



İstem • Yıl:18 • Sayı:36 • 2020

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

Prof.Dr. Mustafa Yıldırım  
Yıl:18 • Sayı:36 • 2020

**Hakemli Dergi**

(Yılda İki Sayı Yayınlanır)

**Editör/Editor in Chief**

Prof.Dr. Mustafa Yıldırım

**Yardımcı Editörler/Co-Editors**

Dr.Öğr.Üyesi Ali Dadan • Prof.Dr. Hikmet Atik • Dr. Fatma Şeyma Boydak

**Alan Editörleri/Field Editors**

Arş.Gör. Maşide Kamit • Dr. Ayşe Parlaklıç Mucan • Öğr.Gör. Mustafa Yıldırım

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

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

**Yazışma Adresi /Communication Address**

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

**e-mail**

istemdergisi@gmail.com

**web**

http://dergipark.gov.tr/istem

**e-ISSN: 2602-408X**

**Tasarım/İç Düzen**

Ali Dadan

## Danışma ve Hakem Kurulu / Advisory Board and Academic Referees

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

## Yayım ve Yazım İlkeleri

### GENEL İLKELER

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

### YAYIM İLKELERİ

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

### YAZIM İLKELERİ

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

### ATIF SİSTEMİ

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



## Publishing and Writing Principles

### GENERAL PRINCIPLES

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

### PUBLICATION PRINCIPLES

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

### WRITING PRINCIPLES

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

### FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

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



## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Research	IX	Editörden...
	199	<b>What Does History Tell Us from the Classical Period of Islam? Some Illustrative Social and Moral Examples</b> <i>İslâm'ın Klasik Döneminden Tarih Bize Ne Söyler? Bazı Betimleyici Sosyal ve Ahlaki Örnekler</i> <i>Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL</i>
	215	<b>Islamic Family as a Concept and Institution and Its Historical Epistemology</b> <i>Kavram ve Kurum Olarak İslam Ailesi ve Tarihsel Epistomolojisi</i> <i>Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL</i>
	229	<b>Câhiliye Bedevî Arap Zihninin Son Peygamberle İmtihani: Uyeyne b. Hisn Örneği</b> <i>The Test of Jahiliye Arab Bedouin's Mind with the Last Prophet: The Example of 'Uyayna b. Hisn</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Ali DADAN</i>
	253	<b>Cinuçen Tanrıkorum'a Ait "Kârçe-i Nüh Felek" Eserinin Biçim Özellikleri Açısından Tahlîli</b> <i>Form Analysis of "Kârçe-i Nüh Felek" Composition of Cinuçen Tanrıkorum</i> <i>Prof. Dr. Gülçin YAHYA KAÇAR - Öğr. Gör. Aziz DESTEGÜL</i>
	283	<b>Emevîlerin İlk Mısır ve Mağrib Valisi Mesleme bin Muhalled el-Ensârî Maslama ibn Mukhallad al-Ansari, the first Egypt and Maghreb Governor of the Umayyad</b> <i>Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖK</i>
	305	<b>Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Paris Bibliotheque Nationale'de Bulunan Cerrahiyyetü'l-Haniyye isimli Eserinin Minyatür Özellikleri</b> <i>Miniature Characteristics of Sabuncuoğlu Şerefeddin's Cerrahiyyetül-Haniyye Work Located in Paris Bibliotheque Nationale</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem ÖNKOL ERTUNÇ Lütfiye DEPELER MAZI</i>
	325	<b>Türk Din Müsîkîsi'nde Kullanılan Usûller</b> <i>The Usuls used in Turkish Religious Music</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Sadettin Volkan KOPAR</i>
	347	<b>Cemil Bey'in, Hüseyinî Viyolonsel Taksiminin Rehber-i Müsîkiye Göre Makam Tahlîli</b> <i>Makam Analysis of HuseyniCello Taksim of Cemil Bey According to the Rehber-i Müsiki</i> <i>Öğr. Gör. Özcan Çetik - Prof. Dr. Mehmet Gönül</i>
	361	<b>IX. Yüzyıl Abbâsi Dönemi Hanedan Uyesi Müsîkişinasların Kitâbü'l-Egânî'deki Anlatımları</b> <i>İslâm'ın Klasik Döneminden Tarih Bize Ne Söyler? Bazı Betimleyici Sosyal ve Ahlaki Örnekler</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Sema DİNÇ Doç. Dr. Recep GÜN</i>
389	<b>'Alkame b. 'Abede el-Fahl ve İki Kasidesi</b> <i>'Alqama b. 'Abada al-Fahl and his Two Qasidas</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Esat AYYILDIZ</i>	

Araştırma Research	417	<b>Osmanlı Vakfiyelerinde Hz. Muhammed'i (sav) ve Konumunu Tavsif Eden İfade Formları (Makedonya Örneği)</b> <i>'Forms of Expression Describing The Prophet Muhammad And Her Position in Ottoman Waqfiyyas (Example Of Macedonia)</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Hasan TELLİ</i>
	439	<b>Sakarya Mezar Taşlarının Yapısal ve Yerel Analizi</b> <i>Structural and Local Analysis of Sakarya Grave Stones</i> <i>Öğr. Gör. Oktay GÜNDOĞDU - Prof. Dr. Lütfi ŞEYBAN</i>
	457	<b>Arkeolojik Kazı ve Temizlik Çalışmaları Sonucunda; Ba'rür Hanı</b> <i>Ba'rür Inn Based on the Results of Archaeological Excavations and Cleaning Works</i> <i>Doç. Dr. Mustafa GÜLER</i>
	489	<b>Coğrafyanın Siyer Telifine Etkisi: Kelât (ö. 634/1237) ve el-İktifâ Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme</b> <i>The effect of geography on sira writing: An Examination on al-Kalâ'î and his Work al-İktifâ'</i> <i>Arş. Gör. Yakup AKYÜREK</i>
	499	<b>Muhtâr es-Sekafi Hareketindeki Gâli Davranışlar Ve Muhtâr es-Sekafi'nin Bu Davranışlar Karşısındaki Tutumu</b> <i>Gâli Behaviour In The Mukhtar al-Thaqafi Movement And The Attitude Of Mukhtar al-Thaqafi Against These Behaviors</i> <i>Dr. Yasin KURNAZ</i>
	521	<b>Leone Caetani'nin Annali Dell'İslâm Adlı Eserinin Hüseyin Câhid Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler ve Türkiye'deki Yansımaları</b> <i>Some Thoughts on Translation of Caetani's Annali Dell'İslâm by Huseyin Câhid and Their Effects on Turkey</i> <i>Öğr. Gör. Muhammed İhsan HACİSMAİLOĞLU</i>
	541	<b>Kubbe-i Hadrâ'nın Karamanoğlu Döneminden Günümüze Değişen Çinileri</b> <i>Tiles of the Kubbe-i Hadra Changing from Karamanoglu Period</i> <i>Dr. Naci BAKIRCI</i>

## Editörden...

İstem Dergisi olarak 2020 yılı Aralık ayına ait 36. sayısı ile sizlerin karşısındayız. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm dergisi olarak 18 yıldır yayın hayatına devam etmekte olan İstem, 2011 yılından itibaren Tübitak Ulakbim TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır. Dergimiz, 2020 yılı itibarıyla makale süreç yönetiminde Scholarone sistemini kullanmaya başlamıştır. Böylece dergimizde yayınlanan makalelerinin dünya çapında görünürlüğünün arttığını ve atıf sayılarının olumlu yönde değişmekte olduğunu gözlemlemekteyiz.

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

Dergimizin yayın hayatında herhangi bir aksaklık olmaması için İstem editör kurulu olarak özverili bir çaba gösterdik. Bu hususta editör yardımcılarımız Prof. Dr. Hikmet Atik, Dr. Öğr. Üyesi Ali Dadan, Dr. Fatma Şeyma Boydak, alan editörlerimiz Dr. Ayşe Parlaklıç Mucan, Arş. Gör. Maşide Kamit ve Öğr. Gör. Mustafa Yıldırım'a teşekkür ederim. Çabalarımızın sonucunda 36. sayımızı çıkarmanın mutluluğunu yaşıyoruz. 36. sayımızın içeriğinde siyer, İslâmi aile, İslâm'ın klasik dönemi, Mesleme bin Muhalled el-Ensârî, Osmanlı vakfiyelerinde Hz. Muhammed, Annâli Dell'İslâm, Muhtâr es-Sekâfi hareketi ve Uyeyne b. Hısn konularında İslam Tarihi makaleleri; 'Kubbe-i Hadrâ'nın çinileri, Ba'rûr Han, Sakarya Mezar Taşlarının Yapısal ve Yerel Analizi ve Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Cerrahiyyetü'l-Haniyye adlı eserinin minyatür özellikleri konulu Türk-İslam Sanatları Tarihi makaleleri; 'Alkame b. 'Abede el-Fahl ve İki Kasidesi konulu Türk-İslam Edebiyatı makalesi; Cinuçen Tanrıkorur, Kitâbü'l-Egâni', Türk Din Müsikîsi'nde kullanılan usûller ve Cemil Bey'in Hüseyinî Viyolonsel Takşimi konulu Türk Din Müsikîsi makaleleri bulunmaktadır.

Ülke olarak 2020 yılı boyunca yaşadığımız Covid-19 salgın sürecini sağ salim atlattı ve 2021 yılının ülkemiz ve tüm insanlık için hayırlar getirmesini temenni ediyorum. Haziran 2021'de yayınlanacak olan 37. sayımızda buluşmak üzere sağlık ve mutluluklar dilerim.

Mustafa YILDIRIM



## What Does History Tell Us from the Classical Period of Islam? Some Illustrative Social and Moral Examples

AHMET TURAN YÜKSEL 

Prof.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim dalı, Konya, Türkiye, [atyuksel@hotmail.com](mailto:atyuksel@hotmail.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 14.10.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 27.12.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf / Cite as

Yüksel, Ahmet Turan. "What Does History Tell Us from the Classical Period of Islam? Some Illustrative Social and Moral Examples". *İstem*, 18/36 (2020): 199-214.  
<https://doi.org/10.31591/istem.848013>

### Abstract

History, which is subsumed under Social and Humanity Sciences, is a field that closely concerns all branches of sciences. History is a verified set of facts. In the past sense, it is a continuous dimension of human consciousness, the institutions and values of the society and the absolute component of the patterns outside these. In other words, it is the narration, investigation and evaluation of all events in all aspects that took place in the past up to the present time.

Also, history is the branch of science that records the adventure of humanity and the universe since creation. It is a bridge transferring the past to the present between the past and the future. It is the memory of nations and the report card showing their success and failure. It is a branch of science that offers exemplary scenes to be taught and a series of events that would not recur if the lesson had been learned. It is a branch of science that reveals the phases of Sunnatullah, the existence and extinction of the state, nations and civilizations.

This article aims to reveal what history tells us with some examples from the Classical Period of Islam. For, history offers the necessary material to the understanding of humanity as a field and science branch that brings the past and the present together and sheds light on the future. Probably what needs to be done is to benefit properly from the environment prepared and presented by history. For, it is only the actors that change, in fact the historical rules do not change.

**Keywords:** History, Creation, Humanity, Classical Period of Islam, Illustrative Examples.

### Öz

#### *İslâm'ın Klasik Döneminden Tarih Bizze Ne Söyler? Bazı Betimleyici Sosyal ve Ahlakî Örnekler*

İlimlerin taksiminde Sosyal/Beşerî ilimler arasında yer alan Tarih, bütün ilim dallarını yakından ilgilendiren alandır. Tarih doğrulanmış bir olgular kümesidir. Geçmiş anlamıyla da beşer bilincinin sürekliliği boyutu, toplumun sahip olduğu müesseseleri, değerleri ve bunların dışındaki kalıpların mutlak bileşenidir. Bir başka ifadeyle içinde bulunduğumuz zamana kadar



geçmişte vuku bulan bütün olayların anlatımı, tüm yönleriyle irdelenerek soruşturulması ve değerlendirilmesidir.

Bu tanımlara ilave olarak tarih yaratılıştan itibaren insanlığın ve evrenin serüvenini kaydeden ilim dalıdır. Geçmiş günümüze aktaran; geçmiş ile gelecek arasında köprüdür. Milletlerin hafızası, başarı ve başarısızlıklarını gösteren karnesidir. Ders alınmak üzere ibret sahneleri sunan ilim dalıdır. Ders alınsaydı tekerrür etmeyecek olan olaylar dizisidir. Sünnetullah'ın safhalarını; devlet, kavim ve medeniyetlerin varoluş ve yok oluşlarını ortaya koyan ilim dalıdır. Bu makalenin amacı Klasik Dönem İslâm Tarihinden bazı örnekler vererek tarihin bize ne söylediğini ortaya koymaktır. Çünkü tarih, geçmişle günümüzü buluşturan ve geleceğe ışık tutan, yön veren bir alan ve ilim dalı olarak gerekli malzemeyi insanlığın idrakine sunmaktadır. Yapılması gereken herhalde tarihin hazırladığı ve sunduğu ortamdan yerli yerince ve doğru bir şekilde yararlanabilmektedir. Zira değişen sadece aktörlerdir, aslında tarihi kurallar değişmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Yaratılış, İnsanlık, Klasik İslâm Dönemi, Betimleyici Örnekler.

### Introduction

First of all, we would like to some introductory remarks as to the definition and subject-matter of history as a discipline. History, which is subsumed under Social and Humanity Sciences, is a field that closely concerns all branches of rational and natural sciences. For every science has definitely a historial background or a historical past spanning from the moment of its first appearance to the various evolutionary stages it has gone through. Besides, like any other discipline, history, too, has its own technical concepts, subject-matters, issues, and theories.

History is expressed as History in English, Histoire in French, Geschichte in German, and *Tarikh* in Arabic, which is derived from the Arabic verb, *arrakha / warrakha*. The Arabic term *Tarikh* has originated from the word *yaraakh / yarakh* which means moon, month, time or seeing the moon in Akkadian, Abyssinian and Hebrew languages. As such, history is briefly to determine the day and the year in which an event occurred, as well as the sequence of incidents following that event.<sup>1</sup> In other words, history means to determine the date of events and to prepare the catalog of events according to their chronological order.<sup>2</sup> Again, history is “the study and description of all aspects of life lived in the past”<sup>3</sup> and as such it affords considerable knowledge about ideas and actions that had been developed by humanity as part of social structure.<sup>4</sup> Or, it is an independent science whose subject-matter is to collect all human and social events of the past and analyze them in a scientific pattern.<sup>5</sup> In the same way, history, according to another definition, is “a science that collects the single events that were lived and experienced by humanity in the past, recounts them within the framework of time and space and based on written documents and thereby sheds light on the future.”<sup>6</sup>

When we look at the definitions made in this framework, it can be said that

<sup>1</sup> Mustafa Fayda, “Tarih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/30.

<sup>2</sup> Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Yazıları* (Ankara: Vadi Yayınları, 1994), 11.

<sup>3</sup> A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl* (İstanbul: Enderun Yayınları, 1981), 2.

<sup>4</sup> Tuncer Baykara, *Tarih, Araştırma ve Yazma Metodu* (İzmir: İrfan Kültür ve Eğitim Merkezi Yayınları, 1996), 4.

<sup>5</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (Ankara: Say Yayınları, 2010), 15.

<sup>6</sup> Ekrem Memiş, *Tarih Metodolojisi* (Konya: Çizgi Yayınları, 2008), 6.



history is a set of verified facts.<sup>7</sup> In terms of its meaning with regard to the past, it is seen as a continuous dimension of human consciousness, as well as the totality of all the institutions and values of a society, together with all the patterns that remain outside them.<sup>8</sup> In other words, it is the narration, investigation and evaluation of all events in all aspects that have taken place from the past up to the present time.<sup>9</sup>

In light of all these and other known yet uncited definitions, we can modestly suggest our opinion about history as follows:

-It is a particular science that records ventures of humanity and the universe since the creation.

-It is a bridge transferring the past to the present and linking the past with the future.

-It is a branch of science that determines the specificity of the past events in terms of time and place.

-It is the memory of nations and the report card showing their successes and failures.

-It is a tool that holds a mirror from the past to the present and enables people to confront their past in the present.

-It is a branch of science that offers lessons and admonitions for people's benefit.

-It is a series of events, which, if taken heed of and lessons learned duly, would not recur.

-It is the background of the politics followed by states.

-It is a branch of science that reveals the phases of Sunnatullah (natural law of God), the existence and disappearance of the state, nations and civilizations.

-For some people, it is a rightful pride; for some others, it is just a vain glory.

-It is a disgrace and shame for some others even if they try to hide it.

-It is a field of occupation for some that can be exploited, distorted and undesired.

-It is a source of courage and synergy for nations.

In addition to the sacred texts, all printed and manuscript works composed by historians in different fields and all kinds of archaeological findings, documents and works that have survived until today, all are accepted as sources of history.<sup>10</sup> A historian ought to be an expert in this field. Here, we prefer to use the term of history in general meaning and as a science also.

As for the question of what history tells us from the Classical Period of Islam with its definitions and sources, we shall try to answer and illustrate it with specific selected examples from history itself by taking into account its sources

<sup>7</sup> Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir*, trans. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yay, 1991), 14.

<sup>8</sup> Eric Hobsbawm, *Tarih Üzerine*, trans. Osman Akınhay (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 17.

<sup>9</sup> İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/71.

<sup>10</sup> For the sources of history, see Toğan, *Tarihte Usûl*, 36-75.

and periods. In doing so, we shall mention the principles and rules shown by historical events and process and then the examples to clarify these facts. History says:

**The Last Divine Message, the Glorious Quran, Which was Sent Down to All Humanity, is at the Same Time a Source of History and It Draws Attention to the Following Truths:**

The Quran, by relating the story of the creation of human, which constitutes one of the central subjects of history, emphasizes that the purpose of human's creation and of his coming to the world is worship and trial. It introduces to the humanity of the present time the historical struggle of the prophets and their followers for the establishment of the Truth vis-à-vis falsehood as recorded in *Qisas al-Anbiya (Stories of the Prophets)*, a struggle which will continue until the Day of Judgment.<sup>11</sup> In doing so, the Qur'an offers the glad-tiding news that the Truth will ultimately prevail and the Falsehood will perish in the end.<sup>12</sup> However, at this point, it goes on to proclaim that those who are in the right and straight path must continue, despite all kinds of obstacles and difficulties, this daunting struggle with strong faith and patience and without falling into despair at all. Although throughout the ages the representatives of the falsehoods and the adherents of the superstitions have appeared in diverse disguises and forms, the general rule in this regard will not change in the end, provided that the believers are fully conscious and mindful of their responsibilities. During this long struggle, such concepts as monotheism, disbelief, truth, justice and cruelty, etc. become more paramount and crucial. The struggle of the Prophet Moses against the Pharaoh and that of the Prophet Abraham against Nimrod contain the basic principles and references as to how to dealing with the Pharaohs and Nimrods of the modern age.<sup>13</sup>

**The Meaning of This-Worldly Life should be Conceived Accurately and Correctly**

In this context one is frequently reminded that, though the life of this world is temporary, the attainment of eternal happiness in the world to come, nevertheless, and the enjoyment of countless blessings of Allah there still depends on the life of this world, which has been given for us free but as a land of trial. At this point, a healthy balance ought to be made between this world and the hereafter in such a way that all efforts in this world should be exerted and directed towards conducting affairs, constructing institutions and building civilization<sup>14</sup> but without ever forgetting the reality of the eternal life for which the same efforts should be made too. At the root of the great turmoil, blood and tears that surround the world and the humanity today, lie the aggressions and injustices of those materially mighty people who, though they allegedly declare to be correctors and reformers, are in fact corrupters and destroyers. The fol-

<sup>11</sup> For *Qisas al-Anbiya*, see Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2014).

<sup>12</sup> *al-Isrâ'* 17/81.

<sup>13</sup> On these issues, refer to Mazharuddîn Siddîki, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, trans. Süleyman Kalkan (Ankara: Pınar Yayınları, 1982).

<sup>14</sup> *Hüd* 11/61.

lowers of the right path should undertake the task of governing, rather than being ruled, and they should always struggle in order to obtain this important task without being discouraged, while disregarding any form criticism if they ever face in seeking and demanding this entitlement. It should not be forgotten that Allah the Almighty has been with the believers throughout history.

### **The Prophet, Sent to All Humanity, is the Most Beautiful Role Model for All Humanity together with the Believers**

The Prophet Muhammad (pbuh)'s entire life, spanning both his pre-prophetic and prophetic periods, contains substantial examples out of which a historian can derive universal principles for the benefit of not only believers but all humanity, as well. We will try to focus on a few of them here.

First of all, it should be underlined that all the revolutions that took place in the world history targeted first and foremost human beings and societies with the aim at reforming them individually and collectively. No reform can be achieved in a given society unless it is directed towards ameliorating the conditions of people in terms of goodness, virtue and beauty. It must be pointed out at this juncture that the process of struggle re-undertaken by the Prophet Muhammad (pbuh) for the reformation of certain practices of the Jahiliya, especially the practices that were contrary to the creation and the human nature, has been an on-going evolutionary journey of humanity since the time of the Prophet Adam. The Trustworthy Muhammad's personality has always been taken as an exemplary model and foremost leader for this journey. Just to recall here, when he was given the task of the arbitration of the Kaaba, at the age of thirty-five, long before he had been commissioned as a Prophet<sup>15</sup> and also when he handed over the relics belonging to the infidels of Mecca to the care of Ali b. Abi Talib before he migrated<sup>16</sup>, he acted responsibly and diligently at both situations without compromising the trust consigned to him. Being reliable and inspiring reliability and trust is one of the most essential human values and a most needed building block of societies. It is not possible to talk about sustainable social and political peace and healthy economic relations in anywhere in the world if this foundational stone has been demolished, shaken and damaged.

The new period and the struggle for monotheism, which started with the first revelation to the Prophet, offers excellent examples for a better understanding of numerous moral and social ideas, such as faith, perseverance, patience, persistence, submission, humility, forgiveness, gratitude, resolution, loyalty, determination of goal and method, jihad and strategy, etc. For example, the Prophet Muhammad's congenial and lenient attitude in his relations with the environment<sup>17</sup> is one of the most effective factors in reaching the masses and bringing people together with Islam.

<sup>15</sup> Abū Muhammad Abdūlmelik Ibn Hisham, *al-Sīra al-Nabawiyya*, Critical ed. Mustafa al-Saqqā-Ibrahim al-Abyārī-Abdūlhafiz al-Shalabi (Egypt, 1955), 1/209-210; Abu'l-Fidā Ismail Ibn Kethir, *al-Sīra al-Nabawiyya*, Critical ed. Mustafa Abd al-Wāhid (Qahira, 1966), 1/280-281.

<sup>16</sup> Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/460-461.

<sup>17</sup> Āl 'Imrān 3/159.

### The Future of Societies Depends on the Establishment of a Solid Family Structure and the Observance and Fulfilment of the Rights and Responsibilities of Women and Men

For instance, today the rights of women are apparently an important issue for the modern world, including our country, and they try, or say rather, seemingly try, to find solutions to this issue in order to improve their position in society. Moreover, this issue has been continuously debated in the western world mostly by referring to the Muslim world with a groundless attack on the religion of Islam, alleging that women's rights were infringed. Here, it would be appropriate to state these common facts: Man and woman are two individuals and two opposite sexes who, when married, form a family, and as mutually responsible spouses they complement each other; and as independent members they are the cornerstones of societies. At both cases each has a role to perform for the well-being of family in particular and that of the society in general. Again, it is also necessary to underline that a very lofty position, like motherhood, is assigned to woman because of which the heaven is placed beneath her feet and hence she has the priority to be served. This honorable position ought to be protected and not to be eroded or undermined by the state and society.

The life of the Prophet with his wife Khadija, who had held the most esteemed rank as being the first of the Pious Spouses from the time of her marriage till her death, can be mentioned as one of the most beautiful historical answers to this issue. In this example of marriage, mutual love and respect appear to have prevailed in the Prophet Muhammad's blessed family. In fact, the Prophet continued to hold for the memory of his beloved Khadija and her friends after her death the same profound respect and love which he had shown to her during their life together. One would recall at this point of Ai'sha's discomfort with regard to the Prophet's noticeable fondness for Khadija. When she raised her nit-picking critique to the Prophet, he softly expressed and reiterated to her his love and respect for Khadija without hurting her feelings.<sup>18</sup> It is quite meaningful that the Prophet has warned humanity about the rights of spouses in the Farewell Sermon.<sup>19</sup> It is a historically well-known fact that the Prophet himself extended the best possible treatment to his wives and thereby set an example for his Companions and Muslims at large. No violence whatsoever was ever heard of in his household.

At this point, it should not be forgotten that in protecting the rights of spouses, attention should be paid to decisions and practices that will harm the family structure and integrity.

<sup>18</sup> Rıza Savaş, "Asr-ı Saadet'te Hz.Peygamber'in Aile Hayatı ve Evlilikleri", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 1/300, 307; M.Yaşar Kandemir, "Hatice", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/465-466; Ömer Sabuncu, *Hız.Peygamber'in İlk Hanımı Hz.Hatice'nin Hayatı ve Şahsiyeti* (Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 59-62.

<sup>19</sup> Ibn Hisham, *al-Sıra al-Nabawiyya*, 4/250-251. For the Farewell Sermon, see Bünyamin Erul, "Vedâ Hutbesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/591-593.

**As long as the Muslims Remain United, They can Easily Overcome, with the Help of Allah, any Difficulty They may Face**

The boycott incident, which took place between 617 and 619 in Mecca, yielded another reality as history shows us. This historical incident taught the believers that when they confront hardships, if they come together and pool their effort together, to them will surely come the aid of Allah and thus they will be able to remove all obstacles before them. For the Meccan polytheists, in the face of the rise of Islam, acted with unbelievable cruelty and hostility against Muslims and even resorted to such inhuman treatment as, for instance, isolating them from their kins and denying their access to nutritive resources and food. Their sole aim was to exterminate believers altogether. For this purpose, they enforced a harsh decision and cut off all kinds of social and economic relations with the Prophet and his followers. Vis-à-vis such adversarial situation, the believers remained strong and confident, acting together as a single body, both in body and spirit, and without breaking apart. However, thanks to the affectionate behavior and sensible intervention of a few Meccan polytheists, this inhumane blockade history had witnessed failed in the end.<sup>20</sup> So, Allah's succor was surely to come as history has shown, provided that the believers stay away from all mundane concerns and interests and work together with determination and perseverance in facing all kinds of hardships and combatting their common enemies.

**Prophet of Mercy (al-Nabiyyu'r-Rahme) Prophet Muhammad (pbuh) is also the Prophet of the Battlefields (al-Nabiyyu'l-Melhame) When It is Necessary within the Conditions Mentioned in al-Qur'an al-Karim**

One of the main problems that the modern world is in and accuses the Islam and the Muslims is war and terror. One of the accusations frequently directed at Islam and Muslims by some westerners in modern times has to do with war and terror. In addition to being the most honorable creature, the blood-shedding nature of man is expressed in the language of angels.<sup>21</sup> Throughout history, human beings have shed blood for justifiable or unwarrantable reasons. The whole human history is replete with countless examples of this bitter reality.

It is inconceivable for Islam, which stipulates the exercise of mercy in slaughtering sacrificial animals for religious purposes, to tolerate or condone any form of unjust attempt at terminating the life of even an animal, let alone the soul of a human being. Indeed, such a thing, namely "slaying a soul has been equated with slaying whole mankind".<sup>22</sup> Therefore, the Prophet Muhammad set forth quite explicitly certain laws and rules for Muslims to observe strictly in conducting themselves during war.

In the classical sources of Islam, we find numerous accounts detailing the history of the expeditions and incursions which, due to the persecution of the believers, had been conducted by the Prophet in the form of a jihad (justifiable

<sup>20</sup> Ibn Hisham, *al-Sira al-Nabawiyya*, 1/375-380; Ibn Kethir, *al-Sira al-Nabawiyya*, 2/66-71.

<sup>21</sup> *al-Baqara* 2/30.

<sup>22</sup> *al-Mā'ida* 5/32

war) upon the Divine permission as stated in the relevant verses of the Qur'an.<sup>23</sup> In view of all of these obvious historical facts, it must be pointed out that most of the social concepts and principles, such as human dignity, human rights, freedom, justice and peace, that today's so-called modern man fights for appear to have been well enunciated and even enforced by the Prophet Muhammad himself. It is, moreover, among the clear instructions of the Prophet that in the event of a war, which can be waged only for the establishment of justice and the elimination of oppressions and corruptions, all civilians, women, children, all animals and plants, as well as all worship houses – churches, synagogues, temples, etc- be protected and that no innocent be hurt at all.<sup>24</sup> As it is already well known, when the Prophet had been leading his army towards the conquest of Mecca, they encountered on the road a dog stretching over its puppies and breastfeeding them. Then the Prophet immediately summoned Jua b. Suraqa, one of his Companions, and charged him with the task of protecting the dog and its puppies, which he duly executed.<sup>25</sup> In addition, as history bears witness, it is also a well-established fact that the Prophet resorted to the use of weapons in order to preserve the dignity and honor of Islam and believers as a last alternative and only after he had exhausted all available peaceful means.

### **The Consequence of Disobedience to the Prophet is Severe**

History continues to teach us more lessons for us to consider seriously in facing challenges of the present day. If we recall what had happened in the Battle of Uhud<sup>26</sup>, the Companions had ignored, or better say, disobeyed the Prophet's explicit instructions and hence paid a very heavy price in the end, many Muslims had been martyred and severely injured. An important lesson to be derived from this historic event is that in any military establishment there is a strict chain of command to be observed by all and if it is broken or violated – as was the case with the archers in the Battle of Uhud who had disobeyed their commander-in-chief's, i.e. the Prophet's decisive order and left their assigned places on their own- the result will be unbearably costly, as was seen at the end of Uhud Battle. Everybody who had participated in the Battle had directly and bitterly experienced the painful consequences of their disobedience to the Prophet on a worldly issue. What had happened in Uhud might be interpreted by some merely in relation to the ghazwa process. If, however, the Uhud experience is closely re-examined and carefully re-evaluated, it is to be understood that obedience to the Sunnah of the Prophet certainly yields immense benefits for the believers and that deviation from it or disobedience to it causes for them terrible losses both in this world and the hereafter.

### **Victory Comes only from Allah the Almighty**

History, again, underscores in reference to the events that took place on the day of Hunayn that an army's boastfulness on account of numerical supe-

<sup>23</sup> al-Baqara 2/244; al-Nisā' 4/76; al-Tawba 9/41; al-Hajj 22/39-40.

<sup>24</sup> Mehmet Ali Kapar, *Hız Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti* (İstanbul: İlim Yayınları, 1987), 168-170.

<sup>25</sup> Muhammad b. Umar al-Waqidi, *Kitab al-Maghazi*, ed. Marsden Jones (Beirut, 1984), 2/ 804.

<sup>26</sup> Muhammad Ibn Sa'd, *al-Tabaqât al-Kubrâ*, (Beirut, 1968), 2/41-42.

riority and their imprudent move may lead to dreadful consequences, similar to those witnessed on the day of Uhud. Of course it is quite natural for someone to think that numerical dominance as a positive factor most likely leads to victory. However, feeling boastful in such superiority and relying on it blindly, while forgetting for a moment that victory comes only from Allah, would lead to severe consequences, some rare examples of which had been experienced by Muslims in history in the form of retreat (*rij'at*).<sup>27</sup>

### **The People of the Book Have Showed Their Hostility to Islam at Every Opportunity**

The Prophet's interactions and relations with the People of the Book, especially the Jewish tribes, during the Medinan period are among the subjects on which the Western Orientalist historians made extensive debates and different interpretations, often associated with their partial views and distortions, far away from reflecting an impartial assessment. Nevertheless, historical records unveil the facts on this subject in detail.

Before the prophethood of the Prophet, the Jews living in Medina had been, as part of their belief, in anticipation of the coming of the last prophet from among them. Even the name of the last prophet to come has been specified as Hamdâ in their Scriptures. However, when the expected prophet came from another place and another tribe, they refused to accept him as a prophet. They had, furthermore, entered into secret collaboration with the Meccan polytheists and mentored them in devising strategies against Islam and Muslims. In the period after the Prophet's historic migration, they showed their hostility openly to him and Muslims on every occasion.

In fact, under an officially signed historic document, known as Medina Document or Agreement or Constitution, the Prophet granted constitutional status to three major Jewish tribes and recognized them, along with others, as the equal members and citizens of the Muslim community in Medina. After the Battle of Badr, the Qaynuqas, one of these three Jewish tribes, challenged the Prophet by breaking the treaty and harassed a Muslim woman who was shopping in their bazaar. Later, following the Battle of Badr, the Nadirs, another Jewish tribe, allied themselves with the Meccan polytheists against the Muslims. And even furthermore, they attempted to assassinate the Prophet and a few of his companions in the period after the tragedy of Bi'ru Mauna. Thereafter, upon their exiled by the Prophet from Medina, they made their settlement in Damascus and Khaybar region. As to the third tribe, the Qurayzas, on the other hand, their warriors were sentenced to death not just simply because they broke the treaty but they also aggressively participated in the Battle of Hendek against the Muslims.<sup>28</sup> The punishment given was in fact compatible with the provision of the Torah.<sup>29</sup>

Apart from this, while their famous poets, such as Ka'b b. al-Ashraf, were praising the Meccan polytheists with their poems, they satirized Muslims. The

<sup>27</sup> See al-Tawba 9/25-26.

<sup>28</sup> See al-Ahzâb 33/26.

<sup>29</sup> *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: 1972), Tesniye, 20, 10-15.

Khaybar Jews, besides being the mentor of the polytheists, assisted them further with their financial support.<sup>30</sup> Unfortunately, as it is well known today, the Zionist Jewish community is among the actors that are committed to the domination of blood and tears in the Muslim geography and that provide media and capital support to the formation and spread of Islamophobia in the world public opinion. Actually history recurs.

### **The First Political Test of the Muslim Community after the Death of the Prophet was the Election of the Caliph Abu Bakr**

The period of the Rightly Guided Caliphs, which started with the caliphate of Abu Bakr and lasted for thirty years, witnessed important events that was to direct the course of the history of humanity. As history relates, the first challenge involved the election of caliph.

It is quite well known that in his lifetime the Prophet had nominated no successor to lead the Community as head of state after his death. In spite of this fact, this issue has become very crucial for the first time in history, just because a certain group, which was later to be named the Shi'a, claimed that the caliphate had been the right of Ali and that this right had been usurped. With the inclusion of the Ahl al-Sunnah (the People of Sunna) into the debates, different approaches emerged over the time on various aspects about this issue.

The election of the first caliph, that is, the leader of the Community, is a historical event that started with the meeting of Ansar in Saqifa in order to determine the new ruler, while the preparations of and procedures for the funeral of the Prophet, on the other hand, were underway. The social, political and theological implications and ramifications of historical event still continue to affect Muslim world until today. The election process, which had initially been presented in a rather broad meaning as the first struggle for power in Islam, has become a serious political problem that needed to be resolved by the believers.

As history testifies it, Ansar was about to elect Sa'd b. Ubada, one of their members, as the caliph by arguing from their angle that they were entitled for the leadership. No sooner this news leaked from the Saqifa than Abu Bakr, Umar and Abu Ubeyde b. al-Jarrah (God be pleased with them) arrived there and consequently the course of discussion shifted. In the end of the serious discussions between the representatives of the Ansar and those of the Muhajir, the principle that "the Imams must descend from the Quraysh," which was later to be interpreted differently among Muslim scholars, was accepted unanimously by both parties as a binding criterion to resolve the issue of who should be the successor to the Prophet and the caliph of the Community. Owing to the foresight of 'Umar and in compliance with the above-adopted rule, Abu Bakr al-Siddiq, a most intimate Companion of the Prophet and a descent of the Quraysh, was elected as the caliph.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> On these issues, refer to İsmail Hakkı Atçeken, *Hız Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996).

