عبد محمد خان نانی  
 عرف افند زاده محمد صدیق بیک نانا  
 داغستان زاده محمد حنی الدین افند  
 رئیس العلم زین العابدین زاده محمد جمالدین افند  
 ام اول شهر بار اسبق محمد علی رضا افند

۱۴۸۷  
 ۱۴۸۱  
 ۱۴۸۹  
 ۱۴۹۰  
 ۱۴۹۱  
 ۱۴۹۲  
 ۱۴۹۲  
 ۱۴۹۴  
 ۱۴۹۵  
 ۱۴۹۵  
 ۱۴۹۶  
 ۱۴۹۷

اسمیل زاده  
 غلام افندی  
 عقلمه افند  
 مهر علی  
 مهر علی  
 ۱۴۹۲  
 ۱۴۹۲  
 ۱۴۹۴  
 ۱۴۹۵  
 ۱۴۹۵  
 ۱۴۹۶  
 ۱۴۹۷

شیخ اکرم اسبق عرف افند زاده محمد صدیق بیک نانا  
 حسن خیر الله افند زاده محمد صدیق بیک نانا  
 تاریخ حدیث الیقین فی التعلیم الیوم  
 حسن خیر الله افند زاده محمد صدیق بیک نانا  
 فتاویٰ الیقین



## Structured Abstract

The term kazasker, which is a combination of the words kadi and soldier, was used to meet an important institution that had a legal and administrative function in the Ottoman Empire. The jurisdiction of the kazasker, which emerged from the need to regulate the conflicts between the soldiers in the army, expanded to include social life, and included civil judiciary and educational activities.

The position of Kazasker was highly coveted among scholars due to the function they performed in the state and the prestige that came with the office. During the early years, becoming a Kazasker was not subject to strict rules, and the decisions of the sultans were sufficient. However, since the classical period, the organization of the ilmiye class has been completed and has been subject to certain rules.

Until the reign of Sultan Mehmed the Conqueror, the judging and teaching activities were carried out by a kazasker. During this period, the position was divided into two, and later, with the increasing influence of the Sheikh al-Islam, kazaskers transferred their duties related to high judicial and educational organization to this authority. Thus, the leadership within the ilmiye class was transferred to the sheikh al-Islams. However, Anatolian and Rumelian kazaskers continued their existence as the highest ranks of the ilmiye class until the end of the state.

The position of Kazasker was a position that every scholar would want to rise in proportion to the function they performed in the state and the prestige achieved by those who reached the office. Being a Kazasker was not subject to strict rules during the founding years. The decisions of the sultans in this direction were sufficient. However, since the classical period, the organization of the ilmiye class has been completed and has been subject to certain rules. According to this, in order for the members of the ilmiye class to be promoted to mevali positions, including the post of kazasker, they had to graduate from high-level Ottoman madrasahs and start their careers as mudarris. The ulema, who started to work as a mudarris, had to rise to the Süleymaniye madrasahs in the twelve-stage madrasah system. After this stage, they were appointed as the qadi of the big cities with the degree of mevleviyet. The Mevleviyet stage also consisted of seven steps. The sixth and seventh steps were determined as the Anatolian and Rumelian kazaskery. Rumelia kazasker was also higher than Anatolian kazasker and was accepted as the last step before becoming a sheikh al-Islam.

In this study, a notebook containing the list of Rumelian kazaskers who actually served in the last two centuries of the Ottoman Empire (1690-1892) was examined. It is considered that the notebook was kept by the Rumelian kazasker Mahmud Kamil Efendi or during his kazasker term. The fact that the last entry in the notebook belongs to Mahmud Kamil Efendi's predecessor suggests this. The absence of records before 1690 should be attributed to the possibility that he also could not reach the records before this date.

The full list and life stories of the Shaykh al-Islams were researched because they were accepted as the heads of the ilmiye class. However, studies on the kazaskers are not sufficient. The fact that approximately one-third of the Rumelian kazaskers rose to the position of sheikh al-Islam has resulted in information about them being included in works dealing with the sheikh al-Islams. However, there are issues with the records of the remaining two-thirds. For this reason, the most significant feature of this notebook is that it provides the names of the Rumelian kazaskers over two centuries and the dates of their inauguration without interruption. The data in the notebook were compared with the archive records and it was found to be accurate. From this perspective, there is no reason to doubt the accuracy of the information about the Rumelian kazaskers in the book that is not present in other records.

The book contains 219 records of appointments of Rumelian kazaskers. Of these, 136 belong to different kazaskers, while the remaining 83 belong to the reappointments of these 136 kazaskers. Of the 136 kazaskers, 70 came to duty once, 53 twice, 9 three times, and 4 four times. 49 of the Rumelian kazaskers were elevated to the rank of sheikh al-Islam. The tenure of the Kazaskers was as follows: The most recurring duty period is 12 months, which is considered valid not only for Rumeli kazaskers but also for all mevali. Nearly half of Rumelian kazaskers (104 people) completed the 12-month period. 53 Kazaskers resigned before completing this period. The number of kazaskers whose term of office is more than 12 months is 61. After 1310, the terms of office of the Rumelian kazaskers were much longer.



## Türk Edebiyatında Menâzil-i Haclar ve Kadri'nin “Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk” Adlı Menâzil-i Hacci

### *Menâzil al-Hajjs in Turkish Literature and Kadri's Menâzil al-Hajj Titled “Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk”*

#### Öz

Hac ibadeti, hac edebiyatının oluşmasına kaynaklık etmiş ve bu konuda birçok edebî eser/tür kaleme alınmıştır. Hac ibadetini konu alan türlerden biri de menâzil-i hac muhtevalı eserlerdir. Bu tür eserlerde hac yolları, hac kervanlarının konakladığı menziller, ziyaret edilecek dinî ve tarihî mekânlar, menzillerin coğrafi ve ticarî özellikleri ile şehir halkı hakkında bilgiler verilmiştir. Türk edebiyatında birçok manzum, mensur ve manzum-mensur menâzil-i hac kaleme alınmıştır. Bu mahiyette yazılanlardan biri de Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk isimli eserdir. Eserin müellifinin adının Abdülkadir Çelebi, mahlasının Kadri olduğu ve XVII. yüzyılda yaşadığı anlaşılmıştır. Eserin üç nüshası tespit edilmiştir: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya 01469, Millet Yazma Eser Kütüphanesi 34 Ae Tarih 892 ve Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Y/0377. Çalışmada Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi nüshası esas alınmıştır. Mensur olarak yazılan eserde yer yer nazım parçaları serpiştirilmiştir. Eser içerisindeki manzum kısımlar toplam 32 beyitten ibarettir. Manzum kısımlarda yer alan şiirlerin sadece üçünde mahlasını zikretmiştir. Bâb ve fasıllar hâlinde tertip edilen eserde hac yolculuğu güzergâhındaki 97 menzil yer almaktadır. Menziller suyunun olup olmaması, havası, coğrafi ve ticarî yönüyle ele alınmış, menzillerdeki dinî, tarihî mekânlar ve şahıslar zikredilmiş, menziller arası mesafeler saat cinsinden belirtilmiştir. Eser, hacî adaylarına faydalı bilgiler vermek amacıyla yazılmıştır. Bu sebeple eserde sade ve anlaşılır bir üslup hâkimdir. Anlatımda menzil isimleri ile ilgili hikâyeler anlatılmış, âyet ve hadislerden iktibas yapılmıştır. Ayrıca menziller hakkında bilgiler verilirken kalıplaşmış ifadeler ve cümle yapısı tercih edilmiştir. Bu çalışmada hac içerikli eserler ve özellikle menâzil-i hac sahasına dair literatür bilgisi verildikten sonra eserin müellifi, muhtevalı, dil ve anlatım özellikleri, eserdeki hikâyeler üzerinde durulmuş ve eserden örnek metinler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Abdülkadir Çelebi, Kadri, Menâzil-i Hac, Menâsik-i Hac, Hac Seyahatnameleri.

#### Abstract

Pilgrimage worship has been a source for the formation of pilgrimage literature and many literary works/genres have been written on this subject. One of the genres that deal with the worship of pilgrimage is the works with the content of menâzil al-hajj. In such works, information is given about the ranges, the destinations of the pilgrimage caravans, the religious and historical places to be visited, the geographical and commercial characteristics of the destinations and the people of the city. Many poetic, prose and verse-prose menâzil al-hajj have been written in Turkish literature. One of the works written in this nature is the work named *Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk*. The name of the author of the work is Abdülkadir Çelebi, his pseudonym is Kadri, and it is understood that he lived in the XVII<sup>th</sup> century. Three copies of the work have been identified: Süleymaniye Manuscript Library Hagia Sophia 01469, Millet Manuscript Library 34 Ae History 892 and Turkish Historical Society Library Y/0377. The Süleymaniye Manuscript Library was taken as a basis in the study. In the work written in prose, verse fragments are interspersed from time to time. The verse parts in the work consist of 32 couplets in total. He mentioned his pseudonym in only three of the poems. The work, which is organized in sections and chapters, includes 97 ranges on the pilgrimage route. Ranges the availability of water, air, geographical and commercial aspects are discussed, religious, historical places and persons in the ranges are mentioned, and the distances between the destinations are indicated in hours. The work was written to give useful information to pilgrim candidates. For this reason, a simple and understandable style prevails in the work. In the narration, the stories about the names of the places were told, and the verses and hadiths were quoted. In addition, while giving information about the ranges, stereotyped expressions and sentence structure were preferred. In addition to this, the poet included his own poems in the work while describing the holy places, thus enriching the narrative. It can be said that the author, whose name is Abdülkadir Çelebi and whose pseudonym is Kadri, may have lived in the 17<sup>th</sup> century. In this study, after giving information about the works of pilgrimage and especially about the field of pilgrimage, the author of the work, its content, language and expression features, the stories in the work are emphasized and sample texts from the work are presented.

**Keywords:** Abdülkadir Çelebi, Kadri, Menâzil al-Hajjs, Menâsik al-Hajjs, Pilgrimage Travel Books

#### Seydi KIRAZ

Doç. Dr. Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye / Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Turkish-Islamic Literature, seydikiraz.27@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-4941-3909, https://ror.org/01x8m3269

#### Muhammed Musab TIRYAKI

Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye / Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Turkish-Islamic Literature, muhammedmusab19@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-1727-226X, https://ror.org/01x8m3269

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article  
Geliş Tarihi/Received: 31.01.2023  
Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2023  
Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Anf / Cite as:** Kiraz, S.-Tiryaki, M.M. 2023). Türk Edebiyatında Menâzil-i Haclar ve Kadri'nin “Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk” Adlı Menâzil-i Hacci. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 110-137.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncu/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Seydi Kiraz-M.Musab Tiryaki

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)  
**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Kelime manası "gitmek, yönelmek, ziyaret etmek" olan hac, fikhî bir terim olarak "imkânı olan her Müslümanın belirli bir zaman içinde Kâbe, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret etmesi ve buralarda bazı dinî görevleri yerine getirmesiyle yapılan ibadeti" ifade eder (Harman, 1996: 382-386). Dinî bir vecibe olarak ifa edilen hac ibadeti, zamanla bu içeriğin işlendiği eserlerin yazımına ve böylece hac edebiyatının oluşmasına kaynaklık etmiştir. Muhteva ve işlevine göre bu eserler dört gruba ayrılmıştır:

- 1) Hac rehberleri veya hac el kitapları,
- 2) Rehber nitelikli olanlar,
- 3) Rapor nitelikli olanlar,

4) Edebî, mistik veya diğer eğilimlerle yazılanlar (Coşkun, 2002: 189-191). Çeşitli çalışmalarla ortaya çıkarılan hac içerikli eserler, "Seyâhatnâme" (Çavuşoğlu, 2020; Kiraz, 2021; Özüygun ve Yapıcı, 2014; Söylemezoğlu, 2013), "Hâtrât" (Yıldıran Sarıkaya, 2006; Vassâf, 2011), "Menâsik-i Hac" (Karataş, 2003; 2012; Elgün, 2005; Eliaçık, 2004; Gül, 2006; Toker, 2009; Süer, 2015; Yazar, 2011; Memiş, 2018; Yılmaz, 2019; Kiraz, 2020a; 2020b; 2022; Tuğluk, 2021; Söylemez, 2022 sayılabilir. Ayrıca bkz. Bilgin, 2022: 46-47), "Menâzil-i Hac"<sup>1</sup> gibi farklı adlandırmalarla yayımlanmıştır.

Bu eserler arasında özellikle hac ibadetinin usul ve esaslarının anlatıldığı menâsik-i hac ile hacı adaylarının güzergâhlarını<sup>2</sup> konu alan menâzil-i hac olarak adlandırılan iki tür öne çıkmıştır. Çalışmada ele alınacak Kadri'nin *Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk*'i de bir menâzil-i hac örneğidir.

Sözlükte "inmek, konaklama, misafir olmak" manasındaki nüzûl kökünden türemiş bir mekân adı olan menzil, "yolculuk sırasında kalınan yer, konak; iki konak arası, merhale; ikamet olunan yer, mesken" (Sâmî, 1899: 1414) anlamlarına gelir. Terim olarak kervan ya da posta katarlarının durup at değişimi yaptıkları ve geceledikleri yer için kullanılan bir ifadedir (Pakalın, 1983: 479). Bu ibare iletişim, askerî gibi farklı sahaların yanında hac ibadetiyle de ilişkilendirilmiş ve menâzil-i hac terkihiyle ifade edilmiştir.

Hac ibadetin merkezi hükmünde olan Mekke ile Medine, tüm Müslümanlar için olduğu gibi Osmanlılar için de kutsal kabul edilmiştir. Mekke ve Medine'nin yönetimini Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) devralmasıyla Osmanlı Devleti için bu şehirlerin önemi daha da artmıştır. Bölgenin idaresinin Osmanlı Devleti'ne geçmesiyle padişahlar, Yavuz Sultan Selim'den itibaren "Hâdimü'l-Haremeyn" unvanını almıştır. Bu unvanın getirdiği sorumluluklardan biri de uzun hac yolculuklarında hac güvenliğini sağlamaktır. Bu amaç doğrultusunda kurulan askerî birlikler (Özcan, 1996: 400-408), daha çok Osmanlı hacılarının kullandıkları Suriye (Şam) ve Mısır (Kahire) güzergâhlarında kabilelere eşlik etmiş, yolculuğun güvenli bir şekilde tamamlanmasını sağlamışlardır (Çetin ve Sak, 2004: 180, 202; Doğan Turay, 2017: 109-124).

Menâzil-i hac niteliğini haiz eserlerde hac kervanlarının konakladıkları menzillere dair bilgi, izlenim ve deneyimler aktarılmakta; menzilin veya bölgenin içme suyu, havası, iklimi, coğrafi ve varsa ticarî özelliklerinden bahsedilmektedir (Kiraz, 2020c: 2). Menziller arasındaki mesafelerin saat cinsinden değerinin de verildiği bu tür eserlerde tarihî yapılar/binalar ve banileri, türbeler, bölgede yetişen meyve ve sebzeler, suyun var olup olmama durumu ve şehir halkı hakkında bilgiler verilmektedir (Kolbaş, 2021: 14). Türk edebiyatında hacı adaylarının yolculukları sırasında geçeceği menziller hakkında bilgi veren manzum, mensur ve manzum-mensur olarak kaleme

---

<sup>1</sup> Çalışmanın konusu menâzil-i hac olduğundan aşağıda ayrıntılı bir liste verilecektir.

<sup>2</sup> Hz. Peygamber'den Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Kafilelerinin Güzergâhları için bkz. Ataş, 2021: 20-44.



alınan menâzil-i haclar telif edilmiştir (Hac seyahatnâmelerinin tarih yazıcılığı açısından incelenmesi konusunda bkz. Çelik, 2021).

### 1. Manzum Menâzil-i Haclar

#### 1.1. Ahmed Fakîh: Kitâbu Evsâfî Mesâcidi'ş-Şerife (XIII. yy.)

Yaşadığı yüzyıl tam olarak tespit edilemese de XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Ahmed Fakîh (ö. XIII. yy.) tarafından aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbı kullanılarak yazılan eserde 389 beyit ve bir mısra bulunmaktadır. Ayrıca eser içerisinde hece vezniyle yazılmış şiirler de mevcuttur. Şair, hac ziyareti esnasında gördüğü Şam, Kudüs, Mekke, Medine ile bu şehirlerde ziyaret ettiği kutsal mekânları coşku, hayranlık ve büyük bir içtenlikle anlatmıştır. Eserin dikkat çeken özellikleri arasında Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini yansıtan kelime ve eklere yer verilmesi, anlatımın yalın, tasvirlerinse canlı olması zikredilebilir. Eser şu an için Anadolu sahasında yazılmış ilk menâzil-i hac vasfını taşımaktadır (Mazıoğlu, 1974: 13-14).

#### 1.2. Servet: Menzil-nâme (XVI. yy.)

XVI. yüzyılda yaşayan Servet (ö. ?) mahlaslı kadın bir şair tarafından yazıldığı tahmin edilen *Menzil-nâme*, manzum hac seyahatnâmelerinin en eski örneklerinden biridir. Mesnevi nazım şekliyle yazılan ve içerisinde dörtlüklere de yer verilen eser, 135 beyit ve 9 dörtlük olmak üzere toplam 144 nazım birimiyle kaleme alınmıştır. Üç farklı aruz kalıbıyla nazmedilen eserde en çok *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbı kullanılmıştır. Sade bir üslupla kaleme alınan eserde Arapça ve Farsçadan ziyade Türkçe kelimelere daha fazla yer verilmiştir. Bunun yanı sıra Türkçe deyimler itibarıyla da zengin bir yapıya sahiptir. Eserde, yolculuk esnasında geçilen menziller ve görülen yerler hakkında izlenimler aktarılmıştır. Pendik, Ermenek, Pazarcık ve Akşehir menzilleri gibi yalnızca ismen anılan menzillerin yanı sıra; türbeler, ziyaret yerleri ve kutsal mekânların adlarının zikredildiği diğer menziller hakkında oldukça kısa bilgiler verilmiştir (Donuk, 2017a: 13-38).

#### 1.3. Sulhî: Menâzil-i Hac (XVII. yy.)

Eser, XVII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Sulhî (ö. 1659) mahlaslı bir şair tarafından yazılmıştır. Altmış sekiz beyitten meydana gelen ve *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbının kullanıldığı *Menâzil-i Hac*, mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır. Eserin *Der-beyân-ı Aded-i Menâzil-i Hicâz* başlığıyla başlamasından dolayı başının eksik olduğu düşünülmektedir. Bu hâliyle eserde otuz dört konak zikredilmiştir. Dil ve anlatımı oldukça sade ve anlaşılırdır. Edebî unsurlar bakımından başarılı olmasa da nazım tekniği yönüyle oldukça güçlü bir eserdir (Donuk, 2017b: 106-107).

#### 1.4. Seyyid Mehmed Efendi: Manzum Hac Menâzilnâmesi (XVII. yy.)

XVII. yüzyılda yaşayan Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1706) tarafından 1698 yılında kaleme alınan eser, manzum bir hac seyahatnâmesidir. Eserde Üsküdar ile Şam arasındaki 37 menzil, Şam ile Vadi-i Fatıma arasında ise 34 menzile yer verilmektedir. Özellikle Şam ile Vadi-i Fatıma arasındaki menzillerin anlatımında verilen bilgiler daha çoktur. Menziller hakkında bilgi verilirken menzillerin yerel ismi, hac yolculuğundaki sırası, menziller arası uzaklık, suyun olup olmaması, yiyecek bulunup bulunmaması gibi özellikleri belirtilmiştir. Mesnevi nazım biçimiyle yazılan eserde 145 beyit bulunmaktadır. Eserde en çok aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbı kullanılmıştır. Menzillerin anlatımında hadislerden de iktibaslar yapılarak verilen dinî ve tasavvufî mesajlarda müritlerine hitap eden bir şeyhin üslubunun yansıtılmış olunması ve toplumsal meselelere yönelik göndermeler barındırması, eserin en bariz muhteva özelliklerindedir. Eser, sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Ancak Arapça ifadelerin kullanıldığı beyitlerde anlatım ağırlaşmıştır (Donuk, 2019: 123-169).

#### 1.5. Seyyid Hasan Rızâ'î: Tuhfetü'l-Menâzili'l-Kâ'be (XVIII. yy.)

XVIII. yüzyılda yaşadığı düşünülen Rızâ'î (ö. XVIII. yy.) *Tuhfetü'l-Menâzili'l-Kâ'be* adlı eserinde, kişisel yolculuk izlenimlerine yer vermeyi öncelemiş, eserinin hacı adayları için rehber niteliğinde olmasını ikinci plana atmıştır. Manzumede birinci tekil ve çoğul şahıs eklerinin kullanıldığı beyitler yer almaktadır (Cankurt, 2015: 211-213).

#### 1.6. Nâtk Mehmed Efendi: Tuhfe-i Nâtk (XVIII. yy.)

Nâtk Mehmet Efendi (ö. 1716-1717) tarafından kaleme alınan eser, manzum bir hac seyahatnâmesidir. 2977 beyitten oluşan mesnevi formundaki eser, *fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Eserde oldukça fazla gazel ve rubâî gibi farklı nazım şekillerine yer verilmiş, bu bakımdan *Tuhfe-i Nâtk* belki de Türk edebiyatında en çok farklı nazım biçimlerinin serpiştirildiği mesnevi olarak değerlendirilebilir. Deniz yoluyla hacca giden Nâtk, İskenderiye, Ebukır (Ebukıyr), Reşid, Nil Nehri, Bulak, Kahire, Âdiliyye, Birke... Asfân menzillerinde konaklayarak Mekke'ye varmıştır. Bahsi geçen menzillerden dolayı eser, menâzil-i hac özelliği taşısa da *Tuhfe-i Nâtk*'ın büyük bir bölümü haccın usûllerini öğretmek için yazılmıştır. *Tuhfe-i Nâtk*, şair tarafından bir menâsik-i hac olarak tanımlanmıştır (Aksoyak, 2020: 36, 58). Bu durum, hac muhtevalı eserlerde menâzil-i hac ile menâsik-i hacların kimi zaman iç içe geçtiğini, menâzil ve menâsik ayrımının kesin hatlarla birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını düşündürmektedir.

#### 1.7. Bahrî: Menzil-nâme (XVIII. yy.)

Bahrî (ö. XVIII. yy.) mahlaslı bir şaire ait olan *Menzil-nâme*, Üsküdar'dan Şam'a kadar geçilen konakların anlatıldığı rehber niteliğinde bir seyahatnâmedir. Bahrî, 57 beyitten oluşan eserini aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla yazmıştır. Mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır. Üsküdar ile Şam arasındaki otuz dokuz konağın bahsedildiği eserde, uğranılan menzillerin adı zikredilmiş ve bu yerlere dair kısa bilgiler verilmiştir. Eserde daha çok menzilin durumu, güvenliği, hanlar ve ziyaret yerleri gibi gidilen menzilin önemli görülen hususlarına değinilmiştir. Rehber niteliği taşımasından dolayı dil ve anlatımı sade ve anlaşılırdır. Eserde beyitlerin birinci mısralarında menzillerin numaralarına yer verilirken, ikinci mısralarında ise genellikle bahsedilen menzil hakkında kısa bilgiler aktarılmıştır. Eser, Üsküdar ile Şam arasında bulunan menzillerin isimlerini içermesi, menzillerle ilgili tanıtıcı malumatlar vermesi ve bir yolculuğun tasvir edilmiş olması açısından önemlidir (Koyuncu, 2020: 21-31).

#### 1.8. Cûdî: Merâhilü Mekke Mine's-Şâm (XVIII. yy.)

XVIII. yüzyılda yaşayan Cûdî (ö. ?) mahlaslı bir şair tarafından bir müftüye hediye edilmek amacıyla kaleme alınan bu eser, Şam ile Mekke arasında bulunan ve Mekke'de uğranılan menzillerin anlatıldığı bir seyahatnâmedir. Kaside nazım şekliyle yazılan ve 278 beyitten oluşan manzumede aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* kalıbı kullanılmıştır. Şair, yirmi sekizinci beyitte asıl konuya geçerek hac menzillerinin anlatımına başlamıştır. Uğradığı menzilin ismini, suyunun bulunup bulunmadığını, konağın güvenli olup olmadığını ve gelecek kişilerin nasıl tedbir almaları gerektiğini anlatmış ve gidilen her bir menzili birkaç beyitle tanıtmıştır. Ayrıca hac yolculuğunu anlatırken Kur'ân-ı Kerim'den iktibaslar yapmış, özellikle konuyla ilgili âyetlere yer vermeye dikkat etmiştir. Eser içerisinde birtakım arkaik kelimeler kullanılmışsa da metnin dili anlaşılır niteliktedir (Koyuncu, 2017: 177-219).

#### 1.9. Mustafa el-Bosnevî: Kitâbü Delîlü'l-Menâhil Mürşidü'l-Merâhil (XVIII. yy.)

Mustafa el-Bosnevî'ye (ö. ?) ait olan bu eser, hacca gidecekler için rehber olması amacıyla yazılmıştır. 891 beyitten oluşan eserde *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbı kullanılmıştır. Eserin benzer türde yazılan eserlerden farkı, İstanbul'dan Mısır'a kadar deniz yolunun kullanılmış olması ve bu güzergâhtaki menzillere dair detaylı

bilgilerin verilmesidir. Kahire-Mekke güzergâhının takip edildiği eserde Kahire ile Mekke arasındaki otuz menzilin tavsifi yapılmıştır. Ayrıca gidişte İstanbul-Kahire-Mekke güzergâhı kullanılırken dönüşte Mekke-Şam-İstanbul yolu kullanılmış ve bu güzergâh üzerindeki menziller Mekke'den başlanılarak anlatılmıştır (Coşkun, 2007: 30-31).

#### 1.10. Fethî: Menâzil-i Hacc (XIX. yy.)

XIX. yüzyıl şairlerinden Fethî (ö. ?) tarafından kaleme alınan bu eser, mesnevi nazım biçimiyle yazılmış 153 beyitten oluşmuştur. Eserde remel bahrinden *fe'ilâtün (fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün (fa'lün)* kalıbı kullanılmıştır. *Menâzil-i Hacc*'ı benzerlerinden ayıran özelliği, hac seyahatinin yapıldığı güzergâhdır. Diğer menâzil-i haclarda umumiyetle Şam-Mekke-Medine yolu takip edilirken bu eserde ise Mısır-Mekke-Medine ana güzergâhı takip edilmiştir. Eserde menziller, kimi zaman ismen anılmış, kimi zaman da suyu, havası ve doğası bakımından ele alınmıştır. Geçilen mekân, bir peygamber ya da veliye ait ise bunlarla ilgi bazı kıssalara da yer verilmiştir. Eser, didaktik bir gaye takip edilerek kaleme alındığı için anlatımı gayet yalındır. Bununla beraber zaman zaman edebî değeri yüksek mısralara da rastlanmaktadır (Kiraz, 2020c: 310-334).

#### 1.11. Hacı İbrahim Kadem: Delîlü'l-Harameyn (XIX. yy.)

XIX. yy. şairlerinden Hacı İbrahim Kadem (ö. 1897) tarafından kaleme alınan *Delîlü'l-Harameyn*, kısa bir menâsik-i hac olup menâzil-i hac özelliği de taşıyan manzum bir eserdir. Kaside nazım biçimiyle yazılmıştır. Toplam 113 beyit, üçer bendlik iki murabbadan oluşan eserin kaside bölümünde hecez bahrinin *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* kalıbı, murabbalarda ise remel bahrinin *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbı kullanılmıştır. Eser edebî bir kaygıyla değil, bilgi vermek amacıyla kaleme alınmıştır. Eserde haccın fikhî boyutu ve kurallardan söz edildikten sonra hac yolu üzerindeki menziller anlatılmış; bu menzillerin güvenliği, su durumu ve kaç saat mesafede oldukları hakkında bilgi verilmiştir (Kayaokay, 2020: 17-21, 97-98).

#### 1.12. Kâmil: Menâsik-i Hac (XIX. yy.)

Eser, XIX. yüzyılda yaşamış Kâmil adlı/mahlaslı bir şair tarafından telif edilmiştir. Mesnevi nazım biçimiyle yazılan eser, 1178 beyit olup aruzun kısa kalıplarından *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* ile yazılmıştır. Eser, kataloglarda *Menâsik-i Hac* adıyla kaydedilmiş olsa da onu menâzil-i hac türünde yazılan bir eser olarak kabul etmek daha uygun olacaktır. Zira, mesnevinin menâsikle ilgili kısmı 809-944. beyitlerinden ibaret olup oldukça sınırlıdır. Eseri menâzil-i hac olarak değerlendirmede, eserin kahir ekseriyetinin oluşturduğu Şam, Salihyye, Müzeyrib, Şiyâne, Balkâ, Hassâ gibi birçok hac menzili ayrıntılarıyla tasvir edilmesi; bölgelerin tarihî, tabii ve içtimaî özelliklerine ait bilgiler sunulması etkili olmuştur. Dili sadedir (Elgün, 2005: 19-26).

## 2. Mensur Menâzil-i Haclar

#### 2.1. Mehmed Efendi: Enîsü'l-Huccâc (XVI. yy.)

XVI. yüzyılda yaşadığı düşünülen Mehmed Efendi'nin (ö. ?) mensur olarak kaleme aldığı eser, ağırlık olarak menâsik-i hac, kısmen de menâzil-i hac özelliği taşımaktadır. Eser her bâbda üçer fasıl olmak üzere dört bâb olarak tertip edilmiştir. Eserde haccın menâsiki, hac yolu üzerinde bulunan menziller, ziyaret edilecek yerler, menkıbeler, sosyal ve kültürel hayata dair birçok bilgi bulunmaktadır. Mensur olarak kaleme alınan eser içerisinde terci-i bend, mesnevi ve kıt'a nazım şekilleriyle yazılmış toplam 16 manzumeye yer verilmiştir. Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini taşıyan eserde, arkaik kelimelerin yanı sıra deyim ve atasözleri de kullanılmıştır. Meüellif, fikirlerine dayanak olması ve anlatımı güçlendirmesi amacıyla âyet ve hadislerden çokça iktibas yapmıştır. Eserde genel olarak sade ve anlaşılır bir üslup hâkimdir (Kaymakçı, 2020: 13-15).

#### 2.2. Abdurrahman Hibrî: Menâsik-i Mesâlik (XVII. yy.)

XVII. yüzyılda yaşamış olan Hibrî'nin (ö. 1676) bu eseri, rehber nitelikli hac seyahatnameleri türü altında değerlendirilen menâzil-nameler arasında tespit edilebilenlerin en eskisidir. Eser, on bab ve Hicaz'da iken yazdığı bir manzumenin bulunduğu tetimme ile tertip edilmiştir. Hac yolculuğu esnasında yollar ve uğranılan mahallerle ilgili detaylı bilgiler verilmiş ve hac menâsiki tüm ayrıntısıyla anlatılmıştır. Eserde, menziller arasındaki mesafenin kaç saat olduğu; yolların ve menzillerdeki suyun durumu; camii, mescit, han, hamam, köprü ve türbe gibi yapıların yanı sıra söz konusu yapıların kim tarafından yaptırıldıkları da aktarılmıştır. Eser, hacı adaylarına rehber olması amacıyla kaleme alındığı için oldukça sade ve kolay anlaşılır bir üsluba sahiptir (İlgürel, 1975: 111-128).

### **2.3. Kadri: Menâzilü't-Tarik ilâ Beytillâhi'l-Atîk (XVII. yy.)**

*Menâzilü't-Tarik ilâ Beytillâhi'l-Atîk*, çalışmanın ana konusunu oluşturduğundan aşağıdaki ilgili başlıklarda eser hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir.

### **2.4. Hacı Ali Efendi: Tuhfetü'l-Hüccâc (XVII. yy.)**

XVII. yüzyılda Hacı Ali Efendi (ö. ?) isimli bir Osmanlı memurunun İstanbul'dan Hicaz'a yaptığı yolculuğunun anlatıldığı mensur bir eser olup 19 varaktan ibarettir. Üç bölümden oluşan eser, mukaddimenin ardından İstanbul ile Hicaz arasındaki menziller, şehirler ve ziyaret yerleri hakkında bilgiler verildikten sonra haccın farz ve sünnetleri zikredilerek son bulmuştur. (Bu yönüyle muhtasar bir menâsik olarak değerlendirilebilir.) Üsküdar'dan Şam'a, ardından Medine ve Mekke'ye ulaşmaya kadar güzergâh üzerindeki menziller, şehirler ve bazı eserler ile konak ve ziyaretgâhların özellikleri anlatılmıştır. Oldukça sade bir dille kaleme alınan eserde müellif, yolculuk esnasında geçtiği şehirleri bütün özellikleriyle anlatmak yerine şehirler hakkında genel bilgiler vermiş, genellikle şehirlerde medfun bulunan evliyaların türbelerini ve ziyaret edilecek mekânları aktarmıştır. Ancak bazı menziller (Konya, Antakya, Şam, Medine ve Mekke gibi) daha detaylı tanıtılmıştır (Baştürk, 2013: 148-161; Memiş, 2020: 267-298).

### **2.5. Evliya Çelebi: Seyahatname (XVII. yy.)**

XVII. yüzyılda yaşamış olan Evliya Çelebi (ö. 1685), on ciltlik *Seyahatnâme*'sinin dokuzuncu cildini hac seyahatine ayırmış, Şam ile Mekke arasındaki yolculuğunu ayrıntılı şekilde anlatmıştır. Hacca, Mısır kervanıyla gitmeyi planlayıp aksaklıklardan dolayı Şam kervanına katılmak zorunda kalan Evliya Çelebi, bu kervan yolu üzerindeki menzilleri ayrıntısıyla anlatmasının yanı sıra, güzergâha yakın olan birçok yeri de tasvir etmiştir. Bu anlatımları sırasında İstanbul ile Şam arasında bulunan şehirlere dair izlenimlerini nesnel bir ifade tarzıyla kaleme almış, bazen de kendi başından geçen olaylara yer vermiştir (Dağlı vd., 2005).

### **2.6. Levâzmât-ı Hac (XVII. yy.)**

Yazarı belli olmayan, XVII. yüzyıla ait 20 varaklık bir menâzil-i hacdir. Bu eserde 66 menzil hakkında kısa bilgiler verilmiş, menzillerin tabiatına, suyun bulunup bulunmadığına ve gözlemlenen başka özelliklerine kısaca değinilmiştir (Coşan, 2013: 49-58).

### **2.7. Menâzilü'l-Hacc ve Mesâfetü'l-Fecc li'l-Acc ve's-Secc min Gayri Lecc (XVIII. yy.)**

Anonim bir menâzil-i hac örneği olan *Menâzilü'l-Hacc ve Mesâfetü'l-Fecc li'l-Acc ve's-Secc min Gayri Lecc*, 14 varaklık bir eserdir. Eserde, geçilen her menzil hakkında kısa bilgiler verilmiş; menzillerin havası, suyu ve coğrafi konumundan bahsedilmiş, menzillerde bulunan mimarî yapılar ve bu yapıların kimler tarafından yaptırıldıkları zikredilmiştir. Bunun yanı sıra menzillerde bulunan türbeler ve bu türbelerin kimlere ait oldukları aktarılmış, menziller arasındaki mesafenin saat cinsinden değerlerine de yer verilmiştir (Armağan, 2000: 73-118).

### **2.8. Üsküdârî Mustafa Dede: Menâzilü'l-Harameyn (XVIII. yy.)**

Üsküdârî Mustafa Dede'ye atfedilen *Menâzilü'l-Haremeyn*, 14 varaklık bir eserdir. Eserde ağırlıklı olarak menzillerin iklimine ve bir sonraki menzille aralarındaki saat farkına yer verilmiştir. Bunun yanı sıra her bir konakta kaç gün kalınacağından, menzillerin coğrafi, tarihî, mimarî ve iktisadi birtakım özelliklerinden bahsedilerek ziyaret edilmesi tavsiye edilen mekânlar belirtilmiştir (Kurtoglu, 2013: 207-209).

### **2.9. Muhammed Emin: Risâle Der Beyân-i Menâzil-i Mekke (XVIII. yy.)**

Muhammed Emin tarafından kaleme alınan *Risâle Der Beyân-i Menâzil-i Mekke*, 8 varaklık bir eserdir. Eserin diğer adı *Menâzil-i Hacc-ı Şerîf* tir. Eserde 1177/1749 yılında yapılan hac yolculuğu anlatılmıştır (Doğan Turay, 2017: 118).

### **2.10. Mustafa Senâî: Menâzil el-Hac Menâsik el-Hac (XVIII. yy.)**

Mustafa Senâî'ye ait olan 21 varaklık *Menâzil el-Hac Menâsik el-Hac*, diğer menâzil-i haclar içerisinde en açık ve detaylı bilgiyi muhtevi eserdir (Doğan Turay, 2017: 120).

### **2.11. Mehmed Edîb: Behcetü'l-Menâzil (XIX. yy.)**

Rehber niteliğindeki hac seyahatnamelerden biri olan *Behcetü'l-Menâzil*, hac konakları ve haccın kurallarının anlatıldığı 64 varaklık bir eserdir. İstanbul'dan Mekke'ye ulaşmaya kadar güzergâh üzerinde bulunan mahaller, şehirler, ziyaret yerleri ve aralarındaki mesafeler belirtilmiştir. Hacı adaylarına rehber olması için kaleme alınan bu eserde giriş bölümünden sonra hacı adaylarına tavsiyelerde bulunulmuştur. Ardından İstanbul-Mekke arasındaki güzergâhlar kaydedilerek buralarda bulunan yerleşim yerleriyle ilgili tasvirlerle yer verilmiştir. Eserde ayrıca haccın fikhî yönü ayrıntılarıyla ele alındığından ve haccın kuralları anlatıldığından eser menâsik-i hac özelliği de taşımaktadır (Karadağ, 2011: 21-23).

### **2.12. Ali Şükrî: Menâzilü'l-Hac**

49 varaktan müteşekkil *Menâzilü'l-Hac*, var olan menâzil-i haclar arasında tek Sultani nüshadır. Eserin müellifiyle ilgili son varakta yer alan Ali Şükrî kaydı dışında bir bilgi mevcut değildir (Doğan Turay, 2017: 121).

### **2.13. Anonim Bir Menzil-nâme (XIX. yy.)**

İstanbul Araştırmaları Enstitüsü'nde kayıtlı, yazarı bilinmeyen 5 varaklık mensur bir eserdir. Eserde 69 menzil hakkında bilgi verilmiştir. 1829 yılında yazılan eser, Üsküdar'da Mahmud Efendi Türbesi'ni ziyaretle başlar, menzillerdeki cami, hamam ve banileri, menzillerin coğrafi özellikleri ve halkın durumu kısaca zikredilmiş, menzillerin kaç saatlik mesafede oldukları belirtilmiştir (Büyükkarcı Yılmaz, 2018: 66-67).

### **2.14. Halil Kâmil Surûrî: Menâzilü'l-Hac (XIX. yy.)**

Surre emini Halil Kâmil Surûrî tarafından kaleme alınan 8 varaklık bir eserdir. Eserde 1253/1837 yılında yapılan hac yolculuğundan notlar yer almaktadır. Müellif, eserde menzillerin isim ve saatlerini belirtmiştir (Doğan Turay, 2017: 121).

### **2.15. Yazarı Bilinmeyen Bir Menzil-nâme**

Manchester Üniversitesi, John Rylands Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan, yazarı ve ismi bilinmeyen eserde Üsküdar ile Arafat arasındaki konaklar, şahsî izlenimlere dayanılarak fazla kişisel olmayan bir anlatımla aktarılmıştır. Rehber nitelikli hac seyahatnamelerinden olan bu eser, yalnızca hacı adaylarına bilgi vermek amacıyla değil, yolculuk esnasında uğranan önemli yerleşim yerleri hakkında ilginç malumat vermek için de kaleme alınmıştır. Şam, Medine ve Mekke gibi önemli şehirlerin tasviri, diğer şehirlerin tasvirlerine göre nispeten daha fazladır (Coşkun, 2002: 26-27).

## **3. Manzum-Mensur Menâzil-i Haclar**

### **3.1. Fevrî: Hac Seyahat-namesi (XVI. yy.)**

XVI. yüzyılın önde gelen şairlerinden Fevrî'nin (ö. 1571) manzum-mensur olarak kaleme aldığı bir eserdir. Toplam beyit sayısı 212 olan manzum kısımlarda gazel, mesnevi, kıt'a, terci-i bent ve matla/müfred olmak üzere çeşitli nazım şekilleri tercih edilmiştir. İstanbul'dan gemiyle Gelibolu, sonra Rodos'tan Mısır'a geçilmiş, otuz bir gün süren bu yolculuğunun ardından Mekke'ye varılmıştır. Bu yolculuk esnasında önemli kişilerin mezar ve türbelerinin yanı sıra hâlâ hayatta olan âlim ve fazıl kişiler de ziyaret edilmiştir. Arapça ve Farsça kelimelerin çokça kullanılmasının yanı sıra âyet, hadis ve Arapça özlü sözlerden iktibaslar yapılmıştır. Şairin üslubu özellikle Kâbe, Ravza-i Mutahhara ile Arafat gibi önemli kutsal yerlerin tasvirinde ve Âşık Çelebi'nin övüldüğü bölümlerde daha sanatkânedir. Manzum parçaların dikkat çekici özelliği, içten ve lirik bir tarzda yazılmış olmalarıdır (Kaplan, 2020: 567-599).

### 3.2. Bosnalı Hacı Yusuf Livnjak: Hac Seyahatnamesi (XVII. yy.)

Hacı Yusuf'un (ö. ?) kaleme aldığı bu eser, aynı türde Bosna'da yazılmış en eski seyahatnâmedir. Çoğunlukla mensur, çok az bir bölümü de manzum olarak yazılan eser, 38 sayfadan oluşmaktadır. Eserde, evden çıkılıp Mekke'ye kadar geçilecek mahaller ayrıntılı olarak anlatılmıştır. İstanbul'a kadar kara yolu kullanılmış; sonrasında ise seyahate gemiyle devam edilmiş, Marmara, Ege, Akdeniz ve buralarda bulunan ada ve yarımadalar hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Müellif, gördüğü mahalleri ve buralarda yer alan tarihî eserleri kaydederek detaylı tasvirler yapmış ve bazen de karşılaştırmalarda bulunmuştur. Adalara dair bilgi verirken gitmediği yerleri denizcilerden edindiği bilgilerden hareketle anlatmış, özellikle Kahire ve İskenderiye ile ilgili tarih kitaplarında okuduğu bilgilere yer vermiştir. Kâbe'yi kendi yazdığı bir şiirle anlatmış; Mekke'yi tafsilatlı bir şekilde beyan ederken Harem'de bulunan kapıları tek tek zikredip üzerindeki yazılara eserinde yer vermiştir. Yolculuğu esnasında birçok tarihî şahsın, âlim ve şeyhin mezarlarını ziyaret etmiş ve bunlarla ilgili menkıbelere yer vermiştir. Kâbe'deki dua mahalleri ve diğer ziyaret mekânları ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Eserde Eski Anadolu Türkçesi izleri taşıyan eklerin yanı sıra arkaik kelimelere de yer verilmiştir. Bu eserin dikkat çeken özelliği, tarih ve aylar belirtilirken sadece hicri takvim esas alınmayarak halk arasındaki ay isimlerine de yer verilmiş olumasıdır. Eserin dili sade, akıcı ve anlaşılırdır (Özüygun ve Yapıcı, 2014: 36-74).

### 3.3. Nâbî: Tuhfetü'l-Harameyn (XVII. yy.)

*Tuhfetü'l-Harameyn*, XVII. yüzyılın en önemli edebî şahsiyetlerinden biri olan Nâbî'nin (ö. 1712) kaleme aldığı manzum-mensur bir hac seyahatnâmesidir. Nâbî'nin, eserini kaleme almaktaki ilk amacı, yolculuk süresince gördüğü kutsal yerleri canlı bir şekilde tasvir etmektir. Hac yolculuğunda resmî hac kervanından daha farklı ve uzun bir güzergâh kullanılmış, genellikle mutasavvıf kişilere ait türbeler ziyaret edilmiştir. Hac seyahatnâmelerinin en edebî olanı şeklinde nitelendirilen bu eser, süslü bir nesirle kaleme alınmış ve nazım parçaları da eser içerisine dâhil edilmiştir. Nâbî, eserinde yolculuğunun safhalarına dair kesin bir tarih bildiriminde bulunmamıştır. Gittiği yerlerde ziyaret edilecek bir mekân, camii, türbe ya da tarihî bir bina olmadığında oranın tasvirini önemsememiştir. Fakat Şam gibi tarihî yönden zengin mekân ve eserlere sahip yerlere gittiğinde ise oraların tasvirlerini ayrıntısıyla ortaya koymuştur. Örneğin Şam'da çarşı, camii, kahvehane, hamam ve evleri dikkatle incelemiş, onları büyük bir hayranlıkla eserinde tasvir etmiştir. Eserde, âyet-i kerime ve hadislerden iktibaslar oldukça fazladır. Sanatlı bir dille kaleme alınan eser, pek çok Arapça, Türkçe ve Farsça beyitlerle süslenmiştir (Coşkun, 2002: 55-71; Kalkışım, 1988: 8-14).

### 3.4. Seyyid İbrahim Hanîf: Menâzilü'l-Harameyn (XVIII. yy.)

XVIII. yüzyıl müelliflerinden Üsküdarlı Seyyid İbrahim Hanîf (ö. 1802) tarafından kaleme alınan *Menâzilü'l-Harameyn*, Üsküdar'dan hareket eden surre alayıyla Mekke'ye yapılan yolculuğun anlatıldığı edebî



bir hac seyahatnâmesidir. Eserde hac yolu üzerinde bulunan menziller anlatılmıştır. Her menzile varıldığında bir şiir kaleme alınmış ve şiirde, bahsi geçen menzilin ismine yer verilmiştir. Manzum-mensur karışık olarak kaleme alınan eserin 218 şiiri ihtiva eden manzum parçalarında 134 gazel, 50 nazm, 18 kıt'a, 5 muhammes, 3 murabba, 1 mesnevi, 1 tahmis vb. farklı nazım şekilleri kullanılmıştır. Birçok nazım türünün kullanıldığı eserde na't-ı şerifler, dört halife, ehl-i beyt, Celaleddin Rûmî, Şems-i Tebrîzî, Eşref Rûmî gibi önemli şahsiyetlere yazılan methiyeler ve münâcâtlar mevcuttur. Mensur parçalar ise hikâyeye başlığıyla verilmiştir. Bu hikâyelerde, din büyüklerinin menkıbeleri, hac hikâyeleri ve rüya tabirlerine yer verilmiştir. Eser, XVIII. yüzyıl Osmanlı coğrafyası ve hac güzergâhı, surre geleneği gibi tarihî olayları içermesiyle oldukça önemlidir. Nesir dilinde özellikle Arapça ve Farsça terkiplerin yer aldığı bölümlerde ağır bir dil kullanılmıştır (Ramazanoğlu Özcan, 2011; Parlakkılıç, 2013).

### 3.5. Mehmed İlhâmî: Hac Seyahatnamesi (XX. yy.)

Mehmed İlhâmî (ö. 1954) tarafından kaleme alınan bu eser, edebî nitelikli bir hac seyahatnâmesidir. Eserde Kars'tan Mekke ve Medine'ye, oradan tekrar Anadolu topraklarına dönüşe kadar geçen süre içerisinde hac yolculuğu, geçilen menziller, ziyaret edilen mekânlar ve yolcuların tanık oldukları önemli hadiseler detaylı bir şekilde işlenmiştir. Yolculuk esnasında geçilen her menzilde yer alan şehir, kasaba, cami, çarşı, türbe, köprü, kabir, istasyon vb. mekânlar ayrıntılı olarak anlatılmış, karşılaşılan ve hasbihâl edilen şahıslar ve bu şahısların tavır ve davranışları detaylıca işlenmiştir. Süslü olmayan bir nesir diliyle yazılan eserde mensur parçaların aralarına 59 manzume yerleştirilmiştir. Çoğunluğu koşma tarzında kaleme alınan bu manzumelerin bazıları gazel formundadır. Bütün manzumeler hece ölçüsüyle yazılmış, genellikle de 11'li hece ölçüsü tercih edilmiştir (Çavuşoğlu, 2019: 76-117).

## 4. Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk

### 4.1. Eserin Müellifi

Müellifin adı Abdülkadir Çelebi, mahlası ise Kadri'dir. XVII. yüzyılda yaşadığı anlaşılan müellifin hayatı hakkında eserinde bir bilgiye rastlanmamıştır. Bununla beraber kaynaklarda verilen bilgilere göre *Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk* müellifiyle aynı yüzyılda yaşamış, adı ve mahlası aynı olan Antepli bir müellife rastlanmıştır. Kaynaklara göre müellif İstanbul'da rûz-namçe kâtiblerinden olup bazı vakıflarda idarecilik görevinde bulunmuştur. 1082/1671 yılında vefat etmiştir. Nükteli ve güzel şiirlerinden oluşan müretteb bir divanı vardır. Ancak bu eser günümüzde mevcut değildir (Ekinci, 2018: 1674-1677; Süreyya, 1996: 856; Abdülkadiroğlu, 1985: 436-438; Yakar, 2022). Eldeki verilerden hareketle kaynaklarda zikredilen bu şairin, eserin müellifi Kadri ile aynı tarihlerde yaşamış olabileceği söylenebilir. Ancak eserin müellifiyle aynı kişi olup olmadığı tespit edilememiştir.

### 4.2. Eserin Adı

Eser, bulunduğu kütüphane kataloglarda *Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk* olarak geçmektedir. Ayrıca müellif de eserin ismini *Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk* olarak zikretmiştir [2a].

### 4.3. Yazılış Tarihi

Eserin ilk sayfalarında (1b, 2a) hacca gidiş yılı 1056/1646 olarak verilmesinden hareketle *Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk*'in 1056/1646 yılında ya da daha sonra yazılmış olduğu söylenebilir.

### 4.4. Muhteva Özellikleri ve Tertibi

Kadri'nin 1056/1647 yılında kaleme aldığı eser, mensur bir menâzil-i hacdır. Eser, sekiz bâbdan oluşmaktadır. Birinci bâbda, hac yolculuğuna niyet edenlere münasip olan hâller anlatılmaktadır. İkinci bâbda Üsküdar ile Şam arasındaki menziller tasvir edilmektedir. Üçüncü bâbda Şam, dördüncü bâbda Şam ile Kudüs

arasındaki menziller, beşinci bâbda Şam ile Medine arasındaki menziller, altıncı bâbda Medine, yedinci bâbda Medine ile Mekke arasındaki menziller ve sekizinci bâbda Arafat tasvir edilmektedir. Bölümlerin muhtevası hakkında daha ayrıntılı bir bilgi vermek gerekirse şunlar söylenebilir:

İkinci bölümde Üsküdar-Şam arasında 46, üçüncü bölümde 1, dördüncü bölümde Şam-Kudüs arasında 8, beşinci bölümde Şam-Medine arasında 30, altıncı bölümde 1, yedinci bölümde Medine-Mekke arası 10 ve sekizinci bölümde 1 olmak üzere eserde toplam 97 menzil yer almaktadır.

### **Birinci Bâb (3a-4b)**

Birinci bâbda hacı adaylarının taşınması gerektiği şu dört özelliğe dikkat çekilmiştir: Bedenin sıhhatli olması, uygun bir yol arkadaşı edinme, yanında çokça dinar/para götürme ve cömert olma. Ayrıca hac yolculuğu süresince her şeye karşı sabırlı olup kimseyle kavga etmemek ve bir vakit namazı kazaya bırakmamak gerektiği vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra kişinin Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksa'yı ziyaret etmesinin elzem olduğu ifade edilerek "Seyahat edin, sıhhat bulursunuz." hadisine atıfta bulunulmuştur.

### **İkinci Bâb (4b-22b)**

Bu bâbda Üsküdar ile Şam arasındaki 46 menzile yer verilmiştir. Bu menziller şunlardır: Üsküdar, Kikebuze, Dil, Hersek, Derbend, İznik, Yenişehir, Bazarcık, Bozüyük/Kasımpaşa, Eskişehir, Seyyidgazi, Hüsrevpaşa Yenihan, Bayat, Bolavadin, Akşehir, Iğın, Ladik, Konya, Göçi, Karapınar, İregli, Muhammed Paşa/Ulukışla, Çiftahan, Yaylak, Bayrampaşa Hanı, Adana, Cısr-i Misis, Kurdkulağı, Payas, Bakras/Belek, Akpınar, Halaka, Halep, Hanteman, Serakıb, Ma'arratu'n-Nu'man, Antakiyya, Zenbakiyya, Cısr-i Şu'ur, Mıdık, Şecer, Hama, Hıms, İkikapılı/Hasye, Binke, Kutayfe.

1. **Üsküdar:** Hac yolculuğunun başlangıç yeri Üsküdar hakkında bilgi verilmemiş, Pendik ve Kartal'ın bir lebi derya ve kâfir köyleri oldukları belirtilmiştir.
2. **Kikebuze:** Üç cami ve iki hamamı bulunan bir kasabadır; çarşı ve pazarı mükemmeldir.
3. **Dil:** İki başında hanlar bulunan, bir başından bir başına beş mil olan mahaldir.
4. **Hersek:** Bir cami, hamamı ve hanları olan, düz mahalde kurulmuş bir köydür.
5. **Derbend:** Suyu bulunan ve konaklamaya gayet elverişli olan bir kâfir köyüdür.
6. **İznik:** Önünde büyük bir göl bulunan bir kasabadır. Sam b. Nuh tarafından inşa edilen köhne bir kalenin yanı sıra altı cami ve iki hamamı vardır. Çarşı ve pazarı mükemmel, havası ise ağırdır.
7. **Yenişehir:** Sahrada kurulmuş, içerisinden akarsu geçen, büyük bir hanı, iki hamamı ve üç camisi olan bir şehirdir.
8. **Bazarcık:** Büyük bir dağın içinden gidilerek varılan, bir camisi, bir hamamı, hanları ve latif suyu olan bir köydür.
9. **Bozüyük/Kasımpaşa:** Bir camisi, bir hamamı ve hanları olan çayırılık bir köydür; çayır içerisinde gayet iyi suyu vardır.
10. **Eskişehir:** İki camisi, dört kaplıcası olan bir şehirdir. Suyu gayet soğuk olan bir kuyu vardır; çarşısı, pazarı ve hanları mükemmeldir; bir gün konaklamak âdet olmuştur.
11. **Seyyidgazi:** Seyyidgazi ve Koyunbaba türbeleri ve türbeye bitişik bir cami vardır. Çarşı ve pazarı, hamam ve hanları mevcuttur.
12. **Hüsrevpaşa Yenihan:** Çarşı ve pazarının da olduğu büyük bir handır. Haricinde daha önce kilise olan bir cami, caminin yanında da bir hamam vardır.
13. **Bayat:** Minaresi olmayan küçük bir camisi, bir hamamı ve iki küçük hanı bulunan bir köydür.

14. **Bolavadin:** Çarşısı, pazarı ve hanları mükemmel olan büyük bir kasabadır. Üç cami ve iki hamamı vardır.
15. **Akşehir:** Çarşı ve pazarı mükemmel olan büyük bir şehirdir. Bir asitanı, üç camisi, hanları ve hamamları vardır. Soğuk suları çok olan şehre yakın mahalde büyük bir göl bulunur. Hâce Nasruddin burada medfundur.
16. **İlgın:** Biri kiliseden dönme iki cami ve bir hamamı, çarşı, pazar, bezistan ve hanları olan güzel bir kasabadır. Şehrin yakınında bir göl, şehrin haricinde ise iki ılıca vardır.
17. **Ladik:** Bir cami, bir hamamı ve hanları bulunan, havası fazlasıyla ağır olan büyük cevizlik bir köydür. Suyu gayet soğuk bir pınarı mevcuttur.
18. **Konya:** Burçlarının hepsi süslenmiş büyükçe bir kaleye sahip olan bir büyük şehirdir. Şehrin bir kısmı kalede, bir kısmı ise kale dışındadır. Camileri çoktur; ikisi ise selatindir. Sultan Alauddin'in kale içinde, Hünkâr hazretlerinin ise kale dışında türbeleri bulunur. Hanları ve dördü kalede, ikisi kale dışında altı hamamı vardır, çarşı ve pazarı mükemmeldir. Helvası gayet latif olan helvacı dükkânları mevcuttur. Meram adında bağ ve bahçeli güzel bir yer vardır. Şadırvanı olan hoşça bir hamam ve bir akarsu bulunur. Konya'nın dışında namazgâh adında hoşça bir mesire alanı vardır. Konya'da bir gün konaklamak âdet olmuştur.
19. **Göç:** Bir köydür; suyu soğuktur ama acıdır.
20. **Karapınar:** Bir karyedir; içerisinde iki minareli ve haremde şadırvan bulunan hoşça bir cami olan küçük bir kalesi vardır. Bir hamamı ve mükellef bir hanı vardır.
21. **İregli:** Bağ ve bahçeli, gönle ferahlık veren bir hoşça vadidir. Bir cami, iki hamamı ve hanları bulunur; çarşı ve pazarı mükemmeldir. İçerisinde Peygamber'in (as.) mucizelerinden olan bir büyük nehir akar. İregli'de bir gün konaklamak âdet olmuştur.
22. **Muhammed Paşa/Ulukişla:** Düz bir mahaldir; cami ve hamamı içinde olan bir büyük han vardır.
23. **Çiftehan:** Yakınında bir ılıca bulunan, konaklamaya gayet elverişli olan, iki dağ arasında kurulmuş iki küçük handır.
24. **Yaylak:** Yolu üzerinde Kırk Geçid isimli suyun bulunduğu ve Sükker Pınarı denilen suyu gayet latif ve benzersiz büyük bir pınarın olduğu, yüksek mahalde bir hâlî mahaldir. Suyu gayet soğuktur; yaz aylarında Adana halkı buraya çıkarlar.
25. **Bayrampaşa Hanı:** Sahrada kurulmuştur; bir camisi vardır ve önünden Çakıt suyu akar.
26. **Adana:** Üç cami ve iki hamamı bulunan büyük bir şehirdir. Bir bezistanı ve su kenarında küçük bir kalesi vardır; çarşı ve pazarı mükemmeldir. Bağ ve bahçeli bir hoşça yerdir; limon, turunçgil ve nar ziyade olur. Kızılırmak denilen büyük nehir şehrin kenarından akar. Büyük bir köprü ve su kenarına inşa edilmiş Hünkâr Köşkü adı verilen bir köşk vardır.
27. **Cisr-i Misis:** Ceyhun Suyu denilen büyük bir ırmağı olan ve Misis Köprüsü denilen köprüünün bulunduğu bir köydür.
28. **Kurdkulağı:** Bir camisi ve Bayrampaşa Hanı denilen bir hanı bulunan bir köydür. Yol üzerinde Yılan Kalesi denilen, yüksek bir tepede inşa edilmiş küçük bir kale vardır.
29. **Payas:** Bir cami ve bir hamamı bulunan, su kenarında kurulmuş gayet düz kumsal bir kasabadır. Dükkânları, hanları ve kahvehaneleri işlek binalardır. Bağ ve bahçeli bir yerdir; limon ve turunçgil ağaçları çoktur; üzüm, incir ve karpuz dahi olur.
30. **Bakras/Belek:** Soğuk suları çok olan latif bir köydür. Cami, hamamı ve hanı bulunur; konaklamaya gayet elverişlidir.

**Fasıl:** Bakras'tan Halep'e, Halep'ten Hama'ya kadar olan menziller tasvir edilmiştir:

- 31. Akpınar:** Bir sahradır; pınardan akan su göl olup içi sazlıktır.
- 32. Halaka:** Bir sahradır; etrafı köylerdir.
- 33. Haleb-i Şehba:** Halkının çoğu bezirgân/tüccar olan mamur bir şehirdir. Çarşı, pazarı, bezistanı ve hanları mükemmeldir. Elliye yakın kahvehane vardır; en meşhuru Arslan Dede Kahvehanesidir. Cami ve hamamları çoktur. Haremi geniş ve ortasında mermer bir direk olan Ulu Cami denilen büyük bir cami vardır. İç kale yüksek bir mahaldedir ve etrafı hendektir; içi suyla dolu sağlam bir kaledir. İç kalenin suyu kuyu suyudur, dolap ile çıkarılır, hoş bir sudur. Halep'in evleri taş ve tuğladandır, çoğu yazlık sofadır; birkaç meşhur saray vardır. Halep, tamamıyla hisar içinde olan bir şehirdir; on mahalde kapısı vardır. Anadolu'nun aksine lodos hâkimdir. Ekmeği beyaz ve latiftir; üzüm ve karpuzu güzeldir.
- 34. Hanteman:** Etrafı Arap köyü olan bir küçük kaledir. Kale içerisinde birkaç asker ve kale ağası vardır; hacıları muhafaza için onlara Maarra kentine kadar eşlik ederler.
- 35. Serakıb:** Bir köydür; bir hanı vardır.
- 36. Ma'arratu'n-Nu'man:** Hazret-i Ömer zamanında inşa edilen bir cami ve bir mükellef hanı bulunan bir kasabadır.
- Fasıl:** Halep'e uğramayıp direkt Şam'a niyet edildiğinde Bakras'tan Şam'a kadar olan menziller tasvir edilmiştir:
- 37. Antakiyya:** Bir dağı kuşatmış büyük bir hisardır. Hisarın 366 kulesi ve her kulenin yanında küçük bir kapı vardır. Asi Nehri yanından geçer. Camileri, hamamları, hanları, çarşı ve pazarı mükemmeldir. Habib-i Neccar burada medfundur; türbesi vardır.
- 38. Zenbakıyya:** Bir hanı olan hoşça bir köydür.
- 39. Cisz-i Şu'ur:** Asi Nehri'nin kenarındadır, yolu biraz sarptır; bir hanı vardır.
- 40. Mıdık:** Asi Nehri'nin kenarında bir sahradır. İyi bir hanı, yüksek mahalde bir kalesi, kalenin içinde de bir cami vardır. Kalenin içinde su yoktur.
- 41. Şecer:** Asi Nehri'nin uğradığı bir sahradır. Bir hanı ve yüksek mahalde inşa edilmiş sağlam bir kalesi vardır. Kale içerisinde evler ve bir kahvehane bulunur; suyu vardır.
- 42. Hama:** Bağ ve bahçeli hoşça bir şehirdir. Camileri, hamamları, çarşı ve pazarı mükemmeldir. Asi Nehri içinden geçer, yer yer dolaplar vardır. Bir gün konaklamak âdet olmuştur.
- 43. Hıms:** Camileri ve hamamları bulunan, çarşı ve pazarı mükemmel olan bir şehirdir. Bir büyük kalesi vardır ve şehir kale içindedir. İç kalede Hazret-i Osman hattı bir mushaf vardır. Şehrin dışında Hâlid b. Velîd'in türbesi bulunur.
- 44. İki kapılı/Hasye:** İki başında kapıları olan küçük bir kaledir. İçinde han ve bir cami; dışında ise küçük bir hamam vardır.
- 45. Binke:** Bir hanı ve suyu olan bir köydür.
- 46. Kutayfe:** Bir tarafı kale, bir tarafı han olan bir mahaldir. Hanın içerisinde bir cami, hamam, çarşı ve pazar bulunur. Hanın odaları ve imareti mükemmeldir; akarsuyu dahi vardır.

#### Üçüncü Bâb (22b-27a)

Üçüncü bâbda Şam'ın tasviri yapılmıştır.

- 47. Şam:** Etrafı bağ ve bahçelerle çevrili olan muazzam bir şehirdir. Çarşısı, pazarı, bezistanı ve hanları mükemmeldir. Hamamları ve camileri oldukça fazladır; camilerinin ikisi selatindir. Çokça meyve ve sebze yetişir. Zeyni üzümü denilen, sadece bu yere mahsus bir üzüm vardır. Armut, elma, nar ve kayısı ziyadesiyle güzeldir. Kavun ve karpuzun yanı sıra sadece buraya mahsus olan muz da vardır. Bağçelerde çoğunlukla

limon ve turunçgil ağaçları bulunur. Ayrıca kebbat (bergamot) denilen limondan büyük bir nesne vardır. Havası Anadolu'nun havasına yakındır. Enbiya ve evliyadan çokça ziyaretgâh bulunur.

#### **Dördüncü Bâb (27a-37a)**

Bu bâbda Şam ve Kudüs arasındaki 8 menzilin tasviri yapılır. Bu menziller şunlardır: Sa'sa'a, Kunaytara, Cısr-i Ya'kûb, Meyte Gölü, Uyuni't-Tüccar, Cenîn, Nablus, Kudüs.

48. **Sa'sa'a:** Küçük bir kalesi olan hoşça bir mahaldir. Sinan Paşa'nın bina ettiği mükemmel bir hanı vardır. Hanın içerisinde cami ve hamam, cami haremde de bir havuz bulunur. Önünden büyük bir su akar.
49. **Kunaytara:** İçinde bir han, cami ve hamamı olan bir kaledir.
50. **Cısr-i Ya'kûb:** Büyük bir akarsudur; bir hanı dahi vardır.
51. **Meyte Gölü:** Büyük bir göldür; hanı dahi vardır. Yolu taşlıktır, taşları ise sünger gibi delik deliktir.
52. **Uyuni't-Tüccar:** Büyük hanı olan bir mahaldir. Hanın içerisinde cami, hamam ve imarethane bulunur. Cuma günleri hanın önünde pazar kurulur. Hanın karşısında içinde evler olan yüksek mahalde bina edilmiş bir küçük kale vardır.
53. **Cenîn:** Düz mahalde olan bir köydür. Bir küçük kalesi vardır. Kalenin içerisinde han, cami ve hamam bulunur. Kalenin etrafı köy ve bostandır.
54. **Nablus:** Mir-i hüccaca mahsus bir şehirdir; sancaktır. Aklı ve kızılı denilen Arap taifelerinin yaşadığı iki dağ arasındadır. Üç camisi ve iki hamamı vardır. Çarşı ve pazarı mükemmeldir; büyük bir zeytinliktir.
55. **Kudüs:** Etrafı büyük bağlarla çevrili, evleri kale içinde olan şanı yüce bir şehirdir. Altı kapısı ve beş hamamı vardır. Çarşı ve pazarı mükemmeldir; gül suyu ve misk sabunu oldukça güzeldir.

**Fasıl:** Mescid-i Aksa'nın tasviri için ayrı bir fasıl açılmıştır. Bu fasılda müellif, Mescid-i Aksa'ya yazdığı nazma da yer vermiştir [29a-29b].

**Mescid-i Aksa:** Şehrin bir tarafında olan büyük bir camidir; büyük bir haremi bulunur. İç haremi dahi vardır. Sahratullah, haremde orta yerinde yer alan büyük bir kubbedir; içi nakışlı/süslü, dışı çini, üst tarafı ise kurşun örtülüdür. Peygamber'in (as.) ayak izinin üzerinde olduğu sahra-i mübarek denilen muallak taş kubbenin içindedir. Aşağı Sahratullah'ta Hz. Süleyman mihrabı, Hz. Peygamber'in namaz kılarken başının değdiği yerde oluşan çukur taş, Hızır (as.), Cebrail (as.) ve Hz. Halilu'r-Rahman'ın makamları ile Hz. Davud mihrabı bulunur. Sahratullah'ın dört, Mescid-i Aksa'nın on kapısı vardır. Mescid-i Aksa'nın haremde birçok ziyaretgâh bulunur.

**Fasıl:** Mescid-i Aksa haricinde olan ziyaretler için ayrı bir fasıl açılmıştır. Bu ziyaret yerleri şunlardır: Hz. Davud'un türbesi, Tur Dağı, Hz. Meryem'in kabri, Hz. İsa'nın ayak izinin olduğu mahal, Rabia Ana ve Hz. Uzeyir'in kabirleri, Şüheda Kubbesi ve Hz. Musa'nın kabri.

**Fasıl:** Halilu'r-Rahman için ayrı bir fasıl açılmıştır. Bu fasılda Hz. İbrahim'in ziyareti için Kudüs'ten hareket edildiğinde görülen mahaller zikredilmiştir. Bu mahaller şunlardır: Beytullah, Sultan Süleyman'ın inşa ettiği bir bürke/havuz, Sultan Ahmed Han'ın inşa ettirdiği bir kale, Halilu'r-Rahman.

#### **Beşinci Bâb (37b-52a)**

Bu bâbda Şam ile Medine arasındaki 30 menzilin tasviri yapılmıştır. Bu menziller şunlardır: Tarhan Hanı, Kubeybe, Müzeyrib, Mefrik, Ayn-ı Zerka, Belka, Uzeyr, Katıran Kalesi, Tabutkurusu, Gazze, Me'az Kalesi, Akabebaşı, Cefiman, Eşmeler, Ka'u'l-Basit, Tebük, Mağaralar, Haydar Kalesi, Bürke-i Muazzama, Şakku'l-Acu, Abyar, Ulâ, Mataran, Bi'r-i Zümürüd, Şu'abe'l-Ahmer, Şu'abu'n-Nu'am, Hediyye, Fahleteyn, Vadi-i Kura, Kuyular.

- 56. Tarhan Hanı:** Bu menzil için Kisve denilen mahalde konaklanmadığında uğranılan, Kisve'ye yarım saat mesafedeki bir mahal denilmekle iktifa edilmiştir.
- 57. Kubeybe:** Bu menzilin Tarhan'a on saatlik mesafede olduğu; bu menzilde konaklanmadığında boş bir yer olan ve suyu bulunan Delihan mahalline varıldığı söylenmiştir.
- 58. Müzeyrib:** Kalesi ve suyu bulunan düz bir mahaldir. Bu mahalde birkaç gün durulup büyük bir ordu kurulur. Zilkadenin birinci gününde bu mahalden göç edilir. Göç gecesi mum ve kandiller yakılıp top ve tüfek şenliği yapılır.
- 59. Mefrik:** Su bulunmayan bir mahaldir. Hacılar dönüş yolunda buraya gelip birbirlerinden ayrıldıkları için bu mahalle "Mefrik" denilmiştir.
- 60. Ayn-ı Zerka:** Aktığı yer kamışlık olan gayet güzel bir sudur. Yolu bir miktar taşlıktır; yüksek bir mahalde yıkık bir köşk/saray vardır.
- 61. Belka:** Boş bir yer olan bu mahalde su yoktur. Yolum yarısı taşlık ve engebeli, yarısı düzdür. Engebeli yolun bitiminde yıkık bir han vardır. Düz mahale gelindiğinde yolculuğa ara verilir, yemekler yenip kahveler içilir, sonra da haber topu atılarak yola devam edilir.
- 62. Uzeyr:** Suyu dere suyu olan, suyun yanında yıkık bir hanı bulunan ve yolu üzerinde bazı tepeciklere rastlanan bir mahaldir.
- 63. Kal'a-ı Katıran:** Suyu bürke suyu olan küçük bir kaledir; yeniçerileri Kürek Kalesi'nin adamlarındandır.
- 64. Tabutkurusu:** Cebel-i Aclun'dan gelen bir akarsu bulunan, etrafı dağlarla çevrili otlu bir mahaldir.
- 65. Gazze:** Suyu olmayan boş bir yer, yıkık bir handır. Yolu ufak siyah taşlıktır ve yolda tavşanlar çoktur.
- 66. Kal'a-ı Me'az:** Etrafı Arap köyü olan, Yeniçerileri Şam yeniçerilerinden olan bir kalesi vardır. Kalenin etrafı Arap köyüdür ve her hanenin bir kulesi vardır. Bu mahalde suyu bürkeden alırlar. Kudüs hacıları ile diğer hacılar genellikle bu mahalde buluşurlar.
- 67. Akabebaş:** Suyu olmayan bir mahaldir.
- 68. Cefiman:** Suyu olan bir mahaldir, büyük çöldür.
- 69. Eşmeler:** Neferleri Şam yeniçerilerinden olan küçük bir kalesi vardır. Kalenin etrafında bazı hurma ağaçları bulunur. Suyu bürke suyudur ama yerden çıkar, çok soğuk değildir.
- 70. Ka'u'l-Basit:** Suyu olmayan bir mahaldir. Bu mahalle gelinirken mahfel davulcularının şenlik edip para toplamaları âdet olmuştur.
- 71. Tebük:** Güzel bir mahaldir. On neferi olan bir kalesi vardır; neferleri Şam yeniçerilerindedir. Kalenin etrafı bağ, bahçe ve hurma ağaçlarıdır. Kavın ağacı güzel ve çoktur; nar ve karpuzun yanı sıra hemen hemen her meyve bulunur. Su bürkeden alınır; pınardan kaynadığı için ılıktır. İstanbul ile arasında 1 saat fark vardır.
- 72. Mağaralar:** Suyu olmayan bir mahaldir. Etrafında bazı mağaraların bulunmasından dolayı bu isim verilmiş ama görünürde mağara bulunmamaktadır.
- 73. Kal'a-ı Haydar:** İki dağ arasında olan bir mahaldir. Mahalle yakın bir darboğaz vardır, geçilirken izdiham oluşur. Yol üzerinde siyah, yuvarlak ve içi beyaz uzunca bir taş vardır. Çölde Meryem Ana ağacı vardır. Mugaylan/deve dikenini çoktur, çıra yerine bunu yakarlar. Kalenin içinde gayet güzel, beyaz bir kuyu suyu bulunur; kuyunun dolabı vardır ve develer çeker. Kalenin dışında da bir bürke vardır. Kalede bir mescid de bulunur. Kalenin neferleri Şam yeniçerilerindedir; kalenin etrafında köpekler vardır.
- 74. Bürke-i Muazzama:** Büyük bir bürkedir; bazı zaman yağmur yağıp sel olduğunda dolar. Sultan Osman Han'ın inşa ettirdiği hoş bir küçük kalesi vardır.



75. **Şakku'l-Acuz:** Uzak ve boş bir mahaldir. Belli başlı suları yoktur ancak etrafında yağmurdan birikmiş bazı sular bulunur. Yolda mugaylan çoktur.
76. **Abyar/Kuyular:** Abyar'dan önce iki tarafı dağ gibi büyük kayalar olan Salih (as.) Boğazına varılır. Boğaz geçilirken tüfekler atılıp davullar çalınır. Boğaz geçildikten sonra bir süre ara verilip kahveler içilir, haber topu atıldıktan sonra yolculuğa devam edilir ve Abyar'a varılır. Abyar, kuyuları olan bir mahaldir; ancak suları akarsudur. Büyük kayaların içi mağara gibi evlerdir, kapıları dahi vardır. Hz. Salih'in kavmi burada yaşamışlardır.
77. **Ulâ:** Bir kasabadır; mahsülünü Şam defterdarı alır. Bir küçük kalesi vardır ve suyu akarsudur. Büyük bahçeleri vardır; hurma ağaçları ve tatlı limon güzel ve çoktur, ekşi limon, karpuz ve salatalık gibi bazı meyveler dahi vardır. Bu mahalde bir gün konaklamak, kalkılacak gece ise büyük tüfekler ve toplar atıp şenlik etmek âdet olmuştur.
78. **Mataran:** Suyu olmayan boş bir mahaldir; mugaylan çoktur.
79. **Bi'r-i Zümürüd:** Şam padişahı Melik Tuğtekin'in eşi Zümürüd Hatun'ujn inşa ettirdiği, daha sonra Sultan İbrahim Han'ın validesinin tamirini yaptırdığı bir mahaldir. Bu kuyudan su olmayan mahallerdeki fukaralara su dağıtılması için saltanat tarafından bir sakkabaşı tayin edilmiştir. Yolda peygamber bademi diye tabir edilen bir nesne vardır.
80. **Şu'abe'l-Ahmer:** Su olmayan boş bir mahaldir. Yolda kuzukulağı ve mugaylan çoktur. Ebu Cehil karpuzu denilen küçük karpuz gibi bir nesne vardır. Kadîmi bir konak olan bu yerin dağ ve taşları kırmızıya benzer.
81. **Şu'abu'n-Nu'am:** Suyu olmayan bir mahaldir. Kuzukulağı ve mugaylan çoktur.
82. **Hediye:** Akarsuyu çoktur ama biraz tuzludur. Bu sebeple bu mahalde şeker ve helva dağıtılır; badem çoktur.
83. **Fahleteyn/Selam Kayası:** Hediye'den sonra Sükker Akabesi diye söylenen mahalle varılır. Bu mahalde yolculuğa biraz ara verilip kahveler içilir. Daha sonra Fahleteyn mahalline varılır. Bu mahallin iki tarafı duvar gibi büyük dağdır, arasından geçilir. Suyu birkaç saatlik uzaklıktadır.
84. **Vadi-i Kura:** İki tarafı dağ olan bir mahaldir. Mugaylan çoktur. Üzerine bir beyaz kubbe inşa edilen bir kuyu vardır; su bu kuyudan alınır.
85. **Kuyular:** Medine'den bir saat beride olan bir mahaldir. Bu mahalle varılınca mir-i hac burada kalır ve ertesi gün alay ile Medine'ye dâhil olur.

#### **Altıncı Bâb (52a-60a)**

Bu bâbda Medine-i Münevvere'nin tasviri yapılmıştır.

86. **Medine-i Münevvere:** Kale içinde vaki olmuş bir büyük şehirdir. Etrafında büyük bahçeler vardır; hurmanın her çeşidi bulunur, özellikle de Çelebi hurması gayet güzeldir. Meyve ve sebzelerin yanı sıra güller de çok güzel olur. Şehrin dört kapısı ve iki hamamı vardır. Çarşı ve pazarında her şey bulunur. Şehirde kullanılan su Ayn-ı Zerka'dır, biraz ılıktır.

**Fasıl:** Hz. Peygamber'in Harem-i Şerifleri ve kabri için ayrı bir fasıl açılmıştır. Hz. Peygamber'in Ravza-i Mutahharası ve kabri için şunlar söylenmiştir: Şehir içinde vaki olmuştur. Dört kapısı, beş minaresi, iki mihrabı ve bir minberi vardır. Kabrinin olduğu yerin etrafı duvar üzeri kubbedir. Kubbede küçük bir pencere vardır, kapısı yoktur. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer de burada medfundurlar.

**Fasıl:** Cennetü'l-Bâki'de meşhur olan ziyaretlerin beyanı için ayrı bir fasıl açılmıştır. Ziyaret edilenler şunlardır: Hz. Osman'ın türbesi, İbrahim b. Nebî, Ebâ Sa'îd, İmam Mâlik, Hz. Peygamber'in dokuz hanımı, kızları, sütanesi, Hz. Ali'nin annesi, kibâr-ı sahâbeden altı kişi, Hz. Abbas, Hz. Hasan, Hz. İbrahim.