<sup>31</sup> On the election of the First Caliph, refer to Cem Zorlu, *İslâm Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi* (İstanbul: İz Yayınları, 2014).



In describing this somewhat tumultuous election process, the history at the same time sets down in clear terms a universal truth that, regardless of who you are, whether be a close friend of the Prophet or a relative of him, seeking power and aspiring to rule consists in the very nature of human being, as witnessed in the debates of the Companions, which ultimately resulted in the settlement of the problem but with some resentment. One would naturally expect that such an important task should have been entrusted at the very outset to the most competent and most qualified among them without leaving any room for speculations, disputes and conflicts. In other words, the well-being of the society, not the interest of any individual, ought to be taken into consideration before anything else. In fact, Umar's courageous attitude during this process proved to be a good example in this direction. Despite this, though, Sa'd b. Ubada still resisted to approve the result of the election and as a result, therefore, some of the Companions delayed their recognition of Abu Bakr as the first caliph. It should be remarked, on the other hand, that throughout the history some part of the Muslim world, contrary to the historical records, has continued to proclaim that the right of the caliphate (or Imamate) belonged exclusively to Ali and that his right was unjustly usurped. This attitude (of partisanship) has most of the time become a determining factor in the background in establishing relationships and conducting international affairs in the Muslim World.

**The Rulings of Islam should be Observed together in Their Totality without Excluding or Separating any of them from others. A Collective Struggle should be Directed against All Kinds of Deviant, Harmful and Sectarian Trends**

Ridda (apostasy) events can be cited as another important development in the history, which bears highly useful messages and lessons to us about this period. Ridda technically refers to the incidents caused, during the reign of Abu Bakr, by those who refused to pay their zakat, the poor-tax, to the state by quitting the Islamic circle, and claiming prophethood.

Upon the death of the Prophet, members of the Banu Abs and Zubian tribes, who lived in regions far from Medina, refused to pay zakat. Zakat is one of the fundamental principles of Islam, the fulfilment of which proves one's recognition of the state and authority. Despite some opposing views, Abu Bakr openly declared that he would fight those who deliberately neglect to pay their zakat even if they have uttered expressly the word of faith, the Tawhid, and performed the obligatory prayers. As a result, these tribes had been taken under control. The injunctions and prohibitions of Islam ought to be adhered to as a whole and as such they can never be divided nor can one be preferred over another. It is certain that any kinds of opposition to this truth is unacceptable and any one who rejects it would be considered as having broken tie with the religion of Islam. In other words, history imparts that what lies behind Abu Bakr's determination to struggle against those who declined to give the zakat is the same truth as we have just stated, i.e. *Islam must be adopted and practiced in its totality.*

Those who claimed themselves to be a prophet constituted the second group of the Ridda events. Musaylemetul-Kezzab, among them, had denied Is-

lam at time of the Prophet. After the death of the Prophet, certain figures, including Tulayha b. Khuwaylid and Sajah who was a woman, claimed to be a prophet and instigated rebellious acts against Medina with their supporters. Abu Bakr, again, fought with the same determination against these deviant groups and factions, which have been described by some researchers as “false prophets.”<sup>32</sup> But, since such a characterization is somewhat problematic and inaccurate, we tend to disapprove of it.

History has also witnessed other aberrant movements similar to the Ridda, which aimed to instigate strifes and conflicts in Islamic societies at different times and places around the world. As part of the lesson one could extract from these historical incidents, today too it is necessary for Muslims to stay alert and take necessary measures and precautions against the emergence of similar sectarian ideological movements and factions and not to allow them to target young brains and degenerate their faith and morality. History warns us that such harmful movements may arise at any time and in any geography if preventive measures are not taken.

### **Islamic Conquests cannot be Considered as Occupation, Expansion or Invasion**

Another important development of the period of the first caliph as mentioned in history involves the First Islamic Conquests, which have generally been exploited by the Orientalists. The Islamic conquests, which continued during the reigns of Umar and Uthman, are, generally speaking, regarded as military operations. And through these conquests most of the lands covering from Iraq-Iran-Khorasan-Azerbaijan-Irmîniyye, Syria-Damascus to Egypt and North Africa came under the rule of Muslim governance.

When the Islamic conquests are closely examined one by one in their own contexts, along with their backgrounds and outcomes, it will be seen that they were more than military operations. First of all, the conquests should be evaluated in terms of the objectives of the Islamic state and also within the context of, and struggle against, the neighboring empires, such as the Iranian Sassanids and Eastern Roman, i.e. the Byzantine. However, most of the Western researchers view these conquests as expansion, invasion and occupation or annexation of foreign lands. They go even further and describe them as the events which resulted from the forced migrations because of the Muslims' greed, plundering and looting, as they allege.<sup>33</sup>

In the eyes of Muslim historians, Islamic conquests are the genuine struggles of Muslims for their own existence and also for the “*ilâ-yı kelimetullah*” (spreading the word of Allah) and “*fi sabilillah*” (inviting to the path of Allah). Their history goes as far back as to the Mute and Tabuk Ghazwas, which had been waged against the Byzantium during the time of the Prophet, and it also

<sup>32</sup> For instance, Bahriye Üçok has used this expression in her book untitled *İslamdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler* (Istanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi Yayınları, 2019). For the Ridda Movements, see Muhammad b. Umar al-Waqidi, *Kitab al-Ridda*, ed. Mahmud Abdullah Abu'l-Hayr (Ammam, 1991).

<sup>33</sup> For the approaches of Western authors, see Ahmet Turan Yüksel, “Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İlk İslâm Fetihleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 169-195.

goes back to the incidents which emerged because of the Iranian Kisra's ill-treatment of the Prophet's messenger, right after the latter handed over the Prophet's letter of invitation to the former. The conquests are closely related to the policies of the two great powers dominating the surrounding geography of the Arabian Peninsula, since they both undertook what the Meccan polytheists had failed in their attempt to stop the spread of Islam. In other words, the Islamic conquests should be considered in the context of interstate relations.

In this context, the Islamic conquests, when taken together with the activities following them, should not be viewed as wars between two ordinary states. As a matter of fact, they constitute a series of actions in every field, ranging from the determination of the social and religious status of the nations residing in the territories conquered by Muslims to the establishment of justice and peace and the construction of social institutions.<sup>34</sup> When looked at the history with a fair perspective, it will be noticed that the Islamic conquests, including those which took place during the Umayyad period, had been carried out with justifiable reasons and for noble causes and hence their characterization with the term of occupation would be utterly mistaken and inconsistent with historical facts at all.

**Any Form of Asabiyyah, which is based on the Supremacy of a Particular Race or an Ideology or a Sect and which Causes Separation and Conflicts by Otherizing the Rest, must be seen as a Deadly Virus Affecting the Muslim Societies**

According to Ibn Khaldun's theory, asabiyya means the feeling and tendency of people with or without descent to come together naturally, cooperation and solidarity in the face of cruelty and injustice.<sup>35</sup> The point we want to underscore here is that it is the words *hamiyyet* / *hamiyyetü'l-jahiliyya*, -meaning 'the advocacy of the superiority of a race or a tribe; defense of tribalism or tribal superiority- which occur in the Qur'an, that constitute the basis of this thought.<sup>36</sup>

One of the chief goals of the Prophet, during his struggle for twenty-three years of his prophethood, was to ensure the unity of his Umma with the bond of faith and hence he sternly warned his ummah, especially in the Farewell Sermon, of not falling into the traps and dangers of the *jahilliya* form of asabiyyah. In other words, advocating the superiority of a particular race over another, for instance the superiority of an Arab over a Persian or that of a Persian over an Arab, is a form of asabiyya.

One of the most striking examples of this ideology was seen during the Umayyad period. In spite of their incredible successes in expanding the lands of Islam through their conquests, known as the second wave of Islamic conquests, as well as in developing both rational and religious sciences and con-

<sup>34</sup> For the examples, see Ahmet Turan Yüksel, "Fütühu'l-Büldân'a Göre Fetihlerden Sonraki Faaliyetler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 9 (2000), 45-79.

<sup>35</sup> Mustafa Çağrı, "Asabiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/454.

<sup>36</sup> al-Fath 48/26.

tributing to the growth of Islamic civilization, the Umayyads had not been able to maintain their rule, which lasted even less than a century, due to their troublesome policy of the Arab *asabiyya* that fostered the superiority of the Umayyads.<sup>37</sup> In the consequence of the implementation of such an erroneous policy, together with their *Mawali* policy which they applied towards the Transoxiana geography, there arose a great deal of distrust and resentment among their subjects, leading eventually to the eruption of infights and finally to the Abbasid revolution. One of the setbacks of these development was that , the Transoxiana geography's encounter with the religion of Islam on a mass scale was postponed to the following centuries.

Similarly, the Andalusian geography, which contained almost all kinds of people from diverse ethnic origins, including Arabs, Berbers, Eastern and Persian *Mawalis*, Muslims from the local population and *Saqalibe* (slaves), as well as indigenous people, had been infected with the same virus of *Asabiyya*, which has led to the emergence of painful incidents in the region. While the Andalusian Umayyads, on the one hand, produced magnificent works almost in every field of Islamic civilization and even paved the way for the flourishing of scientific activities in Europe, they, on the other hand, faced tremendous challenges and problems, due to their succumb to the traps of the *Asabiyya* ideology. As a matter of fact, the roots of the tribal conflicts between the people of Qays and Yemen, who both constitute the Muslim Arab population, go back to the pre-Islamic and *Jahiliyya* notion of *asabiyya*, which is the major weakness of most Muslims. One would still add that the Berbers, who were superior in number and at the same time made great contributions in the conquest of Andalusia, were not given the opportunity to take a very active role in political and administrative life.<sup>38</sup> This unfortunate situation will be one of the major reasons for the collapse of the Andalusian Umayyad State.

On the other hand, the wars between *Mulûku 't-Tawâif* (1031-1090), which emerged as a result of the declaration of autonomy by influential families in cities other than Cordoba following collapse of the Andalusian Umayyad State, might as well, be accepted as an important part of this process. Consequently, the Muslims became increasingly weaker and this paved the way for the existing Christian kingdoms to achieve their goal of *reconquista*, that is, to reclaim Andalusia from the Muslims.

This has ended with the Inquisition period, which witnessed the most painful and tragic events of human history, including the persecutions, oppressions and tortures of Jews along with Muslims.<sup>39</sup>

### Conclusion

To sum up, history as an independent discipline linking the past with the

<sup>37</sup> For detailed information on *asabiyya* during the time of the Prophet and Umayyads, refer to Adem Apak, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004).

<sup>38</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/216-217.

<sup>39</sup> On the Spanish Inquisition, see Jasim Alabudi, "Müdeccenler ve Moriskolar", *Endülüs, İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mehmet Özdemir (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 4/309-314.

present and shedding light on the future offers invaluable materials to the understanding of humanity. What needs to be done is to try to obtain maximum benefit from what history presents and prepare for the future with the help of lessons and principles extracted from its records. For it is only the actors that change; the historical rules never change.

Again, history imparts its message only to those who make efforts to comprehend it and those who are eager to learn lessons from it, either directly or indirectly, explicitly or implicitly, with evidence or signs. History will definitely guide us in finding what is truth and what is good, provided that we approach it with openness, sincerity, impartiality and responsibility.

### Kaynaklar

- » Alabudi, Jasim. "Müdeccenler ve Moriskolar". Endülüs, İslâm Tarihi ve Medeniyeti. ed. Mehmet Özdemir. 4/257-318. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- » Apak, Adem. Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004.
- » Atçeken, İsmail Hakkı. Hz.Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- » Baykara, Tuncer. Tarih, Araştırma ve Yazma Metodu. İzmir: İrfan Kültür ve Eğitim Merkezi Yayınları, 1996.
- » Carr, Edward Hallett. Tarih Nedir. trans. Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 1991
- » Çağrı, Mustafa. "Asabiyet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- » Erul, Bünyamin. "Vedâ Hutbesi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/591-593. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- » Fayda, Mustafa. "Tarih". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- » Hobsbawm, Eric. Tarih Üzerine. trans. Osman Akinhay. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1st ed. 1999.
- » Ibn Hisham, Abû Muhammad Abdülmelik. al-Sîra al-Nabawiyya. Critical ed. Mustafa al-Saqqâ-Ibrahim al-Abyârî-Abdülhafız al-Shalabi. 4 Vol. Egypt, 1955.
- » Ibn Kethir, Abu'l-Fidâ İsmail. al-Sîra al-Nabawiyya. Critical ed. Mustafa Abd al-Wâhid. 4 Vol. Qahira, 1966.
- » Ibn Sa'd, Muhammad. al-Tabaqât al-Kubrâ. 10 Vol. Beirut, 1968.
- » Kandemir, M. Yaşar. "Hatice". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/465-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- » Kapar, Mehmet Ali. Hz.Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti. İstanbul: İlim Yayınları, 1987.
- » Kitab-ı Mukaddes. İstanbul, 1972.
- » Köksal, Mustafa Asım. Peygamberler Tarihi. 2 Vol. İstanbul: TDV Yayınları, 19th ed. 2014.
- » Memiş, Ekrem. Tarih Metodolojisi. Konya: Çizgi Yayınları, 3rd ed. 2008.
- » Önkâl, Ahmet. "Hicret". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- » Özdemir, Mehmet. "Endülüs", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- » Özlem, Doğan. Tarih Felsefesi. Ankara: Say Yayınları, 1st ed. 2010.
- » Sabuncu, Ömer. Hz.Peygamber'in İlk Hanımı Hz.Hatice'nin Hayatı ve Şahsiyeti. Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- » Savaş, Rıza. "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in Aile Hayatı ve Evlilikleri". Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm. ed. Vecdi Akyüz. 1/295-310. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- » Sıddiki, Mazharuddîn. Kur'an'da Tarih Kavramı. trans. Süleyman Kalkan. Ankara: Pınar Yayınları, 1st ed. 1982.
- » Sırma, İhsan Süreyya. Müslümanların Tarihi. 5 Vol. İstanbul: Beyan Yayınları, 2nd ed. 2016.
- » Toğan, A. Zeki Velidî. Tarihte Usûl. İstanbul: Enderun Yayınları, 3th ed. 1981.
- » Uçar, Şahin. Tarih Felsefesi Yazıları. Ankara: Vadi Yayınları, 1st ed. 1994.
- » Üçok, Bahriye. İslamdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi Yayınları, 2nd ed. 2019.

- » Waqidi, Muhammad b. Umar. Kitab al-Maghazi. ed. Marsden Jones. 3 Vol. Beirut, 3th ed. 1984,
- » Waqidi, Muhammad b. Umar. Kitab al-Ridda. ed. Mahmud Abdullah Abu'l-Hayr. Amman, 1991.
- » Yüksel, Ahmet Turan. "Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İlk İslâm Fetihleri". Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi 6 (1996), 169-195.
- » Yüksel, Ahmet Turan. "Fütûhu'l-Büldân'a Göre Fetihlerden Sonraki Faaliyetler". Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi 9 (2000), 45-79.
- » Zorlu, Cem. İslâm Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi İstanbul: İz Yayıncılık, 1st ed. 2014..

## Islamic Family as a Concept and Institution and Its Historical Epistemology

MEHMET BHAÜDDİN VAROL



Prof.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim dalı, Konya, Türkiye, [mbvarol@erbakan.edu.tr](mailto:mbvarol@erbakan.edu.tr)

Geliş Tarihi / Received Date : 08.10.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 29.12.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf / Cite as

Varol, Mehmet Bahaüddin. "Islamic Family as a Concept and Institution and Its Historical Epistemology". *İstem*, 18/36 (2020): 215-228. <https://doi.org/10.31591/istem.849558>

### Abstract

Family is one of the first and most basic institutions, although it's different in style and function, that have survived from primitive formations to developed societies has. The history of the family actually starts with the history of the human. The family, which is a social institution, is also in the field of interest of other sciences that affect it.

Family as a word is used in Turkish in the same way as in Arabic. Defining the family as a concept is quite complex. The multifaceted structure of the family affects the way it is discussed and examined. From this perspective, it is seen that the norms and the principles about the family are actually directly related to one's perception of person.

"Islamic Family" is determined by revelation and the principles put forward by the Prophet and the living examples of these principles in actual life. When we look at the basic Islamic references, marriage, which is the basis of the family, is accepted as the only legitimate relationship that allows men and women to create a space of privacy and sharing that we can establish and contribute to the continuation of the human race. The spread of human knowledge and traditions throughout the historical process and the study of this process are called "historical epistemology". In this article, the interaction of the Islamic Family in social, political, cultural, religious, and economic fields and these effect on tradition are examined in the context of "Historical epistemology", which is an applied epistemology. The idea of family and the production of knowledge within this framework, the development of this knowledge and its presentation to humanity, and its change in the historical process have been discussed.

**Keywords:** Family, Islam, Islamic Family, Epistemology, Historical Epistemology.

### Öz

#### **Kavram ve Kurum Olarak İslam Ailesi ve Tarihsel Epistemolojisi**

İlkel oluşumlardan gelişmiş toplumlara kadar varlığını korumuş olan ilk ve en temel kurumlardan biri olan aile, şekil ve işlevi farklı olsa da her toplumun sahip olduğu bir kurumdur. Ailenin tarihi aslında insanın tarihi ile başlamaktadır. Sosyal bir kurum olan aile bunun dışında kendisini etkileyen diğer ilimlerin de ilgi alanındadır.

Aile, kelime anlamı bakımından Türkçe'de Arapçadaki anlamıyla aynı şekilde kullanılmaktadır. Kavram olarak tanımlanması ise oldukça karmaşık bir durum arz etmektedir. Ailenin çok yönlü yapısı onun ele alınma veya tartışılma biçimini de etkilemektedir. Buradan bakıldığında zaman aile ile



ilgili ilke ve normların aslında insana bakışla doğrudan irtibatlı olduğu görülecektir. "İslam Ailesi" Vahiy ve Hz. Peygamber'le belirlenen ilkeler ile bunların yaşam alanındaki uygulama örnekleri ile belirlenir. İslâmî temel referanslara baktığımızda Ailenin temelini teşkil eden evlilik, kadın ve erkeğin kendilerine ait bir mahremiyet ve paylaşım alanı oluşturmalarına ve insan toplumunun devamına katkı sağlamlarına imkân veren yegâne meşrû ilişki olarak kabul edilmiştir. İnsan bilgi ve geleneklerinin toplumsal alanda tarihsel sürece yayılmasına ve bu süreçteki inceleme alanına "*tarihsel epistemoloji*" denilmektedir. Bu makalede İslam Ailesi'nin sosyal, siyasi, kültürel, dinî ve iktisadî alanlardaki etkileşimi ve bunların geleceğe olan etkisi uygulamalı bir epistemoloji olan "*Tarihsel epistemoloji*" bağlamında incelenmiştir. Aile düşüncesi ve bu çerçevedeki bilgi üretimi, bu bilginin geliştirilmesi ve insanlığa sunulması ile bunun tarihsel süreçteki değişimi konu edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Aile, İslam, İslam Ailesi, Epistemoloji, Tarihsel Epistemoloji.

### Introduction

Family is one of the first and most basic institutions that have survived from primitive formations to developed societies. Although different in style and function, every society has had a family institution that produces, nurtures, and protects individuals who will help them to survive. For there is and has not been a more effective mechanism to produce and nurture individuals than a family. Institutions such as religion, education, economics, and health, which have different functions in societies have basically emerged from the individuals raised by families and their interactions.<sup>1</sup>

The history of the family starts with the history of mankind. The concept of family, which is basically tried to be explained by the fact that mankind is a social entity, is also closely related to fields such as biology, sociology, economics, and religion. Due to its versatile relationships, sociologists, anthropologists, historians, philosophers, and religious scholars are the first ones to start examining the family. In addition, it is also possible to see some other researchers and analysts in this examining circle. The theoretical studies about the family which as an institution are traced back to the first person, date back to very recent times, that is 100-150 years ago. The studies originating from the West which began in the mid-1800s, constitute the firsts of that subject. The studies in Turkey on the other hand are much more recent. When we look at the studies conducted in Turkey, we see that most of their reference lists are based on studies of Western origin. It is seen that only a small number of social scientists from Turkey are included in the references of these studies.<sup>2</sup>

### Family as a Word and Concept

The word family ('āile) which is derived from the Arabic word root 'āle - 'avele (عال-عول) that means to diverge/leave the righteousness and to do injustice and oppress others also used as 'āile (pl. 'avāil-'āilāt) (عائلة - عوائل - عائلات) in Turkish, means household members or people living in the same house. In Arabic, the word "Usra" (pl. 'user) (أسرة - أسر), which is used more frequently in everyday language than the word 'āile<sup>3</sup>, means dynasty, lineage, tribe, clan, and kin as well as family.<sup>4</sup>

In addition to the words mentioned above in Arabic, another word used in the meaning of household and family is "ahl al-bayt".<sup>5</sup> This expression which is mostly used in Turkish to refer to the family of the Prophet Muhammad (PBUH), is actual-

<sup>1</sup> Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi* (Ankara: Açılım Kitap, 2011), 18.

<sup>2</sup> İslam Can, "Ailenin Tarihsel Gelişimi: Dünü, Bugünü ve Yarını", *Sistemik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 66 etc.

<sup>3</sup> J. Leckerf, "Ā'ila", *El<sup>2</sup>*, (E.J.Brill, Leiden, 1986), 1/305-306.

<sup>4</sup> Muḥammad b. Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār as-Şādir, n.d.), 15 volume, (avl) 4/19-20; (esr) 11/481-486.

<sup>5</sup> I. Goldzihier-C. Van Arendonk-A. S. Tritton, "Ahl al-Bayt", *El<sup>2</sup>*, (E.J.Brill, Leiden, 1986), I/256-257.



ly used for every family and household in general. We would like to take a closer look at the phrase which basically consists of two different words that are "Ahl" and "Bayt". The word "Ahl" (أهل) (pl. "Ahāl", "Ahlūn", "Ahlāt" (أهال – أهالون – أهالات) as a verb means to get married, get used to something, and thinking someone is worthy of a particular job, as a noun it means; 1) family, close relatives, spouse, 2) a union of people located somewhere, people of an area, 3) people and fans around a person who believe and follow him, 4) a person who deserves something, the person who is worthy and competent.<sup>6</sup> There are examples of these meanings both in the Qur'an and ahadith.<sup>7</sup> The word "Bayt" (البيت) is on the other hand means a place of serenity and accommodation whilst includes both tent and building in its meaning. One's house, home, tent, mansion or palace are called as bayt.<sup>8</sup> The word "Ahl" was used with different names as in "Ahl al-Bayt" and gained meaning with that name it was used, rather than these meanings expressed as a single word in the Arabic language.<sup>9</sup>

There is also a word "Āl" used as a synonym for the word "ahl". Āl which as a word means mountain, mirage, and tent pole, as a concept, besides expressing the relatives, clan, and tribe of a person, it includes the people in the person's home, especially the family.<sup>10</sup> It is also used in Turkish with this meaning from time to time.<sup>11</sup> The word "Āl" was used with different proper names in Arabic as in the word "ahl al-bayt" and became famous for such uses.<sup>12</sup> Even though in the dictionaries it is stated that the words "Āl" and "Ahl" have the same meaning, there are some differences in usage.<sup>13</sup> To put it briefly, the words "ahl al-bayt" or "āl-i bayt" have always been used in the Muslim societies, especially in classical literature, as a term expressing the family and household.

Defining the family as a concept, which has a clear meaning as a word, is quite complex. Current popular discussions are more about what the family is or what will it be. The family, which is tried to be analyzed in different scientific fields, continues to be a subject of interdisciplinary discussion at the point we have reached today. The multifaceted structure of the family also affects the way it is discussed and examined.<sup>14</sup> A study that will be carried out only in a conceptual framework will be incomplete because it will ignore its institutional/factual form, and a review to be made only from an institutional perspective will be insufficient because it will not cover its conceptual/theoretical framework. In researches about the family, what should be known the first is that each family is a separate entity with its structure and function. This entity has the role of forming both its members and the society in which it exists.

From this perspective, it is seen that the norms and the principles about the family are actually directly related to one's perception of humanbeing. The family

<sup>6</sup> Ibn Manzūr, "ahl", 11/28; Rāgīb al-Isfahānī, *Mu'cemu mufredāt al-alfāz al-Kur'ān* (Beirut, Dār as-Sādir, 1972), 25.

<sup>7</sup> Muhammad Fuat Abdūlbākī, *al-Mu'cemu'l-mufahras li alfāz al-Kur'ān al-Karīm*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990), 95-96; For examples from ahadith see: A. J. Wensick, *al-Mu'cam al-mufahras li alfāz al-ḥadīs an-nabavī*, (Leiden: E.J. Brill, 1936), 1/129-132.

<sup>8</sup> Ibn Manzūr, "aal", 2/14; Rāgīb al-Isfahānī, *al-Mufradāt*, 64.

<sup>9</sup> For these usages and their examples see M. Bahaüddin Varol, *İslam Düşüncesi ve Tarihinde Ehli Beyt*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 18-19.

<sup>10</sup> Abū 'Abdillāh Shamsuddīn İbn Kayyim al-Cavziyya, *Celā' al-afhām fī faḍli aṣ-ṣalāt wa's-salām alā Muḥammadin ḥayri'l-anām*, thk. Meşhūr b. Ḥasan Āl-i Selmān (Riyad: Dar al-Ālem al-Fevāid, 1997), 326.

<sup>11</sup> Ibn Manzūr, "eel", 11/30.

<sup>12</sup> Rāgīb al-Isfahānī, *al-Mufradāt*, 26.

<sup>13</sup> Ibn Kayyim, *Celā' al-Afhām*, 316-317.

<sup>14</sup> Necdet Subaşı, "Toplumsal Değişme, Aile ve Yeni Risk Alanları", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam-2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 511-513.

is the mechanism that produces, develops, nurtures and provides certain values and forms to people. In this respect, it is the reflection of the investment made with the perception and idea about humans. If the human being is considered as "zubda-i âlem" (the smallest unit of the universe), the family should be regarded as the smallest unit of the entire social life. Therefore, the family is the first organization that prepares the individual for the social environment. In this context, the family is a basic institution that has many functions from the renewal of the population to the transfer of the culture, from the socialization of the individual to meet its biological, psychological, and economical needs.<sup>15</sup> Avicenna elucidates this multifaceted role of the family as: "Every human being is in need of provisions enough to keep him alive, a house to protect the ones he is responsible for and a shelter for him to return after work, a wife to protect his home and earnings, children to work instead of him when he is unable to, to help him get by when he is old and to continue his lineage and remember his name, guardians to help him and ease his burden."<sup>16</sup>

Generally speaking, the determinations about how and why the family emerged were interpreted as people who already have opinions about the family want to see. If one's perception of man is an object trapped in bodily pleasures or a commodity that can be turned into money and an element of exploitation for one's political interests, or as an entity that lives only for humanly needs and cannot produce ideas, the family will also emerge as a form that will serve these purposes. At this point, ideologies, religions, philosophies, socio-economic and socio-cultural approaches have produced interpretations in line with their own principles and perspectives. Although these interpretations claim to be scientific, they mostly contain the contemplations and ideas about reality. While this situation creates different theoretical discussions, it has not been possible to eliminate them with each other. Because of this multifaceted role, effect, and variable form and different approaches, it was not possible to make a universal definition of the family that can be accepted by all societies. In this context, we witness that the definitions made for the family include discourses appropriate to its function in societies and the spirit of the time it is in, and that it is tried to be explained with different concepts and approaches. While some evolutionist theories suggested a category from the most primitive to the most modern family with the evolution of the herd life into a family over time,<sup>17</sup> others claimed that this process which started with polygamy evolved into a monogamous lifestyle. It is accepted that such claims are far from anthropological data and consist of utopian drifts about the "commune" life that is attempted to be created within the framework of socialism. With that in mind, it is also not possible to accept the approach that progresses from the extended family to the nuclear family in terms of sexuality or unprincipled sexual preferences.<sup>18</sup> And again while some approaches categorize the family in terms of residence and living areas, others try to explain it via socio-economic classification.<sup>19</sup>

Traditional and modern family types, which are made with a general classification, are evaluated in relation to the roles that emerged in the historical process or the functions expected from them. No matter which type or style is set as a base, the external processes that change and transform the family cannot be

<sup>15</sup> Mustafa Erkal, *Sosyoloji (Toplumbilimi)*, (İstanbul: Der Yayınları, 1998), 92.

<sup>16</sup> İbn Sina, "Aile Siyasetine Dair Risâle", trans. Vecdi Akyüz "Sosyokültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi", (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1992), 3/906.

<sup>17</sup> Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1998), 209.

<sup>18</sup> Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar* (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 29.

<sup>19</sup> İslam Can, "Moderniteden Postmoderniteye Ailenin Ontolojisi Yada Modern Çekirdek Aile Çerezleşiyor mu?", *Aile Sosyolojisi Yazıları*, ed. Mustafa Aydın (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 53.

ignored. The change that began with the industrialization includes processes that deeply affect the family as well as social life. The process of change in society that came with industrialization actually affected not only the West but the whole world. The societies that have a closed faith and cultural structure are faced with this new situation over time and begin to feel the changes in social life. In these societies, when the dissolution and losses that other societies have gone through before are faced, a reaction and rejection as if they were experienced for the first time from the moment they were felt in these societies. Of course, this reactionary approach cannot create an effect to stop the dissolution. It is very clearly known that the epistemological change surrounding the social life sphere is revealed by concrete indicators that change not only the family but also the whole individual and social life. The roles and the functions that the traditional family has undertaken have been transferred to other social organizations. From that perspective, one could argue that the burden of the modern family has decreased in this context. It is evident that it has moved away from many things it had to fulfill in terms of production. A great portion of these duties is tried to be covered by the government while others are transferred to paid or unpaid institutional structures. In other words, the family which is the production center of the past has now become the consumption center. This situation has led individuals away from being dependent on the family. After this initial dissolution, the family needs to re-embrace its individuals with a new format in which it will redefine and reunite. For it is not possible to create emotional ground elsewhere which consists of feelings such as love, respect, and shelter that are in human nature and can only be met by the family. After this brief information on the subject, we want to leave the details of sociological and philosophical research and move on to our main subject.

#### **Islamic Family and Its Principle Foundations**

Above, we tried to express that ideologies, philosophies, and religions differ in their view of the family, and this is mainly due to the difference in the way different sides view human. Based on this, we want to determine what the basic foundations of the family in Islamic belief and thought are. A question might come to mind as to why “the Islamic family” was used instead of “the Muslim family”. We would like to point out that we especially preferred this statement. Islam is a set of principles and practices that encompasses all areas of social and individual life. While building these lives, besides the principles that originated from revelation, we will need to remember that practices that originated from Prophet Muhammad’s (PBUH) actions are the most basic elements. Along with what is determined by revelation, the principles put forward by the Prophet and the living examples of these principles in actual life set Islam’s basic approach and understanding on this issue. In this regard, another thing we must bear in mind is the fact that Islamic societies consist of different ethnicities, cultures, and beliefs in different geographies. It is an accepted fact that an institution intertwined with tradition and culture, such as the family, can exhibit different images, have created different forms, functions, and even effects on the axis of Islamic fundamental principles. For that reason, each of these structures which have been altered by culture and traditions, actually represent the Muslim family. But it is not possible for a Muslim family to always represent the absolute truth or the basic approach of Islam. For example, every society has a marriage tradition of its own. Again, there are societies where the marriage proposal comes from a man as well as societies where it comes from a woman. It is also a known fact that there are different traditions about what expenses the families will meet in the establishment of this new home. The roles within the family and some similar details may show some similarities or differences from society to society. But the determined fundamental principles don’t change. Then the main concern here is the family un-

derstanding and principles of Islam. If the Muslim family agrees with these principles, then they will have the opportunity to reflect this understanding. Otherwise, even if its name is a Muslim family, the fact that it contains examples that don't comply with these Islamic principles will cause some problems in terms of characterizing this family. Therefore, we'd like to express that while determining the constants of Islam at the principle point, variables may take shape in accordance with societies' cultures and traditions and that this should be evaluated with a different perspective.

According to Islam, the first human was created and honored by Allah. *"And [mention, O Muhammad], when your Lord said to the angels, 'Indeed, I will make upon the earth a successive authority.' They said, 'Will You place upon it one who causes corruption therein and sheds blood, while we declare Your praise and sanctify You?' Allah said, 'Indeed, I know that which you do not know.'"*<sup>20</sup> *"And that He creates the two mates - the male and female -"*<sup>21</sup> *"And We have certainly honored the children of Adam and carried them on the land and sea and provided for them of the good things and preferred them over much of what We have created, with [definite] preference."*<sup>22</sup> Human beings were not left unattended and a heavy responsibility was placed on them. *"Indeed, we offered the Trust to the heavens and the earth and the mountains, and they declined to bear it and feared it; but man [undertook to] bear it..."*<sup>23</sup> A companion has also been created for the continuation of the human race. *"It is He who created you from one soul and created from it its mate that he might dwell in security with her..."*<sup>24</sup> The fact that Allah has created a partner for human beings and the reason for this actually expresses the fundamental purpose and principle of the family. *"And of His signs is that He created for you from yourselves mates that you may find tranquility in them, and He placed between your affection and mercy. Indeed, in that are signs for a people who give thought."*<sup>25</sup> Again about this point, Allah says *"And Allah has made for you from yourselves mates and has made for you from your mate's sons and grandchildren and has provided for you from the good things..."*<sup>26</sup> Apart from these issues, the principles of family's formation are dealt with in different surahs and verses. Since these matters mostly reveal the legal details about family, we do not want to mention these verses here.<sup>27</sup>

When we turn to the ahadith of Prophet Muhammad (PBUH) we can see a lot of details that emphasize the marriage, family and the relationships between spouses and family members.

*"O young people! Whoever among you is able to marry, should marry, and whoever is not able to marry, is recommended to fast, as fasting diminishes his sexual power."*<sup>28</sup>

*"Marriage is part of my sunnah, and whoever does not follow my sunnah has nothing to do with me. Get married, for I will boast of your great numbers before the nations."*<sup>29</sup>

<sup>20</sup> al-Baqara 2/30.

<sup>21</sup> an-Najm 53/45.

<sup>22</sup> al-Isrā 17/70.

<sup>23</sup> al-Ahzāb 33/72.

<sup>24</sup> al-A'rāf 7/189.

<sup>25</sup> ar-Rūm 30/21.

<sup>26</sup> an-Nahl 16/72.

<sup>27</sup> For these verses please check refere to al-Baqara 2/235, 221; al-Māidah 5/5; an-Nisā 4/3, 19, 22, 23, 24, 25, 129; al-Mumtaḥina 60/10, 11.

<sup>28</sup> Abu'l-Husayn Muslim b. al-Ḥaccāc, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*. V. Volume, Beyrut: Dār at-Turāth, n.d. Nikaah, 1.

<sup>29</sup> Hāfiz Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Yezīd Ibn Majah, as-Sunan, II. Volume. Mısır: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1952. Nikaah, 1.