Cennetü'l-Bâkî'deki ziyaretlerin ardından şehir dışında olan ziyaret yerleri de şu şekilde sıralanmıştır: Hz. Ebubekir, Hz. Ali ve Haseki Sultan mescidleri, Hz. Hamza'nın türbesi, Cebel-i Uhud, Cebel-i Rama, Kibleteyn, Rabi'a Mescidi, Fetih Mescidi, Selman-ı Farişi Mescidi, Kuba Mescidi.

#### **Yedinci Bâb (60b-69a)**

Bu bâbda Medine ile Mekke arasındaki 10 menzil tasvir edilmiştir. Bu menziller şunlardır: Bi'r-i Ali, Kubûrî's-Şüheda, Cudeyde, Bedr-i Huneyn, Berr-i Meymûn/Tayyârâde, Rabi'a Eşmesi, Güzelce Bürke/Halis, Asfân, Vadi-i Fâtıma, Mekke.

**87. Bi'r-i Ali:** Birkaç kuyudur; Şam hacıları bu mahalde ihrama girerler.

**88. Kubûrî's-Şüheda:** Suyu olmayan bir mahaldir.

**89. Cudeyde:** Güzel suyu olan bir kariyyedir. Hurma ağaçları ve mugaylan çoktur.

**90. Bedr-i Huneyn:** Kasaba gibi bahçeli bir kariyyedir; çarşısı da vardır. Hurma ağaçları, belesan yağı, mugaylan, Meryem Ana ağacı ve hınna/kına yaprağı çoktur. Suyu akarsudur. Mısır hacıları Mekke'ye bu yoldan giderler.

**91. Berr-i Meymûn/Tayyârâde:** Suyu olmayan düz bir mahaldir; mugaylan çoktur.

**92. Rabi'a Eşmesi:** Yolu gayet düz olan bir kariyyedir; mugaylan çoktur. Mısır hacıları bu mahalde ihrama girerler. Süveys'e yakın olduğu için taze balıklar bulunur; gemiler dahi görülür.

**93. Güzelce Bürke/Halis:** Suyu akan ve güzel olan bir büyük bürke ve güzel bir mahaldir. Bürke başında alamet için bir kubbe bulunur. Hurma ağaçları vardır.

**94. Asfân:** Yolu bir miktar taşlık olan bir kariyyedir. Karşısında bir dağ, yakınında yıkık bir küçük hisar vardır. Bi'r-i Nebî denilen, suyu güzel bir kuyu bulunur.

**95. Vadi-i Fâtıma:** Suları bol, hoş bahçeli bir kariyyedir.

**Fasıl:** Mekke-i Mükerreme'nin beyanı için ayrı bir fasıl açılmıştır. Bu fasılda Beyt-i Şerif, Harem-i Şerif ve Makâm-ı İbrahim ile ilgili bilgiler verilmiştir:

**Beyt-i Şerif:** Mekke'nin ortasında vaki olmuştur. Büyük bir Harem-i Şerifi vardır, açıktır. Etrafı mermer direkler üzeri kemer kemer kubbelerdir ve yer yer kapıları vardır. Etrafı tavaf olunan mahaldir ve mermer döşelidir. Tavaf mahallinde yer yer mermer direkler üzerinde asılı kandiller vardır. Harem-i Şerif'de yedi minare ve bir minber vardır. Beyt-i Şerif'in dört tarafında Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî olmak üzere dört makam vardır. Makâm-ı İbrahim'de, üzerinde Hz. İbrahim'in ayak izinin olduğu bir taş vardır; ziyarete her zaman açık değildir. Beyt-i Şerif'in içinin zemini ve duvarı mermer döşelidir; üzeri kubbe değildir. İç tarafına örtü çekilmiştir; altın kandiller asılıdır. Bâb-ı Şerif'e merdiven yardımıyla çıkılır.

**Fasıl:** Şehr-i Mekke-i Mükerreme için ayrı bir fasıl açılmıştır.

**96. Şehr-i Mekke:** Etrafını dağların kuşattığı bir muazzam şehirdir. İki hamamı vardır; çarşı ve pazarı mükemmeldir. Tatlı limon ve nar gayet güzel olur. Sebze ve meyvelerin bir kısmı bulunur; meyvelerin her çeşidi, Arafat tarafındaki bağ ve bahçeli hoş bir mahal olan Abbas'tan gelir. Mekke'nin keşkek yemeği meşhurdur ve gayet güzeldir. Pek güzel bir beyaz bal olur. Zemzem haricinde akarsu vardır.

Mekke'deki meşhur ziyaret yerleri şu şekilde sıralanmıştır: Mevlid-i Nebi, mevlid-i Ali, mevlid-i Fâtıma, beyt-i Habib-i Ekrem, Peygamber'in ibadethanesi, Hz. Hatice'nin evi, Hz. Fâtıma'nın el değirmeni, Peygamber'in sabah vakitlerinde oturduğu mahal ve dayandığı taş, Hz. Ebubekir'in dükkânı.

#### **Sekizinci Bâb (69a-73b)**

Bu bâb Arafat beyanındadır. Ayrıca Arafat'a varılana dek geçilen mahaller zikredilmiştir:

Terviye gününde Mualla'dan kalkıp Mina'ya varılır. Bu mahalde birazı açık, birazı örtülü, mihrabı, minberi ve iki minaresi olan Mescid-i Hayfe denilen bir mescid vardır. Bu mescidin yakınında Peygamber'in mübarek başının değdiği bir taş vardır; Murselat suresi bu mahalde nazil olmuştur. Cebel-i Sebil ismiyle bilinen dağın yakınlarında Hz. İbrahim'in bıçağını taşa çalıp taşın iki parça olduğu bir mahal vardır. Mina'ya yakın bir mahalde Mescid-i Bey'a denilen bir mescid bulunur. Cebel-i Nur, Mina'ya giderken sol tarafta yüksek kayalı bir dağdır. Mina'dan sonra Müzdelife'ye varılır; boş bir meydandır. Ortasında bir mescid vardır; bu mescidin etrafına Meş'ar-ı Haram denilir.

**96. Arafat:** Cebel-i Rahmet ortasında vaki olmuş büyük bir meydandır. Alamet için üstünde bir kubbe vardır. Yakınında suyu akan bir bürke vardır. Arafat'ta vakfe yapıldıktan sonra Mekke'ye dönülür, veda tavafı yapılır ve geri dönüş yolculuğu başlar. Hacılar büyük bir alayla Şam-ı Şerif'e gelirler ve herkes vatan-ı aslisine doğru yol alır.

#### 4.5. Eserdeki Manzum Kısımlar ve Muhteva

Eser içerisinde manzum kısımlara da yer verilmiştir. Bu manzum kısımlar, Meram hamamına dair yazılmış bir beyit, Karalar mahalli ile ilgili bir beyit, Şam'daki Gök Meydanı hakkında bir beyit, Salihyye mahalli ile ilgili bir beyit, Hz. Peygamber'in övgüsüne dair bir beyit, Mescid-i Aksa hakkında yazılmış 5 beyit, beşinci bâbın ilk sayfalarında yer verilen 6 beyit, Şam'a dair bir kıt'a ve 14 beyitlik bir na't-ı şeriftir. Müellif, manzum kısımlarda yer alan şiirlerin sadece üçünde mahlasını (Kadri) zikretmiştir. Mahlasının yer aldığı şiirler, Hz. Peygamber'in övgüsüyle ilgili 1 beyitlik şiir, Mescid-i Aksa hakkında yazılan 5 beyitlik methiye ve 14 beyitlik na't-ı şeriftir. Eserde aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün, mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün ve fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıpları kullanılmıştır.

**Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün**  
İrişür fışkıyesi ağıdıkça dâ'im bāmına  
Cennete girmek dilerseñ gir Merâm hammāmına [11a]

**Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün**  
Hâllerdir Karalar zülfi siyehfām ise Şām  
Hazz ise aldı dürüzi şaffet etrafı tamām [22b]

**Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün**  
Dir gören âb-ı revānı ol çemende der-meyān  
Şan kuşanmış sīm kemer giymiş yeşil kemhā kıya [23b]

**Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün**  
'Acā'ıb cā-yı zībādır ağan hep nehr-i ra' nādır  
Bağılsa cennet-āsādır le'āfetde temāşādır [24a]

**Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün**  
1. Zîr ü bālāsına bak ol haṭṭ-ı 'anberfāmîñ  
Cennet altında yā üstünde dimişler Şāmîñ  
2. Bir işāret ki dinür evvel Şām āḫir Şām  
Zülfüne haṭṭınadır ol meh-i sīm-endāmîñ [24b]

**Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün**  
1. Ne mümkün vaşf ide **Kadri** murād üzre o Sulṭānı  
Huşuşan Hāzret-i Bārī anıñ olunca meddāhı [25b]

### **Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün**

1. Virir kalbe ferih cāna mübārek Mescid-i Aqşā  
İder mürde-dili ihyā mübārek Mescid-i Aqşā
2. Aña mānend olur mı hîç nazar kılsak felek içre  
Görinür bir gül-i ra' nā mübārek Mescid-i Aqşā
3. Göñül her dem hayāt-ı nev bulur nūriyla pür olmuş  
Ser-ā-ser şaħra-i zībā mübārek Mescid-i Aqşā
4. Huşuşan server-i 'ālem çıka ol yerde Mi' rāca  
Kıyās it var ne der şāhā mübārek Mescid-i Aqşā
5. Nice vaşf eyleye **Qadri** murād üzre Mekerānı  
Letāfetde behişt-āsā mübārek Mescid-i Aqşā [29a-29b]

### **Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün**

1. Kūh-ı Kāf üstünde bāl açmış turur ' Ankā mıdır  
Nāka üzre yā müzeyyen maħmil-i zībā mıdır
2. Maħfel-i zerrīn midir girmiş münakkaş perdeye  
Yā nikāb altında bir māh-ı melek-sīmā mıdır
3. Naħl-i cennet mi ki taħrīk-i şabā virmiş [h]ırām  
Şalınur nāziyla yā bir kāmēt-i bālā mıdır
4. Maħmil eṭrāfında altun toplar mı yā nücüm  
Maħmil-i zerrīn nücüm içre meh-i ğarrā mıdır
5. Nāka üzre maħmil-i zīnet midir yā fi'l-meşel  
Baş çıkarmış kühden mihr-i cihān-ārā mıdır
6. Yüz sürerler ħalk-ı 'ālem seğrişüp dāmānına  
Yoħsa bir şāhib-kerāmet pīr-i rüşen-rū mıdır [38a]

### **Na' t-ı Şerif**

#### **Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün**

1. Ol şehinşāh Ĥabībū Muştafā  
Server-i 'ālem o faħr-ı enbiyā
2. Başdı dünyāya sa' ādetle qadem  
Nūrdan oldu felekler pür-ziyā
3. Nūrdan bir kıt' adır kim ol Resūl  
Sāyesi düşmez zemīne hîç şehā
4. Eylese her dem tekellüm 'āleme  
Misk u 'anberler şaçarlar gūiyā
5. Derlese cānā mübārek ruħları  
Verd-i ra' nālar biter olsa şitā
6. Vaqt-i sermāda bile eylerdi zār  
Gül-cemālin görse murğ-ı hoş-nevā
7. Çıkdı mi' rāca ol Sulṭān-ı cihān  
Bunca iħsān eyledi Mevlā aña
8. Anmıçün var idüp bu 'ālemi  
Cümleye kıldı şeft' anı Ĥudā

9. Hüsni hulkı vaşfını itsem eger  
Ki olurdu bir kitâb-ı dil-güşâ

10. Çeşm-i ebnâ-yı cihân şimdiye dek  
Görmemiştir böyle bir feyz-i Hudâ

11. Tâ ölünce eylesem medhın anıñ  
Hâk-i pâye olmaya lâyıq edâ

12. Cümle 'âlem vaşfına kâdir degil  
Ben ne hâkim eyleyem medh u şenâ

13. İde maşşerde şefâ'at ol Resûl  
Rûz u şeb budur du'âmız **Kadriyâ**

14. Sürdiğimde hâk-i pâyine yüzüm  
Bağmaya 'işyânıma ide 'atâ

[56a-56b]

#### 4.6. Eserdeki Hikâyeler

Menzillerin tasviri yapılırken yer yer "hikâyet olunur ki" denilerek birtakım malumatlar verilmiştir. Birkaç örnek verilecek olursa şunlar zikredilebilir:

1. **Üsküdar** menzili anlatılırken Üsküdar'a Pendik'in mi yoksa Kartal'ın mı yakın olduğu hususunda anlaşmazlık yaşandığı, bazılarının bu husus sorulduğunda ise "el-kâf bi'l-kâf ve el-bâ'î bi'l-bâ'î", yani "Kartal'da olan kâf kurba/yakınlığa, Pendik'te olan bâ ise bu'da/uzaklığa işaretler." cevabının alındığı söylenmiştir [5a].

2. **Akşehir** menzili tasvir edilirken bu şehre önceleri Âhşehri denildiği, daha sonraları meliklerden birinin, bir bahar mevsiminde bu şehre uğrayıp beyaz şükufelerin çokluğunu gördükten sonra "Bundan sonra bu şehre Akşehir desinler." dediği, o zamandan beri de bu şehre Akşehir dediği bilgisi verilmiştir [9a].

3. **Antakya** menziline kale anlatılırken bu kaleyi bina eden kişinin İstanbul'u bina eden kâfirin kardeşi olduğu, geceleri uyku uyayamaz olan kâfir padişahın kaleyi, zamanın hükemasının "Antakya havası ziyade uyku getirir." tavsiyesi üzerine uyku için bina ettiği söylenmiştir. Ancak kimilerine göre kâfirin havadan değil, vehminden dolayı uyumadığı, kimilerine göre ise "Kardeşin İstanbul'da bir büyük hisar bina etti." söylemlerinden sonra kardeşini kıskanıp Asi suyu kenarında ona benzer bir kale bina eylediği beyan edilmiştir [19b-20a].

4. **Hıms** menzili anlatılırken şehrin iç kalesinde Hz. Osman hattı bir mushaf olduğu, şehre yağmur yağmadığında bu mushafın kaleden dışarı çıkarıldığı ve bu sayede şehre yağmur yağdığı söylenmiştir [21b].

5. **Mescid-i Aksa** faslında Silsile Kubbesi denilen bir mahalde asılı bir zincirin bulunduğu, kimin kimde hakkı olsa gelip bu zincire yapıştıkları, birinin hakkı diğerinde varsa zincirin yukarı kalktığı, şayet yoksa zincire yapıştığı, kimin hakkı kimde ise bu sayede malum olduğu bilgisi verilmiştir. Devamında bir adamın bir miktar altınının olduğu, altınını inkâr ettiği ve elinde bir asası olduğu, altını o asanın içine doldurup zincire yapıştığı, hakkı olan adama "Tut şu asayı!" diyerek eline verip zincire yapıştığı ve böylece hile yaptığı, o zamandan beri de zincirin havaya yükseldiği beyan edilmiştir [33a-33b].

6. **Kubeybe** menzili anlatılırken Havran denilen yerin insanların güzel oldukları, Şeddad isimli bir kâfirin, "Cennet bina ederim." diyerek bir cennet bina edip içinde huri isminde mahbubeler murat eylediğinde bu mahaldeki insanların getirildiği ifade edilmiştir [39b].

#### 4.7. Dil ve Anlatım Özellikleri

Hac güzergâhındaki menzillerin anlatıldığı eser, hacı adayları için faydalı bilgiler vermek amacıyla yazılmıştır. Bu sebeple eserin genelinde sade ve anlaşılır bir üslup hâkimdir. "Sığamak, irkindi, katı, yarlıgamak, kaçan, ırte, sovuk" gibi arkaik kelimeler kullanılmış, âyet (Bakara, 2/144, 197; Mu'minûn, 23/50; Zuhruf, 43/13-

14)<sup>3</sup> ve hadislerden (Buhârî, *Sahîh*, 2594; *Musned*, 8745; *Muvatta*, 459)<sup>4</sup> iktibas yapılmıştır. Bâbların izahında "..... varınca vâkı olan menâzil ve merâhiliñ sâ'atleri ve sâ'ir bilinmesi lâzım olan aḥvâleri beyânındadır, in-şâ'llâhu'r-Rahmân taḥrîr ve beyân olunur."; ".....kalkıldıkda ..... nâm maḥalle varılır", "çârşu ve bâzârı mükemmeldir ve lâzım olan eşyâ bulunur" gibi kalıplaşmış ifade biçimlerine yer verilmiştir. Deyim ve atasözleri kullanılmıştır: Eteği belinde, işe hazır bulunma anlamındaki "dâmen-der-meyân"; Türkçedeki "evli evine, köylü köyüne" deyimini gibi bir işleve sahip olan "ehl-i Şâm Şâma, ehl-i râh râha" gibi. Ayrıca eserde Arapça-Farsça dışında başka dillerden kelimelere de yer verilmiştir: Macarca "palanka" gibi.

#### 4.8. Nüsha Tavsifi

Araştırmalarda eserin üç nüshası tespit edilmiştir:

##### 1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya 01469: 1b-73b

203x125-137x70 mm ölçülerindeki 73 varak, 15 satırlı nüsha, nesih hat ve siyah mürekkeple yazılmıştır. Eserin ismi 2a varacağının 13 ve 14. satırında belirtilmiştir. Metnin etrafı kırmızı cetvelle çerçevelenmiş, bâb, fasıl vb. başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. İstinsah tarihi ve müstensih belli değildir.

##### 2. Millet Yazma Eser Kütüphanesi 34 Ae Tarih 892: 1b-59b (Coşkun, 2001: 307-322; Dönmez, 2020: 235-262)

191x115-138x65 mm ölçülerindeki 59 varak, 15 satırlı nüsha, talik hat ve siyah mürekkeple yazılmıştır. Eserin ismi 2a varacağının 12 ve 13. satırında belirtilmiştir. Metnin etrafı iki siyah cetvelle içi altın rengiyle çerçevelenmiş, bâb, fasıl vb. başlıklar ve cümle sonu noktaları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bazı varakları su almış, lekeler oluşmuş, bazı varaklarda mürekkep dağılmış ve yazıya zarar vermiştir. İstinsah tarihi ve müstensih belli değildir.

##### 3. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Y/0377: 1b-68a

210x140-150x85 mm ölçülerindeki 68 varak, 15 satırlı nüsha, nesih hatla ve siyah mürekkeple yazılmıştır. Koyu kahverengi ciltli, şemseli ve miklepli, altın yaldızlı mücedvelidir. Eserin ismi 2a varacağının 12 ve 13. satırında belirtilmiştir. Metnin etrafı çerçevelenmiş, bâb, fasıl vb. başlıklar ve cümle sonu noktaları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eser, Osman b. Ömer isimli bir müstensih tarafından 1142/1729-30 yılında istinsah edilmiştir.

#### 4.9. Örnek Metinler

##### 4.9.1. Her Bâbın İlk Sayfaları

**Birinci Bâb:** Ol râh-ı mübareke teveccüh ve 'azîmet iden iḥvâna münâsib olan aḥvâl beyânındadır ki beyân olunur. Ma'lûm ola ki dört şey<sup>3</sup> ziyâde lâzımâtıdan ve mühimmâtıdandır. Evvelâ bedende şîḥḥat, ikinci muvâfîk refîk ile şoḥbet, üçüncü vâfir-i dînâr getürmege himmet, dördüncü cevr-i seḥâ ile ülfet iden yârân-ı

<sup>3</sup> Biz, [Ey Peygamber] senin sık sık yüzünü [bir kılavuz arayışı içinde] göğe çevirdiğini görüyoruz. Ve şimdi seni tam tatmin edecek bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm'a çevir...", Bakara, 2/144; "...Her kim o aylarda haccı ifa ederse hac sırasında çirkin konuşmalardan, tüm yakışsız davranışlardan ve kavgadan kaçınmalıdır...", Bakara, 2/197; "Ve [Musa'yı nasıl onurlandırdıysak] Meryem oğlunu ve anasını da [rahmetimiz için] bir sembol kıldık: Ve onların her ikisini de ebedî esenliğin, berrak çeşmelerin bulunduğu yüce bir makama erişirdik.", Mu'minûn, 23/50; "...[Bütün] bunları bizim hizmetimize veren O ne yücedir, çünkü [O olmasaydı] biz bunu elde edemezdik; o hâlde biz mutlaka O'na döneceğiz!' dyesiniz.", Zuhuruf, 43/ 13-14.

<sup>4</sup> "Allah'tan bir şey isteyeceğiniz zaman Firdevs'i isteyin!", Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, nşr. Mervân Da'bûl (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435-36/2014), "Cihad ve Siyer", 2790; "Tevhid", 7423 Buhârî, *Sahîh*, 2594; "Seyahat edin, sıhhat bulursunuz"; Abdurrezâk b. Hemmâm, *el-Musannef fi'l-Hadis*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402-03/1982), 9269; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, (İstanbul: Çağrı Yayıncılık, 1412-13/1992), 2/380 (8932) "cennet bahçelerinden bir bahçedir..."; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Kulâl Hasan Ali (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438-39/2017), "Kible", 474; Buhârî, "Fadlu's-Salâti fi Mescid-i Mekke ve'l-Medîne", 1195; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, nşr. Mervân Da'bûl (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430-31/2009), "Hacc", 3368; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Abdülmâlik Mücâhid b. Muhammed Yûnus (Riyad: Dâru's-Selâm, 1430-31/2009), "Menâkıb", 3915; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Abdülmâlik Mücâhid b. Muhammed Yûnus (Riyad: Dâru's-Selâm, 1430-31/2009), "Mesâcid", 695.



hezârân zevk u şafâya nâ'îl olur. el-hâşıl ma'lûm ola ki bu râh-ı mübâreke bir marîz teveccüh eylese bi-izni'llâhi te'âlâ şîhhat bulur. [3a]

**İkinci Bâb:** Medîne-i Üsküdüardan *şâneha'llâhu 'ani'l-ekdüardan* Şâm-ı cennet-meşâma varınca vâkı' olan menâzil ve merâhiliñ sâ'atleri ve sâ'ir bilinmesi lâzım ahvâlleri beyânındadır ki in-şâ'allâh 'ale't-tertib 'ayân ve beyân olunur. Ma'lûm ola ki yürümeden yürümege bir sâ'at ve bir buçuğ sâ'at kadar fark itmek olur. Lâkin bizim bu tahtîrimiz kârbân yürimesi üzeredir beyân olunur. **Menzil-i Üsküdüar:** Teveccüh ve 'azîmet olunup Üsküdüar nâm mağalden kalkdıkdâ ibtidâ konağ Mâldepedir ve yâhud Pendik nâm mağaldir. Eger Mâldepeye konulıyorsa Üsküdüardan iki sâ'atlik yoldur. Anda konulmayup Pendik nâm mağale varılırsa Mâldepeden üç sâ'atlik yoldur. Üsküdüardan beş sâ'atlik yol idür. Ve Qarṭal nâm mağal Pendikden beridir. Pendik nâm ve Qarṭal nâm mağaller leb-i deryâdır. [4b]

**Üçüncü Bâb:** Şâm-ı cennet-meşâmîñ ahvâli beyânındadır. Qıṭayfedden kalkdıkdâ Şâm-ı cennet-meşâma varılır, sekiz sâ'atlik yoldur. Şâm-ı Şerîf bir şehri-i mu'azzamdır. Ve etrâfi 'azîm bâğ u bâğçelerdir. Şehir ortada vâkı' olmuşdur. Etrâfi büyük kal'adır. Ve iç kal'ası dağı vardır. Şehriñ çoğı kal'a hâricindedir. Ve çârşu ve bâzârı ve bezistânı ve hânları cümle mükemmeldir. Ve hammâmları ziyâde çokdur. Hıuşuşan serrâc-hânede vâkı' Muştafâ Paşa Hammâmı 'acâ'ıbden seyre muhtâc bir büyük hammâmıdır. Ve câmi'leri gâyet çokdur. Selâfîn câmi'leri ikidir: Biri Sulṭân Süleymân Hân, biri Sulṭân Selîm Hândır, rahîmehuma'llâhu. Ve Câmi'-i Benî Emeviyye şehriñ ortasında vâkı' olmuş büyük câmi'dir. Ve önünde bir büyük haremî vardır. Câmi'-i Benî Emeviyyeye ba'zılar Harem-i Râbî' demişler. Bir şerîf mağaldir. Üç minâresi vardır. Şol cânibinde olan minâreye 'İsâ Minâresi dirler ki Câmi'-i Dimaşkdâ Ağ Minâre dinilen minâre oldur. [23a]

**Dördüncü Bâb:** Quds-i şerîfe teveccüh ve 'azîmet olunduğda Şâm-ı cennet-meşâmdan Quds-i şerîfe varınca vâkı' olan menâzil ve merâhiliñ sâ'atleri ve Quds-i şerîfiñ ziyâretleri beyânındadır ki in-şâ'allâhu te'âlâ 'ale't-tertib beyân olunur. **Menzil-i Sa'sa'a:** Şâm-ı Şerîfdan kalkdıkdâ Dâriyye nâm mağalle varılır, bir buçuğ sâ'atlik yoldur. Dâriyye bir köydür. Bir câmi'i vardır. Anda konulmayup Sa'sa'a nâm mağalle varılırsa Şâm-ı Şerîfdan yedi buçuğ sâ'atlik yoldur. Sa'sa'a bir hoş mağaldir. Bir küçük kal'ası ve bir 'azîm hân vardır. Qıṭayfe mişâl Sinân Paşa merhûm binâ eylemişdir. [27a]

**Beşinci Bâb:** Şâm-ı Şerîfdan Medîne-i Münevvere nevvera'llâhu te'âlâya varınca vâkı' olan menâzil ve merâhiliñ sâ'atleri ve sâ'ir ahvâlleri beyânındadır. İn-şâ'allâhu'r-Rahmân 'alâ-vechi'l-imekân tahtîr ve beyân olunur. Evvelâ hacc-ı şerîfe teveccüh olunmağ zamânı qarîb olduğda mâh-ı şevvâliñ yedinci günü yâhud sekizinci gününden onuncu gününe varınca bu zıkr olunan günlerin birinde bir yevm-i sa'ıdde alay olup cümle a'yân-ı Şâm ve beglerbegisi ve mîr-i hac binüp mağfel-i şerîfi dağı 'azîm tezyîn idüp ve hacca gidecek kimesneleriñ dağı taht-ı revânları tezyîn olunup bu minvâl üzre şehri tolaşurlar. Ba'de Şeyḫ Arslan dirler, evliyâ-yı kirâmdan şehriñ bir köşesinde medfûndur, türbesi vardır. Anda varup kurbân iderler. Ve cümle Şâm halkı seyre çıkup 'acâ'ıbden bir seyrdir. Ol gün 'ıdden bir gündür. Hâzret-i Bârî-i te'âlâ celle şânuhu cümle ihvâna ol seyri itmek müyesser eyleye, âmîn. [37b]

**Altıncı Bâb:** Medîne-i Münevvere nevvera'llâhu te'âlâniñ ahvâli beyânındadır ki in-şâ'allâhu'r-Rahmân 'alâ vechi'l-imekân beyân olunur. Medîne-i Münevvere bir şehri-i 'azîmdir, kal'a içinde vâkı' olmuşdur, etrâfi dağı 'azîm bâğçelerdir, her şey olur, hürmânîñ envâ'ı olur, hıuşuşan Çelebi hürmâsı dinilen gâyet laṭîf olur. Ba'zı meyveler dağı olur. Gül ḥod katı ra'nâ olur. Ve sâ'ir sebzevât dağı zîbâ olur. [52a]

**Yedinci Bâb:** Medîne-i Münevvereden Mekke-i Mükerreremeye varınca vâkı' olan menâzil ve merâhiliñ sâ'atleri ve sâ'ir ahvâlleri ve dağı Mekke-i Mükerreşe şerrefeha'llâhu te'âliniñ ahvâli beyânındadır, birkaç faşl üzere tertîb olmuştur, in-şâ'llâhu'r-Rahmân 'alâ-vechi'l-îmkân tahtîr ve beyân olunur. [60b]

**Sekizinci Bâb:** Cebel-i 'Arafât beyânındadır ki in-şâ'llâhu'r-Rahmân 'alâ-vechi'l-îmkân tahtîr ve beyân olunur. Evvelâ ma'lûm ola ki yevm-i terviyede Mu'allâdan çalkup bir sâ'atde Minâ nâm maħalle varılır, çonılır. Anda bir mescid vardır, Mescid-i Hayf dirle, bir miqdâr yeri açığı, bir miqdârı örtülüdür, mihrâbı ve minberi dağı vardır ve iki minâresi vardır. [69a]

### Sonuç

XVII. yüzyılda Kadri mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan eser, mensur bir menâzil-i hac örneğidir. Kaynaklarda şairin Antepli olup asıl adının Abdülkadir Çelebi olduğı ve 1671 yılında vefat ettiğı belirtilmiştir. Ancak eserin müellifi olan Kadri ile kaynaklarda Abdülkadir Çelebi olarak zikredilen kişinin aynı olup olmadığı tespit edilememiştir.

Müellifin şimdilik tespit edilebilen tek eseri olan *Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk*, 8 bâb ve 10 fasıl başlığıyla tertip edilmiştir. Bu çalışmayla, daha önce tek nüshası bilinen eserin iki yeni nüshasına daha ulaşarak nüsha sayısı üç olarak tespit edilmiştir. Bilinen nüsha Millet Kütüphanesi 34 Ae Tarih 892'de kayıtlıdır. Ulaşılan ikinci nüsha, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya 01469'da, üçüncü nüsha ise Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Y/0377'de kayıtlıdır.

Eserde hac yolculuğı boyunca geçilen 97 menzil yer almaktadır. Menziller; suyunun olup olmaması, havası, coğrafi ve ticarî yönüyle ele alınmış, menzillerdeki dinî, tarihî mekânlar ve şahıslar zikredilmiş, menziller arası mesafeler saat cinsinden belirtilmiş ve menzillere dair hikâyeler aktarılmıştır.

Eserde birçok peygamber, sahabe ve tarihî şahsın isimleri geçmektedir. Özellikle peygamber ve sahabe isimlerinin geçtiğı her yerde saygı ve hürmet içeren ifadeler kullanılmıştır. İsmi zikredilen peygamberler Hz. Âdem, Hz. İdris, Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshak, Hz. Yakub, Hz. Yusuf, Hz. Eyyub, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Zekeriyya, Hz. Yahya, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'dir. İsmi en çok zikredilen peygamber ise Hz. Muhammed'dir.

İsmi geçen sahabeler ise Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Abbas, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Fatıma, Hz. Hatice, Hz. Aişe, Hâlid b. Velid, Ebâ Sa'id, Sa'd b. Amr ve İbrâhîm b. Nebî'dir.

Bahsi geçen dinî şahısların yanı sıra Hz. Meryem, Üzeyr Nebî, Sâm b. Nûh, Sultan Ahmed Han, Sultan Murad Han Gazi, Sultan Alaüddin, Zümürred Hatun, Hâce Nasreddin, Şems-i Tebrîzî, Monla Hünkâr, Koyunbaba, Eşrefzâde/Eşrefoğlu Rûmî, Şeyh Ebubekir, Şeyh Üryan, Ahmed-i Kârî, Habîbü'n-Neccâr, Bâyezede-i Bestâmî ve Muhyiddin Arabî gibi dinî ve tarihî şahsiyetler de zikredilmiştir.

Bu çalışmayla daha önce şairlik yönü üzerinde durulmayan Kadri'nin nazma hâkim olduğı da anlaşılmıştır. Kadri, kimi menzillerde kutsal mekânları tasvir ederken eserine şiirler ekleyerek anlatımına zenginlik kazandırmıştır. Mensur eser içerisine serpiştirilen kısımda 3 şiir, 1 kıt'a, ayrı ayrı menzilleri övgü sadedinde yazılmış 5 beyite yer verilmiştir. Bu manzum kısımlarda Mescid-i Aksa için yazılmış bir şiir ve bir na't-ı şerif de yer almaktadır. Şiirlerin sadece üçünde mahlas zikredilmiştir.

Menzillerin tasviri yapılırken, menzilin dağılık tepelik, yolunun düz ya da sarp/taşlık olması gibi coğrafi özelliklerinin yanı sıra havasının ağır olup olmaması gibi iklimsel özelliklerine değinilmiştir. Ayrıca evlerin yapı maddeleri (Halep'in evlerinin taş ve tuğladan olması), rüzgârın olup olmadığı (Halep'te Anadolu'nun aksine lodosun hâkim olması), yetiştirilen meyve ve sebzeler (nar, kavun, karpuz, hurma, üzüm, incir, armut, kayısı, elma,

muz, limon, turunçgil, salatalık) ve yiyecekler (helva, beyaz ekmek, peynir) hususlarında birçok malumat verilmiştir.

Kadri'nin eseri benzer türde yazılmış eserlerden bazı yönleriyle ayrılmaktadır: Menzillerin tasviri yapılırken "hikâyet olunur ki" denilerek menzilin isimlendirilmesi, menzillerde bulunan mekânların bina edilme nedenleri, menzillerde yer alan nesnelere hakkındaki halk arasındaki söylentiler vb. hususlarda malumatlar verilmiştir. Mesela Hıms menzili anlatılırken şehrin iç kalesinde Hz. Osman hattı bir mushaf olduğu, şehre yağmur yağmadığında bu mushafın kaleden dışarı çıkarıldığı ve bu sayede şehre yağmur yağdığı söylenmiştir. Eserde zaman zaman hac yolculuğu esnasında konaklanan mahallerde çeşitli ritüellerin yapıldığı bilgisi de yer almaktadır. Örneğin; Ka'û'l-Basit menziline yaklaşılrken davulcuların davul çalıp para toplamaları, Abyar/Kuyular menziline Salih (as.) Boğazi geçilirken tüfekler atılıp davullar çalınması, Ulâ menziline kalkılacak gecede büyük tüfekler ve toplar atıp şenlik edilmesi gibi benzer türde yazılmış eserlerde yer almayan bilgileri ihtiva eder. Bu hususlar da eserin önemini ortaya koymaktadır.

Daha önce yapılan çalışmalarda menzil sayısı 39 iken bu çalışmayla Üsküdar ile Şam arasındaki menzil sayısı 46 olarak tespit edilmiştir. Üsküdar-Şam arasındaki 46 menzile ek olarak Şam'da 1, Şam-Kudüs arasında 8, Şam-Medine arasında 30, Medine'de 1, Medine-Mekke arasında 10 ve Arafat olmak üzere eserde toplam 97 menzilin olduğu ortaya konulmuştur.

#### Kaynakça

- Abdülkadiroğlu, A. (1985). *İsmail Belîğ Nuhbetü'l-Âsâr li-Zeyl-i Zübdeti'l-Eşâr*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm. (1982). *el-Musannef fi'l-Hadîs*, (thk. Habîburrahmân el-A'zamî). Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Ahmed b. Hanbel. (1992). *el-Musned*. İstanbul: Çağrı Yayıncılık.
- Aksoyak, İ. H. (2020). *Tuhfe-i Nâtik Bir Osmanlı Seyyahının Göziyle Hac Menzilleri*. İstanbul: Ketebe Yayınevi.
- Armağan, A. (2020). "XVIII. Yüzyılda Hac Yolu Güzergâhı ve Menziller Menâzilü'l-Hacc". *Osmanlı Araştırmaları*, 20, 73-118.
- Ataş, H. (2021). "Hz. Peygamber'den Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Kafilelerinin Güzergâhları". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4(1), 20-44.
- Baştürk, S. (2013). "Bir Hac Yolcusunun Gözünden İstanbul'dan Hicaz'a Osmanlı Şehirleri". *International Journal of Human Sciences*, 10(1), 148-161.
- Bilgin, E. (2022). *18. Asırda Telif Edilmiş Manzum Bir İlmihâl Kitabı: Süleymân-nâme (Hanefî ve Şâfi'î Fıkhu Bağlamında Namaz)*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Büyükkarcı Yılmaz, F. (2018). *Hac Menzilnamelerinde Osmanlı Şehirleri*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Cankurt, H. (2015). *Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî Hayatı, Sanatı, Eserleri ve "Miftâhu's-Sa'âde" Adlı Manzûm Kasîde-i Bürde Şerhi*. Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları.
- Coşan, M. E. (2013). "XVII. Asırda İstanbul-Mekke Arasında Hac Yolu". *Akademik Makaleler*. İstanbul: Server Yayınları, 49-58.
- Coşkun, M. (2001). "Stations of the Pilgrimage Route from İstanbul to Mecca via Damascus on the Basis of the Menâzilü't-Tarîk İla Beyti'llahi'l-'Atik by Kadri (17<sup>th</sup> Century)". *Osmanlı Araştırmaları*, 21(21), 307-322.

- Coşkun, M. (2002). *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Coşkun, M. (2007). *Bosnalı Muhlis'in Manzum Seyahatnamesi Delilü'l-Menâhil ve Mürşidü'l-Merâhil*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Çavuşoğlu, R. (2019). *Hicaz Yollarında Bir Süfî Mehmed İlhâmî'nin Hac Seyahatnâmesi*. İstanbul: Okur Akademi.
- Çelik, A. (2021). *XVIII. Yüzyılda Yazılan Osmanlı Hac Seyahatnâmelerinin Tarih Yazımı Açısından Değerlendirilmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Dağlı, Y.; Kahraman, S. A. ve Dankoff, R. (2005). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (9. Kitap)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Doğan Turay, E. (2017). "Anadolu Hac Güzergâhı, Antakya Menzili". *Kadim Akademi SBD*, 1(2), 109-124.
- Donuk, S. (2017a). "Servet Mahlaslı Bir Şaire Mâl Edilen Manzum Hac Seyahatnâmesi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (41), 13-38.
- Donuk, S. (2017b). "Sulhî'nin Manzum Hac Menâzilnâmesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (18), 85-118.
- Donuk, S. (2019). "Bursa Enarlı Zaviyesi Şeyhi Seyyid Mehmed Efendi ve Manzum Hac Menâzilnâmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1), 123-169.
- Dönmez, M. İ. (2020). "Stations on the Pilgrimage Route to Hejaz in the 17<sup>th</sup> Century Turkish Literature: A Case Study of Chapters from a Manuscript Entitled 'Menâzil at-tarîq ilâ beytillâh al-atîq' by Abdulkadir Çelebi". *Mecelletü'd-Dirâsâtü't-Târihiyye ve'l-İctimâ'iyye*, (45), 235-262.
- Ekinci, R. (2018). *Şeyhî Mehmed Efendi Vekâyi'u'l-Fuzalâ*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Elgün, A. (2005). *Kâmil, Hayatı-Eserleri ve Menâsik-i Hacc'ı*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Eliaçık, M. (2004). "Gubârî'nin Zindanda Yazdığı Menâsikü'l-Hacc Mesnevisi". *İlmî Araştırmalar*, (17), 105-114.
- Esed, M. (2009). *Kur'ân Mesajı*. (Çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Gül, A. (2006). *Abdurrahman Gubari'nin Hayatı Eserleri ve Menâsik-i Hac Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Harman, Ö. F. (1996). "Hac". *TDV İslam Ansiklopedisi*. (14: 382-386). İstanbul: TDV Yayınları.
- İlgürel, S. (1975). "Abdurrahman Hibri'nin Menâsik-i Mesâlik'i". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, (6), 111-128.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. (2017). *el-Muvatta'*. (thk. Kulâl Hasan Ali). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Kalkışım, M. (1988). *Nâbi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*. (Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Kaplan, Y. (2020). "Seyahat-nâme Türüne Farklı Bir Örnek: Fevrî'nin Hac Seyahat-nâmesi". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 7(19), 567-599.
- Karadağ, S. (2011). *Mehmed Edib bin Mehmed Derviş'in Behcetü'l-Menâzil Adlı Eserinin Transkrip ve Tahlili*. (Yüksek Lisans Tezi). Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay.
- Karakuş, N. (2022). "Hac Yolunda Bir Bâbü'r Prensisi". *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 8(1), 17-40.

- Karataş, A. (2003). *Türk-İslâm Edebiyatında Manzum Menâsik-i Haclar ve Nâli Mehmed Efendi'ye Atfedilen Menâsik-i Hac (Edisyon Kritik)*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Karataş, A. (2012). "Nâli Mehmed Efendi'nin Menâsik-i Hac Manzumeleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 77-94.
- Karga Göllü, B. (2021). "Bir Hac El Kitabı Örneği Hacılara Yâdigâr". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(1), 63-81.
- Kayaokay, İ. (2020). *Bolkvâdze-zade İbrahim Kadem ve Manzum İki Eseri: Delîlü'l-Harameyn - Mevlidü'n-Nebî (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: DBY Yayınları.
- Kaymakçı, R. (2020). *İbrâhim Tennûrî Ahfâdından Mehmed Efendi'nin Enîsü'l-Huccâc Adlı Menâsiki*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kiraz, S. (2020a). *İndî'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)*. Fenomen Yayınları.
- Kiraz, S. (2020b). "Konyalı Seyyid Mehmed Efendi'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı". *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, (10), 1-21.
- Kiraz, S. (2020c). "Fethî'nin Manzum Menâzil-i Hacc'ı". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (18), 310-334.
- Kiraz, S. (2021). "Tatar Edebiyatında Hac Seyâhatnâmeleri ve Musa Carullah'ın Hac Seyâhatnâmesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 7(1), 195-240.
- Kiraz, S. (2022). "Vesîletü'n-Necât'ın Mevlid Dışındaki Eserlere Etkisi: İndî'nin Hac Davetiyesi Örneği". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 62(2), 639-655.
- Kolbaş, O. (2021). *Esîrî'nin Hüsâm-nâme Adlı Manzum Hac Seyahat-nâmesi*. (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Koyuncu, F. (2017). "Cûdî'nin Manzum Hac Seyahatnâmesi". *Journal of Turkish Language and Literature*, 3(1), 177-219.
- Koyuncu, F. (2020). "Bahri'nin Hac Menzîlnâmesi". *Asya Studies*, 4(12), 21-31.
- Kurtoğlu, O. (2013). "18. Yüzyıla Ait Yazarı Bilinmeyen Bir Hac Seyahatnamesi: Menâzilü'l-Harameyn". *Prof. Dr. Tulga Ocak'a Armağan*. Ankara, 205-217.
- Mazioğlu, H. (1974). *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's-Şerîfe*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Memiş, Ş. (2018). "Tarihi Bir Vesika Olarak Hac Seyahatnameleri: Morali Bahtî'nin 'Manzûme fi Menâsiki'l-Hacc'ı Örneği". *XVIII. Türk Tarih Kongresi*: 1-5 Ekim 2018 – Ankara, 597-618.
- Memiş, Ş. (2020). "XVII. Yüzyılda Osmanlı Hac Menzilleri: Rûznâmçeci İbrahim Efendi Kethüdâsı Hacı Ali Bey'in Tuhfetü'l-Huccâc Risâlesi Örneği". *Akademik Bakış*, 13(26), 267-298.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. (2009). *el-Câmi'u's-Sahîh*. (nşr. Mervân Da'bûl). Beyrut: Müessesetür'r-Risâle.
- Nesâi, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. (2009). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. (nşr. Abdülmâlik Mücâhid b. Muhammed Yûnus). Riyad: Dâru's-Selâm.
- Osmanzade Hüseyin Vassâf. (2011). *Hicaz Hatırası*. (Haz. Mehmet Akkuş). İstanbul: Kubbealti.
- Özcan, A. (1996). "Osmanlı Dönemi/Hac". *TDV İslam Ansiklopedisi*. (14: 400-408). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özuygun, A. R. ve Yapıcı, Ş. (2014). "Bosnalı Hacı Yusuf Livnjak'ın Hac Seyahatnamesi". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, (1), 36-74.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Basımevi.

- Parlakkılıç, A. (2013). *Seyyid İbrahim Hanîf'in Menâzilü'l-Haremeyn'i (İnceleme-Metin)*. (Yüksek Lisans Tezi). Fatih Üniversitesi, İstanbul.
- Ramazanoğlu Özcan, N. (2011). *Seyyid İbrahim Hanîf'in Hayatı, Eserleri ve Hasıl-ı Hacc-ı Şerif li-Menazili'l-Haremeyn Adlı Eserin İncelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Sak, İ. ve Çetin, C. (2004). "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Menziller ve Fonksiyonları Akşehir Menzilleri Örneği". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (16), 179-221.
- Söylemez, İ. (2022). "Bekir Sıdkî Efendi'nin Fezâil-i Menâsik-i Hac Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme". *İslami İlimler Dergisi*, 17(1), 217-241.
- Söylemezoğlu, S. Ş. (2013). *Hicaz Seyahatnamesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Süer, F. R. (2015). *Şemseddin Sivasî Külliyyatı/Umdetü'l-Huccâc*. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları.
- Süreyya, M. (1996). *Sicill-i Osmanî*. (Haz. Nuri Akbayar). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Şemseddin Sâmî.(1899). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. (2009). *Sünenü't-Tirmizî*. (nşr. Abdulmâlik Mücâhid b. Muhammed Yûnus). Riyâd: Dâru's-Selâm.
- Toker, M. (2009). "Şemseddin-i Sivasî'nin Menâsikü'l-Huccâc veya Umdetü'l-Huccâc Adlı Eseri". *Turkish Studies*, 4(2), 961-975.
- Yakar, H. İ. (2014, 16 Eylül). "Kadri, Abdülkadir Çelebi". Erişim: 17.12.2022, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/kadri-abdulkadir-celebi>.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Yıldıran Sarıkaya, M. (2006). "Hüseyn Vassaf'ın Hicaz Hatırası veya Bir Asır Öncesinin Hicaz Günlüğü". *Keşkül*, (10), 62-66.
- Yılmaz, H. (2019). *Türk Edebiyatında Manzum Menâsik-i Hac Tercümeleri ve Amîki'nin Fütûhu'l-Haremeyn Tercümesi (Metin İnceleme ve Çeviri Yazısı)*. (Yüksek Lisans Tezi). Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul.
- Tuğluk, M. E. (2021). "Yazarı Bilinmeyen Bir Menâsik-i Hac Kitabı: Delîlü'l-Huccâc Ve'l-Ümmiyyîn Fî-Tahsîli Umûri'd-Dîn-Ses Bilgisi". *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (27), 234-255.



### Structured Abstract

Many literary genres/works have been written about pilgrimage. One of them is the works of menâzil al-hajj. In such works, information is given about pilgrimage routes, places to stay, religious and historical places to be visited, geographical and commercial characteristics of the destinations and the people of the city. In the field of Turkish literature, many works in verse, prose and verse-prose were written. The poetic menâzil al-hajj are as follows: *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's-Şerîfe* by Ahmed Fakîh, who is estimated to have lived in the 13<sup>th</sup> century; *The Menzil-name* of Servet, who lived in the 16<sup>th</sup> century; *Menâzil al-Hajj* of Sulhî, one of the 17<sup>th</sup> century poets; *The Manzum Hajj Menâzilnâme* of Sheikh Seyyid Mehmed Efendi, who lived in the 17<sup>th</sup> century; *Tuhfetü'l-Menazili'l-Ka'be* of Hacı Sayyid Hasan Rızâ'î, who is estimated to have lived after the 17<sup>th</sup> century; *Tuhfe-i Nâtk* by Nâtk Mehmed Efendi, who lived in the 18<sup>th</sup> century; Bahrî's *Menzil-name* whose period of life cannot be determined; 18<sup>th</sup> century poets, Cûdî's *Merâhilü Mecca mine's-Şâm* and Mustafa al-Bosnevî's Book *Delilü'l-Menahil Mürşidü'l-Merahil*; Among the 19<sup>th</sup> century poets, Fethî's *Menâzil al-Hajj* and Hacı İbrahim Kadem's *Delilü'l-Harameyn*.

The prose menâzil-i hajj is as follows: *Ensü'l-Huccâc* of Mehmed Efendi, who is thought to have lived in the 17<sup>th</sup> century; *Menâsik-i Mesâlik* of Abdurrahman Hibrî, who lived in the 17<sup>th</sup> century; *Hajj Travel Book* of Bosnian Haji Yusuf Livnjak; Hacı Ali Efendi's *Tuhfetü'l-Hüccac* and the ninth volume of Evliya Çelebi's *Seyahatname*; the 17<sup>th</sup> century *Levâzımât al-Hajj*, 18<sup>th</sup> century *Menâzilü'l-Hajj ve Mesâfetü'l-Fecc li'l-Acc ve's-Secc min Gayri Lecc*, Üsküdarî Mustafa Dede's *Menâzilü'l-Haramayn*, who lived in the 18<sup>th</sup> century, Muhammad Emin's *Risâle Der Beyân-i Menâzil-i Mecca*, Mustafa Senâî's *Menâzil el-Hajj Menâsik el-Hajj*, Mehmed Edîb's *Behcetü'l-Menâzil*, who lived in the 19<sup>th</sup> century; Ali Şükrî's *Menâzilü'l-Hajj*, and Halil Kâmil Surûrî's *Menâzilü'l-Hajj*.

Examples of verse-prose menâzil al-hajj can be listed as follows: *The Hajj Travel-name* of Fevrî, one of the 16<sup>th</sup> century poets; *Tuhfetü'l-Haramayn* of Nâbî, one of the 17<sup>th</sup> century poets; *Menâzilü'l-Harameyn* by Üsküdar Seyyid İbrahim Hanif, one of the 18<sup>th</sup> century poets, and the *Hajj Travel Book* of Mehmed İlhamî, who lived in the 20<sup>th</sup> century.

One of the prose menâzil-i hajj written in the field of Turkish literature is Kadri's work named *Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk*. There are three copies of the work that have been identified so far: Süleymaniye Manuscripts Library, Millet Library and Turkish Historical Society Library. The work, in which verse fragments are interspersed from time to time, was written in prose. The verse parts in the work consist of 32 couplets in total. In these couplets, the patterns of prosody *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*, *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* and *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* are used. In these verse sections, there is a na't-ı şerîf written in the form of aruz *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*. The author has mentioned his pseudonym only in three of the poems in the verse. The work, which consists of eight chapters, includes 97 destinations on the pilgrimage route.

In the first chapter, the conditions that are suitable for pilgrim candidates are explained, and attention is drawn to the following four characteristics that pilgrim candidates should have: A healthy body, having a suitable companion, taking a lot of dinars/money with them, and being generous. It is also emphasized that during the pilgrimage journey, it is necessary to be patient with everything, not to fight with anyone and not to leave a time prayer to accident. In addition, it is stated that it is essential for a person to visit Masjîd al-Haram, Masjîd an-Nabawî and Masjîd al-Aqsa.

In the second chapter, 46 destinations between Üsküdar and Damascus are given. These ranges are: Üsküdar, Kikebuze, Dil, Herzegovina, Derbend, Iznik, Yenişehir, Bazarçik, Bozüyük/Kasımpaşa, Eskişehir, Seyyidgazi, Hüsrevpaşa Yenihan, Bayat, Bolavadin, Akşehir, Iğın, Ladik, Konya, Göçi, Karapınar, İregli, Muhammed Pasha/Ulukışla, Çiftehan, Yaylak, Bayrampaşa Inn, Adana, Cısr-i Misis, Kurdkulagi, Payas, Bakras/Belek, Akpınar, Halaka, Aleppo, Hanteman, Serakib, Ma'arratu'n-Nu'man, Antakiyya, Zenbakiyya, Cısr-i Shu'ur, Midik, Secer, Hama, Hıms, İkkikapılı/Hasye, Binke, Kutayfe.

In the third chapter, the description of Damascus is made.

In the fourth chapter, 8 destinations between Damascus and Jerusalem are mentioned. These destinations are: Sa'sa'a, Kunaytara, Jısr-i Ya'kûb, Lake Meyte, Uyuni't-Tüccar, Cenîn, Nablus, Jerusalem.

In the fifth chapter, 30 destinations between Damascus and Medina are given. These ranges are: Tarhan Han, Kubeybe, Müzeyrib, Mefrik, Ayn-ı Zerka, Belka, Uzeyr, Katran Castle, Coffin Kuruşu, Gaza, Me'az Castle,

Akabebaşı, Cefiman, Eşmeler, Ka'û'l-Basit, Tabuk, Caves, Haydar Castle. , Bürke-i Muazzama, Şakku'l-Acuz, Abyar, Ulâ, Mataran, Bir-i Zümürüd, Şu'abe'l-Ahmer, Şu'abu'n-Nu'am, Hediyye, Fahletayn, Vadi-i Kura, Wells.

In the sixth chapter, the description of Medina is made.

In the seventh chapter, 10 destinations between Medina and Mecca are given. These destinations are: Bir-i Ali, Kubûrû's-Şüheda, Cudeyde, Bedr-i Hunayn, Berr-i Meymûn/Tayyârâde, Rabi'a Eşmesi, Güzelce Bürke/Halîs, Asfân, Vadi-i Fatima, Mecca. In the eighth chapter, Arafat is depicted.

The destinations on the pilgrimage route; The availability of water, air, geographical and commercial aspects are discussed, religious and historical places and persons in the ranges are mentioned, and the distances between the destinations are indicated in hours. In addition, while describing the destinations, some information is given by saying "it is reported" from time to time. The work was written in order to give useful information to the pilgrim candidates, for this reason, a simple and understandable style was used in the work. In the narration, the stories about the names of the places were told, and the verses and hadiths were quoted. In addition, stereotyped expressions and sentence structure were preferred in the explanation of the chapters and the description of the ranges. Archaic words, idioms and proverbs are used. Words from languages other than Arabic-Persian are also included. In addition to this, the poet included his own poems in the work while describing the holy places, thus enriching the narrative. It can be said that the author, whose name is Abdülkadir Çelebi and whose pseudonym is Kadri, may have lived in the 17<sup>th</sup> century. In this study, after giving information about the works of hajj and especially the literature on the field of menâzil-i hajj, the author of the work, its content, language and expression features, the content and form characteristics of the verse parts in the work, the stories included in the narration of the destinations are emphasized and sample texts from the work are presented.

## Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Dünyaya Dair Bir Kasidesi

*An Ode on the World by Suleiman Seyhi of Kyustendil*

### Öz

Köstendilli Süleyman Şeyhî, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın başlarında, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, Balkan topraklarında yaşamış şairlerden biridir. Bulgaristan'ın batısında bulunan Köstendil'de dünyaya gelmiş olan şairin yaşadığı dönemde bu bölgede, özellikle Halvetî ve Nakşibendî tarikati yaygındı. Süleyman Şeyhî (v. 1235/1819-1820) de aynı zamanda bir Nakşi şeyhidir. Dini ve tasavvufi muhtevalı otuz yakın eser yazmış olan Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'ı da vardır. Sosyal, kültürel, tasavvufi pek çok kavrama ve terime yer vermiş olan şairin Divan'ında dünya hayatına bakış açısını ve dünya algısını ortaya koyan bir kaside mevcuttur. Toplamda 27 beyitten müteşekkil olan manzume, Türk edebiyatındaki klasik kaside bölümlerine uygun olarak yazılmıştır. Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'daki diğer kasideleri de göz önünde bulundurulduğu zaman bu durumun şairin üslup özelliği olduğu dikkati çekmektedir. Divan'da yer alan söz konusu kasidede dünyayı "âlem, cihân, dâr, dehr, dünya, hayâl" kelimeleri ile ifade eden Köstendilli Süleyman Şeyhî, onu vefasız, fani, gelip geçici, kıymetsiz olması, bir oyun ve eğlence mekânı olması gibi genellikle olumsuz yönleriyle tasvir etmiş; böylelikle tasavvufi ve edebî geleneğin dünya algısına uygun bir bakış açısı ortaya koymuştur. Buna karşın eşref-i mahlûkat olarak yaratılmış olan insanın inci, elmas, mücevher gibi kıymetli eşyalar mesabesinde oluşuna sıklıkla vurgu yapmıştır. Bu sebeple insanın fıtraten sahip olduğu değerine ve izzetine uygun bir tutum sergilemesi, gafletten uzak durması için birtakım uyarılarda ve tavsiyelerde bulunmuştur. Çalışmada Köstendilli Süleyman Şeyhî hakkında kısaca bilgi verildikten sonra söz konusu kaside açıklanmaya ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Böylece son dönem süfi şairlerden olan Süleyman Şeyhî'nin ve şiirinin anlaşılması için katkı sağlamak amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Köstendil, Süleyman Şeyhî, Nakşibendilik, Dünya, Kaside.

### Abstract

Suleiman Seyhi of Kyustendil was one of the poets who lived in the Balkan lands during the last periods of the Ottoman Empire, specifically in the second half of the 18th century and the beginning of the 19th century. The Khalwatiyah and Naqshbandiyya sects were widespread in the region during the period of the poet's birth in Kyustendil, which is located in the west of Bulgaria. Suleiman Seyhi was also a Nakshi sheikh, and he wrote nearly thirty books with religious and mystical content, including a Diwan. In the Diwan, there is an ode that consists of 27 couplets and includes many social, cultural, and mystical concepts and terms, revealing his view of the world and his perception of it. It is worth noting that this poem was not written in accordance with the classical eulogy sections in Turkish literature, which is a stylistic feature of Suleiman Seyhi of Kyustendil, as seen in his other eulogies in the Diwan.

In the aforementioned ode in his Diwan, Suleiman Seyhi of Kyustendil described the world as "universe (âlem, cihân, dâr, dehr, dünya), and dream (hayâl)", conveying a viewpoint in line with the mystical and literary tradition's perception of the world as disloyal, ephemeral, temporary, and worthless. Nevertheless, he stressed the value of human beings as valuable as pearl, diamond, and jewel, offering advice and warnings to encourage people to behave in accordance with their worth and stay away from heedlessness. The study aims to analyze the eulogy and contribute to the understanding of Suleiman Seyhi, one of the last period süfi poets, and his poetry by providing brief information about him.

**Keywords:** Kyustendil, Suleiman Seyhi, Naqshbandiyyah, World, Ode.

### Melek Dikmen

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, [melekdikmen@sdu.edu.tr](mailto:melekdikmen@sdu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-8035-2097>, <https://ror.org/04fjtte88>

Makale Türü-Article Type: Araştırma

Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 23.01.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Atf / Cite as:** Dikmen, M. (2023). Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Dünyaya Dair Bir Kasidesi. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 138-156.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncı/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Melek Dikmen

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:**

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

## Giriş

Köstendilli Süleyman Şeyhî, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın başlarında Balkan coğrafyasında yaşamış şairlerden birisidir. h. 1163/m. 1750'de, günümüzde Bulgaristan sınırları içinde bulunan Köstendil'de<sup>1</sup> dünyaya gelmiştir. Künyesi *Şeyh Mollazade Süleyman Şeyhî-i Köstendili-i Nakşibendi Efendi* olan şair, Köstendil'in varlıklı ailelerinden Mollazâdeler'e mensuptur. Şairin hayatı hakkında bilinenler daha çok *Bahrü'l-Velâye*, *Lemeât* ve *Terkîbât-ı Erbaîn* adlı eserlerine dayanmaktadır. Aynı zamanda Nakşî şeyhi olan Süleyman Şeyhî (Gökdemir, 2020), bu özelliğini kalemiyle de bütünleştirmiş, dinî-tasavvufî edebiyat sahasında otuza yakın Türkçe eser meydana getirmiştir.<sup>2</sup> Bu bağlamda ön plana çıkan eserlerinden birisi de *Divan*'dır.

*Divan*'ında aşk, tevhid, Hz. Peygamber, Nakşibendilik ile ilgili terimler, yaratılış üzerine tefekkür, vahdet-i vücûd gibi farklı unsurlara değinen Köstendilli Süleyman Şeyhî, dünya ile ilgili hususlara da temas etmiştir. Şairin dünya hayatına bakışının, tasavvufî edebiyatın geleneksel anlayışı ile uyumlu olduğu görülmektedir. Şaire göre dünya, insanların belli bir süreliğine sıra ile (devr ile) gelip gittiği (Kundakcı, 2018, s. 162), konakladığı bir yerdir. Dünyaya meyledip gönül vermek, insana zevk ü sefa getirmek şöyle dursun, aksine cevr ü cefa getirmektedir (Kundakcı, 2018, s. 189). Şaire göre dünya hayatının gelip geçici olduğunu, ahiretin tarlası olduğunu (Kundakcı, 2018, s. 204, 293) unutmayıp ona göre hareket etmek gerekmektedir:

Geçip dünyâ vü 'ukbâdan harîm-i vasla er Şeyhî

Sarây-ı Hazret-i 'İzzetde it kendine yer peydâ

(Kundakcı, 2018, s. 78)

Kendisi de şeyh olması hasebiyle şairin, tasavvufî edebiyattaki dünya anlayışı ile bağlantılı bir anlatımı söz konusudur. Zira sûfilere göre dünya, insan için haz unsuru taşıyan her şeydir. İnsanın, dünya ile kalp ve beden olmak üzere iki noktadan bağlantısı vardır. Kalbin bağlantısı dünyaya karşı sevgi beslemek ve bağlanmak, beden bağlantısı ise dünya malından ibarettir. Bu seviyede, kalbin bağlantısına bâtinî dünya, beden bağlantısına ise zâhirî dünya denir. Bâtinî dünyanın tüm insanî eğilim ve tutumlarla, zâhirî dünyanın ise maddî unsurlarla sıkı ilişkisi vardır. Sûfiler, geçici ve fani oluşu yönüyle dünyaya bağlanılmaması gerektiğini söylemişlerdir. Bununla birlikte temel tasavvuf klasiklerinde sûfilerin kötülediği şey, doğrudan doğruya dünyanın kendisi değildir. Zira dünya, coğrafi manada değil ahlâkî nitelik taşıyan bir kavramdır. Yani tasavvuftaki dünya kavramını bugünkü anlayıştan ayıran şey, değer perspektifli bakıştır. Buna göre kötü olan dünyanın bizatihi kendisi değil, kişideki dünya algısı, dünyanın insan için ifade ettiği anlamdır. Başka bir deyimle, insanın şuur altında ve bilinç âleminde işgal ettiği yer, iç dünyasında anlamlandırdığı şeydir (Erginli, 2006, s. 123; Güler, 1999, s. 33-49).

Köstendilli'nin dünya anlayışını net olarak ortaya koyan ifade, *Mir'âtü'l-Muvahhidîn*'de şöyle yer almaktadır: "Zira, dünya nedir ki ondan ictinâb oluna. Eğer dünya bir lokma olup dervişin ağzına verseler azdır. Zira, Hakk'ın mahbûb ve makbûl kulları lâyıık değildir ki, muhtaç olalar. Belki, âlemin onlara muhtaç olması revadır." (Yıldırım, 2019, s. 244) İnsanın, içinde yaşadığı dünya hayatına kayıtsız kalması elbette düşünülemez. Ancak şaire göre asıl mühim mesele dünyaya muhabbetin ölçüsünü ayarlamaktır. İhtiyacından fazlasını yanında bulundurmamak ve dünyalıkla hususunda hırs yapmamak temel ölçü olmalıdır. Şairin dünyaya bakışını anlamlandırmada fakr anlayışı da önem arz etmektedir. Köstendilli dünya karşısında pasif kalmayı tasvip etmemekte, çalışıp çabalamak gerektiğini de vurgulamaktadır. Onun önemli ilham kaynaklarından biri olan *Nefahâtü'l-Üns* adlı eserinde de belirttiği üzere, ziraatla uğraşan bir kimse daha önce yüz kile/ölçek buğday elde ederken, derviş olduktan sonra çalışmayı ihmâl ederek, elde ettiği ürün miktarını doksan kileye düşürürse, eksik

<sup>1</sup> Osmanlı döneminde bir sancak merkezi olan Köstendil hakkında bkz. (Akalın, 2015, s. 1674-1694; Canım, 2021, s. 289-300).

<sup>2</sup> Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin hayatı ve eserlerine dair detaylı bilgi için bkz. (Yılmaz, 1989, s. 25-76; Yılmaz, 2020, s. 13-41; Yıldırım, 2019, s. 39-146; Ceyhan, 2010, s. 108-109).

olan on kile için cezalandırılır. Zira çiftçilik görevinde gevşeklik göstererek mahlûkatın kursağından on kile eksiltmiş olur. (Yıldırım 2019, s. 244)

Şeyhî'nin farklı şiirlerinde dünya ile ilgili birtakım tavsifler yapılmakla birlikte *Divan*'daki beşinci kaside,<sup>3</sup> baştan sona şairin dünya hayatına bakışını ortaya koymaktadır. Aruzun “Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün” kalıbı ile yazılmış olan kaside, 27 beyitten müteşekkildir. Şairin bu kasidesinin de, diğerlerinde olduğu gibi<sup>4</sup>, klasik kaside üslubundan farklı oluşu dikkati çekmektedir. Şeyhî'nin kasidelerindeki üslup özelliği, konu bütünlüğü olmakla birlikte nesib, teşbib, girizgâh, tegazzül, fahriye, dua... gibi kasidenin bütün bölümlerinin bulunmayışıdır. Girift tamlamalar ve ağır benzetmeler de yer almamaktadır. Bu sebeple şairin kasidelerini, klasik kasideler içinde saymak zordur (Kundakcı, 2018, s. 29; Güleç, 2020, s. 245). Buna göre incelediğimiz kasidede ilk beyitten son beyite kadar asıl konu, biraz da nasihat ve tavsiye ağırlıklı bir şekilde işlenmiştir. Kasideler çoğunlukla övgü amaçlı yazılmakla birlikte Köstendilli'nin şiiri herhangi biri için yazılmamış olduğundan memduhu da medhiye bölümü de bulunmamaktadır. Son beyit, hem fahriye hem de dua olarak değerlendirilebilir. Zira son beytin ilk mısraında şair, kendi şiirini “nev-zemîn” olarak nitelendirirken ikinci mısradan dua ve niyazda bulunmaktadır. Genel itibarıyla mürşidâne ve hâkimane bir üslupla söyleniş ve nasihat ağırlıklı bir kaside oluşu dikkati çekmektedir. Şeyhî'nin kasidelerinin genel anlamda bir tasavvuf risalesi şeklinde değerlendirilebileceğini ifade eden Güleç, sadece kasidelerinden hareketle Şeyhî'nin tasavvuf dünyasını keşfetmenin mümkün olduğunu söylemektedir (Güleç, 2020, s. 246). Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin dünyaya bakış açısını, konuyla ilgili uyarı ve öğütlerini ihtiva eden söz konusu kaside, bu çalışmada tahlil ve şerh edilmeye çalışılacaktır.

#### 1. Lu‘b-ı sıbyân gibidir bu kâr-ı ‘âlem dinle â

Dün ü gün ‘ömrünü lu‘b-ı dehrile itdin hebâ

Kasidenin ilk beyti, dünya hayatının fani olduğuna dikkat çekerek başlamaktadır. “Dünya hayatı, bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Müttakî olanlar için âhret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz?” (En‘âm, 6/32)<sup>5</sup> mealindeki âyet başta olmak üzere Kur‘ân-ı Kerim’de bu hususa sıkça işaret edilmektedir. Konu ile ilgili âyetlere telmihte bulunan şairin “lu‘b” ifadesini tekrar sanatından istifade ederek “lu‘b-ı sıbyân, lu‘b-ı dehr” terkipleri ile aynı beyit içinde iki kez kullanması dikkat çekicidir. Zira beyitteki “lu‘b-ı sıbyân” ifadesi, çocuk oyunu anlamına gelmektedir. Dünyadaki yapıp ettiklerimizin (kâr-ı ‘âlem) gelip geçici olduğunu ifade etmek için şairin kullandığı bu terkip, aynı zamanda bir şeyin basit, önemsiz ve değersiz oluşunu vurgulamak için kullandığımız “çocuk oyuncuğu” (Ayverdi, 2011, s. 239) deyimini de hatırlatmaktadır. Çocuğun oyuna daldığında zamanı unutmaması ve ne kadar oynarsa oynasın eğlenmeye doyamaması gibi insan da dünyada sahip olduğunu düşündüğü mallar ve güzelliklerle oyalanırken ahireti unutmaktadır. Köstendilli aklını başına toplamayanların ömrünü gece gündüz “dünya oyunu (lu‘b-ı dehr)” ile heba edip tükettiğini, daha hayırlı olan ahiret yurdunu unuttuğunu dile getirmektedir. Şair bir anlamda, insana bahşedilen ömrün farkına varılarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Hayatın “oyun” olduğunu iki kez hatırlatırken şairin “dinle â” ünlemine kullanması, verdiği nasihatın önemine bir işaret olup âdeta bu nasihatı can kulağı ile dinlemeyi salık vermektedir. Zira bu öğüt, kulağa küpe edilesi cinstendir. Dünya hayatının faniliğine aldanmama hususu, şairlerin çoğunun dile getirdiği bir nasihattir (Polat ve İslamoğlu, 2018, s. 213-238). XVII. asrın meşhur gazel ustası Şeyhülislâm Yahyâ'nın;

<sup>3</sup> Kaside için bkz. Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Divân-ı Şeyhî-i Köstendilî*, İstanbul Üniversitesi TY. 1784, 4a-5a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty01784.pdf>, (Erişim Tarihi: 10.10.2022)

<sup>4</sup> Bahariyye kasidesi örneği için bkz. Dikmen-Çetin, 2020: 289-302.

<sup>5</sup> Ayrıca bkz. (Kur‘ân-ı Kerim 29:64; 47:36; 57:20).



Güler oynardı dil bâzîçegâh anlardı dünyâyı

Kanı ol şevkler ol üns ü hâletler o âlemler

(Ertem, 1995, s. 82)

beyti ile dile getirdiği gerçek de Köstendilli ile benzerdir.

2. Kelbe teşbih eyledin bir cîfe için kendini


Bilmedin kendinden özge dehr içinde lâ fenâ

İlk beyitte dünyayı “çocuk oyunu” olarak nitelendiren Süleyman Şeyhî, ikinci beyitte “Leş (hükümünde olan dünya) için kendini köpeğe çevirirsin.” diyerek dünya hayatını “cîfe”, yani kokmuş ceset, leş şeklinde anlatmıştır. Böylelikle dünyanın değersizliğine işaret etmek amacıyla şair, “Dünya cîfedir (leştir), tâlipleri de köpeklerdir.”<sup>6</sup> şeklindeki rivayete telmihte bulunmuştur. Bilindiği üzere Kur’ân-ı Kerim’de insanlar tarafından yenilmesi haram kılınan şeylerin başında “leş (meyte)” gelmektedir (Kur’an-ı Kerim 2:173; 6:145, 16:115). Hatta leşin, görüntüsü ve kokusuyla insanları tiksindirdiği de bir gerçektir ve bunları yemeye talip olanlar, yine hayvanlardır. Şair, beytinde bu durumu vurgularken ahsen-i takvim olarak yaratılan ve kıymeti itibarıyla üstün bir konumda olan insanın durumuna da işaret etmektedir. Aklını kullanan ve sırat-ı müstakim üzere olan kişi a’lâ-yı illiyyîn (yücelerin en yücesi) makamına yükselebilirken elest bezminde verdiği sözleri unutup leş hükümündeki dünyaya aldananlar da esfel-i sâfilîne (aşağıların aşağısı) düşebilir. Buradan hareketle şair, insana özündeki elması parlatmasını söylemekte; sadece konuşma, yeme içme özelliklerine sahip hayvanlara dönüşerek özündeki elması kömüre çevirmemesi hususundaki uyarıyı teyit etmektedir. İkinci mısradaki aynı zamanda insanın kendini dünyada ebedî zannetmesi yanılığına da vurgu yapılmaktadır. “Bilmedin kendinden özge dehr içinde lâ fenâ” ifadesi, insanın, faniliği unutup dünyayı ve onun içinde yer alanlarla birlikte kendini bâkî görme hususunu dile getirmektedir. Şairin her iki beyitte de dünya için dehr kelimesini kullanımı ayrıca dikkati çekmektedir.

3. Bâ-i besmeledir gönül cümle cihânın tohumdur

Hep anın vasfıdır elfâz-ı hurûf-ı tâ vü sâ

Üçüncü beyitte şair, gönlü besmelenin bâ’sına benzetmiş ve aynı zamanda bütün cihanın tohumu olduğunu dile getirmiştir. “Rahman ve Rahim Allah’ın adıyla başlarım” anlamına gelen ve her hayrın başı olan besmele, Müslümanın dilinden düşmeyen virdidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in, Allah’ın ismiyle başlanmayan işlerin bereketsiz ve neticesiz kalacağını (Bedruddin el-Aynî, t.y., I, s. 11, 102) belirten hadisi akla gelmektedir. Her işe “Bismillâh” denilerek başlandığından İbn Arabî, “Allah’a göre kün (ol) ne ise insana göre besmele de odur. Besmele insana bir şeyi yapma ve meydana getirme gücü ve iradesi verir. Allah kün ile, kul besmele ile yapar.” demektedir (Uludağ, 2012, s. 73). Bu rivayetler ışığında Müslümanlar arasında sözlü olduğu kadar yazıda da en çok tekrarlanan, gerek teberrükten gerek usulen gerekse tezyinî olarak çeşitli şekillerde en fazla yazılan âyetlerin başında besmele gelmektedir. Günlük hayattaki kullanımı ve sanata yansımalarının yanında yazışmalarda da besmele üst sırada yer almakta, ne zaman ve nasıl başladığı kesin olarak tespit edilememekle birlikte bilhassa

Osmanlıların son devirlerinde özel yazışmaların başında besmele yerine sonu içe kıvrık be harfi şeklinde (  ) işaretinin kullanıldığı görülmektedir. Bunda, üzerinde Allah adı yazılı bulunan kâğıtların ayakaltına düşmesinden doğacak saygısızlıkların önüne geçebilme arzusunun önemli rolü olmuştur (Derman ve Uzun, 1992, s. 533). Beyitte de, “bâ-ı besmele” terkihi ile besmeleyi sembolize eden ve ilk harfi olan “bâ”nın kullanımı dikkati çekmektedir. Köstendilli bâ harfini, açılımı olan besmeleye işaret etmesi yönüyle bütün cihanın tohumu olarak nitelendirmiştir. Çünkü besmele ile başlayan her şey bereketlenmektedir.

<sup>6</sup> Zebîdî, rivayetin manasının sahih olduğunu, ancak lafzının sabit olmadığını zikretmiştir. (Zebîdî, 2017, III, s. 262).



Beyitte de işaret edildiği üzere (ث-ت-ب) hep aynı harfin lafızlarındandır. Zira yazılışı itibariyle be harfinin teknesinin altına veya üstüne konulan noktalara göre te ve se harfleri ortaya çıkmaktadır.

#### 4. Bunca yıl enfâsını yok yire zâyî' eyledin

'Ömrüne yazık değil mi Hakka dön ey dil kucâ

Bu beyitte şair, nidâ sanatından istifade ederek "ey dil" hitabı ile gönle seslenmeye ve tavsiyelerde bulunmaya devam etmektedir. Dünya hayatında ziyan ve hüsrana uğrayanlardan bahseden şair, elest bezminde verdiği sözü unutup sırat-ı müstakimden ayrılmış olanların, kendine yazık ettiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Cenab-ı Hakk'ın verdiği nefesi zayi etmek yerine güzel yerlerde sarf etmek tavsiyesi manidardır. Necip Fazıl da;

Göz kaptırdığım renkten, kulak verdiğim sestem;

Affet, senden habersiz aldığım her nefesten...

(Kısakürek, 2018, s. 61)

demek suretiyle bu hakikati dile getirmiştir.

Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin dünyaya aldananlara yönelttiği "Ömrüne yazık değil mi?" sorusu, şairin aslında cevabını bildiği bir sorudur. Amacı, tecahül-i arif sanatı yaparak muhatabını düşünmeye sevk etmektir. Adeta "gittiğin yol, yol değil; aslına rücu et ve Rabbine yönel!" tavsiyesinde bulunan Şeyhî, "Kucâ!" istifhamı ile muhatabını bir kez daha sarsmaktadır. Farsçada "Nereye?" soru edatına karşılık gelen kelime, aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'deki "Hal böyle iken nereye gidiyorsunuz?" (Kur'an-ı Kerim 81:26) mealindeki âyeti de bize hatırlatmaktadır. İkinci kez gelen soru, yine teyit ve tekit amaçlıdır.

#### 5. Görme misin hep gelen gitmiş değil mi 'âleme

Durma gez gaflet ile ammâ ecel üş geldi hâ

Dünya hayatının gelip geçici oluşunu, faniliğini vurgulayan Köstendilli, "Âleme gelen gitmiş değil mi?" diye sorarak hem tecahül-i ârif yapmakta hem de dikkatleri bu hususa çekmektedir. Aslında cevabını bildiği soruları tekrar tekrar sormakla, insanoğlunun cevabını bildiği halde gaflete düşmesine imâda bulunmaktadır. Çünkü insan "üç günlük dünya, yalan dünya, fani dünya, gidimli gelimli dünya..." diyerek hayatın kısıtlılığını ve faniliğini diliyle söylese de dünyaya ait şeylere bağlanılmaktan geri duramaz, hırslarının esiri olmaktan kendini kurtaramaz. Şair, bir yönden insanın bu husustaki gafletini de hatırlatmak istemektedir. Zira gaflet, nefsin arzularına uymak, zamanı boşa geçirmek, önemli bir şeyin önemini kavrayamamak, değerli bir şeyin kıymetini takdir edememek, kalbin Hak'tan gafil olması, O'nu zikirden mahrum kalması demektir (Uludağ, 2012, s. 141). Mevlânâ bu hususu "Dünya nedir? Allah'tan gafil olmak; -dünya- kumaş, para, tartı ve kadın değildir. Din için yüklendiğin mal hakkında Resul "Helal mal ne güzel" dedi. Geminin içindeki su gemiyi batırır. Geminin altındaki su ise dayanaktır." (Mevlânâ, 2007, s. 91) şeklinde özetlemektedir. Ecelin çok yakın olduğunu, ne zaman geleceği belli olmadığı için her zaman hazırlıklı olmak gerektiğini söyleyen şair, "ecel üş geldi hâ!" diye uyarıyı güçlendirmektedir.

#### 6. Devr ile bu dehre düştün bilmek için zâtını

Kenz-i bâtından 'âyân itdi süzüp kân-ı sehâ

Şair, insanın gaflet içinde olduğunu tekrar söyledikten sonra bu dünyaya geliş ve yaratılış gayesini gözler önüne sermektedir. Beyitte dikkat çeken kelimelerden birisi "devr" ifadesidir. Devir kelimesi tevriyeli bir kullanımla tasavvuftaki "devir nazariyesi" olarak da anlaşılmaktadır. Tasavvuf felsefesinde kullanıldığı anlamda devir, varlıkların Hak'tan gelişini ve tekrar O'na dönüşünü açıklayan bir nazariyedir. "Mutasavvıflara göre mutlak varlıktan tecellî suretiyle ayrılan bir nesne, çeşitli değişim safhalarından geçtikten sonra varlıkların en süflîsi olan madde mertebesine kadar iner. Sonra yükselmeye başlayarak yine çeşitli merhalelerden geçtikten sonra geldiği

noktaya ulaşır. Mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra inişe geçen ve alçalan bir nesne (umumi feyiz, vücûd-ı sâfî, mevcud, ilâhî nur) sırayla küllî akıl, dokuz akıl, dokuz nefis, dokuz felek, dört tabiat ve dört unsur seviyesine kadar düştükten sonra yükselişe geçerek yine sırayla madde, maden, bitki, hayvan, insan ve kâmil insan seviyesine kadar çıkar. Devir adı verilen bu yolculukta bütün merhalelerin oluşturduğu seyir çizgisi bir daire şeklinde düşünülür. İnişte katedilen yarım daireye “kavs-i nüzûl” ve “mebde”, çıkışta katedilen diğer yarım daireye de “kavs-i urûc”, “kavs-ı suûd”, “rücû” ve “meâd” gibi isimler verilir.” (Uludağ, 1994a, s. 231) <sup>7</sup> Kavs-i nüzul, insanın varoluş macerasının ruhlar âleminden dünya hayatına kadar olan kısmını kapsamakta iken kavs-i urûc dünya hayatını da içine alarak ebed çizgisinde devam eden kısmını ifade etmektedir. Beyitte geçen “devr ile bu dehre düştün” ifadesi de kavs-i nüzûlü tedai ettirmektedir.

Yüce Allah kâinatı görülmek, bilinmek yani kendini tanıtmak için yaratmıştır. Kâinatta da isim ve sıfatlarıyla tecelli etmiştir. Eşref-i mahlûkat olarak yaratılan insanın gayesi, yaratıcıyı tanımaktır. Dünyada insanın bulunma amacı, şiirde “zâtını bilmek” olarak belirtilmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” (Kur’an-ı Kerim 51:56) buyurulmakta, zâtını tanıyıp bilmeleri ve beraberinde de kulluk etmeleri emredilmektedir. Bu gayeyi kendine düstur edinen kişi Rabbini bulur, ma’rifetullahı ulaşır. Hadîs-i kudsi olduğu ifade edilen “Kendini bilen Rabbini bilir” (Aclunî, 2000, II, s. 312-313) rivayeti de bu meyanda hatırlanmalıdır. Zira kendini tanımayan yaratana tanıyamaz.

Ayrıca beyitte tasavvufî literatürde “kenz-i mahfî” olarak bilinen “Ben bir gizli hazine idim; görülmek, bilinmek istedim bu yüzden âlemi yarattım.”<sup>8</sup> (Aclunî, 2000, II, s. 155-156) rivayetine de “kenz-i bâtın” terkihi ile işaret edilmektedir. İlâhî zâtın, sonsuz tecellilerin kaynağı olduğu halde kendisinden herhangi bir eksilmenin söz konusu olmaması, O’nun bitmez tükenmez bir hazineye benzetilmesine sebep olmuştur. Mutasavvıfların âlemin yaratılışını ve varlığını muhabbet ve marifetle açıklamaları buna dayanmaktadır (Aydın, 2002, s. 258). Köstendilli aynı zamanda Allah’tan gelip yine Allah’a döneceğimizi de (devr) hatırlatmış, evrendeki her şeye ilahi aşkla bakıp marifete ulaşmanın önemini dile getirmiştir.

#### 7. Bu denî dünyâyâ hasr itdin kemâl-i zâtını

Hîç sezâ mı âdem oğlu âdeme böyle ezâ

Şair iştikak sanatından istifade ederek dünyayı “denî” sıfatıyla zikretmektedir. Nitekim dünya kelimesinin “yakın olmak” mânasına gelen *düniv* kökünden türemiş “en yakın” anlamındaki *ednâ* kelimesinin müennesi olduğunu söyleyenlerin yanında “alçaklık, kötülük” mânasındaki *denâet* kökünden geldiğini ileri sürenler de bulunmaktadır (Uludağ, 1994b, s. 22). Köstendilli de ilk beyitten beri geleneğe uygun olarak dünyayı olumsuz vasıflarla nitelendirmekte, burada da alçak ve değersiz oluşuna “denî” vasfı ile vurgu yapmaktadır. Sûfiler, maddî arzuları ve geçici hevesleri ihtiva eden dünyayı bütün kötülüklerin kaynağı olarak görmüşler, onun insanı alçaltan ve dünyadaki asıl maksadını unutturan yönünü dile getirmişlerdir. Hakk’a ve hakikate erişmede en büyük engel olan dünyayı yeren Köstendilli, insana kadrini ve kıymetini hatırlatmaktadır. Eşref-i mahlûkat olan insanın dünyaya bağlanmasını anlamsız bulan şair, bu ezânın insana sezâ (uygun) olmadığını belirtmektedir. Âdem oğlu âdem, Allah’ın yeryüzündeki halifesi insan-ı kâmil, bütün ilahi isimlerin ve sıfatların mazharı olan insandır (Uludağ, 2012, s. 23). Hem Âdem peygamberi çağrıştıracak hem de insanlığa işaret edecek şekilde tevriyeli kullanılan “Âdem oğlu”, insanı kendine getirecek uyarı mesabesindedir.

<sup>7</sup> Devir nazariyesi ve devriyeler hakkında ayrıca bkz. (Uzun, 1994, s. 251-253; Kemikli, 2000, s. 217-226; Uçman, 2014, s. 575-625).

<sup>8</sup> Rivayetle ilgili değerlendirme için bkz. (Yıldırım, 2000, s. 98-99).

### 8. Sonı yok bir ad u şândır cümle dünyâ devleti

Sıdkile fikr it görürsin var mı mihnet hakezâ

Kasidenin devamında şair, “cümle dünya devleti” diyerek hayatta sahip olunan mal, mülk, para pul, çocuk, makam mevki gibi hususları ve bunların verdiği geçici mutluluğu hatırlatmaktadır. Zira bunlar insanoğlunun dünya hayatında üstünlük ve devlet olarak gördüğü hususlardır. Dünya nimetleri için “sonu yok” vasfının kullanılması, Hz. Peygamber'in insanın emellerinin ecelinden daha fazla olduğu hadisini hatırlatmaktadır.<sup>9</sup> Bu dünya aldatmacalarının içinde doğru yolda kalmanın yani varlıkla imtihanın ne büyük eziyet ve bela olduğunun farkına varanlar, yalnızca sıdk ile tefekkür eden hakiki müminlerdir. Kasidenin hemen hemen her beytinde bir âyet veya hadise telmihte bulunan Köstendilli, burada da dünyada rahat olmadığı ile ilgili rivayeti (Ahmed İbn Hanbel, 1999, s. 128) hatırlatmaktadır. Dünya nimetleri hususundaki arzu ve isteklerimizin sonunun olmadığını; isim, unvan ve şan şöhret kazanmak için çabalamanın devlet değil mihnet getireceğini söylerken bizi tefekküre davet etmektedir. Bu tefekkürün sıdk ile yapılmasını da salık vermektedir. Sıdk ifadesi ile “samimi, hâlisane, içten ve yürekten” anlamının yanında tevriyeli bir söyleyişle “Allah'a gönülden bağlanıp yalan, gösteriş, maddî mânevî çıkar hesabı vb. kötülüklerden uzaklaşarak her gördüğünü hak bilip ona göre davranma, olduğu gibi görünme veya görüldüğü gibi olma durumu” (Ayverdi, 2011, s. 1099) anlamı da hatırlanmalıdır. Kelimenin tasavvufi anlamı da beytin genel manasına uygun düşmektedir.

### 9. Bu hayâl-i fânîye tapdın turalım ey kişi

Kanki lezzetden eser kaldı gönülde mâcerâ

Edebî metinlerde dünyanın sıklıkla vurgulanan bir özelliği, içindeki her şeyin gelip geçiciliğidir. Köstendilli de beytinde dünyanın bu özelliğini anlatmak için öncelikle “hayâl-i fânî” terkinini kullanmaktadır. Hayal, aslen olmadığı halde zihinde var olan şeydir; bu yönüyle şair zaten dünyanın gerçek olmadığını ortaya koymaktadır. “Vahdet-i vücûd felsefesine göre hayâl, vücudun aslıdır. Hayal sebebi ile olmadıkça, Hakk'ın esma ve sıfatı olmaz. Hayalde, Ma'bûdun ortaya çıkışının olgunluğu vardır. Hayal, bütün âlemlerin aslıdır.” (Cebecioğlu, 2004, s. 258). Bu anlatım Hz. Peygamber'e atfedilen “İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar.” (Ebû Nuaym el-İsfahânî, 1409, VII, s. 52) rivayetini hatıra getirmektedir. Kişi kendini tanıyamamışsa, uyku ve gaflet hali hakikati bilmeden, hissetmeden devam edecektir. Şairin hayal kelimesini fani sıfatı ile kullanması, dünyanın bâkî ve gerçek olmadığı tekidi mahiyetindedir. Bu olumsuz vasıflara rağmen “tapmak” fiilinin yer alması, dünyanın hayal olduğunu idrak edemeyen insanların haddinden fazla değer verip tutku ile ona bağlandıklarına işaret etmektedir. Buna ilave olarak dünyanın geçiciliğini vurgulamak isteyen şair, lezzetlerin ağızda bıraktığı tadın gelip geçici olmasından yararlanmaktadır. Lezzetin kendisi kalmadığı gibi gönülde vuku bulan olayların eseri dahi kalmamıştır. Şair “Ey kişi” diyerek nida sanatı yapmış ve “Lezzetleri dahi geçici olan bu dünyaya bel bağlama, fanidir. Baki olan yalnızca Allah'tır, unutma!” nasihatini vermiştir.

### 10. Şol muhabbetle bugün zevk ü safâ zann itdiğin

Cân gözün aç gör hele hep çekdiğin kuru cezâ

İnsan, Allah'ın en güzel şekilde yarattığı ve donattığı varlıktır. Teni ve canı ile bir bütün olan insanın teni bedenine, canı ise ruhuna tekabül etmektedir. İnsanın dış dünyaya açılan baş gözünden başka bir de can gözü (gönül gözü) vardır. İşte can gözü, insanda baş gözüyle görünmeyeni gören, sezen, hisseden manevi güçtür,

<sup>9</sup> İbn Mes'ûd'un anlattığına göre Hz. Peygamber (sav.) bir kare çizdi ve onun ortasından geçerek dışarı uzanan bir çizgi; sonra karenin kenarından, ortadan dışarıya uzanan çizgiye gelecek şekilde küçük çizgiler çizdi ve şöyle dedi: “Şu, insandır. Şu da onu kuşatan ecelidir. Bu dışarı uzanan da emelidir. Şu küçük çizgiler de başına gelen musibetlerdir. Bunlardan biri başına gelmezse diğeri gelir çatar. O da olmazsa bir başkası gelir. Buhârî, Rikâk, 4.

basirettir. Can gözü ile bakan basiret sahibi kimseler, hakikati görebilenlerdir. Aksi takdirde dünya nimetleri karşısında hissettiğimiz maddî ve geçici hisler, zevk ü sefa gibi görünse de, dünyaya dalmaktan dolayı aslında cevr ü cefadır; gereksiz yere çekilen bir cezadır. Şair, “Gafletten uyan; dünya eğlencesine, masivaya aldanma ve nefsini terbiye et ki gönül gözün açılsın. Bu muhabbetle kendine gel ve dünya aldatmacalarının gafil kişilere verilen bir ceza olduğunun farkına var.” demektedir. Bu gaflet haline işaret etmek için kullanılan “zevk ü safâ zannettiğin” ifadesi manidardır:

**11.** Zen gibi ehl-i ‘ıyân içre oturmak bî-hüner

Hîç yaraşur mı begim merd olana kâr-ı nisâ

Bu beyitte şair, tasavvuf kültüründe yaygın olan bir teşbihten istifade etmektedir. Buna göre kadın (zen, nisâ) ve erkek (merd, bey) cinsinden bahsetmekte; dünyayı ve dünyalık işleri kadınlarla özdeşleştirmektedir (Çetinkaya, 2008, s. 324-327). “Beğim!” hitabıyla nidada bulunan şair, “Ehl-i ‘ıyân içinde hünersiz bir şekilde kadın gibi oturmak; mert, yiğit ve er olana kadın işleri yapmak hiç yakışır mı?” diye uyarıda bulunmaktadır. “Zen gibi” ifadesi günlük hayatta kullandığımız “kadın gibi” veya argoda kullanılan haliyle “karı gibi” söyleyişini akla getirmektedir. Zira bu söz, erkekler için “beceriksiz, güçsüz, korkak, döneke” (Akalın, 2011, s. 1328) anlamında yergi ve tahkir amaçlı kullanılmaktadır. Buna karşın erlik kavramı, önemli tasavvufî terimlerden birisidir. Aslında tasavvufta er olmak, cinsiyet ayrımı olmaksızın dünyaya ve içindekilere gönlünü kaptırmadan durabilmeyi ifade etmektedir (Uludağ, 2012, s. 292). Zira genel anlamda İslam, özelde tasavvuf, cinsiyet ayrımı yapmaksızın ahlâklı, erdemli ve dürüst insanlar yetiştirmeyi amaçlamış, insan olmanın farkına varıp kulluğun idrakinin gerçekleşmesi için uğraşmıştır. Kur’ân-ı Kerim’de de insanlar arasındaki üstünlüğün sadece takva ile olduğu (Kur’an-ı Kerim 49:13) vurgulanmıştır. Ayrıca Allah’ın günahattan arınan erleri sevdiğinden bahsedilmiş (Kur’an-ı Kerim 9:108), Allah’a verdikleri sözü yerine getiren erler övülmüştür (Kur’an-ı Kerim 33:23). Er kavramında cinsiyetten ziyade kulluk ve ubudiyet önem arz etmiş; takva da üstünlük vesilesi olmuştur.

**12.** Bilmediler kadrini ‘âlemde kalb-i ‘ârifin

N’ideyim ki zâlike fazlullah yu ‘tîh men yeşâ’

Şair, bu âlemde ârifin kalbinin kadrinin ve kıymetinin bilinmediğinden dert yanmaktadır. Ârif, irfânî bilgiye sahip olan kimsedir. Âlim ilim tahsili ile bilgiye ulaşırken ârif ilham ve hâl ile irfâna ulaşmaktadır. Keşif ve müşahede ile marifetullaha ulaşan ârif, vehbî bilgiye sahiptir. İlm-i ledün de denilen ve Hakk’ın katından gelen bu bilgi, Kehf suresinde anlatılan (Kur’an-ı Kerim 18:60-82), Hz. Musa’nın Hızır’dan öğrenmek istediği ilimdir. Şer’î ve zâhirî ilimler melek aracılığıyla gelirken ilham, aracısız ve doğrudan Hak’tan gelmektedir. Onun için ilhama ilm-i ledün denmiştir. Bu ilim kişiye özgü mahrem ve gizemli bilgidir (Uludağ, 2012, s. 185). İrfânî bilgiyi ikinci mısradaki âyet iktibasıyla şairin açıkladığı da görülmektedir. “Bu, Allah’ın lütfudur. Onu dilediğine verir.” (Kur’an-ı Kerim 62:4) mealindeki âyetten yaptığı iktibasla şair, bu bilginin Cenâb-ı Hakk’ın seçtiği kullara ihsan ettiği bir lütuf olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

**13.** Fikr ü zikrile süpür bunda iken dil hânesin

Gönlün içre bulunur gâfil mebâş aksü’l- kasâ

Gaflet; nefsin arzularına uymak, zamanı boşa geçirmek, önemli bir şeyin önemini kavrayamamak, değerli bir şeyin kıymetini takdir edememek demektir. Kalbin Cenâb-ı Hakk’ı zikretmekten, kişinin kâinatı tefekkür etmekten, verilen nimetlere şükretmekten mahrum kalması da gaflettir ki bu hâl, derin bir uykudur (Uludağ, 2012, s. 141). Şair, “zikir, fikir, şükür” üçgeninden fikir ve zikri salık vermektedir. Gönül hanesinden mâsivâyı ve gafleti arındırmanın yolu, şaire göre fikir (tefekkür) ve zikir süpürgesi ile temizlik yapmaktır. Arapçada düşünmeyi ifade

eden kelimelerin başında *nazar*, *tefekür*, *tedebbür*, *i'tibar* ve *taakkul (akl)* gelmektedir. Tefekür de, kalp gözüyle bakmak, düşünmek manasındadır. Düşünmenin konusu başta bizâtihi Kur'ân'ın mesajı olmak üzere bu mesajın aydınlaticılığı ve yol göstericiliği ışığı altında Tanrı-insan-âlem ilişkisidir (Kutluer, 1994, s. 53). İnsanı, kâinatı okumayı bilmek gerekmektedir. Şair de “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akliselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken ve yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılış hakkında derin derin düşünürler.” (Kur'an-ı Kerim 3:190-191) mealindeki âyeti hatırlatırcasına zikir-fikir gerekliliğini tedai ettirmektedir.

Köstendilli beyitte gönül eve benzetmiştir, zaman içinde evde biriken çer çöp ve kirleri temizlemek için tefekür ve zikir süpürgesi ile arındırmak gerekmektedir. Benzer şekilde zikrullahın tecellilerini, Bahtî mahlasıyla şiirler yazan I. Ahmed'in meşhur ilahisinde de terennüm etmek mümkündür:

“Dil hânesi pür-nur olur

Envâr-ı zikrullâh ile

İklîm-i dil ma'mur olur

Mi'mâr-ı zikrullâh ile

...

Zikreyle hakkı her nefes

Allah bes bâkî heves

Bes gayrıdan ümmîdi kes

Tekrâr-ı zikrullah ile”

(Kayaalp, 2019, s. 19)

Kalbin fikir ve zikir ile temizlenmesi, asıl sahibinin tecellisine hazır hale getirilmesi mühimdir. Zira kalp masivadan arındırılmazsa, katılaştır hatta taşlaşır. Şair, gaflet kiri ile kalbin taştan da katı olduğunu dile getirmek için “aksü'l-kasâ” ifadesini kullanmıştır. Türkçe gönül kelimesinin yanında aynı beyitte Farsça mukabili olan dil kelimesi ile birlikte kullanımı da dikkati çekmektedir:

14. Gelmeden bu 'âleme kesb-i mâ'îşet mi hemîn

Bilmezem ki zâd u ferdâ eylemez mi iktizâ

Şair bu beyitte insanların dünya hırsları ve rızık hususundaki kaygılarına dikkat çekmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de “Yeryüzünde yürüyen her canlının rızıkı, yalnızca Allah'ın üzerindedir. Allah o canlının durduğu yeri ve sonunda bırakılacağı mekânı bilir. (Bunların) hepsi açık bir kitapta (levh-i mahfuz'da)dır.” (Kur'an-ı Kerim 11:6) buyurulmakla birlikte insanın gelecek ve rızık endişesi bitmemektedir. Hz. Peygamber de “Eğer siz Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz, elbette O kuşları rızıklandırdığı gibi sizi de rızıklandırır. Baksanıza onlar sabahleyin aç çıkar ve akşama tok dönerler.” (Ahmed İbn Hanbel, 1999, s. 19) buyurmaktadır. Varlık âlemine gönderilen her canlının rızıkına Allah kefildir, dünyaya gelmeden rızık yaratılmayan hiçbir canlı yoktur ve her mahlûkat kendi rızıkını yer. Şair beyitte, bahsettiğimiz âyet ve hadisler telmih yaparak dünyada rızık telaşına düşülmemesi gerektiğini belirtmektedir. Ama bu durumu “rızık seni nasıl olsa her yerde bulur, çabalamaya gerek yoktur” anlamında değil de “Çalış, çabala ve Allah'a hakkıyla tevekkül et ki rızıklanasın” anlamında vermektedir. Tasavvufta çalışıp kazanmanın hedefi, diğer insanların ihtiyaçlarını karşılamak, bu yolla dünya konusundaki açgözlülüğün ortadan kaldırılmasını sağlamaktır. Bir anlamda hedef iç dünyadır, ancak bu iç dünya sûfinin kendi iç dünyasıyla sınırlı kalmamakta, diğer insanlara yapılan yardımın da toplumdaki aç gözlülüğü gidereceği fikrini içinde taşımaktadır (Erginli, 2006, s. 125).

**15. Cân u dilden gûş idersen anladın çün maksadı**

Cümle söz bir noktadır Hakdan irerse ger 'atâ

Şair, her şeyin bir noktadan meydana geldiğini söylemekte, Cenâb-ı Hakk'ın yardımı ile cân u gönülden dinleyip idrak edilince maksadı kavramanın mümkün olduğunu dile getirmektedir. Şiirde de vurgulandığı üzere, maksadı fehm etmek ve hedefe ulaşmak için "cân u dilden" dinlemek, anlamak, çalışıp gayret etmek, yani samimiyet ve içtenlik gereklidir.

Nokta, kalemin kâğıt üzerine dokundurulması ile oluşmaktadır. Bu bağlamda noktadan harf, harften kelime, kelimelerden de kelam teşekkül etmektedir. Tasavvufta da nokta, harflerin başlangıcı ve sonu kabul edilmiştir. Zira noktaların yayılmasından ve çoğalmasından harfler oluşmaktadır ve bu yönüyle harflerin hepsi noktadan ibarettir. "Bunun gibi bütün varlıkların suretleri, her an Allah'ın bilgisinde ta'ayyün eder, bu ta'ayyün, varlıkların zuhuruna (ortaya çıkmasına) sebep olur. Bu sebeple kâinat, gerçekte ta'ayyün-i zâfînin, yani Allah'ın zatına ait sıfatı olan bilgi (ilim)inde belirmiş, yokluk âleminde zuhurundan ibarettir ve âlemlerin varlığı izafî (rölatif) varlıktır. Gerçek varlık, yalnızca Allah'ındır. Nokta o "zâtî ta'ayyün"dür, kâinat da adeta harflerdir." (Cebecioğlu, 2004, s. 486-487)<sup>10</sup> Kâinattaki her şey gibi insan da bir nokta (bir damla su) (Kur'an-ı Kerim 22:5; 16:4) ile hayata başlangıç yapmış, büyüyüp gelişerek dünya macerasına ölümle son noktayı koymuştur. Cenâb-ı Hakk'ın lütfu ve inayetiyle insanoğlu, bir noktadan var olup dünya hayatında nokta misali yer tutması ile acizliğini idrak ederse, Zâtî taayyün noktasını da yaşamının nirengi noktası kılsa maksada erip kurtuluşa erenlerden olacaktır:

Beyyit ayrıca Hz. Ali'ye atfedilen "İlim bir nokta idi, onu cahiller çoğalttı"<sup>11</sup> rivayetini de akla getirmektedir. Buradaki nokta, tekillîği ifade etmektedir. Sonradan meydana gelecek kesret, sayısal olarak düşünülmemelidir. Bir anlamda çok olanın farklı şekillerde ifade edilmesi, hakikatin farklı yönleri ile anlatılmasıdır. Cahillerin çoğaltması ise cehaletten değil, ne kadar yorum yaparlarsa yapsınlar hakikate göre gerçeği ifade edemeyecekleri için hakka göre cahil sayılmalarından dolayıdır (Yücer, 2017, s. 219-220).

**16. Aldamasun gönlünü şâl u kabâ-yı dehr-i dün**

Şöhreti dünyâdır ancak şübhesiz nâr-ı lezâ

Dünya, edebî ve tasavvufî eserlerde dün ve denî (alçak, kötü) vasıfları ile sıkça anılmaktadır. Kasidenin başında denî vasfını kullanan Köstendilli'nin şimdi de dün sıfatını kullandığı görülmektedir. Şair, olumsuz sıfatlarla andığı dünyanın şalına ve kabasına da iltifat etmemek gerektiğini vurgulamaktadır. Zira şal, nemed, aba; kibirden uzak derviş kıyafetleri olduğu için (Öztoprak, 2010, s. 107; Çetin, 2020, s. 345) şair, dünyada sahip olunan değersiz ve kıymetsiz şeylere gönül verip aldanmanın, dünyanın şan şöhretine kanmanın cehennem ateşine (nâr-ı lezâ) sebep olacağını dile getirmektedir. Beyitte geçen lezâ; 'halis ateş' anlamına gelen bir kelime olup Kur'ân'da bir yerde geçmekte (Kur'an-ı Kerim 70:15-16) ve 'bedenin uç organlarını söküp koparan' diye nitelendirilmektedir (Topaloğlu, 1993, s. 227). Dünyada sahip olduğumuz mal mülk, para, makam gibi şeylerin getirdiği şöhret ve riya, halkın nazarında itibar sahibi kimseler için bir yönüyle fitnedir. Bu fitneye düçar olanlar ibadetlerini, iyiliklerini, ilim konusundaki ilerlemelerini herkese göstermek ve gösterdiği kişilerden takdir kazanmak isterler; böylelikle Allah rızasını ve övgüsünü arka plana atarlar. "Şöhret afettir"<sup>12</sup> rivayeti de, bu bağlamda hatırlanmalıdır. Beyitte şöhretin nefsilîği, şeytanîliği ve dünyevîliği vurgulanmış; dünyada buna aldananların cehennem yolunda oldukları söylenmiştir:

<sup>10</sup> Noktanın sembolik anlamı hakkında ayrıca bkz. (Tabakoğlu ve Maden, 2019, s. 61-93).

<sup>11</sup> Aclunî bu rivayetin hadis olmadığını, kelâm-ı kibâr olduğunu ifade etmiştir. (Aclunî, 2000, II, s. 79).

<sup>12</sup> Suyûtî bu sözün Rûyânî'ye ait olduğunu ifade etmiştir. (Suyûtî, 2004, I, s. 438).



**17. Gir gönül mektebine bir dem göresin neydüğün**

Kim degil 'ilm-i ilâhî kıyl u kâl ü iddi'â

Kasidenin devamında Köstendilli, gönül mektebine girmenin lüzumuna işaret etmektedir. Tasavvufta ve tasavvuf edebiyatında mühim bir kavram olan gönül; ilâhî tecellilerin yansıdığı, Allah'ın nazar ettiği mukaddes bir mekân olarak anlamlandırılmaktadır. "Allah suretlerinize ve mallarınıza bakmaz; ancak amellerinize ve gönüllerinize bakar." (Müslim, Birr, 34) hadis-i şerifinde de vurgulandığı üzere insana değer ve anlam katan şey gönüldür. Bir anlamda insanın topraktan yaratılan beden ve teninden ziyade ruhunun ve gönülünün mühim olduğuna yapılan bir vurgu söz konusudur. İnsan yetiştirmenin yolu da gönül eğitiminden geçmekte, gönül eğitimi denilince de akla tasavvufî terbiye gelmektedir. Fıtraten içinde iyilik ile kötülüğün mücadele halinde olduğu insanın kemale ermesi ve olgunlaşması, değerler eğitimi ile alakalıdır. İşte gönül mektebi, bu manada önem kazanmaktadır.

Beyyitte, "Gönül okuluna gir, kendini gör ve bu okuldaki tasavvuf eğitimini tamamla! Zira bu eğitim, asılsız iddialar gibi dedikodu değildir; bilakis ilahi ilimden beslenmektedir" denilmektedir. Şair gönlü kıl ü kâlden (boş söz, dedikodu) arındırmaktan bahsetmekte, Dede Ömer Rüşenî'nin "Tasavvuf terk-i kıl ü kâle derler" (Tavukçu, t.y., s. 47) mısraını hatırlatmaktadır.

**18. Hürrem ü hüznüne bağlanma cihanın ey gönül**

'Âkil olan 'âlem içre bakmadı az u çoğa

Gönül mektebine girmekten ve gönlü kıl ü kâlden arındırmaktan bahsettikten sonra Köstendilli, teşhis sanatından istifade ile gönlüne hitap ederek kasideye devam etmekte, cihanın sevinciyle mutlu olup hüznüyle elem duymanın yersizliğini hatırlatmaktadır. Şaire göre akıllı olan kimse, âlem içindeki dünyalıkların az ya da çok oluşuna bakmayan, bunlardan dolayı hüznü, gurur ve kibre kapılmayandır. Zira dünya nimetlerinin hepsi fani ve gelip geçicidir. Dünya hayatı, ebedî âleme geçiş için bir durak ve hazırlık mekânıdır. Burada sahip olunan nimetlerin sevgisini gönle yerleştirmemek için gayret göstermek gerekir. Aklını kullanan ve bu ilkeyi unutmayan kimse, kalıcı sevinçleri tadabilecektir. Bu ilke, şairlerin pek çoğunun da hatırlattığı bir ilkedir.

**19. Yâr-ı gârın bu denî dünyâ-vâr amma aç gözün**

Kankı 'ahdine vefâ itdi cihân-ı bî-vefâ

Süleyman Şeyhî, ilk mısradaki dünyayı yine denî vasfıyla, ikinci mısradaki ise cihân-ı bî-vefâ terkiibinden anlaşıldığı üzere vefasızlığı ile zikretmektedir. Teşhis sanatı ile dünyayı kişileştiren şair, onu yâr-ı gâr yani mağara arkadaşına benzetmiştir. Bu terkip bize ilk olarak Hz. Ebubekir'i hatırlatmaktadır (Kur'an-ı Kerim 9:40). Zira hicret boyunca yaşanan ve Sevr mağarasında karşılaşılan zorluklara Hz. Peygamber ile beraber katlanarak Onu korumak için her şeyi göze alan, her türlü fedakârlığı yapan Hz. Ebubekir'e "Peygamberin mağaradaki arkadaşı" manasında *yâr-ı gâr* lakabı verilmiştir. Bu lakap, Türk Edebiyatında mecazen "yakın dost, güvenilir arkadaş" anlamında da kullanılmıştır (Uzun, 2013, s. 324). Şair, muhatap aldığı gönlüne seslenmeye devam ederek, "Sen bu alçak dünyaya o kadar güvendin ki, dünya ile arandaki ilişkiyi Hz. Ebubekir ile Peygamberimizin dostluğuna benzettin, lakin dünyanın vefasızlığını, güvenilmezliğini, alçaklığını unuttun. Daldığın gaflet uykusundan uyan, gözlerini aç ve vefasızlığı gör." demektedir. "Hangi ahdine vefa etti?" cümlesinde şair, tecahül-i arif yaparak cevabını bildiği bir soruyu bilmiyormuşçasına sormaktadır. Ayrıca ikinci mısradaki teşhis sanatından istifade ile dünya, vefasız bir insan gibi düşünülmüştür.

**20. Mest olup bî-mey bu 'işret içre kesretde dilâ**

Bilmezem hâtırına gelmez mi 'aceb darü'l- bekâ

Şair, bu beyitte dünyayı kesret âlemi olarak ifade etmektedir. Kesret tasavvufî terim olarak, varlıkların var oluşlarını kendilerinden bilmek, onları müstakil varlıklarla var kabul etmektir. Vahdet ise bütün varlıkların varlığını Tanrı varlığından görmektir. Bu durum tıpkı denizin vahdeti, dalgaların kesreti gibidir. Dalgalar göze çok görünüyorsa da aslında denizden bir parça olup ondan ayrı düşünülemez. Böylece kesret nazarı ve itibarı olur. Âlem-i kesret, bu dünya âlemidir (Pala, 2014, s. 267). Sarhoş olmak manasındaki mestlik, kişinin içki ve uyuşturucu madde alması neticesinde ayıldıktan sonra o esnadaki söz ve fiillerini bilmeyecek derecede akli melekelerinin zaafa uğramasını ifade eder (Dönmez, 2009, s. 141). Meczâî manada ise; aşk, sevgi, zevk vb. bir duygudan dolayı kişinin aklının başından gitmesi demektir. Dünyada insanı mest edecek pek çok şey var iken “bî-mey mest olmak”, tabiri caizse içmeden sarhoş olmak da tasavvufî manada değerlendirilebilir. Çünkü ezal bezminde Cenâb-ı Hakk'ın sunduğu ilâhî aşk şarabını içen insan, gerçek anlamda kendinden geçmiş ve başka hiçbir varlığa sevgi ve muhabbet besleyemez olmuş, başka şaraba ihtiyaç duymamıştır. Bu söyleyişe başka şairlerde de rastlamak mümkündür. Ahmed Paşa'nın;

Cânıma bir merhabâ sundu ezelde çeşm-i yâr

Öyle mest oldum ki gayrın merhabâsın bilmedim

(Tarlan, 1992, s. 211)

beyti ile Fuzûlî'nin;

Eyle ser-mestem ki idrâk etmezem dünyâ nedür

Men kimem sâkî olan kimdür mey-i sahbâ nedür

(Fuzûlî, 2000, s.474)

beyitleri bu bağlamda zikredilebilir. Nef'î de bir beytinde üzüm suyundan yapılan şarap ile ilahi aşk şarabını mukayese etmektedir. Buna göre maddî şarap önce keyif vermekle birlikte sonra baş ağrısı yapmakta, bir müddet sonra da dert ve sıkıntıları artırmaktadır. Daha dünyaya gelmeden elest bezminde aşk şarabı ile mest olan âşıklar ise onun verdiği keyif ve huzur ile bu dünyanın gelip geçici şarabına minnet etmemektedir.<sup>13</sup> Köstendilli'nin de vurguladığı husus, bu minvaldedir. Şair yine gönüne hitap ederek sormaktadır: “Kesret âleminde (dünyada) geçici ve aldatici güzelliklerle, içmeden dahi kendinden geçip ebedilik yurdunu (ahireti) unutacak kadar mı akli melekelerini zaafa uğrattın? Hâlbuki bilmez misin dünya bir ekin tarlasıdır ve burada ne ekersen darü'l-bekâda onu biçersin?” Bu nasihatler hem kendisi için hatırlatma, hem de okuyanlar için birer ikaz mesabesindedir.

**21.** Kankı hâlidir ki cânâ ağlamazsın gülmeden

Gice gündüz mü'mine layık olan etmek bana

“Cânâ” hitabı ile aslında kendine seslenen şair, gülmek ve eğlenmekten başka bir şey yapmayıp akıbeti hakkında endişe duyup üzülmemesine şaşırmakta, bu hâlin mümine yakışan bir hal olmadığını dile getirmektedir. Oysaki layık olan tavır, gece gündüz zikirten uzak olmayıp dünyevî refahının ötesinde manevî akıbetini düşünüp kafa yormak ve gereğini yapmak olmalıdır. Buna rağmen halen gülüp eğlenme ve dünyevî zevkler peşinde koşma haline anlam verememektedir. Kendisi için münasip olanın, mümine yaraşır şekilde yaşamak olduğunu bilmekte ve bunun gerçekleşmesi için niyazda bulunmaktadır. Bir şeyi bilmek ile yapabilmek aynı şeyler değildir. Şair burada, ilmi ile âlim olma değil âmil olma ilkesinin önemine işaret etmektedir. Hayatına düstur edinip yaşamak, bilmekten öte çaba ve gayret gerektirmektedir.

**22.** Dâr-ı mihnetdir bu dünyâ mâ-hasal derd ü elem

Mülk ü mâl ehl ü 'ıyâl artdıkça artmakta belâ

Üzüntü ve sıkıntı çekilen yer olması hasebiyle mihnet-gâh olan dünyada sahip olunan her şey (mal, mülk, çocuk, eş, şan, şöhret...), dünyaya düşkünlüğü daha da artırır. Mal, mülk ve aile arttıkça sıkıntılar artmaktadır.

<sup>13</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi ve daha çok örnek için bkz. (Doğan, 2008, s. 63-98).

Zira dünyaya düşkünlük arttıkça Allah'ı anma, zikir ve ibadetler zamanla sekteye uğrar. Dünya nimetleri ne kadar fazla olursa, insanın imtihanı da bir o kadar büyük olur. Kişi elindekilerle yetinip gözünü daha fazlasına dikmezse rahat ve huzurlu bir hayat sürer. Beyitte ifade edildiği üzere sıkıntı yurdu olan dünya, insana zaten dert ve keder vermektedir. Tamahkâr olup bu nimetlerinin artmasını isteyen, aslında sıkıntı ve belanın artmasına talip olur. Dünyalıkların çoğalması, kişiyi Allah'ı anmaktan alıkoyar, zamanla kalp de kararır. Dünyaya meyletmek ile sıkıntılıların artması arasında doğru orantı olduğu görülmektedir.

**23.** Tâ ölünce şehvet-i hayvânîden dönmezsün

Kul isen kulluk gerekdir pâdişâha dâ'imâ

Ahsen-i takvim olarak yaratılmış(Kur'an-ı Kerim, 95/4) insan, fitratı ve sahip olduğu nefis gereği hem iyiye hem de kötülüğe meyillidir. İnsan nefsinin yaratılışında şehvete, günaha ve kötülüğe doğru bir eğilim vardır. "Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder" (Kur'an-ı Kerim 12:53) âyeti, nefsin kötü fiillerin kaynağı oluşuna işaret etmektedir. İstek ve şehvî duyguları artıran, arzu ve isteklere doymayan nefis, kendi gücünü bu yönde kullanmaktadır. Bu sebeple insan, sadece kendi nefsiyle baş başa kalsa kötülüğe sürüklenir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu gerçeğe şöyle dikkat çekilmektedir. "Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı..." (Kur'an-ı Kerim 3:14)

Nefsin istek ve arzuları içinde baskın bir duygu olan şehvet, insanın hayvanla ortak yanını teşkil eder. İnsana ait iki temel duygu olan Beyitteki *şehvet-i hayvânî* ifadesi, hem kontrol altına alınamamış arzular anlamına gelmekte hem de bu hususu düşündürmektedir. Zira insanın biri hayvanlara, diğeri meleklerle benzeyen iki yönü bulunmaktadır. Bu bağlamda yeme içme ve cinsel ilişkiyle ilgili bedensel arzuları (şehvât) yönünden hayvanlara; hikmet, adalet, cömertlik gibi ahlâkî güçleri bakımından meleklerle benzetilmektedir. Allah'ın insanlara iki yol gösterdiğini bildiren âyetin de (Kur'an-ı Kerim 90:10) işaret ettiği üzere, insanın içinde iyi ile kötünün mücadelesi her daim mevcuttur. İnsan aklını kullanarak ahlak-ı hamide sahibi olursa melekler mertebesine çıkabilecekken nefsinin esiri olup hayvanlardan daha aşağı seviyelere inebilmektedir. Hatta Kur'ân-ı Kerim'de buyrulur "Andolsun, biz cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalpleri vardır, onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkıncıdır. İşte asıl gafiller onlardır." (Kur'an-ı Kerim 7:179) mealindeki âyet, durumu anlatmaktadır.

Süleyman Şeyhî, bu beyitte dünya nimetleri ve kişisel hazlar karşısında nefsi ile mücadele eden insanı anlatmakta, ona kulluk mertebesini hatırlatmaktadır. İnsan yaşadığı sürece pek çok işi yapabilir; fakat yaratılmasındaki esas maksat, Allah'a kulluk etmesidir. "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (Kur'an-ı Kerim 51:56) mealindeki âyette de bu hususa işaret edilmektedir. Asıl kulluk, kula kul olmak değil kulları yaratan Sultan'a kul olmaktır.

**24.** Ey gönül insafa gel dünyâ kime yâr oldu kim

Sana dahi yâr ola son demde bu dâru'l- fenâ

"Ey gönül" nidasıyla seslenen şair, "dâru'l-fenâ" terkibi ile dünyanın geçiciliğini vurgulamaktadır. Misafir olup konakladığımız, yediğimiz, içtiğimiz ve en önemlisi de ahirete hazırlık yapma mekânı olan dünya ve içindekiler gelip geçicidir. Bu bağlamda şair, "Ey gönül, gel hakikati kabul et, nefesine değil vicdanına uy! Bu geçici dünya kime yar oldu ki son nefeste sana yar olsun." demektedir. Ayrıca haksızlıktan ve merhametsizlikten vazgeçip adaletle davranmayı, nefse değil vicdana uymayı salık vermektedir. Kasidede sürekli hatırlatıp durduğu

bu hakikatleri tekrarlamakta, manzumenin sonuna gelirken “insafa gel” çağrısı ile “nasihatın bu kadarı da fazla, yeter artık” şeklinde bir ikazda bulunmaktadır.

25. Aç gözün ‘ârif isen kendin halâs eyle bugün

Kaplamış dört yanını gaflet ile hırs u hevâ

Ârif; Allah'ın sırları kendisine açılmış olan, herkesin göremediği manevî gerçekleri gören, anlayan kimsedir. Buna göre ârif, âlimden farklıdır. Âlim dış âlemi bilen, ârif ise ezel sırları kendisine açılmış olan; Allah'ı, kâinatı, nefsinin taniyan, bilen irfân sahibi kimselerdir. Süleyman Şeyhî, “Eğer ârif bir zât isen, bu sözlerimle kendine gel, nefsinin isteklerini değil sadece ihtiyaçlarını ver ki onun şerrinden kurtulabilesin.” demektedir. “Gözünü açmak” (Ayverdi, 2011, s. 436) deyimini kullanırken baş gözünün yanında cân gözünü açmayı, basiret sahibi olmayı da salık vermektedir. Zira irfânî bilgiye erişmenin yolu, buradan geçmektedir. İnsanı çepeçevre saran, dört bir yanını kuşatan gaflet, hırs, hevâ gibi hususiyetlerden bahsetmekte, bunlardan halâs olunca ârif olmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Bahsi geçen özellikler, nefis mertebelerinin en alt seviyesinde olan nefis-i emmare dairesinin hususiyetleridir ki cimrilik, haset, kibir, öfke, kötü ahlâk, şehvet ve gaflet gibi hayvânî sıfatlarla muttasıftır. Bu aşamadaki nefis, sahibine kötülük yapmayı emrettiği için hak ile batılı, hayır ile şerri birbirinden ayırt edememektedir. Bu nedenle sâlikin çok dikkatli ve uyanık olması gerekir. Şehvet sahibinin nefsi zayıflatmak için yeme-içme ve uykuyu azaltması gerekmektedir. Çünkü onun şerrinden kurtulmak, ancak onu güçsüz hale getirmekle mümkündür (Muslu, 2016, s. 341).<sup>14</sup>

26. ‘Aklını başına cem’ it kendini fehm it onat

Bir gühersin şöyle kim vallâhi yokdur hiç bahâ

Kasidenin sonuna doğru Şeyhî'nin nasihatleri arka arkaya dizdiği görülmektedir: “Aklını başına topla, kendini bil, sıratı müstakim üzere ol!” Bu kadar uyarıdan sonra insanın kıymetini vurgulamakta, paha biçilemeyen bir güher (inci) oluşunu söylemek suretiyle eşref-i mahlûkat oluşunu ihsas ettirmektedir. Bu beyitler Mevlevî şair Şeyh Galib'in meşhur

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dide-i ekvân olan âdemsin sen (Kalkışım, 1994: 180-181)

söyleyişini hatırlatmaktadır. “Kendini fehm etmek”, tanıyıp bilmek önemli ilkelerden birisidir. Tasavvufî kültürde de meşhur olan bu husus, “Kendini bilen, Rabbinin bilir” (Aclunî, 2000, II, s. 312-313)<sup>15</sup> rivayetini hatırlatmaktadır. Kendi haddini, kâinatındaki konumunu, görevini, yaratılış gayesini, kendisinin fani, aciz ve zayıf olduğunu bilip idrak eden kimse Rabbinin ilmini, baki olduğunu, kudret ve ilmini de bilir. Yunus'un da ilimden kastettiği şeyin, kendini bilip kâinat kitabını okumak olduğunu, aksi halde edinilen ilmin faydasız olduğunu söylediği şiiri meşhurdur:

‘İlim ‘ilim bilmekdür ‘ilim kendin bilmekdür

Sen kendüni bilmezsin yâ niçe okumakdur

Okumakdan ma'nî ne kişi Hakk'ı bilmekdür

Çün okudun bilmezsin hâ bir kuru emekdür

(Tatçı, 2008, s. 114)

Köstendilli Süleyman Şeyhî de beytinde, eşref-i mahlûkat olarak yaratılan insanın kendi yaratılışını, mahiyetini, değerini ve Allah karşısındaki aciziyetini bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

<sup>14</sup> Nefsin edebî metinlerdeki ele alınış şekli hakkında bkz. (Kayaokay, 2017).

<sup>15</sup> Rivayet hakkında değerlendirme için bkz. (Yıldırım, 2000, s. 229).

### 27. Düşdi bu zâhir dilinden Şeyhiyâ bir nev-zemîn

Dilerim ihsân ide te'sîr Cenâb-ı Kibriyâ

Şair makta beytinde tecrid sanatından istifade ederek kendine hitap etmekte, yeni bir tarz ve üslup ile dilinden dökülen şiirin tesirli olmasını Cenab-ı Hak'tan niyaz etmektedir. Makta beyti aynı zamanda bu kasidenin fahriye ve dua bölümüdür. Beyitte geçen dil kelimesini tevriyeli olarak düşünmek daha anlamlı olacaktır. Zira şair, dilinden yeni bir üslupla dökülen bu sözlerin diline yani gönlüne etki etmesini de dilemektedir. Elbette hem kendisinin gönlüne dokunması hem de okuyup dinleyenler için müfid ve müessir olması, şairin niyazında gizlidir. Çünkü dünya hayatının geçiciliği ve imtihan yeri oluşu her ne kadar herkes tarafından bilinip dille ikrar edilse de gerçeği kabullenip ona göre hareket etmek, gönlün (dilin) de tasdiki ile gerçekleşmektedir.

İlk mısra da nev-zemîn bir şiir söylemek suretiyle kendini ve şiirini öven şair, ikinci mısra da dua ve niyazda bulunmaktadır. Bilindiği üzere Klasik dönemde şairler, şiirin ince nükteler içermesi yanında hayal, mana, mazmun ve kelime seçiminde çok hassas davranmış, yeni bir tarzda söylenmesi gerektiğine inanmışlardır. Bu yüzden de kimse tarafından kullanılmayan yeni söyleyişleri bulmak için çaba sarf etmişler, zamanla şiirde “kudemanın köhne tarzı”nı terk edip yeni olanı bulmak istemişlerdir. Ancak ufak tefek istisnalar dışında eskinin hayat tarzının ve edebiyat anlayışının büyük oranda devam etmesi, şairleri “kudema tarzı”ndan kurtaramamış, onlardaki yenilikler de yeni bir mazmun, alışılmadık bir kafiye ve rediften öteye geçememiştir. Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin de yaşadığı 18. yüzyıl şairleri, “şi'r-i ter, şi'r-i tâze, tâze-tarh, tâze zemîn, nev-zemîn, tâze-şi'r, tâze-edâ, tâze-zebân, tâze-gû, bîkr-i ma'nâ” gibi kelime ve tamlamalarla şiirin yenilikler içermesi ve yeni bir üslupla söylenmesi gerektiğini vurgulamışlardır (Horata, 2018, s. 15-16). Köstendilli de şiirinde yeni bir zemin bulduğunu ifade ederken yeni söylem bulduğunu vurgulamanın yanında diğer şairlerden nazire isteme arzusunu da dile getirmektedir (Yılmaz, 2018, s. 1662). Zira Şeyhî'nin başka bir gazelinin makta beytinde dile getirdiği husus, yine buna işaret etmektedir:

Şeyhiyâ berceste lâ-kaydâne tarh it nev-zemîn

Bir gazel tanzîr idip ser-levha-i dîvâna at

(G. 23/7)

#### Sonuç:

Şairin dünya hayatı ile ilgili tavsiflerinden ve tavsiyelerinden oluşan, *Dîvân*'ında yer alan kaside, klasik üslubun dışında değerlendirebileceğimiz bir manzumedir. Bu durum, şairin kasidelerinde sıklıkla gözlemlenen bir üslup özelliğidir. İncelememize konu olan kasidede, sadece teşbib, dua ve fahriye bölümlerinin olduğu görülmektedir.

Şeyhî, kasidesinde dünyayı anlatmak için “dehr, âlem, dünya, hayâl, cihân, dâr” kelimelerini kullanmıştır. Dünya ile ilgili tavsiflerin, tasavvufî ve edebî geleneğe uygun bir şekilde olumsuz olduğu görülmektedir. Beyitlerde bu bağlamda “lu'b-ı sıbyân, lu'b-ı dehr, cife, hayâl-i fânî, denî, dün, bî-vefâ, dâr-ı mihnet, fânî, fenâ” gibi sıfatların zikredilmesi dikkat çekicidir. Kasidenin neredeyse tamamında şairin âyet ve hadislerden iktibas yahut telmih yolu ile istifade etmesi, söylediklerini güçlendirmek içindir.

Fani ve vefasız dünya karşısında insanın konumuna ve kıymetine vurgu yapan şairin insan için güher (inci, elmas, mücevher) vasfını kullanması, eşref-i mahlûkat oluşuna ve şanına yakışır şekilde hayatını idame ettirmesi gerektiğine işaret eder. “Gözünü aç, kendini bil” şeklindeki ikazlar da bundan dolaydır.

Şair kasidesinde pek çok edebî sanattan istifade etmekle birlikte tecâhül-i ârif sanatı özellikle dikkat çekicidir. Bu husus hem okurun dikkatini celb etmek hem de dünyanın değersiz ve geçici olduğunu bildiğimiz halde içinde bulunduğumuz gaflete vurgu için olmalıdır.

Kasidenin tamamında, konu ile ilgili anlatımı teyit ve tekit eden ifadelerin (dinle â, hâ...) ve soruların kullanılması da manidardır. İlk mısraında “dinle â” uyarısı ile başlayan kaside, “â” redifi ile devam ederken her bir beyitteki tavsîye ve uyarılara kulak vermek gerektiği imasını taşımaktadır.

Kasidenin tamamında “ey gönül, dilâ...” gibi hitaplar ile bütün söylenenler karşısında muhatabın gönül olduğuna da vurgu yapılmaktadır. Zira her ne kadar insan bu hakikatleri bilse ve dilinden doğru olanları haykırsa da, gönlüne kabul ettirmesi zor olmaktadır. Çünkü dünya, çekici nimetleri ile insanı gâfil avlamaya devam etmektedir. Dünya hayatı ile ilgili dilinden çıkanları insanın dilinde (gönlünde) tasdik edip hayatına aksettirmesi mühimdir. Kasidenin makta beytinde şairin dilinden dökülenlerin tesirli olması için Cenâb-ı Hakk’a dua ve niyazda bulunması da bunu teyit etmektedir.

### Kaynakça

- Aclunî (2000). *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'Amme'stehere Mine'l-Ehâdis 'Alâ Elsineti'n-Nâs*. I-II. thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. yy.: Mektebetu'l-Asriyye.
- Ahmed İbn Hanbel (1999). *Kitâbü'z-Zühed*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Akalın, D. (2015). XIX. Yüzyılda Osmanlı İdaresi Altında Balkanlar ve Köstendil. *Yeni Türkiye (Rumeli-Balkanlar Özel Sayısı II)*, 67, 1674-1694.
- Akalın, Ş. H. (2011). *Türkçe Sözlük*. 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydın, İ. H. (2002). .Kenz-i Mahfi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt. 25, 258-259.
- Ayverdi, İ. (2011). *Kubbealtı Lugatı, Misallı Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bilnet Matbaacılık.
- Bedruddîn el-Aynî (ty). *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Buhârî (h. 1422) *Sahîhu'l-Buhârî*. I-XI, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. Dâru Tavkî'n-Necât.
- Canım, R. (2021). Bulgaristan'ın Kaplıcalar Şehri Köstendil'in Türk Kültür ve Edebiyat Tarihindeki İzlerine Dair. *Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları*. 3 (2), 289-300.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul: Anka Yayınları.
- Ceyhan, S. (2010). Süleyman Şeyhî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 38, 108-109.
- Çetin, K. (2020). Necâtî Bey ve Mihrî Hatun'un “Nemed” Gazellerinin Karşılaştırılması. *Littera Turca, Journal of Turkish Language and Literature*. 6 (3), 344-355.
- Çetinkaya, Ü. (2008). Divan Edebiyatında Kadına Genel Bakış. *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 3(4), 279-334.
- Derman, M. U.; Uzun, M. İ. (1992). Besmele. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 5, 532-537.
- Dikmen, M.; Çetin, K. (2020). Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Kaleminden Dile Gelen Bahar ve Çiçekler. İ. Güleç ve Ö. S. Güler (Ed.). *Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî* içinde (s. 289-302). İstanbul: Vakıf Araştırmaları Merkezi (VAKAR).
- Doğan, M. N. (2008). Divan Şiirinde “Şarap” Metaforları. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 38, 63-98.
- Dönmez, İ. K. (2009). Sarhoşluk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 36, 141-145.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. (h. 1409). *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.



- Erginli, Z. (2006). Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (2), 117-181.
- Ertem, R. (1995). *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Fuzûlî (2000). *Leylâ ve Mecnûn Metin, Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar*. Haz. Muhammed Nur Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökdemir, A. (2020). Köstendilli Süleyman Şeyhî Dîvânında Nakşibendilik. İ. Güleç ve Ö. S. Güler (Ed.). *Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî* içinde (s. 273-288). İstanbul: Vakıf Araştırmaları Merkezi (VAKAR).
- Güleç, İ. (2020). Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Dîvânı ve Şiir Dünyası. İ. Güleç ve Ö. S. Güler (Ed.). *Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî* içinde (s. 243-271). İstanbul: Vakıf Araştırmaları Merkezi (VAKAR).
- Güler, İ. (1999). Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci. *İslâmiyât -Osmanlı Özel Sayısı-*. 3(4), 33-49.
- Horata, O. (2018). XVIII. Yüzyılda Sosyo-Kültürel ve Edebî Hayat. *XVIII. Yüzyıl Türk Edebiyatı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 3-21.
- Kalkışım, M. (1994). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kayaalp, İ. (2019). *Bahî Divanı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64301,bahtisultan-i-ahmed-divanipdf.pdf?0>
- Kayaokay, İ. (2017). *Klasik Türk Şiirinde Nefs*. İstanbul: H Yayınları.
- Kemikli, B. (2000). Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun'ullâh-ı Gaybî'nin Devriyyesi. *İslâmî Araştırmalar*, 13(2), 217-226.
- Kısakürek, N. F. (2018). *Çile*. 89. Baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Köstendilli Süleyman Şeyhî. *Dîvân-ı Şeyhî-i Köstendilî*. İstanbul Üniversitesi TY. 1784. Erişim adresi: <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty01784.pdf>
- Kundakcı, M. (2018). *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Divanı'nın Tenkitli Metni*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kutluer, İ. (1994). Düşünme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 10, 53-57.
- Muslu, R. (2016). Merâtib-i Nefs ve Tezkiye. K. Özköse (Ed.). *Tasavvuf El Kitabı* içinde (s. 337-365) 4. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Müslim b. Haccâc (ty). *Sahîh-i Müslim*. I-V. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Öztoprak, N. (2010). Divan Şiirinde Giyim Kuşam Üzerine Bir Deneme. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 4, 103-154.
- Pala, İ. (2014). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Polat, E. ve İslamoğlu, A. (2018). 17. Yüzyıl Dîvânlarında Dünyanın Geçiciliğine Dair Nasihatler. *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 13(9), 213-238.
- Suyûtî (2004). *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*. I-II. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Tabakoğlu, M. ve Maden, Ş. (2019). Nokta Metaforu ve Vahdet Üzerine Eklektik Bir Metin: Noktâtü'l-Beyân Risâlesi. *dergİabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*. 7(13), 61-93.
- Tarlan, A. N. (1992). *Ahmet Paşa Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tatçı, M. (2008). *Yûnus Emre Dîvânı, Tenkitli Metin*. İstanbul: H Yayınları.

- Tavukçu, O. K. (t.y.). *Dede Ömer Rüşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divânının Tenkitli Metni*, Erişim adresi: [https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10601,dede-omer-rusenipdf.pdf?0&\\_tag1=996F7C32D7C6FAEAEA37BAD6DEF222CAA2A64231&crefer=B9B1E710449689127931CC7C50517A1F088049A93C64C349C5BDB657933A2EE0](https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10601,dede-omer-rusenipdf.pdf?0&_tag1=996F7C32D7C6FAEAEA37BAD6DEF222CAA2A64231&crefer=B9B1E710449689127931CC7C50517A1F088049A93C64C349C5BDB657933A2EE0),
- Topaloğlu, B. (1993). Cehennem-Kelâm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Cilt 7, 227-233.
- Uçman, A. (2014). Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler. A. Y. Ocak (Haz.). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm)* içinde (s. 575-625). II. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uludağ, S. (1994a). Devir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 9, 231-232.
- Uludağ, S. (1994b). Dünya. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 10, 22-25.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Uzun, M. İ. (1994). Devriyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 9, 251-253.
- Uzun, M. İ. (2013). Yâr-ı Gâr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 43, 324.
- Yıldırım, A. (2000). *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, B. (2019). *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkanı: Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Yılmaz, A. (1989). *Köstendilli Süleymân Şeyhî*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yılmaz, A. (2020). Köstendilli Süleyman Şeyhî: Hayatı, Eserleri, Türk-İslâm Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneği İçindeki Yeri. İ. Güleç ve Ö. S. Güler (Ed.). *Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî* içinde (s. 13-41). İstanbul: Vakıf Araştırmaları Merkezi (VAKAR).
- Yılmaz, K. H. (2018). Divan Şairlerinin Meydan Okumaları ve Kendi Şiirlerine Nazire İstekleri. *Teke Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. (7)3, 1660-1668.
- Yücer, H. M. (2017). Vahdet-i Vücûd Nazariyesinin İzahında Nokta Sembolizmi ve Muhyiddin-i Rûmî'nin Temsîl-i Nokta Adlı Eseri. *Journal of History Culture and Art Research*. 6 (2), 199-278.
- Zebîdî. (2017). *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn bi-şerhi İhyâi Ulûmi'd-Dîn*. I-XIV. 6. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

### Structured Abstract

Classical period Turkish Poetry has a very significant place in Turkish literature in terms of the literary figures it raised and the works written. This literary accumulation was not only limited to Anatolia, but also spread over a wide geography. During the Ottoman period, one of the geographies that led to the growth of many scholars, writers and poets was the Balkans, which was called Rumelia at that time. Besides its historical importance, this region is also an important literary and cultural center. One of the important poets of the Balkan geography is Süleyman Seyhî of Kyustendil (d. 1235 / 1819 - 1820).

The poet, whose full identity is Sheikh Mollazade Süleyman Şeyhî-i Köstendili-i Nakşibendi Efendi, was born in Kyustendil in 1750. The family of the poet, who lived in the late 18th and early 19th centuries, is known by the nickname Mollazade. The pseudonym of the poet, who is also a sect sheikh, is Seyhî. He wrote nearly thirty works in the field of religious-mystical literature. He wrote his works in Turkish and generally wrote them with the aim of making the subject easily understood by everyone. The biographies of saints named Bahru'l-Velâye, which he wrote, have a significant place. One of the important works of Suleiman Seyhî of Kyustendil, a scholar, sufi and poet, is Diwan. Since he is a Naqshi sheikh, his sufi poems are predominant in the Diwan.

One of the remarkable points in Suleiman Seyhî's Diwan is his eulogies. Although his odes have the integrity of the subject, the absence of classical eulogy sections such as nesib, teşbib, girizgah, tegazzül, fahriye, prayer, the absence of an addressee for praise or satire, the absence of intricate phrases and heavy metaphors made him different from other poets. One of the remarkable odes in this context is the fifth ode of the Diwan. The poem in question consists of 27 couplets. The eulogy, which was written in a righteous and guiding style, was written with the content of advice and counsel. From the first couplet, there is a narrative that reveals the view of the Sufi poet to worldly life. According to Suleiman Şeyhî of Kyustendil, the world is a place where people come and go for a certain period of time and stay temporarily. Inclining towards the world and giving heart to the world does not bring pleasure and pleasure to people, but it also causes torment and suffering. It reminds us that the life of this world is temporary, that it is the field of the hereafter, and that it is necessary to act accordingly.

Suleiman Seyhî used different concepts such as "realm, world, dream" in his ode to describe his worldly life. From the first couplet, the poet has described the world with definitions such as lu'b-i sıbyan (child's toy), lu'b-i dehr (worldly fun), reminding that it is worthless and simple, distracting people, and being mortal. He pointed out that just as a child gets distracted while playing and forgets everything, he will forget the hereafter when he is immersed in worldly pleasures and entertainment. Suleiman Şeyhî, who put his views on solid foundations by frequently quoting verses and hadiths, tried to keep people careful and awake in the face of the mortal and disloyal world. Because human beings have a precious place among the creatures created by Allah. In order to express this, he described people as pearls and jewels, and warned them such as "open your eyes, know yourself, listen". The poet, who explains to the last couplet of the ode, that one should not plunge into the worldly life with his advice style, includes honor and prayer in his maqta couplet. In the first line of the last couplet, he describes his poetry as nev-zemîn. Thus, he not only expresses his desire to reveal a new style by praising himself and his poetry, but also expresses that he wants nazire from other poets. In the second verse of the last couplet, he prays for his poem, which he wrote in a new style, to be effective.

Although many literary arts are included in the ode, the art of tecâhül-i ârif especially attracts attention. This issue must be both to attract the attention of the readers and to warn the people who are constantly forgetting and heedless, even though they know that the world is temporary and worthless. The use of the address "O heart" in the ode shows that the heart is addressed in a sense. Because even if a person knows these truths and tells them with his tongue, it is difficult for him to accept them in his heart. The world attracts people towards itself with its attractive blessings. The important thing is to confirm with our heart what we say with our tongue and reflect it to our lives as behavior.

In this study, it has been tried to explain the ode in Suleiman Seyhî's Diwan, which reflects his thoughts on worldly life. Thus, it has been tried to contribute to both understanding the text and making sense of the poet's thoughts.

## Tasavvufta Sekr ve Sahv Kavramları

### *The Notions of Sukr and Sahw in Sufism*

#### Öz

Sözlükte içki içip sarhoş olmak, kendinden geçmek gibi manalara gelen sekr kavramı tasavvuf ilminde kuvvetli bir feyzin (vârid) tesiri ile şuur halinin kaybedilmesi anlamını taşımaktadır. Sahv kavramı ise sözlükte sekr kavramının zıttı olarak kendine gelmek, iyileşmek ve uyunmak gibi manalara gelmekle beraber tasavvuf ilminde, şuur haline tekrar dönülerek manevî sarhoşluktan ayılmayı ifade etmektedir. Bu anlamda mutasavvıfların genel olarak kullandıkları kavramlar sekr ve sahiv eksensiz olmak üzere iki ana kola ayrılmaktadır. Sekr ve sahiv kavramları mutasavvıfları tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sekr ve sahiv ehli şeklinde ikiye ayırmıştır. Bu ayrımın sonuçlarını hemen hemen bütün tasavvufi kavramlarda ve düşüncelerde görmek mümkündür. Dolayısıyla tasavvufi düşüncedeki sekr ve sahiv kavramların değişik perspektiflerle ele alınması diğer tasavvufi kavramların anlamsal zemini idrak etme açısından önem arz etmektedir. Çalışmada yöntem olarak öncelikle sekr, daha sonra sahiv kavramı incelendi. Çünkü sahiv, sekr halinin bir neticesidir. Sekr kavramının lügat ve istilâh manaları zikredildikten sonra mutasavvıfların konuyla alakalı temellendirdiği ayet ve hadisler ele alındı. Böylelikle konuya yüzeysel de olsa Kur'an ve sünnet açısından bakılmaya çalışıldı. Sahiv kavramı için de aynı usul takip edildi. Son olarak sekr ve sahiv kavramlarının mukayesesi yapılarak bazı çıkarımlarda bulunuldu. Çalışma neticesinde ise tasavvuf ilminde sekr ve sahiv kavramlarının kelime manalarının dışında yeni bir anlam kazandığı görülmüştür. Lügatlerde maddî bir sarhoşluk ve uyanıklık halini ifade eden sekr ve sahiv kavramları, tasavvufta daha çok manevî sarhoşluk ve uyanıklık anlamında kullanıldığı gözlemlenmiştir. Fakat sekr ve sahiv kavramlarının tasavvuftaki bu anlamlarıyla Kur'an ve hadiste doğrudan geçmediği tespit edilmiştir. Kavramlara getirilen bu yeni anlamların mutasavvıflar tarafından bazı ayet ve hadislerden tasavvufi yorumlarla istidlâl edildiği görülmüştür. Bunların dışında sekr ve sahiv kavramları mukayese edildiğinde mutasavvıfların daha çok sahiv halini benimsediği, uzun süreli sekr halinin Allah olan kulluğu hakiki manada yerine getirme hususunda sorun teşkil edeceği anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Sekr, Sahiv, Hal, Makam.

#### Abstract

The Sufi concept of sukr, which literally means being intoxicated to the point of passing out, refers to the loss of consciousness resulting from a powerful inspiration (wârid). Conversely, the concept of sahiv literally means regaining consciousness, recovering, and waking up, but in Sufism, it refers to returning to a state of consciousness after sobering up from spiritual intoxication. Therefore, the concepts often used by Sufis are divided into two main categories based on sukr and sahiv. The concepts of sukr and sahiv have categorised the Sufis into two groups since the earliest periods of Sufism: people of sukr and those sahiv. One could see that this distinction is captured in almost all Sufi concepts and thoughts. Therefore, it is important to consider sukr and sahiv in Sufi thought from different lenses to appreciate the semantic background of other Sufi terms. Methodologically considered, the analysis of sukr preceded that of sahiv in the present study as sahiv is the outcome of the state of sukr. After mentioning the literal and idiomatic meanings of sukr, the verses and hadiths that the Sufis cited about this issue were examined. Thus, the term was studied using the perspective of the Qur'an and the Sunnah, albeit superficially. The same procedure was followed for sahiv. Finally, some inferences were made by comparing these two concepts. By comparing these two concepts, the study revealed that sukr and sahiv gained new meanings in Sufism, beyond their literal meanings of material intoxication and wakefulness, respectively. The study found that these concepts are mostly used to express spiritual intoxication and wakefulness in Sufism. However, it was also noted that the concepts of sukr and sahiv are not directly mentioned in the Qur'an and hadiths with their meanings in Sufism. Sufi interpretations of some verses and hadiths led to new meanings for these concepts. Moreover, it was observed that Sufis mostly adopt the state of sahiv, as prolonged sukr could hinder the proper fulfilment of servitude to Allah.

**Keywords:** Sufism, Sukr, Sahiv, Hâl, Maqâm.

#### Eyüp İNCE

Dr. Öğr. Üyesi., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı / Lecturer Dr., Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Sciences Department of Sufism eyup.ince@bilecik.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6195-2980> <https://ror.org/00dzfx204>

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 05.01.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Atıf / Cite as:** İnce, E. (2023). Tasavvufta Sekr ve Sahiv Kavramları. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 157-170.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncı/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Eyüp İnce

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Her ilim dalının kendine ait usulü, tabirleri ve ıstılahları bulunmaktadır. Bu anlamda tasavvufun da kendine has usulü, dili ve kavramları mevcuttur. Söz konusu bu kavramların efrâdını cami' ve ağıyarını mâni' (kapsamına girenleri içeren, kapsam dışı kalanları dışlayan) bir şekilde tanımlanması, onların doğru anlaşılması açısından önemlidir (Kırcı, 2021, s. 96). Tasavvufi terminoji ilk dönemlerinde zuhur ederek günümüze kadar gelişimini devam ettirmiştir. Bu anlamda özellikle tasavvuf ve tarikatlar döneminde sûfi terimlerin izah edildiği çok sayıda eserler yazılmıştır. Tasavvuf, kâl ilminden daha çok hâl ilmi olduğu için bu alanla alakalı kavramların anlaşılması da güçtür. Tasavvufi ıstılahların anlam derinliğini tam olarak anlamak ancak ehil kimselerin işidir. Tasavvufi terimlerin anlam derinliği, daha çok yaşanmış manevî tecrübelerden kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu ilme ait kavramların anlaşılmasının zor olmasının sebebi İslam dininin takvâ boyutuyla yaşanmaya çalışılmasıdır. Fakat başlı başına ıstılahlar, idrak edilmesi zor olan tasavvuf ilmini veya tasavvufi meseleleri kolaylaştırdığı gibi bu ilmi öğrenmek isteyen kimseler için de zemin oluşturmaktadır. Bu açıdan çalışmaya konu olmuş sekr ve sahv kavramlarının farklı yönleriyle ele alınması önem arz etmektedir.

Klasik tasavvuf kaynaklarında kavramlar “makamlar ve haller” şeklinde tasnif edilerek açıklanmaktadır. Tasavvuf ilminde makam; kişinin Allah'ın emirlerini yerine getirme, muhabbet, sevgi, mücâhede, uzlet, riyâzet gibi hususlarda Allah katındaki manevî konumu olarak tarif edilmektedir. Hal ise ilâhi bir lütuf olarak kişinin kalbine gelen hissiyatları ihtiva etmektedir (Demirci, 1997, 15: 216). Diğer bir ifadeyle manevî ve ruhî duyguları belirtmektedir.

Özellikle “değişme, dönüşme, durum” gibi manalara gelen hal kavramı kelime manası itibariyle parlayıp sönen ve sürekliliği olmayan şimşeğe benzetilmektedir. Hal, isminden de anlaşıldığı gibi geçici bir şeyi ifade etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), “Hal, kalplere inen bir durumdur.” diyerek bu hususa işaret etmektedir (Serrâc, 1996, s. 41; Kuşeyrî, 1980, s. 109; Cebecioğlu, 2017, s. 131; Demirci, 1997, 15/216).

Tasavvuf ilminde hal, dinî his ve heyecanlar manasına gelmektedir. Kendiliğinden kalbe gelen hüzn, neşe, sıkılma, sevinme, korkma ve ümit gibi duyguları ifade etmektedir. Haller, amellerin mirası ve neticesi olarak sayılmaktadır. Ameli doğru ve sıhhatli olanların dışındaki kimseler hallere sahip olmazlar. Amelleri doğru ve sıhhatli bir şekilde yerine getirmenin ilk şartı da Kur'ân ve sünnet bilgisine sahip olmaktır (Kelâbâzî, 2016, s. 143). Haller, kula verilen ilahî bağışlar veya hibeler olarak kabul edildiğinden dolayı kalbe vârid olan şeyin ilahî veya şeytanî olduğunu anlamak için öncelikli olarak Kur'ân ve sünneti bilmek gerekmektedir (Kuşeyrî, 1980, s. 109).

Mutasavvıfların durumuna göre haller, hâkim olanlar ve mahkûm olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hallerine hâkim olamayıp mahkûm olan mutasavvıflar söz ve davranışlarına hükmedememektedir. Bu durumdayken şer-î hükümlere uygun düşmeyen söz ve davranışlar sergileyebilmektedir. Bu sebeple bulunmuş olduğu hal süresince mükellefiyetleri bulunmamaktadır. Hallerine hâkim olanlar ise sözlerinde ölçülü, davranışlarında dengeli kimselerdir. Şer-î düsturlar çerçevesinde hareket etmektedirler. Peygamberler ve bazı veliler hallerine hâkim olan kimselerdir. Nitekim ilk başta haline mağlûb olan sâlik, tasavvuf yolunda sebat edip ilerledikçe haline hâkim olmaya başlamaktadır (Demirci, 1997, 15:216).

Tasavvuf kaynaklarında haller ile makamlar arasındaki bazı farklar zikredilmektedir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:



1-Makamlar çalışılarak kazanılır fakat haller Allah vergisidir (Mevâhib). Yani biri kesbi diğeri vebîdir. İnsanın gayret ve iradesi olmadan Allah tarafından ihsan edilir. Kişi bildiğiyle amel ederse Allah ona bilmediğini ihsan eder. Kulun ameli ne ölçüde iyi ve güzel olursa nail olduğu haller de o nispette saf ve ulvî olur.

2-. Makamlar bâkî ve daimîdir. Haller ise sürekli olarak değişkenlik arz eder kalıcı değildir.

3-Halde değişme vardır makamda ise süreklilik vardır.

4-Hal sahibi halinde yükselir makam sahibi ise makamında temkin üzeredir.

5-Seyr-ü sülûkte makamların belirli bir ölçüde sıralaması vardır fakat haller ile alakalı böyle bir şey söylemek pek mümkün değildir (Serrâc, 1996, ss. 41-42; Kelâbâzî, 2016, ss. 143-144; Kuşeyrî, 1980, ss. 108-109; Demirci, 1997, 15:216-218; Uludağ, 2003, 27:409-410).

Sekr ve sahv seyr-i sülûk yolundaki müridin tecrübe etmiş olduğu iki manevî hali ifade etmektedir. Bu kavramlar bazı tasavvufî eserlerde makam olarak geçmekle beraber çoğunlukla hal olarak ifade edilmektedir (Hal olarak geçen kaynaklar: Serrâc, 1996, ss. 333-334; Kelâbâzî, 2016, ss. 189-191; Kuşeyrî, 1980, ss. 123-125. Makam olarak geçen kaynaklar: Hucvîrî, 1980, ss. 414-418; Herevî, 1988, ss. 120-121). Kendinden geçip sarhoş olmak manasına gelen sekr, kendine gelip ayık olma anlamındaki sahv kavramıyla daima beraber zikredilmektedir. Sekr ve sahv halleri sonucunda fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşılmaktadır. Ayrıca bu kavramlar tasavvuf terminolojisinde özel bir öneme sahiptir ve özellikle Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848)'ye yönelik eleştirileriyle irtibatlı olarak zikredilmektedir (Schimmel, 2004, s. 145).

Çalışmada öncelikle sekr, daha sonra sahv kavramını inceleyeceğiz. Çünkü sahv, sekr halinin bir neticesidir. Sekr kavramının lügat ve ıstılah manalarını zikrettikten sonra mutasavvıfların konuyla alakalı temellendirdiği ayet ve hadisleri ele alacağız. Sahv kavramı için de aynı usulü takip edeceğiz. Son olarak sekr ve sahv kavramlarının mukayesesini yaparak bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

## 1. Sekr Kavramının Lügat ve İstılah Manası

Sekr kavramı sözlükte “içki içip kendinden geçmek, mest olmak, sarhoş olmak” anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, ty., 4: 372; Fîrûzâbâdî, 1998, 2:52). Terim olarak ise kuvvetli bir feyzin (vârid) etkisi ile gaybet haline geçiş manasında kullanılmaktadır (Kuşeyrî, 1980, s. 201; Kelebâzî, 2016, s. 190; Herevî, 1988, ss. 97-98). Gaybet ise sâlikin, şuur halini kaybetmesidir (Akkuş, 1996, 13:409). Sekr, başka bir ifadeyle seyr-ü sülûk anında gelen feyzin tesiriyle müridin kendinden geçişini ifade etmektedir. Bu hali tecrübe eden mutasavvıf, sükrân olarak isimlendirilmektedir. Sekr kavramının zıttı olarak sahv (uyanıklık) kullanılmaktadır. Bu sebeple kaynaklarda sekr, sahv kavramıyla birlikte incelenmektedir (Kartal, 2009, 36:334).

### 1.1. Kur'ân ve Sünnette Sekr

Mutasavvıflara göre Kur'ân'ı Kerîm'de “*Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Mûsâ bayılarak yere yığıldı.*” (Arâf 7/143) ayetiyle sekr haline işaret edilmektedir (Kartal, 2009, 36:334-335). Allah lütfü kerimiyle dağa tecelli ettiğinde Hz. Musa'nın yere yığılıp bayılması sekr halinin bir türü olarak yorumlanmaktadır. Zira mutasavvıfların nazarında Hz. Musa Allah'ı tecelli etmesiyle kalbinde meydana gelen manevî hazzın tesiriyle sekr halini yaşamıştır (Kuşeyrî, 1980, ss. 124-125). Bunun yanı sıra Hâce Abdullah Herevî (öl. 481/1089) Hz. Musa'nın “*Rabbim (ne olur) bana kendini göster, sana bakıp göreyim.*” (Arâf 7/143) şeklindeki nidasına karşılık sekr halini yaşadığını ifade etmiştir (Herevî, 1988, ss. 97-98).



Sûfî müfessir Şehâbeddîn Mahmûd Âlûsî (öl. 1270/1854) sekr halini ilahî aşka bağlamaktadır. “*Eğer Allah’ı seviyorsanız O’na tabi olun.*” (Âl-i İmrân 3/31) ayetini bu düşünce doğrultusunda yorumlamaktadır. Ayetin yorumunda sekr halinde olanların hayranlık içinde olduğunu ve bu sevginin havasu’l-havas kimselerin mertebesi olduğunu bildirmektedir. Ayrıca sekr halinin ilahî cezbeden kaynaklandığını ifade etmektedir (Âlûsî, 1995, 3:129).

Hucvîrî (öl. 465/1072)’ye göre “*Attığın zaman sen atmadın Allah attı.*” (Enfâl, 8/17) ayeti sekr halini ifade etmektedir. Zira ona göre ayetin muhatabı olan Hz. Muhammed o anda sekr halinde olduğu için atma eylemini kendisi değil Allah gerçekleştirmiştir. Nitekim ayette geçen atma eylemi Hz. Muhammed’e değil direk olarak Allah’a dayandırılmıştır (Hucvîrî, 1980, 2:414).

Zikredilen bu ayetlerin dışında “*Sana içki ve kumarı soruyorlar.*” (Bakara 2/219) “*Her nefis ölümü tadacaktır.*” (Âl-i İmrân 3/185) ve “*Ey iman edenler sarhoş olduğunuz halde namaza yaklaşmayın.*” (Nisâ 4/43) ayetleri sekr kavramı bağlamında yorumlanmıştır. Söz konusu ayetler bağlamında ölüm anı sekr hali olarak tanımlanmış ve içki sebebiyle sarhoş olan namazdan engellendiği gibi gaflet sebebiyle sarhoş olan da vuslattan mahrum bırakıldığı ifade edilmiştir. (Kabakçılı, 2015, 220-222).

Sâlikin kalbine ansızın gelen hal ve ilhamlara vârid denilmektedir. Sekr halinin oluşmasında kuvvetli bir vâridin etkisi büyüktür. Sekrin de kendi içerisinde mertebeleri, çeşitleri bulunmaktadır. Söz gelimi vâridin tesiriyle nefsin büyük bir coşkuyla kendinden geçmesi sekr-i tabîdir. Aklın kendi delil ve burhanının sarhoşluğuna uğraması sekr-i aklîdir. Tabî olan sekr Allah’a iman eden kullara aittir, aklî sekr ise marifet sahipleri tarafından tecrübe edilmektedir. Bir de sekr-i ilahî vardır ki bu da kâmil kimselerin sekridir. “*Allah’ım benim sendeki hayretimi artır.*” (Muteber hadis kitaplarında bulunamamıştır) anlamındaki hadis ise sekr-i ilahî halini yansıtmaktadır (İbn Arabî, 2007, 2:544).