"Marry good men and women (to each other)." <sup>30</sup>

"A woman is married for four things, i.e., her wealth, her family status, her beauty, and her religion. So, you should marry the religious woman (otherwise) you will be a loser." <sup>31</sup>

"Ali! Three are not to be delayed: Salat when its time comes, a funeral when it (a prepared body) is present, and the (marriage of a) single woman when there is an equal for her." <sup>32</sup>

Apart from these narrations that encourage marriage, which we cite as an example in the hadiths, there is a lot of information about how marriage will be and protected, how it will be carried out healthily and peacefully, how the duties of spouses to each other, their children and parents should be carried out, how the marriage will be terminated and what are its conditions of it. <sup>33</sup> The relationship of the Prophet with the Khadija whom he married in Mecca and his other spouses he married in Medina has been the subject of many narrations and has contributed greatly to the formation of marriage and family culture in Islam. <sup>34</sup>

When we look at the basic Islamic references, marriage, which is the basis of the family, is accepted as the only legitimate relationship that allows men and women to create a space of privacy and sharing of their own and contribute to the continuation of the human race. <sup>35</sup> The fact that certain provisions regarding the family were determined directly by the Quran and that these provisions were thoroughly explained and implemented by the Prophet is an expression of the importance Islam attributes to the institution of marriage and family. Although the basic principles are laid out in the Quran and Sunnah, it is seen that other issues are left to the decision of the Islamic community within the framework of general principles and purposes, according to time and conditions. In this context, the family is formed by a man and woman promising each other (request-acceptance/marriage). Other forms and definitions such as marriage with same-sex, living without marriage, having a child out of wedlock, or being divorced are beyond the definition of family in Islam. Quantitative or qualitative variations such as shape, structure, function that are outside of the determined basic principles can be determined by other elements of the social field in accordance with the basic Islamic approach and logic.

In the Quran, the family is presented as an environment where harmonious spouses and peace based on love and compassion can be lived. It has been stated that this is the grace/mercy of Allah <sup>36</sup> and a privacy dress for spouses to protect, watch over, and respect each other's rights. <sup>37</sup> The family is seen as the basic institution for the protection of the generation and illegitimate relationships that would disrupt institution this is prohibited. <sup>38</sup>

On the other hand, the wedding contract/agreement is accepted as a solid guarantee given by the man to the woman in order to ensure the institutional

<sup>30</sup> 'Abdullah b. 'Abdurrahmān b. al-Faḥl ad-Dārimī. *as-Sunan*. II. Volume. Madina: Dār al-Mahāsīn, 1966. Nikaah, 10.

<sup>31</sup> Abū 'Abdillāh Muḥammad b. İsmail al-Bukharī. *Şahīh al-Bukharī*, III. Volume. Mısır: Dār aş-Şa'b, n.d. Marriage (Nikaah), 16.

<sup>32</sup> Muḥammad b. İsā b. Thavra at-Tirmizī, *Sunan at-Tirmizī*. V. Volume, Mısır: Dār ad-Da'va, n.d. *Salāt*, 13.

<sup>33</sup> For detailed information on the issue see Yılmaz Çelik, "Asr-ı Saadet'te Aile Kurumuna Yönelik Sosyal Hizmetler", *İstem* 27 (Haziran 2017), 123-144; Çolak, Abdullah. "İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 / 1 (Şubat 2017): 105-137.

<sup>34</sup> For extensive info see Komisyon, *Hadislerle İslam*, (Ankara: DİB. Yayınları, 2014), 4/11.

<sup>35</sup> al-A'rāf 7/80-81; ar-Ra'd 13/38.

<sup>36</sup> ar-Rūm 30/21.

<sup>37</sup> al-Baqara 2/187.

<sup>38</sup> al-İsrā 17/32.

identity in the family<sup>39</sup>, and the spouses were asked to show the necessary sensitivity to protect this. In the same way, the family is seen as a shield for the protection of modesty, chastity, and honor. Those who could not marry were asked to maintain their chastity until they had this possibility.<sup>40</sup> It has been stated that men have rights over women as well as women have rights over men. It was stated that the husband who is responsible for the family's livelihood is the head of the house<sup>41</sup>, that *mahr* should be seen as a right for women and that she can dispose of her property as she wishes, and men were asked to get along with women.<sup>42</sup> On the other hand, it has been requested that any disputes that may arise will be resolved in the privacy of the family as much as possible and that the family unity be preserved. If that is not possible, it was emphasized that the marriage bond should be terminated in a friendly manner and the rights and obligations that may arise from this situation<sup>43</sup> should be respected.<sup>44</sup> As can be seen, these principles and validity conditions, which we try to put forward briefly by ignoring many details, reveal how a family established by marriage is an institution that requires great responsibility.

### Historical Epistemology of Islamic Family

Before moving on to the historical epistemology of the Islamic family, it would be appropriate to briefly look at the connection of the family with the other dynamics of the social sphere. It is a known fact that the family has a multifaceted and dynamic interaction space within social life. It is possible to see its direct connection with social, religious, and economic fields and indirectly with many other fields. However, the tradition shaped by the culture and values created by all these connections has a special place at this point. The family has a strong interaction with tradition. People create rules that surround and regulate all kinds of relationships in the social field based on knowledge, belief, and morality that keep them together based on their life principles and nature. Tradition, which is defined as things taken from previous generations, improved and partially changed and passed on to the next generations, are common social behavior patterns. But one must not forget the effect of time on the formation of traditions. The formation of a tradition takes a long time, and this also creates the continuity of traditions. It is also not possible to limit the formation of the traditions just to social activities. Elements such as material environment, human psychology, knowledge, and value system, and culture have should also be counted as the information of the tradition. Knowledge and value system in narrow meaning refers to tradition and in broad, it forms the ground for the culture. Social structures do not just consist of this knowledge and value system. They are forms that transform into a three-dimensional structure by transporting this system into social life. The family, which is in the traditional structure, has a very important place in terms of the production, care, and education of the individual, who is the basic unit of society, with this three-dimensional structure. With the role it assumes and the effect it creates, it is not only a result of tradition but also an effective mechanism that contributes to tradition with its internal and external functions. In the historical process, traditions have a great influence on the formation and definition of male and female roles in the society they live in. In this respect, if the roles of families and genders in different societies are compared, it will be possible to

<sup>39</sup> an-Nisā 4/21.

<sup>40</sup> an-Nūr 24/33.

<sup>41</sup> al-Baqara 2/228, 233; an-Nisā 4/34; at-Talāq 65/6-7.

<sup>42</sup> al-Baqara 2/237; an-Nisā 4/4, 19, 32-33.

<sup>43</sup> al-Baqara 2/229; an-Nisā 4/35; at-Talāq 65/1-7.

<sup>44</sup> Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2007) 33/112.



see the tradition-family interaction clearly.<sup>45</sup>

As for epistemology, although it is used in different fields and at different levels, it is not very clear what is meant by epistemology and in what sense it is used. In short, epistemology, which is called the philosophy of knowledge/science, is stated to cover a very wide perspective due to the width of the field of knowledge/science and the limits of the thought axis of philosophy. A field of science has a theoretical and a practical aspect. It is often not possible to separate theory from practice, and again to separate practice from theoretical knowledge. For example, when a person speaks of molecular genetics, human cloning, and this kind of research with his friends and again when a physicist talks about the limit of our knowledge and the new developments in this field, the effects of these developments on our lives and perspective of the world, they both actually performing epistemology. In fact, epistemology examines the formation, change, and development processes of scientific concepts and structures of theories.<sup>46</sup>

“Historical epistemology” which is a new field is an applied epistemology. It is either the reflection of a science or civilization which is an accumulation of sciences into history. In this respect, historical epistemology examines the information, production, development, and presentation of information to the public, and the changes this operation goes through in the historical process. This historical process is shaped by the knowledge and experience of humanity in which factors such as belief, culture, and tradition have a great impact. Social living space includes an uninterrupted historical process. Family as a social entity gains a lively feature via that society’s knowledge, belief, and traditions in this process. The spread of human knowledge and traditions throughout the historical process in the context of society and the study of this process is called “historical epistemology”.<sup>47</sup> The family has a structural process that is knitted with a source of knowledge or knowledge itself both in terms of social life and belief. Just like it is impossible to explain family solely with biological or sociological principles, it is also undeniable that there is a basis of knowledge behind the forms and norms that turns into practice in real life. In the end, the multifaceted interaction and problem field in which the family remains within the framework of social, economic, theological, technological, and global perception, reveals the dimension of interaction created by this knowledge and the tradition that stands by it. In fact, the family in this respect is a fundamental system that carries the genetic codes of the social structure. One of the forms that differentiate one society from another in this system. The deterioration or loss of this system will mean a change in the social structure both nationally and religiously oriented, which reminds us of the problems experienced today.

There is a knowledge base determined by principles at the basis of the concept we call the Islamic Family. This basis is quite different than the understanding that sees family as a result of biological and sociological needs and the area of existence created by them. Human beings are in the knowledge base of the Islamic family. Due to his inner world, human beings have a very rich structure. This structure reveals itself as certain behaviors in social life and forms the behaviors that develop over time and are attributed to the society. In this respect, human

<sup>45</sup> Faruk Turğut, “Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğe Yönelik Çıkarımlar”, *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/1 (Haziran 2017), 95-96.

<sup>46</sup> Jean-Claude Simard, “Epistemoloji”, trans. Ramazan Adıbelli, *Bilimname* 2 (2003), 13-14.

<sup>47</sup> Alparslan Açıkgöç, “Tarihsel Epistemolojisi Açısından İslam Bilgi Geleneği”, *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*, (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016), 148. Author while stating that “Historical Epistemology” is quite new in the West also gives the example of Hans-Jörg Rheinberger’s “*On Historicizing Epistemology: An Essay*” (Eng. trans. David Fernbach, Stanford: Stanford University Press, 2010).

beings are the subject of the universe. Everything has been created for him and put into his service. This goes for every human being, male or female, young or old regardless of color, race, language, belief, or geography. This information deserves an act worthy of human honor and dignity from the moment of conception to the moment of death and it has a legal area in which all its rights are protected. This understanding, which considers human beings as a respectable being, aims to protect this level and to raise it to better levels. In Islamic literature, the theoretical and practical field of raising human beings from the lowest level defined as "Asfal al-Sâfilin" to the highest level "Ahsan al-Taqqeem" is constructed. Family is the first step that this elevation starts. For a person who opens his eyes to life, the first people to be in contact with are his/her parents. Protecting this person from dangers and raising him is the first duty of this family. This family, which will raise a new individual, is individuals who were raised in a family before. Therefore, the conservation of the consistency and continuity of this cyclical process is the subject of the knowledge base we have mentioned above.

Islamic family has three fundamental elements. The first one is the man the second is female and the third one is the marriage which will create the family connection between them, which will bring these two different individuals together, oblige them with mutual rights and responsibilities. In general, children included in the definition of family are a result or responsibility of the family. Apart from these three basic elements, most of the issues are still designed with Islamic values, while some of them are shaped by traditions that appear with various influences which usually differ from society to society. For an Islamic family to be complete and fully functional, these three elements are crucial. When one of these is missing, it is not possible to establish this institutional structure and ensure that it fully performs its impact and role. Describing the relationship between two women or two men and their way of living out of wedlock as a family is not accepted in terms of Islamic thought. Distorted structures, which emerge based on today's deteriorating values and are considered as a family in sociological analyzes and form the basis of incomprehensible problems, will fail to realize the order, education, values, and perceptions desired to be established with the family. At this point, it is accepted that the Islamic family is shaped within the tradition of Islamic society. Prophet Muhammad's family and their relationships with each other presents the first and most prominent example of this issue. While the Revelation and the theoretical principles/norms declared by the Prophet form the ground, the life of the Prophet himself forms the basis of forms/examples.

In the Islamic family, marriage is a grace that provides peace and tranquility for people. Only a spouse can bring peace to a lonely person in a crowd. Only a spouse can offer special of love, a warm, loving, friendly hand, and the sharing that makes life livable. On the other hand, marriage is a sanctuary where the body will be protected from sin. For this reason, the Prophet Muhammad (PBUH) heralds that Allah will certainly support those who intend to live in an honorable union and try to establish a family. For thanks to marriage, not only two bodies but the whole society is being protected.<sup>48</sup>

Islam has shaped social structures consisting of many different cultures, races, and beliefs for a long time in history, with large geography. Islam has been in an effort to establish, maintain and preserve the thought system and social structure it wanted to create among all its citizens in terms of human values, and its own understanding and values among the Muslims. However, despite everything, especially cultural and geographical differences have caused differences in family structure, function, and relations as in other social environments. Let us state

<sup>48</sup> *Hadislerle İslam*, 4/15.



that it is very difficult to talk about an example of the change and transformation experienced by today's people and families in any period and region of the Islamic society and family. This special situation opens the door to inadequacy and despair in developing solutions to problems.

We have stated that the first of the fundamental elements of the Islamic family is the man. However, the word "first" in this sentence is not in terms of priority or succession, but in terms of its role, influence, and responsibility. The man is the primary provider and protector of many values such as unity, integrity, peace, trust, tolerance, and understanding in the family. This responsibility of him should not be directed to despotic domination and tyranny in the family, but to provide a peaceful environment based on love and respect. This effort of the man who personally undertakes his family's affairs will not be in vain. Prophet (PBUH) with the words; "... Hoping for the sake of Allah, you will surely get rewarded for everything you spend for your family, even for a bite you put in your spouse's mouth!" heralds that this effort of the husband will be rewarded. The responsibility is not limited to the clothing and feeding the members of the household. While man ensures unity and solidarity in the family, he should raise children as benevolent individuals who nurture peace and present them to society. *"There is no gift that a father gives his son more virtuous than good manners."*<sup>49</sup> For the family, man is also respect, trust, and mercy.<sup>50</sup>

The second fundamental element, the woman, is the foundation of the love, respect, sharing, solidarity, and emotional ground that make the family a family. At the same time, the woman represents a smart, knowledgeable, and unselfish figure by fulfilling the duties and responsibilities that are supposed to be done by the man but neglected, in order to ensure the trust and peace which are the basic aims of the family. When she has a child, a woman becomes a "mother". The moment she takes her in her arms, she is so compassionate that it reminds us of God's mercy towards His servants. She always prefers this little life she carries, gives birth, feeds, and raises to herself, and does not want to be separated from it. Mother is devoted. For she never thinks of a return for her struggle. She is full of love and never closes the door of her heart. She is forgiving, never refuses from her embracing and mercy. A mother's steps are so close to heaven that serving her is considered jihad.<sup>51</sup>

The new bond which will be formed between these two elements, the marriage has the same value as these two elements but in a more important position. This system, which was created with the principles and values of Islam, needs to be known and applied by men and women in order to function properly. None of the values that sustain the Islamic family is one-sided. In this structure they created, spouses should be in an effort to protect them with great responsibility and meticulousness. It is not possible to sustain the imbalance that emerges with the sacrifice, understanding, and tolerance of only one party for a long time. Sometimes men and sometimes women can be the source of the problem. In such cases, the other spouse is expected to balance this by increasing the level of reducing the effect of this imbalance (with acts such as tolerance, understanding, and sacrifice). If such a balancing mechanism does not occur between spouses, it is often not possible to maintain family integrity. The marriage of the Prophet (PBUH) with Khadija, which started when he was 25 years old and lasted for 25 years, exemplifies a family in which mutual solidarity, sacrifice, and peace are experienced. The marriages that took place after her death and especially in Medi-

<sup>49</sup> Tirmīzī, Birr, 33.

<sup>50</sup> *Hadislerle İslam*, 4/16-17.

<sup>51</sup> *Hadislerle İslam*, 4/16.

na contain examples in this direction as well as examples of how the problems that arise from time to time in their relations with each other and with the Prophet (PBUH). We do not want to go into details here, as examples of these are discussed extensively in many other studies. It is seen that the Prophet's solution suggestions for some problems in the families of the Companions aimed at eliminating the imbalance arising from the one-sided continuous attitudes we pointed out above.

One of the most important elements that constitute the intellectual and practical background of the Islamic family is morality. This basis of knowledge and behavior, which is named as Islamic morality in order to distinguish it from general morality and to clarify the areas of the sensitivity of Islam, includes a framework that includes not only the family but also the human who will actually realize all social organizations. The fact that the revelation, therefore Prophet Muhammad (PBUH) gave importance to moral values and principles after belief in the education he gave to people while in Mecca is remarkable in terms of showing the importance of morality. These behavioral patterns, which will reveal the consistent and continuous harmony of individuals, should be placed in the family and made permanent. In fact, this moral ground is needed for the re-understanding and interpretation of the perception and understanding of Islam consecrated by trapping it within certain patterns and certain limits. In the Islamic family, this morality in the spouses will ensure that everyone gains awareness of the necessary responsibility to fulfill their duties, and this will build a harmonious and peaceful family environment. In a family where morality is not established or has no power of sanction, neither form nor function will have any meaning.

The Islamic family often reflects an environment necessitated by tradition and social life. This is valid for both settled and nomadic living standards. Between these two lifestyles, despite the differences in roles of spouses, it shows itself in basic functions. Today, it is witnessed that these functions are eroded and reduced by many effects. That's why as in all the other Islamic societies, our society rapidly moves away from the private zone that is called family privacy. Although it is not yet possible to say that this process has been completed, it will not mean anything more than an optimistic expectation in the social perception of time to say that it will be completed after a short time.

In Islamic thought, the family is actually a social entity. We can also rephrase it by saying that in Islam, a family is not just a religious institution. However, the character of Islam's attempt to arrange and give meaning to every aspect of the living area surrounds the family as well as the individual. Therefore, within its privacy, the family actually has a sacred nature. This is the reflection of the Islamic life perspective. According to this perspective, the subject of life is man, he is sacred, and everything is for him. And the family has its share of sacredness as the institution that raised him. For it is the first and fundamental mechanism that protects a person from what is bad while leading him to religiously good things. That's why we see a lot of references to this in both the Qur'an and ahadith.

The different family forms and images in the Islamic societies we have pointed out above settle in front of the principles and prevent new understandings and regulations regarding the family. This leads to a defensive and rejecting understanding that does not accept any form of the new family perception and form and that only sees a return to the traditional family as salvation. However, it is quite possible to open the door to different new forms and to produce a new Islamic family form by basically protecting the principles of spouses, rights, and responsibilities in the example of the family of the Prophet and Qur'anic references. And this will provide us an important way out. This is not drifting away from Islam, but a formula of keeping people and families within the circle of Islam. In fact,

this is not something to be done today, it will be a more radical and global example of the situation that emerged with the continuing change in different Islamic societies throughout history. However, there is one fact that it will be necessary to abandon many traditional forms and understandings in our world perception.

### Conclusion

Islamic family comes from a strong root that is shaped by Islamic references. Even though this institution has an instinct to update itself against new situations, it doesn't seem possible for it to respond dynamically to the speed of the social change that emerged with today's scientific and technological developments. Today, in Islamic societies, it is very difficult to talk about the existence of a higher will that will provide this dynamism. As a matter of fact the lack of state and lower official institutions that will support the Islamic lifestyle against erosion in not just family but also political, social, economic, and cultural areas and bring them new forms is accepted as an important reason for the despair in this issue. Despite the organized structure in the negative effects and interventions, the change and transformation process is tried to be met by its own natural reflex, but this is also insufficient. The family moves away from its traditional perception and understanding, as well as its basic references and resources. In fact, this process, besides reflecting a transition period, disturbs us, people who are faced with the problems it produces.

Today, the Western perspective of examining and interpretation approach, which is fashionable in the social field and especially in the family, as in every subject, should be transformed into an approach to examining the Islamic family and interpreting it within its own dynamics, benefiting from the scientific perspective and analysis experience. Bold efforts are needed to reinterpret the family in the light of basic Islamic references, but with a view that corresponds with today's realities, as distinct from certain patterns and understandings in the traditional structure. Because maintaining a defensive approach that accepts any kind of innovation dangerous and rejects them automatically no longer produce solutions and also prevent an apparent future for Islamic societies. It is necessary to give up the convenience of taking shelter in the past by ignoring the social reality in the potential to produce ideas and practices regarding the future of the Islamic family. In addition, one should not lose hope because of the magnitude of the possible problems. What needs to be done is to neither completely reject tradition and the traditional, nor to completely surrender to modern forms and perceptions. It is to open the door to new perspectives and ideas in order to understand the human-shaped by today's conditions and needs on the basis of Islam's basic references that produce universal values and to keep it within the framework of human values and dignity. At this point, it should not be remembered that we must act responsibly, knowing that everyone has their own duties.

### Kaynaklar

- » 'Abdulbākī, Muhammad Fuat. *al-Mu'cemu'l-mufahras li alfāz al-Kur'ān al-Karīm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. ed. 1411/1990.
- » Açıkgenç, Alparslan. "Tarihsel Epistemolojisi Açısından İslam Bilgi Geleneği". *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*. pp. 139-158. Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, I. ed. 2016.
- » Atar, Fahrettin. "Nikāh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/112-117. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- » Aydın, Mustafa. *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*. İstanbul: Açılım Kitap, I. ed. 2011.
- » Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Açılım Kitap, II. ed. 2011.
- » Bukharī, Abū Abdillāh Muḥammad b. İsmail. *Şahīh al-Bukharī*. IX. Volume. Mısır: Dār aş-Sha'b, III. volume, n.d.
- » Can, İslam. "Ailenin Tarihsel Gelişimi: Dünü, Bugünü ve Yarını". *Sistematik Aile Sosyolojisi*. ed. Mustafa Aydın. pp. 65-91. Konya: Çizgi Kitabevi, I. ed. 2013.
- » Can, İslam. "Moderniteden Postmoderniteye Ailenin Ontolojisi Yada Modern Çekirdek Aile Çe-

- rezleşiyor mu?”. *Aile Sosyolojisi Yazıları*. ed. Mustafa Aydın. pp.51-81. İstanbul: Açılım Kitap, II. ed., 2015.
- » Çelik, Yılmaz. “Asr-ı Saadet’te Aile Kurumuna Yönelik Sosyal Hizmetler”. *İstem* 27 (Haziran 2017), 123-144.
- » Çolak, Abdullah. “İslam’da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler”. *İ.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*. 7 / 1 (Şubat 2017).
- » Dārimī, Muḥammad b. Isā b. Thavra at-Tirmīzī. *Sunan at-Tirmīzī*. II. Volume. Madina: Dār al-Mahāsin, 1966.
- » Erkal, Mustafa. *Sosyoloji (Toplumbilimi)*. İstanbul: Der Yayınları, 1998.
- » I. Goldziher-C. Van Arendonk-A. S. Tritton, “Ahl al-Bayt”, *El²*, E.J.Brill, Leiden, 1986.
- » Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- » Komisyon. *Hadislerle İslam*. Ankara: DİB. Yay., V. ed. 2014.
- » Ibn Kayyim, ‘Abū ‘Abdillāh Shemsuddīn al-Cavziyya. *Celā’ al-afhām fī faḍl aṣ-ṣalāt va’s-salām alā Muḥammadin khayr al-anām*. thk. Meşhūr b. Ḥasan Āl-i Selmān (Riyad: Dar al-‘Ālem al-Fevāid, 1997).
- » Ibn Mājah, Hāfız Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Yezīd al-Kazvīnī. *as-Sunan*. II. Volume. Mısır: Dar al-Kutub al-‘Arabiyya, 1952.
- » Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. 15 volume, Beyrut: Dār as-Şadır, n.d.
- » İbn Sina. “*Aile Siyasetine Dair Risāle*”, trans. Vecdi Akyüz “*Sosyokültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*”. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1992.
- » *Kur’ân-ı Kerīm Türkçe Meālî*. trans. H. Atay, Y. Kutluay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. ed. 2019.
- » Leckerf, J. “‘Ā’ila”, *El²*, E.J.Brill, Leiden, 1986.
- » Muslim, Abu’l-Husayn Muslim b. al-Ḥaccāc. *Şahīh al-Muslim*. V. Volume, Beyrut: Dar at-Turāth, n.d.
- » Rāğīb al-İsfahānī. *Mu’cemu mufredāt al-alfāz al-Kur’ān* (Beirut, Dār as-Sādir, 1972).
- » Rheinberger, Hans-jerg. On Historicizing Epistemology: An Essay. Eng. trans. David Fernbach. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- » Simard, Jean-Claude. “Epistemoloji”. trans. Ramazan Adıbelli. *Bilimname* 2 (2003), 13-21.
- » Subaşı, Necdet. “Toplumsal Değişme, Aile ve Yeni Risk Alanları”. *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam-2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 510-523.
- » Tirmīzī, Muḥammad b. Isā b. Thavra. *Sunan at-Tirmīzī*. V. Volume, Mısır: Dār ad-Da’va, n.d.
- » Turğut, Faruk. “Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğe Yönelik Çıkarımlar”. *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/1 (Haziran 2017), 93-117.
- » *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. (19.01.2020). <https://sozluk.gov.tr/>.
- » Varol, M. Bahaüddin. *İslam Düşüncesi ve Tarihinde Ehli Beyt*. Ankara: TDV Pub, I. Basım 2018.
- » Wensick, A.J. *al-Mu’camu’l-mufahras li alfāz al-hadīs an-nabavī*. Leiden: E.J. Brill, 1936..

## Câhiliye Bedevî Arap Zihninin Son Peygamberle İmtihanı: Uyeyne b. Hısn Örneği

ALI DADAN



Dr.Öğr.Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,  
İslam Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, [alidadan@gmail.com](mailto:alidadan@gmail.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 22.09.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 30.11.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Dadan, Ali. "Câhiliye Bedevî Arap Zihninin Son Peygamberle İmtihanı: Uyeyne b. Hısn Örneği". *İstem*, 18/36 (2020): 229-252. <https://doi.org/10.31591/istem.833520>

### Öz

Uyeyne b. Hısn Hz. Peygamber döneminde yaşamış Fezâre kabilesinin lideridir. Esas adı Huzeyfe b. Hısn b. Huzeyfe b. Bedr. b. Amr'dır. Ancak çocukken geçirdiği bir yüz felçi sebebiyle gözlerinin aldığı şekil nedeniyle Uyeyne diye isimlendirilmiştir. Künyesi Ebû Malik olan Uyeyne'nin ataları da kendisi gibi kabilesinin reisliğini yapmış kabilesinin birliklerini komuta etmiş kişilerden oluşmaktadır. Bu nedenle rivayetlerden atalarını dile getirmekten ve onlar ile övünmekten hoşlandığı anlaşılmaktadır. Kur'an'ı Kerim'in bir çok yerinde atıflar bulunan Arap Bedevîlerinin zihin dünyasını anlamamız açısından Uyeyne'nin hayatını dikkate almamız önem arz etmektedir. Tipik bir Câhiliye Arap bedevîsinin tüm karakteristik özelliklerini taşıyan Uyeyne b. Hısn'ın İslam ve Hz. Peygamber ile olan serüvenine bakılırsa o dönemde Arap Yarımadasında yaşayan bedevîlerin İslamlaşma serüvenini anlamamızı kolaylaştıracaktır. Hendek savaşında Medine'yi kuşatan müşrik ordusu içerisinde yer alan Uyeyne b. Hısn, kendisine Hz. Peygamber tarafından Medine'nin yıllık hurma mahsülünün üçte biri teklif edilmesine rağmen Ensar ileri gelenlerinin buna itirazı sebebiyle Hz. Peygamber bu teklifinden vazgeçmiştir. Gâbe baskınıni düzenleyerek Zer b. Ebû Zer'l öldürüp Hz. Peygambere ait sağmal develeri kaçırmıştır. Mekke Fethi ve Huneyn Savaşı'na katılan Uyeyne, Hz. Peygamber tarafından teslim olmaları için Tâif Kalesine gönderilen kişidir. İsmi Müellefe-i Kulûb arasında yer alan Uyeyne daha sonra müslüman olması sebebiyle hem kabilesinin zekât amili olarak görevlendirilmiş hem de kendi isteği üzerine zekât vermeyi reddeden Benû Anber üzerine gönderilen seriyeyi komuta etmiştir. Ridde hareketleri sırasında sırf kabile asabiyeti sebebiyle Tulayha b. Huveylid'e yardım etmişse de esir alınıp Medine'ye getirildikten sonra Hz. Ebû Bekir tarafından canı bağışlanmıştır. Rivayetlerden Hz. Ömer'in kendisinden hoşlanmadığı anlaşılan Uyeyne'nin aynı zamanda damadı olan Hz. Osman döneminde hayatı son bulmuştur. Hayatı gelgitlerle dolu olmasına rağmen Uyeyne kaynaklarda Mekke Fethi sonrasında müslüman olan sahabiler arasında anılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Uyeyne b. Hısn, Müellefe-i Kulûb, Fezâre, Ridde.



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

**Abstract*****The Test of Jahiliye Arab Bedouin's Mind with the Last Prophet: The Example of 'Uyayna b. Hisn***

'Uyayna b. Hisn is the leader of the Fazâra tribe that lived in the time of the Prophet Mohammed. His main name is Huzeyfe b. Hisn b. Huzeyfe b. Bedr. b. Amr. However, due to facial paralysis, he suffered as a child, he was called Uyeyne because of the shape his eyes took. The ancestors of Uyeyna, whose tag is Abu Malik, are the people who commanded the troops of his tribe, who, like him, headed his tribe. For this reason, it is understood from the rumours that he liked to express his ancestors and to boast about them. In order to understand the mental world of Arab Bedouins which are referred to in many parts of the Quran, it is important to take into account the life of 'Uyayna. Considering 'Uyayna's adventure with Islam and Prophet Muhammad, which has all the characteristics of a typical Jahiliyya Arab Bedouin, will help us to understand the islamization adventure of the Bedouins living in the Arabian Peninsula at that time.

'Uyeyne, who was in the army of the polytheists that sieged Madina in the battle of the Khandak, was offered one third of the annual date harvest of Medina by Prophet Muhammad, but as the Companions expressed a different opinion on this issue, Prophet Muhammad abandoned this offer. Organizing the Gabe raid, He killed Zer b. Abu Zer and kidnapped the camels belonging to the Prophet Muhammed. 'Uyayna, who participated in the conquest of Mecca and Hunayn battle, is the person sent by Prophet Muhammad to the Taif castle to capitulate. 'Uyayna, whose name was mentioned in the Mu'allafa kulubuhum, was appointed as the zakat collector of his tribe because he became Muslim later on, and also commanded the seriyya sent to Benu Anber, who refused to give zakat at his own request.

Even though he supported Tulayha b. Khuwaylid during the Ridda movements just because of the tribal irritation, he was donated by Abu Bakr after he was taken prisoner and brought to Madina. His life ended in the period of 'Uthman b. 'Affan, who was also the son-in-law of Uyeyne. According to the narrations it is understood that 'Umar b. al-Khattab did not like him. Although his life was full of tides, Uyeyne was mentioned among the companions who became muslim after the Conquest of Mecca.

**Keywords:** Islamic History, 'Uyayna b. Hisn, Mu'allafa kulubuhum, Fazara, Ridda

**Giriş**

Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde yerilen<sup>1</sup> Câhiliye Arap Bedevilerinin kolaylıkla İslam'ı kabul ettiklerini söylemek zordur. Aynı şekilde bedevî Arap kabilelerinden olan Fezâre kabilesinin reisi Uyeyne b. Hisn'in hayatına ve Hz. Peygamberle olan irtibatına baktığımızda o dönemde bedevî Arapların imana ve İslam'a bakışlarının nasıl olduğunu net bir şekilde görürüz. Uyeyne b. Hisn Hz. Peygamber ile erken denilebilecek bir zamanda tanışmış olmasına rağmen onun bir türlü İslam'a ve Hz. Peygambere bağlılık konusunda sebat sergilediğini söylememiz mümkün değildir. Elbette bu noktada içinde buldukları Câhiliye Arap Bedevî hayatının kolay terk edilemeyecek bir zihin yapısına dönüştüğünü göz ardı etmememiz gerekir. Bu nedenle Câhiliye Arap Bedevi unsurların istisnaları olmakla birlikte son Peygamber ile kurdukları ilişki hiçbir zaman dünya algılarını değiştirecek, doğrularını ve yanlışlarını yeniden belirlemelerini sağlayacak, muhacirler ve ensar'da olduğu gibi imani dönüşümü sağlayacak bir boyuta kolaylıkla ulaşmayacaktır.

**Nesebi ve Ailesi**

Ebû Mâlik Uyeyne b. Hisn b. Huzeyfe b. Bedr. b. Amr el-Fezârî (ö. 30/650) İslamın ilk döneminde farklı bir karakter olarak karşımıza çıkan dönemin önemli kişilerinden biridir. Câhiliye bedevîlerinin İslam'a ve tebliğ'e karşı olan tavrını anlamamız açısından önemli bir örnektir. Aslında adı dedesinin de adı olan Hu-

<sup>1</sup> Bedevîler ile alakalı ayetler için bk. et-Tevbe,9/90, 97, 98, 99, 101, 120; el-Ahzâb, 33/20; el-Fetih, 48/11, 16; el-Hucurât, 49/14.

zeyfe'dir. Ancak erken yaşlarda geçirdiği yüz felci sebebiyle gözleri pörtleyip kısıldığı için "Uyeyne"<sup>2</sup> diye isimlendirilmiş ve kendi adı neredeyse kullanılmaz hale gelmiştir. Uyeyne b. Hısn'ın büyükdedesi Bedr'e atfen Uyeyne b. Bedr olarak da anılmıştır. Ebû Mâlik künyesine sahip olan Uyeyne, Ma'ad'in efendisi diye (رب معد) bilinen bir dedenin torunudur.<sup>3</sup> Dedesinin dedesi olan Zeyd b. Amr, buluntu kızın oğlu diye de lakaplandırılmıştır. Bunun nedeni ise annesi küçük bir kız iken Fezâre kabilesi hayvanları için otlak aramak amacıyla göç ettikleri esnada yitirilir. Bu küçük kıza başka bir kabile bularak onu ailesine teslim ettiği için bu kıza buluntu kız (اللقطة) anlamında el-Lakîta diye seslenilmeye başlanılmıştır. Bu kız daha sonra çocuk sahibi olunca onun çocuklarına ve torunlarına buluntu kızın oğulları anlamında Lakîtaoğulları (بنو اللقطة) denilmiştir.<sup>4</sup>

Hısn b. Huzeyfe b. Bedr, kabile reisliği için yerine oğlu Uyeyne'yi bırakmıştır. Uyeyne kabilesini yönetme noktasında diğer kardeşlerinden daha ehil değildi. Ancak babası Hısn ölüm döşeginde oğullarını çağırarak hepsinin önünde Uyeyne'ye "Sen benden sonra halifemsin ve kabilemin reisisin" demiştir. Daha sonra bu durumu kabilesine duyurarak beraberliklerini korumalarını ve her daim savaşa hazır olmalarını vasiyet etmiştir. Kabilesi de onun vasiyetini yerine getirerek Uyeyne b. Hısn'ı babasının ölümünden sonra Fezâre kabilesinin reisi olarak kabul etmiştir.<sup>5</sup> Bu konuyla alakalı olarak kaydedilen anlatıma göre Hısn b. Huzeyfe, Kürz b. Câbir el-Ukaylî tarafından yaralandıktan sonra ölüm döşegindeyken oğullarını çağırarak, hangisinin kendisine itaat edeceğini sormuştur. Hepsini itaat edeceklerini söylemeleri üzerine Hısn b. Huzeyfe en büyük oğlunu çağırarak kılıcını almasını ve sırtından çıkıncaya kadar bastırmasını ister. Ancak büyük oğlu "adam olan babasını öldürür mü?" diyerek karşı çıkar. Hısn diğer oğullarına da aynı teklifi sunmasına rağmen Uyeyne dışında hiçbiri bunu kabul etmez. Uyeyne kılıcı alıp tam babasına batıracağı Hısn b. Huzeyfe oğulları arasında kendisine en itaatkarın hangisi olduğunu belirlemek için böyle bir imtihan yaptığını söyleyip kendisinden sonrası için Uyeyne'yi tayin eder. Uyeyne kabilesinin reisi olunca ilk iş olarak Kürz'ü öldürerek babasının intikamını almıştır.<sup>6</sup>

Câhiliye döneminde İkinci Ficâr savaşlarının çıkış nedeni olarak gösterilen Ukâz panayırı baskını Uyeyne düzenlemiştir.<sup>7</sup> Ayrıca Câhiliye dönemi muallakât şairlerinden en-Nabiğatü'z-Zübyânî şu şiirinde:

<sup>2</sup> Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrer b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadır, 1414), 13/301.