Tasavvuf ilminde ruhsal haz ve heyecanları ifade eden hallere büyük önem verilmektedir. Üstelik hal ehli olmak büyük mutluluk olarak kabul edilmektedir. Sekr hali bu hususta örnek gösterilebilir. Mutasavvıflar sekr halinin önemini anlatmak için Hz. Peygamber’in sohbetlerinde farklı bir manevî hüviyete bürünen Hanzale b. Rebî’i (ö.45/665) örnek olarak zikretmektedirler. Hanzale, Hz. Peygamberin sohbetindeyken cennet ve cehennem görüyormuşçasına bir hal yaşayarak farklı bir havaya bürünmekteydi fakat Peygamberin huzurundan ayrılınca bu durum kendisinden yok oluyordu (Müslim, 2006, 1260-1261). Dolayısıyla Hz Peygamber, bu halini kendi içinde tanımlayamayan Hanzale’ye hallerin bazen olabileceğini fakat sürekli olmayacağını bildirmiştir (Serrâc, 1996, s. 190; Demirci, 1997, 15:216).

## 1.2. Tasavvufta Sekr

Tasavvuf ilminde sekr, somut âlemdeki varlık ve olayların ayrımını yapmaktan gâib olmak anlamına gelmektedir. Yani temyiz gücünü yitirme halini ifade etmektedir. Sekr halinde olan kimse, Hakk’a vasıl olmanın tesiriyle cüz-i iradesini kullanmakta zorlanarak kendisine uygun düşen şeylerle zıddını ayırt edememektedir. Diğer bir deyişle Hakk’a vasıl olmanın meydana getirdiği galebe hali, kişinin kendisine haz veren şeyle elem veren şey arasını ayırt etme özelliğini ortadan kaldırmaktadır. Manevî his ve heyecanların, muhabbet, aşk, şevk, vecd ve cezbe gibi duyguların etkisiyle meydana gelen hale sekr, bu tarz sebeplerle manevî sarhoşluk hali yaşayan kimseye de sekrân denilmektedir (Kelebâzî, 2016, ss. 190-191). Vecd sahibi olmadığı halde ve manevî

bir sarhoşluk hali yaşamadığı halde zoraki olarak sekri elde etmeye çalışan kimselere ise tesâkür denilmektedir (Cebecioğlu, 2017, s. 344). Diğer bir ifadeyle sekr numarası yapmak tesâkür olarak ifade edilmektedir.

Tasavvufta sekr halini temsil eden Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848)'dir. Kendisi tasavvufî düşüncede sekr, fenâ, melâmet, tevhid, mârifet, muhabbet gibi konularda sarf ettiği söz ve şathiyeleriyle meşhurdur. Düşünce olarak sâlikin manevî sarhoşluk halinde kendinden geçip, benliğini yok ederek Hakk'a vasıl olması gerektiğini savunmaktadır (Hucvîrî, 1980, s. 295).

Hakk'a vasıl olmak için kulun rabbine çeken ezeli inayeti olması gerekmektedir. Bu nedenle kul sürekli sahv ve sekr hali arasında gel git yaşamaktadır. Sekr, kişinin akli melekelerini yitirmesiyle meydana gelen manevî bir haldir. Örneğin şarap içmekten dolayı sarhoş olan kimsenin durumu bu hususta örnek gösterilebilir. Şarap içen kimse sarhoşluğu sebebiyle bir takım eylem ve söylemlerde bulursa da bunlara akli olarak müdahale etmesi mümkün değildir. Çünkü akli melekelerini yitirmiştir. Fakat şarap içmenin verdiği sarhoşlukla manevî duyguların etkisiyle meydana gelen sekr hali arasında çok büyük farklar bulunmaktadır. Manevî sarhoşluk yani sekr hali her şeyden önce Allah'a olan muhabbetten kaynaklanmaktadır. Daha sonra vecd, cezbe, tevfik ve Allah'ın inayeti bu halin oluşmasındaki en önemli faktörlerdir. Kişide sekr halinin oluşmasında kendi cehd ve gayretinin çok bir etkisi bulunmamaktadır. Zira sekr, daha çok Allah'ın sevdiği kullarına bahşetmiş olduğu ilahî bir ikramdır. Dolayısıyla bu hal mahbupların hali olup muhiplerin hali değildir. Mahbuplar Allah'ın kendilerini sevdiği kimselerdir. Muhipler ise Allah'ı seven kimselerdir (Kayserî, 2013, ss. 46-47). Yani sekr halini yaşamak için Allah'ı sevmek yeterli değil Allah'ın da o kulunu sevmesi gerekmektedir.

Tasavvufî düşüncede sekr, aklın nurunun, zâtın nurunun ışığında kaybolması nedeniyle zâhirî ve bâtinî ahkam arasında ayırım yapma kabiliyetinin yok olmasıdır. Sekr ehli iki türlüdür. Birincisi zâtın (Allah) muhipleridir ki onların kaynağı zâttır. İkincisi sıfatların muhipleridir ki onların kaynağı Hakk'ın sıfatlar âlemidir. Sıfatlar âleminden olan sekr, zâtın nurlarının eserlerinden olan sekr kadar kuvvetli değildir. Kaynağı zâtın nurları olan sekr halinde "Sübhânî" ve "Ene'l-Hak" gibi lafızlar telaffuz edilebilir (Kâşânî, 2010, ss. 138-139).

Sekr, kâmil manada olmazsa ve duygular tam olarak kaybolmazsa bu durumdaki sâlike mütesâkir denilmektedir. Sekr-i tabî ve sekr-i ilahî olmak üzere iki türlü sekr bulunmaktadır. Özellikle sekr-i ilahî halindeki sâlikin Kur'ân ve sünnete aykırı söz ve davranışlara itibar edilmesi uygun değildir. Zira sâlik, sekr halinde akli melekelerini yitirmektedir ve kendisine gelen vâridin etkisi altına girmektedir. Bu durumdaki mesnetsiz sözlere ise şatahât denilmektedir (Cebecioğlu, 2017, s. 296). Örneğin "Sübhânî" ve "Ene'l-Hak" gibi lafızlar bu türden söylemlerdir.

Kuşeyrî'ye göre sekr hali ancak vecd ve muhabbet sahibinde meydana gelmektedir. Zira Kuşeyrî, zâhirî ve bâtinî sebepleri bırakıp Allah'a yönelen sekr sahiplerinin, Allah'ın cemal tecellisini seyredince sekr halini yaşadığını ifade etmektedir. Ayrıca vecd ve muhabbet ehlinin ruhunun, bu iki unsurla oynaşp kalp sarhoşluğu yaşadığını bildirmektedir. Sekr halini yaşayan mutasavvıfın durumunu da şu şekilde izah etmektedir: "Her şeyi Allah ile her şeyde Allah'ı görür, her sesle O'nu zikreder. Evrende işitilen bir ses, sohbet anında duyulan bir kelime veya cümle, Allah'ı zikredilen meclisteki bir nağme sekr vesilesi olabileceği gibi cehennem de dehşetini anlatan bir ayet de sekr halini yaşatabilir." (Kuşeyrî, 1980, ss. 124-125).

Davûd-i Kayserî (ö. 751/1350) sekr halini, veliliği kazanma yollarından biri olarak görmektedir. Ona göre seyr-ü sülûk yolundaki sâlik münzevî bir hayatı tercih ederek ve daima Allah'ı zikredip ona ibadet ederek

kalbini dünyevî sevgilerden arındırmaktadır. Ayrıca halvet, murakabe ve muhasebe gibi manevî tecrübeleri tadarak nefis tezkiyesi yapmaktadır. Dolayısıyla bâtinî (içsel) olarak tamamıyla Allah'a yönelmektedir. Böylece kendisinde sekr ve onunla irtibatlı vecd, vicdan, şevk, zevk, heymân ve aşk gibi haller zâhir olmaktadır. Aşk, sâlike tekrar tekrar sekr halini yaşatmaktadır. Nihayetinde bu durum sâlikî nefisinden fâni kılıp kalbî manalara, sırrî hakikatlere ve ruhî nurların müşahedesine erişirmektedir (Kayserî, 2013, s. 149).

Aklı yitik kimseler için kullanılan deli tabiri sekr kavramıyla bazen karıştırılmaktadır veya aynı manaya geldiği düşünülmektedir. Fakat esasında bu iki kavram arasında büyük farklar bulunmaktadır ve asla sekr sahibine deli tabirini kullanmak doğru değildir. Söz gelimi sekr sahipleri olan Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), Şems-i Tebrizî (öl. 645/1247), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273) için sekr ifadesi kullanılır fakat deli ifadesi kullanılamaz. Tasavvuf ilminde daha çok fenâdan sona bekâ önemlidir. Diğer bir deyişle ayıklık hali daha çok ön planda tutulmaktadır. Zira devamlı manevî sarhoşluk içinde olan kimselerin Allah yolunda hizmet etmesi söz konusu değildir. Süfiler özellikle bu hususta, “Eğer siz Allah’a (dinine) yardım ederseniz, Allah da size yardım eder.” (Muhammed 47/7) ayetini ve “Kavmin efendisi onlara hizmet edendir.” (Aclûnî, 2000, 1:528) hadisini kendilerine düstur edinmişlerdir (Cebecioğlu, 2017, ss. 78-79). Dolayısıyla delilik uzun süreli bir aklın yitirilmesini ifade ederken sekr hali geçici bir süre gaybete dalmayı ifade etmektedir.

## 2. Sahv Kavramının Lügat ve İstilah Manası

Sekr kavramının zıttı olan sahv sözlükte “kendine gelmek, iyileşmek ve uyunmak” gibi manalara gelmektedir (Ferâhîdî, 2003, 381). Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) sahvı, bulanıklık ve sarhoşluk halinin yok olması olarak tanımlamaktadır. Ayrıca hükümsüzlük yani yaptıklarından sorumlu olmama halini terk etme olarak yorumlamaktadır (Fîrûzâbâdî, 1998, s. 1302). Cürcânî (öl. 816/1413) ise kişinin kendini kaybetmesinden ve duyusunun yok olmasından sonra duyarlı olmaya geri dönmesi olarak tanımlamaktadır (Cürcânî, 1997, s. 137). Yani sâlikin yitirdiği hisleri tekrar kazanması olarak tarif edilebilir

Terim olarak sahv, sâlikin kendisine gelen vârid ve ilhamın etkisiyle şuurunu kaybetme sonrasında kendine gelip mahlûkatı görüp hisseder hale gelmesidir. Diğer bir deyişle manevî sarhoşluktan ayılmayı ifade etmektedir (Kuşeyrî, 1980, ss. 123-124). Sahv biri gafletteki sahv, diğeri muhabbetteki sahv olmak üzere iki türdür. Gaflet sahvında Allah ile kul arasında kalın bir perde bulunmaktadır. Gaflet sahvı aslında bir tür sarhoşluk yani sekr halidir. Gaflette ayık olduğunu zannedenlerin kimi kuvvet veya kudret, kimi evlad, kimi zafer sarhoşudur. Bu tarz durumlar maddî veya nefsanî sarhoşluk sebebidir. Kişi kendini sahv halinde zannetse de esasında o gaflet durumundadır. Muhabbet sahvı ise apaçık bir keşif halidir (Hucvîrî, 1980, 2:414). Diğer bir ifadeyle Allah'ın hakikatlerini saf, duru ve berrak bir şekilde keşfetmeye çalışma halidir.

### 2.1. Kur'ân ve Sünnette Sahv

Mutasavvıflar “Onların kalplerinde korku yatışınca ‘Rabbimiz ne buyurdu?’ derler. Onlar da ‘Hakki söyledi.’ derler.” (Sebe 34/23) ayetini sahv kavramı kapsamında yorumlamışlardır. Ayette geçen korku halinden kurtulmayı sahv olarak tanımlamışlardır (Herevî, 1988, s. 121). Ayette bahsedilenlerin tam olarak kim olduğu bilinmemektedir fakat Allah'ın kudreti karşısında kulun müthiş bir korku içerisine kapılması bilinen bir gerçektir. Bu öyle bir korku ki insanın aklını başından almaktadır. İşte tam bu anda Allah kullarına gönül

ferahlığı bahşederek sahv halini yaşatmaktadır. Yani havf (Allah korkusu) kaynaklı sekr halinden recâ (Allah'ın rahmetini ümit etme) maksatlı sahv haline dönüş gerçekleşmektedir.

Sahv kavramına dair diğer bir ayet ise Hz. Davud'un Câlût ile olan mücadelesinin anlatıldığı ayettir. Hücûvî'ye göre Hz. Davud, Câlût'u öldürdüğü esnada sahv halindedir. Zira ayette “*Davud, Câlût'u öldürdü.*” (Bakara 2/251) buyrulmaktadır (Hucvîrî, 1980, 2:496). Ayette geçen fiilin Hz. Davud'a isnad edilmesi onun öldürme eylemini sahv halinde gerçekleştirdiğine işaret etmektedir (Erkaya, 2015, ss. 305-306).

“*Zekerîya, ‘Rabbim! (çocuğum olacağına dair) bana bir alâmet ver’ dedi. Allah da şöyle dedi: ‘Senin için alâmet, insanlarla üç gün konuşamaman, ancak işaretleşebilmendir. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.’*” (Âl-i İmrân 3/41) ayetindeki “*sabah akşam*” vakitleri de sahv hali olarak değerlendirilmektedir (Âlûsî, 1995, 3:153). Zira özellikle sabah vakti, gecenin uyku sarhoşluğundan (sekr) gündüzün aydınlatici nuruna uyanmayı (sahv) ifade etmektedir.

Ayrıca Ashab-ı Kehf kıssasının anlatıldığı “*Onları uyandır ki, iki taraftan hangisinin kaldıkları süreyi daha iyi hesap edeceğini bilelim.*” (Kehf 18/12) ayeti mutasavvıflar tarafından sahv hali açısından yorumlanmaktadır. Söz gelimi Kuşeyrî, Ashab-ı Kehf'in Allah tarafından uykularından uyandırılmasını, sahv hallerine ve temyiz özelliklerine yeniden döndürülmesi olarak yorumlamaktadır (Kuşeyrî, 2013, 2:380).

Kıyame suresindeki “*O gün yüzler ıslıl ıslıl parlar.*” (Kıyame 75/22) ayeti ise mahşer gününde Allah'ı müşahede eden kulların sahv halinde olduğuna işaret etmektedir. Çünkü onlar hayret ve dehşet içinde değildirler. İbn Acibe, 1998, 7:192). Dolayısıyla buradan hareketle sahv halinde bulunan kimsenin sükûn halinde olduğu sonucuna varmak mümkündür. (Kabakçılı, 2015, 220-222).

Sahv kavramına hadislerden bakıldığında ilk olarak “*Ben kulumu sevince artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Diliyle de her ne murad ederse ona mutlaka ihsan ederim. Bana sığınmak isteyince ona kol kanat gererim, onu muhafaza ederim.*” (Buharî, 1993, ss. 2384-2385) hadisi gelmektedir. Hadiste geçen Allah'ın muhabbetinden dolayı kulda oluşan vecd halinde sahv hali galip olduğu bildirilmektedir. Zira kul sahv halinde benliğini Hak'ta yok etmesi nedeniyle fenâsı da Hak ile olmaktadır. Ayrıca kul bu durumda Hak ile hareket edip Hak ile eylem ve söylemde bulunmaktadır (Kuşeyrî, 1980, s. 134).

Konuyla alakalı diğer bir hadis ise “*Allah'ım! Bizlere eşyanın hakikati göster.*” (Muteber hadis kitaplarında bulunmamaktadır) şeklindeki rivayettir. Hz. Peygamberin yapmış olduğu bu dua sahv haliyle açıklanmaktadır. Bu itibarla eşyanın bilgisini elde etmek için sahv haliyle uyanık ve ayık bir şekilde bakıp görmek gerektiği bildirilmektedir. Aksi takdirde eşyanın künhüne vakıf olmak pek mümkün değildir. Aynı şekilde Hz. Peygamberin miraç hadisesi sahv kavramıyla izah edilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamberin miraç hadisesinin her anını sahv haliyle yaşadığı ifade edilmektedir (Hucvîrî, 1980, 2:415).

## 2.2. Tasavvufta Sahv

Tasavvuf ilminde dinî his ve heyecanların meydana getirmiş olduğu sarhoşluk halinden uyanıp kendine gelmeye sahv, bu hal içinde bulunan kimseye ise sâhî denilmektedir. Diğer bir deyişle sahv; ayıklık, şuur ve idrak haline dönmeyi ifade etmektedir. Ayrıca ifakat, temkin, fark, tefrika ve eşya gibi hususların farkını görebilme halidir. Kelâbâzî bu durumu kişinin temyiz haline geri dönerek iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, hak

ile batılı birbirinden ayırt etmesi olarak tanımlamaktadır. Sahv, manevî sarhoşluk sonrasındaki ayılmayı ifade ettiği için sekr kavramından sonra gelmektedir (Kelâbâzî, 2016, s. 191).

Sahv yolunu tutan Cüneyd-i Bağdâdî, şeriat ve tarikatta nihai noktaya ulaşmış olup zühd, muhabbet ve tarikatta müçtehid seviyesinde bir mutasavvıftır. Hem onunla aynı dönemde yaşayan hem de ondan sonra gelen Bağdad mutasavvıfları Bağdâdî'nin mezhebini benimsemiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen Cüneydiyye, sahvı esas alan bir tarikattır. Bu tarikat özellikle kendi döneminde şeyhlerin müracaat ettikleri bir yol olmuştur (Attâr, 1991, s. 451). İlk dönem mutasavvıflardan sayılan Amr. Osman el-Mekkî (öl. 297/910) bu hususta örnek olarak zikredilebilir. Kendisi Cüneyd-i Bağdâdî'nin öğrencisi olmakla beraber daima sahv esasına göre hareket etmiş bir sûfidir (Attâr, 1991, s. 487).

İmam-ı Rabbânî (öl. 1034/1624), sahv kavramını şuurlu olma hali olarak ifade etmektedir. Ona göre sahv, tasavvuf yolunun sonuna varma anlamını taşımaktadır. Zira bu yolun sonuna vâsıl olanlar daima sahv yani şuurlu haldedir, bu durum ise kişiye sorumluluk yüklemektedir. Ayrıca sahv halinde olanlar vakte değil vakit onlara uymaktadır. Yani zamana dalıp vakit sarhoşluğu içinde değil zamana hâkim olup her daim uyanıklık halinde olmaktadır. Bunların yanı sıra İmam-ı Rabbânî'ye göre sahv hali nübüvvet makamını temsil etmektedir (Rabbânî, 2017, 1:39, 45, 135, 142). Nitekim nübüvvet makamında her daim uyanıklık hali bulunmaktadır.

### 3. Tasavvufta Sekr ve Sahv Kavramlarının Mukayesesi

Sekr ve sahv kavramları, seyr-ü sülûk yolundaki sâlikin yaşamış olduğu iki manevî hali ifade etmektedir. Mutasavvıflar, ilahî tecelliler ve manevî keşiflerinin sonucu yaşadıkları hallerin aşamaları için zevk (tatma), şürb (içme) ve reyy (kanma) gibi kavramları kullanmışlardır. Seyr-ü sülûk yolundaki mürid önce zevk, sonra şürb ve son olarak reyy halini yaşamaktadır. Zevk halini yaşayan mürid mahmur veya yarı cezbeli olmaktadır. Şürb halini yaşayan mürid ise sekrân yani kendinden geçmiş olmaktadır. Reyy halini yaşayan mürid ise sâhi yani ayık duruma geri dönmektedir. Sekr sadece vecd sahiplerine münhasır bir durumu ifade etmektedir. Sahv hali ise kişiyi nefsanî hazzlardan kurtarmaktadır. Ayrıca sahv, vâridatların etkisinden kurtulma halini ifade etmektedir (Gündüzöz, Kızıler, 2021, s. 162).

Kuşeyrî'ye göre manevî sarhoşluk (sekr) iki kısımdır. Birincisi Allah aşkından kaynaklı sarhoşluk, ikincisi ise Allah'ı müşahede sebebiyle sarhoşluktur. Sekri Hak ile olanın sahvı da Hak ile olmaktadır. Sekri karışık bir nasip olanın sahvı da aynı düzeyde olmaktadır. Kişi sekr halinde o anda müşahede ettiği hal ile ayakta durmaktadır. Sahv halinde ise ilmin müşahedesıyla ayakta durmaktadır. Ancak aralarında elde etmiş oldukları iyilik, güzellik veya hayır açısından fark bulunmaktadır. Şöyle ki kul sekr halinde zorlama olmaksızın tabî olarak Allah'tan nasibini almaktadır. Sahv halinde ise kendi cehd ve gayretini de ortaya koyarak Allah'tan nasibi almaya çalışmaktadır (Kuşeyrî, 1980, ss. 124-125).

Herevî'ye göre sahv, sekrin üstündedir ve bast makamıyla benzer konumdadır. Ayrıca beklemekten müstağnî, talebe ihtiyacı ortadan kaldıran, zorluklardan arınmış bir haldir. Sekr, Hakk'ın katında olmaktır sahv ise Hak ile beraber olmaktır. Hak ile beraber olana hiçbir noksanlık zarar veremez, hiçbir illet de ona arız olamaz. Bunların yanı sıra sahv; hayat menzillerinden, cem vadilerinden ve vücud pırlıtlarından sayılmaktadır (Herevî, 1988, s. 121).

Serrâc'a göre sahv ve sekr, gaybet ve huzura yakın iki kavramdır. Fakat sahv ve sekr, gaybet ve huzurdan daha kapsamlı ve üstündür. Söz gelimi sekr ile gaybet arasında benzerlik olmakla beraber aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Sekr, tabiatan neşet etmemiş olması nedeniyle vürudu esnasında tabiat ve duygular değişmemektedir. Gaybet ise gelişi insan tabiatıyla karışık olması sebebiyle vürudu esnasında tabiat ve duygular değişip abdest bozulmaktadır. Ayrıca gaybet gelip geçici, sekr ise devamlıdır. Sahv ile huzur arasındaki farka bakıldığında sahv sonradan olmadır yani hâdistir, huzur ise devamlıdır (Serrâc, 1996, ss. 333-334). Nitekim sahv, sekr sonucunda meydana gelen bir uyanıklık halidir. Huzurda böyle bir durum söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle yaşanan bir halin tecrübesi sonucunda doğmamıştır.

Tasavvufta bazı tarikatlar bu kavramlarla ön plana çıkmaktadır. Örneğin Tayfûriyye sekr, Cüneydiyye sahv, Harrâziye fenâ ve bekâ, Hafifiyye gaybet ve huzur, Seyyâriyye cem ve tefrika kavramlarıyla anılmaktadır. (Hucvîrî, 1980, ss. 237-315).

Sekr mi üstün yoksa sahv mı konusu mutasavvıflar arasında ilk dönemlerden itibaren tartışma konusu olmuştur. Coşkun bir tasavvufî hayat yaşayanlar sekri, temkinli bir tasavvufî hayatı tercih edenler ise sahvı savunmuşlardır. Söz gelimi sekr halini temsil eden Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), sahv halini temsil eden ise Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olmuştur. (Kara, 2018, s. 126).

Kelâbâzî'ye göre sahv hali sekr halinden daha üstün görülmektedir. Zira sekr halini yaşayan kimse farkında olmadan kötü duruma düşebilir. Ayrıca içine düşmüş olduğu durumun kötülüğünü idrak edemeyebilir. Sekr sahibi temaşa etmiş olduğu fâilin tesiriyle ızdırıp veren şeylerden de haz almaya başlamaktadır (Kelebâzî, 2016 s. 192). Bunu dışında Kelâbâzî'ye göre sekr halinden sora sahv hali yaşanmaktadır. Diğer bir ifadeyle sekr hali tecrübe edilmeden sahv halinin yaşanılması mümkün değildir (Kelebâzî, 2016, ss. 86-88, 96). Hucvîrî'ye göre ise sekrin sonu sahvın başlangıcıdır, gaybetin devamı huzurdur (Hucvîrî, 1980, 1:251, 312).

Sekre karşı sahvı savunan mutasavvıflardan biri de İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1624)'dir. Kendisinin Kur'ân ve sünnete karşı bir tasavvuf anlayışından son derece uzak olduğu ve daima şeriat sınırları çerçevesinde kalmaya büyük özen gösterdiği bildirilmektedir. Farklı vesilelerle yazmış olduğu mektuplar, özellikle de Mektûbât-ı Rabbânî (Mekktûbât) isimli eseri bu düşüncüyü destekler mahiyettedir (Enginli, 2006, s. 23). Nitekim İmâm-ı Rabbânî'ye göre kaynağı nübüvvet olan ilimler tamamı sahvın kemalinden neşet etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân ve sünnete uygun olmayan şey sekr halinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca sekr sahibi mazeretli durumdadır, örnek alınmaya elverişli değildir. Kendisine tâbi de olunmaz. Nitekim örnek alınıp tâbi olunması gerekenler sahv sahipleri ve onlardan sadır olan ilimlerdir (Rabbânî, 2017, 1:143).

Son dönem mutasavvıflarından İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) de sekr yerine sahv haline uygun hareket etmeyi tercih etmiştir. Aynı zamanda şahiyyât yerine temkin düşüncesini esas almıştır. Buna binaen ene'l-hak diyen Hallâc-ı Mansûr'u, sırr'ı ortaya çıkardığına inandığı Niyâzî-i Mısırî'yi, Şeyh Bedreddin'i, birtakım Mevlevî, Kalenderî ve Bektaşîler'i tenkit etmiştir (Aynî, 1944, ss. 3-15; Namlı, 2001, 21:103-104).

## Sonuç

Sözlükte sarhoş olmak, içki içmek manasına gelen sekr, tasavvuf ilminde farklı bir mana kazandığı anlaşılmaktadır. Çünkü tasavvufta sekr, maddî sarhoşluğun dışında daha çok manevî sarhoşluğu ifade etmektedir. Maddî sarhoşluk, insanın dünyevî zevklerin etkisiyle aklî melekelerini yitirmesidir. Manevî



sarhoşluk ise kişinin, Allah'ın tecelli ve güzellikleri karşısında hayrete düşerek his ve şuur âleminin ötesine geçmesidir.

Tasavvufta sekr, değişik şekillerde tanımlanmakla beraber genel olarak sâlikin, seyr-ü sülûk esnasında kalbine ansızın gelen ilham sebebiyle kendinden geçmesini veya bayılmasını ifade etmektedir. Sekr kavramının doğrudan bu mana yönüyle Kur'ân ve hadiste geçmediğini söylemek mümkündür.

Sekr kavramının kişinin Allah'ın yarattığı mahlûkat karşısında hayranlığın ifadesi olarak kendinden geçip coşması anlamında kullanılması Kur'ân'ın zâhirine ters gözükmektedir. Fakat bu kavram, insanın her şeyden bağını kopararak aklî, fiilî ve hissî melekelerini devre dışı bırakması anlamında kullanıldığında, Kur'ân'ın tasvip etmeyeceği bir hale dönüşmesi mümkün gözükmemektedir. Diğer bir husus ise sûfiler tasavvuf ilminde kullandıkları kavramların büyük bir çoğunluğunu Kur'ân'dan ilham alarak şekillendirmişlerdir. Bu kavramlar kimi zaman ayetlerin zâhiri manalarına dayandırılırken kimi zaman da bâtinî, diğer bir ifadeyle tasavvufi yorumlara dayandırılmıştır. Bu açıdan bakıldığında sekr ve sahv kavramlarının daha çok tasavvufi yorumlar çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür.

Her ilim dalının kendine ait kavramları bulunmaktadır. Tasavvuf ilminin de tarihi seyri içinde kendine ait kavramları oluşmuştur. Diğer islamî disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf da kendine ait kavramları Kur'ân ve sünnetten esinlenerek oluşturmuştur. Söz konusu sekr ve sahv kavramlarının bu düşünce doğrultusunda şekillendiğini söylemek mümkündür. Konun diğer bir yönü ise özellikle tasavvuf ilmindeki kavramlar anlaşılması zor olan mevzuların daha kolay anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Sekr ve sahv kavramlarının da benzer görev üstlendiği görülmektedir. Zira sekr, şuur halinin yitirilmesi kadar kuvvetli bir manevî tecrübeyi ifade etmektedir. Sahv ise sekr halinden dolayı yitirilen şuurun tekrardan kazanılması anlamını taşımaktadır. Diğer bir deyişle aklî ve kalbî olarak yeni bir manevî uyanışı ifade etmektedir. Dolayısıyla tasavvufun daha çok kâl değil hâl ilmi olması kavramlara yüklenen manaları daha derin kılmaktadır. Nitekim sekr ve sahv kavramlarıyla alakalı elde edilen bilgiler bu hakikati doğrulayıcı mahiyettedir.

Tasavvuf klasiklerinde genel olarak kavramlar makam ve hal olarak iki kısımda incelenmektedir. Makam ile hal arasından bazı benzerlikler olsa da genel olarak yaşanan manevî halin durumuna göre diğer bir ifadeyle kavramların niteliğine göre makam ve hal şeklinde ikili tasnif yapılmaktadır. Bu hususta genel bir ifade kullanmak gerekirse şayet kavram geçici bir duyguyu içeriyorsa hal; sürekli olan bir duyguyu içeriyorsa makam olarak adlandırılmaktadır. Bu anlamda sekr ve sahv kavramlarına hal demek daha doğru olacaktır. Ayrıca Allah'a olan muhabbetten dolayı yaşanan sekr halinde sürekli olarak kalınması tasavvufi açıdan uygun gözükmemektedir. Makbul olan sekr halinde belli bir süre kaldıktan sonra sahv haline geçilmesidir. Zira tasavvufta hale hâkim olmak ona mahkûm olmaktan daha değerlidir.

Sekr ve sahv kavramlarının mukayesesi yapıldığında ise mutasavvıflar arasında farklı değerlendirmelerin mevcut olduğu görülmektedir. Bazıları sekr halini üstün görürken bazıları da sahv halini üstün görmektedir. Her iki zümrenin kendine göre delilleri bulunmaktadır. Sekrin üstün olduğunu savunan mutasavvıflar sekr halinde kişinin benliğini Allah'ın varlığında yok ettiğini, söylem ve fillerinin Allah'a isnad edildiğini ve bu durumda Allah'a ile kul arasında perdenin kalktığını bildirmektedirler. Sahvın üstün olduğunu savunanlar ise kişinin sahv halinde bilinçli olduğunu, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebildiğini ve Hakk'ı temaşa edebildiğini belirtmektedirler. Ancak mutasavvıflar arasındaki bu ihtilafın birbirlerini reddetme boyutunda olmadığını söylemek mümkündür.

Son olarak sekr ve sahv hallerinin muhabbet, aşk, vecd, cezbe, zevk, şüreb, reyy gibi kavramlarla irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Kişi öncelikle Allah'a olan muhabbetinden dolayı kalbinde kuvvetli bir manevî çarpıntı yaşamaktadır. Yaşadığı bu vecd hali sonrasında Allah kişiyi kendine çekip yakınlaştırmaktadır (cezbe). Daha sonrasında kişi irfan ışığını tadarak (zevk) ilahî ikram olarak sunulan aşk şarabından içmektedir (şüreb). Bunun sonucunda ise manevî sarhoşluk meydana gelmektedir (sekr). En sonunda kişi manevî hazza doyma (reyy) halini yaşayarak ayık durumuna geri dönmektedir (sahv).

### Kaynakça

- Aclûnî, M. (2000). *Keşfü'l-Hafâ*. thk. Yusuf İbn. Mahmud Hâce Ahmed. Dımaşk: Mektebü'l-İlmi'l-Hadîs.
- Akkuş, M. (1996). Gaybet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (Cilt. 13, s. 409).
- Âlûsî. Ş. (1995). *Rûhu'l-Meânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Attâr, F. (1991). *Tezkiratü'l-Evliya*. Çeviren: Süleyman Uludağ. İstanbul: Erdem Yayınları.
- Buhârî, M. (1993). *el-Câmiu's-Sahih*. Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr.
- Cebecioğlu, E. (2017). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Otto Yayınları.
- Cürcânî, Ş. (1997). *et-Târîfât*. Çeviren: Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları.
- Demirci, M. (1997). Hal. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (Cilt. 15, ss. 216-218)
- Erkaya, E. (2015). *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. (Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Ferâhîdî, A. (2003). *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdülhamid Hindavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Fîrûzâbâdî, M. (1998). *Kâmûsü'l-Muhîd*. thk. Muhammed Naim el-Araksusî. Beyrut: Müessetür-Risâle.
- Gündüzöz, Güldane & Kızıler H. (2021). *Tasavvuf*. İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Herevî, M. (1988). *Kitâb-u Menâzilü's-Sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hucvîrî, C. (1980). *Keşfü'l-Mahcûb*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye.
- İbn Acibe, M. (1998). *el-Bahru'l-Medid fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslan. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab.
- Kabakçılı, O. (2015). Kur'an Açısından Sekr ve Sahv Halleri, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2)*, 219-228.
- Kara, M. (2018). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kartal, A. (2009). Sekr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (Cilt. 36, ss. 334- 335).
- Kartal, A. (2009). Metafizik Dönemden Geriye Bakma - İbnü'l Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 9 (23)*, 369.
- Kâşânî, A. (2010). *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye-Tasavvufun Ana Esasları*. Çeviren: Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Yayınevi.
- Kayserî, D. (2013). *Tasavvuf İlmîne Giriş*. Çeviren: Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları.
- Kelâbâzî, M. (2016). *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf*. Çeviren: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kırcı, R. (2021). *Ebû Alî el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (1980). *Risâle-i Kuşeyrîyye*. Çeviren: Ali Arslan Aydın. İstanbul: Arslan Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (2013). *Letâifü'l-İşârât*. thk. Seyyid Abdülganî Zâyid. Mısır: Dâru'l-Ğad Cedîd.
- Manzûr, M. (ty.). *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed Şâzelî. Kahire: Dâru'l-Maârif.

- Müslim, H. (2006). *el-Câmiu's-Sahih*. Dımaşk: Dâru't-Tayyibe.
- Namlı, A. (2001). İsmail Hakkı Bursevî. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (Cilt. 23, ss. 102- 106).
- Rabbânî, S. (2017). *Mektûbât Tercümesi*. Çeviren: Hüseyin Hilmi Işık. İstanbul: Hakikat Kitabevi Yayınları.
- Schimmel, A. (2004). *İslamın Mistik Boyutları*, Çeviren: Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Serrâç, A. (1996). *el-Lüma-İslâm Tasavvufu*. Çeviren: Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk.
- Uludağ, S. (2003). Makam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (Cilt. 27, s. 410).

### Structured Abstract

Just like every branch of science, Sufism has its own method, expressions and terminology. It is important to define these concepts in a way that reflects their true nature and scope to appreciate them correctly. Sūfi terminology emerged in the early periods of Sufism and has gradually developed until today. Therefore, particularly during the period of Sufism and tariqas, many works were written to explain Sūfi terms. As Sufism is a science of behaviour rather than that of verbal language, it is rather challenging to understand the concepts in this field. Only highly competent people can fully understand the depth of meaning in Sūfi terms. The depth of meaning of Sūfi terms is mostly attributed to lived spiritual experiences. In other words, the reason why the concepts of this science are difficult to understand is that Muslims try to lead their lives based on the principles of taqwa. One could say that the notions of sakr (intoxication) and sahw (sobriety) have a depth of meaning in this sense. Sakr, which literally means drunkenness and drinking, has a different meaning in Sufism because it refers to spiritual intoxication rather than material intoxication in this specific domain. Material intoxication is the loss of one's mental faculties under the influence of worldly pleasures. Spiritual intoxication, on the other hand, happens when a person is astonished by the manifestations and beauties of Allah and goes beyond the realm of sense and consciousness. In other words, sakr and sahw refer to two distinct spiritual states experienced by the disciple on the path of Sayr al-Suluk. The present study revealed that these concepts are mentioned as maqams in some Sūfi works, but mostly as states in others. Furthermore, it was seen that sakr, the state of being intoxicated, is always mentioned together with sahw, the state of being sober. It was also observed that the states of fanā' and baqā' were reached following the states of sakr and sahw. Finally, it was found that these concepts take on special importance in Sūfi terminology and are evaluated mostly in connection with Junaid al-Baghdādī's criticism against the ideas of Bāyazīd al-Bistāmī (d. 234/848). In Sufism, although defined in different ways, sakr often refers to a disciple's fainting or losing consciousness, due to the inspiration that suddenly comes to his heart during Sayr al-Suluk. Sakr is not directly mentioned in the Qur'ān and hadīth in such a sense. The use of this term in the sense of losing consciousness and being ecstatic as an expression of admiration in the face of the creatures created by Allah does not run counter to the Qur'ān. However, when this concept is used in the sense that the human being isolates himself from everything and disables his intellectual, verbal and sensory faculties, it may possibly turn into a state that the Qur'ān disapproves of. Another point is that Sūfis have shaped most of the concepts they use in Sufism by deriving inspiration from the Qur'ān. While these concepts are sometimes based on the literal meanings of the verses, they are sometimes based on bātinī (Sūfi) interpretations. Therefore, it is possible to say that the notions of sakr and sahw mostly grow upon Sūfi interpretations. Each branch of science has its own concepts. Sufism has also formed its own concepts in the course of its history. As in other Islamic disciplines, Sufism has developed its own concepts by taking inspiration from the Qur'ān and Sunnah. It is possible to say that the concepts of sakr and sahw were introduced in this way. Another aspect of the issue is that the key concepts in Sufism facilitate the comprehension of complex subjects. Sakr and sahw clearly fulfil a similar task. This is because sakr expresses a spiritual experience as strong as the loss of consciousness. Sahw, on the other hand, means regaining the consciousness lost due to the state of sakr. In other words, it refers to a new spiritual awakening in one's mind and heart. Therefore, the fact that Sufism is more of behaviour than of verbal language deepens meanings attributed to the concepts. The information obtained about the concepts of sakr and sahw also confirm this. In Sūfi classics, concepts are generally analysed in the categories of maqām and hāl. Although there are some similarities between maqām and hāl, a binary classification with the categories of maqām and hāl is used, based on the state of the spiritual state experienced, in other words, according to the nature of the concepts. Globally considered, if the state is characterised by a temporary emotion, it is called a hāl; if it includes a permanent emotion, it is called a maqām. Therefore, it would be more accurate to call the concepts of sakr and sahw as a hāl. Moreover, it hardly seems appropriate from the Sūfi point of view to continuously stay, due to the love for Allah, in the state of sakr. What is acceptable is to stay in a state of sakr for some time and then switch to the state of sahw, particularly because mastering the state is more valuable than being enslaved by it in Sufism. A comparison of the concepts of sakr and sahw reveals different evaluations among the Sūfis. While some consider the state of sakr superior, others favour state of sahw, each group with their own arguments. The Sufis who advocate the superiority of the state of sakr note that in such a state, the person's ego disappears in the presence of Allah; his words and actions are attributed to Allah, and therefore the veil between Allah and His servant is removed. Those who argue for the superiority of sahw claim that a person remains conscious during this state, can distinguish between the good and evil and can contemplate the Haqq.

However, it is possible to say that this disagreement among the Sufis does not imply the rejection of each other. Finally, it is clear that the states of sakr and sahw are intertwined with such notions as affinity, love, wajd, jazba, pleasure and shurb. The person initially experiences a strong spiritual palpitation in his heart due to his love for Allah. After this state of wajd, Allah draws him closer to Himself (jazba). The person then tastes the light of wisdom (pleasure) and drinks the wine of love offered as a divine treat (shurb). As a result, a state of spiritual intoxication occurs (sakr). Finally, the person regains his sobriety (sahw) after experiencing spiritual pleasure.

## Bazı Tasavvufî Kavramlar ve Bu Kavramların İzahında İşâri Olarak Yorumlanan Âyetler: Sûfî Menâkıbnâmeleri Özelinde\*

### *Some Sufi Concepts and Verses Interpreted Symbolically in the Explanation of These Concepts: In Light of Sufi Manâkıbnâmas*

#### Öz

Toplumun sahip olduğu kültür, gelenek, sosyal yapının nesiller boyunca aktarımında, yazıtlıkları dönemin panoraması niteliğinde olan menâkıbnâmeler önemli rol üstlenmektedirler. Sûfî menâkıbnâmelerinde tasavvufî anlayış, yaşayış ve düşünce yapıları ile ilgili bilgilerin yanında tasavvufî kavram ve konularla ilgili olarak sûfîlerin görüşleri de yer almaktadır. Tarikatların ortaya çıkmasıyla birlikte menâkıbnâmelerde artış olduğu tespit edilmiştir. Bu mirasın, ilmi bir bilinçle incelenmesi, değerlendirilmesi ve analiz edilmesi önem arz etmektedir. Zühd hareketinin tasavvuf sürecine evrilmesi ve sonraki zamanlarda sûfîlerin kendi meşrep ve gönül dünyalarına uygun bir şekilde âyetleri idrak etme ve yorumlama yönünde çalışma ve gayretleri olmuştur. Sûfîler âyetler hakkında yaptıkları işâri yorumları muteber addedilebilmesi için bazı kriterler tespit etmişler ve bu çerçevede yapılan işâri yorumları muteber olarak kabul etmişlerdir. Onların bu tutumları, yorumda aşırıya gitmeyi ve İslâm Dini'nin iki ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet çizgisinden uzaklaşmayı bertaraf etmeye yöneliktir. Böylece Kur'an ve Sünnet merkezli, şer'î temelleri mevcut, zâhîrî mânaya muhalif olmayan ve kendisini öncelemeyen yorumlara itibar edilmiştir. Bu çalışmanın amacı tasavvuf tarihi literatüründe önemli bir yere sahip olan menâkıbnâmeler özelinde, farklı tasavvufî meşrebe sahip olan sûfîlerin, tasavvuf ilminin muhteviyatını oluşturan kavram ve konular hakkındaki izahlarını ortaya koyarak karşılaştırma yapmak ve bu açıklamalar esnasında yer verdikleri âyetler hakkındaki işâri yorumlarını, zâhîrî manalarına da yer vermek suretiyle incelemektir. Çalışma neticesinde, kavram ve konuların anlam alanı, seyr u sülûkle ilgili yöntemler hakkındaki görüşlerin mâhiyeti ortaya konulmuştur. Tasavvufî düşünce açısından önem arz eden konularda (nefis, kalp, muhabbetullah, zikir vb) işâri yorumların arttığı dikkat çekmektedir. Bu çalışmada nitel araştırma kapsamında belge tarama modeli, verilerin toplanmasında ise doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Sûfî, Menâkıbnâmeler, Tasavvufî Kavramlar, İşâri Yorum.

#### Abstract

Manâkıbnâmas, the panorama of the period in which they were written, play a crucial role in the transmission of the culture, tradition, and social structure of the society through generations. Sufi manâkıbnâmas include information about Sufi mystical understanding, life, and thought structures, as well as the views of the Sufis on mystical concepts and subjects. With the emergence of religious orders, there has been an increase in the number of manâkıbnâmas. It is essential to examine, evaluate and analyze this heritage with a scholarly consciousness. In the evolution of the zuhd (asceticism) movement into Sufism and later times, Sufis made efforts to comprehend and interpret the verses in accordance with their own spirit and heart. Sufis identified some criteria for their ishari interpretations of the verses to be considered reliable and accepted the ishari interpretations made within this framework as reliable. Their attitude was aimed at eliminating excesses in interpretation and distancing from the two main sources of the religion of Islam, the Qur'an and the Sunnah. Thus, interpretations centered on the Qur'an and the Sunnah, which have a basis in Islam, do not contradict the literal meaning and do not prioritize themselves have been respected. The aim of this study is to make a comparison by revealing the explanations of Sufis with different Sufi behaviors about the concepts and subjects that constitute the content of the science of Sufism in the manâkıbnâmas, which have a crucial place in the literature of Sufi history, and to examine ishari interpretations of the verses they include in these explanations by including the literal meanings. As a result of the study, the meaning of the concepts and subjects, and the nature of the views on the methods related to seyr-i sülûk have been revealed. It is noteworthy that there is an increase in literal interpretations on subjects that are important in terms of Sufi thought (e.g. nafs (self), heart, muhabbetullah (love of Allah), dhikr, etc.). In this study, document review model was used within the scope of qualitative research, and document analysis method was used to collect data.

**Keywords:** Sufism, Sufi, Manâkıbnâmas, Mystic Concepts, Symbolic Interpretation.

#### Cüveyriye İLTUŞ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Presidency of Religious Affairs, [iltuscuveyriye@gmail.com](mailto:iltuscuveyriye@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-4406-325X>  
<https://ror.org/007x4cq57>

\* Bu makale, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında 2019 yılında tamamlanan "Sûfî Menâkıbnâmelerinde Âyet ve Hadislerin İşâri Yorumları" adlı doktora tezinden esinlenerek hazırlanmıştır.

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article  
Geliş Tarihi/Received: 06.12.2022  
Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2023  
Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Atf / Cite as:** İltuş, C. (2023). Bazı Tasavvufî Kavramlar ve Bu Kavramların İzahında İşâri Olarak Yorumlanan Âyetler: Sûfî Menâkıbnâmeleri Özelinde. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 171-186.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncu/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Cüveyriye İltuş

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



## Giriş

Bir ilim dalının, kendi metodolojisini, epistemolojisini ve ontoloji anlayışını ortaya koyarak sistemleşmesinde; diğer ilimler içerisindeki farklılığını göstererek kendini kabul ettirmesinde, terminolojisini oluşturması ve konuları kendine özgü bakış açısıyla yorumlaması büyük önem taşımaktadır. İslâm Dini'nin iki temel kaynağından Kur'an genel ilkelerden söz ederken, onun açıklayıcısı olan Sünnet de ilimlerin neşvünema bularak sistemleşmesine öncülük etmiştir. Bu sebeple tasavvuf ilmini temsil eden sûfiler de süreç içerisinde tasavvufî kavramları oluşturmuş, bu kavram ve konuları da kendi meşrep, tasavvufî anlayışları doğrultusunda izah etmişlerdir. Bu izahlar esnasında ise genellikle Kur'an ve Sünnet dairesinden çıkmamaya özen göstermişlerdir.

Bu çalışmada, tasavvuf tarihi kaynakları arasında yer alan sûfî menâkıbnâmeleri özelinde, sûfilerin bazı tasavvufî kavramlar hakkındaki açıklamaları ortaya konulmuş ve bu açıklamalar sırasında yer verdikleri âyetlerin zâhirî mânaları ele alınarak işârî yorumları incelenmiştir.

Çalışmaya konu olan sûfiler, Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66), Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182), Alâeddîn Ali es-Semerkandî (ö. 860/1456), Ebû İshâk-ı Kâzerûnî (ö. 426/1035), Ebü'l-Vefâ (ö. 501/1107), Murad-ı Nakşibendî (ö. 1132/1720), Safiyyüddîn-i Erdebilî' dir (ö. 735/1334).

Bahsi geçen sûfilerin, tasavvufî anlayış ve yaşantısıyla ayrıca menâkıbnâmeleriyle toplum üzerinde etkili olması ve açıklamalarında işârî yorum içeren ve/veya tasavvufî bakış açısıyla yorumlanan âyetlerin yer aldığı menâkıbnâmeler olması çalışmada belirleyici olmuştur.

### 1. Bazı Tasavvufî Kavramlar ve Bu Kavramların İzahında İşârî Olarak Yorumlanan Âyetler

Çalışmanın bu bölümünde tasavvufî bazı kavramlar hakkında, makaleye konu olan sûfilerin menâkıbnâmeleri özelinde, onların kavram ve konulara bakış açısı üzerinde durulacak ayrıca bu izahlar esnasında yer verdikleri âyetlerin işârî yorumları ele alınacaktır.

#### 1.1. Tasavvuf

Tasavvuf hakkında sûfiler, sahip oldukları meşrep, içinde buldukları hâl, makam ve mertebelere göre tanımlar yapmışlardır. Bu nedenle de çok fazla ve çeşitli tarifler ortaya çıkmıştır (bk. Konur, 1995).

“Alâeddîn Ali es-Semerkandî'nin izahına göre, tasavvufun sadece yün elbise giymekten ibâret olduğunu zanneden, tarîkatta bilinen ilke ve edepi terk eden sûfî, hakikatleri idrak etmekten uzaktır. Tasavvuf, safâ çeşmesidir ve bu çeşmeden nasiplenmek için mâsivâyı terk etmek gerekir. Tasavvuf üç derecede meydana gelir: İbadetlerin tam olması, sûfilerin ilâhî bilgilerin cevherleriyle süslenmesi ve müşâhedât. Böyle olduğu takdirde, o kimseler için âlem-i ceberut, melekût ve lâhûtta ona karşı muhabbet meydana gelir. Böylece Allah yanında sevilen; halk yanında istenilen kişi olur. *“İman edip de iyi davranışlarda bulunanlara gelince, Rahmân onlar için kalplerde bir sevgi yaratacaktır.”* (Meryem 19/96) âyetinde de ifade edildiği gibi iyi davranışlarda bulunması sebebiyle Allah o kişiye karşı, insanların gönlünde muhabbet yaratır. Sûfî, nefsinin iltifat ettiği ve sevdiği şeylerden uzak durmalıdır. Bunu yerine getirmeyen sûfinin hayatı ölü hükmündedir. Böyle kişiye hikmet sözleri ve mârifet fayda vermez çünkü kalbini öldürmüştür. Bu durumda, *“Bil ki sen ölümlere işittiremezsin.”* (en-Neml 27/80) hükmü gerçekleşir. Sûfî, gam ve kederden gönlünü temizlemeli ve arındırmalıdır. Tasavvuf, sözle değil hâl ile gerçekleşir. Sûfinin yapması gereken ise ciddi gayret, sağlam bir inanç ve tevekküldür” (Mercan, 1996).

Alâeddin Ali es-Semerkindî'ye göre sûfî tasavvufun şartları, erkânı ve edeplerine dikkat etmelidir ama sadece şekle takılıp kalmamalı, tasavvufun özüne inmeli ve mahiyetini anlamalıdır. İbadetler, tasavvufun temeli olduğu için tasavvufta önemlidir. Kul ile rabbi arasındaki muhabbet, diğer insanların/halkın gönlünde de karşılık bulur. Muhabbetten yine muhabbet hâsıl olur. Nefsinin isteklerinden uzaklaşmayan sûfinin ise kalbi ölü hükmündedir. Tasavvufta söylemden ziyade eylem önemlidir.

Açıklamalarda iki âyete yer verildiği görülmektedir. “*İman edip de iyi davranışlarda bulunanlara gelince, Rahmân onlar için kalplerde bir sevgi yaratacaktır*” (Meryem 19/96) Bu âyette Allah Teâlâ'nın, iman eden kullarını seveceği ve diğer kullarına da o kişiyi sevdireceği ifade edilmektedir (Karaman vd., 2006). Açıklamada, sûfî, şer'î ve tasavvufî ilkeleri hakkıyla yerine getirirse hem şehâdet âleminde hem de ceberût, melekût âlemlerinde o kişiye karşı sevginin hâsıl olacağı ifade edilirken söz konusu âyete yer verilmiştir.

“*Bil ki sen ölümlere işittiremezsin.*” (en-Neml 27/80) âyetinde, Allah'a, Hz. Peygamber'e ve onun getirdiklerine inanmayanlar ölümlere benzetilmiştir (Karaman vd., 2006). Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin konu bağlamındaki yorumuna göre ise nefsânî arzulara yenik düşerek kalbini öldüren sûfî, gerçekte ölü gibidir.

İzah esnasında yer verilen iki âyette de iman edenlerin durumundan bahsedilmektedir. Açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda ise, söz konusu âyetlerin tasavvufî mahiyette işârî olarak yorumlandığı görülmektedir.

“Abdülkâdir-i Geylânî, tasavvuf hakkında şunları ifade etmiştir: Tasavvuf, bir kimsenin dünyayı terki olmakla birlikte aynı zamanda bolluk ve genişleme vaktini Hak'tan bilip O'nun muradını tanınmasıdır. Böylece o kimsenin dünya ve âhiretle ilgili istek ve arzuları gerçekleşir ayrıca “*Engin merhamet sahibi Rab'den gelen söz şu olacak: 'Selâm size!'*” (Yâsin 36/58) âyetinde geçtiği gibi selam ve ilâhî selâmete nâil olur” (Hasbî, 1300/1883).

Tasavvuf, dünyayı ve içindekilerden daha ziyâde âhireti tercih etmektir. Kişi, bolluk ve iyiliğe nail olduğunda kibre düşmemeli ve sahip olduklarının Hakk'ın takdiriyle olduğunun bilincinde olmalıdır. Bu şuura sahip olduğunda, esenlik ve kurtuluşa ulaşılır.

“*Engin merhamet sahibi Rab'den gelen söz şu olacak: 'Selâm size!'*” (Yâsin 36/58) âyetinde, Allah'ın cennetlik olanlara yönelik selâm sözünün onlara ulaştırılacağı ifade edilir (Karaman vd., 2006). Abdülkâdir-i Geylânî bu âyete tasavvufun mâhiyetinden bahsederken yer vermiş ve onu bu çerçevede işârî olarak yorumlamıştır.

Netice itibariyle şunlar söylenebilir: Alâeddin Ali es-Semerkindî, tasavvuf kavramının içeriği, tasavvufun özellikleri, sûfilerde bulunması gereken nitelikler üzerinde durmuş; Abdülkâdir-i Geylânî ise tasavvufun mâhiyeti hakkında görüşlerini kısaca ifade etmiştir. Açıklamalar esnasında yer verilen âyetlerin ise zâhirî mânalarından uzaklaşmadan tasavvufî mâhiyette yorumlandığı görülmüştür.

## 1.2. Şeyh (Mürşid), Mürîd ve Sâlik

Tarîkâta giren kimseleri, o tarîkatın seyr u sülûk ilkelerine uygun bir şekilde yetiştirme salahiyetine sahip kişilere şeyh/mürşid, mürşide bağlanan kişiye mürîd, seyr u sülûkünü devam ettirmekte olana ise sâlik denilmektedir (Özköse, 2014; bk. Cebecioğlu, 2005).

“Ahmed er-Rifâî, şeyhlerin hali ve sîretleriyle ilgili olarak şunları ifade etmiştir: Onlar mücâhede, murâkabe, sabır, güzel muamele gibi hususlarda Hakk'a biat ettiler. Gizlilikleri Bilen'in “*Allah, kendi yolunda çarpışırken ölen ve öldürülen mü'minlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere onların canlarını ve mallarını satın almıştır.*” (et-Tevbe 9/111) sözünün sırrı onlar için önceden ilm-i ilâhî'de belirlendi. Yüce Allah ezeli ilminin gizliliği içinde bildi ki o Allah dostu olacak olanlardan sıdk ve vefa, doğruluk ve safâ

hâsıl olacak, bozgunculuk ve ezadan kaçınacaklar. Bu yüzden onlara güzeli ve ziyadesini bahşetti, onları Seyyidliğe (önderliğe) ulaştırdı (...) ve onları tertemiz eyledi. Zira onlar hakkında şöyle der: “*Mü’minlerden öyle erler vardır ki Allah’a verdikleri sözde sâdik kaldılar.*” (el-Ahzâb 33/23) Dünyaya çıktıklarında ve o ezeli, kadim inâyet onlara belirlediğinde azim ve basiret gücü binitine atladılar, uykuyu terk ettiler, içeceği yiyeceği bıraktılar, gecenin karanlıklarında Allah için hizmetle ayakta durdular, uyanıklık, huşû, kıyam, rükû, secdeler ve oruçlarla hizmetçi oldular, maksatlarına Allah’a kavuşmak için secdegâhlarında, sevgililerinin huzurunda durdular. Sonunda, yakınlık makamına, ünsiyet mahalline vâsıl oldular da Yüce Allah’ın “*Güzel iş yapanın karşılığını zayi etmeyiz.*” (Kehf, 18/30) sözünün sırrı açığa çıktı. Onlar da peygamberlerin yolunda gittiler, halkı hidâyete çağırdılar. Allah da onlara yüce dereceyi ve en yakın mahalli ihsan etti. Zamanlarını riyâzet, ibadet ile geçirdiler. Sonunda ünsiyet makamına vâsıl oldular. Onlar da peygamberlerin yoluna uyarak insanları hidâyete çağırdılar. Allah da onlara yüksek dereceler nasip etti” (Mısrî, 2004).

Bu açıklamalar dikkate alındığında şeyh/mürşidlerle ilgili olarak şunlar ifade edilebilir ki; onlar hem tasavvuf hem de ahlâk konusunda istikamet üzere kalacaklarına, nifak ve ezadan kaçınacaklarına dair söz vermişlerdir. Bu yüzden o kimseler tasavvufta önder olmuşlardır. Yaşamlarında az uyku az yemek ilkesine uymuşlar, fazla ibadet etmişler, riyâzete de önem vererek ünsiyet makamına ulaşmışlardır. Ahmed er-Rifâî, bu ifadelerinde, şeyh/mürşidlerde bulunması gereken nitelik ve vasıflara dikkat çekmiştir.

Ahmed er-Rifâî, “*Allah, mü’minlerden, karşılığında cennet olmak üzere onların canlarını ve mallarını satın almıştır.*” (et-Tevbe 9/111); “*Mü’minlerden öyle erler vardır ki Allah’a verdikleri sözde sâdik kaldılar.*” (el-Ahzâb 33/23); “*Güzel iş yapanın karşılığını zayi etmeyiz.*” (el-Kehf 18/30) âyetlerine, şeyhlerin ahlakî özelliklerinden, ibadet ve riyâzete gösterdikleri özenden söz ederken yer vermiş, âyeti tasavvufî çerçevede izah etmiştir.

“Ahmed er-Rifâî’ye göre derviş, “*Biz her canlıyı sudan yarattık.*” (el-Enbiyâ 21/30) misali, akarsu gibi temiz olmalı ve etrafını temizlemelidir. Ölü olan kalpleri ihyâ etmeli, nefsin kötülüklerinden arınmalı ve arındırılmalıdır. Derviş bu sıfatlarla muttasıf olduğunda dervişler zümresine dâhil olur. Onları Allah Teâlâ kurbiyyetle şereflendirir, tezyîn eder. Hak’tan gayrı mevlâ yoktur. Ayrıca Ahmed er-Rifâî, Allah’ın bir kulunu evliya zümresine dâhil ettiğinde evliyanın o beldeye getirdiği nimetlerden ve tasarruflardan da bahsetmiştir” (Çakır, 2007).

Dervişin özü, sözü, davranışları, su gibi berrak ve temiz olmalıdır. Böyle olduğu takdirde diğer insanları da etkileyerek onların da iyi ve güzel olana yönelmelerine vesile olur.

“*Biz her canlıyı sudan yarattık.*” (el-Enbiyâ 21/30) âyetinde yaratılış aşamalarından bahsedilmektedir. Ahmed er-Rifâî ise dervişlerde bulunan niteliklerden söz ettiği kısımda, suyun saflaştırıcı, canlandırıcı özellikleri ile dervişlerin iyilik ve güzellikle kalpleri arıtması ve canlandırması arasında bağ kurarak âyeti işârî olarak yorumlamıştır.

“Alâeddin Ali es-Semerkandî, sâlikleri hayal ve mekr ehline karşı uyarır ve sûret-i haktan gözükken bâtıllardan ise nefret ettirir. Onun belirttiğine göre hayal ve mekr ehli, kelâmın inceliklerinde gösterişe kapılırlar ve hürmet görmek için evliyaya mahsus olan halleri ve kerâmetleri, mârifet ehlinden işittikleri sözleri izhar ederler. Hâlbuki o hakîkatlere vâkıf

değillerdir. Bu kötü sıfatlara sahip olanlar dalâlet ehlidirler. Lisanları, nebilerin lisanları gibidir fakat gönülleri ormanlardaki kurtların gönlü gibidir. Yani halka iyilik ediyormuş gibi görünmelerine rağmen aslında zararlı yırtıcılardan beterdirler. Hak Teâlâ onların kalbinden iman nurunu, mârifet elbisesini almıştır. Mârifet dallarında çubukları yoktur. Çubuk olmayınca nasıl yaprak, çiçek ve yemiş olmazsa onların sözlerine de güven olmaz. Onların gönül kapıları dalâlet mührüyle mühürlenmiştir. Sâlikler, bu kötü vasıflara sahip bidat ve hevâ ehli olan kimselerin sohbetlerinde bulunmamalıdır. O kimseler hâl, makam ve vecd davalarında yalancıdır. Halktan ahmak olanları tatlı sözleri ve sarı benizleriyle aldatırlar. Halktan izzet talebi için, menfaatleri olduğundan riyâzet ve mücâhede ederler. Her anlamda iki yüzlü oldukları için, âyette “*Onlar akıllarınca güya Allah’ı ve mü’minleri aldatmaya kalkışıyorlar.*” (el-Bakara 2/9) şeklinde tasvir edilen münafıklara benzerler. Zâhirî halleriyle Allah’ı ve mü’minleri kandırdıklarını zannederler. Sıdk ve ihlâs ile hareket eden, nifaktan ve riyadan uzak olan kimseler ise ehl-i tarikatın hayırlısıdır” (Mercan, 1996).

Sahte şeyh/ müşidler, insanlar üzerine etkili olmak için dünyevî birtakım nedenlerle, sahip olmadıkları vasıflara sahipmiş gibi davranırlar. Bir nevi kuzu görünümü kurturlar. Hakikatten uzaklaştıkları için onların gönül kapıları mühürlenmiştir. Tasavvuf yolcusu olan sâlik, onların görünüşteki hâl, söz ve tavırlarından olumsuz yönde etkilenmemek için onların sohbetlerinde bulunmamalıdır. Gerçek şeyh/müşidler ise sıdk, ihlâs gibi iyi ahlâkî özelliklere sahip; riya, nifak gibi kötü ahlâkî özelliklerden uzaktırlar yani özü ile sözü bir olan kimselerdir (Ayrıca bk. İzmirli, 2019).

“*Onlar akıllarınca güya Allah’ı ve mü’minleri aldatmaya kalkışıyorlar.*” (el-Bakara 2/9) âyetinin anlamına göre münafıklar, inkârlarını gizleyerek ve inanmış gibi görünerek Allah’ı ve müminleri aldatıklarını sanırlar. Halbuki asıl aldanan onlardır (Karaman vd., 2006). Alâeddin Ali es-Semerkindî âyete; hayal ve mekr ehline, şeyh olarak kendini lanse eden sahte insanlara karşı sâlikleri ikaz ettiği kısımda, bahsi geçen insanların niteliklerinden söz ederken yer vermiş, bu insanları ikiyüzlülük açısından benzerliklerine dayanarak münafıklara benzetmiştir. Âyetin tasavvufî mahiyette işârî olarak yorumlandığı görülmektedir.

“Alâeddin Ali es-Semerkindî, altın, gümüş, para gibi maddî değerlere haddinden fazla önem veren kişileri uyarır. İnsanların, manevî putlar olarak nitelendirdiği hevâ, riya, kibir ve iftira putlarıyla gönül hanelerini doldurduğunu ve bu etkiyle kalplerin kasvetlendiğini söyler. Böyle kişileri gafil olarak isimlendirir. Bu manevî putlardan kalbi temizleyerek Rabbânî ilhamları güçlendirmeyi tavsiye eder. Gaflet, cehalet ve inkâr insanı helâke düşürür. Böyle kimselerin sözlerinde kibir, gurur ve nefsin emareleri görülür. Bu nitelikteki hâl ve sözler, Cenâb-ı Hakk’a ve böyle kimseler ehlullahın dostluğuna layık değildir. Böyle olunca insanoğlunun en şerlilerinden, “*Onlar hayvan gibidir, hatta daha da sapkındırlar.*” (el-A’râf 7/179) âyetinde ifade edilen kişilerden olunur. Bu dertlerin ilacı ise ilim ashabına tabi olmaktır. Erbâb-ı ilim ise Hulefâ-yi Râşidîn’dir onların yolundan gidilmelidir. Her birinin makâmı vardır. Bunlar: Hz. Ebûbekir, sıdk; Hz. Ömer, adalet; Hz. Osman, hayâ; Hz. Ali, fütüvvet. Sâlik bu makamları tahsil etmelidir. Vüsûl gerçekleşikten sonra ise her nereye tevaccüh eylenirse “*Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (zâtı) oradadır.*” (el-Bakara 2/115) makamına nail olunur. Sâlikin yapması gereken Hakk’a teslimiyet, kader ve kazaya rızadır” (Mercan, 1996).

Maddeye gereğinden fazla kıymet vermek, olumsuz ahlâkî niteliklere sahip olmak ve nefsin kötülüğe yönlendirmesi neticesinde kalp kararır. Bunu engellemenin yolu ise ilme yönelmek, ilmiyle amel etmek, dört halifenin yolundan giderek onların vasıflarıyla vasıflanmaktır. Teslimiyet ve rızâ, sâlikin düstur edinmesi gereken ilkelerdendir.

“*Onlar hayvan gibidir, hatta daha da sapkındırlar.*” (el-A‘râf 7/179) âyetinin *Rûhu’l-Beyân*’daki tefsirine göre, gerçeği tanımayarak inkâr eden, kalp aynası kirlenen kimseler bu niteliktedirler. (Bursevî, 2014-2018). Alâeddin Ali es-Semerkandî, dünyevî maddiyata aşırı önem veren; söz ve eylemlerinde nefsin olumsuz emareleri bulunan kişilerin niteliklerinden ve onların Allah dostu kişilerin dostluğunu hak etmediklerinden söz ederken bahsi geçen âyete yer vermiştir. Âyeti tasavvufî bakış açısıyla, onun zâhirî anlamından uzaklaşmadan yorumlamıştır.

“*Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (zâtı) oradadır.*” (el-Bakara 2/115) âyeti kiblede söz etmektedir. Alâeddin Ali es-Semerkandî, Hulefâ-yi Râşidî’nin mertebelerinden, niteliklerinden bahsettiği ve sâlikin, dört halifenin yolundan gittiğinde, belirtilen makama erişeceğinin ifade edildiği bölümde bu âyete yer vermiştir.

“Alâeddin Ali es-Semerkandî’nin belirttiğine göre, mürîd pahalı libasları terk ederek mihnet ve fakr libaslarını giymelidir. Bazı sâliklerin, güzel ahlaklı olmaktan bahsetmelerindeki maksatları halkın sevgisini, teveccühünü kazanmaktır; riyâzâta katlanmalarının sebebi halkın iltifatını kazanmaktır. Bu methedilme arzusunu terk etmek gerekir çünkü nefsin bu isteği bitmez. Nefse meşakkat veren amelleri işlemek cihâd-ı mânevîdir. Allah, “*Allah kendi yolunda sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş saflar halinde çarpışanları sever.*” (es-Saff 61/4) şeklinde âyette de geçtiği üzere cihad-ı suverî ve cihad-ı mânevî edenleri methetmiştir. Sâlikin mücâhede ve müşâhede mahallerinde sabit olmaları, birbirine birleşmiş binalara benzer” (Mercan, 1996).

Bazı sâlikler, halk tarafından methedilmek, halkın takdirini kazanmak arzusu ve beklentisiyle tasavvuf yolundaki zorluklara katlanmaktadırlar. Bilakis sâlik, Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla hareket etmeli ve bu niyetle nefsinin isteklerine karşı koymalıdır.

“*Allah kendi yolunda sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş saflar halinde çarpışanları sever.*” (es-Saff 61/4) âyetine göre, birlikte hareket ederek savaşan Müslümanların durumu, birbiriyle bütünleşmiş duvara benzemektedir (Bursevî, 2014-2018). Alâeddin Ali es-Semerkandî ise manevî cihadla meşgul olan, tasavvuf yolundaki zorluklarla mücadele azminde, isteğinde sabit kalan mürîdlerden söz ederken bahse konu âyete yer vermiştir. Âyetin tasavvufî mâhiyette yorumlandığı tespit edilmiştir.

“Alâeddin Ali es-Semerkandî’nin ifadesine göre, nefsanî hevesler ve şeytanın vesveseleri “*Cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese sokan...*” (en-Nâs 114/5-6) âyetinde de belirtildiği gibi kalbi haktan bâtıla meylettirir. Bunlarla mücâhede ederek doğru yol üzere sülûk etmek gerekir. Âhiretin silahı ibadet ve ondan hâsıl olan mârifettir. Mücâhede sanatını ve cihad-ı mânevîyi üstadından öğrenmek gerekir. İrşâdda dikkat edilmesi gereken hususlar şunlardır: Sâlik mücâhede zorlamamak, bunun yerine ibadeti sevdirmek. İhmal ve bıkkınlık hastalığına düşmemek ve düşürmemek. Diğeri de en efdal cihad olan ilimle meşgul olmaktır. Mücâhede üç şekilde hâsıl olur: Sâlik, gafletten kurtulmalı; sâlikin yolu evlat ve mal fitnesiyle kesilmemeli; sâlik, halkın eksliğine ve

kendisinin derecesine gözlerini yummalıdır. Sâlikin gayesi Hakk’a vüsûl olmalıdır” (Mercan, 1996).

Nefsin vesveselerine karşı mücâhede edilmesi, ibadetlerin hakkıyla yerine getirilmesi neticesinde mârifet elde edilmektedir. Mücâhede etmeyi, bu ilme vâkıf olan, inceliklerini bilen üstattan öğrenmek gerekmektedir. Uygulanacak yöntem ise sevgi temelli olmalı, zorlayıcı olmamalı, sâlik, ilim ve ibadete yönlendirilmelidir. Doğru yöntem, doğru sonuçların elde edilmesini sağlar. Mücâhedenin netice vermesi için sâlik gaflete düşmemeli, evlat ve mal gibi dünya süslerine aşırı muhabbet beslememeli, başkasındaki eksikliği göz önünde bulundurmamalı, kibre düşmemeli ve gayesi Hakk’a vuslat olmalıdır.

Alâeddin Ali es-Semerkandî, “*Cinlerden ve insanlardan; insanların kalplerine vesvese veren...*” (en-Nâs 114/5-6) âyetine nefsânî ve şeytânî vesveseler ve onların zararlarından; mücâhedenin öneminden ve etkisinden bahsederken yer vermiştir. Açıklamalarda âyetin zâhîrî anlamında ve aynı zamanda tasavvufî çerçevede yorumlandığı görülmektedir.

“Alâeddin Ali es-Semerkandî’nin belirttiğine göre, kâmil mürid inatçılarla arkadaş olup sohbet etmemelidir. İnâtçı olanlarla sohbet, inatçılıkla neticelenir. Ayrıca mürid, ömür sermayesi olan vaktini boşa harcamamalı ve derecelerini arttırmayı öğrenmelidir. Mürid, vaktini boşa harcamadığı ve hakkıyla değerlendirdiği zaman “*İyilik yapanları daha güzeliyle ödüllendirecektir.*” (en-Necm 53/31) müjdesine nail olur” (Mercan, 1996).

Zaman mevhumu, insanın kıymetini yeterince idrak edemediği ömür sermayesidir. Bu noktaya dikkat çekilmekte ve sâlik uyarılmaktadır. Sâlik, zamanını iyi yönetmeli, derecelerini yükseltme ve ilerleme yönünde çaba göstermelidir.

Alâeddin Ali es-Semerkandî, “*İyilik yapanları daha güzeliyle ödüllendirecektir.*” (en-Necm 53/31) âyetine tasavvufî bakış açısıyla, müridin vaktini zâyî etmemesi, derecelerini arttırması gerektiğinden bahsederken yer vermiştir.

Şeyh (mürşid), mürid, sâlik konularıyla alakalı yorumları genel olarak değerlendirdiğimizde bu yorumlar; Ahmed er-Rifâî ve Alâeddin Ali es-Semerkandî tarafından yapılmıştır. Ahmed er-Rifâî gerçek şeyh/mürşidlerin ve dervişlerin niteliklerinden bahsederken; Alâeddin Ali es-Semerkandî sahte şeyh/mürşidlerin özelliklerinden söz ederek ikaz etmekte, seyr u sülûkle ilgili yöntemlere değinmekte ve sâliklere tavsiyelerde bulunmaktadır.

### 1.3. Zikir

Zikir anmak, hatırlamak, yad etmek demektir. Tasavvufî anlamda zikir Allah’ı anmak ve hatırlamak, O’nu unutmamak ve gaflet halinde olmamaktır (Uludağ, 2012).

“Abdülkâdir-i Geylânî’ye göre sâlik, Allah Teâlâ Hazretleri’ni kemâl derecede zikretmelidir ki “*Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım.*” (el-Bakara 2/152) âyeti hükmünce Allah’ta onun kalbine işâret ede. “*Hayır, gerçek şu ki, yapıp ettikleri günüllerini kaplayıp karartmıştır.*” (el-Mutaffifin 83/14) hükmünce bir kimseye kötülük duygusu ve kederler gelirse o kişi Hakk’ı unutur. “*Bunu, her şeyi sağlam yapan Allah yapmıştır.*” (en-Neml 27/88) hükmünce bir kimse nefisinden uzaklaşırsa Hakk’a yönelir ve böylece istidrâcdan sâlim olur” (Hasbî, 1300/1883).

Tasavvuf yolunda mesafe kat etmek ve vuslata erişmek isteyen sâlikin yapması gereken, Allah’ı çokça zikretmek ve O’nu hatırlamaktır. Sâlik, bu yollarla Allah Teâlâ’ya ne kadar yaklaşırsa, Allah da onun



kalbini hakikate yönlendirir. Nefis ve şeytan ise insana Allah'tan uzaklaşmayı, kötülüğü telkin eder. Sâlik, nefsinin bu telkinlerine uymadığı takdirde selâmete ve esenliğe ulaşır.

“Hayır, gerçek şu ki, yapıp ettikleri günüllerini kaplayıp karartmıştır.” (el-Mutaffifin 83/14) âyetine göre günahlar kalbin kararmasına ve insanın hakikati idrak etmesine engel olmaktadır (Karaman vd., 2006). Abdülkâdir-i Geylânî, âyeti zâhirî anlamına mutabık şekilde fakat tasavvufî mahiyette, sâlikin kalbinde meydana gelecek gam, keder ve kötülük gibi duyguların etkisiyle Allah'ı unutabileceğini ifade etmiş ve bu minvalde yorumlamıştır.

“Bunu, her şeyi sağlam yapan Allah yapmıştır.” (en-Neml 27/88) âyeti, Allah'ın irade ve kudretiyle her şeyi en güzel biçimde yaratmasından söz etmektedir (Karaman vd., 2006). Abdülkâdir-i Geylânî ise âyete, kişinin nefsiyle bağını kestiği takdirde Hakk'a yöneleceği şeklindeki izahı sırasında yer vermiştir.

“Safvetü's-safâ'da Erdebîlî “Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun.” (en-Nahl 16/43) âyetinde geçen “bilenler” ifadesini ehl-i zikir olarak anlamlandırmış, ehl-i zikirden kastedilen kimselerin de “Lâ ilâhe illallâh” a mârifeti olan ârif kimseler olduğunu ve bu kişilerin ehil oldukları için kendilerine sorulan sorulara bilmeseler dahi Allah'tan bilgi alarak cevap verdiklerini ifade etmiştir” (Şah, 2007).

Bu açıklamalarda vurgulanan hususa göre, tasavvufta mârifet olarak nitelendirilen bilgi türüne aşına ve inceliklerine vâkıf olan ârifler, zikir ehli kimselerdir. Örnek şahsiyetler olarak bilindikleri ve tanındıkları için de sorulara muhatap olmaktadır. Onlar, bilemedikleri sorulara da Allah'ın inâyeti ve sezgi gücüyle cevap verebilmektedirler.

“Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun.” (en-Nahl 16/43) âyeti Mekkeli müşriklere yapılan bir uyarıdır ve onların bilene danışma konusundaki samimiyetsizliğine de işaret eder (Karaman vd., 2006). Erdebîlî'nin açıklamaları dikkate alındığında, âyette geçen “bilenler” ifadesinin özelleştirilerek tasavvufî muhtevayla “zikir ehli, ârif kişiler” olarak yorumlandığı görülmektedir. Burada işârî bir yorumdan söz edilebilir.

“Safvetü's-safâ'da Erdebîlî, “Allah'ın rahmet eserlerine bir baksana! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor?” (er-Rûm 30/50) âyetini yorumlarken nefsi kış havasına benzetmiş ve bu soğuk havanın/nefsin etkisiyle ölen yüreğin, zikre başladığında dirileceğini ve nefsin kişinin batinından çıkacağını ifade etmiştir. Yürek toprağı “Sonra hem bedenleri ve hem de kalpleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar.” (ez-Zümer 39/23) âyetinde belirtildiği gibi zikrin etkisiyle yumuşar böylece tevhid kelimesiyle rahmet yağmuru yağar. Bu yağmur yüreği güçlendirir ve yürekte mârifet çiçeklerinin açmasına vesile olur” (Şah, 2007).

Nasıl ki kış, yeşilin var olan güzelliğini ve canlılığını kapatıyor ya da öldürüyorsa nefis de kalbin üzerinde egemen olmasıyla kalbi öldürmektedir. Kalbi dirilten, canlılığını korumasını sağlayan ise zikirdir. Zikrin etkisiyle kalp, tevhidin hakikatini idrak eder böylece mârifetullahı vâsıl olunur.

“Allah'ın rahmetinin eserlerine bir baksana! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor?” (er-Rûm 30/50). Âyet, Allah'ın rahmet, merhamet ve kudretinden söz etmektedir (Bursevî, 2014-2018). “Sonra hem bedenleri ve hem de kalpleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar.” (ez-Zümer 39/23). Sonra Hakk'ın rahmetini ve mağfiretini anımsayınca bedenleri ve nefisleri sükûnete erer (Bursevî, 2014-2018). Âyet, zikrin beden ve gönüllerdeki etkisinden bahsetmektedir. Erdebîlî, zikrin etkisiyle birlikte nefsin kuvvetini yitireceğini ve kontrol altına alınabileceğini; kalbin ise yumuşayarak mârifetle dolacağını ifade etmektedir. O bu âyetleri, zikir-nefis-kalp konuları çerçevesinde yorumlamıştır. Açıklamalarında benzetmelerden istifade ederek anlatımını zenginleştirmesi

de dikkat çeken hususlardandır.

“Erdebîlî’ye göre zikirden dolayı kalpteki hicab incelince, zikrin etkisiyle “*Sonra hem bedenleri ve hem de gönülleri Allah’ın zikrine ısınıp yumuşar.*” (ez-Zümer 39/23) âyetinde de belirtildiği gibi kalp yumuşar ve huşû ortaya çıkar. Huşû kalbe yerleşince kalp görkemli hale gelir. Böylece mârifetullah kalpte yerini alır. Huşû sadece zikirden hâsıl olur. Zikir, yüreğe tasarruf edince kalbi korkutup yumuşatır ve kişinin “*Ve O’ndan inen Kur’an sebebiyle.*” (el-Hadîd 57/16) âyetine göre Kur’an’dan korkup sakınarak onun hükümlerine göre amel etmesi gerekir” (Şah, 2007).