<sup>3</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kebir = et-Tabakatü'l-Kübra*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 6/174; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkaşe (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969), 302.

<sup>4</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/174.

<sup>5</sup> Cevad Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beirut: Darü's-Sâki, 2001), 7/349.

<sup>6</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Isabe fî temyizi's-sahabe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 4/639.

<sup>7</sup> Dineverî, *el-Maârif*, 603-604; Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdullah b. Musa el-Bürri, *el-Cevhera fî nesebi'n-Nebi ve ashabihi'l-aşere* (Riyad: Darü'r-Rifâi, 1983), 1/359.



يقع خلف رجله بشن

كأنك من جمال بني أقيش

“Sanki sen arka ayaklarının arkasına içi taş dolu kuru bir kırba bağlanıp onun çıkardığı sestten ürken Ukayş oğullarının develerinden birisin!”<sup>8</sup> beytiyle kabilesi Benî Zübyan ile Benî Esed’in arasındaki anlaşmayı bozmaya çalıştığı için Uyeyne’yi yermiştir.

### Hız. Peygamberle İlk Karşılaşması

Uyeyne b. Hısn Hz. Peygamber ile ilk defa Dûmetülcendel seferi esnasında karşılaşarak bir anlaşma yapmıştır. Buna göre Hz. Peygamber ve ashabı güvenli bir şekilde Vâdilkurâ topraklarından geçerek Dûmetülcendel’e gidecek, Uyeyne’nin kabilesi de yılın o döneminde kendi topraklarında yaşanan kuraklık nedeniyle müslümanların hâkimiyeti altındaki Batnu Nahl civarında bulunan Rebeze yolu üzerinde Medine’den 30 mil uzaklıkta Meraz mevkiine 2 mil uzaklıkta yer alan Tağlemeyn (تغلمين)’deki meralarda hayvanlarını otlatabileceklerdi.<sup>9</sup>

Uyeyne b. Hısn’ın kabilesi olan Fezâre’nin Bedr b. Amr kolunun yaşadığı bölgede çok çetin yaşanan bir kıtlık sebebiyle kendiliğinden tabiatla beslenen hayvanlarından başka malları kalmadı. Uyeyne, Tağlemeyn mevkiine yağmur yağdığını haber alınca yüz aileyi yanına alarak göç etmeye karar verdi. Ancak buranın müslümanların hakimiyet alanı içerisinde yer alması sebebiyle Hz. Peygamber’den ve ashabından çekinerek ilk olarak Medine’ye uğradı.<sup>10</sup>

Uyeyne b. Hısn Medine’ye giderken Medine’den yeni ayrılmış bir kervana rastlaması üzerine Hz. Peygamber hakkında bu kervanda bulunanlardan bilgi istedi. Bunun üzerine kervandakiler ona şunları söylemişlerdir: “Ona karşı insanlar üç çeşittir. Birincisi, Araplar ve Kureyş’i karşlarına alarak onlarla savaşan ona iman etmiş kişilerdir. İkincisi, onunla arasında ölesiye bir savaşın sürdüğü iman etmemiş kişilerdir. Üçüncüsü ise ona iman etmiş gibi gözüküp bir taraftan Kureyş’in yanında duran kimselerdir.” Bunun üzerine Uyeyne üçüncü gruba ne denildiğini sorup münafık denildiği cevabını aldıktan sonra “Özelliklerini saydıklarınız arasında da üçüncü gruptan daha garantisi yok. Bakın ben onlardanım.” demiştir.<sup>11</sup>

Uyeyne’nin buradaki asıl amacı Hz. Peygamber’in civarını alarak Tağlemeyn yaylağında hayvanlarını güvenli bir şekilde otlatmaktı. Hz. Peygamber yanına gelen Uyeyne’ye İslam’ı kabul etmesini teklifte bulduysa da o ne müslüman oldu ne de kökten reddetti. Uyeyne’nin Hz. Peygamber’in civarında olmak için süre istemesi üzerine Hz. Peygamber ona üç ay süre vermiştir. Bu süre içerisinde ne müslümanlar onlara ne de onlar müslümanlara ilişmiştir. Güvenli bir şe-

<sup>8</sup> en-Nabiğatü’z-Zübyânî, *Divanü’n-Nabiğatü’z-Zübyânî*, thk. Hanna Nasr Hitti (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1991), 194. en-Nabiğatü’z-Zübyânî’nin muallakât şairlerinden sayılmasıyla alakalı olarak detaylı bilgi için bk. Ali Eminoglu, *Şekil ve Muhteva Yönünden Muallakât Kasideleri* (Konya: Aybil, 2017), 27-29.

<sup>9</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2/58; Dîneverî, *el-Maârif*, 303; Ebû Cafer Muhammed b Cerir b Yezid Taberi, *Târihü’t-Taberî: Târihü’l-Ümem ve’l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü’l-Meârif, 1960), 2/564.

<sup>10</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 6/174.

<sup>11</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 6/177.



kilde hayvanlarını otlatan Uyeyne ve ailesi süre dolunca yağları ve sütleri birikmiş hayvanları semizlemiş bir şekilde memleketlerine dönmüştür.<sup>12</sup>

Bu gelişmenin dışında İslam ordusu Mustalikoğuları Gazvesinden dönerken en-Nakî bölgesinde Bek'a' kuyusu civarında oldukları bir esnada çok sert bir rüzgâr esmesi sebebiyle Müslümanların korktuğu rivayet edilir. Müslümanlar bu rüzgârı hiç güvenmedikleri Uyeyne b. Hısn'ın, kadın ve çocuklardan başka kimsenin kalmadığı Medine'ye muhtemel saldırısının bir işareti olduğunu düşünerek korkmuşlardır. Müslümanların korkularını haber alan Hz. Peygamber onlara Medine'nin her geçidinde meleklerin nöbet tuttuğunu düşmanların onları aşip Medine'ye giremeyeceğini haber vererek<sup>13</sup> seferde bulunan müslümanları rahatlatmıştır.

### Ahزاب Ordusuna Katılması

Uyeyne, Hendek Savaşı'nda Medine'yi kuşatan müşrik Ahزاب ordusu içerisinde yer alan bin kişiden oluşan Fezâre birliğinin komutasını yürütmekteydi. Medine etrafına kazılan hendeği aşmak için zayıf noktasını arayan Dirâr b. Hat-tab ile birlikte Benî Ubeyd Dağı yakınlarında gece yarısı bir girişimde bulunsa da müslümanların attıkları ok ve taşlar yüzünden geri çekilmek zorunda kalmıştır.<sup>14</sup> Bu arada Hendek çevresindeki kuşatmanın uzaması üzerine Hz. Peygamber birçok gruptan oluşan Ahزاب ordusunun parçalanması amacıyla Uyeyne ve Hâris b. Avf'a Medine'nin yıllık hurma hasatının üçte birini vermeyi teklif etmiştir.<sup>15</sup>

Her ne kadar onlar üçte birine razı olmayıp mahsülün yarısını isteseler de Hz. Peygamber bunu kabul etmemiştir. Hz. Peygamber'i yarıya razı edemeyince üçte birini de kabul ederek aralarında yazılı bir anlaşma yapmak amacıyla on kişilik bir muhafız grubuyla Hz. Peygamberin yanına gelmişlerdir. Hz. Peygamber aralarındaki anlaşmayı metin haline getirmek için yazı malzemesi istemiştir. Sahabenin yazı malzemesini getirmesi üzerine Hz. Peygamber bunları antlaşma metnini yazmak isteyen Osman b. Affan'a vermiştir. Bu esnada Abbad b. Bişr'in tam zırlı bir şekilde Hz. Peygamberin başında duruyor<sup>16</sup> olması aslında ne Hz. Peygamber'in ne de sahabenin Uyeyne gibi bedevîlere güvenmedikleri ve her hâlükârda beklenmedik bir şey yapabilecekleri öngörüsüyle hareket ettiklerini göstermektedir.

Antlaşma metnini yazdırdığı esnada Hz. Peygamber'in kâtiplerinden ve zaman zaman danıştığı kişilerden olan Üseyd b. Hudayr antlaşmanın yapıldığı yere gelerek Uyeyne b. Hısn'ın Hz. Peygamber'in huzurunda ayaklarını uzatarak saygısız bir şekilde oturduğunu görünce Uyeyne'ye "Ey tilki eniğinin gözü! Ayaklarını topla! Rasûlullah'ın huzurunda ayaklarını mı uzatıyorsun? Eğer şu an Rasûlullah'ın huzurunda olmasaydık karnını deşerdim." demiştir. Daha sonra

<sup>12</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/174; Dîneverî, *el-Maârif*, 303.

<sup>13</sup> Ebû Abdullah Muhammed b Ömer Vâkîdî, *el-Megazî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Darü'l-İlemî, 1989), 2/422.

<sup>14</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 2/67; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/136.

<sup>15</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b Hemmam Abdürrezzâk, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1983), 5/367; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/62; Taberi, *Târîh*, 3/573.

<sup>16</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 2/477; Taberi, *Târîh*, 2/69.

Hız. Peygamber'e dönerek "Eğer bu semadan bir emir ise yerine getir. Şayet değilse onlara kılıçtan başka vereceğimiz bir şey yoktur. Onlar ne zamandır bizim malımıza göz diktiler. Bunlar çaresizlikten hayvan yününe kan dökülüp kızartılarak yapılan ilhiz yerlerdi de bizden ikram ve satın alma haricinde tek bir hurma bile alamazlardı. Allah seni bize gönderdikten ve bizi seninle şereflendirdikten sonra mı bu aşağılıklara haraç vereceğiz?" demesi üzerine Hız. Peygamber Sa'd b. Muaz ve Sa'd b. Ubade'nin de görüşlerine başvurmuş onların da benzer şeyler söylemesi sonucunda antlaşma metninin mühürlenmeden yırtılmasını emretmiştir.<sup>17</sup>

Burada çok önemli üç nokta göze çarpmaktadır. Öncelikle birinci nokta sahabenin Hız. Peygamber'e karşı ne kadar saygılı olduğu ve ona yapılan saygısızlığa da hiç tahammüllerinin olmadığıdır. İkinci noktaya gelince sahabenin Hız. Peygamber'in davranışının arkasındaki nedeni sorması eğer Hız. Peygamber'in kararı vahiy mahsulü değilse kendi görüşünü beyan etmesidir. Kendilerince yanlış olduğunu düşündükleri şeyi açıkça Hız. Peygamber'e sorarak vahiy nedeniyle değilse o konudaki kendi görüşlerini beyan etmeleri Hız. Peygamber ile sahabe arasındaki istişarenin yapısını göstermesi açısından önemlidir. Üçüncü nokta ise Hız. Peygamber'in Üseyd b. Hudayr, Sa'd b. Ubade ve Sa'd b. Muaz ile istişare etmesi ensar adına hareket edileceğinde kimlerin görüşüne başvurduğunu göstermesi açısından önemlidir. Sadece bu olaydaki rolleri bile bu üç ismin ensar içerisinde ne ölçüde söz sahibi olduğunu göstermektedir.

Neredeyse antlaşma imzalanacakken Üseyd b. Hudayr, Sa'd b. Ubade ve Sa'd b. Muaz'ın ölmeyi böyle bir anlaşmaya tercih edeceklerine dair tavrı sonucunda Resûlullah'ı bu anlaşmadan vazgeçirmeleri neticesinde tatlı kazançtan mahrum kalan Uyeyne b. Hısn ve Haris b. Avf hendeğin diğer tarafında bekleyen kabilesinin yanına dönmüştür. Gatafân Kabilesi anlaşmanın nasıl sonuçlandığını sormaları üzerine "Anlaşmayı sonuçlandıramadık. Çünkü kendilerini arkadaşları için feda edecek akli başında bir toplum gördük." diyerek<sup>18</sup> Hız. Peygamber'in etrafında kenetlenmiş bir Medine toplumunun varlığını itiraf etmişlerdir. Nihayet Ahzap ordusu dağılmaya başlayınca Uyeyne de kabilesiyle birlikte Medine'den ayrılarak memleketine dönmüştür. Hız. Peygamber'in Uyeyne'ye böyle bir teklif sunması Fezâre Kabilesi'nin gücünü askeri açıdan göstermesi yönüyle önemli bir detaydır.

Hız. Peygamber'in emri ile Nuaym b. Mes'ûd gidip Ahzap ordusunu dağıtmak için Benî Kureyza'nın rehinelere isteyeceğini ilk olarak Uyeyne b. Hısn'a söylemiş o da Ebû Süfyân'a söylemiştir.<sup>19</sup> Hız. Peygamber'in şairi Hassan b. Sabit'in Divan'ında Hendek Savaşıyla alakalı yerlerde Uyeyne'den bahsetmiştir. Ayrıca aynı divanın çeşitli yerlerinde Uyeyne için yazılmış hicivlerde bulunmaktadır.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/367; Vâkîdî, *el-Megazî*, 4/477-478.

<sup>18</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/176.

<sup>19</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 2/487.

<sup>20</sup> Hassan b. Sabit, *Divanu Hassan b. Sabit*, thk. Abd E. Ali Muhennâ (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 22, 72.

### Gâbe Gazvesine Sebebiyet Vermesi

6/627 yılının Muharrem/Haziran ayında<sup>21</sup> Hendek savaşından yaklaşık dört ay kadar sonra Müslümanlar Benî Lihyân Gazvesinden Medine'ye döndükten bir kaç gün geçmemiştir ki Uyeyne b. Hısn kırk adamıyla birlikte Medine yakınında uygun bir otlak olmadığı için Medine-Şam yolu üzerinde bulunan Gâbe bölgesinde otlatılan Hz. Peygamber'in yirmi devesini bir baskınla ele geçirdi. Sağmal olan bu develerin gözetimi isteği üzerine Ebû Zer el-Gifârî'ye verilmişti. Ancak Uyeyne ve adamları baskın esnasında develerin başında bulunan Ebû Zer'in oğlu Zer'i öldürerek develerle birlikte Ebû Zer'in eşi Leylâ'yı da kaçırmıştır.<sup>22</sup>

Baskına uğrayan müslümanlardan biri baskın haberini bir an önce Medine'ye ulaştırmak için harekete geçerek develerin sütlerini Medine'ye götüren Seleme b. Ekva'ya yetişti. Baskın haberini Hz. Peygamber'e haber vermesini söylediği de Seleme yanında bulunan Rebâh'a atını vererek haberi onun ulaştırmasını istedi. Kendisi de Seniyyetülvedâ tepesine çıkıp Uyeyne ve adamlarını gözetlemeye başladı. İyi bir ok atıcısı olan Seleme yaya olarak onları kovalayarak bazılarını öldürmeyi başardı. Uyeyne ve adamları daha hızlı kaçabilmek için mızrak ve kaftan gibi birçok eşyayı yollarda bırakmışlar hatta takip edildikleri endişesiyle yemek için kestikleri bir deveyi yüzmeden terketmek zorunda kalmışlardır. Durumu öğrenen Hz. Peygamber Sa'd b. Zeyd komutasında sekiz kişilik bir öncü birlik yollamış arkasından da sefer için hazırlığa başlamıştır.

Seleme b. Ekva' ve İslam öncü birliği tarafından sıkı bir takibe alınan baskıncılar güzergahları üzerindeki Zükared suyundan içmeden kaçmak zorunda kaldılar. Müslümanların kendilerine yetişmek üzere olduğunu anlayan Uyeyne ve arkadaşları pusu kurup beklemeye koyuldular. Hatta uzun müddettir Uyeyne ve adamlarını takip eden Seleme pusu tehlikesini sezerek Medine'den yeni gelen öncü birliğin içerisinde yer alan ve baskıncılara gözü kara bir şekilde saldırmakta olan Muhriz b. Nadle'yi durdurmaya çalışmıştır. Ancak "Allah'a ve âhîret gününe inanıyor, cennet ve cehennem hak olduğunu biliyorsan benimle şehâdet arasına girme, şehit olmamı engelleme!" diyen Muhriz'i durdurmaya başaramamıştır. Kahramanca pusunun üzerine giden Muhriz, Abdurrahman b. Uyeyne tarafından şehit edilmiştir.<sup>23</sup> Bazı kaynaklarda onu şehid edenin Mes'ade b. Hakeme olduğu da zikredilir.<sup>24</sup>

Hz. Peygamber'in emriyle yola çıkan bu birlik pusunun açığa çıkmasının arkasından saldırıya geçen Ebû Katâde, Abdurrahman b. Uyeyne'yi öldürdü. Burada yaşanan çatışma sonucunda Uyeyne'nin oğullarından Abdurrahman ve Hubeyb ile yeğeni Mes'ade b. Hakeme, Karafe b. Malik, Üsar b. Amr'ı öldürüle-

<sup>21</sup> Gâbe Gazvesi'nin 6. yılın Rebüülâhîr ayında (Eylül 627) gerçekleştirildiğine dair rivayetler olduğu gibi aynı yılın Zilhicce/ Nisan 6/628'de (Ebû Amr eş-Şeybani Halife b. Hayyât, *Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1367), 77.)veya 7/628 yılın başında Muharrem/Mays'da (Taberî, *Târîh*, 2/596.) meydana geldiğine dair rivayetler de vardır.

<sup>22</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/175.

<sup>23</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe*, 5/592.

<sup>24</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/77; Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b Abdullah b Muhammed Kurtubî İbn Abdülber, *el-İstîab fî ma'rifeti'l-ashab*, thk. Ali Muhammed Bicavî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 3/1365.

rek develerin on tanesini geri alınabildi. Ancak Muhriz b. Nadle ile Vakkâs b. Mücezziz bu çatışmada şehid düşmüşlerdir. Bu noktada Müslümanlardan sadece Muhriz'in şehid düştüğü, baskıncılardan ise dört kişinin öldürüldüğü rivayeti de mevcuttur.<sup>25</sup>

Hz. Peygamber Medine'de Abdullah b. Ümmü Mektûm'u vekil bırakıp Sa'd b. Ubâde'yi de 300 kişilik askerî birlikle Medine'yi korumak üzere görevlendirdikten sonra 400 (veya 500, 700) kişilik bir kuvvetle Zû Kared'e doğru sefere çıktı. Hz. Peygamber karargâhını Zûkared'de bir tepe üzerine kurup bir gün bir gece bekledikten sonra öncü kuvvette yer alan sahâbîler kendilerine katılmak üzere yola çıkan Hz. Peygamber ile Zûkared'deki suyun başında buluştular. Bu nedenle Gâbe Gazvesine Zûkared Gazvesi de denilmektedir.<sup>26</sup>

Seleme ve arkadaşları yanlarında kurtardıkları develeri ve Uyeyne ile adamlarının kaçarken bıraktıkları mızrak ve kaftanları Hz. Peygamber'e teslim ettiler. Seleme, her ne kadar yanına 100 atlı alarak takibe devam etmek isteyse de Hz. Peygamber'in pusu tehdidi sebebiyle buna izin vermediği anlaşılmaktadır. Bu gazve esnasında baskıncıları takipte gösterdikleri maharetten dolayı Hz. Peygamber, "Bizim en iyi süvarimiz Ebû Katâde, en iyi piyademiz de Seleme b. Ekva'dır" diyerek onları takdir etmiştir.<sup>27</sup>

Hz. Peygamber, bu gazvede Uyeyne'nin oğlu, yeğeni ve kabilesinden öldürülenlerin intikamını almak amacıyla ani bir baskın düzenleyeceği tehdidi altında vakit namazları "koru namazı" (salâtü'l-havf) şeklinde kıldırıştır. Hz. Peygamber burada beş gün kadar beklemesine rağmen herhangi bir birliğin üzerlerine gelmemesi nedeniyle Medine'ye dönmüştür.<sup>28</sup>

Uyeyne ve adamları gasbettikleri sağlam develerle birlikte Ebû Zer'in hanımı Leyla'yı da evlerinin önüne bağlayıp uyumak için evlerine çekildikleri bir esnada Leylâ bir yolunu bulup develerden birine binerek kaçıp kurtulmuştur. Medine'ye ulaştıktan sonra Hz. Peygamber'e: "Ey Allah'ın elçisi! Eğer Allah beni kurtarırsa Allah rızası için bindiğim deveyi kurban etmeyi adanmışım." demesi üzerine gülümseyen Hz. Peygamber: "Deveye verdiğin ceza ne kadar kötü. Allah seni ona bindiriyor, onunla kurtarıyor, sen ise onu boğazlamak istiyorsun! Allah'a isyan içeren bir hususta veya sahip olunmayan bir şeyden adak olmaz. O benim develerimden biridir. Evine dön!" diyerek sahip olunmayan bir şey için adakta bulunulamayacağını bildirmiştir.<sup>29</sup>

### Hayber Gazvesinde Yahudilerin Yanında Yer Alması

7/628-29 yılında Hayber Gazvesi sırasında Uyeyne'nin reisi olduğu Fezâre kabilesi tüm Gatafân gibi Hayber Yahudilerine yardıma gelmişti. Hz. Peygamber Hayber seferine çıktığı zaman Uyeyne ve adamlarına tarafsız kalmaları ve yurt-

<sup>25</sup> Vâkıdî, *el-Megazî*, 2/549.

<sup>26</sup> Vâkıdî, *el-Megazî*, 2/546; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/77.

<sup>27</sup> Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed b Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Amr Abdüsselam Tadmûrî (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 2/75.

<sup>28</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/77.

<sup>29</sup> Vâkıdî, *el-Megazî*, 2/548; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebevi*, thk. Mustafa es-Sekka (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955), 2/285.

larına dönmeleri şartıyla, Hayber'in yıllık hurma hasadından pay verileceğini vaad eden bir haber gönderdi. Ancak Uyeyne kabilesiyle birlikte yahudilerin sa-  
fında kalmayı tercih etti.<sup>30</sup>

Hz. Peygamber yaptığı teklifin kabul edilmemesi üzerine Hayber'den önce Fezâre yurduna yürümeye kalkışınca Uyeyne ve adamları Hayber'den ayrılarak Hayber Yahudilerini yalnız bırakmışlardır. Hayber Gazvesi'nin müslümanların zaferiyle sonuçlanması üzerine Uyeyne Medine'ye giderek Hz. Peygamber'den tarafsız kalması karşılığında kendisine önerilen payı talep etmiştir. Talep ederken de rüyasında Hayber'de bir dağ olan Zü'r-Rukaybe Dağı'nın kendine verildiğini gördüğünü söyleyerek Hayber ganimetinden pay alma beklentisini dile getirmiştir. Ancak Hz. Peygamber "Sizin hisseniz Hayber'de bulunan Zü'r-Rukaybe Dağı'dır! Haydi, Zü'r-Rukaybe sizindir!" diyerek fırsatçılık yapmaya çalışan Uyeyne'ye olumsuz bir cevap vermiştir.<sup>31</sup>

### Cinâb Seriyesi'nin Gönderilmesindeki Rolü

7/629 yılında Şevval/Şubat ayında Gatafân Kabilesinin Medine'ye saldırı-  
mayı planladıkları ve Uyeyne'nin bu girişime yardım etme niyetinde olduğu bil-  
gisi alınınca 300 kişilik bir birlik hazırlanmış, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Beşir  
b. Sa'd'ı tavsiye etmeleri üzerine bu birliğin komutanı olarak Beşir tayin edilmiş-  
tir. Ayrıca Hayber Seferi'nde kılavuzluk yapmış olan Hüseyl b. Nüveyre el-  
Eşcaî'nin rehberliğine başvuruldu. Hz. Peygamber geceleri yürüyüp gündüzleri  
gizlenmelerini emretti. Beşir, Fedek ile Vâdilkurâ arasında bulunan Fezâre kabi-  
lesinin yurdu olan Cinâb (Cebâr) ve Yümn'e doğru Hüseyl b. Nüveyre'nin rehber-  
liğinde ilerlediyse de Uyeyne ile iş birliği yapan Gatafân kabilesi müslümanlarla  
savaşmayı göze alamayarak kaçmışlardır.<sup>32</sup> Bir rivayete göre de İslam birliği Se-  
lah denilen yerde Uyeyne b. Hısn'ın gözcüsüne rastlayarak onu öldürmüş daha  
sonra Uyeyne b. Hısn ve adamlarıyla çatışarak onları bozguna uğratmıştır. Bir  
müddet sonra müslümanlar dağılan Uyeyne b. Hısn'ın adamlarından iki kişiyi  
yakalamayı başararak ele geçirdikleri deve, siğir gibi büyükbaş yaylım hayvan-  
larından birçok ganimetle Medine'ye geri dönmüşlerdir.<sup>33</sup> Esirlerin daha sonra  
müslüman olmaları sebebiyle Hz. Peygamber tarafından yurtlarına geri gönde-  
rilmiştir.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 2/650.

<sup>31</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 2/676; Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali Beyhakî, *Delailü'n-nübüvve ve ma'rîfetu ahvâli sahîbi's-şeria*, thk. Abdülmu'ti Kal'aci (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 4/249-250; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir Makrizî, *İmtaü'l-esmâ' bima li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emval ve'l-hafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 13/335.

<sup>32</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b Hibban b Ahmed et-Temîmî İbn Hibban, *es-Siretü'n-nebeviyye ve ahbarü'l-hulefa* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 2000), 1/312; Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b Muhammed İbn Seyyidünnas, *Uyünü'l-eser fi fûnuni'l-megazi ve's-şemâil ve's-siyer*. (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993), 2/191; Makrizî, *İmtaü'l-esmâ'*, 1/330.

<sup>33</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 2/728; Ebü'l-Abbas Ahmed b Yahyâ b Cabir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/379; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/493; Taberî, *Târîh*, 3/23; Makrizî, *İmtaü'l-esmâ'*, 1/330.

<sup>34</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 2/728; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/473.

### Müslüman Olmaya İkna Olması

Uyeyne b. Hısn; Cinâb Serriyesi sonrasında yakalanmamak için atının üstünde hızla kaçarken Hâris b. Avf'a rastladı. Hâris, onu durdurmak istediye de "Muhammed'in ashâbı beni yakalamak için takip ediyor." diyerek panik halinde atını dört nala sürmesi sebebiyle durdurmayı başaramadı. Ancak bu sırada Hâris b. Avf durumunu gözönünde bulundurup enine boyuna düşünmesinin zamanının geldiğinin ve yeni oluşan şartlara göre tavır belirlemesi konusunda tavsiyesinde bulunmuştur.<sup>35</sup>

Hâris b. Avf "Muhammed'in süvarilerinin geçebilecekleri yol üzerinde onların beni göremeyeceği bir yere saklandım. Tüm gün boyunca orada bekledim. Ne bir kimseyi görebildim ne de Uyeyne'yi yakalamak isteyeniyi. Görebildiğim tek şey onun kalbine dolmuş olan korkuydu"<sup>36</sup> diyerek Uyeyne'nin psikolojik olarak içinde bulunduğu durumu en iyi şekilde tasvir etmiştir.

Daha sonra Hâris, Uyeyne'nin saklandığı yere giderek onu kimsenin aramadığını, kaçışının anlamsız olduğunu söyledi. Bunun üzerine Uyeyne kaçma sebebinin esir düşecek olursa tutsaklığa katlanamayacağı olduğunu bildirdi. Ayrıca Hâris b. Avf, Benî Kaynuka, Benî Nadîr, Benî Kurayza ve Hayber Yahudilerinin akıbetini örnek gösterdi. Hicaz Yahudilerinin aşılmaz kaleleri mümbit hurmalıkları sebebiyle bütün Araplar onlara sığınsalar Arapları koruyacak güçte oldukları halde Hz. Peygamber'e karşı teslim olduklarını hatırlattı. Uyeyne b. Hısn, Hâris'i haklı bulmasına karşın müslümanların elde ettiği bu başarıları bir türlü sindiremediğini de itiraf etmiştir. Hâris'in Uyeyne'ye Hz. Peygamber'e gidip birlikte müslüman olması teklifine verdiği cevap Uyeyne'nin zihniyetini anlamak adına önem arz etmektedir. Uyeyne, Hâris'in teklifine "Ben Muhammed'e tâbi olurum. Ancak ona benden önce tâbi olanlar: 'Biz Bedir'e ve diğer savaşlara katıldık.' diyerek övünmeye kalkacaklardır." demesi üzerine Hâris b. Avf eğer Hz. Peygamber'e daha önce tâbi olmuş olsalar sahabilerin önde gelenlerinden olacaklarını ancak yalnız olmadıklarını zira Hz. Peygamber'in kendi kabilesinden Mekke'li müşriklerin halen Hudeybiye'de antlaşma yaparak durumlarını devam ettirdiklerini hatırlattı. Bunun üzerine Uyeyne b. Hısn Hz. Peygamber'e gidip müslüman olmaya karar vermiştir.<sup>37</sup>

Uyeyne b. Hısn ile Hâris b. Avf Medine'ye doğru giderken yolda Ferve b. Hübeyretü'l-Kuşeyrî ile karşılaştılar. Ferve, Câhiliye umresi yapmak için Mekke'ye gidiyordu. Uyeyne ile Hâris, durumlarını Ferve'ye anlattılar. Ferve de onlara "Bence, Hudeybiye Antlaşması sürecinde, Kureyş'in ona nasıl bir tavır takınacağını görünceye ve onlardan alacağım haberleri size getirinceye kadar acele etmeseniz iyi edersiniz."<sup>38</sup> demesi üzerine, Hâris ve Uyeyne'nin Hz. Peygamber'e gitmeyi geciktirdikleri anlaşılmaktadır.

Ferve b. Hübeyre, Mekke'ye giderek Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber'e karşı tavrını gözlemledi. Uzun görüşmeler yapıp birçok kişiyle mevcut durum

<sup>35</sup> Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/729.

<sup>36</sup> Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/729.

<sup>37</sup> Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/729.

<sup>38</sup> Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/730.

hakkında istişarelerde bulundu. Sonra Uyeyne b. Hısn ve Hâris b. Avf ile buluşarak onlara, Kureyş müşriklerinin durumunu şu şekilde ifade etmiştir: “Gördüm ki Kureyş onun galip geleceğine kesin gözüyle bakıyor. Onun üzerine yürümeye kalkışır gibi oluyorlar ancak bedelinin ağır olabileceğini düşünüp geri duruyorlar. Bir adım ileri atıyorlarsa diğerini geriye atıyorlar.”<sup>39</sup>

Ferve'nin sözlerinden sonra Uyeyne stratejik olarak Hz. Peygamber'in yanında durmanın kendi açısından daha uygun olduğunu düşünmüş olsa gerektir. Uyeyne bu süreçte İslam'ı kabul etmiş olsa Hz. Peygamber'in onu Huneyn sonrasında Müellefe-i Kulûb içerisinde değerlendirmemesi gerekirdi. Bu nedenle Uyeyne'nin Mekke'nin fethinden sonraki süreçte müslüman olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Çünkü ilerideki başlıklarda işleyeceğimiz üzere Uyeyne'nin kendi ifadeleri, onun hem Mekke fethine hem de Huneyn ile Tâif seferlerine sırf ganimet elde etmek için katıldığını ortaya koymaktadır.

### Mekke Fethine Katılması

Hız. Peygamber, Mekke Fethi için düzenleyeceği seferi ve yapılan hazırlıkları son ana kadar gizli tutmuştu. Sefere katılacaklara bile bu seferin nereye düzenleneceğini söylememişti. Hatta Medine'den ayrıldıktan sonra yolda bile hedefin neresi olduğunu gizledi. Uyeyne b. Hısn, Necd'de ailesinin yanındayken Hz. Peygamber'in birçok Arap kabilesini yanına alarak sefere çıkma hazırlığı yaptığı haberini aldı. Hemen harekete geçerek kavminden bir grup askerle Medine'ye ulaştı. Ancak Hz. Peygamber'in iki gün önce Medine'den ayrıldığını öğrenmesi üzerine Hz. Peygamber'in ordusunun izini takip ederek Arc denilen yerde ona yetişti. Hz. Peygamber'in konakladığı esnada ona gelerek:“Ya Rasulallah! Senin bir yere sefer düzenleyeceğinin haberi bana ulaştı. Hızlı bir şekilde geldim eğer bilseydim kabilemi toplar gelirdim de bize çok faydası dokunurdu. Ancak ben sizde savaş hali görmüyorum. Ne çekilmiş sancaklar ne de bayraklar görüyorum. Umre mi yapmak istiyorsunuz? Ancak ihrama da girmemişsiniz. Yönünüz nerededir?” demesi üzerine Hz. Peygamber “Allah nereye dilerse oraya” diye cevap verdi. Bunun üzerine Uyeyne b. Hısn'ın Sukyâ'da orduya katılan Akra' b. Hâbis'in yanında orduda yerini aldığı görülmektedir.<sup>40</sup> Bu noktada Hz. Peygamber'in Mekke fethine giderken Uyeyne b. Hısn'a haber göndermemesi esas itibarıyla Hz. Peygamber'in ona güvenmediğinin bir göstergesidir.

Bu arada Ailesinden on kişilik bir birlikle fetih ordusunda yer alan Uyeyne, ordu Kadid bölgesine gelip bayrakları ve sancakları çıkarmaları üzerine pişmanlıktan parmağını ısırıştır. Bunu gören Hz. Ebûbekir neye pişman olduğunu sorunca kavminin Hz. Peygamber'in ordusunda yer alamaması diye cevap vermiştir. Muhtemelen böyle büyük bir ordunun içerisinde yer almayarak elde edilecek ganimetten kavminin mahrum olmasına üzülmüş olsa gerektir. Ancak Hz. Peygamber'in ısrarla ordunun hedefini söylememesine rağmen Uyeyne'nin bir şeyler öğrenebilmek için Hz. Ebûbekir'e de ordunun nereye gittiğini sorduğunda da Hz. Peygamber'den duyduklarından daha fazlasını öğrenememiştir. Ancak Mekke'ye yaklaşılınca ordunun Mekke üzerine yürüdüğünü Uyeyne de herkes

<sup>39</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 2/730.

<sup>40</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 2/802.

ile birlikte farketmiştir. Çok ilginçtir ki Mekke Fethi gününde Hz. Peygamber'in Mekke'ye Uyeyne b. Hısn ve Akra' b. Hâbis'in arasında girdiği rivayet edilmektedir.<sup>41</sup>

### Huneyn Gazvesinde Yer Alması

Uyeyne Mekke Fethi'nin akabinde Huneyn Savaşı'na da iştirak etmiştir. Kaynaklar Huneyn'de Uyeyne ile alakalı olarak Akra' b. Hâbis ile arasında geçen kan davasından bahsetmektedir. Mekke'ye yürürken Ebû Katade komutasındaki birlik Gatafân kabilesinin bulunduğu bir yerden geçerken İslâm'ın selâmı ile insanlara selam verilir ve onlarda bu selâmı almalarına rağmen İslâm ordusundan Muhallim b. Cessâme daha önce aralarında düşmanlık bulunan Amir b. Azbat'ı öldürür.<sup>42</sup> Nitekim "Ey iman edenler! Yeryüzünde, Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, son derece dikkatli davranın. Size selam verene dünya hayatının bir kazancını elde etmek için: 'Sen mümin değilsin' demeyin. Unutmayın ki Allah'ın katında birçok ganimet vardır. Siz de önceden böylediniz, Allah size lütfetti de imana ettiniz. O halde iyice araştırın, dikkatli davranın. Muhakkak Allah, yaptığınız her şeyden haberdardır."<sup>43</sup> ayeti bu olay üzerine nazil olmuştur.

Hz. Peygamber henüz Huneyn'den ayrılmadan öğle namazını kılıp bir ağacın gölgesinde oturup istirahat ettiği esnada Uyeyne b. Hısn ile Akra' b. Hâbis, Hz. Peygamber ile görüşmek isterler. Uyeyne, Hz. Peygamber'den haksız yere öldürülen Amir b. Azbat'ın kanını talep eder ve katili olan Muhallim b. Cessâme'nin cezalandırılmak üzere kendisine verilmesini ister. Akra' b. Hâbis de Muhallim'i savunur. Ancak Hz. Peygamber uzun uğraşlar sonrasında Uyeyne b. Hısn'ı sefer sırasında elli deve, Medine'ye dönüşte de elli deve verme vadiyle diyeti kabul etmeye ikna eder.<sup>44</sup>

### Tâif Kuşatmasına Katılması

Uyeyne b. Hısn Tâif kuşatmasının uzaması üzerine Tâif kalesine gidip Sakîf kabilesi ile konuşmak için Hz. Peygamber den izin istedi. Hz. Peygamber de görüşmesi için ona izin vermesi üzerine, Uyeyne b. Hısn, Tâif kalesine giderek: "Anam babam, size feda olsun! Yemin ederim ki Muhammed sizin gibi bir düşmanla hiç karşılaşmadı! Kalenizin içinde direnin! Kaleniz ulaşması zor ve sarp olması sebebiyle içinde korunmaya elverişlidir! Silahınız çok, su kaynaklarınız boldur. Sakın korkmayın! Biz kölelerden daha güçsüzsünüz! Siz sakın kendi elinizle teslim olmayın! Ağaçlarınızın kesilmesi de size ağır gelmesin!" dedi.<sup>45</sup>

Uyeyne Tâif Kalesi'nden çıkınca, Sakîfliler, Uyeyne'yi önceden tanıyan Ebû Mihcen'e: "Biz onun kaleye girmesinden rahatsızız! O kalemizde ve bizde gördüğümüz zayıf noktaları Muhammed'e bildirir diye tasalanıyoruz!" dediler. Ebû Mihcen: "Ben onu çok iyi bilirim. Bizim içimizde, Muhammed'e Uyeyne'den ve

<sup>41</sup> Vâkıdî, *el-Megazi*, 2/804.

<sup>42</sup> Vâkıdî, *el-Megazi*, 2/797.

<sup>43</sup> Nisa, 4/94.

<sup>44</sup> İbn Mâce, *Diyât*, 4; Vâkıdî, *el-Megazi*, 3/919-920; İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebevi*, 2/627.

<sup>45</sup> Vâkıdî, *el-Megazi*, 3/932.



onunla birlikte hareket edenlerden daha düşman olan biri yoktur!" dedi.<sup>46</sup>

Uyeyne b. Hisn Tâif'ten dönünce Hz. Peygamber ona Tâiflilere ne söylediğini sordu. Uyeyne b. Hisn onları İslâma davet ettiğini, cehennemle korkutup cennetle müjdelediğini, Hz. Peygamber'in Tâif'i teslim almadıkça geri dönmeceğini bu nedenle eman istemelerini zira daha önce Benî Kaynuka, Benî Nadîr, Benî Kureyza ve Hayber Yahudileri gibi güçlü kale ve silahları olanların bile teslim olduğunu söyleyerek onları gücü yettiğince çaresiz hissettirmeye çalıştığını bildirmiştir. Ancak Hz. Peygamber Uyeyne'nin yalan söylediğini aslında neler söylediğini tek tek nakletti. Bunun üzerine Uyeyne b. Hisn pişmanlık duyarak Allah'tan af dileyip tevbe etti. Hz. Ömer bu durum karşısında onun boynunu vurmaya teklif ettiyse de Hz. Peygamber "İnsanlar, Muhammed adamlarını öldürtüyor şeklinde laf çıkarır" diyerek Hz. Ömer'e Uyeyne'ye dokunmamasını emretti. Hz. Ebû Bekir de Uyeyne b. Hisn'ı azarlayarak "Yazıklar olsun Uyeyne! Demek sen hala bâtil üzerinde ısrar edip duracaksın öyle mi? Sen kaç kez karşımıza çıktın! Üzerimize ordu gönderdin! Kılıç çekip bizimle savaştın! Sonra da müslüman olmana rağmen düşmanımızı bize karşı kışkırtmaktan çekinmeyeceksin öyle mi?" demesi üzerine Uyeyne b. Hisn: "Ey Ebû Bekir! Allah'tan bağışlanmamı diliyor ve tevbe ediyorum! Ben bir daha böyle kötülükler yapmayacağım!" demiştir.<sup>47</sup>

Bir müddet sonra müslümanlar Tâif kuşatmasını kaldırınca Saîd b. Ubeyd es-Sakaffî'nin "Şunu bilin ki; Sakif kabilesi yerinde duruyor!" diye seslenmesi üzerine Uyeyne b. Hisn "Onlar şerefli ve izzetli olarak yerlerinde duruyor ve duracaklar!" diye karşılık vererek Saîd'in sözlerine katıldığını gösterdi. Bunun üzerine müslümanlardan biri Uyeyne'ye: "Allah seni kahretsin! Hz. Peygamber'e ile mücadele eden müşrik bir topluluğu mu övüyorsun? Güya sen Hz. Peygamber'in yanında yer almıştın?" diyerek çıkışınca Uyeyne b. Hisn "Yemin ederim ki ben sizinle birlikte Sakif kabilesiyle savaşmak için gelmedim. Ben eğer Muhammed, Tâif'i fethedecek olursa payıma düşecek bir kız ile evlenip bir oğul sahibi olurum diye umdum. Çünkü Sakif kabilesi çok zekidir" diye karşılık vermiştir.<sup>48</sup>

Hz. Ömer, Uyeyne'nin bu sözlerini Hz. Peygamber'e haber vermişse de Hz. Peygamber gülüp geçmiş ve üzerine onun ile alakalı olarak şöyle demiştir: "O itaat edilen bir ahmaktır."<sup>49</sup>

### Ci'râne'de Ganimet Paylaşımındaki Tutumu

Hz. Peygamber'in Huneyn Savaşı ve Tâif Kuşatması sonrasında ganimet taksimini geciktirmesinden zaman kazanmak istediği anlaşılmaktadır. Şayet bu süre zarfında müslüman olan Hevâzinliler olursa esir iseler salıvermek, ganimet olarak alınmış malları varsa geri iade etmek istediği kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle müslüman olabileceği düşünüldüğünden esirlere kötü muamelede bu-

<sup>46</sup> Vâkıdî, *el-Megazî*, 3/932.

<sup>47</sup> Vâkıdî, *el-Megazî*, 3/933.

<sup>48</sup> Taberî, *Târih*, 3/85.

<sup>49</sup> Vâkıdî, *el-Megazî*, 3/937.

lunulmuyordu. Hatta Hz. Peygamber elbise ihtiyacı bulunan esirlere elbise dağıtılmasını emretmesi<sup>50</sup> ileriye dönük olarak alacağı muhtemel karara dair önemli bir işarettir.

Ancak yeni müslüman olmuş veya kalpleri İslam'a ısındırılan bazı bedevîler ile münafıklar bir an önce ganimetleri taksim etmesi noktasında Hz. Peygamber'i kızdıracak düzeyde ısrarcı oldular. Bunun temel nedeninin Hz. Peygamber'in niyetini sezmeleri olmalıdır. Şayet Hevâzin kabilesi müslüman olacak olursa bedevîler hatırı sayılır şekilde bir ganimetten mahrum olacaklarını biliyor ve bu nedenle Hz. Peygamber'e bir an önce taksimatta bulunması noktasında ısrarcı oluyorlardı.

Nitekim Hevâzin kabilesinden bir heyet gelerek müslüman olduklarını bu nedenle esir düşen kadın ve çocukları ile ganimet olarak ele geçirilen mallarını kastederek Hz. Peygamber'in kendilerine iyilikte bulunmalarını istediler. Hz. Peygamber de mallarıyla kadın ve çocuklarından birini seçmelerini söylemiştir. Hevâzin kabilesi de kadın ve çocuklarını seçmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber esirler içerisinde kendisine ve Abdülmuttaliboğullarına düşen hisseleri geri vereceğini ancak tüm müslümanların iade etmeleri için öğle namazından sonra kalkıp biz Müslüman olarak geldik diyerek, kadın ve çocuklarının geri verilmesini istediklerini Hz. Peygamber'den tekrardan herkesin huzurunda talep etmelerini istedi. Onların bunu aynen yapması üzerine Hz. Peygamber kendisine ve Abdülmuttaliboğullarına düşen hisseleri iade etmiş ve hemen arkasından muhacirler ve ensar da kendi hisselerinin Hz. Peygamber'in olduğunu ifade etmiştir. Ne var ki Fezâre kabilesi adına Uyeyne b. Hisn, Temîm Kabilesi adına Akra' b. Hâbis ve Süleym kabilesi adına Abbas b. Mirdâs hisselerini vermeyeceklerini söylemişlerdir. Ancak Süleym kabilesi, reislerinin kararına uymayarak hisselerinin Hz. Peygamber'e ait olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>51</sup> Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ey insanlar, onlara kadın ve çocuklarını geri veriniz. Bu konuda kim bize uyarak elinde olanlardan bir şey verirse Allah'ın bize önceden vermiş olduğu ganimetlerden altı deve verilecektir"<sup>52</sup> buyurarak hisselerini vermek istemeyenlerin hisselerini vermesini sağlamıştır. Fakat Uyeyne b. Hisn uzun uğraşlar sonucunda payına düşen yaşlı bir kadını iade etmeye ikna olmuştur. Hz. Peygamber, Uyeyne'ye, Hevâzin Kabilesinden ele geçirilen ganimetlerden müellefe-i kulûb kapsamında Ebû Süfyân b. Harb, Muâviye b. Ebû Süfyân, Hakim b. Talik b. Süfyan b. Ümeyye, Halid b. Esid, Haris b. Hişam, Nadr b. Haris, Malik b. Avf, Akra' b. Hâbis, Safvan b. Ümeyye, Süheyl, Hakim b. Hızam, Ebû Süfyan b. Haris b. Abdilmuttalib, Ala b. Cariye ile birlikte yüzer deve vermiştir. Ayrıca Said b. Yerbu ve Huveytb b. Abdiluzza'ya ellışer deve verdi.<sup>53</sup> Bu nedenle bu kişiler yüz deve verilenler anlamında ahabü'l-mi'în (أصحاب المنين) diye isimlendirilmiş-

<sup>50</sup> Vâkıdî, *el-Megazî*, 3/943.

<sup>51</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, *Sünenü'n-Nesai*, (Kahire : el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1312) "Hibe", 1; Taberi, *Târîh*, 3/87.

<sup>52</sup> Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *Sünenü Ebû Davud*, thk. Muhammed Avvame. (Cidde : Darü'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998/1419) "Cihad", 121; Nesai, "Hibe", 1.

<sup>53</sup> Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habib, *el-Münemmak fi ahabîri Kureys*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 422-423; Dineverî, *el-Maârif*, 342.

tir.<sup>54</sup> Ayrıca Hz. Peygamber Uyeyne ile birlikte Akra' b. Hâbis, Zeyd b. Hayl ve Al-kame b. Ulâse arasında Hz. Ali'nin Yemen'den getirdiği tabaklanmış bir deri içerisinde henüz toprağından temizlenmemiş bir külçe altını paylaşmıştır.<sup>55</sup>

Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet ettiği bir habere göre Huneyn savaşında elde edilen ganimetleri taksim ederken Hz. Peygamber Uyeyne b. Hısn gibi kişilere fazlaca hisse vermesinden dolayı orduda bulunan bir kişinin ganimet taksiminde adil davranılmadığını söylemesi üzerine Abdullah b. Mes'ûd bizzat giderek durumu Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Bu itham üzerine Hz. Peygamber yüzü kıpkırmızı bir şekilde: "Allah ve Rasûlü de adaletli davranmazsa başka kim adaletli davranabilir ki?" demiş biraz sustuktan sonra sözlerine şöyle devam etmiştir: "Mûsâ'ya Allah rahmet eylesin, bundan daha ağır eziyetlere uğramıştı da sabretmişti."<sup>56</sup>

Yine burada sahabenin müellefe-i kulûb'e fazla pay verilmesini anlamlandıramadığını görmekteyiz. Nitekim Sa'd b. Ebû Vakkas, Hz. Peygamber'in Akra' b. Hâbis ile Uyeyne b. Hısn'a yüzer deve vermesine rağmen Cuâl b. Sürâka ed-Damrî'ye hiçbir şey vermemesini anlamlandıramayarak bunun sebebini sormuştur. Hz. Peygamber de Sa'd'a şu cevabı vermiştir: "Varlığım kudret elinde olan Allah' a yemin olsun ki Cuâl b. Sürâka, Uyeyne ve Akra' gibi bir yeryüzü dolusu kişiden daha hayırlıdır. Ancak ben onları kalbleri İslam'a ısınsın diye kolladım. Cuâl b. Sürâka'yı ise müslümanlığı ile baş başa bıraktım"<sup>57</sup> sözleriyle Uyeyne ve Akra' gibi kişilere aslında çok da değer vermediği sadece İslam'ın karşısında olmalarındansa yanında olmaları için onlara mal vererek müslümanların safında yer almalarını sağladığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in İslam'a bağlılığı tam olan Cuâl b. Sürâka'nın Uyeyne gibi kişilerle kıyaslanmasına razı olmaması Uyeyne gibi bedevî bir takım kişilerin menfaatleri icabı Hz. Peygamber'in yanında olduklarının ve İslam'ın gücü karşısında boyun eğmelerinden ötürü İslam ordusunda yer aldıklarını ortaya koyan önemli bir göstergedir.

Anlatımlara göre Uyeyne b. Hısn Hevâzin esirleri arasından yaşlı bir kadını özgürlüğü için yakınları çok büyük meblağlar öderler diye seçip aldı. Hz. Peygamber'in kararıyla esirlerin Hevâzin temsilcilerine geri verilisi sırasında, Hz. Peygamber bu ihtiyar kadına karşılık altı deve verse de Uyeyne bu kadını azat etmeye yanaşmadı. Bu kadının oğlu her ne kadar annesi için 100 deve vermeyi teklif etse de Uyeyne yüz deveyi azımsayarak bu teklifi kabul etmedi. Kadın oğluna eğer kendisini kurtarmaktan vazgeçmiş gibi davranırsa Uyeyne'nin deve miktarını azaltacağını söyledi. Bunun üzerine kadının oğlu vazgeçmiş gibi davranarak Uyeyne'nin ayağına gelmesini bekledi. Uyeyne teklife razı olduğunu gelip söyleyince, kadının oğlu deve miktarını düşürdü. Her defasında Uyeyne deve

<sup>54</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebevi*, 2/493; Taberi, *Târîh*, 5/175; Ebû Muhammed b Ali b Ahmed b Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Cevamiü's-sireti'n-nebeviyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 146; Beyhakî, *Delailü'n-nübüvve*, 3/90.

<sup>55</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Megâzi", 62; Müslim, "Zekât", 144.

<sup>56</sup> Buhârî, "Edeb", 53; Müslim, "Zekât", 145.

<sup>57</sup> Vâkıdî, *el-Megâzi*, 3/948; İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebevi*, 2/496; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/231; Taberi, *Târîh*, 3/91.

miktarına razı olmuyor ancak daha sonra gelip razı olduğunu söylüyordu. Bunun üzerine kadının oğlu deve miktarını düşürüyordu. Bu durum Uyeyne altı deveyi almaya razı oluncaya kadar devam etmiştir. Ancak alacağı develer konusunda ısrarcı olan Uyeyne yine de Hz. Peygamber'in esirler için dağıttığı elbiseye el koyarak kadına vermemiştir.<sup>58</sup>

### Beni Anber Seriyesi İçin Gönderilmesi

Hız. Peygamber'in Huzâa ve Temîm kabilelerine zekâtlarını toplamak için gönderdiği zekât amiline Temîm Kabilesi'nin bir kolu olan Benî Anber kendilerinden alınan zekâtı çok görerek zekât vermeyi reddetmişler hatta müslüman Huzâalılarının zekâtlarını vermelerine de mani olmuşlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu kabilenin üzerine kimin yürümek istediğini sordu. O sırada İslam'ı benimsediği anlaşılan Uyeyne b. Hısn ortaya atıldı. Hz. Peygamber Muharrem 9/Mayıs 630'da aralarında muhâcir ve ensârdan kimsenin yer almadığı tamamen Uyeyne'nin kendi kabilesinden oluşan elli kişilik bir süvari birliğini Benî Anber'in üzerine gönderdi. Geceleri ilerleyerek gündüzleri saklanarak Benî Anber'in bulunduğu yere ulaşan Uyeyne ve birliğinin saldırıya geçmesi üzerine Benî Anber dağılmak zorunda kalmıştır. Bu seriyeye sonrasında Uyeyne, bu kabileden aldığı on bir erkek, on bir kadın ve otuz çocuktan oluşan elli iki esirle Medine'ye dönmüştür. Hz. Peygamber bu esirlerin Ramle bt. Hâris en-Neccâriyye'nin konağında tutulmasını emretmiştir.<sup>59</sup> Büyük bir ihtimalle Uyeyne bu olaydan sonra Hz. Peygamber tarafından Fezâre Kabilesi'nin zekâtlarını tahsil etmek için zekât amili olarak görevlendirilmiştir.<sup>60</sup>

Benî Anber Seriyesi'nden sonra Temîm Kabilesi hem esirlerin durumunu görüşmek hem de İslâmiyet hakkında bilgi almak için ileri gelenlerinden oluşan yetmiş seksen kişilik bir heyeti Medine'ye yolladı. Utârid b. Hâcib başkanlığındaki Uyeyne'nin de içinde bulunduğu heyet Medine'ye ulaşır ulaşmaz esirlerin yanına giderek onları gördüler. Heyetlerini gören kadın ve çocuklar ağlamaya başlayınca hızlıca Mescid-i Nebevî'ye gidip "Ey Muhammed dışarı çık!" diye bağırımları üzerine: "Hücrelerin arkasından sana bağırımların çoğu senin yüce mertebeni anlamayan kimselerdir. Eğer sen yanlarına çıkıncaya kadar sabretmelerdi şüphesiz onlar için daha iyi olurdu."<sup>61</sup> ayetinin nazil olmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber onların ricası üzerine esirleri iade etmiştir. İbn Habîb ise esirlerin yarısını Hz. Peygamberin salıverdiği yarısını da fidye sonucu serbest bıraktığını kaydetmektedir.<sup>62</sup> Hatta Uyeyne'nin getirdiği bu esirler arasından Hz. Âişe'nin yanında kalan bir kadın vardı. Hz. Peygamber'in bu esir kadın hakkındaki: "Bunu âzât et. Çünkü bu câriye İsmâîl Peygamber evlâdındandır."<sup>63</sup> demesi üzerine Hz. Aişe bu kadını azat etmiştir. Safiyye bt. Beşame el-Anberiyeye adlı bu kadına heyet geldikten sonra Hz. Peygamber Medine'de kalma ile kocasına

<sup>58</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 3/954; İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebevi*, 2/490; Taberi, *Târîh*, 3/88.

<sup>59</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 3/975; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/254, 2/147, 6/180; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/382.

<sup>60</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/142; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 98.

<sup>61</sup> el-Hucurât 49/4.

<sup>62</sup> Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. İlse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.), 125.

<sup>63</sup> Buhârî, "Megâzî", 69

gıtmesi arasında bir tercih yapmasını seçenek olarak sunmuş, kadının kocasına dönmek istemesi üzerine Hz. Peygamber bu kadını kocasına göndermiştir.<sup>64</sup> Anlaşılan o ki Hz. Peygamber müslüman olanları bırakmış, olmayanları ise fidye karşılığında iade etmiştir.

### Ridde Hareketlerinin İçerisinde Yer Alması

Uyeyne b. Hisn, Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidad ederek peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid el-Esedî'ye katıldı.<sup>65</sup> Uyeyne b. Hisn, Tuleyha ile ortak hareket etmesiyle ilgili olarak "Ben Esed kabilesi ile aramızdaki ittifak bozulduğundan beri, Gatafân yurdunun sınırlarını bilemiyorum. Ben Câhiliye döneminde aramızda var olan ittifakı yenileyerek Tuleyha'ya yanında yer alacağım. Yemin ederim ki kendi anlaşmalıımız kabilenin peygamberine tabi olmayı, Kureyşli peygambere tabi olmaya yeğlerim. Üstelik Muhammed ölmüş olmasına karşın Tuleyha sağdır." demiştir. Onun sözleriyle ikna olan kavmi de Tuleyha'ya tabi olmaya karar vermiştir.<sup>66</sup>

27 Cemâziyelâhir 11/19 Eylül 632 tarihinde Hâlid b. Velid 6000 kişilik bir ordu ile Tuleyha'nın karargâhının bulunduğu Büzâha mevkiine hareket etmiştir. 700 kişilik bir birlikle Uyeyne b. Hisn, Tuleyha'nın yanında yer alıyordu. Savaş başladıktan sonra Tuleyha kendisine vahiy gelmesini beklediğini gösteren bir tavırla abasına bürünüp bir kenara çekildi. Müslümanlar Tuleyha'nın askerlerini öldürdükçe Uyeyne, vahyin ve ilahi yardım ne zaman gelecek diye Tuleyha'yı sıkıştırıyordu. Savaşın kızıştığı bir esnada Uyeyne b. Hisn, çaresizce yardım umuduyla vahiy gelip gelmediğini sordu. Ancak Tuleyha, alakasız birtakım sözleri vahiy diye okumaya başlayınca Uyeyne onun yalancı olduğunu anlayarak taraftarlarıyla birlikte ondan ayrıldı. Bunun üzerine Uyeyne'nin komuta ettiği Fezâre kabilesi savaşı bırakıp çekildiler.<sup>67</sup> Peşlerini bırakmayan Hâlid b. Velid Uyeyne ve yanındakileri esir alarak Medine'ye götürdü. Tuleyhâ da askerlerinin kaçtığını görünce karısıyla birlikte kaçarak Şam bölgesinde bulunan Kelb kabilesine sığındı.<sup>68</sup> Böylece Uyeyne'nin Ridde hareketleriyle beraber başladığı yeni bir peygamber yeni fırsatlar serüveni başlamadan bitmiş oldu. Ayrıca Uyeyne'nin Tuleyha'nın bir yalancı olduğunu ilan etmesi muhtemelen esir düştükten sonra affedilmesinin en önemli sebebi olmalıdır.

Uyeyne ve çevresinde savaşanlar esir alınarak Medine'ye götürülürken Medine sokaklarında çocuklar, "Ey Allah düşmanı! İmandan sonra küfre mi döndün?" deyince o, daha önce de gerçek anlamda iman etmediğini söyledi.<sup>69</sup> Her ne kadar Uyeyne'nin öldürülmesine karar verilmişse de artık İslâm'ı gerçekten kabullendiğine kanaat getiren Hz. Ebû Bekir onu affederek salıvermiştir.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> İbn Habib, *Muhabber*, 96-97.

<sup>65</sup> Ebû Abdullah Muhammed b Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'r-ridde maa nebze min futûh'l-Irak*, thk. Yahyâ Ceburi (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 49.

<sup>66</sup> Taberi, *Târîh*, 3/257.

<sup>67</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'r-ridde*, 91-92; Ebû Muhammed Ahmed İbn A'sem el-Kufî, *el-Fütûh*, thk. Ali Şîri (Beyrut: Dârü'l-Evdâ, 1991), 1/14.

<sup>68</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'r-ridde*, 94; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 103.

<sup>69</sup> Dîneverî, *el-Maârif*, 303-304; Taberi, *Târîh*, 3/260.

<sup>70</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'r-ridde*, 96; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dârü'l-Hilal, 1988), 101.

Hatta Hz. Ebû Bekir onun birlikte esir düşen akrabalarına bile iyilikte bulunarak onları giydirdiği rivayet edilmektedir.<sup>71</sup> Uyeyne'nin İslam ile ilişkisini ancak şu şekilde açıklayabiliriz. Hz. Peygamber döneminde müslüman olmuş sonra din-den dönerek Ridde hareketleri içerisinde yer almış sonra Hz. Ebû Bekir eliyle yeniden İslam'a dönmüştür.<sup>72</sup>

### **Hız. Ömer Tarafından Müellefe-i Kulûb'den Çıkarılması**

Hız. Peygamber döneminde müellefe-i kulûb kapsamında zekât alan Uyeyne, Zibrikan b. Bedr ve Akra' b. Hâbis ile Hz. Ebû Bekir'e gelerek kendilerine arazi tahsis edilmesini istemişlerdir. Halife de buna dair onlara bir yazılı emir verip o emri de onaylaması için Hz. Ömer'e göndermiştir. Ancak Hz. Ömer İslam'ın müellefe-i kulûbun desteğine artık ihtiyacı kalmadığını gerekçe göstererek getirdikleri belgeyi yırtıp "Bu, Allah'ın elçisinin kalplerinizi İslam'a ısındırmak için size verdiği bir paydı. Ancak bugün Allah dinini güçlendirdi. Eğer İslâm'da sebat eder ve müslüman olarak kalırsanız ne ala, aksi takdirde aramızda kılıçlar konuşur!" dediği nakledilir. Diğer taraftan Uyeyne b. Hısn pay almak üzere geldiğinde Hz. Ömer'in, "Hak Rabbinizdendir, dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin"<sup>73</sup> mealindeki ayeti okuyup onu azarladığı anlatılır. Bunun üzerine bu kişiler Hz. Ebû Bekir'e dönüp dediler ki: "Halife sen misin yoksa Ömer mi? Sen bize yazılı emir verdin o ise emri yırtıp attı." Hz. Ebû Bekir'in "dilerse halife odur"<sup>74</sup> sözleriyle Hz. Ömer'in içtihadının aksine bir tavır takınmayacağını anladılar. Böylece Uyeyne ve yanındakiler müellefe-i kulûb kapsamından çıkarılmıştır. Hz. Peygamber'in müellefe-i kulûb saydığı bu şahıslar, devlet başkanlığı vasfıyla değil de, peygamberlik vasfıyla koyduğu bir hüküm olsaydı Hz. Ömer'in Uyeyne ve yanındakileri bu kapsamdan çıkarması mümkün olmazdı. Ancak Hz. Peygamber'in tasarruflarının inceliklerini çok iyi bilen Hz. Ömer onun devlet başkanı olarak verdiği bir kararı günün şartlarını dikkate alarak güncelleme noktasında ihtihatta bulunmuştur.

### **Hız. Ömer Dönemindeki Faaliyetleri**

Hız. Ömer'in halifeliliği döneminde Uyeyne b. Hısn, Hz. Ömer ile yakın ilişkisi bulunan ve onun danışma kurulu içerisinde yer alan yeğeni Hür b. Kays b. Hısn'dan Hz. Ömer'in huzuruna çıkmak için aracılık etmesini istemiştir. Hz. Ömer'in huzuruna çıkınca; "Ey İbnü'l-Hattab! Bize bol mal vermiyorsun. Aramızda adaletle de hükmetmiyorsun" demesi üzerine Hz. Ömer bu söze çok sinirlenerek Uyeyne'nin üzerine yürümek için harekete geçer geçmez Hür araya girerek: "Müminlerin Emiri! Allah Nebisine: 'Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.'<sup>75</sup> buyurdu. Bu da cahillerdendir." diyerek Hz. Ömer'i yatıştırmıştır.<sup>76</sup>

Yine Uyeyne bir gün halifeye gelerek fetihler sonucunda Medine'ye getirilen

<sup>71</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'r-ridde*, 96.

<sup>72</sup> Ebû Bekr Muhammed ibn Hasan el-Ezdi İbn Düreyd, *el-İştikak*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beirut: Darü'l-Cil, 1991), 284.

<sup>73</sup> Kehf,18/29

<sup>74</sup> Ebu Yüsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cuvân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beirut: Müessesetü'l-Risale, 1981), 3/293-294.

<sup>75</sup> A'raf, 7/ 199

<sup>76</sup> Buhârî, "Tefsîr", Sûre 7, 5, İ'tisâm, 2, 28

acemlere karşı dikkatli olması ve onların Medine'den çıkarması gerektiği noktasında uyarmıştır. Hatta elini daha sonra Ebû Lü'lü'n hançerleyeceği yere koyarak Halife'nin acemlerden biri tarafından yaralanmayacağından emin olmadığını bildirerek Halife'nin içinde bulunduğu tehlikeye işaret etmiştir.<sup>77</sup> Hz. Ömer yaralandıktan sonra Uyeyne'nin ne yaptığını sormuş Medine dışında Hecm veya Hacir adı verilen bir yerde olduğunu duyunca onun olacakları daha önceden gördüğünü ifade eden sözler söylemiştir.<sup>78</sup> Bu arada her ne kadar Belâzürî, Uyeyne'nin Hz. Ömer döneminde öldüğünü<sup>79</sup> rivayet etse de Uyeyne'nin Hz. Osman'ın döneminde hayatta olduğuna dair çok fazla bilgi bulunmamaktadır.

### Hz. Osman ile Arasında Geçenler

Hz. Osman'ın eşlerinden Ümmü'l-Benîn, Uyeyne'nin kızıydı. Belki biraz da bu sebeple bir defasında Uyeyne'nin izin almadan evinin içine girmesine Hz. Osman çok kızmıştır. Fakat o Hz. Peygamber'e hayattayken benzer bir durumda söylemiş olduğu "Ben hiçbir Mudarlının evine girmekten engellenmedim"<sup>80</sup> sözünü tekrar etmesi İslam'ın onda mevcut olan Câhiliye hayat tarzında çok büyük değişikliklere neden olmadığını gözler önüne sermiştir. Bu davranışı üzerine damadı olan Hz. Osman, Uyeyne'ye bunu Hz. Ömer döneminde yapsa başına neler geleceğini sorunca Uyeyne: "Ömer bize verirse zengin eder korkutursa çekinirdik."<sup>81</sup> diyerek her ne kadar araları iyi olmasa da aslında Hz. Osman'a nisbetle Hz. Ömer'e daha çok itibar ettiğini ortaya koymuştur.

Bu konuşma sonrasında Hz. Osman, kayınpederi Uyeyne'yi akşam yemeğine davet etmiş, o da oruçlu olduğunu söylemiştir. Hz. Osman'ın geceleyin ne orucu tuttuğunu sorması üzerine gece orucunun kendisine gündüz orucundan daha iyi geldiğini söylemiştir.<sup>82</sup> Her ne kadar yaşı nedeniyle oruç tutmaması halinde kimse onu kınamayacak olsa da onun bu laubali tavırları Uyeyne'nin İslâm'ı içten benimseyip benimsemediği noktasında her zaman şüphyle yaklaşılmasına neden olmuştur.<sup>83</sup> Hatta Vâkîdî, Medine çevresinde münafık bedevîlerin bulunduğunu bildiren âyette<sup>84</sup> Uyeyne ve kabilesinin de kastedildiği kanaatindedir.<sup>85</sup>

<sup>77</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 10/328; Ebû'l-Kâsım Sıkatüddin Ali b Hasan b Hibetullah İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garame el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995), 44/408.

<sup>78</sup> Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd İbn Sa'd, *el-Cüz'ü'l-Mütemmim li Tabakatı İbn Sad: (et-tabakatü'r-rabia mine's-sahabe min men esleme inde fethi Mekke ve ma badeha)*, thk. Abdülaziz Abdullah es-Sellûmî (Taif: Mektebetü's-Sadık, 1995), 562; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 10/428; İbn Asakir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 44/408.

<sup>79</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 10/328.

<sup>80</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/181; İbn Abdülber, *el-İstiab*, 3/1250; Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe fi ma'rifeti's-sahabe*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdülmecud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/318; Bürrî, *el-Cevhera fi nesebi'n-Nebi ve ashabihi'l-aşere*, 1/358.

<sup>81</sup> Ebû'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaaffak İbn Abdülkadir (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 3/1602; İbn Abdülber, *el-İstiab*, 3/1250; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe*, 4/318.

<sup>82</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/181; Bürrî, *el-Cevhera fi nesebi'n-Nebi ve ashabihi'l-aşere*, 1/358.

<sup>83</sup> Bünyamin Erul, "Uyeyne b. Hısn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 42/241.

<sup>84</sup> Tevbe 9/101

<sup>85</sup> Vâkîdî, *el-Megazî*, 3/1025, 2/1072.



## Ölümü

Her ne kadar Uyeyne'nin vefat tarihi ile alakalı olarak kaynaklarda bir kesinlik yer almıyorsa da Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci devresine kadar yaşadığı anlaşılan Uyeyne'nin hayatının son dönemlerinde kör olduğu rivayet edilmektedir.<sup>86</sup> İmam Şâfiî Uyeyne ve Tuleyha'nın Hz. Ömer tarafından öldürüldüğünü bildirmektedir.<sup>87</sup> İbn Hacer ise Uyeyne'nin dinden döndüğü gerekçesiyle Hz. Ömer tarafından öldürüldüğü rivayetini Şâfiî'den başka hiç kimsenin bahsetmediğini, şayet bu haberin doğru olması durumunda Uyeyne'nin sahâbî sayılamayacağını söylemektedir. Yine ona göre Hz. Ömer, muhtemelen tekrardan İslâm'ı benimsediği için Uyeyne'yi öldürmemiştir.<sup>88</sup> Muhtemelen bu bilgi Hz. Ömer'in ridde hareketleri esnasında Hz. Ebû Bekir döneminde onların öldürülmesine dair verdiği ictihadla alakalı olmalıdır. Ayrıca onu affeden Hz. Ebû Bekir'dir. Uyeyne'nin Hz. Ömer'in hilafeti döneminde herhangi bir şekilde irtidat içerisinde yer aldığına dair bir bilgi hiçbir kaynakta yer almamaktadır. Her ne kadar gitgellerle dolu bir hayat yaşasa da kaynaklar onu Mekke Fethi sonrasında müslüman olanlar içerisinde zikretmektedir. Adı bir çok rivayette geçmesine rağmen Uyeyne'den sadece şu haber nakledilmiştir:

عَنْ عُبَيْدَةَ بْنِ حِصْنٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَجْرَ نَفْسِهِ بِشَيْعِ بَطْنِهِ وَعَقْفَةِ قُرَيْشِهِ.»

Uyeyne b. Hısn'dan Hz. Peygamberin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Mûsâ (a.s.) kendini yaşatacak kadar az yemesi ve ifetli olmasıyla kendini ödüllendirdi."<sup>89</sup>

## Kişiliği

Câhiliye Arap Bedevîsinin karakteristik bir örneği olan Uyeyne b. Hısn kendisi ve geçmişiyle övünmeyi severdi. Câhiliye asabiyetini tam olarak üzerinde görebileceğimiz biriydi. Nitekim bir gün Abdullah b. Mes'ûd'a "Ben yüce önderlerin oğluyum" demesi üzerine Abdullah "O kişi Yusuf b. Yakub b. İshak b. İbrahim'dir" diye cevap vererek onu susturmuştur.<sup>90</sup>

Bir defasında Uyeyne b. Hısn, izinsiz bir şekilde Hz. Peygamberin huzuruna girmiştir. O esnada yanında Hz. Aişe bulunduğu için Hz. Peygamber, "Hani izin isteme yok mu?" diyerek Uyeyne'ye tepkisini göstermesine rağmen Uyeyne "Ben kendimi bildim bileli Mudar'dan hiç kimseden izin istemedim." diye kaba bir karşılık vererek izin almaya gerek duymadığını açıkca beyan etmiştir. Daha sonra sözüne "Yanıdaki Hümeyra da kim?" diyerek küçümser bir edayla Hz. Aişe'yi sormuş Hz. Peygamber de "O müminlerin annesi Aişe'dir." diye cevap vermiştir. Uyeyne daha da ileri giderek "Senin için hanımlarımın en güzelinden vazgeçeyim mi?" diyerek kendi hanımını Hz. Peygambere teklif etmiştir. Uyey-

<sup>86</sup> İbn Sa'd, *Mütemmim li Tabakat*, 563; Dineverî, *el-Maârif*, 304; Bürrî, *el-Cevhera fi nesebi'n-Nebi ve ashabihi'l-aşere*, 1/359.

<sup>87</sup> Ebû Abdullah Muhammed b İdris Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990), 1/295.