Erdebîlî’ye göre zikir, kalbin yumuşamasına vesile olarak huşûun kalbe yerleşmesini ve böylece marifetullahın ortaya çıkmasını sağlar. İzah esnasında bahsi geçen âyetlere zikrin, duyguların merkezi olan kalp üzerindeki tesiri ve mârifetullahın elde edilmesine katkısından bahsedilirken yer verilmiştir.

“Murad-ı Nakşibendî’ye göre kıyamla zikrin şartları, şöhreti terk ve halis bir kalple Allah rızası için “*Onlar ayaktayken, otururken... Allah’ı anarlar.*” (Âl-i İmrân 3/191) emrini yerine getirmektir. Allah Teâlâ’nın zikir ve namazlarda öncelik verdiği emir kıyam/ayakta durmadır” (Demir, 1998).

Açıklamada yer verilen âyette, mü’minlerin her hâl ve durumda saygıyla Allah’ı andığından bahsetmektedir (Karaman vd., 2006). Murad-ı Nakşibendî’nin açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda, anlamın tasavvufî mahiyette hususileştirildiği ve kıyamla zikir konusunu açıklarken, bahse konu âyete yer verildiği tespit edilmiştir. Burada işârî bir yorum söz konusudur.

Zikir konusundaki yorumlar genel olarak değerlendirildiğinde, Abdülkâdir-i Geylânî, sâlikin zikri ve neticesi; Erdebîlî, ehl-i zikir, zikrin nefis ve kalp üzerindeki etkileri; zikrin neticesinde elde edilen mânevî haller; Murad-ı Nakşibendî, kıyamla zikir konularında açıklamalarda bulunmuşlardır.

#### 1.4. Nefis

Sûfilere göre nefis, kulun kötü (ve illetli) vasıfları ile yerilen (ve zemm edilen) huy ve filleridir (Kuşeyrî, 2012). Nefis, tasavvuf düşüncesinin en önemli kavramlarından biridir. Sûfî düşünce, zühd döneminden itibaren nefis kavramını daima merkezi bir noktada tutmuş, zihniyetini büyük ölçüde bu kavrama yüklediği anlam çerçevesinde şekillendirmiştir. Tasavvufta nefis kavramının ana mihverini, onun kötülüğe meyyal olması oluşturmaktadır (Uyar, 2016).

“*Safvetü’s-safâ*’da Erdebîlî, nefsin üç türünden bahsetmiştir. Nefs-i emmâre, daima kötülüğü emreden nefistir. “*Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder.*” (Yûsuf 12/53). Bu nefis ancak güçlü riyâzet ve açıklıkla kontrol altına alınabilir. Bu nefsi küçümsemek gerekir çünkü fırsatını yakaladığı anda tekrar güçlenir. Nefs-i mutmainne sevilen, beğenilen ahlâkın konumudur. Bu nefiste güzel ahlak bulunur. Nefs-i levvâme ise bahsedilen bu iki nefis arasında bir konumdadır. Bir yönüyle mutmainneye bakarken bir yönüyle de emmâreye bakar. Eğer, nefis-i emmâre kişinin yüreğinde hâkim olursa ona tâbî olduğu için, nefis-i levvâme kötülüğe meyleder ve o kişide kötü ahlâk ortaya çıkar. Bununla birlikte, nefis-i emmâre riyâzetle yenilerek kontrol altına alınırsa nefis-i mutmainne hâkim olur ve böylece nefis-i levvâme iyiliğe meyleder. Bu kez o kişide güzel ahlak ortaya çıkar. Yani nefis-i levvâme, bir yönüyle süflî âleme diğer bir yönüyle ise ulvî âleme dönük olan nefistir” (Şah, 2007).

Bu açıklamalarda nefsin türlerine değinilmiştir. Nefs-i levvâme ara konumdadır. İnsan, nefis-i emmâre baskın olursa kötülüğe; nefis-i mutmainne güçlü olursa iyiliğe yönelir. Bu açıklamalarda insanın, iyiliğe ve kötülüğe meyleden ikili yönüne dikkat çekilmektedir. Hangi yönünün baskın olarak ortaya çıkacağını belirleyen ise insanın aklı, iradesi ve dinî konulardaki hassasiyetidir.

“Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder.” (Yûsuf 12/53) âyetine göre nefis kötülüğü emreder (Bursevî, 2014-2018). Erdebîli ise âyeti, zâhirî mânasıyla mutabık şekilde, aynı zamanda anlatımı tasavvufî mahiyette zenginleştirerek izah etmiştir.

“Ahmed er-Rifâî nefis hakkında, kişinin ilk önce kendi nefisini iyiliğe yönlendirmesini ve bu duyguyla birlikte iyi davranışlarda bulunmasını söyler. Yine kişinin kendi nefisinde var olan kötülük duygusundan nefisini sakındırmasını ve kötülük işlemeye son vermesini ancak bundan sonra insanlara yönelerek onları iyiliğe yönlendirmeye kötülükten ise uzaklaştırmaya çalışması gerektiğini ifade eder. Şu bir gerçektir ki; kişinin kendinde var olan veya davranış haline dönüşen kötülüğü görmesi zordur ama başkasının işlediği kötülüğü daha kolay fark ederek onu eleştirir. *Yüce Allah (cc) şöyle demiştir: “Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz?” (es-Saff 61/2); “Kendinizi unutup da insanlara mı iyiliği emrediyorsunuz!” (el-Bakara 2/44) âyetlerinde ifade edilen durum gerçekleşir” (Mısırî, 2004).*

Ahmed er-Rifâî, kişinin ilk önce nefisine (kendine) iyiliği emredip kötülükten sakındırmasını sonrasında diğer insanlara örneklik etmesini böylece de iki yüzlülükten uzaklaşması gerektiğini ifade etmektedir. Yani söylem ve eylem birlikteliğine dikkat çekmektedir.

“*Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz?” (es-Saff 61/2) âyeti Yahudilerden söz etmekte, onların eylemlerindeki iki yüzlülüğe değinmektedir (Bursevî, 2014). Ahmed er-Rifâî'nin, Yahudilerin sahip olduğu iki yüzlülük ile nefiste bulunan riyanın ortak noktasından hareket ederek, âyetleri nefis konusuyla bağlantılı şekilde işârî olarak yorumladığı tespit edilmiştir.*

“Ebu'l-Vefâ, yemek ve uykunun nefis üzerindeki olumsuz etkilerinden söz etmiştir. Az yemek ve az uykunun kişiyi selâmete çıkaracağını; çok yemek ve çok uykunun ise kişiyi dünya ve âhirette mahrumiyete ulaştıracağını ifade etmiştir. “*Ey mü'minler! Azık edin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvâdir.*” (el-Bakara 2/197); “*Ey iman edenler! Allah'tan, O'na yaraşır şekilde korkun...*” (Âl-i İmrân 3/102) âyetlerinde de belirtildiği gibi bu dünya, âhret için azık derme yeridir. Bunun yolları ise nefse kuvvet veren yemek ve uykuyu aza indirerek nefsi kontrol altına almaktır. Nefis zayıflatılınca kişide takvâ duygusu oluşur ki âhret için en hayırlı azık takvâdir” (Özkul, 2008).

Kul ile Rabbi arasındaki kuvvetli bağı ortaya koyan takvâ, insanı diğer insanlardan farklılaştıran, Rabbi'nin yanında değerli kılan mânevî ve ahlâkî bir duygudur. Takvâ duygusu, nefsin kontrol altına alınması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Az yemek ve az uyku ise nefsin gücünü azaltma yollarındandır.

“*Ey mü'minler! Azık edin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvâdir.*” (el-Bakara 2/197) âyeti, hac ibadetinden bahseden bir âyettir (Karaman vd., 2006). Ebu'l-Vefâ, âyete, yeme ve içmenin nefis üzerindeki etkilerinden bahsederken değinmiş, tasavvufî anlayışla onu takvâ çerçevesinde yorumlamıştır.

Nefis konusuyla ilgili açıklamalar birlikte değerlendirildiğinde; Erdebîlî, nefsin çeşitlerinden bahsetmiş ve onları izah etmiştir. Ahmed er-Rifâî, kişinin önce kendi nefesine söz geçirmesi daha sonra insanlara tavsiyelerde bulunması gerektiğinden söz etmiştir. Ebu'l-Vefâ ise yeme-içmenin nefis üzerindeki etkilerinden ve takvâ duygusundan bahsetmiştir.

### 1.5. Kalp ve Kalp Tasfiyesi

Tasavvufî düşüncede genellikle insan ve onun olgunlaşması konu edinilmiştir. Mutasavvıflara göre sözü edilen olgunlaşma sürecinde insanın düşünce, söz ve amellerinin esas merkezi kalptir (Görmez, 2014).

“Ebû İshâk-ı Kâzerûnî “*Yine de ki: Hakk geldi; bâtil yıkılıp gitti.*” (el-İsrâ 17/81) âyetini şöyle yorumlamıştır: Hak Teâlâ nazar-ı lütfunu mü'minin gönlüne eder. Böylece o, Allah'tan başka kimseyi görmez ve kimseden korkmaz. Hakk'ın olduğu yerde mâsivâ yok olur” (Çelebi, 2016).

Ebû İshâk-ı Kâzerûnî, Hakk Teâlâ'nın, lütuf nazarını müminin kalbine yönelttiği takdirde, kalbin mâsivâyı ilgisinin kesileceğinden bahsetmektedir.

“*Safvetü's-safâ*'da Erdebîlî'nin belirttiğine göre insanlar iki sınıftır. Ebrâr ve Mukarrib Ebrâr. Ebrâr şâyet düşünüyor ama dile getirmiyor, eyleme dönüştürmüyor bununla birlikte şeriatın zâhirine de riâyet ediyorsa onlara hesap sorulmayacak ve “*Allah benim ümmetimden gönüllerinden geçen yaramaz havâtırı -işlemedikçe veya söylemedikçe- affeyledi.*” (Buhârî, Talâk, 11) hadisinde belirtilene nâil olacaktır. Ama Hakk Teâlâ'nın mârifetini elde eden Mukarrib ebrâr, eğer kalbine günah veya mâsivâ getirirse “*Allah sizi onunla hesaba çeker.*” (el-Bakara 2/284) âyeti mûcibince ona azapların en şiddetlisi olan ayrılık azâbı verilecektir” (Şah, 2007).

Erdebîlî ise ebrar ve mukarrib ebrarın değerlendirilmesinde kalbin rolüne dikkat çekmektedir. Açıklamalarda yer alan âyetler, Ebû İshâk-ı Kâzerûnî ve Erdebîlî tarafından zâhirî anlamları çerçevesinde tasavvufî mahiyette yorumlanmıştır.

### 1.6. Muhabbetullah

Allah ile kulu arasında karşılıklı sevgi ve dostluk, öncelikle Allah'tan başlayıp kulda kök salarak onu aşka ulaştırır. Bu sevgi kulun ruhunun Allah'a yakın olmasından ve Allah'ın ihsânından kaynaklanıp, kulu istilâ ederek sevgilinin, irâdesinde, sıfatında ve isteklerinde yok olup yerine sevgilinkilerin karar kılmasıdır. (Sülemî, 1981; Ankaravî, 1996).

“Ahmed er-Rifâî, “*...Allah, sonra öyle bir topluluk getirecektir ki onları sever, onlar da O'nu severler; mü'minlere karşı alçak gönüllü kâfirlere karşı vakarlıdırlar...*” (el-Mâide 5/54) âyetini halkın Hakk'a, Hakk'ın halka muhabbeti çerçevesinde şu şekilde yorumlamıştır: Hakk'ı seven insanlar, cennet umudu cehennem korkusuyla değil hiçbir sebebe ihtiyaç duymaksızın, tam bir safâyı, hâlis bir kalple, hakîkî bir imanla ve mârifetine vâsıl olmak için O'nu severler. Hakk da insanları aynı şekilde sever” (Mısıfî, 2004).

Sözü geçen âyet, irtidât olayları hakkındadır (Karaman vd., 2006). Ahmed er-Rifâî âyeti muhabbetullah çerçevesinde yorumlamıştır. Ahmed er-Rifâî muhabbetullah ve kullar arasındaki muhabbeti ihlâs ve samimiyyetin önemine değinmektedir.

Muhabbet duygusunu hakîkî kılan unsur, herhangi bir menfaat duygusundan uzak olmasıdır. İhlâs, samimiyyet, safiyyet, muhabbeti önemli kavramlardır. İbadetler, cennet ümidi cehennem korkusundan dolayı değil

yalnızca Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla, kalbi yalnızca Allah'a yönelterek yapılmalıdır.

“Murad-ı Nakşibendî'ye göre sülûkte asıl olan muhabbet ve tâbî olmaktır. Muhabbetsiz itaatin bir faydası yoktur. Sâlik, iradesini Allah Teâlâ'nın muhabbetine hasrederse mürîd denmeye layık olur. Kemâl-i muhabbet, kalpten kalbe naklolunur. “*De ki eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin.*” (Âl-i İmrân 3/31) âyetinde de belirtildiği gibi muhabbet ve tâbî olma iradesi birlikte olmalıdır. İnsanda olan muhabbet, kemâlât-ı ilâhiyyeden olan muhabbete vâsıl olunca kemâl noktasına ulaşır” (Demir, 1998).

Seyr u sülûkte esas olan, muhabbet ve itaattir. Sâlik, Hakk'a muhabbet etmeli ve Hakk'ın muhabbetini kazanma yolunda gayret etmelidir. Hâkîkî muhabbet kalpten kalbe ulaşır ve muhabbet sayesinde insanlar arasındaki ilişki ve iletişim olumlu yönde etkilenir. Sâlik, beşerî muhabbetten ilahî muhabbete ulaşmalıdır.

“*De ki eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin.*” (Âl-i İmrân 3/31) âyetinde peygambere uymanın hakîkî imanı belirlemede önemli bir kriter olduğu ifade edilmektedir (Karaman vd., 2006). Murad-ı Nakşibendî ise seyr u sülûkte, muhabbet ve itaatin öneminden söz ederken, bahse konu olan âyete yer vermiştir. Dolayısıyla işârî bir yorumun olduğu görülmektedir.

Muhabbetullah konusuyla ilgili Ahmed er-Rifâî, Murad-ı Nakşibendî'nin açıklamalarına çalışmada yer verilmiştir. Ahmed er-Rifâî, muhabbette ihlâs ve samimiyeti öne çıkarmış, muhabbetten mârifete ulaşılacağını ifade etmiştir. Murad-ı Nakşibendî ise seyr u sülûkte muhabbetin önemine değinmiş, gerçek muhabbetin Hakk'a duyulan muhabbet olduğuna dikkat çekmiştir.

### 1.7. Semâ

Sûfilere göre semâ Hakk'tan gelen ve insanları Hakk'a çağıran bir mesajdır (Uludağ, 2012). Semâ kelimesi kalpte ortaya çıkardığı vecd-vücûd, gaybet-huzur, setr-tecellî, sekr-sahv halleriyle birlikte kullanılarak açıklanır. Semâ bu halleri ortaya çıkaran neden konumundadır (Hücvîrî, 1982).

“Ahmed er-Rifâî'ye göre semâ, ruh kuşunun uçmasıdır. Semânın şevki, dinleyip kabul etmektedir ve semânın başlangıcı “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” (el-A'râf 7/172) hitabının işitildiği zamandır. Ruh kuşu, semâ anında o günü hatırladığı için aslını özler ve aslına döner. Semâ anında aşık ve taliplere nice haller zuhûr eder. Aşık ve taliplerin semâdan aldığı zevk ve şevki, aşk ateşinden nasibi olmayanlar inkar ederler. Onlar, bu ateşte yanmadıkları ve bu ateşi bilmedikleri için mazur görülürler” (Çakır, 2007).

Ahmed er-Rifâî, semân başlangıcını, insanların iman sözü verdiği zamana dayandırmaktadır. Ona göre, insan ruhu sema anında o günü hatırlar, verdiği sözü idrak eder. Semâ anı aşk ateşiyle yanmadır ve bu ateşi hissetmeyenler onu anlayamaz. Açıklamalarda yer verilen âyet, semâ kavramıyla irtibatlandırılarak açıklanmıştır. Âyetin tasavvufî mahiyetteki semâ ile ilişkilendirilmesi sebebiyle işârî yorumdan söz edilebilir.

“Ahmed er-Rifâî'nin açıklamalarına göre, Mirac esnasında Allah, kesret hicâbını Hz. Peygamber'in gözünden kaldırmış ve Hz. Peygamber Hakk'ı müşâhede etmiştir. Semâda, vecd vaktinde “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” (el-A'râf 7/172) nidası işitilir. Vecd ile ağlamak, feryat ve figan etmenin sebebi “*Evet, Rabbimizsin.*” (el-A'râf 7/172) mertebelerine vâsıl olmaktır. Semâ ruhânî bir âlemdir ve her nefis bu âleme ulaşamaz. Dervişler için semâdan başkası oyun, eğlence ve şeytanın vesvesesidir. Semân şartı, semâa kendini tam olarak vermek, ayağının altında kuyu olsa dahi fark etmemektir. Semâdaki rumuzlar ise

şunlardır: El sallamak ‘Hakk’dan gayrıdan el çektim’, ayağı yere vurmak ‘dünya ve içindekiler ayağımın altındadır.’ (Çakır, 2007).

Ahmed er-Rifâî’ye göre, semâ anında kişi Elest Bezmi’nde rabbine verdiği iman sözünü hatırlar, vecde gelir ve bu etkiyle ağlar. Semân sembolik anlamları vardır ve bu anlamların ortak noktası, yalnızca Hakk’a yönelmek ve ondan başkasına değer vermemektir. İki açıklama birlikte değerlendirildiğinde Ahmed er-Rifâî ele alınan ilk açıklamasında semân mahiyetinden bahsetmiş ve onu anlamayanları aşk ateşinden nasibi olmayan kimseler olarak nitelendirmiştir. Yer verilen ikinci açıklamasında ise semân sembolik anlamlarından söz etmiştir.

İki açıklamada da yer verilen “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” (el-A‘râf 7/172), “*Evet, Rabbinizsiniz.*” (el-A‘râf 7/172) âyeti, Allah’ın varlığını ve birliğini kabul etme yönünde iman sözünün alınmasını konu edinmektedir (Karaman vd., 2006). Söz konusu âyetin semâ kavramıyla bağlantılı şekilde işârî olarak yorumlandığı tespit edilmektedir.

“Ahmed er-Rifâî’nin semâ hakkındaki açıklamaları şu şekildedir: Sâlik, tevbeyle başlayan yolculuğu esnasında semâ ile meşgul olur. Farzları yerine getirince, yaptığı ibadetlerin etkisi ahlâkında görülür, sâlih ameller işler. Böylece iman, ibadet, ahlak birlikteliği oluşur. Nefsinin oyunlarına gelmez. Bunlarla birlikte, kendisinde Allah’a yönelik yakîn oluşur. Ayrıca, safâ, sıdk, mârifet, havf, îsâr, tevekkül, teslim, rıza ve murakabe meydana gelir. Semân mânası, sırları, âdâbı vardır. Bunları ancak bu yolda yürüyenler anlar. Şartlarını bilmeyen için semâ‘ sadece gösterişten ibarettir. Sâlikin, semâ için iradesi, niyeti ve isteği olmalıdır ki maksat hâsıl olsun. Hakk ile semâda bulunan hakîkate ulaşır, bâtil ile semâda bulunan ise zındık olur. Semâ çeşit çeşittir: Sırrın semâı, kalbin semâı veya ruhun semâı, nefsin semâı ve kulakların semâı. Sırrın semâı peygamberlere aittir. Kalbin semâı ârifler içindir. “*Şüphesiz ki bunda, kalbi olan için bir hatıra vardır.*” (Kâf 50/37) zira kalpler yükseldiği zaman karşılaşır. Ruhun semâı salihler ve şehitler, nefislerin semâı halk içindir. Kulakların semâı ise cahiller içindir: “*De ki! Herkes kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar.*” (el-İsrâ 17/84) (Mısıri, 2004).

Ahmed er-Rifâî bu açıklamalarında ise semân türlerinden bahsetmiştir. Konunun izahı esnasında yer verilen âyetleri inceleyecek olursak şunlar ifade edilebilir:

“*Şüphesiz ki bunda, kalbi olan için bir hatıra vardır.*” (Kâf 50/37). Kıssaların amacı, insanların geçmiş milletlerin yaşadıklarından ibret almalarını ve küfürden uzaklaşmalarını sağlamaktır. (Bursevî, 2014-2018). Ahmed er-Rifâî, semân kısımlarından ve ârifler için söz konusu olan kalbin semâından bahsettiğinde âyete yer vermiştir.

“*De ki! Herkes kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar.*” (el-İsrâ 17/84). Âyette, insanların davranışlarının, onların karakterini, mizacını gösterdiğinden bahsedilmektedir. (Bursevî, 2014-2018). Ahmed er-Rifâî, semân kısımlarından ve cahiller için olan kulakların semâından söz ettiği bölümde âyete yer vermiştir. Açıklamalar sırasında yer verilen iki âyetin de tasavvufî muhtevaya sahip olan semâ konusuyla irtibatlı şekilde işârî olarak yorumlandığı tespit edilmiştir.

## Sonuç



Tasavvuf ilminin temsilcisi olan sûfiler, kendi gönül dünyası, meşrebi, tasavvufî anlayış ve yaşantısına göre kavramlara anlam yüklemişler ve bu doğrultuda konuları izah etmişlerdir. İzah esnasında zaman zaman âyetlere yer vermişler bazı âyetleri de zâhîrî anlamları çerçevesinde tasavvufî mahiyette işârî olarak yorumlamışlardır.

Bu araştırmada, Abdülkâdir-i Geylânî, Ahmed er-Rifâî, Alâeddîn Ali es-Semerkindî, Ebû İshâk-ı Kâzerûnî, Ebû'l-Vefâ, Murad-ı Nakşibendî, Safiyyüddîn-i Erdebilî hakkındaki menâkıbnâmeler üzerinde çalışılmıştır. Bahsi geçen sûfilerin tasavvuf; şeyh (mürşid), mürîd, sâlik; zikir; nefis; kalp ve kalp tasfiyesi; muhabbetullah; semâ gibi tasavvuf terimleri ve bahisleriyle ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Böylece kavram ve konuların anlam alanı, seyr u sülûkle ilgili yöntemler hakkındaki görüşlerin mâhiyeti ortaya konulmuştur.

Çalışma neticesinde, kavramların sûfiler tarafından kendi meşreplerine uygun bir şekil ve üslup ile açıklandığı saptanmıştır. Özellikle Alâeddîn Ali es-Semerkindî ve Safiyyüddîn-i Erdebilî'nin bazı açıklamalarında, benzetme unsurlarından yararlandığı ve bu durumun, muhatabın konuyu idrak etmesini kolaylaştırdığı görülmüştür. Sûfilerin açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda, kavram ve konuların izahında yer verilen âyetlerin tasavvufî bakış açısıyla, konu dâhilinde işârî olarak yorumlandığı tespit edilmiştir. Tasavvufî düşünce açısından mühim olan konularda (nefis, kalp, muhabbetullah, zikir vb) işârî yorumların arttığı dikkat çekmektedir.

### Kaynakça

- Ankaravî, İ. (1996). "Risâle-i hucce'tu's-semâ'", *Minhâcu'l-fukarâ* içerisinde. haz. Sadettin Ekici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Bursevî, İ.H. (2018). *Rûhu'l-beyân: Kur'an Meâlî ve Tefsiri*. 23 Cilt. trc. Hasan Kâmil Yılmaz v.dğr., İstanbul: Erkam Yayınları, 1435/2014-1439/2018.
- Cebecioğlu, E. (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Çakır, A. (2007). *El Yazması İki Menâkıb-ı Seyyid Ahmed er-Rifâî İnceleme ve Karşılaştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çelebi, Ş. (2016). *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî (İnceleme- Metin-Tıpkı Basım)*. haz. Fatih Bayram. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Demir, M. (1998). *Murad-ı Nakşibendî ve Menakıbı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Görmez, M. (2014). *Kalbin Erbaini*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Hasbî, S. (1883). *Kitâb-ı mirkât-i merâtib-i ilm-i ledünnî fî menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*. İstanbul: y.y., 1300/1883.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İzmirli, B. (2019). "Erken Dönem Tasavvufunda İdeal Bir Tip Olarak Şeyh ve Misyonu". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 225-256.
- Karaman vd. (2006). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Konur, H. (1995). "Makamlar ve Haller". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 319-328.

- Kuşeyrî, A. (2012). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Mercan, İ. H. (1996). *Şeyh Alaeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî ve Menâkıbnâmesi'nin Transkribe Tahlil ve Tenkidî*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Mısrî, Ahmed b. Celâl. *Celâu's-Sadâ fi Sîreti İmâmi'l-Hudâ*. trc. Hayri Kaplan. Ankara: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.
- Özköse, K. (ed.). (2014). *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Özkul, A. (2008). *Tâcü'l-ârifîn Ebu'l-Vefâ'nın Menâkıbı İnceleme ve Metin*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Sülemî'nin Risâleleri*. thk. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Şah, S. (2007). *Safvetü's-safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri cilt 1-2*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Tatcı, M. (2018). *Şabân-ı Velî Kitabı*. İstanbul: H Yayınları, 2018.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Uyar, M. (2016). "Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 167-195.

### Structured Abstract

In the systematization of a branch of science by revealing its own methodology, epistemology, and understanding of ontology, it is of great importance to show how it differs from other sciences, create its own terminology, and interpret the subjects from its own perspective to establish itself. While the Qur'an, which is one of the two main sources of the Islamic religion, addresses general principles, the Sunnah, the elucidator of the Qur'an, pioneered the systematization of sciences. Therefore, the Sufis, who represent the science of Sufism, created mystical concepts in the process and explained these concepts and subjects in line with their own dissolute and mystical understanding. In these explanations, they paid attention to staying within the circle of the Qur'an and Sunnah.

Oral and written sources are important in the transmission of culture, tradition, and the social structure of a society through generations. It is possible to find information about the social structure in the manâkıbnâmas, which are among the written sources in question. In this study, the explanations of the Sufis about some mystical concepts were revealed in the context of the Sufî manâkıbnâmas, which are among the historical sources of Sufism, and the ishârî interpretations of the verses included in these explanations were examined by considering their spiritual meanings.

The Sufis that are addressed in the study are 'Abd al-Qâdir Jîlânî (d. 561/1165-66), Aḥmad al-Rifâî (d. 578/1182), 'Alâ' al-Dîn 'Alî al-Samarqandî (d. 860/1456), Abû Ishâq Kâzarûnî (d. 426/1035), Abu'l-Vafâ (d. 501/1107), Murâd-ı Naqshbandî (d. 1132/1720), and Şafî al-Dîn Ardabîlî (d. 735/1334).

The views of the aforementioned Sufis on sufism terms, such as mysticism, sheikh (murshid), disciple, devotee, dhikr, nafs (self), heart and heart purification, Mahabbatullah (love of Allah), and sama, are addressed. Thus, the meaning of the concepts and subjects and the nature of the views about the methods related to seyr u sulûk (spiritual journey) were revealed. The views on the subject and concepts are generally as follows:

The following can be said about Sufism: 'Alâ' al-Dîn 'Alî al-Samarqandî focused on the content of the concept of Sufism, the characteristics of Sufism, and the qualities that Sufis should have, while 'Abd al-Qâdir Jîlânî briefly expressed his views on the nature of Sufism. It was seen that the verses included in the explanations were interpreted in a mystical manner without departing from their apparent meanings.

Related to the issues of sheikh (murshid), disciple, and devotee, Aḥmad al-Rifâî discusses the qualities of true sheikhs/murshids and dervishes, while 'Alâ' al-Dîn 'Alî al-Samarqandî warns by talking about the characteristics of false sheikhs/murshids, discusses the methods related to the spiritual journey, and gives advice to the devotees.

When the comments on dhikr are evaluated in general, 'Abd al-Qâdir Jîlânî explained the dhikr of the devotee and its result; Ardabîlî discussed the people of dhikr, the effects of dhikr on the soul and the heart, and the spiritual states obtained as a result of dhikr; and Murâd-ı Naqshbandî made statements on qiyam (standing) and dhikr.

Regarding nafs, Ardabîlî talked about the types of nafs and provided explanations. Aḥmad al-Rifâî mentioned that a person should first control his own soul and then give advice to others. Abu'l-Vafâ talked about the effects of eating and drinking on the nafs and the feeling of taqwa.

Regarding the heart and the purification of the heart, Abû Ishâq Kâzarûnî mentions that if the Almighty Allah directs his grace to the heart of the believer, the heart's relationship with masiva will be disconnected. Ardabîlî, on the other hand, drew attention to the role of the heart in the evaluation of ebrar and mukarrib ebrar.

Aḥmad al-Rifâî emphasized sincerity and purity in conversation regarding Mahabbatullah and stated that knowledge can be achieved through conversation. Murâd-ı Naqshbandî, on the other hand, highlighted the importance of love in the course of seyr u sulûk (spiritual journey) and drew attention to the fact that true love is the love of God.

According to Aḥmad al-Rifâî, the semâ moment is burning with the fire of love, and those who do not feel this fire cannot understand it. At the moment of Semâ, the person remembers the promise of faith he gave to his Lord in the bezm-i Elest, becomes enraptured, and cries with this effect. Semâhas symbolic meanings, and the commonality of these meanings is to turn only to God and not to value anyone else.

As a result of the study, it was determined that the concepts were explained by the sufis in a form and style suitable for their own disposition. It was seen that, especially in some of the explanations of 'Alâ' al-Dîn 'Alî al-Samarqandî and Şafî al-Dîn Ardabîlî, elements of analogy were used, which made it easier for the addressee to comprehend the subject. Considering the explanations of the sufis, it was determined that the interpretations of the verses included in the explanation of concepts and subjects were ishârî within the subject, from a mystical point of view. It is noteworthy that there has been an increase in ishârî interpretations on matters that are important in terms of Sufi thought (nafs, heart, mahabbatullah, dhikr, etc.).

## İtikadi Açıdan İkra ve İmana Tesiri

### *Coercion (Ikrah) from the Perspective of Creed and Its Influence on Faith*

#### Öz

İman, İslam Mezhepleri Tarihinde ve Kalam ilminde, üzerinde en fazla durulan ve detaylı bir şekilde ele alınan konulardan biridir. Allah tarafından gönderilen dini hükümlerin ve haberlerin doğru ve gerçek olduğuna tereddütsüz inanmak anlamına gelen iman kavramının hakikati, Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğuna göre “kalbin tasdiki”nden ibarettir. Kişinin kendi hür iradesi ve seçimiyle İslam’ı kabul etmesi ve onun temel esaslarına iman etmesi, dini vazifelerini hiç kimsenin baskısı altında kalmadan isteyerek yerine getirmesi İslam’ın temel ilkelerinden biri olması yanında hukuki ilişkilerde irade hürriyetinin ve rızanın korunması da hukukun temel gayelerindedir. Kalam ve Mezhepler Tarihinde özellikle insan fiillerinin oluşmasında kulların irade ve seçimlerinin etkisinin olup olmadığı, Allah’ın iradesi ve kaderi karşısında kulun fiilini işlemeye mecbur kalıp kalmadığı hususu tartışılırken “cebir” kavramı kullanılmaktadır. Bu nedenle “ikrah” ile benzer anlamda olan cebir konusu Kalam ve Mezhepler Tarihinin konuları içinde yer almaktadır. İkra kavramı, Kalam ilminde iman veya inkâra zorlanmanın dini bir hükmü, fıkhîta da bir kimseyi, razı olmadığı ve istemediği bir işi yapmaya zorlamanın dini ve hukuki sonuçları konusunda sıkça kullanılan bir terimdir. İkra kavramı, genellikle İslam Hukukunun konuları arasında bulunmakla birlikte ikrahin sözlü tasarruflara konu olması nedeniyle bir kimsenin dinden dönmeye ya da İslam’a girmeye zorlanması söz konusu olduğunda, mesele itikadi bir mesele olarak karşımıza çıktığı için ikrah kavramının Kalam ve Mezhepler Tarihinin de konusu olduğunu söyleyebiliriz. Müslüman birinin küfre zorlanmasının haksız bir zorlama olduğu ve zorlama altında söylenen küfür sözünün geçerli olmadığı hususunda hemfikir olan alimlerin bir kısmı, inkarcıların ve mürtedlerin İslam’a girmeleri hususunda ise İslam’da zorlamanın meşru olmadığı, bu nedenle zorlama ile yapılan imanın da geçerli olmayacağı kanaatinde diler. İslam mezhepleri alanında ise konu ayrıca Şiilik’teki takiyye inancı ile ilgili bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhepler Tarihi, Kalam, İkra, İkrar, İman, İnkâr, Tasdik.

#### Abstract

Iman is one of the most emphasized and detailed topics in the history of Islamic sects and the science of kalam. The truth of the concept of faith, which means believing without hesitation that the religious decrees and news sent by Allah Almighty are true and authentic consists of the confirmation of the heart according to the majority of Ahl as-Sunnah scholars. It is one of the basic principles of Islam to accept Islam with one's own free will and choice, to believe in its basic principles, and to fulfill one's religious duties voluntarily without being pressured by anyone. In addition, the protection of the freedom of will and consent in legal relations is one of the main purposes of the law. In the History of Kalam and Sects, the concept of jabr (compulsion) is utilized when discussing whether the will and choices of the servants have an effect on the formation of human actions and whether the servant is compelled to commit his actions in the face of Allah Almighty's will and destiny. For this reason, the subject of jabr, which has a similar meaning to ikrah (duress), is included in the subjects of the History of Kalam and Sects. The concept of ikrah is a religious rule of being forced into belief or denial in the science of kalam, and it is a frequently used term in fiqh about the religious and legal consequences of forcing someone to do something that they do not consent to and do not want. Although the concept of ikrah is generally among the subjects of Islamic law, it can be argued that the concept of ikrah is also the subject of the History of Kalam and Sects as it is the subject of verbal dispositions, since it is a matter of belief when it comes to forcing a person to apostatize or convert to Islam. Some of the scholars who agree that it is unjustified coercion to force a Muslim to kufr and that the word of unbelief uttered under duress is not valid are of the opinion that for the unbelievers and apostates to enter Islam, coercion is not legitimate in Islam, and therefore, faith made under duress will not be valid either.

**Keywords:** History of Sects, Kalam, Ikrah, Ikrar, Iman, Disbelief, Tasdik

#### Mustafa KESKİN

Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Dr., Akdeniz University Faculty of Theology, [mustafakeskin39@hotmail.com](mailto:mustafakeskin39@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-3549-9345>, <https://ror.org/01m59r132>

Makale Türü-Article Type: Araştırma  
Makalesi/Research Article  
Geliş Tarihi/Received: 30.01.2023  
Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2023  
Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Atıf / Cite as:** Keskin, M. (2023). İtikadi Açıdan İkra ve İmana Tesiri. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 187-206.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncı/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Mustafa Keskin

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

## Giriş

Dini hayatın merkezinde bulunması nedeniyle ‘iman’, İslam Mezhepleri Tarihinde ve Kelam ilminde, üzerinde en fazla durulan ve detaylı bir şekilde ele alınan konulardan biridir. Zorlama, cebr altında kalma veya ikrah hemen her devirde toplumun çeşitli kesimlerinde içeriden veya dışarıdan gerek bireysel olarak gerek grup içi dar çerçevede gerekse gücü elinde bulunduranların uygulamaları ile gündemde kalmıştır. Dış kaynaklı kafir veya müşriklerin Müslümanlara uyguladıkları baskı, cebr ve ikrah konusunun yanında Müslüman toplumda gruplar veya mezhepler arasında söz konusu olmuştur. Kendi görüşünü kabul ettirmeye yönelik faaliyetler zaman zaman ‘mihne’ olaylarının yaşanmasına neden olmuş ve gücü elinde bulunduran Müslüman gruplar kendisi gibi düşünmeyen diğer Müslümanlara iddialarını kabul ettirmek amacıyla işkence yapmayı reva görmüştür. Böylelikle tarihte iman ve inançla ilgili olarak kendi görüşlerini diğerlerine kabul ettirme çerçevesinde bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylar ‘mihne’ olarak şöhret bulmuştur (Yücesoy, 2020: 26-28). İnançların oluşması veya zorla kabul ettirme olayları sadece tarihle ilgili değildir. Bu durum az ya da çok günümüzde de geçerliliğini koruduğu gibi gelecekte de gündemde olmaya devam edecektir. Bütün mesele, İslam’da hür irade ile gerçekleşen imanın geçerli olduğu için inançlar hususunda baskı ve zora başvurma olaylarını olabildiğince aza indirmektir. Aksi halde münafık, nifak, yalan, aldatma kavramlarının tanımladığı güvensiz bir toplumla karşı karşıya kalınacağı açıktır. Bu nedenle ikrah konusu, çağdaş dönemlerde de sosyal bir sorun olarak gündemdeki yerini korumakta ve araştırmaya değer niteliktedir.

Kişinin kendi hür iradesi ve seçimiyle İslam’ı kabul etmesi ve onun temel ilkelerine inanması, dini vazifelerini hiç kimsenin baskısı altında kalmaksızın isteyerek yerine getirmesi İslam’ın temel ilkelerinden biri olması yanında hukuki ilişkilerde irade özgürlüğünün ve rızanın korunması da hukukun temel gayelerindedir (Atay ve Gürsu, 2018, 271-273). Başta Mürcie, Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet bilginleri olmak üzere birçok âlim bu hususta fikir birliği halindedir.

Kelam ilminde iman etmeye veya inkara zorlanmanın itikadi boyutuyla ilgili olan ‘ikrah’ *“bir kimseyi, tehdit ve zor kullanarak razı olmadığı ve kendi iradesi ile baş başa bırakıldığı takdirde yapmayı seçmeyeceği bir işi yapmaya veya bir sözü söylemeye mecbur bırakma”* olarak tarif edilmektedir. Hz. Peygamber hayatta iken zorlama ve ikrah hususunda hem Bilal-i Habeşî örneğinde olduğu gibi zora katlanmayı tercih etme anlamında ‘azîmet’ hem de Ammar b. Yasir örneğinde olduğu gibi kalbi imanla dopdolu olduğu halde müşriklerin isteklerini yerine getirme anlamında ‘ruhsat’ olayları gerçekleşmiştir. Bu türden olaylar mezheplere göre farklı bahislerde işlenmiş olmakla birlikte Müslümanların kahir ekseriyeti bu konuları ‘ikrah’ bahsinde işlemiştir. Şiiilikte ise söz konusu baskılar sonucu meydana gelen fiiller ve sözler genelde takıyye kavramı ile ilişkilendirilmiş ve imandan sayılmıştır. Bu arada ikrah kavramı fıkıhta, zorlamanın daha çok dini ve hukuki bakımdan sonuçları tartışılırken kullanılır olmuştur. Cebr kökünden türetilen, zorlama veya zor kullanılarak bir kimseye bir iş yaptırma anlamında kullanılan ‘icbar’ kelimesi de fıkıh literatüründe ‘ikrah’ ile zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

İslam bilginleri imanın mahiyeti, şartları ve tanımı konusunda çok çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Büyük çoğunluğa göre iman hakikati tasdikdir. Küfür ise hakikati yalanlamaktır ve bu durum kalpte olan bir şeydir. İkra olayının ise kalp ile bir ilgisi bulunmamaktadır. İkra iradeyi ve rızayı ortadan kaldırdığı için cebir ve tehdide maruz kalan bir kimsenin hür iradesinden söz etmek mümkün değildir. Esasen bu sonucu meydana getiren her türlü cebir ve tehdidin de ikrah sayılması gerekmektedir. İman ve küfrün gerçekleşme yeri kalp olduğu için insan zorla bir şeye inandırılmayacağı gibi inanmış olduğu esaslardan da zorlama ile uzaklaştırılmaz. Nitekim Hz.



Peygamberin insanın kalbinde olanı bilmenin mümkün olamayacağına dair açık uyarıları birçok olay ve rivayetlerle bildirilmiştir (Buhârî, Diyât 2, Meğâzî 45; Müslim, İmân 158-159; Tirmizî, Tefsîru Sûre, 11).

Bu çalışmada ‘iman’ ve ‘ikrah’ kavramlarının tanımları, mahiyetleri ve geçerlilik durumları kısaca izah edildikten sonra ikrah altında gerçekleşen söylemlerin itikadi yönden bağlayıcılığı incelenecektir. İkra kavramı, daha çok fikhî ilgilendirdiği için İslam Hukukunun bir konusu olsa da sözlü tasarruflara konu olduğunda itikadi bir mesele olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle İslam Mezhepleri ve Kelam kaynaklarında da işlenmiştir. Araştırmada İslam Hukuku temel kaynaklarından da istifade edilmek suretiyle ikrahın itikadi açıdan değerlendirilmesi ve imana tesirinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Konu ayrıca İslam mezheplerinde özellikle Şîa’da zorluklar esnasında geliştirilen takyîye inancı ile de ilişkili olarak değerlendirilecektir.

## 1. İmanın Tanımı ve Mahiyeti

Sözlük anlamıyla “*güven içinde bulunmak, korkusuz olmak*” anlamına gelen emn (emân) kökünden türeyen iman aynı zamanda, “*güven duygusu içinde tasdik etmek ve inanmak*” anlamlarına gelmektedir (Sarı, t.y: 51; Doğan, 1987: 523; Sinanoğlu, 2000: 212). Arap dilinde “*tasdik*” anlamına gelen iman, küfrün ve tekzip etmenin zıddıdır (İbn-i Manzûr, 1119 h:140). Ayrıca “*bir habere, bir hükme, bir varlığa kesin bir şekilde inanmak ve onu teyid etmek*” anlamlarına da gelmektedir (Gölcük&Toprak, 1988: 87; Aydın, 1980: 149). Terim olarak iman, “*Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen ve zarurat-ı diniyye denilen İslami esasların, hükümlerin ve haberlerin doğru ve gerçek olduğuna tereddütsüz inanmaktır*” (Gölcük&Toprak, 1988: 88). Bu inanca sahip olan bir kimseye mümin, inancının gereğini tam bir teslimiyetle yerine getiren kimseye ise Müslim denilmektedir (Sinanoğlu, 2000: 212).

Tüm yönleriyle dini hayatın merkezini oluşturan iman, Kelam ilminde detaylı bir şekilde en fazla ele alınan konulardan biridir (Sinanoğlu, 2000: 213). Ancak İslam alimleri imanın mahiyeti ve gerçekleşmesi hususunda farklı görüşlere sahip bulunmaktadır. Bu görüşleri kısaca şu şekilde gruplandırmak mümkündür.

### 1.1. İman Kalp İle Tasdiktir

İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî, Bâkîllânî, Cüveynî, Fahreddin Razî, Gazzâlî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Şehristanî gibi Ehl-i Sünnet kelamcılarının çoğunluğu imanın bir kalp ve vicdan işi olduğu kanaatindedirler (Gölcük-Toprak, 1988: 95). Onlara göre imanın asıl unsuru ve rüknü, kalben tasdik etmek olup dil ile ikrar sadece dünya ahkâmının tatbiki için gereklidir. İmanını mazereti olmadan gizleyen kimse ise günahkâr olur, kafir olmaz (Nesefî, 1973: 68; Gölcük&Toprak, 1988: 95).

İmanın kalpte oluşuyla ilgili; “*kalpleri inanmamışken, ağızlarıyla, inandık diyenler*” (Maide, 5/41) ile “*Bedevidler: İnanmış dediler de ki: İnanmadınız ama İslam olduk deyin; inanç henüz gönüllerinize yerleşmemiştir*” (Hucurat, 49/14) mealindeki ayet-i kerimeleri referans alan İmam Mâtürîdî, sadece dil ile imanın geçerli kabul edilmediği için bu kimselerin imanlarının geçersiz kılındığını belirtmektedir (Mâtürîdî, 2019: 713-714).

Allah Teâlâ'nın; “*Kalbi imanla dolu olduğu halde, zor altında olan kimse müstesna,*” (Nahl, 16/106) buyurmakla, sadece dille sarf edilen inkâr söylemlerini, küfür sebebi saymadığını ifade eden İmam Mâtürîdî, imanının yerinin kalp olduğunun burada da ortaya çıktığını dile getirmektedir (Mâtürîdî, 2019: 717).

İslam Mezhepleri Tarihinde ise aynı durum söz konusu olduğunda özellikle Şîilik'te bir başka kavram daha ön plana çıkmıştır. Bu kavram “*kişinin canına veya malına yönelik bir tehlike karşısında inancını gizleyip*



*gerektiğinde aksini söylemesi*” anlamında gelen takıyyedir (Öz, 2010: 453-454). Canı veya malı tehlikede olan bir Şînin Şî olduğunu belirtmemek amacıyla düşmanla (Sünnî) dost olması anlamında takıyye yapması dini bir emirdir ve inanç esasları arasındadır. Zira takıyyesi olmayanın dini yoktur (Küleynî, 1388: 217-221: İbn Bâbeveyh, 1978:127-129). Bu yüzden takıyye Şî fırkalarının uyulması emredilen bir inanç esası olarak kabul edilmiştir. Farklılıklar olmakla birlikte Şîa'nın bütün kolları için bu durum geçerlidir. Mesela İsmâiliyye gizlilik dönemlerinde bu prensibi uygulamıştır. Aynı şekilde zor ve baskı dönemlerinde İmâmiyye'den Ahbâriyye, Şeyhiyye, Usûliyye ve Bâbiyye de bu esası bir inanç prensibi olarak görmüşler ve davranışlarında bağlı kalmışlardır. Zeydiyye ise takıyye konusunda diğer Şîi fırkalardan ayrılıp en azından ilke bakımından takıyye uygulamasına karşı çıksa bile farklı zamanlarda takıyye uygulamasına müracaat etmiştir (Şeybî, 1962: 233). Hâricilerin aksine özellikle Şîilik'te isyan etmeye elverişli bir durum ortaya çıkıncaya kadar muhaliflerin baskısından kurtulmak, toplumun ve yöneticilerin dikkatini çekmemek amacıyla takıyye uygulamasına hemen her devirde ve en geniş anlamda başvurulmuştur. Ancak cebirle karşılaşan bir müminin takıyyeye (ruhsat) başvurmayıp ölümü tercih etmesi (azîmet) hemen bütün diğer İslâm fırkalarının daha üstün bir davranış olarak değerlendirildiği belirtilmelidir (Şerîf er-Radî, 1406: 195-196).

Şîa'nın İmâmiyye kolu takıyye uygulamasını imamlara dayandırmak suretiyle dindeki yerini sağlamlaştırma gayreti içerisine girmiştir. Bu yüzden klasik kaynaklarında imamlara nispet ettikleri bolca rivayet bulmak mümkündür. Bu türden nakillerin ortak özelliği takıyye uygulamasının ilk dönemlerden itibaren başlamış olmasıdır. İlk üç halife döneminde Hz. Ali'nin sessiz kalması tamamen bir takıyye uygulamasıdır. Yine oğlu Hasan'ın Muâviye ile anlaşarak hilafeti ona bırakması takıyye gereğidir. Şîa tarafından kabul edilen takıyye prensibine sadece üçüncü imam olarak gördükleri Hz. Hüseyin'in Emevîlere karşı harekete geçmesi uymamaktadır. Bunun dışında başta Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık olmak üzere hemen bütün imamların siyasi idareler konusundaki tutumları, taraftarlarını isyana teşvik etmemeleri ve bu hususta suskun kalmaları hususunda takıyye ile açıklanma yolu benimsenmiştir. Böylelikle Şîa elinde takıyye, dindeki ruhsat özelliğini kaybetmekle kalmamış, Şîi grupların maksatlarına ulaşabilmek amacıyla dini bir prensip haline gelmiştir (Hakyemez, 2004:129-146). Nitekim özellikle Muhammed el-Bâkır ve oğlu Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen rivayetlerde takıyyenin dinin onda dokuzunu teşkil ettiği kabul edilmeye başlanmıştır. Hatta takıyyesi olmayanın dininin olmayacağı ve mümin için bir kalkan sayıldığı iddia edilmiştir (Küleynî, 1388: 217-221). Bütün bu açıklama ve uygulamalar baskı ve takip altında kalan bir toplumda varlık mücadelesi vermek amacıyla başvuru çare arayışları sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu zorluklar tarihin çeşitli dönemlerinde zorlama ve ikrah noktasına kadar ulaşmıştır (Öz, 2010:453-454).

### 1.2. İman Kalp ile Tasdik Dil ile İkrardır

İmam-ı Âzam, İmam Pezdevî ve Serahsî gibi Ehl-i Sünnet alimlerinden bazılarının göre iman, “*kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır*”. Fakat ölüm tehdidi altında bulunan bir kimse, kalbinde tasdik olduğu halde dil ile ikrardan kaçınmış olsa imandan çıkmış olmaz (Nesefî, 1973: 67-68).

Taftazanî, imanın aslının tasdik ve ikrar olduğunu belirttikten sonra ikrarın dünya ahkâmının tatbiki için gerekli olduğunu ifade etmiştir (Teftâzânî, t.y: 324). Genel olarak bakıldığında Ehl-i Sünnet alimleri ikrarı, dünyevi hükümlerin uygulanabilmesi için gerekli görmektedirler (Sinanoğlu, 2000: 213).

### 1.3. İman Dil ile İkrardır

Kerrâmiyye'ye göre iman, “*kalbin tasdiki olmaksızın sadece dil ile ikrardan ibarettir*” (Nesefî, 1973: 67; İbn Hümmam, 2017: 110; Yörükân, 2001: 275). Onlar bu düşüncelerine inandığını dili ile söylemenin iman için yeterli olduğu şeklinde anladıkları ayet (Bakara, 2/136; Maide, 5/83) ve hadisleri (Buhârî, 1413/1992/102) referans göstermektedirler. Ancak Ehl-i Sünnet kelimcileri bu yaklaşımı, Allah'a ve ahiret gününe inandıklarını söyleyen fakat gerçekte iman etmeyen münafıkların mümin olmadığını açıklayan ayetlere aykırı bulmuşlardır (Sinanoğlu, 2000: 213).

İmam Mâtürîdî, “*kelime-i şehâdeti dilleriyle ifade edinceye kadar insanlarla savaşılacağını*” (Buhârî, 1413/1992/102; Müslim, 413/1992/32,36) beyan eden hadiste, söz konusu olan kelime-i şehâdeti söylemenin kalpteki imana bir kılavuzluk yaptığını, bunun zahiri hükümlerde geçerli olduğunu ve buradan dil ile ikrarın iman için yeterli olduğu anlamının çıkarılamayacağını belirtmiştir. Mâtürîdî'ye göre, küfre zorlanan kimsenin durumu ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, “*kişinin kalbindekini anlatan onun dilidir*” (Müslim, 413/1992/54; Ebû Dâvûd, 413/1992/34) mealindeki beyanının konumu da aynı esasa dayanır (Mâtürîdî, 2019: 717-718).

### 1.4. İman Kalp ile Tasdik, Dil ile İkrar ve Amelden İbarettir

Mu'tezile ve Hâricîler'e göre iman, “*kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel etmektir*”. Bunların biri eksik olduğu takdirde kişi mümin sayılmaz (Nesefî, 1973: 65; Gölcük ve Toprak, 1988: 97). Bu durumda Hâricîler'e göre ameli terk eden bir kimse küfre girmiş olur, Mu'tezile'ye göre ise mümin olmamakla birlikte küfre de girmezler (Teftâzânî, 2019: 708).

“*Allah, imanınızı boşa çıkaracak değildir*” (Bakara, 2/143) ayeti ile “*zina eden mümin olduğu halde zina etmez*” (Müslim, 413/1992/101, 104) gibi benzer ayet ve hadisleri kendi anlayışlarına göre yorumlayan (Gölcük-Toprak, 1988: 99). Mu'tezile alimleri, sadece farz ve vacip hükmündeki ibadetleri imanın bir rüknü olarak görürken Hâricîler buna nafîle ibadetleri de dahil etmektedirler (Nesefî, 1973: 65).

Selef alimleri, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik gibi Ehl-i Sünnet alimleri ameli imana dahil etmişlerse de bundan maksatları kâmil imandır. Yoksa amel etmeyenleri kafir saymazlar (Teftâzânî, 2019: 710; Nesefî, 1973: 67). Hanbeli alimlerinden Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî (Kallek, 1999: 542) de imanı, “*kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel*” şeklinde tanımlamaktadır (Sinanoğlu, 2000: 212).

### 1.5. İman Kalbin Bilgisidir

Cehmiyye mezhebine göre iman, “*kalbin tasdiki ve ikrar olmaksızın Allah'ı ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in haber verdiği şeyleri kalben bilmektir*” (Gölcük&Toprak, 1988: 100). Cebriyye'ye göre ise iman, “*Allah'ın hidayetidir. İkrar ise onun ifadesidir*”. Cebriyye, Müşebbihe ve Mücessime'den bazıları ikrarın Allah'ın yaratması ve takdiri ile olduğu kanaatindedirler (Yörükân, 2001: 275). İman konusunda farklı görüşlere sahip olan Mürcie'den bazıları, imanı sadece Allah'ı bilmek ve tanımak olarak tarif ederken, bazıları ise buna ikrarı da ilave etmektedirler (Pezdevî, 2017: 224).

Şiîlerin de kabul ettiği, imanın marifetten, sadece zihni bir ameliyeden ibaret olduğu fikrini ilk ortaya atan kişi Cehm b. Safvân olmuştur. İman tasdikten diyen İmam Eş'arî ise marifeti tasdikten sahih olmasının bir şartı görmektedir (Kılavuz, 1987: 23; Yörükân, 2001: 275).

Bilmeyi, herhangi bir şeyin, kişinin kalbinde bir anda belirivermesi olarak tanımlayan Ömer Neseî, bilginin iman için yeterli olmadığını, kalbin tasdikinin de şart olduğunu ifade etmektedir (Neseî, 1973: 59).

İmanın bilgi olmayıp, kalbin tasdiki olduğunu belirten İmam Mâtürîdî'ye göre, tasdik zıttı tekzip etmektir. Fakat bilgisizlik (cehalet) tekzip değildir. Aynı şekilde bilgisizlik de iman zıddı olmayıp bilginin zıddıdır. Diğer taraftan bilgi tasdik olmamakla birlikte tasdik bilgiye dayanır ve bilgidен sonra gelir. Bilinmeyen bir şey tasdik edilemeyeceğinden ötürü önce bilgi daha sonra tasdik olur (Özcan, 1993: 141-144).

## 2. İkra'nın Tanımı, Unsurları, Şartları ve Kısımları

İkra kavramı İslam bilim dallarının temel kavramlarından biridir. Özellikle İslam Hukukunda özel bir başlık altında tanımı, şartları ve kısımları yanında Müslüman bireyin davranış şekli ve hükmü açıklanmıştır. İslam bilginleri ikra konusunu mezhepler tarihinde özellikle Şülik'le özdeşleşen takıyye kavramıyla birlikte işlemişlerdir. Hatta Ehl-i Sünnet ve'l-cemaate mensup dini mezhepler ve gruplar takıyye kavramını kullanmaktan kaçınmışlar, bunun yerine ikra kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu konu genellikle İslam Hukukunda mükrehin halleri ve hükmü başlığı altında işlenmiş olmakla birlikte ikra ile ilgili rivayetler dolayısıyla "mükrehin halleri" veya "mükrehin imanı", Mezhepler Tarihi ve Kelam ilminin yanı sıra temel tefsir ve hadis kaynaklarında da işlenmiştir.

### 2.1. İkra'nın Tanımı

İnsanın istemediği, hoşuna gitmediği, rızası olmadığı halde iş yapması veya bir başkası tarafından iş yapmaya zorlanmasını ifade eden ikra lügat ve ıstılah yönüyle şöyle tanımlanmıştır:

Arapça "k r h" kökünden gelen ikra, sözlük anlamıyla "*istememek, hoşlanmamak, öğrenmek, tiksirmek, gönü rız olmamak*" (Sarı, t.y:1303; Heyet, 1985: 38; Doğan, 1987: 516), "*bir kimseyi baskı altında tutarak istemediği bir işi yapmaya veya bir sözü söylemeye mecbur etmek*" manalarına gelmektedir (Bilmen, 1985: 270). İkra kelimesi, "kürh" olarak okunduğunda kişinin kendisini bir işe zorlaması, "kerh" şeklinde okunduğunda ise kişinin bir başkası tarafından zorlanması anlamına gelmektedir (İbn Manzûr, 1119h: 3865; Cuburî, 1983: 472; İsfahânî, 1422/2001: 431).

İkra'nın terim anlamı üzerine, aralarında büyük farklılıklar bulunmamakla birlikte pek çok tarif yapılmıştır. Bu tariflerden bir kısmını şöyle zikredebiliriz. Zuhaylî ikra: "*Bir kimseyi, rız olmadığı ve kendi iradesi ile başbaşa bırakıldığı takdirde yapmayı seçmeyeceği bir işi yapmak zorunda bırakmaktır*" (Zuhayli, 1984: 38) şeklinde tarif ederken, Serahsî: "*İnsanın başkası sebebiyle yapmış olduğu ve bununla rızasının ortadan kaldırıldığı, yahutta seçme imkanının (ihtiyarının) yok olduğu bir fiil*" (Serahsi, 1983: 38) olarak tarif etmiştir. *İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*'nda ise ikra: "*Bir kimseyi tehdit ile, ihafe (korkutma) ile rızası olmaksızın bir sözü söylemeye veya bir işi işlemeye haksız yere sevk etmektir*" şeklinde kavli tasarruflara tesiri de belirtilerek tarif edilmektedir (Bilmen, 1985: 270).

Yapılan tariflerden ve ikra'nın gerçekleşme şartlarından hareketle daha kapsamlı ve daha açık bir şekilde ikra şöyle de tarif edilmektedir: "*Tehdit ettiği şeyi yapmaya muktedir bir şahsın, bir başka kişiyi, korkutmak suretiyle, kendi haline bırakıldığında yapmaya rıza göstermeyeceği ve tercih etmeyeceği bir fiili işlemeye ya da bir sözü söylemeye sevk etmesidir*" (Köse, 1996: 36).

'Cebr' kökünden türetilen, zorlama anlamında kullanılan 'icbar' kelimesi de fıkıh literatüründe 'ikra' ile bazen eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Aralarında kesin bir ayırım olmamakla birlikte bir şahsı dinden çıkmaya,

içki içmeye, malını satmaya ya da karısını boşamaya zorlama ikrah terimiyle; küçük çocuğu namaz kılmaya, bir kızı evlenmeye veya hacizli olan bir borçluyu malını satmaya zorlama ise 'icbar' terimiyle ifade edilmektedir (Bardakoğlu, 2000: 408).

Kelam ve Mezhepler Tarihinde özellikle insan fiillerinin oluşmasında kulların irade ve seçimlerinin etkisinin olup olmadığı, Allah'ın iradesi ve kaderi karşısında kulun fiilini işlemeye mecbur kalıp kalmadığı hususu tartışılırken cebir kavramının kullanıldığını müşahede etmekteyiz. Bu nedenle ikrah ile benzer anlamda olan cebir konusu kelam ve mezhepler tarihinin konuları içinde yer almaktadır.

İkra kavramı, Kelam ilminde inanmaya veya inkâr etmeye zorlanmanın dini bir hükmü, fıkhıta ise kişiyi, rızasının olmadığı bir işi işlemeye zorlamanın dini ve hukuki sonuçları konusunda sıkça kullanılan bir terim olmuştur (Bardakoğlu, 2000: 30; Küçük, 2009: 26). İkra kavramı, daha çok fıkıh alimleri tarafından tartışılıyor olması nedeniyle İslam Hukukunun konuları arasına girmiştir. Fakat ikrahın sözlü tasarruflara konu olması nedeniyle bir kimsenin dinden dönmeye ya da İslam'a girmeye zorlanması söz konusu olduğunda, mesele itikadi bir mesele olarak karşımıza çıktığı için ikrah kavramının Kelam ve Mezhepler Tarihinin de konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada İslam Mezhepleri bilim dalı bağlamında ikrah kavramının takıyye kavramı ile ilişkisinin kısaca açıklanması, konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. Öncelikle gerek Şii'lik gerek Ehl-i Sünnet gerekse diğer mezheplerin takıyye konusunda ittifakla kabul ettikleri istilahî bir tanım bulunmadığı belirtilmelidir. Zira Hicrî birinci asırdan itibaren kitleler, yaşadıkları toplumun ve siyasi ortamın yapısına uygun olarak bu kavramı değerlendirmişler ve bu özel şartlar altında tanımlar geliştirmişlerdir (Abdülhamid, 1977: 59-60. Dolayısıyla ana kitlenin temsilcileri olan Ehl-i Sünnet mezhepleri takıyye yerine ikrah kavramını kullanmış ve bunu zor altında kalan Müslümanın (mükreh) ölümden ya da işkenceden kurtulmak maksadıyla faydalanması gereken bir izin (ruhsat) olduğunu kabul etmiştir (Serahsî, 1331: 47; Kurtubî, 1967: 57; Yazır, 1960: 1074). Tarih boyunca hâkim zümreyi oluşturan Ehl-i Sünnet, ikrahı itikadi bir mesele olarak görmediği için akait kitaplarına almamıştır. Fıkıh kitaplarının "*ikrah*" bölümünde ele alınan meselenin şartlarını ve hükümlerini ilgili ayetlerin yorumlarıyla açıklamakla yetinmiştir. Toplum olarak bir korku ve baskı altında kalmadıkları için de takıyyeyi, daha dar bir çerçevede, belirli ve sınırlı şartlarda ele alarak tanımlamışlardır (Abdülhamid, 1977:55; Dalkılıç, 1992:7-9).

Mesela Serahsî (ö. 490/1096) konuyu Şîa ve Hâricilik gibi mezheplerin tartıştığı zeminden tamamen farklı ve insani bir düzlemde tartışmış ve hayati ilkeler çerçevesinde hükümler geliştirmiştir. Ona göre takıyye bir Şîi'nin Sünnî'den sakınmak veya korunmak amacıyla Şîi olduğunu saklaması gibi bir düşüncenin dışında tamamen evrensel kurallar çerçevesinde hayati tehlikeler karşısında takıyyeyi, "*bir Müslümanın ölüm veya işkenceden kurtulmak, kendini korumak amacıyla olduğundan başka türlü görünmesi ve davranması*" şeklinde tanımlamıştır (Serahsî, 1331:45). Kurtubî ise aynı düşünceden hareketle takıyyeyi, "*cana kasteden kafirler arasında kalan bir Müslümanın hayatından korkması halinde, kalbindeki inancını gizleyerek, onlara karşı yumuşak davranması ve hoş geçinmesi*" (Kurtubî, 1967:57) şeklinde yorumlamıştır.

Bu konuda yapılan tanımları çoğaltmak mümkündür. Ancak bunların geneli dikkate alındığında ikrah altındaki bir Müslümanın ölüm korkusundan dolayı inancını gizleyip, bu durumu meydana getiren halin ortadan kalkmasını ümit ederek zalimlerle zahiren iyi geçinmesi konusunda görüş birliği sağlandığı görülecektir (Cessâs, 1335:9; İbn Kesîr, t.y: 24; Zemahşerî, Kahire: 129; Râzî, 1307:435; Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an, Hacı Selimağa Ktp. nr. 40, 1, 76b).

İslam toplumunda daha ziyade Şîa'nın oluşturduğu bir kesim ise tarih boyunca hayatın her aşamasında kendilerinin dışındakilerden gelebilecek mutlak veya olası bir tehlike durumunda takıyyeyi tatbik edilmesi gereken bir mecburiyet (azimet) olarak benimsemiştir (İbn Bâbeveyh, 1987:127; Küleynî, 1388:217 vd.; Goldziher, 2013:202) İslam tarihi boyunca bu kesim muhalefette olma, sürekli baskı altında kalma, can, mal ve inanç emniyetinden mahrum bırakılmış olma gibi nedenleri bu duruma gerekçe olarak göstermiştir (İbn Ebi'l-Hadîd, 1961:43-44; Mes'ûdî, 1346:67; Şirâzî, 1992:9-10; Kâşîfu'l-gıtâ, t.y:152). Asırlar boyunca hakimiyetleri altında buldukları devletlerin hükümlerini zahiri olarak kabul etmek suretiyle canlarını, mallarını ve inançlarını muhafaza etmek durumunda kaldıkları için de meseleyi zamanla Ehl-i Beyt'in imamlarına nisbet ettikleri rivayetlere dayandırarak itikadi bir mesele haline getirmişlerdir (Dalkılıç, 2007:183-207).

Şîa dışında kalan diğer İslam mezhepleri meseleyi ya kendi açılarından ele alıp sınırlı ölçüler içinde değerlendirmişler veya gereğince ilgilenmemişlerdir. Bütün bunlardan anlaşılan Şîa'nın takıyye şartları Ehl-i Sünnet için geçerli değildir. Ehl-i Sünnet zorlanan bir kimsenin belirli bir maksatla canını, malını ve namusunu kaçınılmaz bir tehlikeden korumak ve gereken tedbirleri almak üzere gerçek inancını gizleyip, düşman olduğu kimse ile aynı fikirde imiş gibi görünmesini söz konusu etmiştir (Dalkılıç, 2003:113-139). Hemen belirtmek gerekirse genel olarak Ehl-i Sünnet alimleri takıyyeyi itikadi bir mesele olarak görmemekle birlikte, ölüm ve işkenceden kurtulmak maksadıyla zorlanan kişinin, fiil ve amel dışında sadece sözle faydalanması mümkün olan bir izin (ruhsat) olduğunda görüş birliğine vardıkları tespit edilmiştir (Taberî, 1314: 140-141; İbn Teymiyye, 1986:47). Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) Müslüman kanının korunmasının vâcib olduğunu belirterek, ölümle neticelenecek şekilde zorlanan kişinin (mükreh) o anda içindekileri muhaliflerden gizleyerek, yalan konuşmasının gerekli olduğunu belirtmektedir (Gazzâlî, 1346:119).

Buna göre Ehl-i Sünnet'in hayati tehlike karşısında takıyye yerine daha çok ikrah kavramını tercih ettiğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişe takıyye olayında ikrahın (zorlanma) önemli bir yeri vardır. Çünkü bütün açıklama ve tanımlarda takıyyenin kullanılmasını meşru kılan yegâne sebep olarak zorlanma zikredilmiştir. Meselâ Serahsî (ö. 490/1096) takıyyeyi, “*bir kimsenin ölüm veya işkenceden kurtulmak, kendini korumak amacıyla olduğundan başka türlü görünmesi ve davranması*” şeklinde tanımlamaktadır (Serahsî, 45). Bütün bunlar Ehl-i Sünnet'in takıyye anlayışı ile zorunluluk veya zaruret hali arasında yakın bir ilişki olduğunu kesinlik derecesinde ortaya çıkarmaktadır.

Ehl-i Sünnet alimleri zaruret halini açıklarken; yasak çiğnenmediği takdirde bir tehlikenin kesinlikle söz konusu olması ve bu tehlikenin helal yollardan biriyle giderilme imkanının bulunmaması gerektiği, zaruret halinin gerektirdiği ölçüde emir ve yasağın dışına çıkılabileceği ve zaruret hali kuralın sürekli terki için gerekçe olmadığı gibi prensiplerin göz önünde tutulmasının kaçınılmaz olduğunu da ifade etmişlerdir. Ruhsat adıyla getirilen kolaylığın uygulanışı olan zorunluluk halinin temel gayesinin, hayatın korunması, insanın boşluk ve didişmeye düşmeden yaşamasını temin etmek olduğu belirtilmiştir ki, Ehl-i Sünnet alimleri bunu mükrehe yani zorlamam kişiye verilen bir izin olarak görmüşlerdir. Nitekim Kur'an'ın, zorlanma sebebiyle küfrü gerektiren sözü söylemeye izin verdiği (en-Nahl 16/106) belirtilmekle birlikte, zorlanmanın sadece kişinin kendisini ilgilendiren emir ve yasakların terkini helâl kılabileceğini ancak adam öldürme, vurma, çalma gibi zararı başkasına dokunan hareketleri ikrahın mubah kılmadığı hükmü kabul edilmiştir (Râzî, 1989:12-13). Bu şartlar altında Ehl-i Sünnet'e mensup ilim adamları onunla amel etmede veya uygulamada aşırı gidilerek Müslümanların yalancılık, ikiyüzlülük,

güvensizlik ve korkaklıkla suçlanmasına sebep olacağı korkusuyla ikraha maruz kalan bir Müslüman (mükreh) için kuralları incelikte tespit etmişlerdir (İbn Teymiyye, 1986:47-48; İrfan Abdülhamîd, 1983:48).

Diğer taraftan ikrahın, özellikle borçlar hukukunda olmak üzere medeni hukukun da konusu olduğu belirtilmelidir. İkraha kavramı, medeni hukukta tehdit ve cebir, korkutma ve zorlama kavramlarıyla birlikte sıkça kullanılmakta olup bu alanda akademik çalışmaların yapıldığını da görmekteyiz (Demirbaş, 2012; Erdem, 1990; Ersin, 2008). Bu nedenle ikrah konusu izah edilirken Kelam alimlerinin görüşleri yanında fıkıh alimlerinin ve hukukçuların görüşlerine de başvurulması konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

## 2.2. İkraha Unsurları

Bir yerde ikrahın gerçekleşmesi yani ikrahtan söz edebilmek için şu unsurların bulunması gerekmektedir:

*Mükrih*: Zorlayan, icbar edendir. Haksız yere bir kişiyi bir iş yaptırmaya veya bir söz söyletmeye zorlayan kişiye denir.

*Mükreh*: Zorlanan, icbar olunandır. Haksız yere bir iş işlemeye veya bir söz söylemeye zorlanan kişidir.

*Mükrehün Aleyh*: Zorla yaptırılmak istenen işe denir. Baskı altında bulunan bir kimseye bir başkasını öldürme veya bir başkasının malını telef etme gibi zorla yaptırılmak istenen bir fiil veya dinden dönmeyi gerektiren bir sözdür.

*Mükrehün Bih*: Zorlamaya sebep olan tehdit türüdür. Zorlananın yapmadığı takdirde korkmasına sebep olan, rızasını ortadan kaldırıp ihtiyarını bozan öldürme, şiddetli dövme ve bir uzvunu telef etme gibi tehdit unsurlarına denilmektedir (Şakra, 1987: 41; Bilgili, 2010: 147).

## 2.3. İkraha Şartları

Hukuken ikrahın varlığından söz edilebilmesi için bu dört unsurun bulunmasının yanında her biriyle ilgili olarak da bazı şartlar gerekmektedir (Bardakoğlu, 2000: 32). Bu şartların bir kısmı zorlayan, bir kısmı zorlanan, bir kısmı zorla yaptırılmak istenen iş ve bir kısmı da zorlamaya sebep olan şey içindir (Zuhayli, 1984: 483; Bardakoğlu, 2000: 30). İkraha oluşabilmesi için alimler tarafından gerekli görülen bu şartlar kısaca şöyledir:

1. Zorlayan kimsenin tehdit ettiği şeyi yapmaya gücünün yetiyor olması gerekir. Zorlayan kişinin, tehdit ettiği şeyi yapacak gücü olmaz, zorlanan da bunu bilirse burada ikrah meydana gelmez (Zuhayli, 1984: 482).

2. Zorlanan, zorlandığı şeyi yapmayacak olduğunda zorlayanın, tehdidini yerine getireceğini zannı galip ile bilmesi ve herhangi bir şekilde bu tehditten kurtulmaktan aciz kalması gerekir (Zuhayli, 1984: 483).

3. Kişinin zorla yapması istenilen iş yasak olmalı ve zorlanan kimseyi bir külfet altına sokmalıdır. Yapılması şer'an gerekli veya mubah olan bir şey için yapılan zorlama, ikrah sayılmaz (Ebu Zehra, 1986: 304).

4. İkraha geçerli olabilmesi için bir diğer şart da kendisiyle tehdit edilen şey dövme, boğma, öldürme veya bir uzvu telef etme gibi eziyet çeşitlerinden birisi olmalı ve zorlanana zarar vermelidir (Şakra, 1987: 48).

5. Kendisiyle tehdit edilen şeyin acil olması yani, tehlikenin hemen veya her an mevcut olması gerekir. Eğer kendisiyle tehdit edilen şeyin gelecekte yapılacağı söylenmişse, bu tehditten kurtulma ihtimali bulunduğu için ikrah sayılmaz (Zuhayli, 1984: 483).



Bazı İslam hukukçuları, sözlü tasarrufları ikrah halinde olsa bile geçerli bulmuşlardır. Onlara göre bu şartların gerçekleşip gerçekleşmemesi önemli değildir. Önemli olan sözün ağızdan çıkmış olmasıdır (Köse, 1996: 37). Esasen ikrah rızayı ortadan kaldırdığı, iradeyi ve ihtiyarı sakatlamış olduğu dikkate alındığına göre bu sonucu meydana getiren her türlü cebir ve tehdidin ikrah kabul edilmesi gerekmektedir (Bardakoğlu, 2000: 32).

## 2.4. İkraın Kısımları

Hanefi mezhebi hukukçuları ikraı genelde mülci (tam ikrah) (Şakra, 1987: 48) veya gayri mülci (eksik ikrah) (Zuhayli, 1984: 482) olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar (Aydın, 1993: 304-307; Acar, 2002: 29-30).

### 2.4.1. Mülci İkra (Tam, Kâmil Zorlama)

Mülci ikrah, öldürmekle tehdit, azalardan birini kesmekle korkutmak veya şiddetli vurma ile (Şakra, 1987: 48) ya da toplumda önemli bir mevki bulunan bir kimseyi alçaltıcı bir muameleye maruz bırakma tehdidi ile gerçekleşen ikraıdır (Köse, 1996: 37). Hanefilere göre, kişinin rızasını yok ettiği gibi ihtiyarını da ortadan kaldırmakta olan (Teftâzânî, t.y: 414; Köse, 1996: 37) mülci ikrah hem sözlü tasarruflarda hem de fiili tasarruflarda geçerlidir (Ali Haydar, 1330h: 15; Bilmen, 1985: 321).

İkraın sadece mülci ikrah olduğunu kabul eden Şâfiîler'e göre ikrah, ileri derecede dövmek, uzun süreli olarak hapsedmek ve mala zarar vermek gibi çekinilen bir şeyle korkutmak suretiyle meydana gelir. İnsanların durumlarındaki farklılıklara göre böyle bir ikraın tesiri de farklılık arz eder (Zuhayli, 1984: 482).

### 2.4.2. Gayri Mülci İkra (Eksik, Nakıs Zorlama)

Bu çeşit ikraıta öldürme veya azalardan birini telef etme gibi bir tehdit olmaksızın sadece, endişe, keder ve üzüntü verecek şekilde az dövme, hapis ve bağlama gibi hususlarla tehdit sonucu ortaya çıkan ikraıdır. Buna eksik ikrah da denir. Bu tür ikrah kişinin rızasını yok ettiği halde ihtiyarını ortadan kaldırmaz (Buhari, 1413/1992/383; Zuhayli, 1984: 482).

İkraın bu çeşidi şahısların durumlarına göre değişiklik arz edebilir. Kuvvetli bir kimsenin dayanma gücü ile zayıf bir kişinin dayanma gücü birbirinden farklı olduğundan dolayı belli bir sınır içerisine hasredilmesi mümkün değildir (Karaman, 1991: 151). Hanefi alimlere göre gayri mülci ikrah, fiili tasarruflarda muteber olmayıp, sözlü tasarruflarda geçerlidir (Ali Haydar, 1330h: 15; Karaman, 1991: 151; Bilmen, 1985: 321). Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî alimlere göre ise ikrah altında iken sarf edilen sözler, kişinin kendisini bağlamamaktadır (Zeydân, 1973: 92).

### 2.4.3. Edebi İkra (Manevi Zorlama)

Zorlanan bir kimsenin doğrudan kendisine karşı değil de usul ve fîrudan, kardeşlerden veya bunlara benzer yakınlarından herhangi birisini öldürme, yaralama veya hapsedmekle tehdit gibi üçüncü bir şahsa zarar vermeye yönelik yapılan ikraıdır (Şakra, 1987: 51; Zuhayli, 1984: 482). Sadece Hanefilerin bahsettiği ikraın bu türü, rızanın bütünüyle ortadan kalkmasına sebep olmakla birlikte, ihtiyarı ortadan kaldırmaz (Zuhayli, 1984: 482).

İkraı belirli kısımlara ayırmak yerine, öldürmek ve şiddetli vurmak gibi zorlanan kimsenin konumuna ve ona verdiği zarara önem veren Hanefi mezhebi dışındaki alimler, kişinin karşılaştığı duruma göre gerekli olan hükmü de belirtmektedirler.

İman ve ikrah kavramlarını bu şekilde izah ettikten sonra ikrah, sözlü tasarruflardan olan imana nasıl tesir etmektedir, imana veya küfre zorlanan bir kişinin itikadi açıdan durumu ne olur? Şimdi de bu hususu izaha çalışalım.

### 3. İkra İmana Tesiri

Kişinin kendi hür iradesi ve seçimiyle İslam'ı kabul etmesi ve İslam'ın temel ilkelerine inanması, dini vazifelerini başkalarının baskısı altında kalmaksızın kendi isteğiyle yerine getirmesi İslam'ın temel ilkelerinden biridir. Hukuki ilişkilerde irade özgürlüğünün ve rızanın korunması da hukukun temel amaçlarındandır. Cebir ve tehdide maruz kalan kimsenin özgür iradesinden söz etmek ise mümkün değildir (Bardakoğlu, 2000: 31).

İnkârcılığa, şirke ve putperestliğe karşı mücadele içinde olan İslam dininin, bütün insanları zorla Müslüman yapma gibi bir gayesi bulunmamaktadır (Bardakoğlu, 2000: 34). Bu nedenle ikra imana tesirini küfre zorlama ve İslam'a girmeye zorlama şeklinde iki yönüyle izaha çalışacağız.

Bir dini kabul etme veya inkâr etme şeklindeki söz ve fiillere etkisi nedeniyle itikadi açıdan Kelam ilmini ilgilendiren ikrah, dünyevi ve ameli hükümler bakımından ise fıkıh ilmini ilgilendirmektedir (Bardakoğlu, 2000: 34). İtikadi bir konu olmasına rağmen daha çok fıkıh kitaplarında yer alan ikra imana tesiri meselesini İslam hukukçularının fikir ve yaklaşımlarıyla birlikte değerlendirmeye çalışacağız.