<sup>88</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe*, 4/641.

<sup>89</sup> Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, 4/2248; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe*, 4/639.

<sup>90</sup> Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, 3/1602; İbn Abdülber, *el-İstiab*, 3/1250; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe*, 4/318.



ne'nin tüm kabalığına rağmen Hz. Peygamber Ahzab 52. ayete atıfta bulunup Allah'ın yeni bir evlilik yapmasını yasakladığını söyleyerek Uyeyne'nin teklifini nazikçe reddetmiştir. Uyeyne ayrılınca buna öfkelenen Hz. Aişe onun kim olduğunu sormuş Hz. Peygamber de "itaat edilen ahmak bir adam" cevabını vermiştir. Başka bir defa Hz. Peygamber, Uyeyne'nin uzaktan geldiğini görünce hoşnutsuzluğunu beyan etmiş fakat yanına geldiğinde iltifat edip güler yüz göstermiştir. Bunun nedenini soranlara da insanların en kötüsünün, şerrinden emin olunmak için kendisine izzet ve ikramda bulunulan kimse olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup> Hz. Peygamber'in torunlarından birini öptüğünü görünce kendisinin on çocuğu olduğu halde hiçbirini öpmediğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz" dediği kişilerden biri yine Uyeyne'dir.<sup>92</sup> Aynı hadisin başka tariklerinde bu kişinin Akra' b. Hâbis olduğu rivayet edilmektedir.<sup>93</sup> Muhtemelen her ikisinin birlikte geldiği bir esnada bu olayın cereyan etmesi sebebiyle her iki şekliyle de hadisi kaynaklarda görmekteyiz.

Bir gün Hz. Peygamber bir atı gösterek Uyeyne'ye "ben senden daha iyi at kullanırım" demesi üzerine Uyeyne'nin "ben de senden daha iyi adam kullanırım" demesi<sup>94</sup> Hz. Peygamber'in muhabbet konusu açmak için söylediği bir sözü bile yarış haline getirerek cevaplaması Uyeyne'nin kaba uslubunun bir örneğidir.

Uyeyne ile birlikte Akra' b. Hâbis, bir gün Hz. Peygamber'e geldiklerinde onun Bilal, Suheyb, Ammâr ve Habbâb gibi sosyal ve ekonomik açıdan toplumun en zayıflarıyla birlikte oturup sohbet ettiğini görünce canları sıkılmış ve o sahâbîleri küçümsemişlerdir. Nihayet Hz. Peygamber ile yalnız kalınca kendileri gibi önde gelen kimselerle sıradan insanların yan yana oturmaması gerektiğini söyleyerek ayrıcalık talep etmişlerdir. Bu olay üzerine de En'âm suresi 52-54. ayetler ile Kehf suresi 28. ayet nazil olmuştur.<sup>95</sup> Bu görüşme sırasında Hz. Peygamber'den bir şeyler talep etmiş olmalı muhtemeldir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Uyeyne b. Hisn ile Akra' b. Hâbis'e istedikleri şeylerin verilmesini için Muâviye'ye bölgelerinde bulunan zekât memuruna verilmek üzere ödeme emri içeren bir mektup yazdırdı. Akra' mektubunu alarak sarığının içine koydu. Uyeyne ise mektubunu alıp Hz. Peygamber'in yanına gelerek: "Ey Muhammed! Benim, Mütelemmis'in Sayfası<sup>96</sup> gibi içinde ne yazılı olduğunu bilmediğim bir mek-

<sup>91</sup> Buhârî, "Edeb", 38, 48, 82.

<sup>92</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beirut: y.y., 1405/1985.), 12/17.

<sup>93</sup> Buhârî, "Edeb", 18

<sup>94</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahanî Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahabe*, thk. Adil b Yusuf el-Azizî (Riyad: Dâru'l-vatan li'n-neşr, 1998), 4/248.

<sup>95</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid Rebei Kazvini İbn Mace, *Sünenu İbn Mace*, thk. Halil Me'mun Şiha, (Beirut : Dârü'l-Ma'rife, 1996/1416), "Zühd", 7.

<sup>96</sup> Sahifetü'l-Mütelemmis bir Arap deyimidir. Görünüşü hayırlı fakat içeriği kötü olan durumlarda söylenen bir sözdür. Mütelemmis ve Tarafe dönemlerinin Lahmî kralı Amr b. Hind'i hicveden şiirler söylemeleri sebebiyle onlara mühürlü birer mektup vererek lâyk oldukları hediyeleri almak üzere Bahreyn valisine götürmelerini istedi. Mükâfat hevesiyle yola düşen Mütelemmis ve Tarafe, Nefec yakınlarına geldiklerinde yolda karşılaştıkları bir adamın onları ölüm fermanını kendi elinde taşıyan adama benzetmesi üzerine Mütelemmis mektubu açarak içeriğini gördü. Tarafe' mektubunu açmaya razı olmayarak yalnız olarak mektubunu götürmüştü ve sonuç olarak öldürülmüştü. Bu olaydan sonra Mütelemmis'in Sayfası bir Arap atasözüne dönüşmüştü.(Bk. Ebû'l-Abbas Raviye

tubu kabileme götüreceğimi mi zannediyorsun?” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber mektubu alarak içeriğini ona söylemiştir.<sup>97</sup> Genel olarak bu olay Hz. Peygamber’in okuma yazma bilip bilmediği noktasında değerlendirilse<sup>98</sup> de esas itibariyle bedevî zihniyetin Hz. Peygamber’e bakış açısını ortaya koyan önemli bir gösterge gibidir.

Uyeyne’nin Hz. Peygamber’e karşı kaba ve saygısız tavrına rağmen Hz. Peygamber devamlı olarak ona saygılı davranmıştır. Ona her seferinde bu denli hürmetkâr davranmasının altında muhtemelen onun bir reis olarak kabilesini temsil etmesi yatmaktadır. Bunun en güzel örneği bir gün Hz. Peygamber’in Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer ile birlikte ve yerde otururken Uyeyne’nin gelmesi üzerine minder getirilerek altına serilmesini emretmesi ve onun üstüne oturtmasıdır. Daha sonra bir kavmin büyüğü ayağa kadar gelirse ona ikramda bulunulmasını tavsiye etmiştir.<sup>99</sup>

### Sonuç

Uyeyne b. Hısn örneğinde olduğu gibi Cahiliye bedevîlerinin Hz. Peygamber ile kurdukları ilişkiyi göz önüne alacak olursak çoğunluğunun görünüşte İslam’ı kabul eden veya Mekke Fethi’nden sonra Hz. Peygamber’in karşısında duramayacaklarını anlamaları nedeniyle mecburen İslam dairesine giren kimseler olduğu görülür. Bu nedenle Uyeyne’nin imana ve İslam’a karşı olan tavrını da tam bu yönde düşünmemiz gerekir. İmanı Hz. Peygamber ile yapılan bir bey’at olarak düşünen Uyeyne Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte hemen savrulma yoluna gitmiştir. Yüzyıllardır devam eden Câhiliye Arap bedevî yaşam tarzının onlar için kolay bırakılabilir bir gelenek olmadığını anlamaktayız. İslam’ın inşa etmeye çalıştığı yeni hayat tarzı sahip oldukları başına buyruk yaşamlarından, ahlak sistemlerinden ve görece özgürlüklerinden vazgeçmek anlamına geldiği için Câhiliye Arap bedevîsinin son peygamber ile olan irtibatı hep gelgitler barındırmıştır. Bu nedenle Hz. Peygamber’in bedevîler ile olan ilişkisi iyi değerlendirilirse İslam’ın nasıl bir toplum inşa etmek istediği daha iyi anlaşılabilir.

Netice olarak İslam’ın ilk vahyin geliş sürecinden itibaren medenî olan insana hitap ettiği ve Kur’an’ın muradını medeni olan insanın anladığı/anlamlandığını söyleyebiliriz. Bedevîlerin yapı itibariyle İslam’ın yıkmaya çalıştığı örf, adet ve anane noktasında daha bağnaz olmaları onların hem son peygamberi hem de son mesajı anlamalarında gecikmelerine sebep olmuştur.

### Kaynaklar

- » Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b Hemmam. *el-Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslamî, 1983.
- » Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.

→ →

Mufaddal b Muhammed ed-Dabbi, *Emsâlü’l-Arab* (Beyrut: Dârü’l-Mektebeti’l-Hilal, 1424), 122-124.)

<sup>97</sup> Ebu Davud, “Zekât”, 24

<sup>98</sup> Ahmet Önkâl, “Hz. Peygamber’in Ümmiliği”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 256.

<sup>99</sup> Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-Tarih*, 3/408; Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahabe*, 4/247.

- » Belâzûrî, Ebû'l-Abbas Ahmed b Yahyâ b Cabir. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Baskı., 1996.
- » Belâzûrî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dârü'l-Hilal, 1988.
- » Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali. *Delailü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sahibî's-şeria*. thk. Abdülmu'ti Kal'aci. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- » Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- » Bürri, Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdullah b. Musa. *el-Cevhera fi nesebi'n-Nebi ve ashabihi'l-aşere*. Riyad: Darü'r-Rifai, 1983.
- » Cevad Ali. *el-Mufassal fi tarihü'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Darü's-Sâki, 2001.
- » Dabbi, Ebû'l-Abbas Raviye Mufaddal b Muhammed. *Emsâlü'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hilal, 1424.
- » Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed. *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffak İbn Abdülkadir. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1., 1986.
- » Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969.
- » Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *Sünenu Ebû Davud*, thk. Muhammed Avvame. Cidde : Darü'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998/1419.
- » Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfahanî. *Ma'rifetü's-sahabe*. thk. Adil b Yusuf el-Azizî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-vatan li'n-neşr, 1998.
- » Eminoglu, Ali. *Şekil ve Muhteva Yönünden Muallakât Kasideleri*. Konya: Aybil, 1., 2017.
- » en-Nabiğatü'z-Zübyânî. *Divanü'n-Nabiğatü'z-Zübyânî*. thk. Hanna Nasr Hitti. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1991.
- » Erul, Bünyamin. "Uyeyne b. Hisn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/240-242. İstanbul, 2012.
- » Fesevî, Ebu Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cuvvân. *el-Ma'rife ve't-Tarih*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 1981.
- » Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybanî. *Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1367.
- » Hassan b. Sabit. *Divanu Hassan b. Sabit*. thk. Abd E. Ali Muhennâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- » İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b Abdullah b Muhammed Kurtubî. *el-İstıab fi ma'rifeti'l-ashab*. thk. Ali Muhammed Bicavî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1. Baskı., 1992.
- » İbn Asakir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b Hasan b Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garame el-Amri. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- » İbn A'sem el-Kufî, Ebû Muhammed Ahmed. *el-Fütûh*. thk. Ali Şîri. Beyrut: Dârü'l-Evdâ, 1991.
- » İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed ibn Hasan el-Ezdi. *el-İştikak*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l-Cil, 1., 1991.
- » İbn Habib, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Münemmak fi ahbâri Kureyş*. thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- » İbn Habib, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbü'l-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.
- » İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b Ali. *el-İsabe fi temyizi's-sahabe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1., 1995.
- » İbn Hazm, Ebû Muhammed b Ali b Ahmed b Saîd ez-Zahiri. *Cevamiü's-sireti'n-nebeviyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- » İbn Hibban, Ebû Hâtım Muhammed b Hibban b Ahmed et-Temîmî. *es-Siretü'n-nebeviyye ve ahbarü'l-hulefa*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 2000.
- » İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebevi*. thk. Mustafa es-Sekka. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955.
- » İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid Rebei Kazvini, *Sünenu İbn Mace*, thk. Halil Me'mun Şiha Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1996/1416.
- » İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut : Dâru Sadır, 1414.
- » İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebir = et-Tabakatü'l-Kübra*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1. Baskı., 2001.
- » İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd. *el-Cüz'ü'l-Mütemmim li Tabakati İbn Sad: (et-tabakatü'r-rabia mine's-sahabe min men esleme inde fethi Mekke ve ma badeha)*. thk. Abdülazîz Abdullah es-Sellûmî. Taif: Mektebetü's-Sadık, 1995.
- » İbn Seyyidünnas, Ebû'l-Feth Fethuddin Muhammed b Muhammed. *Uyünül-eser fi fünuni'l-megazi ve's-şemail ve's-siyer*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993.

- » İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed. *Üsdü'l-gabe fi ma'rifeti's-sahabe*. thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdülmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1994.
- » İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed b Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Amr Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.
- » Makrizî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir. *İmtaü'l-esmâ' bima li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emval ve'l-hafede ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- » Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- » Ebü Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, *Sünenü'n-Nesai*, Kahire : el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1312.
- » Önkai, Ahmet. "Hz. Peygamber'in Ümmiliği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 249-262.
- » Şâfiî, Ebü Abdullah Muhammed b İdris. *el-Üm*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990.
- » Taberi, Ebü Cafer Muhammed b Cerir b Yezid. *Târihü't-Taberî: Târihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1960.
- » Vâkîdî, Ebü Abdullah Muhammed b Ömer. *el-Megazî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Darü'l-Âlemî, 1989.
- » Vâkîdî, Ebü Abdullah Muhammed b Ömer. *Kitâbü'r-ridde maa nebze min futûhi'l-Irak*. thk. Yahyâ Ceburi. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı., 1990.

## Cinuçen Tanrıkorum'a Âit “Kârçe-i Nüh Felek” Eserinin Biçim Özellikleri Açısından Tahfîli

GÜLÇİN YAHYA KAÇAR<sup>1</sup>  AZİZ DESTEGÜL<sup>2</sup> 

<sup>1</sup> Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuarı Çalgı Eğitimi Bölümü, Ankara, Türkiye, [gulcin.yahya@hbv.edu.tr](mailto:gulcin.yahya@hbv.edu.tr)

<sup>2</sup> Öğr. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Devlet Konservatuarı, Türk Müziği Bölümü, Tokat, Türkiye, [sazendeaziz@gmail.com](mailto:sazendeaziz@gmail.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 02.11.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 28.11.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Kaçar, Gülçin Yahya – Destagül, Aziz. “Cinuçen Tanrıkorum'a Âit “Kârçe-i Nüh Felek” Eserinin Biçim Özellikleri Açısından Tahfîli”. *İstem*, 18/36 (2020): 253-282. <https://doi.org/10.31591/istem.848869>

### Öz

Türk müsikisinde 15. yüzyıldan 20. yüzyılın son çeyreğine kadar bestelenmiş olan “kâr” formu, dindışı formlarının en büyüğü ve en san’atlısıdır. Ancak çok az sayıda eser bestelenmiştir. Kâr formunun özelliklerini taşımakla birlikte daha kısa ve sâde olarak bestelenen “kârçe” formu; makâm, usûl, güfte zenginliği bakımından Türk müsikisi icrâsında ve eğitiminde büyük önem taşımaktadır. Bu sebepten çalışmanın evrenini Türk müsikisinde “Kârçe Formu”, örneklemini ise güftesini Mustafa Tahralı'nın yazdığı, Cinuçen Tanrıkorum'un bestelediği “Rast Kârçe-i Nüh Felek” adlı eser oluşturmaktadır. Eserin bir özelliği de kâr-ı nâtık olarak yazılan güftenin kârçe formunda bestelenmiş olmasıdır. Dolayısıyla güfte açısından “kâr-ı nâtık”, biçim açısından “kârçe” formlarının birlikte işlendiğini gösteren, önemli ve özgün yapıya sâhip bir bestedir. Çalışmada; Kârçe-i Nüh Felek eserinin; Bölüm, cümle ve diğer ezgi yapılarına âit biçim özellikleri ile ezgi-usûl-güfte kullanımları nasıldır? sorularına açıklık getirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçlardan hareket ile Tanrıkorum'un kârçe formunu nasıl kullandığına dâir biçim özellikleri tespit edilmiş ve yorumlanmıştır. Konunun yeterince açıklanabilmesi için bulgular; görüşme, eser tahfîli ve kaynak taraması yöntemleriyle elde edilmiş, bulguların incelenmesi ve yorumlanmasında içerik analizi kullanılmıştır. Çalışmada kullanılan yöntem: “Gülçin Yahya Biçim Tahfîli Yöntemi”dir. Buradan hareketle eser içerisinde saz payları, köprüler, dolaplar, usûller, cümleler ve bölümler tespit edilmiştir. Eser Kurgusu ve İcrâ Akışı olmak üzere yeni sembol ve terminolojilerle ortaya konmuştur. Tanrıkorum'un klasik üslûp içinde ezgi-usûl-güfte yapılarını kurgulayan matematiksel bir bestecilik anlayışına sâhip olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Müsikisi, Cinuçen Tanrıkorum, Makam, Kârçe-i Nüh Felek, Biçim Tahfîli.

### Abstract

#### Form Analysis of “Kârçe-i Nüh Felek” Composition of Cinuçen Tanrıkorum

Composed from the 15th century to the last quarter of the 20th century in Turkish music, the “Kâr” form is the largest and most art of the non-religious forms. However, very few works have



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

been composed. Although it has the characteristics of the "kâr" form, the "kârçe" form, which is composed in a shorter and plain form, is of great importance in Turkish music performance and education in terms of its richness in makam, usûl and lyrics. For this reason, the universe of this study is "Kârçe Form" in Turkish music and the sample is the work named "Rast Kârçe-i Nüh Felek" written by Mustafa Tahralı and composed by Cinuçen Tanrıkorur. A feature of the work is that the poem "kâr-ı nâtık" was composed in the form of "kârçe". Therefore, it is a composition with an important and original structure, showing that "kâr-ı nâtık" in terms of lyrics and "kârçe" in terms of form are processed together.

In the study; The composition of Kârçe-i Nüh Felek; How are the form features of chapters, sentences and other melodic construction and their usage of melody-usûl-lyrics? It is aimed to clarify the questions. Based on these purposes, the formal features of how Tanrıkorur used the kârçe form were determined and interpreted. Findings to explain the subject sufficiently; Interviews were obtained by the methods of composition analysis and literature review, and content analysis was used to survey and interpret the findings. In the study; The "Gülçin Yahya Form Analysis Method" was used from Gülçin Yahya Kaçar's "Composition and Perform Analysis Methods in Turkish Music". From this point of view instrument parts, bridges, repeats, usûl, sentences and sections in the work were determined and expressed. The determination of form analysis, which is one of the sub-steps of the analysis of the work, has been expressed with original representations and new terminologies such as "Composition Structure" and "Performing Flow". It has been seen that Tanrıkorur has a mathematical understanding of composition that constructs melody-usûl-lyrics structures in classical style.

**Keywords:** Turkish Music, Cinuçen Tanrıkorur, , Makam, Kârçe-i Nüh Felek, Form Analysis

### Giriş

Türk mûsikisinde sözlü büyük formlarından olan kârçe, sonuna almış olduğu küçültme ekinden dolayı "Küçük Kâr" anlamına gelmektedir. Gülçin Yahya Kaçar'a göre: Kâr formunda uygulanan kurallar kârçe için de geçerlidir. Ancak daha kısa ve sâdedirler. Küçük ya da büyük usûllerle bestelenmektedirler. Terennümlü ya da terennümsüz kârçeler vardır.<sup>1</sup> İsmail Hakkı Özkan'a göre kârçe: "küçük kâr" demektir. Çok kısa bir kâr'dan başka bir şey değildir.<sup>2</sup> Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere kârçe ve kâr formu arasında biçim, yapı ve içerik yönünden benzerlik ve bir ilişki bulunmaktadır.

Abdülkâdir Merâgî'den (15. yy) günümüze kâr formunda on dört adet eser gelmiş ancak kârçe formuyla ilgili kaynaklarda yer alan bir bilgi veya eser günümüze ulaşmamıştır. Bu sebepten kârçe formunun târihî sürecine bakıldığında tam olarak ne zaman oluşturulduğu bilinmese de, 17. yy'da Şeştârî Murad Ağa'nın (1610-1673) güftelerini farsça olarak bestelemiş olduğu Bûselik makâmındaki Muhammes Kârçe'sinden hareketle, bu formun meydana getirilmesinin de bu tarihlere dayandığı söylenebilir. Bu dönemden sonra Şeştârî Murad Ağa'nın bestesiyle birlikte 6 adet kârçe formunda eser günümüze gelmiştir. Bunlar: "Dede Efendi'nin Hisar Bûselik Devri Revan Kârçe'si, Minür Nurettin Selçuk tarafından bestelenen güftesi Ahmed Paşa'ya âit Rast Devr-i Hindî ve güfteleri Yahya Kemal'e âit Rast Hafif usûl değişmeli iki kârçe, Bekir Sıtkı Sezgin'in güftesi Reşad Özpıncı'ya âit Acem Fahte kârçe'leridir.<sup>3</sup> Bu eserler ince-

<sup>1</sup> Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Mûsikîsi Rehberi* (Ankara: Maya Akademi, 2012), 307.

<sup>2</sup> İsmâil Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri* (İstanbul: Özel Matbaası, 1990), 86.

<sup>3</sup> Alâeddin Yavaşca, *Türk Mûsikîsi'nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri* (İstanbul: Mart Matbaacılık, 2002), 468- 473.

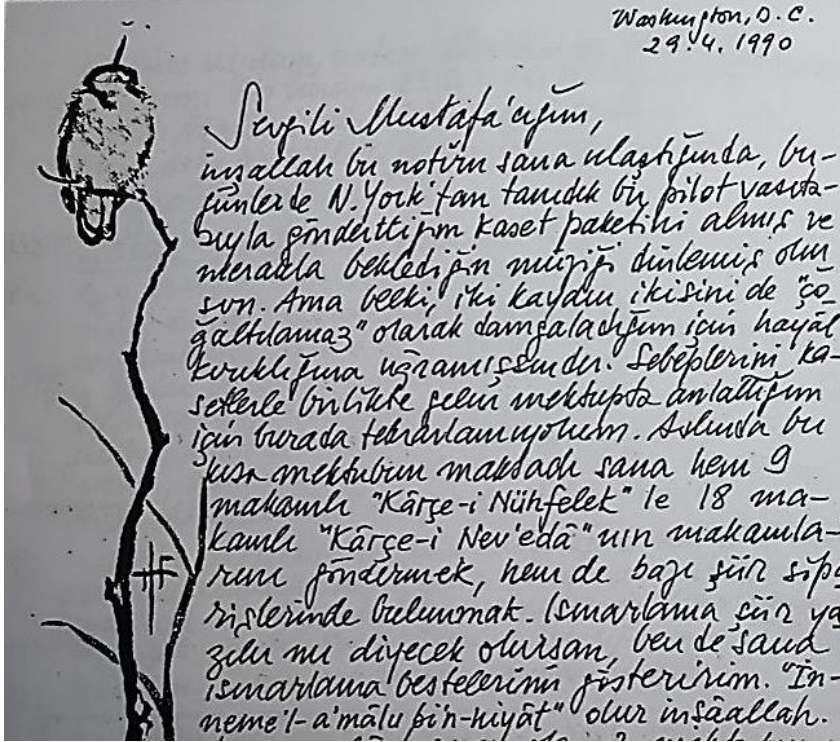
lendiğinde Fahte, Muhammes, Devr-i Revân, Nîm Hafif, Devr-i Hindî, Aksak ve Semâi usûlleriyle terennümlü ve terennümsüz olarak bestelendikleri görülmüştür.

Kârçe formunun önemli örneklerinden biri olan ve çalışmaya konu olarak seçilen eserin güftesi: Mustafa Tahralı'ya, bestesi: Cinuçen Tanrıkorum'a âittir. Tanrıkorum'un 211. bestesidir. Özel bir ad ile "Rast Kârçe-i Nüh Felek" olarak adlandırılmıştır.

Cinuçen Tanrıkorum (d.1938-ö.2000), 20. yy'a udî, bestekâr, eğitimci ve müzikolog yönleriyle kùltür elçisi olarak hizmet etmiş, Türk mûsikîsinin çeşitli formlarında 505 eser bestelemiş, ud metodu ile birlikte 6 adet kitap yazmıştır. Türk mûsikîsinin târihi ve sorunları üzerine makâleler kaleme almış, yurtiçi ve yurtdışında vermiş olduğu konserleri ve konferanslarıyla Türk kùltür ve san'atını temsil etmiştir. Az sayıda öğrenci yetiştirmiş (Sâim Konakçı, Gülçin Yahya Kaçar, Yusuf Koçak), özellikle vefâtından sonra ud ekolünü benimseyen genç yeteneklerden takipçileri olmuştur. 1990 yılında ABD'de görmüş olduğu tedâvi sırasında 122 adet eser besteleyen Tanrıkorum'un "Rast Kârçe-i Nüh Felek" eseri de bu döneme âittir. Güfteyi kaleme alan akademisyen, şâir ve yazar Prof. Dr. Mustafa Tahralı, 1943 yılında Konya'da doğmuş ilk ve ortaokulunu burada tamamlamış, Ankara İlâhiyat Fakùltesi'nden mezun olduktan sonra Ankara, Kùtahya, İstanbul'da eğitimci ve idâreci olarak görev yapmıştır. 1987 yılında doçent, 1993 yılında profesörlük ünvânını alan Tahralı, bu sırada şiir çalışmalarına devâm etmiş ve yazmış olduğu şiirler, Türk mûsikîsinin farklı formlarında bestelenmiştir. şiirlerinden 17 adedi Cinuçen Tanrıkorum tarafından bestelenerek Türk mûsikîsi repertuarına kazandırılmıştır. Tanrıkorum ve Tahralı'nın birlikte yapmış oldukları çalışmalar genel olarak aynı tâirlere dayanmaktadır.

Cinuçen Tanrıkorum, 29 Nisan 1990 tarihinde Washinton D.C'den Mustafa Tahralı'ya yazmış olduğu mektubunda Kârçe-i Nüh Felek adında bir beste yapacağını ifâde etmiş, bestesinin makam adlarını ve sıralamalarını kendisi vermiştir. Mektubunda: "Remel'in yanı sıra Hezec ve Recez bahirlerini de kullanabilirsen, benim için usûl gekisi yapma imkânı doğar eser daha mülevven (renkli) olabilir. Tabii yine sen bilirsin" demektedir. Kârçe-i Nüh Felek adı, Tanrıkorum tarafından önceden konmuş, Tahralı'dan şiir siparişinde bulunmuştur. Tanrıkorum'un tasavvur ettiği mânâ ve muhteviyata uygun başlık "Kârçe-i Nüh Felek"tir. Tanrıkorum'un kendi el yazısı ile Tahralı'ya yazmış olduğu mektuptan bir bölümü (Şekil.1) aşağıda verilmiştir.





Şekil 1: Cınuçen Tanrıkorur'un Mustafa Tahralı'ya Yazdığı Mektup

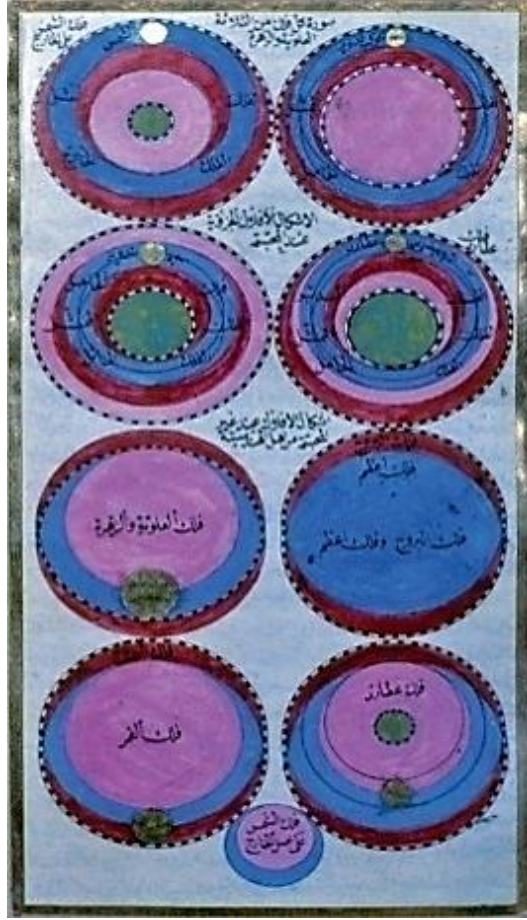
Sevgili Mustafa'cığım,

İnşallah bu notum sana ulaştığında, bu günlerde New York'tan tanıdık bir pilot vasıtasıyla gönderdiğim kaset paketini almış ve merakla beklediğim müziği dinlemiş olursun. Ama belki, iki kaydın ikisini de "çoğaltılamaz" olarak damgaladığım için hayâl kırıklığına uğramışsındır. Sebeplerini kasetle birlikte gelen mektupta anlattığım için burada tekrarlamıyorum. Aslında bu kısa mektubumun maksadı sana hem 9 makamlı "Kârçe-i Nüh Felek"le, 18 makamlı Kârçe-i Nev'edâ'nın makamlarını göndermek, hem de bazı şiir siparişlerinde bulunmak, ismarlama şiir yazılır mı diyecek olursan ben de sana ismarlama bestelerimi gösteririm. "İnneme'l-a'mâlubi'n-niyât" olur inşallah.

Cınuçen Tanrıkorur'un bestesine vermek istediği "Nüh Felek" adı, Türk-İslâm felsefesinde derin anlamlar içermektedir. "Gök, gökkubbe ve gökyüzünü ifâde eden bu kelime, dîvan şiirinde aynı zamanda çarh, âsüman, sipihr, gerdûn, fezâ ve semâ kelimelerini de karşılar ve çok defa bu kelimelerin yerine kullanılır. Batlamyus'tan gelen eski astronomi anlayışına göre felek dünyayı çevreleyen iç içe dokuz kubbeden meydana gelmiştir, aynı zamanda yedi kat olarak da tasavvur edilir. Böyle kat kat düşünüldüğünden genellikle "eflâk" ve "felekler" diye çoğul şeklinde geçer. Buna bağlı olarak nüh felek, nüh kıbâb (kubbe), nüh künbed, nüh kubbe-i uz mâ, nüh peymâne, nüh mînâ, dokuz çarhî kalkan, eflâkin dokuz meydanı, heft eflâk, yedi çarh-ı mutabbak, yedi başlı ejder, yedi gerdûn,



yedi çinî çanak, arûs-ı heft felek gibi sözler içinde katlarının sayısı açıkça belirtilir. En dışta olan ve ötekilerin hepsini içine alan dokuzuncu feleğe bu durumundan dolayı “felekü'l-eflâk”, yine hepsinden büyük ve kuvvetli olduğu için de “felek-i a'zam” (çarh-ı a'zam) adı verilmiştir.<sup>4</sup>



Şekil 2: Erzurumlu İbrâhim Hakki'nin Mârifetnâme'sinde Felekleri Gösteren Çizimler “Kaynak: İlhan Kutluer, “Felek”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Mayıs 2020).

“Felek kavramının İslâm felsefesinde, özellikle de Fârâbî'nin ortaya koyduğu sudûr teorisinde önemli bir yeri vardır. Eflâtun'un “ideal şekil” dediği küreden meydana gelen, daima dönen, rûha sâhip, dolayısıyla canlı ve akıllı olan gökler âlemiyle Aristo'nun ay altı ve ay üstü âlemi ayırımına dayanan kozmolojisi İslâm filozoflarını çok etkilemiştir. Aristo'ya göre ay üstü âlemindeki felekler beşinci bir unsur olan esîrden (âithera) meydana gelmiştir ve hareketleri dairevidir... “Feleklerin arzdeki değişikliklerin fizikî sebeplerini teşkil etmesi ve bütün bu sebepler

<sup>4</sup> Cemal Kurnaz, “Felek”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Mayıs 2020).

lerin “ilk sebep”e (Allah) bağlanması fikri, Fârâbî kozmolojisinin özünü oluşturur ve felek kavramı bu sistemde merkezî bir önem taşır. Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın *Mârifetnâme*'sinde felekleri gösteren çizimler (İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp.,nr. 87, vr. 59<sup>a</sup>) görülmektedir. Felek sisteminin tasviri ve hareketlerinin hesaplanması, İslâm ilimler tasnifinde tabii ilimlerden ziyâde riyâzî ilimler arasında gösterilen astronomi çerçevesinde ele alınmış, bu sebeple İslâm bilgileri ilm-i feleklerin gösterilmesi hey'et ve ilm-i nücûm terimleriyle birlikte ilm-i feleği de astronomi karşılığında kullanmışlardır.”<sup>5</sup>

Tanrıkörur'un, sağlık nedenleriyle, tedâvi amaçlı gittiği Washington'da mânâ âleminin hissettirdiklerini ezgilere dönüştürme fikrinin olduğu, bestelemek istediği esere verdiği isimden anlaşılmaktadır. Mektupta daktilo ile yazdığı makam sıralaması ise şöyledir:

Kârçø-i Nühfelek makamları	
1. Rast	6. Hicaz
2. Hüzzam	7. Sâbâ
3. Hicazkâr-ı Kürdî	8. Hüseyinî
4. Nihâvend	9. Uşşak
5. Mâhur	Rast

Şekil 2: Tanrıkörur'un Daktilo İle Yazdığı Makam Sıralaması

Cinuçen Tanrıkörur tarafından eserde 9 farklı makâmın kullanılması, 9 kat gökkubbeye imâen düşünülmüştür. Gökyüzünün her bir katı için bir makam tasavvur edilmiştir. Tanrıkörur'un mektupla gönderdiği talep üzerine Mustafa Tahralı 7-8 Mayıs 1990 tarihlerinde Kâr-ı Nâtık özelliğine sâhip güfteyi İstanbul'da yazmıştır. Şiirin güftesi şöyledir<sup>6</sup>:

1. (Ah) Nüh felek seyrine çıkmış deli dîvâne gönül,
2. Götürür RAST ile yârânını seyrâne gönül,  
Ten ni ten nâ ne gönül  
Erdi seyrâne gönül.
3. (Ah) Bir Nevâ çekti yanık sînesi pür-hûn olarak
4. Düşecek âhyine HÜZZÂM ile hicrâne gönül  
Ten ni ten nâ ne gönül  
Düştü hicrâne gönül
5. (Ah) Dolaşıp şöylece mızrâb ile her perdesini,
6. Girdi KÜRDİLİHİCAZKÂR'ına mestâne gönül  
Ten ni ten nâ ne gönül  
Ah bû mestâne gönül
7. Tatlı bir neş'eeye ermiş uçuşur nağmeleri
8. Dolaşır semt-i NİHÂVEND'i bu pervâne gönül

<sup>5</sup> İlhan Kutluer, “Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mayıs 2020).

<sup>6</sup> Güftedeki her bir mısra, takip kolaylığı açısından ve biçim tahlili gösteriminin gereği olarak tarafımızca numaralandırılmıştır.