#### 3.1. İslam'dan Dönmeye (Küfre) Zorlama

İslam'dan dönmeye riddet veya irtidat, İslam'dan dönen kişiye ise mürtet denilmektedir. Hanefiler'e göre bir mümin, ister şaka ile olsun, isterse bilerek olsun, dili ile küfür kelimesini söylese dinden çıkar, mürtet olur (Şakra, 1987: 112). Çünkü onlara göre "*iman kalp ile tasdik dil ile ikrardır*" (Nesefi, 1973: 67-68). Şâfiiler'e göre ise riddet, küfür niyetiyle, küfür sözüyle veya küfür fiiliyle ister alay ederek isterse inanarak olsun İslam'ın devamını kesmek, koparmaktır (Şakra, 1987: 112).

Müslümanların küfre dönmeleri yönünde yapılan zorlamalara en fazla sahabe döneminde rastlanılmaktadır. Müşrikler birçok Müslümanı, İslam'ı terk edip putlara tapmaları için çeşitli baskı ve işkencelere maruz bırakmışlardır. Müşriklerin bütün işkencelerine rağmen, Sümeyye ve Yasir gibi bazı müminler küfür kelimesini söylemediklerinden dolayı şehit edilmişlerdir. Ammar gibi bazı müminler ise yapılan işkencelere dayanamayarak, kalplerindeki imanı terk etmeksizin küfür kelimesini sadece dilleriyle telaffuz ederek müşrikler tarafından öldürülmekten kurtulmuşlardır.

Genel olarak ikrah altında bulunan bir Müslümanın kalbi iman ile dolu olmak kaydıyla küfür kelimesini söylemekle dinden çıkmayacağı hususunda alimler ittifak halinde olmakla birlikte ikraın çeşidi konusunda aralarında ihtilaf bulunmaktadır. İkra altında bulunan bir Müslümanın kalbi iman ile dolu olduğu halde küfür kelimesini söylemesine ruhsat verildiği yani mubah kılındığına dair; "*kalbi iman ile sükûnet bulunduğu halde (dinden dönmeye) zorlananlar müstesna...*" (en-Nahl, 16/106) ayeti delil gösterilmektedir (Cuburî, 1983: 493).

Fahredden Razi bu ayet-i kerimeyi izah ederken; mükreh kafir olmadığı için ayetteki '*illa men ukrihe*', ibaresinde zorlanan kişinin kafirden istisna edilmesinin doğru olmayacağını ancak, iman etikten sonra kafirden sudur eden şeyin aynısı (zahiren) mükrehten çıktığı için lafzi benzerlikten dolayı bu istisnanın geçerli olduğunu belirtmektedir (Razi, 1992: 352).

İmam Mâtürîdî de aynı ayetle ilgili olarak, kalpte kesin bir imanın olması nedeniyle inkâr söylemlerini sadece diliyle söylemeleri yüzünden bu kimseleri Allah Teâlâ'nın kafir saymadığını ve imanlarını geçerli kıldığını ifade etmektedir. Çünkü ayet-i kerimeden anlaşıldığına göre imanın asıl bulunduğu yer dil olmayıp kalptir (Mâtürîdî, 2019: 717).

İmam Serahsî ve Pezdevî gibi bazı Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre de ölümle tehdit edildiği zaman müminin diliyle küfür sözü söylemesi kişiyi imandan çıkarmaz. Ancak bir kimse hiçbir tehdit olmadığı halde imanını sadece kalbinde tutar da dili ile ikrar etmezse hem Allah katında hem de müslümanlar nazarında kafirdir (Nesefî, 1973: 67).

Kerrâmiyye'ye göre iman dil ile ikrardan ibaret olduğu için diliyle inkâr eden kimse kafir olur. Çünkü onlara göre imanın da küfrün de mahalli aynı yerdir. Fakat yukarıdaki ayet-i kerimeyi dikkate alan Kerramiyye'ye göre inkâr etme bir ikrah nedeniyle olursa bu durumda Allah (c.c.) o kimseyi affeder ve kafir sayılmaz. Kerrâmiyye bu düşüncesiyle aslında Ebû Hanife'de olduğu gibi imanın ve küfrün, kalbin ispatıyla gerçekleştiğini de dolaylı olarak kabul etmiş olmaktadır (İbn Hümmam, 2017: 110).

Ammar bin Yasir'in başından geçen olayda olduğu gibi bu ayet-i kerimenin nüzulüne sebep olan olaylar zorlama anında küfür kelimesinin söylenebileceğine delalet etmektedir (Yazır, t.y: 263-264; İbn-i Kesir, 1985: 4581; Razi, 1992: 351). Müşrikler tarafından işkenceye tabi tutulup zorla ilâhlarını övdürdükleri Ammâr b. Yâsir'i teselli eden Hz. Peygamber (s.a.v), "*tekrar ederlerse sen de aynı şeyi yap*" (Nesaî, 2001/17) diyerek Allah'ın kalplerdeki imana göre hükmedeceğini, ikrah altında yapılan inkârın yok hükmünde sayıldığını haber vermiştir (Bardakoğlu, 2000: 34).

Âyetteki, "*kalbi imanla dolu olduğu halde, zorlanan kimse müstesna...*" (en-Nahl 16/106) cümlesinde zorla, istemeden küfür gerektiren sözleri söyleyen kişi gönlünde kafirlik yer eden, küfürden hoşlanan kişiden ayrı olduğu belirtilmektedir (Taberî, 1314: 113; İbn Kesir, t.y: 122) Buna göre bir kimse zorlanma sebebiyle düşmanlarından kurtulmak için, kalben değil, dili ile küfrü kabul ederse, ona ceza gerekmez; zira Allah, kulları hakkında kalplerindeki inanca göre hükmeder (Âl-i İmrân 3/29; Kurtubî, 1967: 58). Şîlik'te Ammar b. Yasir'e uygulanan zorlama veya ikrah takıyye için bir gerekçe olarak görülmüş ve iman esasları arasında sayılmıştır.

Yalancı peygamberlerden Müseylimetü'l-Kezzab'ın, yakaladığı iki kişiye karşı gösterdiği muamele de bu ayet-i kerimenin nüzul sebeplerindedir. Kendisinin peygamber olduğunu zorla itiraf ettirdiği kişiyi serbest bırakıp diğerini öldürmesi üzerine olay Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ulaştığında: "*Birincisi Allah'ın ruhsatına tutunmuştur, ikincisi ise, Hakkı kafalara vururcasına söylemiştir, ne mutlu ona*" buyurmuşlardır (Yazır, t.y: 263-264; Razi, 1992: 351; Zuhayli, 1984: 486). Zikredilen bu deliller zorlama altında bulunan bir kimsenin, hayatını kurtarabilmek için küfür kelimesini söyleyebileceğini göstermektedir.

Mu'tezile'ye mensup alimler, başka türlü bir seçim şanslarının olmayışından ötürü mükrehe sevap veya cezanın gerekmeyeceği gerekçesiyle mükrehi mükellef bile saymamışlardır (Gazzâlî, 1324: 190-191; Zerkeşî, 1413/1992: 358-360; Bardakoğlu, 2000: 33). Mu'tezilî alimlerin bu konudaki görüşlerine kendi eserlerinden ziyade, Ehl-i Sünnet alimlerinin eserlerinden ulaşılmaktadır (Bayar, 2012: 137).

Hanefî ve Mâlikîler'e göre, "*dil ile küfür sözü söylemek yahut Hz. Muhammed (s.a.v.)'e kötü söz söylemek veya Müslümanın malını telef etmek*" ancak tam ikrah halinde mubahtır. Şayet ikrah altında bulunan bir kişi istenilen şeyi yapmadığı gerekçesiyle öldürülmüş olursa, cihad etmiş gibi ecir alır. Şayet ikrah eksik olursa onları

yapmaya kesinlikle ruhsat yoktur ve bunları yapanın kalbi iman ile dolu bile olsa onun küfrüne hükmedilir (Kılavuz, 1984: 144; Zuhayli, 1984: 486).

Şâfiî, Hanbelî ve Zahirîler'e göre ise, İslam'ın başlangıcında küfür üzere yapılan zorlamaların birçoğu eksik ikrah türünden olduğu için onlar, ikrah eksik bile olsa küfür sözünü dil ile söylemeye ruhsat vermişlerdir (Zuhayli, 1984: 486).

Bu konuda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte zorlama altında diliyle küfür sözü söylemeye ruhsat verildiğini beyan eden alimler, zorlama altında bile olsa bir kişinin, küfür kelimesini söylemesinin gerekmediği hususunda ittifak etmişlerdir (Razi, 1992: 353).

İslam hukukçularına göre, zaruret hasıl olması nedeniyle ikrah, mükellefe haram işleme ruhsatını verdiği için mükrehin haram işleme affedilmektedir (Bayar, 2012: 157). Fakat böyle bir durumda kişinin sabrederek azimet yolunu tercih etmesi ve küfür kelimesini söylemeden öldürüldüğü takdirde cennette şehitlerin efendisi olacağı belirtilmektedir (Razi, 1992: 353). Zira Müseylime olayında Hz. Peygamber, ruhsat yolunu tercih edeni anlayışla karşılarken azimet yolunu tercih edeni ise övmüştür.

Yine Müşrikler, Hz. Bilal'in küfür sözünü söylemesi için ona işkence yaptıklarında o, müşriklerin işkencesine sabretmiş ve (Allah) birdir, demiştir. Kesinlikle küfür sözünü söylememiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Hz. Bilal'e: “*Ne fena yaptın*” demediği gibi tam aksine onu bundan dolayı yüceltip saygı duymuştur (Razi, 1992: 353). Böylece bu da kişinin küfür sözü söylemesinin gerekmediğine delalet etmektedir.

Demek ki, mümin bir kimse tam zorlama ile küfre zorlandığı zaman, “*kalbi imanla dolu olmak*” kaydıyla küfür sözünü diliyle söylediğı zaman dinden çıkıp kafir olmaz. Ancak bu bir ruhsattır. Zorlama altında bile olsa küfür sözü söylememesi ise azimettir. Böyle bir durumda kişi her iki hükmü de seçebilir. Ancak bunlardan ruhsat hükmünü tercih etmeyip de azimetle hareket ederse Allah katında daha faziletli olanı yapmış olur, öldürüldüğü takdirde de şehit olur.

### 3.2. İslam'a Girmeye Zorlama

Müslümanlarla mücadele içinde olmayan inkârcıların İslam'a girmeye zorlanamayacakları hususunda İslam hukukçuları arasında fikir birliği bulunmakla birlikte Müslümanlarla savaş halinde olan veya Müslüman olduğı halde dinden çıkanların (mürtet) tekrar İslam'ı kabul etmeye zorlanıp zorlanamayacakları hususunda ise ihtilaf bulunmaktadır (Bayar, 2012: 146).

İslam alimleri genel olarak Müslüman bir kimsenin küfre zorlanmasını haksız yere zorlama olarak kabul edip, böyle bir kimsenin zorlama karşısında dili ile küfür sözü söylemekle dinlen çıkmayacağı görüşünde oldukları halde, kafir olan birisinin İslam'a girmeye zorlanmasını haklı yere zorlama olarak kabul etmekte ve zorlama ile bile olsa, Müslüman olduğunu diliyle söyleyen kimsenin Müslüman olduğuna hükmetmektedirler. Alimlerden bir kısmı kafir olanların İslam'a girmeleri için zorlanmalarının caiz olduğunu ileri sürerken, bir kısmı da zorlamanın gerekli olmadığını ve zorlama ile imanın olamayacağını söylemektedirler. Küfür üzere yapılan zorlama, zorlanan kimseyi kafir yapmadığı halde, Müslüman olmak için yapılan ikrahın onu Müslüman yapması arasındaki fark şöyle izah edilmektedir:

İman, hakikati tasdik etmek, küfür ise yalanlamaktır. Bu olay kalpte gerçekleşmektedir. İkrahin kalp ile ilgisi yoktur. İnsanın irade ve ihtiyar halinde kalbindekini ikrar etmesi doğaldır. İman kalp ile alakalı olduğı için

küfre zorlama halinde dil, kalpteki düşünceye delil olamaz. Müslüman olmak için yapılan zorlama durumunda ise kişinin kalben kafir olma ihtimali olmakla birlikte Müslüman olduğuna hükmedilir. Çünkü böyle hükmetmek, hak dini yüceltmektir ki bu da vacip olan bir şeydir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.): “İslam üstün gelir, fakat ona üstün gelinmez.” buyurmuşlardır (Zuhayli, 1984, s. 490). İslam'a girmeye zorlamanın caiz olduğunu söyleyenler genelde yukarıdaki hadisi referans almaktadırlar. Ayrıca kalben inanmasa bile zahiren Müslüman olduğunu söyleyenin de Müslüman olduğuna hükmedilir. Çünkü Allah (c.c.): “Size selam verene, sen mümin değilsin demeyiniz” (Nisa, 4/94) buyurmaktadır.

Alimlerden bir kısmı ise, Kur'an-ı Kerim'de zorlamanın olmayacağını açık bir şekilde belirten ayet-i kerimelere dayanarak, İslam'da zorlamanın meşru olmadığı, bu nedenle zorlama ile yapılan imanın da geçerli olmayacağı kanaatindedirler. İslam'da zorlamanın olmadığını söyleyenlerin en temel delili; “dinde zorlama yoktur” (Bakara, 2/256) ayet-i kerimesidir (Teber, 2021: 24-26).

Medine'de nazil olan bu ayet-i kerimenin, Medine'deki Müslümanların gayr-i müslim Hristiyan veya Yahudilere, İslam'a girmeleri hususunda ya baskı yaptıkları ya da baskı yapılmasını talep ettikleri yönünde cereyan eden birkaç olay neticesinde nazil olduğu belirtilmektedir (Küçük, 2009: 33-34; Çetin, 1988: 66).

Ayetin nüzul sebebi ve gramer açısından bakıldığında İslam dinine girmesi hususunda hiç kimsenin zorlanamayacağı anlamının ortaya çıktığı görülmektedir (Küçük, 2009: 34). Buna göre, İslam'ın dışında bir dine inanmış olan kişi, kendi inandığı dinden döndürülerek zorla iman ettirilemez (Çetin, 1988: 67). Dini kişinin kendi tercihi ve özgür iradesi ile kabul etmesi gerekir. Bu hususta zorlama meşru ve muteber olmaz. Dini isteklerin tamamı hiçbir zorlama olmadan, iyi niyetle ve rıza ile yapılmalıdır. Bu nedenle zorlama ile ortaya çıkan iman gerçek iman değildir (Yazır, t.y: 163-164).

‘İkra dinde yoktur’ ifadesi; sadece din için değil, hangi hususta olursa olsun ikrahın hiçbir çeşidinin, hak din olan İslam'da mevcut olmadığı anlamına gelmektedir (Küçük, 2009: 34). Çünkü ikrah, bir kimseye hoşlanmadığı bir fiili bir tehdit ile zorunlu olarak yaptırmaktır. Dinin aslı olan imanın kökü, “tasdik ve kalben inanmaktır”. Bu da rıza ve tercih işi olduğundan din için zorlama mümkün olmaz (Yazır, t.y: 164). İmam Mâtürîdî, “yakınızda bulunan kafirlerle savaşın” (Tevbe, 9/123), “müşriklere karşı topyekûn savaşın” (Tevbe, 9/36), “müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün!” (Tevbe, 9/5) mealindeki ayetlerde geçen müşriklerle savaşmayı, kalplerinde sakladıkları şeyden dolayı olmayıp, şirk ve küfürlerini izhar etmeleri sebebiyle olduğunu belirtmektedir. Müslüman olmaya zorlamanın caiz olmadığını söyleyen alimlerin dayandıkları diğer bir delil de: “Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Öyleyse sen, iman etmeleri için insanları zorluyor musun?” (Yunus, 10/99) ayet-i kerimesidir.

Buna göre, dine girmesi için hiç kimse zorlanmamalıdır. Çünkü zorlanan bir kişinin açığa vuracağı iman, Allah katında gerçek iman olmaz. Bununla birlikte kalpte olup bitenleri Allah'tan başka kimsenin bilmesi mümkün olmadığından, zorlama halinde bile olsa iman eden kimseye, “sen zorlama ile imanı açıklıyorsun, yine kafirsin” denilemez, kafir muamelesi yapılamaz. Çünkü o kişinin imanını açığa vurması da az çok bir irade meselesidir (Zuhayli, 1984: 491).

Dinde zorlamanın yasaklanması hükmü, Müslümanların arasında cereyan eden hadiselerle ilgili olmayıp başka dinlere mensup kişiler hakkındadır. Müslümanların kendi aralarındaki ilişkilerde dinin koyduğu kurallara uymayan, emir ve yasakları önemsemeyen, başkalarına zarar veren ve toplumun huzurunu kaçıran Müslümanlar,

diğer Müslümanlar tarafından uyarılarak hareketlerini düzeltmeleri istenmiş, gerektiğinde de zor kullanılmak suretiyle yanlıştan vazgeçirilmiştir. İslam tarihinde bunun örnekleri mevcuttur (Çetin, 1988: 66).

### Sonuç

Kendi görüş, iddia veya inancını ikrah, cebr, zorlama veya baskı ile kabul ettirme girişimleri içeriden ve dışarıdan olmak üzere iki türlü gelişmiş ve bunun sonucunda mükrehin halleri, takıyye ve mihne gibi kavramlar türemiştir. Bunlar dışarıdan kafir ve müşriklerin Müslümanlara uyguladıkları ikrah, cebr ve baskı halleri içeriden ise Müslüman grup veya mezheplerin kendi görüş, iddia veya inançlarını kendisi gibi düşünmeyen diğer Müslümanlara uyguladıkları ikrah, cebr ve baskı ile inanç oluşturma girişimleri şeklinde gelişmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen İslami esasların, haberlerin ve hükümlerin doğru ve gerçek olduğuna tereddütsüz inanmak anlamına gelen iman kavramının mahiyeti ve hakikati hususunda farklı görüşler bulunmakla birlikte Ehl-i Sünnet alimlerinin kabul ettiği genel kanaate göre iman, bir tasdik işidir ve bu tasdik merkezi de kalptir. Dil ile ikrar imanın mutlak şartı olmayıp dünyevi ahkâmın tatbiki için gerekli görülmektedir.

Kişinin kendi hür iradesi ve seçimiyle İslam'ı kabul etmesi ve onun temel esaslarına iman etmesi İslam'ın temel ilkelerinden biridir. İslam alimleri bir kimsenin inancını herhangi bir zorlama olmaksızın kendi hür iradesiyle belirlemesi gerektiği hususunda ittifak halindedirler.

İkra ise bir kimseyi, tehdit ve korkutma ile razı olmadığı ve kendi iradesi ile baş başa bırakıldığı takdirde söylemeyeceği bir sözü söylemek veya razı olmadığı bir işi yapmak zorunda bırakmaktır. İkra kişinin rızasını yok ettiği gibi ihtiyarını da ortadan kaldırmaktadır.

Genel olarak ikrah altında bulunan bir Müslümanın kalbi iman ile dolu olmak kaydıyla küfür kelimesini söylemekle dinden çıkmayacağı hususunda alimler ittifak halinde olmakla birlikte ikrahın çeşidi konusunda aralarında ihtilaf bulunmaktadır.

Bir kimsenin zorlama altında küfür sözü söylemesine cevaz veren alimler, bunun bir ruhsat olduğunu, zorlama altında bile olsa küfür sözü söylememenin ise azimet olduğunu, böyle bir durumda kişinin her iki hükmü de seçebileceğini, ancak azimetle hareket etmesinin daha faziletli olduğunu belirtmektedirler.

Müslüman birinin küfre zorlanmasını haksız bir zorlama olarak gören ve zorlama altında söylenen küfür sözünün geçerli olmadığı hususunda ittifak halinde olan alimler, inkârcıların ve mürtetlerin İslam'a girmeleri yönünde zorlanmaları hususunda ise farklı düşüncelere sahiptirler. Alimlerden bir kısmı, İslam'da zorlamanın meşru olmadığı, bu nedenle zorlama ile yapılan imanın da geçerli olmayacağı kanaatindedirler. Ancak zorlama ile Müslüman olan bir kişinin kalben kafir olma ihtimali olmakla birlikte Müslüman olduğuna hükmedilmektedir. Aynı şekilde kalben inanmasa bile zahiren Müslüman olduğunu söyleyenin de Müslüman olduğuna hükmedilmektedir.

Zorlama veya ikrah konusu özellikle Şiilik'te farklı bir kavramı ön plana çıkarmıştır. Bu kavram takıyyedir. Takıyye uygulaması halifeler dönemine kadar geriye götürülmüş ve ilerleyen süreçlerde iman esasları arasına alınmıştır. Şia'nın bütün alt kollarında önemli bir prensip olarak kabul edilmiştir.

Bir kimsenin küfre girmeye zorlanması nasıl kabul edilebilir bir durum değilse, dine girmesi için zorlanması da uygun değildir. Çünkü zorlanan kimsenin açığa vuracağı iman, Allah katında gerçek iman olmaz.



Bununla birlikte kalpte olup bitenleri Allah'tan başka kimsenin bilmesi mümkün olmadığından, zorlama halinde bile olsa iman eden kimseye, kafir muamelesi yapılamaz. İkraah olayı tarihi ilgilendiği kadar günümüzü ve geleceği de ilgilendirmektedir. Bu hususta sağlam kaynaklara dayalı bilgilerin Müslümanlara ulaştırılması ve bilgi eksikliğinin giderilmesi emniyet, güven ve sağlam bir toplum oluşturulması bakımından her devirde yerine getirilmesi gereken zorunlu bir görevdir.

### Kaynakça

- Abdülhamîd, İ. (1977). *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-'Akâidi'l-İslâmiyye*. (Darü't-Terbiyye), Bağdat.
- Acar, H. İ. (2002). "İslâm Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler II" – İkraah, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIV, ss. 19-38.
- Ahmed E. (1933-36). *Duha'l-İslâm*, (Darü'l-Küttâbi'l-'Arabî), C. III, Beyrut.
- Ali Haydar Efendi. (1330). *Düreru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, C. III.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd. (t.y.). *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve Seb'i'l-Mesânî* (Darü İhyâit-Ttirâsi'l-'Arabî), C. III, Beyrut.
- Atay, R. ve Gürsu, O. (2018). "Eş'ari Düşüncesinde Özgür İradenin İmkânı," *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*, ed. Aykaç, M. vd., Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu, ss. 267-271.
- Aydın, A. A. (1980). *İslam İnançları ve Felsefesi*, Çağrı Yayınevi.
- Aydın, H. (1993). İslâm ve Türk Borçlar Hukukunda İkraah, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11), ss. 299-325.
- Bardakoğlu, A. (2000). "İcbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXI, ss. 408-410). TDV Yayınları, İstanbul.
- Bardakoğlu, A. (2000). "İkraah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXII, ss. 30-37. TDV Yayınları, İstanbul.
- Bayar, M. (2012). *İslâm hukukunda ikrâh ve hukûkî sonuçları* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bilgili, İ. (2010). Ehliyet Arızalarından İkraah Şartları ve Kısımları, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), ss. 237-270.
- Bilmen, Ö. N. (1985). *Hukuki İslamiye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, C. I-VIII.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. (t.y.). *Keşfü'l-Esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, C. I-IV. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî Yayınları.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1413/1992). *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, I-VIII.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali. (1335). *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. II, İstanbul.
- Cuburî, Hüseyin Halef. (1983). *Avarizü'l-Ehliyyetü İnde'l-Usuliyîn*.

- Çetin, M. (1988). “Dinde Zorlama”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11), ss. 65-68.
- Dalkılıç, M. (1992). *Şia-Havaric ve Ehl-i Sünnette Takiyye* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- (2003). “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak 'Takiyye'”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7), ss. 113-139.
- (2004). “Eş'ari'ye Göre Mürcie Mezhebinin Görüşleri ve Mürcie Fırkalarının Ayrılık Noktaları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), ss. 87-119.
- (2006). “İbn Hazm'a Göre Şia”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (14), s. 147-172.
- (2007). “Takiyye Kavramı ve Şia Mezhebinde Bir İnanç Prensibi Haline Gelişi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), s. 183-217.
- Demirbaş, H. (2012). *Türk Borçlar Kanunu'nda Korkutmanın (İkrâh) Şartları ve Sonuçları*, [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, D. M. (1997). *Büyük Türkçe Sözlük*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. (1413/1992). *es-Sünen*, Çağrı Yayınları.
- Ebu Zehra, Muhammed. (1986). *Usulü'l-fıkıh*, Terc. Abdulkadir Şener, *İslam Hukuku Metodolojisi*.
- Erdem, F. H. (1990). *Eski Hukukumuzda İkrâh*, [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. (1324). *el-Müstasfâ fi İlmi'l-Usul*, C. I-II.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. (1346). *İhyâi Ulûmi'd-Dîn*, C. III, Kahire.
- Goldziher, I. (t.y). *el-'Akide ve Şer'i'a fi'l-İslâm* (çev. Muhammed Yusuf ve Ali Abdülkadir), 2. baskı.
- Gölcük Ş. & Torak, S. (1988). *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Hakyemez, Cemil (2004). “Şiî Takiyye İnançının Teşekkülü”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III, sayı: 6, s. 129-146.
- Heyet, (1985). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*.
- İsfahânî, Râgıb. (1422/h. 2001/m). *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kurân*.
- İbn Bâbeveyh, (1978). *Risâletü'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara.
- İbn Ebi'l-Hadîd. (1961). *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, C. XI, Mısır.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer (t.y). *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Darü Kahraman), İstanbul.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. (1986). *Minfrâcü's-Sünneti'n-Nebevi fi nakdi kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye* (nşr. Muhammed Reşâd Salim), Riyad, 1406/1986 C. II, VII.
- İbn-i Kesir, (1985). *Hadislerle Kur'an-ı Kerim tefsiri*, Terc. Komisyon, C. IX.
- İbn-i Manzûr, (1119h). *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Maârif.

- Kallek, C. (1999). İbnü'l-Cevzî, Ebû Muhammed, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XX, ss. 542-5439. TDV Yayınları, İstanbul.
- Kâmil eş-Şeybî, (1962). "Takıyye: Usûlühâ ve tetavvürühâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XVI, İskenderiye, s. 233-267.
- Karaman, H. (1991). *Mukayeseli İslam Hukuku*, C. II.
- Kâşifu'l-Gitâ, Ca'fer b. Hızır b. Yahyâ en-Necefî (t.y). *Aslu's-Şîa ve Usûlühâ*, Beyrut.
- Kılavuz, A. S. (1984). *İman-Küfür Sınırı*. Marifet Yayınları, İstanbul.
- (1987). *İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar yayınları, İstanbul.
- Köse, S. (1996). İslam Hukukunda İkraha'nın Sözlü Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları, *Diyanet İlmî Dergi*, 32(2), ss. 35-53.
- Kummî, Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh. (1987). *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye* (trc. Ethem R. Fıglalı), Ankara.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, (1387/1967). *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Ebû İshak İbrahim), I-XX, Kahire.
- Küçük, A. (2009). "Kur'an'da İkraha Kavramı ve Dinde Zorlama Meselesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 9(2), ss. 25-46.
- Küleynî, Muhammed b. Yâ'kub (1388). *el-Usûl mine'l-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran, c.II.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2019). *Kitabu't-Tevhid*, Açıklamalı Terc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (t.y.). *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selimağa Ktp. nr. 40, 1, 76b.
- Müsevî, Abbas Ali. (t.y). *Şubûhât Havle's-Şîa*, Beyrut.
- Müslim b. Haccâc. (1413/1992). *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesaî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. (2001). *es-Sünenü'l-Kübra*, Thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, C. I-XXII.
- Nesefî, Ö. (1973). *İslam İnancının Temelleri Akaid*, Terc. Şerafeddin Gölcük.
- Öz, Mustafa (2010). "Takıyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul 2010), 39: 453-454.
- Özcan, H. (1993). *Matüridi'de Bilgi problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. (2017). *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Terc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları.
- Razi, F. (1996). *Mefatihü'l-Gayb*, Terc. Heyet, *Tefsir-i Kebir*, C. XV, Akçağ Yayınevi.
- Sarı, M. (t.y.). *Arapça-Türkçe Lügat*.
- Serahsî, Şemsüleimme. (1331). *el-Mebsût*. (Matbaatü's-Saâde), Mısır.
- Sevindik, E. (2008). *İkraha*, [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Sinanoğlu, M. (2000). “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXII, ss. 212-214, TDV Yayınları, İstanbul.
- Sivasi, Kemalüddîn İbnü'l-Hümmam. (2017). *Kitabu'l Müsâyere*, Çev., Harun Işık, Kimlik Yayınları.
- Şakra, Muhammed İsa Zeki İsa. (1987). *el-İkra ve Eseruhu fi't-Tasarrufat*.
- Şerîf er-Radî, (1406). *Hakâ'iku't-te'vil fi müteşâbihî't-tenzîl*, Tahran, c.V.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'mân. el- Hârisî el-Ukberî. (1364). *Şerhu 'Akâidü's-Sadûk ev Taşîhu'l-İ'tikâd (Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât -ile beraber-)*, (nşr. Hîbetu'd-Dîn eş-Şehristânî), Tebriz.
- Şirâzî, N. Mekârîm. (1992). *Takiyye Siper-i Berayi Mücadelehâ-i Amikter*, (trc. Hasan Uzunçam), İstanbul.
- Tabâtabâî, Muhammed Husayn. (1975). *Shi'ite İslâm*, (trc. Sayyid Husayn Nasr), New York.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (1314). *Câmi'u'l-beyân fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Matbaatü'l-Meymeniyeye), Mısır.
- Teber, H. C. (2021). *Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Kalp Kavramları ve Bunların Birbirleriyle Münasebetleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. (2019). *Makâsıdu'l-Kelâm fi 'Akâidi'l-İslâm: Kelâm İlminin Maksatları*, Çev., İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. (t.y.). *Şerhu't-Telvîh Alâ't-Tevdîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, C. I-II.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. (1356/1937). *el-Câmi'u's-sahîh* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. (1960). *Hak Dini Kur'an Dili*, Yeni Mealli Türkçe Tefsir (Nebioğlu basımevi).
- Yörükân, Y. Z. (2001). *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Haz., Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yücesoy, H. (2020). “Mihne”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara. 30: 26-28.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. (t.y.). *el-Keşşâf 'an Haka'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fi Vücûhi't-Te'vil* (Daru'l-Mushaf), Kahire.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır. (1413/1992). *el-Bahrü'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh*, Nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- Zeydân, A. (1973). *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*.
- Zuhayli, V. (1984). *Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, Terc. Heyet, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, C. VI.

### Structured Abstract

İman is one of the most emphasized and detailed topics in the history of Islamic sects and the science of kalam. The truth of the concept of faith, which means believing without hesitation that the religious decrees and news sent by Allah Almighty are true and authentic consists of the confirmation of the heart according to the majority of Ahl as-Sunnah scholars.

According to the majority of Ahl al-Sunnah theologians such as Imam Maturidi, Imam Ash'ari, al-Baqillani, al-Juwayni, Fakhr al-Din al-Razi, Ghazali, Ebu'l-Muîn an-Nesefi, Shahristani, the main element of faith, which is a matter of heart and conscience, is to affirm by heart. Confession with the tongue is necessary only for the application of the world's rules. According to some scholars of Ahl as-Sunna such as Imam-i Azam Abu Hanifa, Imam Pezdavi and al-Sarakhsi, faith is affirmation with the heart and confession with the tongue.

According to Karramiyya, iman consists only of confession of the tongue without the approval of the heart. Whereas for Mu'tazila and Kharijites, iman is affirmation with the heart, confession with the tongue and acting with the limbs. For these groups, if one of these is missing, a person is not considered a believer. In this case, according to the Kharijites, a person who abandons his practice becomes a disbeliever. For Mu'tazila, on the other hand, although they are not believers, they do not engage in kufr.

When it comes to the sect of Jahmiyya, belief is knowing by heart what Allah (swt) and the Prophet (pbuh) told, without the affirmation of the heart and the confession. According to Jabriyya, faith is the hidayah of Allah (swt), and confession is its expression. While some Murji'ah scholars describe faith only as knowing and recognizing Allah Almighty, some others add acknowledgment to it. The first person to put forward the idea that faith consists of marifat became Jahm bin Safwan. Whereas Imam Ash'ari says that belief is confirmation, sees marifat as a condition for confirmation to be authentic.

It is one of the basic principles of Islam to accept Islam with one's own free will and choice, to believe in its basic principles, and to fulfill one's religious duties voluntarily without being pressured by anyone. In addition, the protection of the freedom of will and consent in legal relations is one of the main purposes of the law.

In the History of Kalam and Sects, the concept of jabr (compulsion) is utilized when discussing whether the will and choices of the servants have an effect on the formation of human actions and whether the servant is compelled to commit his actions in the face of Allah Almighty's will and destiny. For this reason, the subject of jabr, which has a similar meaning to ikrah (duress), is included in the subjects of the History of Kalam and Sects.

The concept of ikrah is a religious rule of being forced into belief or denial in the science of kalam, and it is a frequently used term in fiqh about the religious and legal consequences of forcing someone to do something that they do not consent to and do not want. Although the concept of ikrah is generally among the subjects of Islamic law, it can be argued that the concept of ikrah is also the subject of the History of Kalam and Sects as it is the subject of verbal dispositions, since it is a matter of belief when it comes to forcing a person to apostatize or convert to Islam.

Ikrah is to force a person to say a word or do something that he does not agree with through threats and intimidation. Where there is ikrah, there can be no mention of consent and ikhtiyar (free choice). For this reason, scholars who agree that a Muslim will not leave his religion by saying the word kufr, provided that his heart is full of faith, declares that this is a license (rukhsah), and that it is azimah (determination) not to say the word of unbelief even under duress, and they state that it is more virtuous to act with determination. However, there must be some elements such as forcing, being forced, forced work and the type of threat that causes the ikrah in order to be able to talk about ikrah there. Moreover, legally, in order to be able to talk about the existence of ikrah, in addition to the existence of these four elements, there must be some conditions related to each of them.

Some of the scholars who agree that it is unjustified coercion to force a Muslim to kufr and that the word of unbelief uttered under duress is not valid are of the opinion that for the unbelievers and apostates to enter Islam, coercion is not legitimate in Islam, and therefore, faith made under duress will not be valid either. However, a person who becomes a Muslim by coercion is considered to be a Muslim, although there is a possibility that he is a disbeliever at heart. In the same way, it is ruled that a person who says that he is a Muslim outwardly, even if he does not believe in his heart, is also a Muslim.

## Tahiyyat Duası ile İlgili Rivâyetlerin İsnad ve Metin Tahlili

*The Isnad and Text Analysis of the Narrations Related to the at-Tahiyyat Prayer*

### Öz

Namaz, bir insanın yaratılış gayesine uygun olarak Yüce Allah'a kulluğunu gösterebileceği, İslâm dininin en önemli ibadetlerinden birisidir. Namaz ibadetinin gerek kılınıp şekli olarak gerekse okunacak sure ve dualar açısından birtakım kuralları vardır. Dolayısıyla namazın geçerli olabilmesi için bu kuralların yerine getirilmesi gerekmektedir. Namaz kılarken ellerin kaldırılması uygulamasında olduğu gibi okunacak dualar noktasında da mezheplerin uygulamalarından kaynaklı birtakım farklılıklar bulunabilmektedir. Bu dualardan bir tanesi de Tahiyyat duasıdır. Bu çalışmanın amacı Tahiyyat duasının okunuşuna yönelik mezheplerin farklı uygulamalarına kaynak teşkil eden rivâyetleri tespit etmek, isnad ve metin açısından incelemek ve değerlendirmektir. Çalışmada araştırma yöntemi kullanılmıştır. Buradan hareketle mezheplerin, Tahiyyat duasının okunuşu ile ilgili olarak delil aldığı rivâyetleri tespit edebilmek için dört mezhebin kendi aslı kaynaklarına müracaat edilmiştir. Çalışmanın sınırlarını aşmamak için Mâlikî mezhebinin uygulaması da dikkate alınarak *Sahihayn* ve *el-Muvatta*'da yer alan rivâyetlerin tespiti yapılmış ve rivâyetlerin isnadı incelenmiştir. Daha sonra farklı senedlerle gelen rivâyetlerin metin yönünden tahlili yapılmış ve metindeki farklılıklar ortaya konulmuştur. İsnad incelemesi yapılırken cerh-ta'dil, tabakât ve ricâl kitaplarından yararlanılmıştır. Ardından rivâyetlerin isnad ve metin yönünden mukayeseli bir değerlendirmesi yapılmıştır. Tahiyyat duasının okunuş şekli ile ilgili mezheplerin görüşlerinin kaynağının Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetler olduğu görülmektedir. Okunuştaki farklılığın sebebi ise konu ile ilgili rivâyetler ve mezheplerin bu rivâyetleri tercih sebepleridir. Bu konu ile ilgili mezheplerin rivâyetler arası tercih sebebine dair yapılan çalışmalar bulunmakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çalışmada yapıldığı şekilde rivâyetlerin isnadına yönelik onu nakleden râvilerin tamamının durumlarının cerh ve ta'dil yönünden incelenmesi ile ilgili bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla çalışmanın alana ve bu konu ile ilgili daha önce yapılan diğer çalışmalara katkı sunacağı ve meselenin daha iyi anlaşılması yönünden de faydalı olacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Namaz, Tahiyyat duası, Teşehhüd, İsnad, Metin.

### Abstract

Prayer is one of the most important worships of the religion of Islam, in which a person can show his servitude to Almighty Allah in accordance with the purpose of his creation. Prayer worship is a form of worship that has some rules both in terms of the way it is performed and the surah and prayers to be read. Therefore, these rules must be fulfilled in order for the prayer to be valid. As in the practice of raising hands while praying, there may be some differences in the prayers to be read due to the practices of the sects. In this context, one of these prayers is Tahiyyat prayer. This study aims to identify the narrations that serve as a source for the diverse practices of Tahiyyat prayer among different sects, and to evaluate these narrations in terms of their isnad (chain of transmission) and text. The research methodology employed in this study involved consulting the original sources of each sect in order to determine the narrations upon which they relied with respect to the recitation of Tahiyyat prayer. To stay within the scope of the study, the narrations in Sahihayn and al-Muwatta were selected and the isnads of these narrations were examined with regard to the practice of the Maliki sect. Then, the narrations with different isnads were analyzed in terms of text and the differences in the text were revealed. The books of jarh tadil, tabaqat, and rijal were consulted during the examination of the isnad. Finally, a comparative evaluation of the narrations was conducted based on both the isnad and text. It is seen that the source of the views of the sects about the way of reading Tahiyyat prayer is the narrations transmitted from the Prophet Muhammad. The reason for the difference in reading is the narrations related to the subject and the reasons for preferring these narrations of the sects. Although there are studies on the reason for the sects' preferences among the narrations on this subject, this study is unique in that it examines the isnad of the narrations and evaluates the states of all the narrators who transmitted it in terms of jarh and tadil. Therefore, it is thought that this study will contribute to the field and other previous studies on this subject and will be useful in terms of better understanding of the issue.

**Keywords:** Hadith, Prayer, at-Tahiyyat prayer, Tashahhud, Isnad, Text.

### Mustafa AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi., Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı/Lecturer Dr., Mersin University Faculty of Islamic Sciences Department of Hadith.

[maydin@mersin.edu.tr](mailto:maydin@mersin.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-3720-0458>

<https://ror.org/04nqdw39>

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 31.01.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Atf / Cite as:** Aydın, M. (2023). Tahiyyat Duası ile İlgili Rivâyetlerin İsnad ve Metin Tahlili. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 207-230.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncı/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynağında belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Mustafa Aydın

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.



## Giriş

Tahiyyat duası namazda oturuş (ka'de) esnasında belirli lafızlarla okunan özel bir duadır. Namazın geçerli olabilmesi için özellikle son oturuşta (ka'de-i ahîre) okunması gerektiğinden dolayı diğer dualardan farklı olarak önemli bir yere sahiptir. İçerisinde geçen kelime-i şehâdetten dolayı namazda Tahiyyat duasını okumayı ifade etmek için bir fıkıh terimi olarak “şehâdet getirmek, tahiyatta oturmak, şahitlik istemek” anlamına gelen “teşehhüd” kavramı kullanılmaktadır (Atar, 2011, s. 563). Tahiyyat duasının okunuş şekli açısından mezhepler arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır.

Hanefî ve Hanbelîler, Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen şu Tahiyyat duasını okumaktadırlar: “*et-Tehiyâtü lillâhi ve's-Salevâtü ve't-Tayyibât. es-Selâmü aleyke eyyühe'n-Nebiyü ve rahmetullâhi ve berakâtüh, es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn. Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve Resûlühü*” (Serahsî, 2008,1/52; İbn Kudâme, 2015, s. 1/279).

Şâfiîler, Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen şu Tahiyyat duasını okumaktadırlar: “*et-Tehiyâtü'l-mübârekâtü's-salavâtü't-tayyibâtü lillâhi es-Selâmü aleyke eyyühe'n-Nebiyü ve rahmetullâhi ve berakâtüh, es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn. Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden Resûlullah*” (Şâfiî, 2003, s. 156-158).

Mâlikîler ise Hz. Ömer'den nakledilen şu Tahiyyat duasını okumaktadırlar: “*et-Tehiyâtü lillâhi ez-Zâkiyâtü lillâhi et-Tayyibâtü's-Salevâtü lillâhi es-Selâmü aleyke eyyühe'n-Nebiyü ve rahmetullâhi ve berakâtüh, es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn. Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve Resûlühü*” (Sahnûn, t.y., s. 1/226).

Bu rivâyetlerin yanında bir de Basralıların Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den naklettikleri belirtilen şu Tahiyyat duası bulunmaktadır: “*et-Tehiyâtü, et-Tayyibâtü, es-Salevâtü lillâhi es-Selâmü aleyke eyyühe'n-Nebiyü ve rahmetullâhi ve berakâtüh, es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn. Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abduhü ve Resûlühü*” (Serahsî, 2008, s. 54).

Mezheplerin uygulamalarına delil teşkil eden bu rivâyetlerin kaynağı -çalışmanın sınırlarını aşmamak için- *Sahihayn ve el-Muvatta*'dan tespit edilerek, hadis ilmi yönünden isnad ve metin tahlili yapılmıştır. İsnadda yer alan râvîlerin cerh ve ta'dil ilmi yönünden durumları araştırılarak rivâyetlerin isnad ve sıhhat durumu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Râvî incelemesi yapılırken farklı senedlerle yer alan aynı râvîlerin ilk geçtiği yerde değerlendirmesi yapılmıştır.

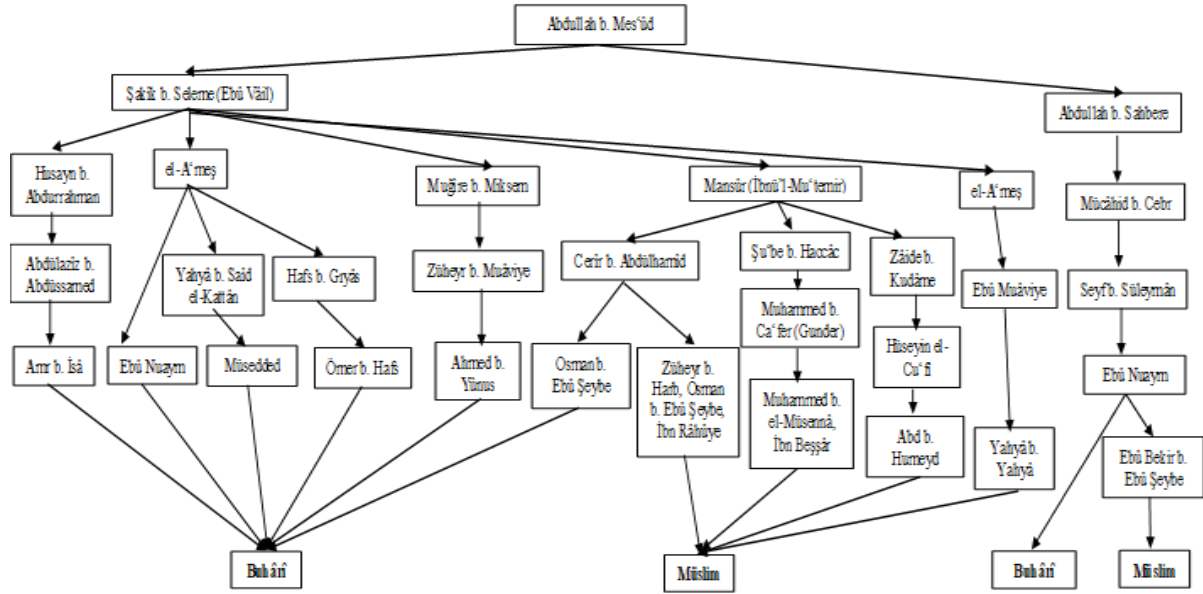
Metin tahlili yapılırken değişik senedlerle gelen metinler arasındaki farklılıklar ve bunların rivâyete olan etkisi konusunda okuyucuya bilgiler sunulmuştur. Teşehhüd veya Tahiyyat duası ile ilgili yapılmış çalışmalara bakıldığında bu konu ile ilgili olarak Selim Demirci'nin kaleme aldığı “Sahih Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivâyetleri” isimli bir makale bulunmaktadır. Bu makalede teşehhüd ile ilgili farklı rivâyetlerin mezhepler tarafından tercih edilme sebepleri üzerinde durulmuştur (Demirci, 2016, s. 371-398). Bizim çalışmamız ise Tahiyyat duası ile ilgili rivâyetlerin fikhî yönünden ziyade özellikle hadis ilmi yönünden râvîlerin tamamının cerh ve ta'dil durumlarının incelenmesini de kapsayan isnad tahlili ile ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma daha önce yapılan çalışmalardan hem farklı ve hem de onlara katkı sunan bir özelliğe sahiptir.

## A- Tahiyât Duası ile İlgili Rivâyetler

### 1. Abdullah b. Mes'ûd Rivâyeti

Tahiyat duası ile ilgili Abdullah b. Mes'ûd rivâyeti *Sahihayn'da* Ebû Vâil Şakîk b. Seleme ve Abdullah b. Sahbere isimli iki râviden nakledilmiştir. Ebû Vâil rivâyetinin on farklı isnadı bulunurken bunların altı tanesi Buhârî'nin, dört tanesi Müslim'in *Sahih*'inde yer almaktadır. Abdullah b. Sahbere rivâyetinin ise bir tanesi Buhârî'de, diğeri de Müslim'de olmak üzere iki isnadı bulunmaktadır. İsnadlar, râvi değerlendirmeleri bölümünde detaylı bir şekilde gösterilecektir. Ebû Vâil rivâyetinin metin yönünden en kapsamlısı dikkate alınıp ortak metin olarak 4. isnadın, Abdullah b. Sahbere rivâyetinde ise 1. isnadın metni verilmiştir. Rivâyetlerin kaynaklarda geçtiği yerler isnad tahlili yapılırken isnadların sonunda belirtilmiştir. Diğer metinler ayrı bir başlık altında tahlil edilecektir.

#### 1.1. Rivâyetin İsnad Şeması



#### 1.2. Ebû Vâil Şakîk b. Seleme Rivâyeti

حدثني شقيق، عن عبد الله، كنا إذا صلينا مع النبي صلى الله عليه وسلم قلنا: السلام على الله قبل عباده، السلام على جبريل، السلام على ميكائيل، السلام على فلان وفلان، فلما انصرف النبي صلى الله عليه وسلم، أقبل علينا بوجهه، فقال إن الله هو السلام، فإذا جلس أحدكم في الصلاة فليقل: التحيات لله، والصلوات، والطيبات، والسلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإنه إذا قال ذلك أصاب كل عبد صالح في السماء والأرض، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، ثم يتخير بعد من الكلام ما شاء

Ebu Vâil Şakîk b. Seleme'den rivâyet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: “Biz Hz. Peygamber ile birlikte namaz kıldığımız zaman, “kullarından önce Allah’a selam olsun. Cebrâil’e selam olsun. Mikâil’e selam olsun, falan ve falana da selam olsun” demiştik. Hz. Peygamber, namazı bitirince yüzünü bize döndü ve şöyle buyurdu: “Şüphesiz Allah, Selâm’dır. Sizden biriniz namazda oturduğu zaman şöyle desin: “*et-Tehiyâtü lillâhi ve’s-Salevâtü ve’t-Tayyibât. es-Selâmü aleyke eyyühe’n-Nebiyü ve rahmetullâhi ve berakâtüh, es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillâhi’s-sâlihîn. Şüphesiz böyle dediği zaman bu gökte ve yerde bulunan Allah’ın her bir sâlih kuluna isabet eder. Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve Resûlühü. Sonra dilediği duayı seçebilir”*

### 1.3. Abdullah b. Sahbere Rivâyeti

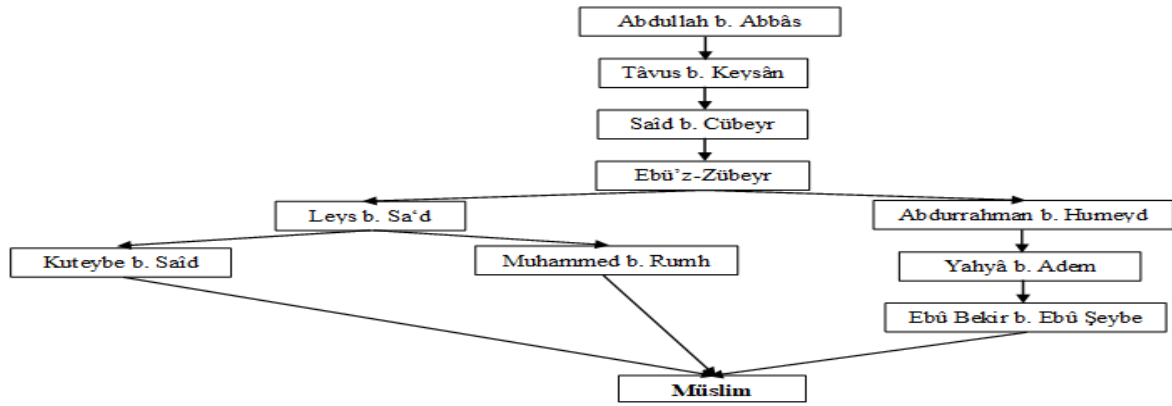
حدثني عبد الله بن سخبيرة أبو معمر قال: سمعت ابن مسعود ابن مسعود، يقول: علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكفي بين كفيه، التشهد، كما يعلمني السورة من القرآن: التحيات لله، والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وهو بين ظهراني، فلما قبض قلنا: السلام – يعني – على النبي صلى الله عليه وسلم

Abdullah b. Sahbere'den rivâyet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: Resûlullah (s.a.s.) ellerimden tutarak, Kur'ân'dan bir sûre öğretir gibi bana teşehhüdü şöyle öğretti: *“et-Tehiyâtü lillâhi ve's-Salevâtü ve't-Tayyibât. es-Selâmü aleyke eyyühe'n-Nebiyü ve rahmetullâhi ve berakâtüh, es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn. Eshedü en lâ ilâhe illallah ve eshedü enne Muhammeden abdühü ve Resûlühü.* O aramızdayken böyle derdik. Vefat ettikten sonra *“es-selâmü”* yani selâm Nebî'nin (s.a.s.) üzerine olsun” dedik”

### 2. Abdullah b. Abbâs Rivâyeti

Tahiyat duası ile ilgili Abdullah b. Abbâs rivâyeti *Sahihayn* içerisinde sadece Müslim'in *Sahih* 'inde yer almaktadır. Rivâyetin tahvil durumu dikkate alındığında üç isnadı bulunmaktadır. Rivâyetin ortak râvileri Tâvus b. Keysân, Saîd b. Cübeyr ve Ebü'z-Zübeyr'dir. İsnadlar, râvi değerlendirmeleri bölümünde detaylı bir şekilde gösterilecektir. Ortak metin olarak 1. isnadın metni verilmiştir. Rivâyetlerin kaynaklarda geçtiği yerler isnad tahlili yapılırken isnadların sonunda belirtilmiştir. Diğer metinler ayrı bir başlık altında tahlil edilecektir.

#### 2.1. Rivâyetin İsnad Şeması



#### 2.2. Rivâyetin Metni

عن طاوس، عن ابن عباس، أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن فكان يقول: التحيات المباركات، والصلوات والطيبات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله وفي رواية ابن رمح كما يعلمنا القرآن

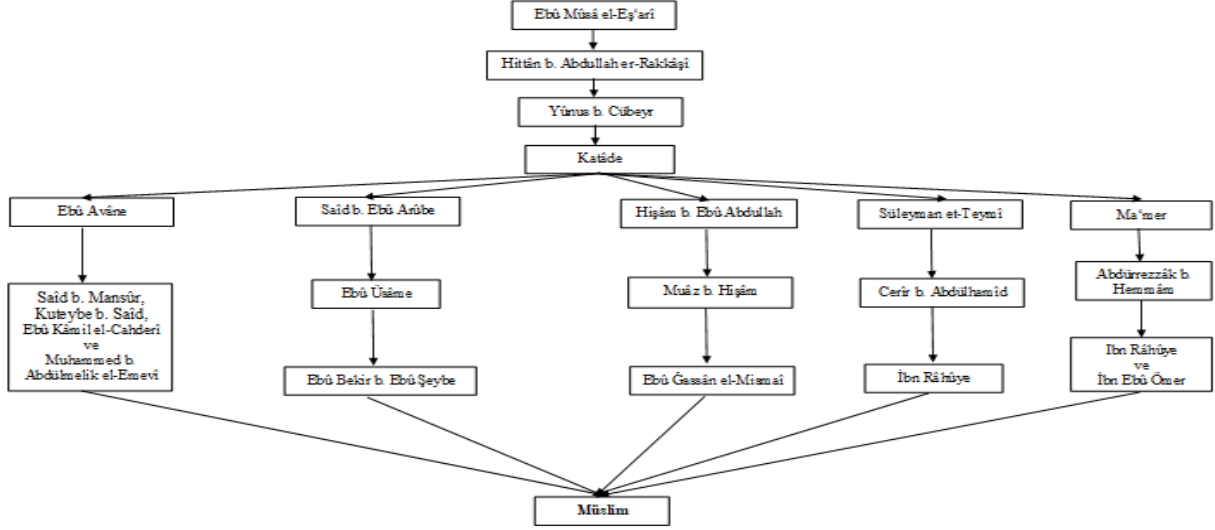
Tâvus b. Keysân'dan rivâyet edildiğine göre Abdullah b. Abbâs: *“Resûlullah (s.a.s.) bize Kur'ân'dan bir sûre öğretiyor gibi teşehhüdü öğretiyordu”* dedi ve şöyle söyledi: *“et-Tehiyâtü'l-mübârekâtü's-salavâtü't-tayyibâtü lillâhi es-Selâmü aleyke eyyühe'n-Nebiyü ve rahmetullâhi ve berakâtüh, es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn. Eshedü en lâ ilâhe illallah ve eshedü enne Muhammeden Resûlullah.* (Bütün tazim, artan bereketli şeylerin, dil, beden ve mal ile yapılan ibadetlerin hepsi Allah içindir. Ey Peygamberimiz, sana selâm olsun, Allah'ın rahmeti ve bereketi seninle olsun. Selâm, bizlere ve Allah'ın iyi kullarının üzerine de olsun. Ben şehadet ederim ki Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur ve yine şehadet ederim ki Hz. Muhammed O'nun Resûlü'dür). İbn Rumh'un rivâyetinde *“bize Kur'ân'ı öğretir gibi”* şeklinde yer almaktadır (Müslim, 1999, *“Salât”*, 60).

### 3. Ebû Mûsâ el-Eş'arî Rivâyeti

Tahiyat duası ile ilgili Ebû Mûsâ el-Eş'arî rivâyeti *Sahihayn* içerisinde sadece Müslim'in *Sahih* 'inde yer almaktadır. Rivâyetin tahvil durumu dikkate alındığında beş isnadı bulunmaktadır. Rivâyetin ortak râvileri Katâde,

Yûnus b. Cübeyr ve Hittân b. Abdullah er-Rakkâşî'dir. İsnadlar, râvî değerlendirmeleri bölümünde detaylı bir şekilde gösterilecektir. Ortak metin olarak 1. isnadın metni verilmiştir. Rivâyetlerin kaynaklarda geçtiği yerler isnad tahlili yapılırken isnadların sonunda belirtilmiştir. Diğer metinler ayrı bir başlık altında tahlil edilecektir.

### 3.1. Rivâyetin İsnad Şeması



### 3.2. Rivâyetin Metni

حطان بن عبد الله الرقاشي، قال: صليت مع أبي موسى الأشعري صلاة فلما كان عند القعدة قال رجل من القوم: أقرت الصلاة بالبر والزكاة؟ قال فلما قضى أبو موسى الصلاة وسلم انصرف فقال: أيكم القائل كلمة كذا وكذا؟ قال: فأرم القوم، ثم قال: أيكم القائل كلمة كذا وكذا؟ فأرم القوم، فقال: لعلك يا حطان قلتها؟ قال: ما قلتها، ولقد رهبت أن تبكعني بها فقال رجل من القوم: أنا قلتها، ولم أرد بها إلا الخير فقال أبو موسى: أما تعلمون كيف تقولون في صلاتكم؟ إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبنا فبين لنا سنتنا و علمنا صلاتنا. فقال: إذا صليتم فأقيموا صفوفكم ثم ليؤمكم أحدكم، فإذا كبر فكبروا، وإذا قال {غير المغضوب عليهم ولا الضالين} [الفاتحة: 7]، فقولوا: آمين، يجبكم الله فإذا كبر وركع فكبروا واركعوا، فإن الإمام يركع قبلكم، ويرفع قبلكم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فتلك بتلك وإذا قال: سمع الله لمن حمده. فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد يسمع الله لكم، فإن الله تبارك وتعالى، قال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم: سمع الله لمن حمده وإذا كبر وسجد فكبروا واسجدوا فإن الإمام يسجد قبلكم ويرفع قبلكم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فتلك بتلك، وإذا كان عند القعدة فليكن من أول قول أحدكم: التحيات الطيبات الصلوات لله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله

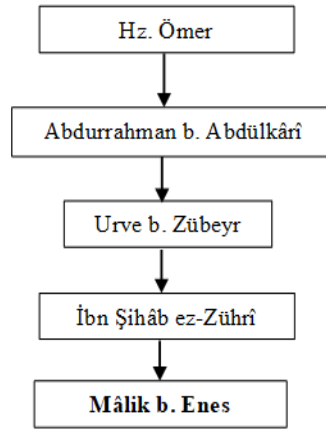
Hittân b. Abdullah er-Rakkâşî şöyle demiştir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile birlikte namaz kıldım. Oturuş esnasında cemaatten bir adam "Namaz, iyilik (sadaka) ve zekâtla birlikte (mi) ikrar olundu?" dedi. Ebû Mûsâ namazı kılıp, ayrılırken "Şu sözü söyleyeniniz hanginizdi?" diye sordu. Cemaat sustu. Bunun üzerine "Şu sözü söyleyeniniz hanginizdi?" diye tekrar sordu. Cemaat yine sustu. O da "Bunu söyleyen herhalde sensin Yâ Hittân!" dedi. Hittân da "Ben söylemedim. Şüphesiz bundan dolayı beni azarlamandan korktum" diye karşılık verdi. Bunun üzerine cemaatten bir adam "Onu ben söyledim fakat bunu söylerken hayırdan başka bir düşüncem yoktu" dedi. Ebû Mûsâ'da "Siz namazınızda ne söyleyeceğinizi biliyor musunuz? Şüphesiz Resûlullah bize bir hutbe irâd ederek, sünnetimizi bize açıkladı ve namazımızı bize öğretti ve şöyle buyurdu: "Namaz kıldığınız zaman saflarınızı dik tutunuz sonra biriniz size imam olsun. Tekbir aldığı zaman, siz de tekbir alın. "Ġayri'l-mağdûbi aleyhim vele'd-dâllîn" dediği zaman "âmin" deyin ki Allah duanızı icabet etsin. O tekbir alıp, rükûa vardığı zaman, siz de tekbir alın ve rükûa gidin. İmam sizden önce rükû eder ve sizden önce rükûdan kalkar." Devamında Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Bu, bu şekildedir. O "Semiallahü limen hamideh" dediği zaman "Allahümme Rabbenâ ve leke'l-hamd" deyin. Allah sizi işittir. Şüphesiz Allahü Teâlâ Nebîsi'nin (s.a.s.) lisanıyla "Semiallahü limen hamideh" buyurmuştur. Tekbir alıp, secdeye gittiği zaman siz de tekbir alıp, secdeye gidin. İmam sizden önce

*secdeye gidip, sizden önce secdeden kalkar.”* Sonra devamında Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: *“Bu da bu şekildedir. İmam oturduğu zaman sizin ilk sözünüz şu olsun: “et-Tehiyâtü, et-Tayyibâtü, es-Salevâtü lillâhi es-Selâmü aleyke eyyühe’n-Nebiyü ve rahmetullâhi ve berakâtüh, es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillâhi’s-sâlihîn. Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve Resûlühü”* (Bütün tazim, güzel şeylerin, dil, beden ve mal ile yapılan ibadetlerin hepsi Allah içindir. Ey Peygamberimiz, sana selâm olsun, Allah’ın rahmeti ve bereketi seninle olsun. Selâm, bizlere ve Allah’ın iyi kullarının üzerine de olsun. Ben şahadet ederim ki Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur ve yine şahadet ederim ki Hz. Muhammed Allah’ın kulu ve Resûlü’dür.)

#### 4. Hz. Ömer Rivâyeti

Tahiyat duası ile ilgili Muvatta’da yer alan Hz. Ömer rivâyetinin bir isnadı bulunmaktadır. İsnad, râvi değerlendirmeleri bölümünde gösterilecektir.

##### 4.1. Rivâyetin İsnad Şeması



##### 4.2. Rivâyetin Metni

عن عبد الرحمن بن عبد القارئ أنه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنبر يعلم الناس التشهد يقول: قولوا التحيات لله الزاقيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله

Abdurrahman b. Abdülkârî, Hz. Ömer’i minberde insanlara teşehhüdü öğretirken şöyle dediğini iştmişti: “Söyleyin: et-Tehiyâtü lillâhi ez-Zâkiyâtü lillâhi et-Tayyibâtü’s-Salevâtü lillâhi es-Selâmü aleyke eyyühe’n-Nebiyü ve rahmetullâhi ve berakâtüh, es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillâhi’s-sâlihîn. Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve Resûlühü. (Tüm ta’zim, selamlama Allah içindir. Salih ameller Allah içindir. Güzel sözler, dualar ve ibadetler Allah içindir. Ey şâni yüce Peygamber, selam ve Allah’ın rahmetiyle bereketleri senin üzerine olsun ve selam bizlere ve Allah’ın sâlih kulları üzerine olsun. Ben şahadet ederim ki Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur ve yine şahadet ederim ki Hz. Muhammed Allah’ın kulu ve Resûlü’dür)” (Mâlik b. Enes, 1429, “Salât”, 53 (h. no: 207)).

#### B- Tahiyat Duası ile İlgili Rivâyetlerin İsnad Tahlili

##### 1. Abdullah b. Mes‘ûd Rivâyetinin İsnad Tahlili

###### 1.2. Ebû Vâil Rivâyetinin İsnad Tahlili

1. İsnad: Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn → el-A‘meş → Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Buhârî, 1995, “Ezân”, 148 (h. no: 831));

a. Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn (öl. 219/834): Kûfelidir. 130/748 yılında doğduğu nakledilmektedir. Güvenilir (sika, sebt) bir râvi olarak değerlendirilmiştir (İclî, 1405, 2/205; İbn Ebû Hâtim, 1271, 7/61-62; İbn

Hibbân, 1395, 7/319; Mizzî, 1400, 23/197-219; Zehebî, 1405, 10/142; İbn Hacer, 1486, s. 446; Kandemir, 1994a, s. 200-201).

*b. Süleymân b. Mihrân el-A'meş (öl. 148/765):* Taberistanlıdır. Güvenilir bir râvî (sika, sebt) olarak değerlendirilmekle birlikte Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebû Evfâ ve İkrime'den işitmediğinden dolayı onlardan mürsel rivayetleri bulunduğu ve dolayısıyla tedlîs yaptığı belirtilmiştir (İclî, 1405, 1/432, 434; İbn Ebû Hâtim, 1271, 4/146-147; İbn Hibbân, 1395, 4/302; Mizzî, 1400, 12/89-90; Zehebî, 1405, 6/226-227; İbn Hacer, 1486, s. 254; Uğur, 1991, s. 54).

*c. Ebû Vâil Şakîk b. Seleme:* Kûfelidir. Muhadramûndandır. 600 yılının başlarında doğduğu nakledilmektedir. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İclî, 1405, 1/459; İbn Ebû Hâtim, 1271, 4/371; İbn Hibbân, 1395, 4/354; Mizzî, 1400, 12/548-554; Zehebî, 1405, 4/161; İbn Hacer, 1486, s. 268; Ahatlı, 2010, s. 306).

2. *İsnad:* Müsedded b. Müserhed → Yahyâ b. Saîd el-Kattân → el-A'meş → Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Buhârî, 1995, "Ezân", 150 (h. no: 835)).

*a. Müsedded b. Müserhed (öl:228/843):* Basralıdır. Basra'da ilk müsned kaleme alan âlimdir. Güvenilir (sika, sadûk) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İclî, 1405, 2/272; İbn Ebû Hâtim, 1271, 8/438; İbn Hibbân, 1395, 9/200; Mizzî, 1400, 27/446; Zehebî, 1405, 10/591; İbn Hacer, 1486, s. 528; Güler, 2006, s. 82-83).

*b. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813):* Basralıdır. Güvenilir (sika, me'mûn) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 7/293; İclî, 1405, 2/353; İbn Ebû Hâtim, 1271, 9/151; Mizzî, 1400, 31/341; Zehebî, 1405, 9/175; İbn Hacer, 1486, s. 591; Ahatlı, 2013, s. 262).

3. *İsnad:* Amr b. İsâ → Ebû Abdüssamed Abdülazîz b. Abdüssamed → Husayn b. Abdurrahman → Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Buhârî, 1995, "Kitâbü'l-amel fi's-salâh", 4 (h. no: 1202)).

*a. Amr b. İsâ:* Basralıdır. Güvenilir (sika, müstakîmü'l-hadis) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Hibbân, 1395, 8/488; Mizzî, 1400, 22/182; Zehebî, 1413, 2/85; İbn Hacer, 1486, s. 425).

*b. Ebû Abdüssamed Abdülazîz b. Abdüssamed (öl. 187-189/803-804):* Basralıdır. Güvenilir (sika, sebt, sâlih) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İclî, 1405, 2/97; İbn Ebû Hâtim, 1271, 5/388; İbn Hibbân, 1395, 7/116; Mizzî, 1400, 18/166; Zehebî, 1405, 8/369; İbn Hacer, 1486, s. 358).

*c. Husayn b. Abdurrahman (öl. 136/754):* Kûfelidir. Güvenilir (sika, sebt, me'mûn) bir râvî olarak değerlendirilmekle birlikte ömrünün sonlarına doğru hafızasının kötüleştiği ve bundan dolayı "sadûk" olarak da tavsif edildiği kaydedilmiştir (Nesâî, 1396, s. 30; İbn Ebû Hâtim, 1271, 3/193; İbn Hibbân, 1395, 6/210; Mizzî, 1400, 6/523; Zehebî, 1413, 1/338; İbn Hacer, 1486, s. 170).

4. *İsnad:* Ömer b. Hafs → Babası (Hafs b. Gıyâs) → el-A'meş → Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Buhârî, 1995, "İsti'zân", 3 (h. no: 6230)).

*a. Ömer b. Hafs (öl. 222/836):* Kûfelidir. Güvenilir (sika, sebt, sadûk) bir râvî olarak değerlendirilmekle birlikte bazen evhamlanarak hata ettiği de kaydedilmiştir (Buhârî, t.y., s. 6/150; İclî, 1405, 2/164; İbn Ebû Hâtim, 1271, 6/103; İbn Hibbân, 1395, 8/445; Mizzî, 1400, 21/305; Zehebî, 1405, 10/639; İbn Hacer, 1326, 7/435).

*b. Hafs b. Gıyâs (öl. 194/810):* Kûfelidir. Güvenilir (sika, sebt, me'mûn, sâlih) bir râvî olarak değerlendirilmekle birlikte tedlîs yaptığı, ömrünün sonlarına doğru hafızasında bozulmalar olduğu kaydedilmiştir. Bununla birlikte onun kitabından nakilde bulunmakta bir sakınca olmadığı da belirtilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 6/390; İclî, 1405, 1/310; İbn Ebû Hâtim, 1271, 3/185; İbn Hibbân, 1395, 6/200; Mizzî, 1400, 7/62-69; Zehebî, 1405, 9/22; İbn Hacer, 1486, s. 173; Köse, 1997, s. 118).



5. *İsnad*: Osman b. Ebû Şeybe→ Cerîr b. Abdülhamîd→ Mansûr (İbnü'l-Mu'temir)→ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Buhârî, 1995, "Deavât", 17 (h. no: 6328)).

a. *Osman b. Ebû Şeybe* (öl. 239/853): Kûfelidir. Güvenilir (sika, me'mûn, sâduk) bir râvî olarak değerlendirilmekle birlikte İbn Hacer vehmettiğini de ifade etmiştir (Ebû Hâtim er-Râzî, "sadûk" (İclî, 1405, 2/130; İbn Ebû Hâtim, 1271, 6/167; İbn Hibbân, 1395, 5/419; Mizzî, 1400, 19/486; Zehebî, 1405, 11/151-152; İbn Hacer, 1486, s. 386 Başaran, 1999, s. 444).

b. *Cerîr b. Abdülhamîd* (öl. 188/804): Reylidir. 110/728 yılında doğmuştur. Güvenilir (sika) bir râvî olduğu, hadisiyle ihticâc edilebileceği ifade edilmekle birlikte ömrünün sonlarına doğru hafızasının bozulduğu da kaydedilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 7/381; İclî, 1405, 1/267; İbn Ebû Hâtim, 1271, 2/506; İbn Hibbân, 1395, 6/145; Mizzî, 1400, 4/544, 550-551; İbn Hacer, 1486, s. 139; Başaran, 1993, s. 411-412).

c. *Mansûr -İbnü'l-Mu'temir-* (öl. 132/750): Kûfelidir. Güvenilir (sika, sebt) bir râvî olduğu, güçlü bir hafızaya sahip olduğu, ihtilat etmediği ve tedlîs de yapmadığı ifade edilmiştir (İclî, 1405, 2/299; İbn Ebû Hâtim, 1271, 8/178-179; Mizzî, 1400, 28/554; Zehebî, 1405, 5/402; İbn Hacer, 1486, s. 547; Karacabey, 2000, s. 143).

6. *İsnad*: Ahmed b. Yûnus→ Züheyr b. Muâviye→ Muğîre b. Miksem→ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Buhârî, 1995, "Tevhîd", 5 (h. no: 7381)).

a. *Ahmed b. Yûnus* (öl. 227/842): Kûfelidir. Güvenilir (sika, sâhib-i sünnet) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İclî, 1405, 1/193; İbn Ebû Hâtim, 1271, 2/57; İbn Hibbân, 1395, 8/9; Mizzî, 1400, 1/378; Zehebî, 1405, 10/457; İbn Hacer, 1486, s. 81).

b. *Züheyr b. Muâviye* (öl. 173/789) : Kûfelidir. 95/713-714 yılında doğmuştur. Güvenilir (sika, me'mûn, sâhib-i sünnet) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İclî, 1405, 1/372; İbn Ebû Hâtim, 1271, 3/589; İbn Hibbân, 1395, 6/337; Mizzî, 1400, 9/425; Zehebî, 1405, 8/181; İbn Hacer, 1486, s. 218; 1326, 3/352; Erul, 2013, s. 542-543).

c. *Muğîre b. Miksem* (öl. 132-133/752-753): Kûfelidir. Güvenilir (sika, me'mûn, fakîhü'l-hadis) bir râvî olarak değerlendirilmekle birlikte hocası İbrâhîm en-Nehâî'den naklettiği rivâyetlerinin mürsel olduğu, dolayısıyla tedlîs yaptığı da kaydedilmiştir (İclî, 1405, 2/293; İbn Ebû Hâtim, 1271, 8/229; İbn Hibbân, 1395, 7/464; Mizzî, 1400, 28/401-403; Zehebî, 1405, 6/10 İbn Hacer, 1486, s. 543).

7. *İsnad*: Züheyr b. Harb, Osman b. Ebû Şeybe ve İshâk b. İbrâhîm (İbn Râhûye)→ Cerîr b. Abdülhamîd→ Mansûr (İbnü'l-Mu'temir)→ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Müslim, 1999, "Salât", 55).

a. *Züheyr b. Harb* (öl. 234/849): Bağdatlıdır. Güvenilir (sika, sebt, me'mûn, sadûk) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1271, 3/591; İbn Hibbân, 1395, 8/256-257; Mizzî, 1400, 9/402-405; Zehebî, 1405, 11/489-492; İbn Hacer, 1326, 3/342-344; Tuğ, 1994, s. 151).

b. *İshâk b. İbrâhîm -İbn Râhûye-* (öl.237-238/852-853): Mervlidir. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1271, 2/210; İbn Hibbân, 1395, 8/115-116; Mizzî, 1400, 2/388; Zehebî, 1405, 11/358; İbn Hacer, 1486, s. 99; Aydın, 1999, s. 241).

8. *İsnad*: Muhammed b. el-Müsennâ ve İbn Beşşâr→ Muhammed b. Ca'fer (Gunder)→ Şu'be b. el-Haccâc→ Mansûr (İbnü'l-Mu'temir)→ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Müslim, 1999, "Salât", 56).

a. *Muhammed b. el-Müsennâ* (öl. 252/866): Basralıdır. Güvenilir (sika, sebt, sadûk, lâ be'se bih) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1271, 8/95; İbn Hibbân, 1395, 9/111; Mizzî, 1400, 26/364; Zehebî, 1405, 12/123; 1413, 2/214; İbn Hacer, 1486, s. 505; Toksarı, 2000, s. 160).

*b. Muhammed b. Beşşâr (öl. 252/866)* : Basralıdır. Güvenilir (sika, sadûk, sâlih, lâ be'se bih, rivâyetü'l-İslâm) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Kendisine “çok hadis toplayan ve ezberleyen” anlamında “Bündâr” denilmiştir (İclî, 1405, 2/232; İbn Ebû Hâtim, 1271, 7/214; İbn Hibbân, 1395, 9/111; Mizzî, 1400, 24/511-518; Zehebî, 1405, 12/144; İbn Hacer, 1486, s. 469; Uğur, 1992, s. 488-489).

*c. Muhammed b. Ca'fer -Gunder- (öl.193-194/809)*: Basralıdır. Güvenilir (sika, sebt, sadûk) bir râvî olarak değerlendirilmiş, kendisinde dalgınlık (gaflet) olduğu da söylenmiştir. Özellikle Şu'be hadislerinde insanların en güvenilir olduğu kaydedilmiştir. Bununla birlikte diğer rivâyetlerinin yazılabileceği fakat ihticâc edilemeyeceği de ifade edilmiştir. Hocası İbn Cüreyc, hadis öğretimi esnasında çok soru sorduğu için ona “gürültücü” anlamına gelen Gunder lakabını vermiştir (İclî, 1405, 2/234; İbn Ebû Hâtim, 1271, 7/221-722; İbn Hibbân, 1395, 9/50; Mizzî, 1400, 25/9; Zehebî, 1405, 9/98-100 İbn Hacer, 1486, s. 472; Kandemir, 1996, s. 195).

*d. Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776)*: Basralıdır. Güvenilir (sika, me'mûn, sebt, sâhibü'l-hadis, emirü'l-mü'minîn fi'l-hadis) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. (İbn Sa'd, 1968, 7/280 İclî, 1405, 1/456; İbn Ebû Hâtim, 1271, 4/369-370; İbn Hibbân, 1395, 6/446; Mizzî, 1400, 12/495; Zehebî, 1405, 7/202-203 İbn Hacer, 1486, s. 266; Hatiboğlu, 2010, s. 224-226).

*9. İsnad:* Abd b. Humeyd→ Hüseyin el-Cu'fî→ Zâide b. Kudâme→ Mansûr (İbnü'l-Mu'temir)→ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Müslim, 1999, “Salât”, 57).

*a. Abd b. Humeyd (öl. 249/863-64)*: Kislidir. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Hibbân, 1395, 8/401; Mizzî, 1400, 18/527; Zehebî, 1405, 12/235; İbn Hacer, 1486, s. 368; Koçyiğit, 1988, s. 58).

*b. Hüseyin b. Ali el-Cu'fî (öl. 203-204/819)*: Kûfelidir. Künyesi Ebû Abdillâh'tır. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İclî, 1405, 1/302; İbn Ebû Hâtim, 1271, 3/56; İbn Hibbân, 1395, 8/184; Mizzî, 1400, 6/451; Zehebî, 1405, 9/397; İbn Hacer, 1486, s. 167).

*c. Zâide b. Kudâme (öl. 161/777)*: Kûfelidir. Güvenilir (sika, sebt, me'mûn, sâhib-i sünnet) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1271, 3/613; İclî, 1405, 1/367; İbn Hibbân, 1395, 6/339-340; Zehebî, 1405, 7/375; 1413, 1/400; Mizzî, 1400, 9/277; İbn Hacer, 1486, s. 213; Yılmaz, 2013, s. 103).

*10. İsnad:* Yahyâ b. Yahyâ el-Minkârî→ Ebû Muâviye (Muhammed b. Hâzim)→ el-A'meş→ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (Müslim, 1999, “Salât”, 58).

*a. Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî el-Minkârî (öl. 226/840)*: Nişâburludur. Güvenilir (sika, sebt, me'mûn) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1271, 9/197; İbn Hibbân, 1395, 9/261-262; Mizzî, 1400, 32/34-36; Zehebî, 1405, 10/512; İbn Hacer, 1486, s. 598; Özkan, 2013, s. 269-270).

*b. Muhammed b. Hâzim et-Temîmî -Ebû Muâviye- (öl. 195/810)*: Kûfelidir. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiş ve de özellikle A'meş'in rivâyetlerinde çok güvenilir olduğu onun dışındaki rivâyetlerde ise vehmettiği kaydedilmiştir. Bununla birlikte ondan iki bin hadis işittiği fakat daha sonra hastalandığı için bunlardan altı yüz tanesini ise unuttuğu ifade edilmiştir. Ayrıca Mürcî olmakla da itham edilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 6/392; İclî, 1405, 2/236; İbn Ebû Hâtim, 1271, 7/248; İbn Hibbân, 1395, 7/441-442; Mizzî, 1400, 25/132; Zehebî, 1405, 9/73-77; 1413, 2/167; İbn Hacer, 1326, 9/139;1486, s. 475).