*Ten ni ten nâ ne gönül*

*Ah bu pervâne gönül*

9. (Ah) Perdeden perdeye bir renk alarak cûşa gelip

10. Geçti MÂHÛR ile son perdeyi şâhâne gönül

*Ten ni ten nâ ne gönül*

*Geçti şâhâne gönül*

11. (Ah) Söylesin her teli üdun nicedir dil ateşi

12. Bir HİCÂZ âfete vurgun okur efsâne gönül

*Ten ni ten nâ ne gönül*

*Okur efsâne gönül*

13. Tâ fecirden gelen âhengine hemdem düşerek

14. Uçar estikçe SABÂ rüzgârı cânâne gönül

*Ten ni ten nâ ne gönül*

*Uçtu cânâne gönül*

15. (Ah) Ürperir sînesi gurbet dolu hasret dolu hep

16. Ulaşır semt-i HÜSEYNî'ye fâkirâne gönül

*Ten ni ten nâ ne gönül*

*Ah fâkirâne gönül*

17. (Ah) Aşk imiş derdi de dermânı da aşk ehlinin âh

18. Girdi UŞŞÂK okuyup şevk ile devrâne gönül

*Ten ni ten nâ ne gönül*

*Girdi devrâne gönül*

19. (Ah) Cinuçen RAST ile döndürdü Mürîd, nüh feleği

20. Sanki bir çâre arar hâl-i perîşâne gönül

*Ten ni ten nâ ne gönül*

*Deli dîvâne gönül*

Vezin: Feilâtün( Fâilâtün) / Feilâtün / Feilâtün / Feilün

Bahir: Remel

Terennüm Vezni: Feilâtün(Fâilâtün) / Feilün

Bu güfte, 30 Mayıs 1990 târihinde Tanrıkorur tarafından bestelenmiştir. "Eser, saz heyetinde bizzat Cinuçen Tanrıkorur'un da bulunduğu İstanbul Cemal Reşit Rey Konser Salonu'nda 26 Aralık 1997 de verilen konserde Selmâ Sağbaş (23 Şubat 2016) tarafından ilk defâ seslendirilmiştir. Girne-Lefkoşa'da yaşayan eczâcı Kıbrıslı bestekâr Sâlih Suphi Soner, bu kâr-ı nâtık güftesini "Yüzakı" dergisinin Ekim 2007 sayısında görmüş daha önce Cinuçen Tanrıkorur tarafından bestelenip bestelenmediğini bilmeden bestelemiş ve notasını, kendi bestelerinin notasını ihtivâ eden İstanbul-Bir Tuhfe-i Ferâhnâk-adlı kitap içinde yayımlamıştır.<sup>7</sup>

Bestelenen Kârçe-i Nüh Felek' eserinin Türk mûsikisinde bölüm, cümle, ezgi yapılarıyla form bilgisi; makam, seyir, geçki, çeşni, usûl zenginlikleriyle nazarî bilgi açısından eğitici, öğretici ve geliştirici olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

<sup>7</sup> Mustafa Tahralı, *Kadim Manânın Rüzgârıyla-Şiirler* (İstanbul: Hülbe Yayınları, 2013), 195.

Bu sebepten çalışmanın;

Problem Cümlesi

“Rast Kârçe-i Nüh Felek’in Biçim Özellikleri Nasıldır?” şeklinde belirlenmiştir.

Alt Problemler

Rast Kârçe-i Nüh Felek’in;

1. Biçim özellikleri nasıldır?

1.1.Bölümlerindeki yapısal özellikleri nasıldır?

1.2.Cümlelerindeki yapısal özellikleri nasıldır?

1.3.Bölüm içinde yer alan diğer ezgi yapılarına âit özellikler nasıldır?

2. Ezgi-Usûl-Güfte kullanımlarına âit Eser Kurgusu nasıldır?

3. İcrâ Akışı nasıldır?

şeklinde belirlenmiştir.

Amaç

Bu çalışmada; “Rast Kârçe-i Nüh Felek’in cümle ve bölümleriyle, lâfız, saz payı ve dolap gibi diğer ezgi yapılarına ait biçim özellikleri; ezgi-usûl-güfte birlik-teliklerinin eser kurgusu ve icrâ akışı gibi unsurlar açısından incelenmesi amaçlanmıştır.

Önem

Rast Kârçe-i Nüh Felek eseri özgün, sıradışı bir bestecilik özelliği göstermektedir. Hem Cinuçen Tanrıkorur’a âit bestecilik özelliklerinin ortaya konması hem de kârçe formunun tekrar gündeme getirilmesi bakımından çalışma önemlidir. Rast Kârçe-i Nüh Felek’in biçim tahlili yönünden ele alınması ve daha önceden yapılmamış bir araştırma olmasıyla önem arz etmektedir.

Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini Türk müzikisinde “Kârçe” formu, örneklemini ise güftesini Mustafa Tahralı’nın kaleme aldığı, Cinuçen Tanrıkorur’un bestelediği “Rast Kârçe-i Nüh Felek” adlı kârçe oluşturmaktadır.

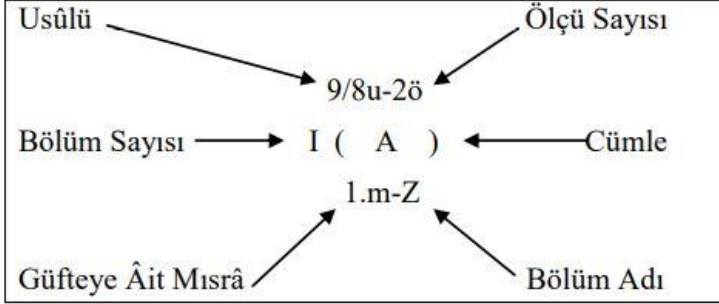
**1.Yöntem**

Betimsel bir yöntem kullanılarak yapılan bu çalışma için veriler kaynak taraması, görüşme ve tahlil yoluyla elde edilmiştir. Gülçin Yahya Kaçar tarafından 13.03.2020 târihinde Mustafa Tahralı ile yapılan görüşmede, çalışmaya konu olan eserin bestelenme süreci ve mektupta yapılan yazışmaların arka planı görüşülmüş, mektubun fotokopisi Mustafa Tahralı tarafından Gülçin Yahya Kaçar’a e.posta aracılığı ile 14/03/2020 tarihinde gönderilmiştir.

Çalışmanın özgün olması ve istenilen sonuçların elde edilebilmesi için “Gülçin Yahya Biçim Tahlili Yöntemi” kullanılmıştır. Yönteme göre; Gülçin Yahya Biçim Tahlili’nde ezgi-usûl-güfte birlikte ele alınarak eserin biçim özellikleri bütün yönleriyle gösterilmektedir. Ortada bulunan ana hat üzerinde eserin kaçınıcı bölüm olduğu (bölüm sayısı), cümlenin adı, bölüm adı yer almaktadır. Üst satırda: Usûlü ve ölçü sayısı; alt satırda ise güfteye âit kaçınıcı mısra olduğu ve eserin bö-

lüm adı yer almaktadır. Örnek ve temel gösterim tablosu aşağıda verilmiştir.<sup>8</sup>

Tablo 1: Temel Gösterim Tablosu



Eserdeki cümlelerin, bölümlerin sıralanış biçimini, ezgiye eşlik eden güfteyi, güftenin hangi cümlede kaç ölçü kullanılarak ezgilendirildiğini, cümlenin usûlünü ve usûl geçkilerini, cümlelerden meydana gelen bölümlere verilen adların neler olduğunu, saz paylarını, köprü görevi gören bağlantı ezgilerini ya da bağlantı kelimelerini, bölümlerdeki makam seyirlerinin neler olduğunu gösteren, eserin biçim yönünden hem iç hem de dış dinamiklerini, düzenini ortaya koyan gösterimi ise “Eser Kurgusu” olarak ifâde etmektedir. Eserin ezgi, söz ve usûl şifresidir.<sup>9</sup> Aşağıda verilen tabloda eser kurgusuna âit örnek tablo verilmiştir.

Tablo 2: Eser Kurgusu Gösterimi

8/8u-4ö I ( A ) Zemin Bölümü/Nevâ perdesinde kalış. 1.m-Z
8/8u-4ö II ( B ) Nakarat Bölümü/Dügâh perdesinde kalış. 2.m-N
8/8u-4ö III ( C ) Meyan Bölümü/Muhayyer perdesinde kalış. 3.m-M
8/8u-4ö IV ( B ) Nakarat Bölümü/Dügâh perdesinde kalış. 4.m-N

Eserin icrâ ederken takip ettiği güzergâhı ifâde etmek için “İcrâ Akışı” gösterimi kullanılmıştır. İcrâ Akışı: Sözsüz eserlerde bölümler arası geçişleri, dönüşleri, tekrarları, sözlü eserlerde; saz ve söz birlikteliği ile tâkip edilen yolu, güzergâhı anlatır. Bölümler arası geçişleri, dönüşleri ve tekrarları ile eserin icrâsındaki saz-söz trafiğini ifâde eden terimdir.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Müsîkisinde Eser ve İcrâ Tahlîli Yöntemleri (Kavramlar-Semboller ve Örnekleriyle)* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 7.

<sup>9</sup> Yahya Kaçar, *Türk Müsîkisinde Eser ve İcrâ Tahlîli Yöntemleri*, 6.

<sup>10</sup> Yahya Kaçar, *Türk Müsîkisinde Eser ve İcrâ Tahlîli Yöntemleri*, 7.

Tablo 3: İcrâ Akışı Gösterimi

8/8u-4 ö	8/8u-4 ö	8/8u-4 ö	8/8u-4 ö
I ( A )	+ II ( B )	+ III ( C )	+ IV ( B )
1.m-Z	2.m-N	3.m-M	4.m-N

Gülçin Yahya Biçim Tahlili Yönteminde Bölümler, Romen rakamları ile I, II, III, IV vb... şeklinde sembolize edilmiştir. Cümleler büyük harf (A, B, C, Ç, vb...) ile gösterilmektedir<sup>11</sup>. Yöntemimizde Türk Alfâbesinde bulunan 29 harf kullanılmakta, yetersiz kaldığı durumlarda harf sıralaması alt simge ile devam ettirilmiştir. Örneğin: A<sub>1</sub>, B<sub>1</sub>, C<sub>1</sub> vb. Yöntemde mısralar: 1.m, 2.m, 3., vb... şeklinde tanımlanmıştır.<sup>12</sup> Rast Kârçe-i Nüh Felek eserinde her bir mısraı bir cümleyi oluşturduğu için cümleyi belirten büyük harflerin altına mısra numaraları yazılmıştır. Rast Kârçe-i Nüh Felek eserinde yer alan terennümler ise *karışık terennümler*dir ki yöneme göre kT<sup>1</sup>, kT<sup>2</sup>, kT<sup>3</sup>, şeklinde sembolize edilmiştir. Bölüm içinde yer alan diğer ezgi yapılarından olan lâfızlar küçük "Iz" harfleri ile parantez içinde gösterilmektedir. Rast Kârçe-i Nüh Felek'te 1. mısra "(Ah)Nüh felek seyrine çıkmış deli dîvâne gönül" şeklinde başlar ve buradaki "Ah" lâfzının yöneme göre gösterilişi örnek olarak aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 4: Lâfızlara Âit Şablon Gösterimi

9/8u-3 <sup>6</sup> / <sub>9</sub> ö
( A )
(ah)Iz-1.m

Saz payları yöneme göre 1.sp, 2.sp, şeklinde sembolize edilmiş olup aynı saz paylarına aynı numara verilmiştir.<sup>13</sup> Buna göre Saz payının örnek olarak gösterimi 1. sp 9/8 u-<sup>5</sup>/<sub>9</sub>ö şeklindedir. Yöntemde, dolaplar 1.d, 2.d şeklinde sembolize edilmiştir. Örnek olarak gösterimi 1.d\_\_\_ şeklindedir.<sup>(14)</sup> Aynı ezginin farklı perdeden tekrarlanmasında aynı numara verme yöntemi uygulanmıştır. Bu durum dolap ve diğer ezgi yapıları için de geçerlidir. Çalışmanın sonucunda eser tekrardan notaya alınmış, tespitler nota üzerinde Gülçin Yahya Biçim Tahlili Yöntemi'ne göre formüller ile ifade edilerek gösterilmiştir. Yöntemde yer alan ve

<sup>11</sup> Harf ve Romen Rakamı ile gösterim cümle ve bölüm gösterimleri Türk müziğinde ve başka müzik kültürlerinde de mevcuttur. Ancak yukarıdaki tablolardan da anlaşılacağı üzere ezgi-usûl-güfte yapılarını içine alan formüllerin gösterim biçimi "Gülçin Yahya Biçim Tahlili Yöntemi"ne ait olup, özgünlük içermektedir.

<sup>12</sup> Yahya Kaçar, *Türk Müsîkisinde Eser ve İcrâ Tahlili Yöntemleri*, 20.

<sup>13</sup> Yahya Kaçar, *Türk Müsîkisinde Eser ve İcrâ Tahlili Yöntemleri*, 29.

<sup>14</sup> Yahya Kaçar, *Türk Müsîkisinde Eser ve İcrâ Tahlili Yöntemleri*, 10-11.

Türk mûsikîsinin bütün formlarının tahlîlinde kullanılabilen bu terminolojiler, tanımlar ve semboller, çalışmanın asıl konusu olan “Rast Kârçe-i Nüh Felek” eserinin biçim özellikleri açısından tahlîlinde kullanılmıştır.

## 2. Bulgular ve Yorumlar

Rast makamındaki Karçe-i Nüh Felek'e âit bölüm ve cümle yapıları biçim özellikleri açısından incelenmiş elde edilen bulgular makam kullanımlarıyla birlikte aşağıda belirtilmiştir.

### 2.1. Biçim Özellikleri

#### 2.1.1. Bölümlerdeki Yapısal Özellikler

Rast Kârçe-i Nüh Felek kendine özgü yapısıyla 20 farklı bölümden meydana getirilmiştir. Her bölümü 2 cümleden olmak üzere toplamda 40 adet cümleye yer verilmiştir. Kârçe'nin; I., III., V., VII., IX., XI., XIII., XV., XVII., XIX. bölümleri Ak-sak usûlünde toplam 10 bölümdür. II., IV., VI., VIII., X., XII., XIV., XVI., XVIII. ve XX bölümleri ise Semâi usûlünde olup, terennüm bölümleri olarak bestelenmiştir, toplam 10 bölümdür.

- I. **Bölüm:** Bu bölümde ilk 2 mîsrâ kullanılarak **A** ve **B** cümleleri oluşturulmuştur. **A** cümlesini oluşturan 1. mîsrâda *Ah* lâfzı ve 1 adet saz payı kullanılmıştır. **B** cümlesini oluşturan 2. mîsrâda ise Rast makâmının ismi belirtilmiş, 1 adet dolap ve 1 adet saz payına yer verilmiştir.
- II. **Bölüm:** Birinci *karışık terennüm* bu bölümde kullanılmıştır. Karışık terennüm (**KT<sup>1</sup>**) **C** ve **Ç** cümlelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde dolap veya saz payı kullanılmamıştır.
- III. **Bölüm:** Bu bölümde 3. ve 4. mîsrâlara yer verilmiş, 3. mîsrâ ile **D**, 4. mîsrâ ile **E** cümleleri oluşturulmuştur. 3. mîsrâın yer aldığı **D** cümlesinde *Ah* lâfzı ve 1 adet saz payı mevcuttur. 4. mîsrâın yer aldığı **E** cümlesinde ise Hüzzâm makâmının ismi belirtilerek 1 adet dolap ile 1 adet saz payına yer verilmiştir.
- IV. **Bölüm:** İkinci *karışık terennüm* bu bölümde kullanılmıştır. Karışık terennüm (**KT<sup>2</sup>**) **F** ve **G** cümlelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde dolap veya saz payı kullanılmamıştır.
- V. **Bölüm:** Bu bölümde 5. ve 6. mîsrâlara yer verilmiş, 5. mîsrâ ile **Ğ**, 6. mîsrâ ile **H** cümleleri oluşturulmuştur. **Ğ** cümlesinde yer alan 5. mîsrâda *Ah* lâfzı ve 1 adet saz payı kullanılmıştır. **H** cümlesini oluşturan 6. mîsrâda ise Kürdîlihicâzkâr makâmının ismi belirtilerek 1 adet dolap ve 1 adet saz payı kullanılmıştır.
- VI. **Bölüm:** Üçüncü *karışık terennüm* bu bölümde kullanılmıştır. Karışık terennüm (**KT<sup>3</sup>**) **I** ve **İ** cümlelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde 1 adet saz payı kullanılmıştır.
- VII. **Bölüm:** Bu bölümde 7. ve 8. mîsrâlara yer verilerek 7. mîsrâ ile **J**, 8. mîsrâ ile **K** cümleleri meydana getirilmiştir. **J** cümlesini yer aldığı 7. mîsrâda 1 adet saz payı kullanılmıştır. **K** cümlesini oluşturan 8.



mısrâda ise *Nihâvend* makâmının ismi belirtilerek 1 adet dolap ve 1 adet saz payına yer verilmiştir.

- VIII. Bölüm:** Dördüncü karışık terennüm bu bölümde kullanılmıştır. Karışık terennüm (kT<sup>4</sup>) L ve M cümlelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde dolap veya saz payı kullanılmamıştır.
- IX. Bölüm:** Bu bölümde 9. ve 10. mısralara yer verilmiş, 9.mısra ile N, 10. mısra ile O cümleleri oluşturulmuştur. N cümlesini oluşturan 9. mısra Ah lâfzı ve 1 adet saz payı kullanılmıştır. O cümlesini oluşturan 10. mısra ise *Mahûr* makâmının ismi belirtilerek 1 adet dolap, 1 adet saz payı yer almıştır.
- X. Bölüm:** Beşinci karışık terennüm bu bölümde kullanılmıştır. Karışık terennüm (kT<sup>5</sup>) Ö ve P cümlelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde dolap veya saz payı kullanılmamıştır.
- XI. Bölüm:** Bu bölümde 11. ve 12. mısralara yer verilmiş, 11. mısra ile R, 12. mısra ile S cümleleri oluşturulmuştur. R cümlesini oluşturan 11. mısra Ah lâfzı ve 1 adet saz payı kullanılmıştır. S cümlesini oluşturan 12. mısra ise *Hicâz* makâmının ismi belirtilerek 1 adet dolap ile 1 adet saz payı yer almıştır.
- XII. Bölüm:** Altıncı karışık terennüm bu bölümde kullanılmıştır. Karışık terennüm (kT<sup>6</sup>) Ş ve T cümlelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde dolap veya saz payı kullanılmamıştır.
- XIII. Bölüm:** Bu bölümde 13. ve 14. mısralara yer verilmiş, 13.mısra ile U, 14. mısra ile Ü cümleleri oluşturulmuştur. 13. mısraın yer aldığı U cümlesinde 1 adet saz payı mevcuttur. Ü cümlesini oluşturan 14. mısra ise *Sabâ* makâmının ismi belirtilerek 1 adet dolap, 1 adet saz payı kullanılmıştır.
- XIV. Bölüm:** Yedinci karışık terennüm bu bölümde kullanılmıştır. Karışık terennüm (kT<sup>7</sup>) V ve Y cümlelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde dolap veya saz payı kullanılmamıştır.
- XV. Bölüm:** Bu bölümde 15. ve 16. mısralara yer verilmiş, 15. mısra ile Z, 16. mısra ile A<sub>1</sub> cümleleri meydana getirilmiştir. 15. mısraın yer aldığı Z cümlesinde ise 1 adet Ah lâfzı ile 1 adet saz payı kullanılmıştır. A<sub>1</sub> cümlesini oluşturan 16. mısra ise *Hüseynî* makâmının ismi belirtilerek 1 adet dolap, 1 adet saz payı kullanılmıştır.
- XVI. Bölüm:** Sekizinci karışık terennüm bu bölümde kullanılmıştır. Karışık terennüm (kT<sup>8</sup>) B<sub>1</sub> ve C<sub>1</sub> cümlelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde dolap veya saz payı kullanılmamıştır.
- XVII. Bölüm:** Bu bölümde 17. ve 18. mısralara yer verilmiş, 17. mısra ile Ç<sub>1</sub>, 18. mısra ile D<sub>1</sub> cümleleri oluşturulmuştur. Ç<sub>1</sub> cümlesini ihtivâ eden 17. mısra Ah lâfzı ve 1 adet saz payı mevcuttur. D<sub>1</sub> cümlesini oluşturan 18. mısra ise *Uşşâk* makâmının ismi belirtilerek 1 adet dolap, 1 adet saz payı yer almıştır.
- XVIII. Bölüm:** Dokuzuncu karışık terennüm bu bölümde kullanılmıştır. Karışık terennüm (kT<sup>9</sup>) E<sub>1</sub> ve F<sub>1</sub> cümlelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde



dolap veya saz payı kullanılmamıştır.

**XIX. Bölüm:** Bu bölümde 19. ve 20. mısralara yer verilmiş, 19. mısra ile **G<sub>1</sub>**, 20. mısra ile **Ğ<sub>1</sub>** cümleleri oluşturulmuştur. 19. mısraın yer aldığı **G<sub>1</sub>** cümlesinde *Ah* lâfzı ve 1 adet saz payı mevcuttur. **Ğ<sub>1</sub>** cümlesini oluşturan 20. mısraıda ise makam ismi belirtilmemiş, 1 adet dolap ve 1 adet saz payı kullanılmıştır.

**XX. Bölüm:** Onuncu karışık terennüm bu bölümde kullanılmıştır. Karışık terennüm (**KT<sup>40</sup>**) **H<sub>1</sub>** ve **I<sub>1</sub>** cümlelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde dolap veya saz payı kullanılmamıştır.

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere tek sayılı bölümlerde 2 adet saz payı ve 1 adet dolap kullanılmıştır. Çift sayılı bölümlerde ise sadece VI. bölümde 1 adet saz payına yer verilmiş, hâricinde başka pay kullanılmamıştır.

### 2.1.2. Cümlelerdeki Yapısal Özellikler

Rast Kârçe-i Nüh Felek'te toplamda 40 adet cümle tespit edilmiştir. Eserin her bölümünde iki adet cümle bulunmaktadır. Bu cümlelerin ezgi yapısı ve birbiriyle olan ilişkileri şu şekildedir:

**A** cümlesi Aksak usûlünde olup Rast makâmındadır. Ezgi olarak karar, güçlü ve tiz durağı belli edilerek yine güçlüsü olan Nevâ perdesinde asma kalış yapılmış, Rast makâmı ile cümle tamamlanmıştır. Süre ve uzunluk olarak  $3\frac{6}{9}$  değerindedir. **B** cümlesi; **A** cümlesi gibi Aksak usûlünde ve Rast makâmında olup süre ve uzunluk olarak  $3\frac{4}{9}$  değerindedir. Ezgi yapısı îtibâriyle **A** cümlesi, **B** cümlesine göre daha uzundur. Makâmın pest tarafta (Yegâh'ta Rast) genişlemesi gösterildikten sonra yerinde Acemli Rast şeklinde karar edilerek cümle tamamlanmıştır.

Semâî usûlünde bestelenen **C** ve **Ç** cümleleri süre ve uzunluk bakımından 8 ölçü olarak bestelenmiştir. Terennüm bölümüdür. **C** cümlesi Segâh makâmındadır. Seyir olarak; karar bölgesinden ezgi başlamış, Nim Zirgüle (yeden) perdesi gösterilmiş, Eksik Segâh dörtlüsü ile güçlüsü olan Nevâ perdesinde 6 zaman bekleyerek cümle oluşturulmuştur. **Ç** cümlesinde ise ezgi olarak Çargâh ve Nim Zirgüle arasında seyir yapılmış, Segâh perdesinde 6 zamanlı süre ile karar edilerek cümle sonuçlandırılmıştır. Her iki cümlede de 2'lik, 4'lük ve 8'lik tartımlar kullanılmıştır.

Hüzzâm makâmında olan **D** cümlesi  $3\frac{6}{9}$  süre değerinde ve Aksak usûlünde bestelenmiştir. Ezgi yapısı îtibâriyle Hüzzam makâmının güçlüsü olan Nevâ bölgesinden seyre başlanarak Nevâ üzerinde Hicâz sesleri ile Sünbüle perdesi dâhil olmak üzere çıkıcı-inici seyir yapıldıktan sonra Nevâ perdesinde cümle bitirilmiştir. Saz payından sonra başlayan **E** cümlesi süre ve uzunluk olarak  $3\frac{3}{9}$  değerden ibârettir. Seyre Evç cümlesinden başlanarak çıkıcı-inici bir şekilde Segâh perdesinde Hüzzam karar edilmiştir. Her iki cümlede de 4'lük, 8'lik ve 16'luk tar-

tımlara yer verilmiştir.

**F** ve **G** cümleleri terennüm bölümüdür. Semâî usûlünde olup, süre ve uzunluk olarak **C**, **Ç** ile aynı değerde ve benzer tartımlarda bestelenmişlerdir. **F** cümlesi; Hicâz sesleri ile Nevâ bölgesinden Sünbüle perdesine kadar bölge kullanılarak seyre çıkıcı olarak başlanmış, 6 zamanlık süre ile Evç perdesinde sonlandırılmıştır. **G**'de ise aynı tartımlar ve süre ile Çargâh perdesinden çıkıcı seyre başlanarak Gerdâniye perdesinde yine 6 zamanlık süre ile cümle bitirilmiştir. İki cümlede de perdeler Hûzzam makâmı seslerindedir.

**Ğ** cümlesi Aksak usûlünde  $3\frac{6}{9}$  sürededir. Gerdâniye bölgesinden inici seyir ile Hicazkâr dizisi gösterilmiş, Nevâ bölgesinden itibâren Sünbüle perdesine çıkıcı seyir yapılmış ve tekrar Hicazkâr makâmının güçlüsü olan Gerdâniye perdesiyle Kürdîlihicazkâr'a bağlanmıştır. **H** cümlesi uzunluk olarak  $3\frac{4}{9}$  sürededir. Çargâh bölgesinden çıkıcı seyir ile Şehnaz perdesine, oradan inici seyir ile Rast perdesinde Kürdî karar etmiş ve cümle tamamlanmıştır. **Ğ** cümlesi **H**'den değer ve süre olarak uzundur. İki cümlede de aynı tartımlar kullanılmıştır.

**I** ve **İ** cümleleri terennüm bölümüdür. Semâî usûllerinde olup aynı uzunlukta ve sürededir. Çargâh bölgesinden Tiz Çargâh'a kadar çıkıcı seyir yaptıktan sonra Gerdâniye'de sonlanan **I** cümlesinde perde tutmak amaçlı 2'lik tartımlar daha sık kullanılmıştır. **İ** cümlesinde ise Muhayyer bölgesinden inici seyir yapılarak Nevâ'da cümle sonlandırılmış, **I** cümlesine göre ve 4'lük ve 8'lik tartımlara daha sık yer verilmiştir.

Aksak usûlünde olan **J** ve **K** cümleleri ortak tartımlardan ancak farklı sürelerden oluşturulmuştur. **J** cümlesi  $3\frac{4}{9}$ , **K** cümlesi  $3\frac{4}{9}$  süre ve uzunlukta. **J** cümlesi Rast perdesinde çıkıcı Bûselik sesleri ile seyre başlayarak Nihâvend makâmı dizisini gösterdikten sonra Nevâ'da Hicâz olarak sonlandırılmıştır. **K** cümlesi Çargâh perdesinden itibâren inici bir seyirle yerinde Nihâvend karar ederek bitirilmiştir. İki cümlelerin ezgi yapısının oluşturulmasında da ortak tartımlar kullanılmıştır.

**L** ve **M** cümleleri terennüm bölümüdür. Semâî usûllerinde, aynı sürelerde bestelenmişlerdir. **L** cümlesi yerinde Nikrîz sesleri ile çıkıcı seyir yapılarak Nevâ perdesinde cümle sonlandırılmıştır. **M** cümlesiyle Nikrîz makâmı tamamlanmıştır. **N** ve **O** cümlesi Aksak usûlündedir. **N** cümlesinde Gerdâniye perdesinde Rast sesleri ile asma kalış yapılmış,  $3\frac{6}{9}$  değerdedir. **O** cümlesinde Nikrîz makâmı sesleri ile seyir edilmiş, yerinde Rast makâmı ile karar verilmiş,  $3\frac{4}{9}$  uzunlukta. **O**

**Ö** ve **P** cümleleri terennüm bölümüdür. Semâî usûlünde bestelenmiş, **Ö** cümlesinde yerinde Hicâz sesleri ile Nevâ'da kalış yapılmış, **P** cümlesinde ise

yerinde Nîkrîz makâmı ile karar edilmiştir.

**R** ve **S** cümleleri Aksak usûlünde birbirinden farklı uzunluklarda bestelenmiştir. **R** cümlesinde yerinde Hicâz makâmı sesleri ile Nevâ'da yarım kalış yapılmış ve  $3\frac{6}{9}\text{ö}$  değerinde kullanılmıştır. **S** cümlesinde yerinde Hicâz makâmı sesleri ile karar edilerek  $3\frac{4}{9}\text{ö}$  değerden mevcut edilmiştir. **Ş** ve **T** cümleleri Semâî usûlünde kullanılmış, **Ş** cümlesinde yerinde Zirgüleli Hicâz makâmı, **T** cümlesinde ise yerinde Sâba Zemzeme makâmı sesleri ile Segâh perdesinde asma kalış yapılmıştır. **U** ve **Ü** cümleleri Aksak usûlünde farklı makam ve farklı sürelerde kurgulanmıştır. **U** cümlesi yerinde Sabâ makâmı dizisi sesleri ile Çargâh perdesinde asma kalış yapılarak  $3\frac{6}{9}\text{ö}$  değerden oluşturulmuştur. **Ü** cümlesinde ise Sabâ makâmı ile karar edilerek  $3\frac{4}{9}\text{ö}$  uzunluktan meydana getirilmiştir.

**V** ve **Y** cümleleri terennüm bölümüdür. Semâî usûlünde bestelenmiştir. **V** cümlesinde Nevâ'da Rast makâmı sesleri ile Evç perdesinde asma kalış, **Y** cümlesinde ise Hüseyinî perdesinde Hüseyinî makâmı sesleri ile yarım kalış yapılmıştır.

**Z** ve **A<sub>1</sub>** cümleleri Aksak usûlünde bestelenmiştir. **Z** cümlesinde yerinde Hüseyinî seyredilip Nevâ'da Rast makâmı ile asma kalış yapılmış,  $3\frac{6}{9}\text{ö}$  uzunluktadır. **A<sub>1</sub>** cümlesinde ise Acemli Hüseyinî (Necîd Hüseyinî) makâmı ile karar edilerek  $3\frac{3}{9}\text{ö}$  değerinde kurgulanmıştır.

**B<sub>1</sub>** ve **C<sub>1</sub>** cümleleri terennüm bölümüdür. Semâî usûlünde bestelenmiştir. **B<sub>1</sub>** cümlesinde Muhâyyer ve Hüseyinî perdelerinde seyrederek Muhayyer makâmı sesleri ile asma kalış, **C<sub>1</sub>** cümlesinde ise inici Muhayyer makâmı dizisi ile yerinde tam karara varılmıştır.

**Ç<sub>1</sub>** ve **D<sub>1</sub>** cümleleri Aksak usûlünde,  $3\frac{6}{9}\text{ö}$  ve  $3\frac{4}{9}\text{ö}$  değerden oluşturulmuştur. **Ç<sub>1</sub>** cümlesinde Uşşâk makâmı ile Nevâ'da yarım karar, **D<sub>1</sub>** cümlesinde Yegâh'ta Rast dörtlüsü ile genişleyerek yerinde Uşşâk makâmı ile tam karara varılmıştır. **E<sub>1</sub>** ve **F<sub>1</sub>** cümleleri Semâî usûlünde bestelenmiş, **E<sub>1</sub>** cümlesinde yerinde Rast makâmı sesleri ile Segâh perdesinde asma kalış yapılmış, **F<sub>1</sub>** cümlesinde ise Yegâh'ta Rast dörtlüsü ile genişledikten sonra yerinde Rast makâmı ile karar verilmiştir. Aksak usûlünde bestelenen **G<sub>1</sub>** ve **Ğ<sub>1</sub>** cümleleri,  $3\frac{6}{9}\text{ö}$  ve  $3\frac{4}{9}\text{ö}$  uzunluktadır. **G<sub>1</sub>** cümlesinde Nevâ'da Bûselik makâmı sesleri ile asma kalış, **Ğ<sub>1</sub>** cümlesinde Rast makâmı ile tam karar yapılmıştır.

Son olarak Semâî usûlünde bestelenen **H<sub>1</sub>** ve **I<sub>1</sub>** cümlelerinde Rast makâmı sesleri ile Segâh perdesinde asma kalış, Yegâh perdesinde yine Rast dörtlüsü ile genişleme yapılmış ve Rast makâmı sesleri ile tam karar edilerek eser terennüm bölümüyle sonlandırılmıştır.

### 2.1.3. Bölüm İçinde Yer Alan Diğer Ezgi Yapılarına Âit Özellikler

#### “Ah” Lâfzı

Bu lâfızlar güftede bulunmamaktadır. Bestekâr tarafından ustalıklı esere yerleştirilmiştir. Eserin ezgi yapısını ve buna bağlı olarak biçimini de etkilemiştir. Bu sebepten incelenmesi ve açıklanması gerekmektedir. Çalışmaya konu olan Rast Kârçe-i Nüh Felek'te sâdece “Âh” lâfzı kullanılmıştır. Lâfızların kullanımları şu şekildedir:

Eserin I. bölümünün **A** cümlesinde yer alan (*Ah*) lâfzı dörtlük değerinde Aksak usûlünün “düm” hecesine denk gelecek şekilde 1. mısraın başına eklenmiştir. “(*Ah*) *Nüh felek seyrine çıkmış deli divâne gönül*”. Rast perdesine yerleştirilen bu lâfız hem usûl darbını doldurmuş hem de Rast makâmında olan bu cümlemin başlangıç hecesi olarak eserin duygusunu kuvvetlendirmiştir.

Eserin III. bölümünün **D** cümlesinin başında yer alan (*Ah*) lâfzı dörtlük değerinde Aksak usûlünün “düm” hecesine denk gelecek şekilde 3. mısraın başına eklenmiştir. “(*Ah*) *Bir Nevâ çekti yanık sînesi pür-hûn olarak*”. Nevâ perdesine denk gelen bu lâfız güftenin bulunduğu Hüzzâm makâmının başlangıç sesidir. Buradaki lâfız kullanımı usûl darbını doldurmuş ve ezgi yapısını kuvvetlendirmiştir.

Eserin V. bölümünün **Ğ** cümlesinde yer alan (*Ah*) lâfzı noktalı sekizlik değerinde Aksak usûlünün “düm” hecesine denk gelecek şekilde 5. mısraın başına eklenmiştir. “(*Ah*) *Dolaşıp şöylece mızrâb ile her perdesini*”. Çargâh ve Gerdâniye perdelerine yerleştirilen bu lâfız; Kürdilîhicâzkâr makâmında olan bu cümlemin bir önceki cümle ile bağlantısını kurmuş, ezgi yapısını zenginleştirmiş ve usûl darbını doldurmuştur.

Eserin IX. bölümünün **N** cümlesinde yer alan (*Ah*) lâfzı, bir sekizlik ve iki onaltılık değerinde Aksak usûlünün “düm” hecesine denk gelecek şekilde 9. mısraın başına eklenmiştir. “(*Ah*) *Perdeden perdeye bir renk alarak cûşa gelip*”. Gerdâniye, Mahûr ve Hüseyinî perdelerine yerleştirilen bu lâfız; Mâhûr makâmında olan bu cümlemin bir önceki cümle ile bağlantısını kurmuş, makâmın seyrine uygun olarak başlangıç seslerini vermiş, ezgi yapısını zenginleştirmiş ve usûl darbını doldurmuştur.

Eserin XI. bölümünün **R** cümlesinde yer alan (*Ah*) lâfzı, noktalı sekizlik ve bir adet onaltılık değerinde Aksak usûlünün “düm” hecesine denk gelecek şekilde 11. mısraın başına eklenmiştir. “(*Ah*) *Söylesin her teli ûdun nice dir dil ateşi*” Hicâz ve Dik Kürdî perdelerine yerleştirilen bu lâfız; Hicâz makâmında olan bu cümlemin makâmın seyrine uygun olarak başlangıç seslerini vermiş, ezgi yapısını zenginleştirmiş ve usûl darbını doldurmuştur.

Eserin XV. bölümünün **Z** cümlesinde yer alan (*Ah*) lâfzı, dörtlük değerinde Aksak usûlünün “düm” hecesine denk gelecek şekilde 15. mısraın başına eklenmiştir. “(*Ah*) *Ûrperir sînesi gurbet dolu hasret dolu hep*”. Dügâh perdesine yerleştirilen bu lâfız; Hüseyinî makâmında olan bu cümlemin makam seyrine uygun olarak başlangıç sesleri olan Dügâh-Hüseyinî atlamasını vermiş, ezgi yapısını zenginleştirmiş ve usûl darbını doldurmuştur.