## 1.2. Abdullah b. Sahbere Rivâyetinin İsnadları

*1. İsnad:* Ebû Nuaym (Fazl b. Dükeyn)→ Seyf b. Süleymân→ Mücâhid b. Cebr→ Abdullah b. Sahbere (Buhârî, 1995, “İsti'zân”, 28 (h. no: 6265)).

a. *Seyf b. Süleymân (öl. 150/768)*: Mekkelidir. Güvenilir (sika, sebt, lâ be'se bih) bir râvî olarak değerlendirilmekle birlikte Kaderiyye'ye mensup olmakla itham etmiştir (İclî, 1405, 1/445; İbn Ebû Hâtim, 1271, 4/274; İbn Hibbân, 1395, 6/425; Mizzî, 1400, 12/321-322; İbn Hacer, 1326, 4/294; 1486, s. 262).

b. *Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721)*: Mekkelidir. Tâbiîn'in önde gelen müfessirlerindedir. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmekle birlikte Hz. Âişe'den işitmediğinden dolayı ondan naklettiği rivâyetlerin mürsel olduğu kaydedilmiştir (İclî, 1405, 2/265; İbn Ebû Hâtim, 1271, 8/319; İbn Hibbân, 1395, 6/42; Mizzî, 1400, 27/234; Zehebî, 1405, 4/449; İbn Hacer, 1486, s. 520; Kesler, 2006, s. 441).

c. *Abdullah b. Sahbere (öl. 60-64/680-684)*: Kûfelidir. Güvenilir (sika, sadûk) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 6/103; İclî, 1405, 2/31; İbn Hibbân, 1395, 5/25; Mizzî, 1400, 15/7; İbn Hacer, 1486, s. 305).

2. *İsnad*: Ebû Bekir b. Ebû Şeybe → Ebû Nuaym (Fazl b. Dükeyn) → Seyf b. Süleymân → Mücâhid b. Cebr → Abdullah b. Sahbere (Müslim, 1999, "Salât", 59).

a. *Ebû Bekir b. Ebû Şeybe (öl. 235/849)*: Kûfelidir. 159/776 yılında doğmuştur. Güvenilir (sika, sadûk, sâhib-i tesâniif) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İclî, 1405, 2/57; İbn Ebû Hâtim, 1271, 5/160; İbn Hibbân, 1395, 8/358; Mizzî, 1400, 16/39-41; Zehebî, 1405, 11/123-124; 1413, 1/592; İbn Hacer, 1326, 6/3-4; 1486, s. 320; Yardım, 1999, s. 442).

## 2. Abdullah b. Abbâs Rivâyetinin İsnad Tahlili

1. *İsnad*: Kuteybe b. Saîd → Leys b. Sa'd -*tahvil*- Muhammed b. Rumh b. el-Muhâcir → Leys b. Sa'd -*tahvil*- Ebû'z-Zübeyr (Muhammed b. Müslim) Saîd b. Cübeyr → Tâvus b. Keysân (Müslim, 1999, "Salât", 60).

a. *Kuteybe b. Saîd (öl. 240/855)*: Belhlidir. Güvenilir (sika, sebt, me'mûn, sadûk) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (Buhârî, t.y., 7/195; Nesâî, 1424, s. 70; İbn Ebû Hâtim, 1271, 7/140; İbn Hibbân, 1395, 9/20; Mizzî, 1400, 23/523-537; Zehebî, 1405, 11/13; İbn Hacer, 1486, s. 454; Çakım, 2002, s. 491-492).

b. *Leys b. Sa'd (öl. 175/791)*: Mısırlıdır. Güvenilir (sika, sebt) bir râvî olarak değerlendirilmiş ve Mısırlıların ve Saîd el-Makbûrî'den rivayette bulunan râvilerin en güvenilir olan râvîsi olduğu kaydedilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 7/517; İbn Ebû Hâtim, 1271, 7/179-180; İclî, 1405, 2/230; İbn Hibbân, 1395, 7/360-361; Mizzî, 1400, 7/360; 24/263-264; Zehebî, 1405, 8/1376-137; 154-155; İbn Hacer, 1486, s. 464 Özen, 2003, s. 164-168).

c. *Muhammed b. Rumh b. el-Muhâcir (öl. 242-243/857)*: Mısırlıdır. Güvenilir (sika, sebt) bir râvî olarak değerlendirilmiş (İbn Hibbân, 1395, 9/97; Mizzî, 1400, 25/205; Zehebî, 1405, 11/498; İbn Hacer, 1486, s. 478) (). 242 veya 243/857 yılında vefat ettiği kaydedilmiştir (Mizzî, 1400, 25/205).

d. *Ebû'z-Zübeyr Muhammed b. Müslim (öl. 126-128/743-746)*: Güvenilir (sika, sebt, sadûk) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Fakat Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Amr, Hz. Âişe ve özellikle Câbir b. Abdullah'tan naklettiği rivâyetlerde tedlîs yaptığı, rivâyetlerinin yazılabileceği fakat ihticâc edilemeyeceği ifade edilmiştir. Bununla birlikte öğrencisi Leys'in onun bu rivâyetlerini kendisine sorarak ayıkladığı ve bundan dolayı onun Leys vasıtasıyla gelen rivâyetlerinin sahih olduğu belirtilmiştir (İclî, 1405, 2/253; İbn Ebû Hâtim, 1271, 8/76; İbn Hibbân, 1395, 5/351-352; Mizzî, 1400, 26/410; Zehebî, 1405, 5/382; 1413, 2/216; İbn Hacer, 1486, s. 506; Sönmez, 1994, s. 354-355).

e. *Saîd b. Cübeyr (öl. 95/713)*: Mekkelidir. Güvenilir (sika, sebt) bir râvî olarak değerlendirilmekle birlikte Hz. Âişe ve Ebû Mûsâ rivâyetlerinin mürsel olduğu kaydedilmiştir. (İclî, 1405, 1/395; İbn Ebû Hâtim, 1271, 4/10; İbn Hibbân, 1395, 4/275; Mizzî, 1400, 10/358; Zehebî, 1405, 4/321; İbn Hacer, 1486, s. 234; Efendioğlu, 2008a, s. 552-554).

*f. Tâvus b. Keysân (öl. 106/725):* Yemenlidir. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmekle birlikte aşırı düzeyde olmamak kaydıyla onda Şîlik olduğu belirtmiştir. Bununla birlikte o dönemde Hz. Ali'yi üstün gören ve savaşlarda Hz. Ali'nin haklı olduğunu savunanlar için bu tabirin kullanıldığı bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır (İbn Ebû Hâtim, 1271, 4/501; İbn Hibbân, 1395, 4/391; Mizzî, 1400, 13/374; Zehebî, 1405, 5/38-43; İbn Hacer, 1326, 1/94; İbn Hacer, 1486, s. 281; Kahraman, 2011, s. 185-186).

2. *İsnad:* Ebû Bekir b. Ebû Şeybe → Yahyâ b. Âdem → Abdurrahman b. Humeyd → Ebû'z-Zübeyr (Muhammed b. Müslim) → Saîd b. Cübeyr → Tâvus b. Keysân (Müslim, 1999, "Salât", 61).

*a. Yahyâ b. Âdem (öl. 203/818):* Küfelidir. Güvenilir (sika, sebt) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 6/402; İclî, 1405, 2/347; İbn Ebû Hâtim, 1271, 9/128-129; İbn Hibbân, 1395, 9/252; Mizzî, 1400, 31/192; Zehebî, 1405, 9/522; İbn Hacer, 1486, s. 587; Kallek, 2013, s. 234-237).

*b. Abdurrahman b. Humeyd:* Küfelidir. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 6/383; İclî, 1405, 2/76; İbn Ebû Hâtim, 1271, 5/225; İbn Hibbân, 1395, 7/74; Mizzî, 1400, 17/73; Zehebî, 1413, 1/626; İbn Hacer, 1486, s. 339).

### 3. Ebû Mûsâ el-Eş'arî Rivâyetinin İsnad Tahlili

1. *İsnad:* Saîd b. Mansûr, Kuteybe b. Saîd, Ebû Kâmil el-Cahderî ve Muhammed b. Abdülmelik el-Emevî (hadisin lafzı Ebû Kâmil'e aittir) → Ebû Avâne → Katâde → Yûnus b. Cübeyr (Müslim, 1999, "Salât", 62).

*a. Saîd b. Mansur (öl. 227/842):* Horasanlıdır. Güvenilir (sika, sebt, müttefekun aleyh) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1271, 4/68; İbn Hibbân, 1395, 8/268-269; Ebû Ya'lâ el-Halîfî, 1409, 1/231; Mizzî, 1400, 11/80; Zehebî, 1405, 10/586-587; İbn Hacer, 1486, s. 241; Efendioğlu, 2008b, s. 562).

*b. Kuteybe b. Saîd:* 3.1.a. Kuteybe b. Saîd.

*c. el-Fudayl b. el-Hüseyn Ebû Kâmil el-Cahderî (öl. 237/851-852):* Basralıdır. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1271, 7/72; İbn Hibbân, 1395, 9/10; Mizzî, 1400, 23/269; Zehebî, 1405, 11/111; İbn Hacer, 1486, s. 447).

*d. Muhammed b. Abdülmelik el-Emevî (öl. 244/858):* Basralıdır. Güvenilir (sika, sadûk) bir râvî olarak değerlendirilmiştir Künyesi Ebû Abdillâh'tır. Onun hakkında Nesâî, "sika", Zehebî, "imam, sika, muhaddis, fakîh, şerîf" (İbn Hibbân, 1395, 9/102; Mizzî, 1400, 26/20; Zehebî, 1405, 11/103; İbn Hacer, 1486, s. 494).

*e. Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsıtî (öl. 176/792):* Vâsıtlıdır. Güvenilir (sika, sebt, sadûk) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca okuma bilmekle beraber, yazı yazamadığı ve rivâyetlerini başkasına yazdırıp, ezberlediği nakledilmiştir. Kitaplarından rivâyetinde çok güvenilir olduğu fakat ezberinden naklettiği rivâyetlerde hata yaptığı da kaydedilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 7/287; İclî, 1405, 2/340; İbn Ebû Hâtim, 1271, 9/40-41; İbn Hibbân, 1395, 7/562-563; Mizzî, 1400, 30/448; Zehebî, 1405, 8/217; 1413, 2/349; İbn Hacer, 1486, s. 580; Kandemir, 1994b, s. 101).

*f. Katâde b. Diâme (öl. 117/735):* Basralıdır. Güvenilir (sika, sebt) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Fakat mürsel rivâyetleri bulunduğu ve tedlis yaptığı kaydedilmiş olmakla beraber, kullandığı rivâyet lafızlarıyla tam veya eksik rivâyet zincirlerini bizzat kendisinin ortaya koyduğu beyan edilmiştir Ayrıca kadercilikle itham edilmiş olduğu ama propagandasını yapmadığı da ifade edilmiştir (İclî, 1405, 2/215; İbn Hibbân, 1395, 5/321-322; Mizzî, 1400, 23/517; Zehebî, 1405, 5/269-270; İbn Hacer, 1486, s. 453; Birışık, 2002, s. 22).

*g. Yûnus b. Cübeyr el-Bâhilî (öl. 90/709):* Basralıdır. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 7/153; İclî, 1405, 2/377; İbn Ebû Hâtim, 1271, 9/237; İbn Hibbân, 1395, 5/554; Mizzî, 1400, 32/498; Zehebî, 1413, 2/402; İbn Hacer, 1486, s. 613).

*h. Hittân b. Abdullah er-Rakkâşî (öl. 90/709):* Basralıdır. Güvenilir (sika, sebt) bir râvî olarak değerlendirilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 7/128; İclî, 1405, 1/308; İbn Ebû Hâtim, 1271, 3/237, 303-304; İbn Hibbân, 1395, 4/189; Zehebî, 1413, 1/340; İbn Hacer, 1486, s. 171).

2. *İsnad:* Ebû Bekir b. Ebû Şeybe → Ebû Üsâme → Saîd b. Ebû Arûbe -*tahvil*- Ebû Ğassân el-Mismaî → Muâz b. Hişâm → Babası (Hişâm b. Ebû Abdullah) -*tahvil*- İshâk b. İbrâhim (İbn Râhûye) → Cerîr b. Abdülhamîd → Süleyman et-Teymî → Katâde → Yûnus b. Cübeyr (Müslim, 1999, "Salât", 63).

*a. Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme el-Kureşî (öl. 201/817):* Kûfelidir. Güvenilir (sika, me'mûn, sebt) bir râvî olarak değerlendirilmekte birlikte bazen tedlîs yaptığı da kaydedilmiştir (İclî, 1405, 1/318; İbn Ebû Hâtim, 1271, 3/132-133; İbn Hibbân, 1395, 6/222; Mizzî, 1400, 7/217; Zehebî, 1405, 9/277 İbn Hacer, 1326, 3/3; İbn Hacer, 1486, s. 177).

*b. Saîd b. Ebû Arûbe (öl. 156/773):* Basralıdır. Güvenilir (sika, me'mûn, sebt) bir râvî olarak değerlendirilmiş ve Basra'da hadisleri konularına göre tasnif eden ilk kişi ve Katâde hadislerinde insanların en güvenilir olduğu kaydedilmiştir. Bununla birlikte 145/763 yılından sonra hafızasının bozulduğu (ihtilât) ve tedlîs yaptığı ifade edilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 7/273; İclî, 1405, 1/403; İbn Ebû Hâtim, 1271, 4/65-66; İbn Hibbân, 1395, 6/360; Mizzî, 1400, 11/8-11; Zehebî, 1412, s. 97; İbn Hacer, 1486, s. 239; Sönmez, 1999, s. 421).

*c. Mâlik b. Abdülvâhid Ebû Ğassân el-Mismaî (öl. 230/844-845):* Basralıdır. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiş ve zabt yönünden kusurlu olduğu da kaydetmiştir (İbn Hibbân, 1395, 9/164; Mizzî, 1400, 27/151; İbn Hacer, 1486, s. 517).

*d. Muâz b. Hişâm (öl. 200/815):* Basralıdır. Güvenilir (sika, sadûk, leyse bi hüccetin) bir râvî olarak değerlendirilmiş, Şu'be hadislerinde de çok güvenilir olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte bazen vehmettiği de kaydedilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1271, 8/249-250; İbn Hibbân, 1395, 9/176-177; Mizzî, 1400, 28/141-142; Zehebî, 1405, 9/372; 1412, s. 164; İbn Hacer, 1486, s. 536).

*e. Babası Hişâm b. Ebû Abdullah ed-Destüvâî (öl. 153/770):* Basralıdır. Güvenilir (sika, sebt) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Kaderiyye'ye mensup olmakla itham edilmekle birlikte, propagandasını yapmadığı, ileri gelenlerinden olmadığı ve ömrünün sonlarına doğru bu görüşünden vazgeçtiğinden dolayı da rivâyetlerinin temel hadis kaynaklarında yer aldığı kaydedilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 7/279; İbn Ebû Hâtim, 1271, 9/60-61; İclî, 1405, 2/330; İbn Hibbân, 1395, 7/569; Mizzî, 1400, 30/222; Zehebî, 1405, 7/149; İbn Hacer, 1486, s. 573; Hatiboğlu, 1998, s. 153).

*f. Süleymân b. Tarhân et-Teymî (öl. 198/813):* Basralıdır. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Tedlîs yaptığı ve mürsel rivâyetleri bulunduğu ifade edilmişse de bunların sayısının az olduğu kaydedilmiştir (İbn Sa'd, 1968, 7/252; İbn Ebû Hâtim, 1271, 4/125; İclî, 1405, 1/430; İbn Hibbân, 1395, 4/300; Mizzî, 1400, 12/8-12; İbn Hacer, 1486, s. 252; Saklan, 2010, s. 109).

3. *İsnad:* İshâk b. İbrâhim (İbn Râhûye) → İbn Ebû Ömer → Abdürrezzâk b. Hemmâm → Ma'mer → Katâde → Yûnus b. Cübeyr (Müslim, 1999, "Salât", 64).

*a. Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Ömer (öl. 243/858):* Yemenlidir. Güvenilir (sadûk) bir râvî olarak değerlendirilmiş olmasına rağmen Ebû Hâtim, kendisinde gaflet bulunduğunu ve hatta İbn Uyeyne'ye isnad ederek, uydurma bir rivâyet naklettiğini de ifade etmiştir. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'den "Mekke'de İbn Ebû Ömer'den hadis yazın" sözü de nakledilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1271, 8/124-125; İbn Hibbân, 1395, 9/98; Mizzî, 1400, 26/641; Zehebî, 1405, 12/96; İbn Hacer, 1486, s. 513; Âşıkutlu, 1999, s. 438).



*b. Abdürrezzâk b. Hemmâm:* Yemenlidir. Güvenilir (sika, sebt, musannif) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Şîi olmakla itham edilmiş olmakla birlikte, onun bu konuda aşırılığa kaçmadığı, Hz. Ali'yle savaşımlara kızdığından ve Muâviye'ye karşı olan tutumundan dolayı hakkında böyle bir iddianın bulunduğu da kaydedilmiştir. Ayrıca ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybettiği ve bundan dolayı da hâfızasında değişmeler olduğu da belirtilmiştir (İclî, 1405, 2/93; İbn Hibbân, 1395, 8/412; Mizzî, 1400, 18/58-61; Zehebî, 1405, 9/563-564; İbn Hacer, 1486, s. 354; Akyüz, 1988, s. 298).

*c. Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770):* Basralıdır. Güvenilir (sika, sebt, sâlihu'l-hadîs) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Yemen'e ilk defa rihle yapan âlim ve tasnif döneminden günümüze ulaşan en eski hadis eseri *el-Câmi*'nin müellifidir (İbn Ebû Hâtim, 1271, 8/257; İclî, 1405, 2/290; İbn Hibbân, 1395, 7/484; Mizzî, 1400, 10/244-245; 310-311; Zehebî, 1405, 7/5; İbn Hacer, 1486, s. 541; Hatiboğlu, 2003, s. 552-554).

#### 4. Hz. Ömer Rivâyetinin İsnad Tahlili

*1. İsnad:* Mâlik→ İbn Şihâb→ Urve b. Zübeyr (Mâlik b. Enes, 1429, "Salât", 53 (h. no: 207)).

*a. İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742):* Medinelidir. Hadisleri tedvin eden ilk kişi olarak meşhur olmuştur. Güvenilirliği (sika) konusunda ittifak bulunduğu kaydedilmiştir. Fukahâ-yi seb'a'nın tamamından ilim tahsil etmiş ve bu ilimleri kendisinde toplamıştır. Enes b. Mâlik'in ashâbının en güvenilir âlimi olduğu da ifade edilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1271, s. 8/74; İbn Hibbân, 1395, s. 5/349; Mizzî, 1400, s. 26/441-442; Zehebî, 1405, s. 5/326; İbn Hacer, 1486, s. 506; Özkan, 2013, s. 544-549).

*b. Urve b. Zübeyr (öl. 94/173):* Medinelidir. Güvenilir (sika, sebt; me'mûn) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Medineli meşhur yedi fakihten (fukahâ-yi seb'a) birisidir. Megâzî konusunda da ilk eser yazan kişidir (İbn Sa'd, 1968, s. 5/178-179; İclî, 1405, s. 2/133; İbn Hibbân, 1395, s. 5/194-195; Mizzî, 1400, s. 20/24; Zehebî, 1407, s. 6/424; Aycan, 2012, s. 183-185).

*c. Abdurrahman b. Abdülkârî (öl. 80/699-700):* Medinelidir. Güvenilir (sika) bir râvî olarak değerlendirilmiştir. (İbn Ebû Hâtim, 1271, s. 5/261; İclî, 1405, s. 2/82; İbn Hibbân, 1395, s. 5/79; Mizzî, 1400, s. 17/264; Zehebî, 1407, s. 5/473).

#### C- Rivâyetlerin İsnad Yönünden Değerlendirilmesi

##### 1. Abdullah b. Mes'ûd Rivâyeti

*Sahihayn ve el-Muvatta'*ya bakıldığında Tahiyyat duası ile ilgili rivâyetlerin Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Hz. Ömer'den nakledildiği görülmektedir. Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen rivâyet hem Buhârî'nin (ö. 256/870) ve hem de Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-sahîh* 'lerinde yer almaktadır ve dolayısıyla *müttefekun aleyhtir*. Abdullah b. Abbâs ile Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledilen rivâyetler ise sadece Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh* 'inde Hz. Ömer'den nakledilen rivâyet ise *el-Muvatta'*da bulunmaktadır.

Abdullah b. Mes'ûd rivâyeti, Buhârî'de yedi ayrı isnadla, Müslim'de ise beş ayrı isnadla nakledilmektedir. Rivâyetlerin âli isnadı Buhârî'de yer alan ve *Ebû Vâil* rivâyetinin 1. isnadı olan, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn→ el-A'meş→ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme→ Abdullah b. Mes'ûd isnadıdır. Buhârî'de yer alan bu yedi isnadın altısında ve Müslim'de yer alan beş isnadın dördünde rivâyeti Abdullah b. Mes'ûd'dan nakleden râvî *Ebû Vâil Şakîk b. Seleme* iken, iki kaynakta da geri kalan bir rivâyeti nakleden râvî *Abdullah b. Sahbere*'dir. Buhârî ve Müslim'de on iki isnadla bu rivâyeti nakleden toplam otuz bir râvî bulunmaktadır. Yapılan inceleme sonucu bu râvîlerin cerh ve ta'dil âlimlerince genel itibariyle güvenilir olarak kabul edildikleri tespit edilmiştir. Bununla birlikte sekiz râvî hakkında güvenilir kabul edildiklerini ortaya koyan ta'dil lafızları bulunsa da birtakım sebeplerden dolayı tenkit de edilmişlerdir. Bu râvîler ve tenkit sebepleri ise şu şekildedir. Rivâyetin ortak râvîlerinden *el-A'meş (Süleymân*



*b. Mihrân*), Abdullah b. Ebû Evfâ, İkrime ve Enes'ten işitmediği halde rivâyette bulunduğu dolayısıyla tedlîs yaptığı için eleştirilmiştir. Ancak *el-A'meş*, çalışmanın konusu olan rivâyeti *Ebû Vâil Şakîk b. Seleme*'den naklettiği için, burada bir tedlîs durumundan bahsetmek mümkün değildir. *Ebû Vâil* rivâyetinin 3. isnadının râvîlerinden *Husayn b. Abdurrahman* ile 5. isnadının râvîlerinden *Cerîr b. Abdülhamîd*'de ömürlerinin sonlarına doğru hafızalarının bozulduğu ifade edilmiştir. Rivâyetin diğer senedleri ve metinleri incelendiğinde -ileride metin tahlili yapılırken daha detaylı ele alınacaktır- birbirine zıt bir durumun bulunmaması, aksine rivâyetlerin içerdiği mana bakımından birbirini destekler mahiyette olması, söz konusu râvîlerin hafızalarının bozulmasının hadise bir etkisinin olmadığını göstermektedir. 6. isnadın râvîlerinden *Muğîre b. Miksem*'de hocası İbrâhim en-Nehâî'den naklettiği rivâyetlerde irsâl yaptığı için eleştirilmiştir. Fakat o, bu rivâyeti *Ebû Vâil*'den rivâyet ettiği için bir irsâl durumu bulunmamaktadır. 8. isnadın râvîlerinden *Muhammed b. Ca'fer (Gunder)* ise kendisinde dalgınlık (gaflet) bulunduğu gerekçesiyle tenkit edilmiş olmasına rağmen Şu'be rivâyetlerinde insanların en güvenilir olduğu kaydedilmiştir. Bu rivâyeti de *Şu'be b. el-Haccâc*'tan nakletmiştir. Dolayısıyla burada tenkit edilecek bir husus yoktur. 10. isnadın râvîlerinden *Muhammed b. Hâzîm et-Temîmî (Ebû Muâviye)* Mürcî olmakla itham edilmiş fakat *el-A'meş*'in rivâyetlerinde çok güvenilir olduğu da belirtilmiştir. Bu rivâyeti de *el-A'meş*'ten nakletmiştir.

Abdullah b. Sahbere rivâyetinin 1. isnadının râvîlerinden *Seyf b. Süleymân* ise Kaderiyye'ye mensup olmakla itham edilmiştir. Fakat çalışmada da görüldüğü üzere bu durumda olup da propagandasını yapmayan ve ileri gelenlerinden olmayanların rivâyetleri âlimlerce makbul görülmüş ve eserlerine alınmıştır. 1. isnadın bir diğer râvîsi *Mücâhid b. Cebr* ise Hz. Âişe'den işitmediğinden dolayı ondan naklettiği rivâyetlerin mürsel olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. İsnadında yer aldığı bu rivâyeti Abdullah b. Sahbere'den naklettiği için böyle bir durum söz konusu değildir. Sonuç olarak *Sahihayn*'da yer alan Tahiyat duası ile ilgili Abdullah b. Mes'ûd'tan nakledilen rivâyetin isnad açısından sağlam olduğu tespit edilmiştir.

## 2. Abdullah b. Abbâs Rivâyeti

Abdullah b. Abbâs rivâyeti, Müslim'de üç ayrı isnadla yer almaktadır. Rivâyetin âli isnadı Kuteybe b. Saîd'in Muhammed b. Rumh'a göre güvenilirlik yönü dikkate alındığında 1. isnadı olan, Kuteybe b. Saîd→ Leys b. Sa'd→ Ebû'z-Zübeyr (Muhammed b. Müslim)→ Saîd b. Cübeyr→ Tâvus b. Keysân→ Abdullah b. Abbâs isnadıdır. Bu rivâyetin ortak râvîleri Abdullah b. Abbâs'tan nakleden Tâvus b. Keysân→ Ebû'z-Zübeyr (Muhammed b. Müslim)→ Saîd b. Cübeyr'dir. Üç isnadla bu rivâyeti nakleden toplam dokuz râvî bulunmaktadır. Yapılan inceleme sonucu bu râvîlerin cerh ve ta'dil âlimlerince genel itibarıyla güvenilir olarak kabul edildikleri tespit edilmiştir. Bununla birlikte rivâyetin yukarıda ifade edilen ortak râvîleri hakkında güvenilir kabul edildiklerini ortaya koyan ta'dil lafızları bulunsa da birtakım sebeplerden dolayı tenkit de edilmişlerdir. Bu râvîler ve tenkit sebepleri ise şu şekildedir. *Tâvus b. Keysân*, aşırı olmamak kaydıyla Şîîlikle itham edilmiş olmakla birlikte o dönemde Hz. Ali'yi üstün gören ve savaşlarda Hz. Ali'nin haklı olduğunu savunanlar için de bu tabir kullanılmaktadır ve dolayısıyla bu durumlar göz önüne alınarak rivâyetleri makbul kabul edilmiş ve kaynaklarda yer almıştır. *Ebû'z-Zübeyr (Muhammed b. Müslim)*, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Amr, Hz. Âişe ve özellikle Câbir b. Abdullah'tan naklettiği rivâyetlerde tedlîs yaptığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Bununla birlikte öğrencisi Leys'in onun bu rivâyetlerini kendisine sorarak ayıkladığı ve bundan dolayı onun Leys vasıtasıyla gelen rivâyetlerinin sahih olduğu da kaydedilmiştir. Bu rivâyet de Leys tarafından nakledilmektedir. *Saîd b. Cübeyr*, Hz. Âişe ve Ebû Mûsâ'dan naklettiği rivâyetleri mürsel olduğu için eleştirilmiştir. Bu rivâyet Abdullah b. Abbâs'tan nakledildiği için bu durum söz konusu değildir. Sonuç olarak Müslim'de yer alan Tahiyat duası ile ilgili Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen rivâyetin isnad açısından sağlam olduğu tespit edilmiştir.

### 3. Ebû Mûsâ el-Eş'arî Rivâyeti

Ebû Mûsâ el-Eş'arî rivâyeti, Müslim'de beş ayrı isnadla yer almaktadır. Rivâyetin âli isnadı 1. isnadı olan, Saîd b. Mansûr, Kuteybe b. Saîd, Ebû Kâmil el-Cahderî ve Muhammed b. Abdülmelik el-Emevî (Lafız Ebû Kâmil)→ Ebû Avâne→ Katâde→ Yûnus b. Cübeyr→ Hittân b. Abdullah er-Rakkâşî→ Ebû Mûsâ el-Eş'arî isnadıdır. Bu rivâyetin ortak râvîleri, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakleden Hittân b. Abdullah er-Rakkâşî→ Yûnus b. Cübeyr el-Bâhilî→ Katâde'dir. Beş isnadda bu rivâyeti nakleden toplam yirmi râvî bulunmaktadır. Yapılan inceleme sonucu bu râvîlerden dokuzu cerh ve ta'dil âlimlerince çeşitli sebeplerden dolayı tenkit edilmiştir. Bu râvîler ve tenkit sebepleri ise şu şekildedir. Rivâyetin ortak râvîlerinden *Katâde*, mürsel rivâyetleri bulunduğu ve tedlîs yaptığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve kadercilikle itham edilmiştir. Bununla birlikte kullandığı rivâyet lafızlarıyla tam veya eksik rivâyet zincirlerini bizzat kendisinin ortaya koyduğu da kaydedilmiştir. Kadercilikte de aşırı gitmediği, propagandasını yapmadığı ifade edilmiştir. 1. isnadın râvîlerinden *Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsıtî*, kitaplarından rivâyetinde çok güvenilir olduğu halde ezberinden naklettiği rivâyetlerde çok hata yaptığı için eleştirilmiştir. 2. isnadın râvîlerinden *Hammâd b. Üsâme el-Kureşî (Ebû Üsâme)* bazen tedlîs yaptığı için eleştirilmiştir. 2. isnadın râvîlerinden *Saîd b. Ebû Arûbe*'nin ömrünün sonlarına doğru hafızasının kötüleştiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte Katâde hadislerinde insanların en güvenilir olduğu kaydedilmiştir. Bu rivâyeti de Katâde'den nakletmiştir. *Muâz b. Hişâm*, bazen vehmettiği için eleştirilmiş ve bundan dolayı "sadûk, leyse bi hüccetin" olarak değerlendirilmiştir. *Hişâm b. Ebû Abdullah ed-Destivâi* ise Kaderiyye'ye mensup olmakla itham edilmiş olmakla beraber propagandasını yapmadığı, ileri gelenlerinden olmadığı ve ömrünün sonlarına doğru bu görüşünden vazgeçtiğinden dolayı da rivâyetlerinin temel hadis kaynaklarında yer aldığı kaydedilmiştir. Ayrıca Katâde ahabının Saîd b. Cübeyr ile birlikte en güvenilir olduğu da ifade edilmiştir. *Süleymân b. Tarhân et-Teymî*'nin tedlîs yaptığı ve mürsel rivâyetleri bulunduğu beyan edilmiştir. Fakat bunların sayısının az olduğu da belirtilmiştir. 3. isnadın râvîlerinden *Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Ömer*, kendisinde gaflet (dalgınlık) bulunduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. *Abdürrezzâk b. Hemâm*'ın, Şîlikle itham edildiği, ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybetmiş olması dolayısıyla hâfızasında değişmeler olduğu ve hafızasından naklinde hata yaptığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte aşırı bir Şîlik eğilimi bulunmadığı, Hz. Ali'yle savaşımlara kızdığından ve Muâviye'ye karşı olan tutumundan dolayı hakkında böyle bir iddianın bulunduğu da kaydedilmiştir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî rivâyeti isnad açısından bir bütün olarak ele alındığında yukarıda da görüldüğü gibi bazı râvîler hakkında cerh ve ta'dil âlimlerince birtakım eleştiriler olsa da bu râvîler hakkında aynı zamanda ta'dil lafızlarıyla güvenilir oldukları da belirtilmiştir. Ayrıca rivâyette yer alan râvîlerin hiçbirinde, rivâyetinin terkedilmesine sebep olacak ağır cerh ifadeleri bulunmaması, rivâyetin beş ayrı isnaddan nakledilmiş olması ve rivâyetlerin de içerdiği anlam bakımından birbirini desteklemesi de bu bağlamda kayda değerdir. Sonuç olarak tüm bu değerlendirmeler göz önüne alındığında Müslim'de yer alan Tahiyyat duası ile ilgili Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledilen rivâyetin isnad açısından sağlam olduğunu söylemek mümkündür.

### 4. Hz. Ömer Rivâyeti

Hz. Ömer rivâyeti, *el-Muvatta*'da bir isnadla yer almaktadır. İsnadda yer alan tüm râvîler cerh ve ta'dil âlimlerince güvenilir kabul edildiği tespit edilmiştir. Bu açıdan *el-Muvatta*'da yer alan Tahiyyat duası ile ilgili Hz. Ömer rivâyeti isnad açısından sağlamdır. Fakat diğer rivâyetler merfû iken bu rivâyet mevkuftur. Bundan dolayı bu rivâyetin diğer rivâyetlerin yanında zayıf kaldığı görüşü de bulunmaktadır (İbnü'l-Esîr, 2008, s. 8/549).

Hadis ilmi açısından rivâyetlere bakıldığında gerek çok sayıda isnadla nakledilmiş olması gerek isnadda yer alan râvîlerin güvenilirlik durumu ve gerekse müttefekun aleyh olması gibi hususlar göz önüne alındığında isnad yönüyle en sağlam rivâyet, Abdullah b. Mes'ûd rivâyetidir.

## D- Rivâyetlerin Metin Yönünden Değerlendirilmesi

### 1. Abdullah b. Mes'ûd Rivâyeti

Sahihayn'da yer alan Tahiyat duası ile ilgili rivâyet, Abdullah b. Mes'ûd'dan Ebû Vâil Şakîk b. Seleme ve Abdullah b. Sahbere tarikiyle nakledilmiştir. Rivâyet incelendiğinde de bu iki râvînin rivâyetlerinde metin yönünden farklılıklar olduğu görülmektedir. Hem Buhârî'de ve hem de Müslim'de yer alan Ebû Vâil rivâyetine bir bütün olarak bakıldığında Abdullah b. Mes'ûd ve sahabîlerin namaz kılarken yanlış selamlamada bulunmaları üzerine Hz. Peygamber'in bu durumu düzeltilmesi ve bu selamın her bir sâlih kula isabet etmesinden hareketle önemi anlatılırken, Abdullah b. Sahbere rivâyetinde selam ile ilgili ifadeler yer almamakta, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Mes'ûd'un elini tutarak ona Tahiyat duasını öğretmesi nakledilmektedir. Şakîk b. Seleme Ebû Vâil rivâyetinin de kendi arasında birtakım rivâyet farklılıkları bulunmaktadır.

Ebû Vâil tarikiyle nakledilen 1. rivâyette Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılarlarken "Cebrâîl'e, Mikâîl'e selam olsun. Falan ve falana da selam olsun" dedikleri, Hz. Peygamber'in de onlara dönerek, Allah'ın kendisinin Selâm olduğunu ve namaz kılarlarken şöyle demeleri gerektiğini söyleyerek, Tahiyat duasını onlara buyurduğu nakledilmektedir. Bu duada ... *alâ ibâdillâhi's-sâlihîn* ile kelime-i şehâdet arasında şu ifade yer almaktadır. *Böyle dediğiniz zaman gökte ve yerdeki Allah'ın her bir sâlih kuluna isabet eder.*"

2. rivâyette, 1. rivâyetten farklı olarak, "Allah'a kullarından selam olsun" sözü ve Hz. Peygamber'in "Allah'a selâm olsun demeyin!" uyarısı bulunmakta, "Cebrâîl'e, Mikâîl'e selâm olsun" kısmı bulunmamaktadır. Bu rivâyette de dua kısmında ... *alâ ibâdillâhi's-sâlihîn* ile kelime-i şehâdet arasında birinci rivâyetten biraz farklı olarak şu ifade yer almaktadır. *Böyle dediğiniz zaman gökte ve yerdeki Allah'ın her bir sâlih kuluna isabet eder.*"

3. rivâyette diğer iki rivâyetten farklı olarak Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber ile birlikte namaz kıldıkları bilgisi bulunmamakta ve onun "Biz 'Tahiyat namazdadır' der, isimler söyler ve 'bazılarımız bazılarına selam olsun' derdik." sözü yer almakta ve Hz. Peygamber'in de bunu işitince onlara Tahiyat duasını söylemeleri nakledilmektedir. Yine bu rivâyette ilk iki rivâyetten farklı olarak, ... *alâ ibâdillâhi's-sâlihîn* ile kelime-i şehâdet arasında yer alan "*Şüphesiz siz böyle yaptığımız zaman gökte ve yerde bulunan Allah'ın her bir sâlih kuluna selam vermiş olursunuz*" sözü şehâdetin arkasında yani rivâyetin sonunda bulunmaktadır. 4. rivâyette 1. ve 2. rivâyetteki gibi Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber ile birlikte namaz kıldıkları bilgisi bulunmakta, fakat iki rivâyetten farklı olarak "kullarından önce Allah'a selam olsun. Cebrâîl'e selam olsun. Mikâîl'e selam olsun, falan ve falana da selam olsun" ifadesi yer almaktadır. Daha sonra Hz. Peygamber'in namazı bitirip onlara dönerek Allah'ın kendisinin Selâm olduğu ve bir kimsenin namazda oturduğu zaman okuması gereken Tahiyat duasını buyurduğu anlatılmaktadır. Bu rivâyette de aynı 1. rivâyette olduğu gibi ... *alâ ibâdillâhi's-sâlihîn* ile kelime-i şehâdet arasında şu ifade yer almaktadır. *Böyle dediğiniz zaman gökte ve yerdeki Allah'ın her bir sâlih kuluna isabet eder.*" Buna ilaveten şehâdetin sonunda "*sonra dilediği duayı seçebilir*" sözü bulunmaktadır. 5. rivâyette Abdullah b. Mes'ûd'un namazda olduğu bilgisi bulunmakta ama Hz. Peygamber ile birlikte namaz kıldıkları bilgisi bulunmamaktadır. Abdullah b. Mes'ûd'un namazda "Selâm, Allah'ın üzerine olsun, selâm falana olsun." söylemeleri üzerine bir gün Hz. Peygamber'in onlara Tahiyat duasını buyurması nakledilmektedir. Bu rivâyette de aynı 4. rivâyette olduğu gibi ... *alâ ibâdillâhi's-sâlihîn* ile kelime-i şehâdet arasında şu ifade yer almaktadır. *Böyle dediğiniz zaman gökte ve yerdeki Allah'ın her bir sâlih kuluna isabet eder.*" Buna ilaveten şehâdetin

sonunda “*sonra dilediği duayı seçebilir*” sözü de bulunmaktadır. 6. rivâyette ise Abdullah b. Mes‘ûd’un Hz. Peygamber ile birlikte namaz kıldıkları ve kendilerinin namazda Allah’a selâm olsun dedikleri bunun üzerine Hz. Peygamber’in Allah’ın kendisinin Selâm olduğu ve şöyle söylemeleri gerektiğini belirterek, Tahiyyat duasını buyurduğu nakledilmektedir. Diğer rivâyetlerde bulunan *alâ ibâdillâhi’s-sâlihîn* ile kelime-i şehâdet arasındaki “*böyle dediğiniz zaman gökte ve yerdeki Allah’ın her bir sâlih kuluna isabet eder*” kısmı bu rivâyette yer almamaktadır. Yani doğrudan namazda okunduğu şekliyle Tahiyyat duası rivâyette nakledilmektedir. Müslim’de yer alan 7. rivâyet, metin yönünden Buhârî’de yer alan 6. rivâyetle aynıdır. Müslim’deki diğer rivâyetlerde hadisin tam metni verilmemekte, isnadı verilerek, metinlerdeki farklılıklar ifade edilmektedir. Bu bağlamda 8. rivâyetin 7. rivâyetle aynı olduğu fakat “*sonra dilediği şeyi seçebilir*” kısmının bu rivâyette yer almadığı bilgisi verilmektedir. 9. rivâyetin ilk iki rivâyetle aynı olduğu ama son kısımda “*sonra dilediği veya sevdiği şeyi seçsin*” ifadesi bulunduğu nakledilmektedir. 10. rivâyetin ise Abdullah b. Mes‘ûd’un “Biz Hz. Peygamber ile namazda oturduğumuz zaman...” sözü ile başladığı, rivâyetin geri kalanının diğer rivâyetlerle aynı olduğu bildirilmekte ve rivâyetin sonunda “*sonra dua seçebilir*” sözü bulunduğu ifade edilmektedir.

Abdullah b. Sahbere tarikiyle nakledilen 1.rivâyette Hz. Peygamber’in Abdullah b. Mes‘ûd’un elinden tutarak Kur’ân’dan bir sûre öğretir gibi Tahiyyat duasını ona öğrettiği nakledilmektedir. 2. rivâyette ise Hz. Peygamber’in Abdullah b. Mes‘ûd’un elinden tuttuğu ifadesi geçmemekle birlikte rivâyetin geri kalan kısmının yukarıdaki rivâyetlerle aynı olduğu beyan edilmektedir.

## 2. Abdullah b. Abbâs Rivâyeti

Tahiyyat duası ile ilgili Abdullah b. Abbâs’tan nakledilen rivâyet *Sahihayn* içerisinde sadece Müslim’de yer almakta olup üç isnadla nakledilmektedir. 1. rivâyette Abdullah b. Abbâs’ın “Resûlullah (s.a.s.) bize Kur’ân’dan bir sûre öğretiyor gibi teşehhüdü öğretiyordu.” sözü ve arkasından Tahiyyat duası nakledilmektedir. 2. rivâyette rivâyetin tamamı verilmeyerek sadece farklılık olarak Abdullah b. Abbâs’ın “bize Kur’ân’dan bir sûre öğretiyor gibi” sözü yerine “bize Kur’ân’ı öğretir gibi” ifadesi yer almaktadır. 3. rivâyet ise 1. rivâyetle aynıdır.

## 3. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî Rivâyeti

Tahiyyat duası ile ilgili Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den nakledilen rivâyet *Sahihayn* içerisinde sadece Müslim’de yer almakta olup beş isnadla nakledilmiştir. 1. rivâyette Ebû Mûsâ el-Eş‘arî cemaatle namazın kılınışını tarif ederken oturmuş esnasında okunması gereken Tahiyyat duasını nakletmektedir. 2., 3. ve 4. rivâyette rivâyetin tamamı verilmeyerek, sadece 1. rivâyetten farklı olarak, “*Şüphesiz Allahü Teâlâ Nebîsi’nin (s.a.s.) lisanıyla “Semiallahü limen hamideh” buyurmuştur.*” sözünün o rivâyette yer almadığı bilgisi verilmektedir. 5. rivâyette de aynı şekilde rivâyetin tamamı nakledilmeyerek 2., 3. ve 4. rivâyette yer almadığı belirtilen “*Şüphesiz Allahü Teâlâ Nebîsi’nin (s.a.s.) lisanıyla “Semiallahü limen hamideh” buyurmuştur.*” sözünün bu rivâyette bulunduğu kaydedilmektedir. Dolayısıyla aslında 5. rivâyetle, 1. rivâyet metin yönünden aynıdır. Abdullah b. Mes‘ûd rivâyetinde olduğu gibi bu rivâyet de çok sayıda isnadla gelmiş olmasına rağmen metinler arasında bir zıtlık bulunmamaktadır. Metninde görülen 2., 3. ve 4. rivâyetin metninde görülen farklılığın metnin daha iyi anlaşılabilmesine yönelik olarak, metnin bütününe zarar vermeyecek anlamı bozmayacak şekilde mana ile rivâyetten kaynaklandığını söylemek mümkündür.

## 4. Hz. Ömer Rivâyeti

Tahiyyat duası ile ilgili Hz. Ömer’den nakledilen rivâyet *el-Muvatta*’da sadece bir isnadla nakledilmiştir. Burada Hz. Ömer, minber üzerindeyken orada bulunanlardan tekrar etmelerini isteyerek Tahiyyat duasını öğretmesi anlatılmaktadır.

Abdullah b. Mes'ûd ile Ebû Mûsâ el-Eş'arî rivâyetleri arasında duanın başındaki “*tayyibât*” ve “*salavât*” kelimelerinin, yerleri dışında aslında bir fark bulunmamaktadır. Abdullah b. Abbâs'ın rivâyetinin bu iki rivâyetten farkı rivâyette bulunan “*el-mübârekât*” kelimesi, Hz. Ömer rivâyetinin farkı ise “*ez-zâkiyât*” kelimesidir. Aslında “*ez-zâkiyât*” kelimesinin de “temiz, bereketli, artan” anlamları yönünden “*et-tayyibât*” ile eş anlamlı olduğu nakledilmektedir (İbnü'l-Esîr, 2008, s. 8/557).

İmam Şâfiî (ö. 204/820) Tahiyat duasının okunuşundaki farklılıkların mana ile rivâyetten kaynaklanabileceğini, bunların lafz bakımından birbirinden farklı olsalar da anlam açısından birbirine benzer kelimeler olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda ona göre bu kelimelerin hepsinin sâbit olması yani Hz. Peygamber tarafından bir topluluğa veya bire bir sahâbeye öğretmesi de ihtimal dahilindedir. Onlardan birisi bir lafzı diğeri öbür lafzı ezberlemiş olabilir. Bunlar arasında mana itibarıyla bir ihtilaf söz konusu değildir. Bununla Allah'ı ta'zim, senâ, anma, teşehhüd ve Nebî'ye dua kastedilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber kendi lafzı olmasa bile bazılarının kelime ve lafız eklemelerini onaylamıştır (Şâfiî, 1405, s. 22)

Yukarıdaki değerlendirmeler çerçevesinde Tahiyat duası ile ilgili *Sahihayn*'da yer alan Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî rivâyetlerinin çok sayıda isnadla nakledilmiş olmalarına rağmen metin açısından çelişki arz etmemeleri, rivâyetlerin kendi aralarında birbiriyle tutarlı olmaları hem metin yönünden sıhhatli ve hem de metni nakleden râvîlerin güvenilir olduklarını ortaya koymaktadır.

#### **E- Rivâyet Hakkında Yapılan Değerlendirmeler**

Buhârî şârihlerinden İbn Hacer (ö. 852/1449), Tahiyat duası ile ilgili rivâyetin şerhinde Tirmizî (ö. 279/892) ve Bezzâr'ın (ö. 292/905) konu ile görüşlerini nakletmektedir. Buna göre Tirmizî, teşehhüd konusunda nakledilen en sahih hadisin İbn Mes'ûd rivâyeti olduğunu, onun birçok tarikle nakledildiğini ve sahâbe ve tâbiûnun çoğunluğunun bu hadisle amel ettiklerini ifade etmektedir (Krş. Tirmizî, 2008, “Salât”, 215 (h. no:289)). Bezzâr da Tirmizî ile benzer bir değerlendirmede bulunarak teşehhüd konusunda bu rivâyetten daha sağlam, râvîleri daha meşhur bir rivâyet bilmediğini söylemektedir. İbn Hacer bu konuda Ehl-i hadis arasında da bir ihtilafın bulunmadığını kaydettikten sonra bu rivâyetin tercih sebeplerini şu şekilde açıklamaktadır. Bu hadis müttefekun aleyhtir, diğeri böyle değildir. Bu rivâyetin râvîleri güvenilir ve rivâyetin değişik senedlerinden gelen metninde herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. İbn Mes'ûd rivâyeti bizzat Hz. Peygamber'den almıştır. İbn Hacer, İmam Şâfiî'nin İbn Abbâs rivâyetini esas aldığını belirtmektedir. Buna göre İmam Şâfiî, teşehhüd ile ilgili rivâyetlerin mana bakımından birbiriyle uyumlu olduğu, lafızlardaki farklılıkların ise râvîlerin rivâyet esnasındaki farklı ifadelerden kaynaklandığını belirtmekte ve bunda da manayı değiştirmedeği sürece bir sakınca olmadığını söylemektedir. İbn Abbâs rivâyetini de sahih olması yanında kolaylaştırıcı bir yönü bulunması, lafz bakımından diğerklerinden daha kapsamlı ve zengin olması sebebiyle tercih ettiği açıklamaktadır. Bununla birlikte diğerk rivâyetleri tercih edenlere de şiddetle karşı çıkmadığını da eklemektedir (Krş. Şâfiî, 2003, s. 158; İbn Hacer, 1379, 2/315).

Müslim'in şârihlerinden Nevevî (ö. 676/1277) bu rivâyetin şerhinde, ilim adamlarının yukarıda bahsi geçen üç Tahiyat duasının da câiz olduğu hususunda ittifak ettiklerini fakat hangisinin daha faziletli olduğu konusunda ise ihtilaf ettiklerini kaydetmektedir. İmam Şâfiî ve bazı Mâlikî ilim adamlarının İbn Abbâs'ın rivâyetini, içerisinde “*el-mübârekât*” lafzı geçmesinden dolayı daha faziletli kabul ettiklerini ifade etmektedir. Bunun da Yüce Allah'ın “...Allah katından mübarek ve güzel bir selâmlama ile...” (Nûr 24/61) sözüne daha uygun olduğunu, ayrıca İbn Abbâs rivâyetinde yer alan “Bize Kur'an'dan bir sûre öğretiyor gibi teşehhüdü öğretiyordu.” sözünün bu durumu pekiştirdiğini belirtmektedir. Yine Nevevî, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö.



241/855), fukahânın çoğunluğu ve Ehl-i hadis'e göre İbn Mes'ûd'un rivâyetinin daha faziletli olduğunu beyan etmektedir. Bunun da sebebi, diğer rivâyetlerin de sahih olmasına rağmen, muhaddislere göre İbn Mes'ûd rivâyetinin sıhhat yönünden daha güçlü olmasıdır (Nevevî, 1392, s. 4/165-166).

Hanefî fakihlerinden Serahsî (ö. 483/1090), kendilerinin İbn Mes'ûd'un rivâyetini, Resûlullah'tan (s.a.s.) nakli ve kaydı güzel ve güvenli olduğu için aldıklarını ifade etmektedir. Ayrıca rivâyetin geliş şekline de değinerek bu durumu şöyle nakletmektedir. “Ebû Hanîfe bu rivâyet şeklini ve zincirini şöyle anlatmaktadır: “Hammâd (ö. 120/738) elimi tuttu ve şöyle dedi: “İbrâhîm (ö. 96/714) elimi tuttu ve şöyle dedi: “Alkame (ö. 62/682) elimi tuttu ve şöyle dedi: “Abdullah b. Mes'ûd elimi tuttu ve “Resûlullah (s.a.s.) elimi tutarak bana Kur'an'dan bir sure öğretir gibi teşehhüdü öğretti. Vav ve elif harfine bile dikkat etmemizi isterdi” dedi” (Serahsî, 2008, s. 53; Yıldız, 2022, s. 86-87). Daha sonra Serahsî bu konudaki Ali b. Medîni'nin (ö. 234/848-49) şu sözünü nakletmektedir: “Teşehhüdle ilgili rivâyetlerden Kûfelilerin Abdullah b. Mes'ûd'dan yaptıkları rivâyet ile, Basralıların, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den yaptıkları rivâyetten başkası doğru değildir.” Serahsî, İmam Şâfiî'nin İbn Abbâs'ın rivâyetiyle amel etmesinin bir sebebi olarak da onun sahâbenin gençlerinden olması ve dolayısıyla işin en son karar kılınan şeklini bilmesi ve tercih etmesini göstermektedir. Ona göre İbn Mes'ûd, yaşlılardandır ve o uygulananı, uygulanmayı ve ilk dönemde olanı da nakletmektedir. Serahsî bu değerlendirmeye karşı çıkarak onun bu görüşünün yeni yetişen gençleri, İslâm'a ilk giren ve hicret ehli olanların önüne geçirme anlamı taşıyacağı ve bu durumu da kimsenin söyleyemeyeceğini belirtmektedir (Serahsî, 2008, s. 52-54).

Hanefî fakih ve muhaddislerinden Tahâvî (ö. 321/933), teşehhüd ile ilgili rivâyetlerin Hz. Peygamber'den tevâtür derecesine ulaşır bir düzeyde nakledildiğini, rivâyetler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmadığını ve dolayısıyla bu hususta muhalif bir söz söylememek ve farklı bir rivâyeti de almamak gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte İbn Abbâs rivâyetinde diğer rivâyetlerden farklı olarak “*el-mübârekât*” şeklinde fazladan yer alan ifadenin tercih konusunda âlimler arasında görüş ayrılığına sebep olduğunu açıklamaktadır. O bazılarının bu fazlalık sebebiyle İbn Abbâs rivâyetinin tercih edilmesi gerektiği görüşünde olduklarını kaydetmektedir. Çünkü fazlalığı olan eksik olandan önce gelir. Diğer bazı kimseler ise rivâyet yolları, istikameti ve rivâyetteki ittifak sebebiyle İbn Mes'ûd rivâyetinin tercihe daha uygun olduğunu savunduklarını nakletmektedir. Kendisi de İbn Mes'ûd'un naklettiği rivâyete kendisi dışında onu Hz. Peygamber'den nakleden herkesin muvafakât ettiğini, dolayısıyla içerisinde fazlalık bulunan bir rivâyeti değil de ittifakla kabul edilmiş bir rivâyeti tercih etmenin daha isabetli olacağını vurgulamaktadır. Ayrıca Tahâvî'ye göre, İbn Mes'ûd'un arkadaşlarına teşehhüdeki “vav”ı bile söylemelerine varıncaya kadar dikkat etmesi bu konudaki titizliğini göstermektedir. Bu sayede teşehhüdle ilgili Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan özel lafızlar da korunmuş ve rivâyetler arasında bir söz birliği gerçekleşmiş olmaktadır (Tahâvî, 2009, s. 2/149-152).

Hanbelî fakihlerinden İbn Kudâme (ö. 620/1223), Ahmed b. Hanbel'in teşehhüde tercih ettiği Tahiyyat duasının Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd'a öğrettiği dua olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra yukarıda da değinilen bu husustaki bazı görüşleri nakleden İbn Kudâme bu husustaki ihtilafın namazın tam olup olmaması ile alakalı olmadığını, namazın daha faziletli ve daha değerli olması ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre en değerli olan Hz. Peygamber'in ashâbına öğrettiği, onların da bizzat ondan alarak öğrendikleri İbn Mes'ûd'un teşehhüdüdür. Çünkü bu rivâyet, isnad açısından en sahih ve râvîleri sayı bakımından en çok olanıdır. Ayrıca onun bu rivâyeti hakkında sahâbeden bir topluluk icmâ etmiştir. Bu durum da onu üstün kılmaktadır (İbn Kudâme, 2015, s. 1/279-280).



Mâlikî fakihi ve muhaddis İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071), İmam Mâlik'in Hz. Ömer'den nakledilen Tahiyat duasını tercih ettiğini ifade etmektedir. Ona göre İmam Mâlik, bu duanın ancak Hz. Peygamber'den sadır olabileceğini bilmektedir. Çünkü Hz. Ömer, minberde insanlara bu duayı öğretirken sahâbeden hiçbirisi -onun zamanında çok sayıda sahâbe bulunmasına rağmen- onun bu yaptığına karşı çıkmamıştır. Ayrıca o Tabînden ve huzurunda müslüman olanlardan bu duayı bilmeyen kimseleri de tanımaktadır. Sahâbeden hiçbir kimse de onun huzuruna gelerek "bu dua senin tarif ettiğin gibi değil" dememiştir (İbn Abdülberr en-Nemerî, 1414, 4/274). İmam Şâfiî de küçüklüğünde hocalarının kendisine öğrettiği teşehhüdün bu şekilde olduğunu, Hz. Ömer'in de minbere çıkıp ancak Hz. Peygamber'in öğrettiği teşehhüdü insanlara öğreteceğini vurgulamakla birlikte kendilerine kuvvetli bir senedle bir hadisin ulaşması durumunda onunla amel edeceklerini de kaydetmiştir. Daha sonra yukarıda sayılan gerekçelerden dolayı İbn Abbâs rivâyetiyle amel ettiğini belirtmiştir (Şâfiî, 2003, s. 155-158).

Fakihlerin rivâyetleri tercih sebepleri ile ilgili yapılan bir çalışmada onların rivâyetler arasındaki tercihlerinin şekillenmesinde bölgesel/yerel ekolleşme ya da belirli bir ilmî geleneğe olan aidiyet durumlarının etkili olduğu ifade edilmektedir. Örneğin İmam Şâfiî'nin İbn Abbâs'ın rivâyetini tercih etmesinde rivâyetin Kur'an'a daha uygun olması yanında Hicaz/Mekke isnadı ve İbn Abbâs'ın belirleyici konumunun etkili olduğu belirtilmektedir. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin tercihinde de Kûfe ve oradaki ilmî birikimin kendisine dayandırıldığı İbn Mes'ûd isminin etkili olduğu aktarılmaktadır (Demirci, 2016, s. 394-396). Hatta rivâyetin sened yönünden sağlam olmasından ziyade Hanefî gelenek içerisinde İbn Mes'ûd rivâyetinin yaygın olmasının daha etkili olduğu da bu konudaki görüşlerden birisidir (Yıldırım ve Demir, 2018, s. 184). Ehl-i hadis'in imamlarından olan Şâfiî'den, bu noktada mensubu olduğu ekolün anlayışından hareketle, çok sayıda isnadla nakledilmesi, râvîlerinin güvenilirliği gibi hususları göz önünde bulundurarak İbn Mes'ûd rivâyetiyle amel edebilirdi. Ancak râvîler, yaşadığı bölgeler ve mensup olduğu ekoller hadis tercihlerinde etkili olmuştur. Daha önce bizim çalışmasını yaptığımız namazda ellerin kaldırılması ile ilgili rivâyetler konusunda da benzer durum görülmektedir (Aydın, 2022, ss. 1-46). Nitekim Ehl-i hadis'in diğer imamı Ahmed b. Hanbel, bu hususlardan dolayı İbn Mes'ûd rivâyetini tercih etmiştir. Fakat bu noktada İmam Şâfiî açısından belirtildiği gibi bölgeler ve isimler etkili olmuştur.

Tahiyat duası ile ilgili bir husus da rivâyetin sebab-i vürûdu ile ilgilidir. Bu konuda Tahiyat duasının mi'racda Yüce Allah ile Hz. Peygamber arasında geçen bir konuşmanın başlangıcı olduğuna yönelik çeşitli anlatımlar bulunmaktadır. Fakat bu hususta yapılan bir çalışmada ulaşılan sonuçta belirtildiği üzere temel hadis kaynaklarında böyle bir rivâyet bulunmamaktadır. Bununla birlikte ilk ve tek senedli rivâyetin Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) tefsirinde geçtiği (Krş. Sa'lebî, 2002, 6/55 vd.) onun da râvîlerinin durumları dolayısıyla sahih olmaktan çok uzak olduğu kaydedilmektedir. Bunun dışında diğer kaynaklarda yer alan rivâyetlerin ise bir senedinin bulunmadığı belirtilmektedir. Dolayısıyla rivâyet sıhhat yönünden problemlidir (Durmuş, 2018, s. 391-392). Yukarıda da incelenen Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen rivâyette sebab-i vürûda dair bilgiler yer almaktadır. Buna göre Abdullah b. Mes'ûd ve sahâbiler Hz. Peygamber ile birlikte namaz kılarken, söyledikleri selamlamanın hatalı olması ve Allah Resûlü (s.a.s.) tarafından düzeltilerek, doğru teşehhüdün onlara öğretilmesidir.

### Sonuç

İslam dininin en önemli ibadetlerinden birisi olan namazda okunan bazı dualarda rivâyetlerden kaynaklı mezhepler arası birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bu dualardan bir tanesi de Tahiyat duasıdır. Bu duanın okunuş şekli ile ilgili olarak Hanefî ve Hanbelî mezhepleri Abdullah b. Mes'ûd rivâyetiyle, Şâfiî mezhebi Abdullah

b. Abbâs rivâyetiyle, Mâlikî mezhebi ise Hz. Ömer rivâyetiyle amel etmektedir. Çalışmada Tahiyyat duası ile ilgili rivâyetler, *Sahihayn* ve Mâlikî mezhebi de dikkate alınarak *el-Muvatta* özelinde isnad ve metin yönünden incelenerek değerlendirilmiştir. Ayrıca bu rivâyetlerin yanında Müslim’de Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den nakledilen bir rivâyet daha bulunmaktadır. Abdullah b. Mes‘ûd rivâyeti hem Buhârî ve hem de Müslim’de nakledilmektedir. Dolayısıyla *müttefekun aleyh*’tir. Abdullah b. Abbâs ile Ebû Mûsâ el-Eş‘arî rivâyetleri ise sadece Müslim’de, Hz. Ömer rivâyeti de *el-Muvatta*’da yer almaktadır. Abdullah b. Mes‘ûd rivâyeti, Buhârî’de yedi ayrı isnadla, Müslim’de ise beş ayrı isnadla, Abdullah b. Abbâs rivâyeti, Müslim’de üç ayrı isnadla, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî rivâyeti ise Müslim’de beş ayrı isnadla, Hz. Ömer rivâyeti de *el-Muvatta*’da bir isnadla nakledilmektedir. Rivâyetlerin tamamının senedleri incelendiğinde râvîlerin genel itibariyle cerh ve ta‘dil âlimlerince güvenilir kabul edildikleri, haklarında birtakım tenkit unsuru bulunan râvîlerin ise rivâyetlerini reddedecek düzeyde bir ağır cerh ifadeleri bulunmadığı görülmektedir. Ayrıca her bir rivâyet gerek kendi içerisinde ve gerekse Tahiyyat duası bağlamında diğer rivâyetlerle bir bütün olarak değerlendirildiğinde, içerdikleri anlam bakımından bir zıtlık içermemesi, aksine birbirlerini destekler durumda olması bu açıdan önemlidir. Dolayısıyla bu husus râvîlerin, rivâyeti usulüne uygun naklettiklerini ve güvenilir olduklarını da ortaya koymaktadır. Bütün bunların yanında gerek *müttefekun aleyh* oluşu gerekse diğer rivâyetlere göre daha çok isnada sahip olması ve isnadla yer alan râvîlerin güvenilirlik durumları dolayısıyla Abdullah b. Mes‘ûd rivâyeti en sağlam rivâyettir. Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Abbâs ve Ebû Mûsâ el-Eş‘arî rivâyetleri merfû iken, Hz. Ömer rivâyeti mevkûftur. Bununla birlikte metin yönünden bakıldığında rivâyetler arasında çok ciddi düzeyde farklılıklar bulunmadığı ve bir uyum olduğu, özellikle Tahiyyat duası kısmında aralarında anlamı bozmayacak bir iki ilave lafız ve harf ile kelimelerin yer değişikliği dışında bir fark bulunmadığı görülmektedir. Mezheplerin rivâyetleri tercih noktasında da Hanefiler açısından Abdullah b. Mes‘ûd rivâyetini tercih sebebi olarak, rivâyetin sıhhat durumu yanında özellikle Kûfe ve Abdullah b. Mes‘ûd isminin etkili olduğu ifade edilmektedir. Nitekim yapmış olduğumuz isnad tahlilinde de görüldüğü gibi Abdullah b. Mes‘ûd rivâyetinin râvîlerinin neredeyse tamamına yakınının Kûfeli olması bu durumu onaylamaktadır. Bunun yanında Hanbelîler içinse hem isnad açısından en sağlam ve hem de râvî sayısının daha fazla olması gösterilmektedir. Ehl-i hadis Ekolü’nün önemli temsilcilerinden olan Hanbelîlerin bu tercihi ekollerinin hadis tercih kriterleri dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir. Ehl-i hadis Ekolü’nün bir diğer önemli temsilcisi durumundaki Şâfîiler için rivâyetin isnad ve sıhhat durumu dikkate alınarak Abdullah b. Mes‘ûd rivâyeti yerine Abdullah b. Abbâs rivâyetini tercih etmelerinin sebebi Kur‘ân’a da daha uygun olduğu ifade edilen ve diğer rivâyetlerde yer almayan “*el-mübârekât*” lafzı yanında Hicaz ve Abdullah b. Abbâs isminin etkili olduğu belirtilmektedir. Yapmış olduğumuz isnad tahlilinde de görüldüğü gibi rivâyetin ortak râvîlerinin Mekke’de doğması veya ikamet etmesi bu durumu desteklemektedir. Farklı konulardaki rivâyetlerde de isim, bölge ve ekol kaynaklı bu tercih durumu dikkat çekmektedir. Bu husus göz önünde bulundurulduğu takdirde Şâfîilerin tercihi daha iyi anlaşılabilir. Mâlikîler için Hz. Ömer rivâyetini tercih etmelerinin sebebi olarak da Hz. Ömer’in bu rivâyeti sadece Hz. Peygamber’den öğrenmiş olabileceği ve minberde bu duayı bilmeyen insanlara öğretirken orada bulunan ve bu duayı bilen sahâbîlerden hiç kimsenin ona itiraz etmemesi gösterilmektedir. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî rivâyetini ise Basralıların naklettiği kaydedilmiş olmakla birlikte tespit edilebildiği kadarıyla yukarıda adı geçen mezheplerin kitaplarında kendilerinin bu rivâyetle amel ettiklerine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Rivâyetlerin içerdiği Tahiyyat duası ile ilgili farklı okunuş şekillerine bir bütün olarak bakıldığında anlamsal açıdan birbirlerine benzedikleri görülmektedir. Buradan hareketle “Şu rivâyet daha sağlam onun tercih edilmesi gerekir, diğerleri isabetli olmaz” gibi bir yaklaşımda bulunmaktan ziyade -zaten diğer rivâyetlerin sıhhat durumu

da ortadadır- mezheplerin farklı okuyuş şekillerini, onların kendi belirlemiş oldukları usûlleri göz önünde bulundurarak değerlendirmek doğru olacaktır.

Namazın kılınışı esnasında mezheplerin tercih etmiş olduğu rivâyet kaynaklı farklı bazı uygulamalar, vitir namazının kılınış şekli, iftitahtekbiri dışında namazda ellerin kaldırılması gibi dışarıdan bakıldığında görülebildiği gibi, bazıları ise Tahiyat duasının okunuşunda olduğu gibi herhangi bir hareket olmadan sessiz bir şekilde okunduğundan dolayı insanlar arasında çok dikkat çekmemiştir. Bundan dolayı da halk arasında pek fazla ihtilaf konusu olmamıştır. Yukarıda görüldüğü gibi daha ziyade mezheplerin uygulamaları noktasında âlimler tarafından rivâyetlerin tercih sebebi gibi hususlarda tartışılmıştır. Bununla birlikte Şâfiî mezhebine mensup kardeşlerimizin yoğun olarak bulunduğu bölgelerimizde yaşamış olduğumuz tecrübeye dayanarak şu hususu hatırlatmakta da fayda vardır. Özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı hazırlanırken Tahiyat duasının okunuş şekli ile ilgili olarak Şâfiî mezhebinin tercihinin de dikkate alınması ve kitapta bu dua metnine de yer verilmesi gerekmektedir. Çünkü kitapta yer alan Hanefî mezhebinin tercih ettiği Tahiyat duasını okuyan bir öğrencinin ilk sorduğu, bu duanın kendi okudukları duadan farklı olduğu ve hangisinin doğru olduğu sorusudur. Buna cevaben de bu duanın okunuş amacının aslında Yüce Allah'ı ta'zim, Nebîsi'ne selam ve Kelime-i şehâdeti ifade etmek olduğunun anlatılması yanında her iki okuyuş şeklinin de doğru olduğunun belirtilmesi faydalı olacaktır.

### Kaynakça

- Ahatlı, E. (2010). Şakîk b. Seleme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ahatlı, E. (2013). Yahyâ b. Saîd el-Kattân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Akyüz, A. (1988). Abdürrezzâk es-San'ânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Âşikkutlu, E. (1999). İbn Ebû Ömer. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Atar, F. (2011). Teşehhüd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Aycan, İ. (2012). Urve b. Zübeyr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydın, M. (2022). "Namazda Ellerin Kaldırılmasına Dair Rivâyetlerin İsnad Açısından Değerlendirilmesi". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2, 1-46 .
- Aydınlı, A. (1999). İbn Râhûye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Başaran, S. (1993). Cerîr b. Abdülhamîd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Başaran, S. (1999). İbn Ebû Şeybe, Ebû'l-Hasan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bırışık, A. (2002). Katâde b. Diâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1995). *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (t.y.). *et-Târîhu'l-kebîr* (C. 1-8). Haydarâbâd: Dâru'l-Maârifî'l-Osmâniyye.
- Çakın, K. (2002). Kuteybe b. Saîd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Demirci, S. (2016). Sahih Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivâyetleri. *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(30), 371-398. doi:10.14395/hittitilahiyat.285727
- Durmuş, Ü. (2018). Teşehhüdü Mi'râcla İlişkilendiren Rivâyet Üzerine Bir Araştırma. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 377-394. doi:10.18505/cuid.411025
- Ebû Ya'lâ el-Halîlî, Halîl b. Abdullâh b. Aḥmed b. İbrâhîm b. el-Halîl el-Kazvîni. (1409/1988). *el-İrşâd fî Ma'rifeti 'Ulemâ'i'l-Ḥadîs* (C. 1-3). Riyad: Mektebetu'r-Ruşd.
- Efendioğlu, M. (2008a). Saîd b. Cübeyr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Efendioğlu, M. (2008b). Saîd b. Mansûr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Erul, B. (2013). Züheyr b. Muâviye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Güler, Z. (2006). Müsedded b. Müserhed. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Hatiboğlu, İ. (1998). Hişâm ed-Destüvâi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Hatiboğlu, İ. (2010). Şu'be b. Haccâc. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- İbn Abdülberri en-Nemerî. (1414). *el-İstizkâr*. Şam-Halep: Dâru Kuteybe - Dâru'l-Vaî.
- İbn Ebû Hâtim, E. M. A. b. M. (1271). *el-Cerh ve't-ta'dîl* (C. 1-9). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. (1326). *Tehzîbü't-Tehzîb* (C. 1-12). Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. (1379). *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (C. 1-13). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. (1486). *Takrîbü't-Tehzîb*. Halep: Dâru'r-Reşîd.

- İbn Hibbân, E. H. M. b. H. (1395). *es-Sikât* (C. 1-9). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kudâme, M. el-Makdisî. (2015). *el-Muğni (Delilleriyle Hanbeli Fıkhi)*. (A. Alpaslan Tunçer, çev.). İstanbul: Polen Yayınları.
- İbn Sa'd, E. A. M. b. S. (1968). *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (C. 1-8). Beyrut: Dâru Sâdr.
- İbnü'l-Esîr, M. (2008). *Câmiu'l-Usûl Tercüme ve Şerh*. (K. Sandıkçı ve M. Koçak, çev.) (C. 1-19). İstanbul: Ensar Yayınları.
- İclî, E.-H. A. b. A. (1405). *Ma'rifetü's-sikât* (C. 1-2). Medine: Mektebetü'd-Dâr.
- Kahraman, A. (2011). Tâvûs b. Keysân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kallek, C. (2013). Yahyâ b. Âdem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kandemir, M. Y. (1994a). Ebû Nuaym, Fazl b. Dükeyn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kandemir, M. Y. (1994b). Ebû Avâne el-Vâsîfî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kandemir, M. Y. (1996). Gunder. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Karacabey, S. (2000). İbnü'l-Mu'temir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kesler, M. F. (2006). Mücâhid b. Cebr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Koçyigit, T. (1988). Abd b. Humeyd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Köse, S. (1997). Hafs b. Gıyâs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Mâlik b. Enes, E. A. (1429). *el-Muvatta'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Mizzî, Y. b. A. (1400). *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'î'r-ricâl* (C. 1-35). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Müslim, E.-H. M. b. el-Haccâc. (1999). *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. (1396). *Ed-Duafâ' ve'l-metrûkîn*. Halep: Dâru'l-Vaî.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. (1424). *Tesmiyetü's-şuyûh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Nevevî, E. Z. Y. b. Ş. (1392). *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (C. 1-18). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Özkan, H. (2013). Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özkan, H. (2013). Zührî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Sahnûn, E. S. A. b. S. (t.y.). *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Saklan, B. (2010). Süleyman b. Tarhân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Sa'lebî, E. İ. A. b. M. (2002). *El-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (C. 1-10). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Serahsî, Ş. (2008). *el-Mebsût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev Yayınları.
- Sönmez, M. A. (1994). Ebû'z-Zübeyr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Sönmez, M. A. (1999). İbn Ebû Arûbe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Şâfiî, M. b. İ. (1405). *İhtilâfî'l-hadis*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye.
- Şâfiî, M. b. İ. (2003). *er-Risâle*. (Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalıskan, çev.) (3. bs.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tahâvî, E. C. A. b. M. (2009). *Şerhu Me'âni'l-âsâr (Hadislerle İslâm Fıkhi)*. (M. Beşir Eryarsoy, çev.). İstanbul: Kitâbî Yayınevi.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. (2008). *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Toksarı, A. (2000). İbnü'l-Müsennâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Tuğ, S. (1994). Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uğur, M. (1991). A'meş. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uğur, M. (1992). Büндâr, Muhammed b. Beşşâr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yardımlı, A. (1999). İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yıldırım, S. ve Demir, S. (2018). Abdülbasit el-Malati ve el-Kavlü'l-Meşhud fi Tercih-i Teşehhüd-i İbn-i Mes'ud Adlı Risalesi (C. 2, ss. 175-192). Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu, sunulmuş bildiri, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldız, İ. (2022). *Alkame b. Kayıs*. İstanbul: Siyer Yayınları.
- Yılmaz, H. (2013). Zâide b. Kudâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. (1405). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (3. bs., C. 1-25). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. (1407). *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. (1412). *er-Ruvâtü's-sikât el-mütekellem fihim bimâ lâ yücübü reddehüm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. (1413). *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâyetun fi'l-kütübi's-sitte* (C. 1-2). Cidde: Dâru'l-Kible.



**Structured Abstract**

There are some differences between the sects due to the narrations in some of the prayers recited during the prayer, which is one of the most important worships of the religion of Islam. One of these prayers is Tahiyat prayer. Tahiyat prayer is a special prayer that is read with certain words while sitting in prayer. In order for the prayer to be valid, it has an important place, unlike other prayers, because it must be read especially in the last sitting. Due to the words of Shahada in it, the concept of "tashahhud" is used as a fiqh term to express the prayer of Tahiyat in prayer, which means "to bear witness, to sit in tahiya, to ask for testimony". The aim of this study is to determine the narrations that constitute a source for the different practices of the sects for the recitation of Tahiyat prayer, to examine and evaluate the narrations in terms of isnad and text. Regarding the way this prayer is read, Hanafi and Hanbali sects act with the narration of Abdullah bin Mas'ud, the Shafi school with the narration of Abdullah bin Abbas, and the Maliki school with the narration of Hazrat Umar. In addition to these narrations, there is another narration from Abu Musa al-Ash'ari in Sahih Muslim. The narration of Abdullah bin Mas'ud is narrated in both Sahih al-Bukhari and Sahih Muslim. So this is agreed (muttefekun aleyh). Abdullah bin Abbas and Abu Musa al-Ash'ari narrations are only in Sahih Muslim, and the narration of Hazrat Umar is in al-Muwatta. In the study, the narratives coming with different deeds were analyzed in terms of text and the differences in the text were revealed. While examining the isnad, the books of jarh-tadil, tabaqat and rijall were used. Then, a comparative evaluation of the narrations in terms of isnad and text was made. It is seen that the source of the opinions of the sects about the way of reading Tahiyat prayer is the narrations from the Prophet. When the attribution of all the narrations is examined, it is seen that the narrators are generally accepted as reliable by the scholars of jarh and tadil. On the other hand, it is seen that the narrators, who have some elements of criticism, do not have such a severe anecdotal expression to reject their narrations. In addition, when each narration is evaluated as a whole with other narrations both in itself and in the context of Tahiyat prayer, it is important in this respect that they do not contain any contradictions in terms of their meaning, on the contrary, they support each other. Therefore, this point also reveals that the narrators conveyed the narration duly and that they were reliable. In addition to all these, the narration of Abdullah bin Mas'ud is the strongest narration, due to the fact that it is agreed (muttefekun aleyh), that it has more isnads than other narrations, and the reliability of the narrators in the isnad. While the narrations of Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Abbas and Abu Musa al-Ash'ari are marfu, the narration of Hazrat Omar is mawkuf. While analyzing the text, the reader was informed about the differences between the texts coming with different deeds and their effect on the narration. The reason for the difference in reading is the narrations related to the subject and the reasons for preferring these narrations of the sects. However, in terms of text, there are no serious differences between the narrations. It is understood that there is a harmony between them. Especially in the part of Tahiyat prayer, it is seen that there is no difference between them except for a few additional words and letters that will not distort the meaning, and the displacement of the words. At the point of preference of the narrations of the sects, for Hanefis it is stated that both the soundness of the narration and the name of Kufa and Abdullah bin Mas'ud are effective as the reason for preferring the narration of Abdullah bin Mas'ud. For Hanbalis, it is shown that it is the strongest in terms of isnad and that the number of narrators is higher. For Shafiis, the reason for preferring the narration of Abdullah bin Abbas is the word "al-mubarakat", which is stated to be more suitable for the Qur'an in the narration and is not included in other narrations. It is also stated that the Hijaz and the name Abdullah bin Abbas are influential. The reason why Malikis preferred the narration of Hazrat Umar is shown that he may have learned this narration only from the Prophet. It is also shown that while he teaches this prayer on the pulpit to people who do not know, none of the Companions who are there and know this prayer object to it. Although it is recorded that the people of Basra narrated the narration of Abu Musa al-Ash'ari, as far as can be determined, there is no information in the books of the above-mentioned sects that they acted on this narration.

## Nizâmülmülk Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi

### A Bibliographic Essay on Nizâmülmülk

#### Öz

Tarihte var olmuş tüm liderlerin, düşünürlerin, askerlerin ya da sanatçıların ölümlerinden sonra ne kadar süre hatırlanacakları, onların geleceğe bıraktığı miras ile ilişkilidir. Türk tarihinin önemli devlet adamlarından ve düşünürlerinden biri olan Nizâmülmülk'ün vefatından 931 sene geçmiş olmasına rağmen, hakkında hâlâ birçok akademik yayın yapıldığı ve isminden saygıyla bahsedildiği görülmektedir. Selçuklu devletine 29 yıl vezirlik yapmış olan Nizâmülmülk, askeri iktâ sistemini oluşturmuş, divan ve saray teşkilatını düzenlemiştir. Onun getirdiği bu yenilikler ardılı olan Türk devletleri tarafından da devam ettirilmiştir. Bu sebeple Türk idari teşkilatının kurucuları arasında ismi zikredilen Nizâmülmülk, bir devlet adamı olmasının yanında ilim ile de ilgilenmiştir. Hicri 467. yılda Sultan Melikşahla beraber astronomi bilginlerinin bir araya gelmesini sağlayan Nizâmülmülk, Sultan Melikşah'ın Celâlüddeve lâkabına nispetle Celâli takvimi adı verilen bir takvim düzenlenmesini sağlamıştır. Dönemin siyasi karışıklıkları neticesinde ehlişünnet ilmini canlı tutmak ve geliştirmek amacıyla kendi adıyla anılan Nizâmiye Medreseleri'ni kurmuştur. Türk dünyasına kattığı tüm bu idari ve ilmi değerlerin yanında gelecek hükümdarlara yol gösteren bir de siyasetnâme yazmıştır. Melikşah'ın isteği ile hazırladığı "Siyasetnâme" adlı eserinde devletin oluşumu, işleyişi, kurumları ile kurumların aksayan tarafları ve alınacak tedbirler hakkında günümüzde de etkisi hâlâ süren öğütler vermektedir. Türk dünyasına siyasi, askeri ve ilmi katkıları olan Nizâmülmülk'ün hakkında çeşitli bilim dallarında sayısız akademik çalışma yapılmıştır. Ancak bu çalışmaları sunan bir bibliyografya bulunmamaktadır. Oysaki akademik çalışma yapmak isteyen araştırmacılar öncelikle araştırmayı planladıkları konunun daha önce çalışılıp çalışılmadığını tespit etmeleri gerekmektedir. Çalışma konusu ile ilgili kaynakların listesine ulaşmak bu sebeple elzemdir. Bu nedenle bibliyografya çalışmaları araştırmacıların ilgi duydukları konuyla ilgili ilk müracaat ettikleri kaynakların başında gelmektedir. Selçuklular hakkında 2006'da Fazlı Konuş tarafından "Selçuklular Bibliyografyası" adlı bir kitap yayımlanmıştır. Ancak bu kitapta vezir Nizâmülmülk hakkında ayrı bir bölüm bulunmamaktadır. Bu çalışmada ise doğrudan ya da çalışmanın büyük kısmında Nizâmülmülk'ü ele alan kitap, kitap bölümü, lisans üstü çalışmalar, makale, bildiri vb. gibi eserler incelenip bunların tam kopyeleri verilmiştir. Konu hakkında pek çok araştırma yapılmış olmasına rağmen bu çalışmaları kapsayan derli toplu bir bibliyografya bulunmadığından dolayı bu çalışma türünün ilk örneğini oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nizâmülmülk, Siyasetnâme, Bibliyografya, Vezir, Selçuklu Devleti

#### Abstract

How long the leaders, thinkers, soldiers or artists who have existed in history will be remembered after their death is related to the legacies they leave for the future. Although it has been 931 years since the death of Nizâmülmülk, one of the important statesmen and thinkers of Turkish history, it is seen that many academic publications are still made about him name is mentioned respectfully. Nizâmülmülk, who served as a vizier to the Seljuk state for 29 years, created the military iqtâ system and organized the divan and palace organization. These innovations brought by him were continued by the successor Turkish states. For this reason, Nizâmülmülk is among the founders of the Turkish administrative organization. Besides being a statesman, Nizâmülmülk was also interested in science. Nizâmülmülk, who brought together astronomy scholars together with Sultan Melikşah in the 467th year of the Hijri, ensured the arrangement of a calendar called the Celâli calendar in relation to Sultan Melikşah's nickname of Celâlüddeve. As a result of the political turmoil of the period, he established the Nizâmiye Madrasahs, which are named after him, in order to keep alive and develop the science of the Sunni. In addition to all these administrative and scientific values that he added to the Turkish world, Nizâmülmülk also wrote a book of advice that guides future rulers. In his work "Siyasetnâme," which was commissioned by Melikşah, Nizâmülmülk provides advice on the formation and functioning of the state, its institutions, and the weaknesses of those institutions, as well as measures that can be taken to address them. These insights continue to have relevance today. Numerous academic studies have been carried out in various branches of science about Nizâmülmülk, who made political, military and scientific contributions to the Turkish world. However, there is no bibliography presenting these studies. However, researchers who want to conduct academic studies must first determine whether the subject they plan to research has been studied before. For this reason, it is essential to reach the list of resources related to the subject of the study. For this reason, bibliography studies are one of the first resources that researchers refer to on the subject they are interested in. A book titled "Seljuks Bibliography" was published by Fazlı Talk about Seljuks in 2006. However, this book has no separate chapter about the vizier Nizâmülmülk. This study includes the book, book chapter, postgraduate studies, articles, papers, etc., which directly deal with Nizâmülmülk. The works such as these were examined and their full tags were given. Although there are many studies on the subject in Turkey, this study constitutes the first example of its kind, since no compact bibliography covers these studies.

**Key Words:** Nizâmülmülk, the Book of Advice (Siyasetnâme), Bibliography, Vizier, Seljuk State

#### Burcu ÖZTÜRK GENÇ

Öğretim Görevlisi, Sabahattin Zaim Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü/ Doktora Öğrencisi, Sabahattin Zaim Üniversitesi Tarih ve Medeniyet Araştırmaları/Lecturer, Sabahattin Zaim University Faculty of Humanities and Social Science Department of History /Phd Student Sabahattin Zaim University History and Civilization Researches [burcuozturkgen@gmail.com](mailto:burcuozturkgen@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-0331-0229> <https://ror.org/00xvwpq40>

Makale Türü-Article Type: Derleme Makalesi/Review Article

Geliş Tarihi/Received: 25.01.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Atıf / Cite as:** Öztürk Genç, B. (2023). Nizâmülmülk Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 231-245.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncı/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Burcu Öztürk Genç

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



## Giriş

Türk ve İslam idari ve düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Nizâmülmülk adı ile bilinen Ebû Alî Kıvâmüddîn Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî, 1018'de Horasan'ın Tûs kentine bağlı Râdkân köyünde doğmuştur. Babası Alî b. İshâk, Gazneli devletinin Tûs âmili ve Nûkan kasabası beyidir (Özaydın, 1999: 194; Şimşir, 2015: 70). İlk eğitimini babasından alan Nizâmülmülk, dönemin ilim merkezleri olan Halep, İsfâhan, Nişâbur ve Bağdat'ta Kur'an ve hadis dersleri almıştır. Bir hatip ustası olduğu kaynaklarda sık sık zikredilen Nizâmülmülk'ün anadili Farsça olmakla beraber Arapça'ya da hakimdir (Turan, 2019: 1). Devlet görevlisi olan babasıyla birlikte Gazneli coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yöneticilik yaptığı bilinmektedir. Horasan'ın Selçuklular'ın hakimiyetine geçmesiyle Nizâmülmülk ve babası da bu devletin hizmetine girmiştir (Çaylak, A. ve Çelik, F., 2018: 425).

Nizâmülmülk Selçuklu Devleti'nin önemli sultanlarından Alparslan (ö.465/1072) ve Melikşah'a (ö.485/1092) toplam yirmi dokuz yıl vezirlik yapmıştır (Akdağ, 2020: 1022). Vezirliği boyunca Selçuklu Devleti dış sorunların yanında yerel ayanların güçlenmesi ile ilgili de mücadelelere sahne olmuştur. Selçuklular'ın bu mücadelelerden bir devlet düzeni ve hiyerarşisi ile çıkmasının mimarı ise Nizâmülmülk'tür. Onun vezirlik ettiği dönem adaletin ve emniyetin hâkim olduğu dönem olarak kabul edilmektedir. Onun bilgili, âdil, ahlâklı, cömert bir yönetici olduğu kaynaklarda vurgulanmaktadır. Kendisine başarılı ve güçlü vezirliğinden dolayı dönemin halifesi Kâim bi Emrillah tarafından "*mülkün, memleketin, ülkenin nizamı*" nı sağlayan anlamında *Nizâmülmülk* unvanı verilmiştir (Şimşir, 2015: 70; Çaylak, A. ve Çelik, F., 2018: 426; Şahin, 2021: 27). İslam âleminin bu büyük düşünürlerinden ve devlet adamlarından biri olan Nizâmülmülk, Bâtınilerle girdiği mücadeleden ötürü Nihâvend'de, Hasan Sabbah taraftarı bir genç tarafından hançerlenerek şehid edilmiştir (Şahin, 2021: 27).

Nizâmülmülk uzun vezirlik döneminde devlet idaresinde etkin bir rol oynamış ve çeşitli yenilikler getirmiş, muktedir bir idarecidir. O'nun getirdiği yenilikler Selçuklu Devleti'nden sonraki Türk devletlerinin müesseselerine örnek teşkil etmiştir. Bu yeniliklerin başında uygulamada olan ikta sistemini güçlendirmesi gelmektedir. Nizâmülmülk, askeri ikta sistemini oluşturarak Selçuklulara ve onun ardılları olan Türk devletlerine has bir sistem kurmuştur (Şahin, 2021:27).

Nizâmülmülk idari alanda Selçuklular'ın merkez (divan) ve saray teşkilâtını düzenleyerek, Türk-İslam devlet geleneğinin temellerini kurmuştur. Adli alanda ise İslâm geleneklerine uygun biçimde mahkemeler oluşturmuştur (Gökcan, 2018: 28). Ayrıca eğitim sisteminde de önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Nizâmülmülk kurum olarak daha önce de var olan medreselerde Şii Fatımilerin, Sünni Abbasiler ve Selçukluları yıpratmak amacıyla çeşitli girişimlerde bulduklarını fark etmiştir. Medreseleri ehli-sünnet ilmini sağlamlaştırmak amacıyla devrin şartlarında bir vakıf okulu sayılabilecek içerikte sistemleştirmiştir (Özaydın; 2007: 188-191; Okumuşlar, 2008: 141; Şimşir, 2015: 70; Turan, 2019: 3). Medreseler dışında ülkede imâr faaliyetlerine önem veren Nizâmülmülk ribat, hastahane, hankâh, cami yaptırmıştır. Bilime çok önem veren Nizâmülmülk, Hicri 467. yılda Sultan Melikşah ile astronomi bilgilerinin bir araya gelmesini sağlamıştır. Sultan Melikşah'ın Celâlüddevle lâkabına nisbetle Celâlî takvimi böylece düzenlenmiştir (Gökcan, 2018: 28).

Bir siyaset adamı olan Nizâmülmülk, Türk tarihinin en önemli siyasetnâmelerinden biri olan Siyâsetnâme adlı Farsça eseri Melikşah'ın isteği ile hazırlanmış ve 1092'de tamamlanmıştır (Şimşir, 2015: 71). Devletin oluşumu, işleyişi, kurumları ve kurumların aksayan tarafları, bu konularda alınacak tedbirleri anlattığı Siyâsetnâme adlı eseri 51 fasıldan mevcuttur. Her fasılda Nizâmülmülk düşüncelerini kıssalar ve örneklerle açıklamıştır (Gökcan, 2018: 29; Tabakoğlu, 2021: 403).

Nizâmülmülk uzun süren vezirlik hayatında devlet nizamı ve idaresine yaptığı katkılar, Türk ilim ve düşün hayatına getirdiği yenilikler ve sayısız imar faaliyetleri ile üzerine en çok araştırma yapılan Türk büyüklerinden biridir. Bu çalışmalar arasından doğrudan ya da eserin büyük bölümü Nizâmülmülk hakkında olan akademik yayınlar seçilmiştir. Bazı kaynaklar onun kurduğu kurumların ilk örneklerini ya da bu kurumların oluşturulmasındaki esas sebebi ele alındığından, dolaylı olarak Nizâmülmülk ile ilgili görülerek çalışma kapsamına alınmıştır. Çalışmada bibliyografya kaydı yazarın soyadına göre oluşturularak kayıtlarda bir standart vermek önemslenmiştir. Ancak yabancı kaynakların bazılarında ulaşılamamıştır. Bu sebeple ulaşılamayan kaynaklar, tesbit edilen yayının kaynakçasındaki hali korunarak çalışmaya aktarılmıştır.

### **Nizâmülmülk Literatürü Hakkında**

Nizâmülmülk tarafından 51 fasıl halinde kaleme alınan Siyasetnâme adlı eser ilim dünyası tarafında 19. yüzyılda tekrardan keşfedilmiştir. Eserin 1891’de Farsça aslı daha sonra da 1893’te Fransızca tercümesi, Fransız şarkiyatçı ve diplomat olan C.H. Auguste Schefer tarafından yapılmıştır. Bu ilk çalışmadan sonra Siyasetnâme’nin neşir ve tercümesi farklı ilim insanlarının ilgisini çekmiştir. Kafesoğlu (1955) eserin İstanbul’da üç nüshanın olduğunu ve bunların İstanbul Üniversitesi, Fatih ve Molla Çelebi kütüphanelerinde bulunmakta olup, asıl nüshaya en yakın olanının Molla Çelebi nüshası olduğunu ifade etmektedir. Nizamettin Bayburtlugil (2003) ise eser hakkında yapılan neşir ve tercüme sınıflandırmıştır.

Neşirler: Schefer (Paris, 1891), Seyyid Abdurrahim Halhali (Tahran, 1310), Abbas İkbâl Astiyanî (Tahran, 1329), Murteza Müderrisi Çihardihî (Kazvinî’nin notlarıyla, Tahran, 1334; 2. Baskı, Tahran, 1344), Hubert Darke (Tahran, 1962), Mehmet Altay Köymen (Ankara, 1976).

Tercüme: Fransızca: Schefer (Paris, 1893), Kısmen İtalyanca: F. Gabrieli (Orientalia, VII/1-2, s.80-94, 1938), Rusça: B. Zakhoder (Leningrat, 1949), Türkçe: a) Ebul Fazl Mustafa (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty.Nu.6952. Küçük boy 14 vr., seçme bir tercümedir), b) Mehmet Ali Aynî c) M. Şerif Çavdaroğlu (İstanbul, 1954), İngilizce: Hubert Darke (Nevhaven, 1960), Almanca: K. E. Schabinger (Leiden, 1960).

1954’te Çavdaroğlu’nun Türkçe tercümesi yayımlandıktan sonra 1955’te İbrahim Kafesoğlu, Siyasetnâme’nin muhtevası ve Türkçe tercümesi hakkında Türkiyat Mecmuası’nda yayınlanan “Büyük Selçuklu Veziri Nizamü’l-Mülk’ün Eseri, Siyasetname ve Türkçe Tercümesi” adlı bir makaleyi kaleme almıştır. Bu makalede mevcut neşirlerin yetersiz ve eksik olduğunu, eserin eksiksiz nüshasının İstanbul Molla Çelebi Kütüphanesi’nde bulunduğu dikkat çekmiştir. Mehmet Altay Köymen, Kafesoğlu’nun bu işaretini dikkate almış ve Molla Çelebi nüshasından istifade ederek 1976’da Siyasetnâme’yi yeniden neşretmiştir.

51 Fasıldan oluşan Siyasetnâme’nin muhtevası Nizâmülmülk’ün kendi sözleriyle şu şekilde tanımlanmaktadır (Bayburtlugil, 2021:24): “*Tüm padişah ve emirler için bu kitaba sahip olmaktan ve onun içindekileri bilmekten başka çare yoktur. Bilhassa zamanımızdaki emerler bu kitabı ne kadar fazla okurlarsa din ve dünya işlerinde hakkında bilgileri o kadar artar, dost ve düşmanın durumunu daha iyi farkeder, işleri daha kolaylaşır, doğru yolu daha kolay bulurlar. Neticede dergâh, saray, divan, meydan, meclis, mal (mülk), söz, durum, halk, ordu ve benzeri yerlerde padişahlık merasim ve kanunu onlara malum olur. Ülkenin tamamında uzak-yakın, çok-az hiçbir şey onlara gizlenmez. Hak Taâlâ’nın rızasına ve iki cihanda muratlarına ererler.*” Muhtevası bu kadar kapsamlı olan Siyasetnâme kaynak olarak kullanılarak Büyük Selçuklular dönemine ait olaylar, kişi ve yer isimleri gibi farklı başlıklar altında çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Mehmet Altay Köymen’in (1953) “*Büyük Selçuklu İmparatoru Melikşah Devrine Dair Bir Eser Münasebetiyle*” başlıklı makalesinde Siyasetnâme’de geçen konuları gruplayarak bir tasnif yapmıştır. Ali Ertuğrul (1999) “*Kaynakları*

*Bağlamında Nizâmülmülk'ün Siyâset-Nâmesi'nde Geçen Önemli Kişiler*" adlı yüksek lisans tezi ise Siyasetnâmede geçen tarihi şahıslar üzerinde durmuştur.

Neredeyse tüm ömrünü devlet yönetimine adanmış, Büyük Selçuklu Devleti'ne yirmi dokuz yıl vezirlik yapmış olan Nizâmülmülk'ün şahsiyeti, devlet yönetimi ve siyaset hakkındaki düşünceleri de ilim dünyasının üzerinde en çok durduğu araştırma konuları arasında yer almıştır. 2019'da yayınlanan Bilge Vezir Nizâmülmülk adlı eser, konunun uzmanlarının her yönüyle bu devlet büyüüğünü ele aldığı önemli bir çalışmadır.

Siyasetnâme ve Nasihatnâme geleneği içinde Nizâmülmülk'ün Siyasetnâmesi, yazılma gayesi ve farklı dönemlerde kaleme alınan benzer eserlerin kıyaslanması da ilim insanlarının üzerinde en sık çalıştığı konulardan birini oluşturmuştur. Bilhassa Yusuf Has Hacib, Machiavelli, Gazali ve Maverdî ile onların eserleri Nizâmülmülk ve Siyasetnâme'nin en sık karşılaştırıldığı isimler olarak görülmektedir. Sok yıllarda üzerinde durulan değerler eğitimi konusu da Siyasetnâme kapsamında ele alınmaya başlanan disiplinler arası çalışmalar bağlamında dikkat çekmektedir.

İslam dünyasında kurulan ilk medreseler Nizâmülmülk'ün eseri olmasa da onun bu kuruma getirdiği nizam ve ülkenin her yerinde medrese kurulmasına verdiği önem Türk-İslam eğitim sisteminin temellerinden birini teşkil etmektedir. Bu sebeple Nizâmülmülk ve medrese / eğitim ilişkisi araştırmacıların üzerinde çalıştığı konulardan birini oluşturmuştur. Ayrıca bu konuda temel eser olarak nitelendirilebileceğimiz dönem kaynaklarının da fazlaca olduğu görülmektedir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)'nin *el-Muntazam fî târihi'l-mülük ve'l-ümem'i* adlı eseri Nizâmülmülk'ün şahsiyeti hakkında bilgi vermesinin yanında Nizâmiye Medresesi'nin vakfiyesini günümüze ulaştırması bakımından önem teşkil etmektedir. İbn Hallikân (ö. 681/1282)'ın *Vefeyâtü'l-a'yân'ı* İslam coğrafyasında yaşamış önemli şahsiyetlerin biyografilerini sunarken, Nizâmiye Medreselerinde görev yapan kişiler hakkında da bilgiler vermektedir. Abdülgâfir Fârisî (ö. 529/1134-35)'nin *el-Müntehab mine's-siyâk li-târihi Neysâbü'r* adlı eseri ise Fârisî'nin talebesi olduğu Nişâbur Nizâmiye Medresesi hakkında bilgiler içermesi bakımından önemlidir. Ahmet Yaşar Ocaklı'nın yüksek lisans tezi Nizâmiye Medresesi hakkında olup, konu hakkında değerli yayınlar kaleme almıştır.

#### **Nizâmülmülk Şahsiyeti ve Siyasetnâme**

Ahmadi, B. T. S. (2019). Büyük Vezir Hacı Nizâmülmülk'ün Hayatı, Faaliyetleri ve Eserlerine Kısa Bir Bakış. (İç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed). *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Ak-kala, A. S. (2014). Selçuklu Veziri Nizâmü'l-Mülk'ün Vasiyetnâmesi. O. G. Özgüdenli (Çev.). *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* I,1:203-214.

Akdağ, E. (2020). Nizâmülmülk'ün Hayatı, Sûfilere Yaklaşımları ve Şeyhi Ebû el-Fârmedî = The Life of Nizam al-Mulk, His Attitudes Towards Sufis, and His Sheikh Abu Ali al-Farmadi, Ankara: *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı]*, cilt: LVI, sayı: 3, s. 1019-1048.

Akkuş, M. (2018). Nizâmü'l-Mülk Suikastının Dönemin Kaynaklarına Yansıması, *USAD Bahar*, 8, 165-186.

Akkuş, M. (2019). Nizâmülmülk Suikastının Tahlili ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed) *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Altay, A. (2008). *Düstûrü'l-mülk Vezîrü'l-melik (Metin ve Değerlendirme)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Arıcan, H.K; Kala, M.E. ve Tuğrul, M. (ed.) (2019). *Bilge Vezir Nizamülmülk*. Konya: Türkiye Yazarlar Birliği.

Atıcı, A., A. (2007). Hasan Sabbah ve Halefleri Tarafından Suikaste Uğrayan Devlet Adamları 1090-1257. Ankara: *İCANAS Kongresi (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)*, 333-345.

Aydar, M. Z. (2017). Devlet Adamlarına Nasihat için Kaleme Alınan Eser Siyâsetnâme. *Misak Aylık İslami Eğitim Dergisi*, 321.

Benek, İ. (1970). *Bedreddin el-Ayni'nin idk ül Cuman'ına Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk* (Yayınlanmamış bitime tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi.

Bosworth, C. E., (1997), "Nasihatü'l-Mülük", *Encyclopaedia of Islam (New Edition II)*, vol. II, s. 984.

Cihan, P. (2020). *Hâce Abdullah el-Ensârî'nin Vezir Nizâmülmülk'e Nasihatleri*. (iç.), M. Kesik, E. Altan ve M. Öztürk (ed.), Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen: Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın'a Armağan, Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Çaylak, A. ve Çelik, F. (2022). *Nizâmülmülk (1018-1092)*. (iç.) Adem Çaylak (ed.), İslam Siyasi Düşünceler Tarihi. Savaş Yayınları.

Darke, H. (1960), *The Book of Government or Rules for Kings, The Siyasa-tnama or Siyer al-Muluk of Nizam al-Mulk*. Routledge& Kegan Paul Ltd, London.

Ertuğrul, A. (2002), Büyük Selçuklu Devleti'nde Mihver Bir Şahsiyet: Nizâmü'l-Mülk. *Yeni Türkiye*, 46: 33-49.

Ertuğrul, A. (2002), Bir Kaynak Olarak Nizâmü'l-Mülk'ün Siyâsetnâmesi. *Türkler*, c. 5: 271-278.

Ertuğrul, A. (2006). Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâmesi'nin Mevcut Bazı Neşirlerine Dair. *İstem*, 7, 99-116.

Faizul-Hasan, F. (1946), "A Deep into the Wasâyâ' and Siyâsat Nama of Nizâm-ul- Mulk", *IC*, XX/4, s. 391-407.

Fatıma Pira (1387). Cinsiyet û Kudret der Siyasetnâme-yi Hâce Nizâmülmülk. *Pejuheş-i Zenân*, S. 3, ss. 155-169.

Göksu, E. (2018). *Bilge Vezir Nizâmülmülk*. İstanbul: Erdem Yayınları.

Gündoğdu. M. (2014). *Haşhaşileri Dize Getiren Devlet Adamı. Somuncu Baba Dergisi*, 173, 2-4.

Hânî, Ebu'r-Rab (2007). "el-Vezîr Nizâmülmülk ve devruhû fi'l-hayâti'l-'âmme fi devlet's-Selçûkiyye". *Mecelle Câmi'atü'n-necâh li'l-ebhâs*. 21/3 : 865-891.

Hasan, M. R. (1963), 'Nizâmul Mulk Tusi' in Sharif, M.M. A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden: Otto Harrasowitz, Vol. 1, pp. 747-773. 54.

Hassan, M.R. (1990). *Nizâmülmülk*. (çev.) Yusuf Z. Cömert. (iç.), (ed.) Mian Muhammed Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, c. 2, İstanbul: İnsan Yayınları.

Hüseyn Alyârî (1373). Nizâmiye der Ahdî Nizâmülmülk. *Zibân ve Edeb-i Fârisî (Neşriyye-yi Sâbık Dânişgede-yi Edebiyât-ı Dânişgâh-ı Tebrîz)*, S. 151-152, ss. 1-12.

Kafesoğlu, İ. (1955). Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri: Siyâsetnâme ve Türkçe Tercümesi. İstanbul: *Türkiyat Mecmuası*, C. 12, 231-256.

Kafesoğlu, İ. (1964). Nizâmülmülk. İstanbul: *İslam Ansiklopedisi* Cilt. 9, S.329-333.

Kafesoğlu, İ. (2009). *Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri Siya-setnâme ve Türkçe Tercümesi. Türkiyat*, 231-235.

Kânpurî, Abdurrezzâk, *Zindegâni-yi Ebu Ali Hasan b. Ali b. İshak Tusî ya Hâce Nizâmülmülk*, trc. Seyyid Mustafa Tabatabaî, Tahran 1350.

Karaoğlu, M. C. (2011). *Büyük Selçuklu Devleti Vezirleri*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kesik, M. (2018). Büyük Selçuklu Devleti Veziri ve Türk Tarihinin Önemli Devlet Adamlarından Nizâmülmülk. *Selçuklu Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, sayı 8, s. 53-81.

Kollektif (2018). *Doğumunun 1000. Yılında Nizâmülmülk, Devlet ve Eğitim Geleneğine Yolculuk: Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: Türkiye Yazarlar Birliği, 2019.

Kömürcüoğlu, M. – Kömürcüoğlu, Ş. (2009). Güç ve Adâlet Arasında Bir Devlet Adamı: Nizâmülmülk ve Siyâsetnâmesi. *İlem Yıllık*, S.4, 1-43.

Köymen, M.A. (1977). Selçuklu Veziri Nizâmülmülk ve Târihî Rolü. Ankara: *Milli Kültür*, Sayı: Mayıs-1/5.

Köymen, M. A. (2002). Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk ve Tarihi Rolü. (iç.) H.Güzel, K.Çiçek ve S.Koca (Ed.) *Türkler Ansiklopedisi*, 5.c, Ankara: Yeni Türk Yayınları.

Lambton, A.K.S. (1984). The Dilemma of Government in Islamic Persia: The Siyasat-nama of Nizam Al-Mulk. *Iran: British Institute of Persian Studies*, XXII: 55.

Mahbube, Abdulhadi M. (1999). *Nizâmülmülk; Dirase Tarikhiyye fi Siretihi ve Ehem A'malihi hilale İstizarihi*, Dâru'l-Mısriyye el-Lübniyye, Kahire.

Merçil, E. ve Dodangeh, A. (2018). Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Nasihatnâmesi. (iç.) H. Alan, Ö. İşbilir, Z. Aycibin, M. A. Kılıç (haz.), *Abdülkadir Özcan'a Armağan: Tarihin Peşinde Bir Ömür*, İstanbul: Kronik Kitap.

Mürsel, G. (1963). *Vezir Nizamülmülk*. İstanbul: Nesil Yayınları.

Nizâmülmülk (1419/1990). Ebû Ali el-Hasan b. Ali b. İshâk. *Meclisâni min emâli 's- sâhib Nizâmi 'l-mülk Ebî Ali el-Hasan*. Thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye.

Ocak, A. (2018). Nizâmülmülk'ün Dinî ve Fikrî Hayatı. *USAD*, S. 8. 32-52.

Özaydın, A. (2007). Nizâmülmülk. *Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. 33, s. 194-196).

Özaydın, A. (2018). Nizâmülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Hizmetleri. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 8. sayı, s. 1-31.

Özgen, C. C. (2018). Nizâmülmülk. *Türklerin Büyükleri: Asya'dan Avrupaya Hazar'dan Akdeniz'e*, İstanbul: Kronik Kitap.

Parmaksızoğlu, İ. (1977). Nizâmülmülk. *Türk Ansiklopedisi*, c. 25: 299-300.

Piyadeoğlu, C. (2020). Hâce Abdullah el-Ensârî'nin Vezir Nizâmülmülk'e Nasihatleri. (iç.), M. Kesik, E. Altan ve M. Öztürk (ed.), *Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen: Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın'a Armağan*, Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Rake, H.K. (Tr. & Ed.) (1960), The Book of Government and Rules for Kings (Siyasat Namah of Nizâm al-Mulk al-Tusi), London.

Rızâ, Abdulhâdî. (1959). Emâli Nizâmülmülk el-vezîri's-Selcûkî fi'l-hadis. *MMMA*. 5/349-378. Kahire.

Rippe, Karl (2010). Über den Sturz Nizâm-ul-Mulks. 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.



Sadıkî Semercanî, Hasan, *Bihterîn Tâcîkân: Şerh-i Zindegânî, Tahlil ve Berresî-yi Akâid ve Şive-i Hükümetdârî-yi Nizâmülmülk Tusî der Asr-ı Selcûkiyân*, Ebrişehr 1383.

Saray, B. Ş. (2012). *Nizâmü'l-Mülk*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Simidchieva, M. (2004). Kingship and Legitimacy in Nizam al-Mulk Siyâsatnâme; Fifth/Eleventh Century. *Writers and Rulers*, Eds. Beatrice Gruendler and Louise Marlow, Wiesbaden.

Şahin, M. (2013). Büyük Selçuklu Devleti Vezîri Nizâmü'l-Mülk'ün Siyasal, Sosyal, Dinî ve Kültürel Hayattaki Rolü (1018-1092). *History Studies*, c. 5, sy. 6, s. 225-245.

Şahin, M. – Arabacı, U. (2020). Bir İhtirasın Hikâyesi: Selçuklu Devlet Adamı Tâcü'l-Mülk'ün İktidar Mücadelesi. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi-Journal of Turkish Researches Institute*. 68, (Mayıs-May 2020), 341-366.

Şimşek, O. (2019). *Nizâmülmülk (1018-1092)*. (iç.) M. Akçakaya (ed.) Türk-İslam Tarihinde Yönetim Bilgeleri, Ankara: Gazi Kitabevi.

Tabakoğlu, A. (2021). Nizâmülmülk (408/1018-485/1092). Mehmet Bulut (ed.), *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi I*, İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları.

Tabatabai, S. C. (1996). *Hoca Nizâmülmülk*. Tahran: Behzad Yayınları.

Tomoko, S. (2016). Religion and Politics in the Seljûk Period: Conflicting Ideologies of Nizâm al- Mulk and the `Abbâsîd Caliphate. Tokyo: *Sophia Journal of Asian, Middle East and African Studies*, S.34, s. 151-153.

Turan, R. (2019), Devlet ve Kader Adamı Bir Şahsiyet: Nizâmülmülk. (İç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Vehbi, H. (1301/1885). Nizâmülmülk. *Meşahir-i İslam*. İstanbul: Mihran Matbaası, C.2, cüz: 20, 602-640.

Yavari, N. (2010). Mirrors for Princes or a Hall of Mirrors? Nizam al-Mulk's Siyar al-Muluk Reconsidered. *Al- Masaq*, XX, 1, August.

Yazar, N. (2020). Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi. Sivas: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(1), 247-266.

Yılmaz, O. (2015). *Siyasetnâme'den Seçmeler: Nizâmülmülk*. İstanbul: Hasbahçe Yayınları.

Yüksel, A.T. (2013). Nizamülmülk ve Selçuklu Bilim ve Düşünce Hayatındaki Yeri. *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce* (19-21 Ekim 2011 Konya), IV. cilt, 193-198.

### **Siyasetnâme ve Tercümelere**

Bayrutlugil, N. (1981). *Nizâmülmülk*. Siyasetnâme Türkçesi, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı.

Köymen, M.A. (2013). *Siyaset-Nâme Nizamülmülk*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Nizâmülmülk. (1310). *Siyâsetnâme-yâ seyr-i Mülûk*. nşr. Abdurrahîm Halhalî. Tahrân: Müessesese-i Hürşîd.

Nizâmülmülk (1941). *Siyâsetnâme*. Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, Farsça Aslından Mehmet Taha Ayar (çev), Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nizâmülmülk. (1976). *Siyerü'l-Mülûk veya Siyâset-Nâme*. nşr. Mehmet Altay Köymen. 1. Cilt Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Nizâmülmülk. (1999). *Siyâsetnâme*. M. A. Köymen (Haz.), Ankara: TTK.

Nizâmülmülk. (2006). *Siyâsetnâme*. N. Bayburtlugil (Çev), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Nizâmülmülk. (2009). *Siyâsetnâme*. M. T. Ayar (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.



Nizâmülmülk (2014). *Siyasetnâme*. M. Topkaya (Çev). Ankara: Nilüfer Yayınları.

Nizâmülmülk (2014). *Siyasetnâme*. S. Yalsızuçanlar (Çev). İstanbul: Lacivert Yayınları.

Nizâmülmülk, Ebû Ali Hasen b. Ali b. İshâk et-Tüsî (2016). *Siyasetnâme*. haz. M. Altay Köymen. Ankara: TTK Yayınları.

Nizâmülmülk (2017). *Siyasetnâme*. M. Kanar (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Nizamülmülk (1348). *Siyasetnâme (Siyerü'l-mülûk)*, haz. Cafer Şiar, Tahran.

Nizamülmülk (1364). *Siyerü'l-mülûk (Siyasetnâme)*, haz. Hubert Darke, Tahran.

#### **Nizâmülmülk ve Siyaset Felsefesi**

Al-Rızwî, S. Rizvan (1990). Political and Administrative Measures of Nizâm al-Mulk Tūsî. *Islamic Studies*, Vol. 19, No. 2, pp 111-119.

Altinkaya, S. C. (2009). *Nizâmülmülk'te Meşruiyet*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Arıkan, A. (2011). Nizâmülmülk'ün Eş'arilere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri. *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2: 39-64.

Avunan, S. (2016). *Nizâmülmülk'ün Yönetim Anlayışı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Canatan, K. (2009). Geleneksel Siyaset ve Devlet Felsefesinin Bir Yorumu Olarak Siyâsetnâme-Büyük Devlet Adamı Nizâmülmülk'ün Devlet ve Siyaset Anlayışı Üzerine. İstanbul: *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, IV. cilt, 7. sayı [Klasik Türk Edebiyatında -Mesnevi- Prof. Dr. Haluk İpekten Anısına] , 194-220.

Coşkun, Y. (1994). Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâmesine Göre Büyük Selçuklu Devletinin Yönetim İlkeleri. *İlim ve Sanat Dergisi*, 35-36:99- 107.

Ekiz, C. (2010). Siyâsetname'de Yönetim Sorunsalı. *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt XLIII, S. 4, 1-30.

Ertuğrul, A. (2019). Nizâmülmülk'ün Gözüyle Batını Hareketlerin Tarihsel Kökenleri ve Temel Gayeleri. (İç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Göksu, E. (2021). Selçuklular Dönemi Türk Devlet Geleneği ve Nizâmülmülk. *Çelebi: Tarih, Kültür ve Düşünce Dergisi*, II. cilt, 2. sayı [Türk Devlet Geleneği], 164-174.

Günay, V.A. ve Aksoy, E. (2022). Selçuklu Dönemi Türk Devlet Yapısının ve Yönetim Anlayışını Şekillendiren Unsurlar. *Kamu Yönetimi Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* (3), 135-168.

Ilyas, A. (1963), "The Political Theory of Nizâm al-Mulk Tusi (1017-1092 CE.)", *Iqbal*, XI/3, Lahore, s. 48-71.

Kaya, F. (2019). *Nizâmülmülk ve Siyasetnâme Kapsamında Türk Siyasal Ahlakı ve Yönetim Anlayışı*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Koç, E. (2015). Nizâmülmülk ve Siyaset Düşüncesi. M. Akıncı ve G. N. Şafak (Ed.), *1. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiri Kitabı* (ss. 493-502). Aksaray: Aksaray Üniversitesi.

Korkut, Ş. (2022). Nizâmülmülk'ün Siyaset Felsefesi = The Political Philosophy of Nizam al-Mulk's. *İslâmî Araştırmalar = Journal of Islamic Research*, XXXIII. cilt, 1. sayı, 300-333.

Nadwi, S. S. (1404/1984), "Religious Policy of Nizâm al-Mulk", *al-'Ilm*, IV, Durban- Westville, s. 37-43.

Öngül, A. (2019). *Sultan Melikşah'a Karşı Hanedan Üyelerinin İsyanlarının Bastırılmasında Nizâmülmülk'ün Rolü*. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), Bilge Vezir Nizâmülmülk, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Özmen, A. (2014). Siyâsetnâme'de Yönetim Felsefesi. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*. 10, 203-218.

Rizvi, S. A. (1978), *Nizâm al Mulk Tusi: His Contribution to Statecraft, Political Theory and Art of Government*, Lahore.

Sezer, Ö. ve Sezer, A. O. (2015). Devlet Yönetimi Teorisi Olarak Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâmesi Çerçevesinde Adalet ve Meşruiyet. M. Akıncı ve G. N. Şafak (Ed.), *1. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiri Kitabı* (ss. 511-528). Aksaray: Aksaray Üniversitesi.

Şen, A. T. (2022). *Nizâmülmülk Fikirleri Işığında Türk-İslam Tipi Yönetim Modeli Ölçeği*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Şenol, K. (2022). Nizâmülmülk'ün Siyaset Felsefesi = The Political Philosophy of Nizam al-Mulk's, *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research*, cilt: XXXIII, sayı: 1, s. 300-333.

Şimşir, M. (2019). Nizâmülmülk'ü Devlet Yönetiminde Başarılı Kılan Temel Özellikleri. (İç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Tazi, A. (2019). Şi'î-Bâtınî Nüfuzunun "Devlete Sızması" Tehlikesi Ve Siyâsetnâme'den Hareketle Devletin Buna Karşı Harekete Geçmesi. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Tunç, A. & Çarkıt, M. (2019). Nizâmülmülk'ün Türk-İslam Yönetim Geleneğine Yaptığı Katkıları. *Management and Political Sciences Review*, 2(2), 29-51.

Usta, Y. (2021). *Nizâmülmülk'ün Siyaset Teorisi ve Pratiği*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Uzun, Y. (2021). Değer Odaklı Yönetim Anlayışına Dair Bir Okuma: Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'sinden Günümüze Etik Yönetim Esasları. *Çorum: Hitit Sosyal Bilimler Dergisi = Hitit Journal of Social Sciences*, XIV. cilt, 1. sayı, 263-286.

Yavari N. (1996). Nizam al-Mulk and the Restoration of Sunnism in Eleventh Century Iran. *Tahqiqat-e Eslami* 10/1-2, 1996.

Yeğin, S. (2017). *Siyâsetnâmeye Göre Nizâmülmülk'ün Devlet ve Toplum Anlayışı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yılmaz, C. (1994). Nizamülmülk'ün Siyasetnamesine Göre Büyük Selçuklu Devletinin Yönetim İlkeleri. *İlim ve Sanat Dergisi*, (35-36): 99-107.

Yüksel, M. Ş. (2019). Nizâmülmülk'ün Türk-İslâm Siyaset Teorisi'ndeki Yeri. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

#### **Nizâmülmülk, Nizâmiye Medreseleri ve Kültür Hayatı**

Acar, A. (2007). "Selçuklu Medreseleri ve İslâm Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu = International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam*, 31 Mayıs - 1 Haziran 2007, s. 351-364.

Ajgou, A. (2013). Selçuklu Devrinde Özel Eğitim Müesseseleri (H. 5.yy) Şafii Nizâmiye Medreseleri Örneği. Konya: *II. Uluslararası Selçuklular'da Bilim ve Düşünce Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, s. 491-522.

- Akdoğan, M. (2017). Nizâmiye Medreseli Muhaddisler. *Diyanet İlmî Dergi* 53/4, 77-103.
- Al-Faruque, Muhammad. (1987). The Development Institution of Madrasah And The Nizâmiyah of Baghdad. Islamabad: *Islamic Studies*. Volume 26, No. 3, 253-263.
- Ali, İ. A. (2013). Selçuklular Devrinde Nizâmiye Medreseleri ve Şafii Mezhebinin Yayılmasına Etkileri. Konya: *II. Uluslararası Selçuklular'da Bilim ve Düşünce Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, s. 463-490.
- Aybakan, B. (2011). Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1083). *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (7-8-9 Kasım 2008)*. I-II. 1/699-715. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Baştürk, N. (2019). Nizâmiye Medreseleri'nin Anadolu Medreseleri'ne Etkileri. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.) *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Beken, A. (2014). *İlk Kuruluş Dönemlerinde Medreselerde Dini İlimlerin Öğretimi- Nizâmiye ve Mustansiriyye Örnekleri* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Beken, A. (2017). *Nizâmiye ve Mustansiriyye Medreselerinde Dini İlimlerin Öğretimi*. Ankara: Bizim Büro Matbaa Dağıtım Basım Yayın.
- Berker, A. (2021). Nizâmiye Medreseleri'nde Öğretimi Yapılan İlimler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/2, 415-443.
- Biçer, B. (2013). Kuruluş Devrinde Nizâmiye Medreselerinin Müderrisleri. *Tarih Okulu Dergisi*, 16, 263-287.
- Biçer, B. (2019). Nizâmiye Medreselerinde Öğrenim Gören Öğrenciler. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.) *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Bilgili, F. M. (1998). *Nizamiye Medreselerinin İlk Dönemlerinde Dini Eğitim ve Öğretim* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bindebir, M. (2021). *Sosyal Bilgiler Öğretiminde Nizâmülmülk'e Ait Siyâsetnâme İsimli Eserinin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Bowen, H. (1928). The Nizamiya Madrasa and Baghdad Topography. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (3), s. 609-614.
- Cevad, M. (1953). El-Medresetü'n-Nizâmiyye bi-Bağdad, *Sümer*, II/IX, 317-342.
- Dargahani, S.D. (2019) The Social Network of Nizamiyyah School System under Nizam al-Mulk Administration (456-485/1063-1092) = Nizâmülmülk'ün Vezirlik Döneminde Nizâmiye Okullarının Sosyal İlişkileri, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 47, s. 567-591.
- Eravşar, O. (2019). Nizâmiye Medreseleri ve Selçuklu Dönemi Medrese Mimarisinin Ortaya Çıkışı. (İç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Fârisî, Ebû'l-Hasen Abdülğâfir b. İsmail b. Abdülğâfir (ö. 529/1134-35) (1989). *El-Müntehab Mine's-siyâk li Târîhi Neysâbûr* (thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Gökmen, G. (2019). Emîr Mu'izzî Dîvânı'nda Sultan Melikşâh Nizâmülmülk, Fahrümülk, Terken Hâtun ve Mucîrüddevle İçin Yazılan Mersiyeler Çanakkale, *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı Dergisi*, XVII. cilt, 26. sayı, 131-148.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1200) (1992-93). *El-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk Ve'l-ümem*, I-XIX (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut.

İbnü'l-Cevzî (2005). *El-Muntazam Fi Tarihi'l-Ümem'de Selçuklular*. Haz. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 681/1282) (1968). *Vefeyâtü'l-a'yan ve Enbâu Ebnâi'z-zamân*, I-VIII (thk. İhsan Abbâs), Beyrut.

Karaismailoğlu, A. (2019). Nizâmülmülk Döneminde Kültür ve Edebiyat. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.) *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Kaya, B. (2019). Nizâmiye Medreseleri ve Eğitim Geleneği. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*. c.VII, sayı 14, 49-66.

Kırpık, G. (2009). *Nizâmiye Medreseleri Ortaçağın Yükseköğretim Kurumu*. Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi.

Kırpık, G. (2011). Bağdat Nizâmiye Medresesi Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi, İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm), *Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008*, c. II, s. 685-698.

Kisâî, Nûrullâh. (2000). *Medârisü'n-Nizâmiyye ve te'sîrâtü ilmî ve ictimâ'îân*. Tahrân.

Kuşçu, A. D., Orta Doğu'da Şî'i-Sünnî Mücadelesinde Selçuklu ve Zengî Medreselerinin Yeri, *Akademik Orta Doğu Dergisi*, sy: 4, s. 21-44.

Köroğlu, M. (2006). *Nizamiye Medreselerinin İcra Ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Levy, R. (1928, April). The Nizamiya Madrasa at Baghdad. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, 265-327.

Ma'ruf, Nâcî. (1973). *Ulemaü'n-Nizâmiyyât ve Medârisü'l-Meşriki'l-İslâmî*. Bağdat.

Ma'ruf, Nâcî. (1973). *Medâris Kable'n-Nizâmiye, Matbaatü'l-Mecma'i'l-İlmiyye*, Bağdat.

Ocak, A. (1993). *Nizâmiye Medreseleri*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ocak, A. (2002). Nizâmiye Medreseleri ve Büyük Selçuklularda Eğitim. Ankara: *Türkler*, V, 721-727.

Ocak, A. (2013). Medrese Geleneği İçinde Nizâmiye Medreseleri'nin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdıkları Yenilikler. Konya: *II. Uluslararası Selçuklular'da Bilim ve Düşünce Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, s. 441-462.

Ocak, A. (2017). *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizâmiye Medreseleri*, İstanbul: Nizâmiye Akademi.

Ocak, A. (2019). Nizâmiye Medreseleri'nin İslam Tefekkür Hayatındaki Yeri. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Okumuşlar, M. (2008). Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi. *Marife Din Araştırmaları Dergisi*, 8 (1), 137-148.

Özaydın, A. (2007). Nizâmiye Medresesi. İstanbul: *Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. 33, s. 188-191).

Özkan, Ö. (2007). *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı, Selçuklular Zamanında Medreselerin Kuruluş Sebepleri ve Medrese Eğitimi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/İlköğretim Anabilim Dalı/Sosyal Bilimler Öğretmenliği Bilim Dalı.

Özkurt, K. (2019). İsfahan'da Nizâmülmülk Türbesi ve Selçuklu Hanedan Mezarları. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Piyadeoğlu, C. (2018). Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi. *USAD*, S. 8, 124-135.

Rob, H. E. (2019). Vezir Nizâmülmülk'ün Selçuklu İlmî Hayatındaki Rolü. Çev: Maşallah Nar, (İç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Sahafiasl, P. (2019). Tarihi Kaynakların Çizdiği Nizâmülmülk Portrelerine Selçuklu Minyatür Sanatı Etkisiyle Çağdaş Yaklaşımı. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.) *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Sıddıqı J. (2012). *Nizâmiye Medreseleri ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Talas, M. E. (2000). *Nizâmiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*. çev. Sadık Cihan. Samsun: Etüt Yayınları.

Taşdemirci, E. (1989). Medreselerin Doğu Kaynakları ve İlk Zamanları. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 2, 269-271.

Temizel, A. (2019). Nizâmülmülk Döneminde Şair ve Şiir. (İç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Yahya, A. (2015). Nizâmülmülk'ün Türk Eğitim Tarihindeki Yeri Nedir?. *Türk Eğitim Tarihi: M.Ö. 1000-M.S.2015*, Ankara: Pegem Akademi, 53.

#### **Nizâmülmülk ve Büyük Selçuklu Devleti Müesseseleri**

Arıcı, H. (2005). *Nizâmülmülk ve Selçuklu Müesseselerinin Oluşumundaki Yeri*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ertuğrul, A. (1999). *Kaynakları Bağlamında Nizâmülmülk'ün Siyâset-Nâmesi'nde Geçen Önemli Kişiler*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Fazlı K. (2006). *Selçuklular Bibliyografyası*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Göksu, E. (2018). Nizâmülmülk ve Selçuklu İktâ'ının Şekillenmesindeki Rolü. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, sayı 8, s. 147-164.

İbnü'l Adim (1982). *Buğyetü't-Taleb fi Tarih-i Haleb, (Biyografilerle Selçuklular Tarihi)*. (çev). Ali Sevim, Ankara.

İncekaya, O. (2022). *Büyük Selçuklu Devleti'nin Kurumsal Yapısının Oluşumunda Siyâsetnâme Geleneğinin Etkisi (Nizâmülmülk Siyâsetnâmesi Örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Kırklareli: Kırkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karaarslan, H. Z. (2022). *Büyük Selçuklu Devleti Bürokrasisinde Nizâmülmülk Etkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Köymen, M.A. (1953). Büyük Selçuklu İmparatoru Melikşah Devrine Dair Bir Eser Münasebetiyle. *Bulleten. CXVIII (65-68): 557-604*.

Kucur, S. S. (2002). Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâmesinde Selçuklu Devlet Teşkilatı Açısından Bir Bakış: Emîr-i Hares ve Emîr-i Dâd. İstanbul: *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 12. sayı, 41-72.

Oğuzay, F. (2019). Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme Adlı Eserinde Tarım Politikaları ve Ebû Yûsuf'un Bu Alandaki Görüşleriyle Karşılaştırılması = Agricultural Policy in Nizamulmuk's Siyasetname and Comparison with



Abu Yusuf's Views in This Field, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Turkey Journal of Theological Studies*, III. cilt, 2. sayı, 238-258.

Sokhanpardaz, K. (2019). Nizâmülmülk'ün Büyük Selçuklu Mimari Faaliyetlerindeki Rolü. (İç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Şahin, F. N. (2021). Nizâmülmülk ve İktisadi Fikirleri. *Maruf İktisat: İslâm İktisadı Araştırmaları Dergisi = Maruf Economics: The Journal of Islamic*, sayı: 1, s. 25-36.

Şimşir, M. (2015). Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâmesi ve İstihbarata Yönelik İlke ve Yöntemleri. *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*. 28, 68-79.

Togay, A.B. (2017). *Nizâmülmülk Siyâsetnâmesi'nin Selçuklu Tarihindeki Siyasi, Sosyal ve Askeri Yapılara Etkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zengin, G. (2017). *Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâmesi'nde Değerler Eğitimi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

### **Karşılaştırmalı Çalışma Olarak Nizâmülmülk ve Siyâsetnâme**

Acındı, Ö. (2006). *Siyâsetnâme ve Kutatgu Biligde Halk Anlayışlarının Karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Altıntaş, R. (2019). Cüveynî'nin Vezir Nizâmülmülk'e Sunduğu El-Akîdetü'n-Nizâmiyye Adlı Eserinin Değerlendirilmesi. (İç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed). *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Altunöz, Y. (2005). *Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig'i ve Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâmesi Işığında Türk Hâkimiyet Anlayışı*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aygün, V. (2006), *Kâşgarlı Mahmûd, Balasagunlu Yusuf ve Nizâmülmülk'e Göre Türk Ordusu*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ayık, C. (2016). *Kutadgu Bilig ve Siyâsetnâme'de Ahlak Siyaset İlişkisi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ghazali, A. (1992). Economic Thought of Nizâm al-Mulk al-Tusi' in Abul-Hasan M. Sadiq and Aidit Ghazali (eds.), *Readings in Islamic Economic Thought*, Kuala Lumpur: Longman Malaysia, pp. 74-87.

Gökcan, Ö. (2018). Machiavelli ve Nizâmülmülk'te Devlet Yönetimi: Hükümdar (Prens) ve Siyâsetname Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz. *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, VI. cilt, 12. sayı, 25-47.

Gökmen, G. (2019). Emîrüşşü'arâ Mu'izzî Dîvânı'nda Nizâmülmülk Methiyeleri. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.) *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Gözel, A. (2019). *Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nde Devlet Adamının Siyaset Filozofu Olarak Portresi (Nizâmülmülk ve Lütfî Paşa Örneği)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gözel, A. (2021). Büyük Selçuklu Devri Siyâsetnâmelerinde Vezâret: Nizâmülmülk, Gazzâlî ve Keykâvus Örneği İstanbul: 9. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- II*, II. cilt [Felsefe-Hukuk-İktisat-İletişim-İslamcı Dergiler Projesi (İDP)-İşletme], 15-34.

Haddadî, Murad, *Nakd-ı Derûnî-yi Hukûmethâ-yı İstibdadî: Cubranderzgerî-yi İran der Ahd-ı Türk ve Moğol Âsîbşinasî-yi Hâce Nizamülmülk, İmam Muhammed Gazzâlî, Baba Efdal Kaşanî*, Kirmanşah 1381.



Harmancı, M. (1999). *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi (Farabi, Maverdi, Nizâmülmülk, İbn Teymiyye'nin Siyâsetnâmelerine Göre)* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kavak, Ö. (2011). İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstahzir'i. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16(31), 35-66.

Kavak, Ö. (2011). Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilafete Teşvik Etmek. *Konya: II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Bilim ve Düşünce Sempozyumu*, 20-22 Ekim 2011, s.327-349.

Menekşe, Ö. (2005). İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği. *Samsun: Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V-3, 193-211.

Nar, M. (2019). Maverdi ve Nizâmülmülk'te Meşruîyetin Kaynağı. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Öcal, A. (2020). Public Administrator Profile in Political Treatises: Special Reference Nizamülmülk, Kınalızade Ali Efendi and Machiavelli. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 21(2), 451-471.

Önalp, G. (2016). *Machiavelli ve Nizâmülmülk'ün Siyaset Anlayışlarının Karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ardahan: Ardahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Piyadeoğlu, C. (2019). Amîdülmülk Kündürî ile Nizâmülmülk'ün Sosyal Politikaları Hakkında Bir Karşılaştırma. (iç.) M. K. Arıcan, M. E. Kala ve M. Tuğrul (ed.), *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Selçuk, H. (2020). Üç Devir, Üç Devlet ve Üç Vezir (Bilge Tonyukuk, Nizâmülmülk ve Lütfî Paşa). Y.E. Tansü (ed.), Gaziantep: *Bilge Tonyukuk Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-I*.

Süllü, Z. (2017). Siyasal İletişim Açısından Tarihi Metinler Olarak Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Siyâsetnâmeleri: Nizam'ül Mülk'ün Siyâsetnâmesi Ve Koçi Bey Risalesi Bağlamında Siyasal İletişimin Tarihsel Kökenleri. *İNİF E-DERGİ*, 2(1), 47-62.

Şahin M. (2007). *Sirâcu'l Mülûk, Siyâset-Nâme, Ahkâmü's-Sultaniyye ve Kutadgu Bilig'e Göre Hükümdar Dışındaki Üst Düzey Devlet Görevlilerinin Karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tuğral, O. (2008). *Kutadgu Bilig ve Siyâsetnâme'de Devlet Anlayışı*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tuncer, M. (2003). *Aristoteles ve Nizâmülmülk'te Devlet Felsefesi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Uydu, M. (1992). Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig'i İle Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâmesinin Karşılaştırılması, *Türk Kültürü* (351): 428-436, Ankara.

Yeşil, A. (1996). *Doğu ve Batı Yönetim Bilimi Düşüncesinin Öncüleri Machiavelli ve Nizâmülmülk Örneği*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yılmaz, D. (2019). Tarihi Romanlarda Üç İsim: Nizamülmülk, Hasan Sabbah, Ömer Hayyam. Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 7 (4), 201-208.

## Structured Abstract

The real name of Nizamülmülk, one of the important figures of Turkish and Islamic administrative and intellectual history, is Ebû Ali Kivâmüddîn Hasen b. Ali b. He is Ishaq al-Tusi. He was born in 1018 in Râdkan village of Tus city of Khorasan. His father, Ali b. Ishaq was the chief of Tus âmili and Nûkan town of Ghaznavid state (Özaydın, 1999: 194; Şimşir, 2015: 70). Nizamülmülk, who received his primary education from his father, took Qur'an and hadith lessons in Aleppo, Isfahan, Nishapur and Baghdad, which were the science centers of the period. Nizamülmülk, who is frequently mentioned in the sources that he is a preacher master, is fluent in Arabic, although his mother tongue is Persian (Turan, 2019: 1). It is known that he worked as a manager in various regions of the Ghaznavid geography together with his father, who was a government official. When Khorasan came under the domination of the Seljuks, Nizamülmülk and his father entered the service of this state (Çaylak, A. ve Çelik, F., 2018: 425).

Nizamülmülk served as a vizier to Alparslan (d.465/1072) and Melikşah (d.485/1092), who were important sultans of the Seljuk State, for a total of twenty-nine years (Akdağ, 2020: 1022). During his viziership, the Seljuk State witnessed struggles for the strengthening of local notables as well as external problems. Nizamülmülk is the architect of the Seljuks' emergence from these struggles with a state order and hierarchy. The period when he was a vizier is considered to be the period when justice and security prevailed. It is emphasized in the sources that he is a knowledgeable, just, moral and generous manager. Due to his successful and powerful viziership, he was given the title of Nizamülmülk by the caliph of the period, Kâim bi Emrillah, which means "the order of the property, country, country" (Şimşir, 2015: 70; Çaylak, A. ve Çelik, F., 2018: 426; Şahin, 2021: 27). Nizamülmülk, one of these great thinkers and statesmen of the Islamic world, was stabbed and martyred by a young supporter of Hasan Sabbah in Nihâvend because of his struggle with the Batinis (Şahin, 2021: 27).

Nizamülmülk is a powerful administrator who played an active role in the state administration and brought various innovations during his long viziership period. The innovations he brought set an example for the institutions of the Turkish states after the Seljuk State. One of these innovations is the strengthening of the iqta system in practice. Nizamülmülk established a system specific to the Seljuks and their successors, the Turkish states, by forming the military iqta system (Şahin, 2021:27).

Nizamülmülk established the foundations of the Turkish-Islamic state tradition by arranging the central (divan) and palace organization of the Seljuks in the administrative field. In the judicial field, he established courts in accordance with Islamic traditions (Gökcan, 2018: 28). It has also brought about significant changes in the education system. As an institution, Nizamülmülk realized that Shiite Fatimids, Sunni Abbasids and Seljuks made various attempts in order to wear out the madrasas that existed before. He systematized the madrasas in a way that could be considered as a foundation school under the conditions of the period in order to strengthen the knowledge of the Sunnah (Özaydın, 2007: 188-191; Okumuşlar, 2008: 141; Şimşir, 2015: 70; Turan, 2019: 3). Nizamülmülk, who gave importance to zoning activities in the country apart from the madrasahs, had ribat, hospital, inns and mosques built. Nizamülmülk, who attaches great importance to science, brought together Sultan Melikşah and astronomy scholars in the 467th year of the Hijri. This is how the Celali calendar was arranged in relation to the nickname of Celâlüddeve of Sultan Melikşah (Gökcan, 2018: 28).

Nizamülmülk which is one of the most important political names in Turkish history a politician, his Persian work *Siyâsetnâme* was prepared at the request of Melikşah and completed in 1092 (Şimşir, 2015: 71). His work, *Siyâsetnâme*, in which he describes the formation of the state, its functioning, its institutions and the failing parties of the institutions, and the measures to be taken on these issues, has 51 chapters. In each chapter, Nizamülmülk explained his thoughts with anecdotes and examples (Gökcan, 2018: 29; Tabakoğlu, 2021: 403).

Nizamülmülk is one of the most researched Turkish elders with his contributions to the state order and administration in his long vizier life, innovations he brought to Turkish science and thought life, and numerous reconstruction activities. Among these studies, academic publications that are directly or mostly about Nizamülmülk were selected. Since some sources deal with the first examples of the institutions he founded or the main reason for the establishment of these institutions, they are indirectly seen as related to Nizamülmülk and included in the scope of the study. In the study, it was considered important to set a standard for the records by creating the bibliography record according to the surname of the author. However, some foreign resources could not be reached. For this reason, the sources that could not be reached have been transferred to the study by preserving the bibliography of the determined publication.

**Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi Süleyman Turan-Emine Battal (ed.)  
İstanbul 2020, Okur Akademi, 1. Basım, 626 sayfa, ISBN: 978-605-06-8502-2**

*Encyclopedia of New Religious Movements Süleyman Turan-Emine Battal (ed.)  
Istanbul 2020, Okur Akademi, 1st Edition, 626 pages, ISBN: 978-605-06-8502-2*

**Öz**

Yeni dini hareketler (YDH) kavramsallaştırması geleneksel dini yapılardan aktarılan kimi inanç, tutum, tavır ve söylemlerle modern dünyaya özgü dinamiklerin ve çeşitli kaynakların sentezine dayanan eklektik dini yapılar için kullanılmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kuzey Amerika ve Avrupa’da yayılmaya başlayan ve çoğunluğu Güney ve Doğu Asya kökenlere dayanan bu modern hareketler geleneksel dinlerin kurumsal gövdelerinden oldukça farklı yapılarıyla dikkat çekmektedir.

Bünyelerinde başta Hıristiyanlık olmak üzere çok çeşitli dinlerin ezoterik ya da mistik unsurlarını, kavramsal ve ritüalistik sermayelerini birleştiren yeni dini hareketler 1970’li yıllardan itibaren sosyal bilimlerin alt disiplinlerinde geniş ve özgün bir araştırma alanı olarak temayüz etmiştir. Klasik sosyoloji kuramlarının dinlere ve dini yapılara yönelik ön kabullerini sarsan yeni dini hareketler bugün artık disiplinler arası bir çalışma alanına dönüşmüş bulunmaktadır. Bugün artık yapısal özelliklerine, tipolojilerine teolojik kabullerinin ortaya çıkardığı yeni dindarlık biçimlerine ya da özel ve kamusal alandaki etkilerine kadar oldukça geniş bir sahanın araştırma konusu haline gelmiş bulunsa da, yeni dini hareketleri ansiklopedik düzeyde bir araya getirerek ele alan giriş düzeyinde çalışmalar oldukça sınırlıdır. Editörlüğünü Süleyman Turan ve Emine Battal’ın üstlendiği Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi bu çerçevede öncü bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Bu çerçevede dinler tarihi, din sosyolojisi, mezhepler tarihi ve din psikolojisi gibi İlahiyat tabanlı disiplinlerin katkılarıyla 242 yeni dini hareketin incelendiği eser, özellikle Türkçe literatür açısından alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Bu ilk baskısında dünyanın farklı bölgelerinde etkin olan yeni dini hareketlerin yaygın ve kapsamlı örneklerine yer veren eserin sonraki baskılarında kapsamının genişletilerek örneğin günümüzde İslam coğrafyasında etkili olan yeni dini hareketlere de yer verilmesi ilgili literatüre yeni boyutlar kazandıracığı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yeni Dini Hareketler (YDH), Dini Gruplar, Dini Organizasyonlar, Modernite, Din Sosyolojisi.

**Abstract**

The conceptualization of new religious movements (NRMs) is used for eclectic religious structures based on the synthesis of various sources and dynamics specific to the modern world with some beliefs, attitudes, behaviors and discourses transferred from traditional religious structures. Since the second half of the 20th century, these modern movements, which began to spread in North America and Europe are mostly based on South and East Asian origins, stand out with their quite different structures from the institutional bodies of traditional religions.

Combining esoteric or mystical elements, conceptual and ritualistic capitals of various religions, especially Christianity, new religious movements have emerged as a broad and unique field of research in the sub-disciplines of social sciences since the 1970s. Challenging the presuppositions of classical sociological theories about religions and religious structures, new religious movements have now turned into an interdisciplinary field of study. Although they have now become the subject of research in a wide range of fields, from their structural characteristics and typologies to the new forms of religiosity emerged by their theological assumptions or their effects in the private and public spheres, there are very limited introductory studies that deal with new religious movements by bringing them together at an encyclopedic level. The Encyclopedia of New Religious Movements, edited by Süleyman Turan and Emine Battal, stands out as a pioneering work in this context. In this framework, the work, which examines 242 new religious movements with the contributions of theology-based disciplines such as history of religions, sociology of religion, history of sects and psychology of religion, fills an important gap in the field, especially in terms of Turkish literature.

In this first edition of the book, which includes widespread and comprehensive examples of new religious movements active in different parts of the world, it is thought that expanding the scope of the book in the next editions and including, for example, new religious movements that are effective in the Islamic geography today will add new dimensions to the relevant literature.

**Keywords:** New Religious Movements (NRM), Religious Groups, Religious Organizations, Modernity, Sociology of Religion.

**Hicret K. TOPRAK**

Dr. Öğr. Üyesi., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı/Asst. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, hicret.toprak@asbu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-4821-8768>  
<https://ror.org/025y36b60>

Makale Türü-Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 28.01.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 25.03.2023

**Atf/Cite as:** Toprak, H.K. (2023). Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi Süleyman Turan-Emine Battal (ed.) İstanbul 2020, Okur Akademi, 1. Basım, 626 sayfa, ISBN: 978-605-06-8502-2. *Turkish Academic Research Review*, 8 (1), 246-250.

**Değerlendirme/Peer-Review:** Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks:** Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

**Yayıncı/Published:** Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Hicret K. Toprak

**Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Finansman/Grant Support:** Bu çalışmaya desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Etik Bildirim/Complaints:** [turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Yeni dini hareketler 20. yüzyılda kurumsal dinlerin içinden çıkarak bir tür kopuşla modern dünyaya eklenilen ve bünyelerinde başta Hıristiyanlık olmak üzere çok çeşitli dinlerin ezoterik ya da mistik unsurlarını, kavramsal ve ritüalistik sermayelerini birleştiren özgün yapılardır. 1970’li yıllardan itibaren giderek genişleyen ve sistematikleşen bir araştırma alanına dönüşen yeni dini hareketler, başta tanımlama ve sınıflandırma çabaları olmak üzere hangi dinamikler içinde ortaya çıktıkları, teolojilerini hangi referanslarla inşa ettikleri, kendi aralarında birtakım ortak niteliklerinin bulunup-bulunmaması, insanların bu hareketlere hangi gerekçelerle katıldıkları, karizmatik liderlerinin yaşam öyküleri ya da üyelerinin nasıl bir profile sahip olduğu gibi çok çeşitli açılardan inceleme konusu olmaktadır.

Modern toplumun seküler tahayyülü içinde dinlerin giderek sönmüneceğine yönelik ön kabuller 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir taraftan kurumsal dinlerin yerleşik yapıları, diğer taraftan da Batı toplumlarında ortaya çıkan yeni dini hareketlerin yükselişe geçmesiyle bir hayli sarsılmış, özellikle yeni dini hareketler 1970’li yıllardan itibaren sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerinin ilgi odağı haline gelmiştir. Akıl ve bilimin mutlak egemenliğinin er ya da geç doğa üstüne yönelik bütün din ve ideolojileri ortadan kaldıracacağı seküler öngörüye rağmen dini, manevi ya da spiritüel arayışların yeniden gündeme gelmesi başlangıçta bir tür “sapma” ya da “anomali” olarak değerlendirilmiştir (Toprak, 2023). Bu çerçevede “kült” etiketi altında incelenen söz konusu yapılar daha çok bireysel özgürlükleri bastıran ve kısıtlayan nitelikleri ya da üyeleri üzerindeki psikolojik manipülasyonları açısından ele alınmıştır.

Kuşkusuz Jim Jones’un Guayana’da (1978), Order of the Solar Temple üyelerinin Kanada ve İsviçre’de (1994) ve Heaven’s Gate üyelerinin California’daki (1997) toplu intihar eylemleri, Aum Shinri-Kyo mensuplarının Tokyo metrosuna düzenledikleri sarin gazlı saldırı (1995) ya da Waco katliamı (1993) gibi sapkın ve radikal eylemler bazı yeni dini hareketlerin içinde barındırdığı şiddet eğiliminin açık bir göstergesidir. Ancak giderek tüm dünyada bu radikal örnekleriyle sınırlandırılmayacak bir çeşitliliğe ve toplumsal yaygınlığa ulaşan yeni dini hareketler, kendi içlerinde sınıflandırılacak birtakım ortak özelliklerinin yanı sıra eklektik karakterleri sebebiyle oldukça farklı ve kendilerine özgü niteliklere de sahip olabilmektedir. Bu eklektizm aynı zamanda yeni dini hareketlerin küresel ölçekli yayılma kapasitesine ve çeşitliliğine kaynaklık eden en önemli ortak niteliklerindedir. Geleneksel dinlerin yerleşik kalıplarından koparak yeni bir özgünlük vasfı kazanan modern dünyaya özgü bu yapılar, dinlerin maneviyat, aidiyet ve dayanışma gibi evrensel örüntülerini modern dünyaya özgü çeşitliliklerle buluşturabilmektedir.

Nihayetinde sosyal bilimcilerin dinlere ve dini yapılara yönelik genel geçer ve klasik kabullerini sarsan yeni dini hareketler aynı zamanda geleneksel dini yapılardan da radikal bir kopuş olarak nitelenmekte ve bugün artık disiplinler arası bir çalışma alanına dönüşmüş bulunmaktadır. Günümüzde bu hareketler yapısal özelliklerinden tipolojilerine, teolojik kabullerinden ürettiği yeni dindarlık biçimlerine, ve özel ve kamusal alandaki etkilerine kadar oldukça geniş bir sahanın araştırma konusudur. Ayrıca 19. yüzyılda Yahova Şahitleri ve Mormonlar gibi tekil örneklerden sonra 20. yüzyıldan günümüze kadar yeni dini hareketler kapsamında ele alınan çeşitli ölçeklerdeki yapıların Avrupa’da 2000’e ulaştığı, ABD’de 1000’in, Japonya’da 800’ün üzerine çıktığı tahmin edilmektedir. Amerika, Asya, Afrika ve Pasifik’teki yerli kabileler arasında ise 10.000 civarında yeni dini

hareketin bulunduğu düşünülmektedir (Turan ve Battal, 2020, s. 12). Sayıları ve yayımları giderek artan yeni dini hareketlerin etkinlik alanları, türleri, kapsam ve sınırları da her geçen gün değişime uğramaktadır.

Günümüzde çeşitli ölçeklerde faaliyet gösteren 242 farklı hareketin incelendiği eser, sistematik olarak her bir hareketin ismi, kurucusu, kısa tarihçesi, kutsal metinleri, inanç esasları, ritüelleri, ve festivalleri, üye sayısı ve varsa sembolleri hakkında bilgi vermektedir (Turan ve Battal, 2020, s. 18). Yazarlar İlahiyat alanının dinler tarihi başta olmak üzere din sosyolojisi ve din psikolojisi gibi disiplinlerinde konuyla ilgili çalışan akademisyen ve araştırmacılardan oluşmaktadır.

Yeni dini hareketler bugüne kadar çeşitli düzeylerde ve geniş bir akademik literatür içinde ele alınmış olsa da bu hareketleri ansiklopedik düzeyde bir araya getirerek inceleyen çalışmalar oldukça sınırlıdır.<sup>1</sup> Türkçe literatür söz konusu olduğunda ise eserin öncü bir çalışma olarak önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir.<sup>2</sup> Eserin giriş bölümünde yeni dini hareketlerin tanımı, tarihsel gelişim süreçleri, yaygın olarak kabul edilen türleri ve tipolojileri hakkında genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Bu bölümde konuyla ilgili geniş akademik literatürün ana eğilimleri özetlenmekte ve eserde takip edilen metot ve yaklaşımlar ortaya konulmaktadır. Literatürde “yıkıcı kültürler”, “zararlı örgütler”, “yeni dinler”, “yeni dini akımlar”, “milenyum hareketleri”, “kıyamet tarikatları”, “yeniçağ dinleri”, “gençlik dinleri/tarikatları” gibi çok farklı isimler altında ele alınan yapıları tanımlamak üzere daha nesnel ve kuşatıcı bir kavram olarak “yeni dini hareketler” başlığı tercih edilmiştir.

Kendilerini ana dini gövdenin “sapkın” ya da “heretik” bir kolu olmaktan çok “yeni” birer din olarak takdim etseler de bu hareketlerin bir şekilde geleneksel dinlerin içinden çıktıkları ve bu dinlerin birikimlerinden yararlandıkları söylenebilir (Turan ve Battal, 2020, s. 11). 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere Batı toplumlarında yayılmaya başlayan yeni dini hareketlerin teolojileri bir şekilde geleneksel dinlerin ya da bu dinlerin tarihsel süreçte ortaya çıkan çeşitli alt gruplarının tahrif ya da reforme edilmiş biçimleri olarak da görünmektedir.

Baskın dini gruptan ayrılarak farklılaşmakla birlikte itirazlarını ana dini gövdenin içinde kalarak örtük bir biçimde sürdüren ya da ondan büsbütün koparak yeni bir bünye oluşturan hareketlere tarih boyunca hemen her dinin kurumsal ve heretik yapıları içinde rastlanmaktadır. Bu çerçevede yeni dini hareketlerin ne ölçüde “yeni” olup olmadıkları da tartışılma konusudur. Eser bu soruyu gündeme getirmekte ve dini hareketlerin tarihten günümüze dinlerin ana gövdesinden bir biçimde ayıran yapılar olarak tanımlamakla birlikte, sekülerleşme, küreselleşme, çoğulculuk, sübjektivizm, kayıtsızlık, bireycilik, hazcılık gibi modern dünyaya ait dinamikler içinde biçimlenen bu “yeni” dini hareketleri özgül bir kategori olarak gündemine almaktadır. Gerçekten de yeni dini hareketlerin teolojileri, ritüalistik uygulamaları ya da örgütlenme biçimleri Hristiyanlık, Yahudilik, İslam, Budizm,

<sup>1</sup> Örneğin bkz. James R. Lewis (ed.), *The Encyclopedia of Cults, Sects and New Religions*. New York: Prometheus Books, 2001; Lome L. Dawson (ed.), *Cults and New Religious Movements: A Reader*. Oxford: Blackwell, 2003; Peter Clarke (ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements*. London: Routledge, 2005; V. Gallagher ve W. Michael Ashcraft (ed.) *Introduction to New and Alternative Religions in America*, Greenwood Publishing Group, 2006.

<sup>2</sup> Türkçe literatürde öne çıkan bazı örnekler için bkz. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dini “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 1996; M. Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, İstanbul: Birleşik Yayınları, 2010; Özlem Uluç, *Yeni Dini Hareketler*, İstanbul: Yarı Yayınları, 2013; Ali Köse, *Milenyum Tarikatları Batı’da Yeni Dini Akımlar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.



Hinduizm, Jainizm, Şintoizm, Sihizm, Sant Mat, Taoizm, Zerdüştlük, Kızılderili ve diğer etnolingüistik dinlerin inançlarıyla, örgütlenme biçimleriyle ya da ruhsal uygulamalarıyla akrabalık içindedir (Melton, 2004, s. 21).

Sınırlılıkları açısından değerlendirildiğinde bu ansiklopedik çalışmanın günümüzde sayıları on binleri bulan yeni dini hareketlerin yaygın ve kapsamlı örneklerine yer vermiş olduğu söylenebilir. Bununla birlikte dünyanın farklı bölgelerinde etkin olan yeni dini hareketlerin genel bir panoramasını sunan eserin sonraki baskılarında bu örneklerin arttırılacağı belirtilmektedir. Eserin bu ilk baskısında “İslami kökenli” hareketlere yer verilmediği de ifade edilmektedir. Bu kapsamda her ne kadar “çağdaş İslami akımlar” a odaklanan bazı özgün çalışmalara dikkat çekilse de, bu akımların yeni dini hareketler kapsamında değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Çağımızda dini hareketlerin çok çeşitli formları bulunmaktadır. Ancak kuşkusuz modern dönemde ortaya çıkmış olması bir dini hareketin “yeni dini hareketler” kapsamında ele alınması için yeterli değildir. Nitekim bu bağlamda eserde hangi İslami/dini hareketlerin yeni dini hareketler kapsamında ele alınabileceği konusunda bir fikir birliği bulunmadığına dikkat çekilmekte ve alan uzmanları tarafından disiplinler arası bir ilgiyle Batı merkezli mevcut literatürün yeniden değerlendirilmesi gerektiği de vurgulanmaktadır (Turan ve Battal 2020, s. 17-18).

Eserde ayrıca doğrudan doğruya yeni dini hareketler kapsamında olmamakla birlikte bazı hareketlerin esas aldığı öğretisi ve anlayışı oluşturması bakımından “Daimoku” ve “Enneagram” gibi kavramlara da yer verildiği belirtilmektedir. Kuşkusuz modern dünyanın seküler tabiatı ve akışkanlığı içinde gözlemlenen dini çeşitliliğin ve bu bağlamda her geçen gün yeni biçim ve formlar kazanan yeni dini hareketlerin çerçevesini çizmek oldukça zordur. Dini hareketlerin tarihsel örneklerinde olduğu gibi modern biçimlerinde de insanın anlam arayışı ve içsel gerilimleri etkili olmaktadır. Ne var ki burada yeni dini hareketleri dini hareketlerin geleneksel formlarından ayıran belirgin farklılıklara da dikkat etmek gerekmektedir. Bu farklılaşmanın boyutları yeni dini hareketlerin nasıl tanımlanacağından başlayarak dindarlığın bu çerçevede kazandığı yeni form ve işlevlere, ritüellere, içinde geliştikleri toplumsal düzenle ilişkilerine, liderlik ve üyelik mekanizmalarına, kamusal ve özel alana yönelik ilgilerine ya da siyasal beklenti ve taleplerine kadar uzanmaktadır (Bromley, 1998, s. 331). Modernitenin ürettiği yeni yaşam biçimlerinin vaat ettiği “maddi refah”ı ne ölçüde gerçekleştirebildiği sorusunun yanı sıra insanın manevi ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik olarak ortaya çıkan sorunlar da bu çerçevede yeni tartışma alanlarına fırsat vermekte, özellikle postmodern dönemde toplumsal alanlar, kurumlar ya da katmanlar arasındaki sınırların giderek müphemleşmesi bu tartışmalarda oldukça belirleyici olmaktadır.

Son olarak eserde hareketlerin isimlerinin olabildiğince Türkçeleştirilerek verilmesi alana ilişkin Türkçe literatürün geliştirilmesi açısından önemli görülse de, örneğin Moonculuk (Unification Church) örneğinde olduğu gibi, eserin sonraki baskılarında yapının kendisine atfettiği ismin de başlıkta verilmesi daha uygun olacaktır.

### Kaynaklar

Bromley David G. (1998). New Religious Movements. *Encyclopedia of Religion and Society*, William H. Swatos Jr. (ed.), Walnut Creek: Altamira.

Clarke, Peter (ed.) (2005). *Encyclopedia of New Religious Movements*. London: Routledge.



Coşkun, Ali (1996). *Osmanlı Dönemi Dini “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE.

Gallagher Eugene V. ve Ashcraft W. Michael (ed.) *Introduction to New and Alternative Religions in America*, Greenwood Publishing Group, 2006.

Kirman, M. Ali (2010). *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, İstanbul: Birleşik Yayınları.

Köse Ali, (2017). *Milenyum Tarikatları Batı’da Yeni Dini Akımlar*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Lewis, James R. (ed.) (2001). *The Encyclopedia of Cults, Sects and New Religions*, New York: Prometheus Books.

Lome L. Dawson (ed.) (2003). *Cults and New Religious Movements: A Reader*, Oxford: Blackwell.

Melton, J. Gordon (2004). “An Introduction to New Religions”, *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, James R. Lewis (ed.), Oxford University Press.

Toprak, Hicret K., (2023). *İtiraz Tepki Saflaşma Dini İkaz ve Protesto Hareketleri*, Ankara: Otto Yayınları.

Uluç, Özlem (2013). *Yeni Dini Hareketler*, İstanbul: Yarın Yayınları.