Eserin XVII. bölümünün **Ç** cümlesinde yer alan (*Ah*) lâfzı, noktalı sekizlik ve bir adet onaltılık değerinde Aksak usûlünün “düm” hecesine denk gelecek şekilde 17. mısraın başına eklenmiştir. “(*Ah*) *Aşk imiş derdi de dermânı da aşk ehlinin âh*”. Mısraın sonunda yer alan “*Ah*” hecesi lâfız değildir, güftenin öz halinde bulunmaktadır. Çargâh ve Segâh

perdesine yerleştirilen bu lâfız; Uşşâk makâmında olan bu cümlelerin makam seyrine uygun olarak başlangıç seslerini vermiş, ezgi yapısını zenginleştirmiş ve usûl darbını doldurmuştur. Son olarak eserin XIX. bölümünün **G<sub>1</sub>** cümlesinde yer alan (Ah) lâfzı, dörtlük değerinde Aksak usûlünün “düm” hecesine denk gelecek şekilde 19. mısraın başına eklenmiştir. “(Ah) Cinuçen Rast ile döndürdü Mürîd, nüh feleği”. Rast perdesine yerleştirilen bu lâfız; Rast makâmında olan bu cümlelerin makam seyrine uygun olarak başlangıç sesini vermiş, ezgi yapısını zenginleştirmiş ve usûl darbını doldurmuştur. Netice olarak Kârçe-i Rast Nüh Felek'te 8 adet “Ah” lâfzı kullanılmıştır.

### **Saz Payları**

Rast Kârçe-i Nüh Felek'in içerisinde toplam 21 adet saz payı bulunmaktadır. Saz payları, perde gösterme ve geçilecek makâma hazırlama amacı taşımakla birlikte, nağme de içermektedir. 1.sp üç farklı yerde, 2.sp on farklı yerde, 8.sp iki farklı yerde kullanılmıştır. Saz payları makamların değiştirici işaretlerini alarak benzer perde veya farklı perdeler üzerinden tekrarlanmıştır. Saz paylarına; tek sayılı bölümlerin ilk cümlesi ile sonraki cümlelerin en son ölçülerinde yer verilmiştir. Eser içerisinde istishâ olarak çift sayılı bölümlerden sadece **VI.** bölümde **İ** cümlesinin sonunda bir adet saz payı daha kullanılmıştır. Saz paylarının kullanılmasındaki asıl amaç, usûlün son iki darbına Teek Tek şeklinde işlenerek geçilecek makâma yol gösterici olmasıdır.

**1.sp:** **A, R** ve **Ç<sub>1</sub>** cümlelerinin sonunda yer almaktadır. **A** ve **B** cümlelerini, **R** ve **S** cümlelerini, **Ç<sub>1</sub>** ve **D<sub>1</sub>** cümlelerini bağlamak için kullanılmıştır. Rast, Uşşâk ve Hicaz makamlarında makâmın perdelerine uygun olarak 3 defa tekrarlanmıştır. **R** cümlesinde yer alan 1.sp; 3 adet 8'lik, 1 adet 4'lük değerden mevcuttur. Hicâz makâmı ile Nevâ'da asma kalış yapıldıktan sonra yer verilmiş, kendisinden sonra gelen cümlelerin başlangıç sesine yakın seslerle seyrederek iki cümlelerin birbirine bağlanması sağlanmıştır. **Ç<sub>1</sub>**'de yer alan 1.sp; Uşşâk makâmının güçlü perdesi olan Nevâ'da yarım karar edildikten sonra **D<sub>1</sub>** cümlesinin başlangıç seslerine uygun olarak kullanılmış, cümleler birbirine bağlanmıştır.

**2.sp:** Rast, Hüzzam, Nihavend, Nikriz, Hicaz, Dügâh, Nişâbûr, Muhayyer, Uşşâk, Rast olmak üzere farklı perde ve makamlarda on defa kullanılmıştır. Bu kullanımlarda makamların değiştirici işaretlerini alarak yapılsa da ezgi yapısı olarak aynı özelliğe sahiptirler. Hepsi de üç adet sıralı seslerden oluşmaktadır. Bu sesler staccato olarak yazılmıştır. **B, E, H, K, O, S, Ü, A<sub>1</sub>, D<sub>1</sub>, Ğ<sub>1</sub>** cümlelerinin sonunda bulunmaktadır. **B** cümlesinde yer alan 2.sp; Dügâh, Segâh ve Çargâh perdeleri ile 3 adet 8'lik değerden mevcuttur. Rast makâmından sonra Segâh makâmına geçki yapmak için yer verilmiştir. Aynı zamanda 2. sp, köprü<sup>15</sup> görevindedir. **I.** bölüm ile **II.** bölümü birbirine bağlamıştır. **E** cümlesinin sonunda yer alan 2. sp; Segâh, Çargâh ve Nevâ olmak üzere 3 adet 8'lik değerden mevcuttur. 2.sp ölçüyü doldurmak ve **III.** ile **IV.** bölümleri birbirine bağlamak amaçlı

<sup>15</sup> Köprü: Bölümleri, cümleleri birbirine bağlayan, klasik eserlerde çoğunlukla sıra seslerden oluşan, saz eserlerinde sıra sesler ya da arpej olarak da rastlayabileceğimiz küçük saz paylarıdır. İki cümle arasında ya da iki nağme arasında bir bağlantı görevi görmektedir. Yahya Kaçar, *Türk Müsikisinde Eser ve İcrâ Tahli Yöntemleri*, 29.

kullanılarak köprü görevi de görmüştür. **H** cümlesinin sonunda yer alan 2. sp; Kürdilihicâzkâr makâmından sonra Segâh, Çargâh ve Nevâ perdelerine yer verilmiştir. Bu saz payının kullanım amacı **V.** ve **VI.** bölümleri birbirine bağlamak ve makam geçkisinin yapılmasında yardımcı nağme olarak kullanılmasıdır. **K** cümlesinin sonunda bulunan 2.sp; 3 adet 8'lik değerden oluşmaktadır. Nihâvend makâmından sonra Yegâh'ta Rast dörtlüsüyle sonraki bölümün ilk sesi olan Rast perdesine nağmeyi aktarıp, bölümleri birbirine bağlamak amaçlı kullanılmıştır. **O** cümlesinin sonunda yer alan 2.sp; 3 adet 8'lik değerden ibârettir. Mâhûr makâmından sonra Dügâh, Dik Kürdî ve Nim Hicâz sesleri kullanılarak sonraki bölümün ilk sesi olan Nevâ perdesine 2.sp ile ezgi aktarılmıştır. **S** cümlesinde yer alan 2.sp; 3 adet 8'lik değerde olmak üzere Hicâz makâmından sonra **XI.** ve **XII.** bölümleri birbirine bağlamak için köprü görevinde kullanılmıştır. **Ü** cümlesinin sonunda yer alan 2.sp; 3 adet 8'lik değerindedir. Sabâ makâmından sonra Dügâh, Bûselik ve Hicaz sesleri ile **XII.** ve **XIV.** Bölümleri birbirine bağlamak amaçlı kullanılmıştır. **A<sub>1</sub>** cümlesinin sonunda yer alan 2.sp; 3 adet 8'lik değerindedir. Necid Hüseyinî seyrinden sonra Evç, Gerdâniye ve Muhayyer sesleri ile **XV.** ve **XVI.** bölümlerin birbirine bağlanmasında köprü olarak kullanılmıştır. **D<sub>1</sub>** cümlesinde 2.sp tekrar kullanılarak **XVII.** ve **XVIII.** bölümler Yegâh'ta Rast dörtlüsüyle birbirine bağlanmıştır. **Ğ<sub>1</sub>** cümlesinin sonunda yer alan ve saz paylarının sonuncusu olan 2. sp; 3 adet 8'lik değerindedir. Rast makamından sonra Dügâh, Segâh ve Çargâh sesleri ile **XIX.** ve **XX.** bölümlerin birbirine bağlanmasında köprü olarak kullanılmıştır.

**3.sp: D** cümlesinin sonunda yer alan 2 adet 8'lik, 2 adet 16'lık, 1 adet noktalı 4'lük ten oluşmaktadır. Hüzam sesleriyle Nevâ'da yarım karar edildikten sonra, ölçüyü doldurmak ve cümleleri birbirine bağlamak için kullanılmıştır.

**4.sp: Ğ** cümlesinin sonunda yer alan 2 adet 8'lik, 2 adet 32'lik, 1 adet 16'lık, 1 adet 4'lük notadan ibârettir. Hicazkâr makâmından sonra Nevâ'da Uşşâk sesleriyle Gerdâniye perdesinde asma kalış yapılmış, sonraki cümlelerin makâmı olan Kürdilihicâzkâr'a geçki yapmak, cümleleri bağlamak ve yine cümle sonunda usûlü doldurmak için kullanılmıştır.

**5.sp: İ** cümlesinde yer alan 3 adet 4'lük değerdedir. **VI.** ve **VII.** bölümleri birbirine bağlamak ve usûl boşluğunu doldurmak maksadıyla kullanılmıştır.

**6.sp: J** cümlesinde yer alan 3 adet 8'lik, 1 adet 4'lük değerdedir. Nihâvend makâmı içerisinde Nevâ'da Hicâz dörtlüsü ile yarım karar edildikten sonra kullanılarak, yerinde Bûselik dörtlüsüyle Çargâh perdesinde asma kalış yapılmıştır. **J** ile **K** cümlelerini birbirine bağlamıştır.

**7.sp: N** cümlesinde yer almaktadır. 6 adet 16'lık ve 1 adet 4'lük değerindedir. Mahûr makâmı içerisinde kullanılarak cümlelerin sonunda yer alan ölçüde usûl boşluğunu doldurmak ve **O** cümlesinin başlangıç sesine olan Gerdâniye perdesine yakın sesler ile seyir yaparak bağlantı kurmak amaçlı yer verilmiştir.

**8.sp: U** cümlesinin sonunda yer alan 3 adet 8'lik, 1 adet 4'lük değerden mevcuttur. Sabâ makâmının sesleri ile Çargâh perdesinde yarım karar yapıldıktan sonra yer verilmiştir. **Ü** cümlesinin başlangıç sesine yakın seslerle seyredererek bağlantı ve usûl boşluğunu doldurmak amaçlı kullanılmıştır. **Z** cümlesinin

sonunda yer alan 2 adet 8'lik, 2 adet 32'lik, 1 adet 16'lık ve 1 adet noktalı 4'lik değerden oluşmaktadır. Yerinde Hüseyinî makâmı sesleri ile Hüseyinî perdesinde asma kalış yapıldıktan sonra yer verilmiş, **A<sub>1</sub>** cümlesinin başlangıç seslerine uygun seyrederek bağlantı yapılmıştır.

**9.sp: G<sub>1</sub>** cümlesinde yer alan 6 adet 16'lık ve 1 adet dörtlükten oluşmaktadır. Yerinde Rast dörtlüsüyle Nevâ'da yarım karar edildikten sonra yer verilmiş, **Ğ<sub>1</sub>** cümlesinin başlangıç seslerine uygun seyrederek bağlantı yapılmıştır.

### **Dolap Payları**

Rast Kârçe-i Nüh Felek'in içerisinde toplam 9 adet dolap kullanılmıştır. 1.d altı defâ 2.d bir defâ, 3.d iki defâ tekrarlanmıştır. Esere özgü olarak **XIX.** bölüm hariç tek sayılı bölümlerin son ölçülerinde yer verilen dolaplar ile bölüm tekrarları sağlanmıştır. Eser içerisinde yer alan bütün dolaplar 3'er adet olmak üzere 8'lik değerdedir. Tartım ve süre olarak aynı, perde olarak farklılık göstermektedirler. Dolaplar ve kullanılan perdeler aşağıda verilmiştir:

**1.d:** Rast, Kürdîlihiczakâr, Mâhûr, Hicaz, Sabâ ve Uşşak makamlarında, çıkıcı sıra seslerle makam seslerini kullanarak yapılmıştır. Rast makâmında; Yegâh, Hüseyinîaşîrân, Irak perdeleri ile seyrederek Rast dörtlüsü ile **A** cümlesine dönmektedir. Kürdîlihiczakâr makamında; Çargâh, Nevâ, Nim Hisâr perdeleri ile seyrederek bölüm başında Çargâh perdesi ile başlayan **Ğ** cümlesine dönmektedir. Mâhûr makâmında; Nevâ, Hüseyinî, Mahûr perdeleri ile seyrederek bölüm başında Gerdâniye perdesi ile başlayan **N** cümlesine dönmektedir. Hicaz makâmında; Rast, Dügâh, Dik Kürdî perdeleri ile seyrederek bölüm başında Nim Hicâz perdesi ile başlayan **R** cümlesine dönmektedir. Sabâ makâmında; Rast, Dügâh, Segâh perdeleri ile seyrederek bölüm başında Çargâh perdesi ile başlayan **U** cümlesine dönmektedir. Uşşak makâmında; Rast, Dügâh, Segâh perdeleri ile seyrederek bölüm başında Çargâh perdesi ile başlayan **Ç<sub>1</sub>** cümlesine dönmektedir.

**2.d:** Hüzam makâmında; Nevâ, Çargâh, Segâh perdeleri ile inisi seyrederek bölüm başında Nevâ perdesi ile başlayan **D** cümlesine dönmektedir.

**3.d:** Nihavend ve Hüseyinî makamlarında kullanılmıştır. Nihavend makâmında; Dügâh, Rast, Dügâh perdeleri ile seyrederek bölüm başında Kürdî perdesi ile başlayan **J** cümlesine dönmektedir. Hüseyinî makâmında Çargâh, Segâh, Çargâh perdeleri ile seyrederek bölüm başında Dügâh perdesi ile başlayan **Z** cümlesine dönmektedir.

### **2.2. Ezgi-Usûl-Güfte kullanımlarına âit Eser Kurgusu**

Rast Kârçe-i Nüh Felek'in usûl, ezgi, söz unsurları bir bütün hâlinde eser kurgusu tablosunda verilmiştir. Cümlelere âit ölçü sayıları, usûlü, mısra durumu, bulunduğu bölüm adı, saz payları ve dolaplar gibi eser kurgusunun içerisinde yer alan tüm bileşenler aynı zamanda nota üzerinde de gösterilmiştir. Eser kurgusu içerisinde cümlelerin makam seyirlerine de yer verilmiştir. Eser kurgusu tablosu şu şekildedir:



Tablo 5: Rast Kârçe-i Nüh Felek'in Eser Kurgusu

Bölüm Sayısı	Makam Adı	Cümle Yapısı	Makam Açıklaması
I	Rast	9/8u-3 $\frac{6}{9}$ ö ( A ) 1.sp 9/8 u- $\frac{5}{9}$ ö (ah) lz-1.m	Yerinde Rast beşlisi ve Nevâ perdesi üzerinde Büselik beşlisi ile Nevâ'da yarım karar. Yerinde Uşşâk dörtlüsü ile Segâh perdesinde asma kalış.
		9/8u-3 $\frac{4}{9}$ ö 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö ( B ) 1.d 2.m 2.sp 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö	Yerinde inici Rast beşlisi yaptıktan sonra Yegâh perdesinde Rast dörtlüsü ile Rast perdesinde tam karar. Yegâh perdesinde Rast dörtlüsü. Yerinde Uşşâk perdeleri ile Çargâh perdesinde asma kalış.
II	Segâh	3/4u-8ö ( C ) kT <sup>1</sup>	Yerinde eksik Segâh beşlisi ile Nevâ perdesinde yarım karar.
		3/4u-8ö ( Ç ) kT <sup>1</sup>	Yerinde Segâh üçlüsü ile yedenli karar.
III	Hüzzam	9/8u-3 $\frac{6}{9}$ ö ( D ) 3.sp 9/8 u- $\frac{6}{9}$ ö (ah) lz-3.m	Nevâ perdesi üzerinde Hicâz beşlisi ile yarım karar. Evç perdesinde yedenli asma kalış.
		9/8u-3 $\frac{3}{9}$ ö 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö ( E ) 2.d 4.m 2.sp 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö	Nevâ perdesi üzerinde Hicâz beşlisi yaptıktan sonra Segâh perdesinde yedensiz karar (Hüzzam). Yerinde inici Segâh üçlüsü ile bölüm başına döner. Yerinde çıkıcı Segâh üçlüsü.
IV	Hüzzam	3/4u-8ö ( F ) kT <sup>2</sup>	Nevâ perdesi üzerinde Hicâz beşlisi ile Evç perdesinde asma kalış.
		3/4u-8ö ( G ) kT <sup>2</sup>	Nevâ perdesi üzerinde Hicâz beşlisi ile Gerdâniye perdesinde asma kalış yaparak Kürdilihicazkâr'a hazırlık.
V	Kürdilihicazkâr	9/8u-3 $\frac{6}{9}$ ö ( Ğ ) 4.sp 9/8 u- $\frac{5}{9}$ ö (ah) lz-5.m	Rast perdesi üzerinde Hicâz beşlisi ve Nevâ perdesi üzerinde Hicâz dörtlüsü (Hicazkâr) yaptıktan sonra Nevâ'da asma kalış. Nevâ perdesi üzerinde Uşşâk dörtlüsü ile Gerdâniye perdesinde asma kalış.
		9/8u-3 $\frac{4}{9}$ ö 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö ( H ) 1.d 6. m 2.sp 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö	Nevâ perdesi üzerinde Kürdî dörtlüsü yaptıktan sonra Rast perdesi üzerinde Kürdî dörtlüsü ile yedenli karar (Kürdilihicazkâr). Çargâh, Nevâ ve Nîm Hisar perdeleri. Yerinde çıkıcı Segâh üçlüsü perdeleri.
VI	Nihâvend	3/4u-8ö ( I ) kT <sup>3</sup>	Çargâh perdesi üzerinde Nikrîz beşlisi ile Gerdâniye perdesinde Kürdî'li asma kalış.
		3/4u-8ö ( İ ) 5.sp 3/4 u- $\frac{1}{3}$ ö+ $\frac{2}{9}$ kT <sup>3</sup>	Nevâ perdesi üzerinde Hicâz beşlisi ile yarım karar. Dügâhta Kürdî dörtlüsü. Nihâvend'e hazırlık.
VII	Nihâvend	9/8u-3 $\frac{4}{9}$ ö ( J ) 6.sp 9/8 u- $\frac{5}{9}$ ö 7.m	Rast'ta Büselik beşlisi ile çıkıcı seyir yaptıktan sonra Hicâz beşlisi ile Nevâ'da asma kalış yapar. Yerinde Büselik dörtlüsü perdeleri.
		9/8u-3 $\frac{4}{9}$ ö 9/8 u- $\frac{5}{9}$ ö ( K ) 3.d 8.m 2.sp 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö	Rast perdesi üzerinde Büselik beşlisi ile yedenli karar. Dügâh, Rast ve Kürdî perdeleri. Yegâh perdesinde Rast dörtlüsü perdeleri. (Nihâvend)



VIII	Nikrîz	3/4u-8ö ( L ) kT <sup>4</sup>	Yerinde Nikrîz beşlisi ile Nevâ'da yarım karar.
		3/4u-8ö ( M ) kT <sup>4</sup>	Nevâ perdesi üzerinde Büselik dörtlüsü yaptıktan sonra Nikrîz beşlisi ile yerinde karar.
IX	Mâhur	9/8u-3 <sup>6</sup> / <sub>9</sub> ö ( N ) 7.sp 9/8 u- <sup>5</sup> / <sub>9</sub> ö (ah) lz-9.m	Nevâ perdesi üzerinde Çargâh dörtlüsü yaptıktan sonra Gerdâniye'de Rast dörtlüsü ve Rast beşlisi ile yarım karar. Nevâ'da Çargâh beşlisi. Mâhûr'a geçiş.
		9/8u-3 <sup>4</sup> / <sub>9</sub> ö 9/8 u- <sup>3</sup> / <sub>9</sub> ö ( O ) 1.d _____ 10.m 2.sp 9/8 u- <sup>3</sup> / <sub>9</sub> ö	Çargâh perdesi üzerinde Nikrîz beşlisi ve yerinde Nikrîz beşlisi yaptıktan sonra yerinde Rast dörtlüsü ile karar. Nevâ'da Çargâh dörtlüsü. Yerinde Hicâz dörtlüsü perdeleri. (Mâhûr)
X	Nikrîz	3/4u-8ö ( Ö ) kT <sup>5</sup>	Yerinde Hicâz dörtlüsü ve Nevâ'da Büselik sesleri ile yine Nevâ'da asma kalış.
		3/4u-8ö ( P ) kT <sup>5</sup>	Nevâ perdesi üzerinde Rast dörtlüsü yaptıktan sonra yerinde Nikrîz beşlisi ile karar. (Nikrîz)
XI	Hicâz	9/8u-3 <sup>6</sup> / <sub>9</sub> ö ( R ) 1.sp 9/8 u- <sup>3</sup> / <sub>9</sub> ö (ah) lz-11.m	Yerinde Hicâz dörtlüsü yaptıktan sonra Nevâ perdesi üzerinde Rast beşlisi yarım karar. Yerinde Hicâz dörtlüsü ile Dik Kürdî perdesinde asma kalış.
		9/8u-3 <sup>4</sup> / <sub>9</sub> ö 9/8 u- <sup>3</sup> / <sub>9</sub> ö ( S ) 1.d _____ 12.m 2.sp 9/8 u- <sup>3</sup> / <sub>9</sub> ö	Yerinde Hicâz dörtlüsü ve Hicâz beşlisi ile karar. Rast, Dügâh ve Dik Kürdî perdeleri. Dügâh, Dik Kürdî ve Nim Hicâz perdeleri. (Hicâz)
XII	Dügâh	3/4u-8ö ( Ş ) kT <sup>6</sup>	Yerinde Zirgüleli Hicâz sesleri ile Nim Hicâz ve Dik Kürdî perdelerinde asma kalış.
		3/4u-8ö ( T ) kT <sup>6</sup>	Yerinde Saba makâmı seslerinden sonra Segâh perdesinde asma kalış. (Dügâh)
XIII	Sabâ	9/8u-3 <sup>6</sup> / <sub>9</sub> ö ( U ) 8.sp 9/8 u- <sup>5</sup> / <sub>9</sub> ö 13.m	Yerinde Sabâ makâmı dizisi sesleri ile Çargâh perdesinde asma kalış. Hicâz, Çargâh ve Hicâz perdeleri ile Hüseyinî'de asma kalış.
		9/8u-3 <sup>4</sup> / <sub>9</sub> ö 9/8 u- <sup>3</sup> / <sub>9</sub> ö ( Ü ) 1.d _____ 14.m 2.sp 9/8 u- <sup>3</sup> / <sub>9</sub> ö	İnci Sabâ makâmı dizisi sesleri ile yerinde karar. Rast, Dügâh ve Segâh perdeleri. (Sabâ)
XIV	Hüseyinî	3/4u-8ö ( V ) kT <sup>7</sup>	Nevâ'da Rast dörtlüsü ve Rast beşlisi ile Evç perdesinde asma kalış.
		3/4u-8ö ( Y ) kT <sup>7</sup>	Hüseyinî'de Hüseyinî beşlisi ile asma kalış.
XV	Hüseyinî	9/8u-3 <sup>6</sup> / <sub>9</sub> ö ( Z ) 8.sp 9/8 u- <sup>6</sup> / <sub>9</sub> ö (ah) lz-15.m	Yerinde Hüseyinî beşlisi yaptıktan sonra Nevâ'da Rast beşlisi ile asma kalış. Hüseyinî perdesinde Hüseyinî makâmı sesleri ile yarım karar.
		9/8u-3 <sup>3</sup> / <sub>9</sub> ö 9/8 u- <sup>3</sup> / <sub>9</sub> ö ( A <sub>1</sub> ) 3.d _____ 16.m 2.sp 9/8 u- <sup>3</sup> / <sub>9</sub> ö	Nevâ perdesi üzerinde Büselik dörtlüsü ve Büselik beşlisi yaptıktan sonra yerinde Hüseyinî beşlisi ile tam karar. Çargâh, Segâh ve Çargâh perdeleri. Evç, Gerdâniye ve Muhâyyer perdeleri. (Hüseyinî)

XVI	Muhayyer	$3/4u-8\ddot{o}$ ( $B_1$ ) $kT^8$	Muhayyer perdesinde Uşşâk dörtlüsü yaptıktan sonra Hüseyinî perdesinde Uşşâk dörtlüsü ile yarım karar.
		$3/4u-8\ddot{o}$ ( $C_1$ ) $kT^8$	Nevâ perdesi üzerinde Bûselik beşlisi yaptıktan sonra yerinde Uşşâk dörtlüsü ile karar.
XVII	Uşşâk	$9/8u-3\frac{6}{9}\ddot{o}$ ( $\check{C}_1$ ) 1.sp $9/8 u-\frac{5}{9}\ddot{o}$ (ah) lz-17.m	Yerinde Uşşâk dörtlüsü ve Nevâ'da Bûselik beşlisi yaptıktan sonra Nevâ perdesinde yarım karar. Çargâh, Segâh ve Dügâh perdeleri.
		$9/8u-3\frac{4}{9}\ddot{o}$ ( $D_1$ ) 1.d _____ 18.m 2.sp $9/8 u-\frac{3}{9}\ddot{o}$	Yegâh perdesinde Rast dörtlüsü ile genişleyerek yerinde Uşşâk dörtlüsü ile karar. Rast, Dügâh ve Segâh perdeleri. Yegâh perdesinde Rast dörtlüsü. (Uşşak)
XVIII	Rast	$3/4u-8\ddot{o}$ ( $E_1$ ) $kT^9$	Yerinde Rast dörtlüsü ile Segâh perdesinde asma kalış.
		$3/4u-8\ddot{o}$ ( $F_1$ ) $kT^9$	Yegâhta Rast dörtlüsü ile genişledikten sonra yerinde Rast dörtlüsü ile karar.
XIX	Rast	$9/8u-3\frac{6}{9}\ddot{o}$ ( $G_1$ ) 9.sp $9/8 u-\frac{5}{9}\ddot{o}$ (ah) lz-19.m	Nevâ perdesi üzerinde Bûselik beşlisi ile Nevâ'da yarım karar. Çargâh perdesinde Çargâh beşlisi.
		$9/8u-3\frac{4}{9}\ddot{o}$ ( $\check{G}_1$ ) 2.sp $9/8 u-\frac{3}{9}\ddot{o}$ 20.m	Yerinde Rast beşlisi yaptıktan sonra Yegâhta Rast dörtlüsüyle genişler ve yine Rast dörtlüsü ile karar. Dügâh, Segâh ve Çargâh perdeleri.
XX	Rast	$3/4u-8\ddot{o}$ ( $H_1$ ) $kT^{10}$	Yerinde Rast dörtlüsü ile Segâh perdesinde asma kalış.
		$3/4u-8\ddot{o}$ ( $I_1$ ) $kT^{10}$	Nevâ'da Bûselik beşlisi, yerinde Rast beşlisi yaptıktan sonra Yegâh'ta Rast dörtlüsü ile genişler ve yerinde Rast dörtlüsü ile tam karar.

### 2.3. İcrâ Akışı

Rast Kârçe-i Nüh Felek'in icrâ akışı şu şekildedir:

Tablo 6: Rast Kârçe-i Nüh Felek'in İcrâ Akışı

$\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{5}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{4}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$		
I ( A ) 1.sp_____ + ( B )   : 1.d_____ :   +					
(ah) lz-1.m		2. m	2.sp $\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$		
$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{3}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
II ( C ) + ( Ç ) + III ( D ) 3.sp_____ + ( E )   : 2.d_____ :   +					
kT <sup>1</sup>		(ah) lz-3.m		4.m	2.sp $\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{5}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{4}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
IV ( F ) + ( G ) + V ( Ğ ) 4. sp_____ + ( H )   : 1.d_____ :   +					
kT <sup>2</sup>		(ah) lz-5.m		6.m	2.sp $\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-\frac{1}{3}\ddot{o}-\frac{2}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{4}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{5}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{4}{9}\ddot{o}$
VI ( İ ) + ( İ̇ ) 5.sp_____ + VII ( J ) 6.sp_____ + ( K )   : 3.d_____ :   +					
kT <sup>3</sup>		7.m		8.m	2.sp $\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{5}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{4}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
VIII ( L ) + ( M ) + IX ( N ) + 7. sp_____ + ( O )   : 1.d_____ :   +					
kT <sup>4</sup>		(ah) lz-9.m		10.m	2.sp $\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{3}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{4}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
X ( Ö ) + ( P ) + XI ( R ) 1.sp_____ + ( S )   : 1.d_____ :   +					
kT <sup>5</sup>		(ah) lz-11.m		12.m	2.sp $\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{5}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{4}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
XII ( Ş ) + ( T ) + XIII ( U ) 8. sp_____ + ( Ü )   : 1. d_____ :   +					
kT <sup>6</sup>		13.m	14.m		2.sp $\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
XIV ( V ) + ( Y ) + XV ( Z ) 8.sp_____ + ( A <sub>1</sub> )   : 3.d_____ :   +					
kT <sup>7</sup>		(ah) lz-15. m		16. m	2.sp $\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{5}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{4}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
XVI ( B <sub>1</sub> ) + ( C <sub>1</sub> ) + XVII ( Ç <sub>1</sub> ) 1.sp_____ + ( D <sub>1</sub> )   :1.d_____ :   +					
kT <sup>8</sup>		(ah) lz-17.m		18.m	2.sp $\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{6}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{5}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-3\frac{4}{9}\ddot{o}$	$\frac{9}{8}u-\frac{3}{9}\ddot{o}$
XVIII ( E <sub>1</sub> ) + ( F <sub>1</sub> ) + XIX ( G <sub>1</sub> ) 9.sp_____ + ( Ğ <sub>1</sub> ) 2.sp_____ +					
kT <sup>9</sup>		(ah) lz-19.m		20.m	
$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$	$\frac{3}{4}u-8\ddot{o}$				
XX ( H <sub>1</sub> ) + ( I <sub>1</sub> )					
kT <sup>10</sup>		kT <sup>10</sup> -Sn			

**RAST KÂRÇE-İ NÜH FELEK**

Aksak (Ağırca)

126

Güfte: M. TAHRALI

Beste: C. TANRIKORUR

**I** **A**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{9}{9}$  ö  
(ah) lz-1.m  
Ah Nüh fe lek sey ri ne çık müş de li dî vâ

**B**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{4}{9}$  ö  
2. m  
1. sp  $\frac{9}{8}$  u- $\frac{5}{9}$  ö  
ne gö nül (S A Z ) Gö tü rür **RAST** i le yâ râ  
1. d  $\frac{9}{8}$  u- $\frac{3}{9}$  ö 2. sp  $\frac{9}{8}$  u- $\frac{3}{9}$  ö  
nü nu sey râ ne gö nül (S A Z ) (S A Z )  
rit...

**II** **C**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  
KT<sup>1</sup>  
Ten ni ten nâ ne gö nül

**Ç**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  
KT<sup>1</sup>  
Er di sey râ râ ne gö nül

**III** **D**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{6}{9}$  ö  
(ah) lz-3.m  
Âh Bir ne vâ çek ti ya nık si ne si pür hün

**E**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{3}{9}$  ö  
4. m  
3. sp  $\frac{9}{8}$  u- $\frac{6}{9}$  ö  
o la rak (S A Z ) Dü şe cek âh yi ne **HÜZ ZÂM**  
2. d  $\frac{9}{8}$  u- $\frac{3}{9}$  ö 2. sp  $\frac{9}{8}$  u- $\frac{3}{9}$  ö  
i le hic râ ne gö nül (S A Z ) (S A Z )  
rit...

**IV** **F**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  
KT<sup>2</sup>  
Ten ni ten nâ ne gö nül

**G**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  
KT<sup>2</sup>  
Diş tü hic râ râ ne gö nül

**V**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{6}{9}$  ö  
(ah) lz-5.m **G**

Âh Do la şır şöy le ce mız râb i le her per

$\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{4}{9}$  ö  
6. m **H**

de si ni ( SAZ ) Gir di KÜR Dİ Lİ Hİ CAZ KÂR'

1. d  $\frac{9}{8}$  u- $\frac{3}{9}$  ö 2. sp  $\frac{9}{8}$  u- $\frac{3}{9}$  ö

i na mes tâ ne gö nül ( SAZ ) ( SAZ ) rit...

**VI**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  
kT<sup>3</sup> **I**

Ten ni ten nâ ne gö nül

$\frac{3}{4}$  u-8 ö  
kT<sup>3</sup> **i**

Âh bu mes tâ tâ ne gö nül ( SAZ ... 5. sp  $\frac{3}{4}$  u- $\frac{1}{3}$  ö  $\frac{2}{9}$  ö

**VII**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{4}{9}$  ö  
7. m **J**

... ) Tat lı bir neş' e ye er miş u çu şır nağ

$\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{4}{9}$  ö  
8. m **K**

me le ri ( SAZ ) Do la şır sem ti Nİ HÂ VEND

3. d  $\frac{9}{8}$  u- $\frac{3}{9}$  ö 2. sp  $\frac{9}{8}$  u- $\frac{3}{9}$  ö

i bu per vâ ne gö nül ( SAZ ) ( SAZ ) rit...

**VIII**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  
kT<sup>4</sup> **L**

Ten ni ten nâ ne gö nül

$\frac{3}{4}$  u-8 ö  
kT<sup>4</sup> **M**

Âh bu per vâ vâ ne gö nül

**IX**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{6}{9}$  ö  
(ah) lz-9.m **N**

Âh Per de den per de ye bir renk a la rak cû

9/8 u-3 $\frac{4}{9}$ ö  
10. m  
O  
7. sp 9/8 u- $\frac{5}{9}$ ö  
şa ge lip ( S A Z ) Geç ti MÂ HÜR i le son per

1. d 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö 2. sp 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö  
de yi şâ hâ ne gö nül ( S A Z ) ( S A Z ) rit...

X 3/4 u-8ö  
Ö  
kT<sup>5</sup>  
Ten ni ten nâ ne gö nül

3/4 u-8ö  
P  
kT<sup>5</sup>  
Geç di şâ hâ hâ ne gö nül

XI 9/8 u-3 $\frac{6}{9}$ ö  
(ah) lz-11.m  
R  
... )Ah Söy le sîn her te li û dun ni ce dir dil

9/8 u-3 $\frac{4}{9}$ ö  
12. m  
S  
1. sp 9/8 u- $\frac{5}{9}$ ö  
a te şî ( S A Z ) Bir Hİ CÂZ â fe te vur gun

1. d 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö 2. sp 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö  
o kur ef sâ ne gö nül ( S A Z ) ( S A Z ) rit...

XII 3/4 u-8ö  
Ş  
kT<sup>6</sup>  
Ten ni ten nâ ne gö nül

3/4 u-8ö  
T  
kT<sup>6</sup>  
O kur ef sâ sâ ne gö nül

XIII 9/8 u-3 $\frac{6}{9}$ ö  
13. m  
U  
Tâ fe cir den ge len â hen gi ne hem dem

9/8 u-3 $\frac{4}{9}$ ö  
14. m  
Ü  
8. sp 9/8 u- $\frac{5}{9}$ ö  
dü şe rek ( S A Z ) U çar es tik ce SA BÂ rüz

1. d 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö 2. sp 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö

gâ ri câ nâ ne gö nül (S A Z) (S A Z) rit...

**XIV**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö V  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  
KT<sup>7</sup> Ten ni ten nâ ne gö nül

**Y**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  
KT<sup>7</sup> Uç tu câ nâ nâ ne gö nül

**XV**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{6}{9}$ ö Z (ah) lz-15.m  
p Âh Ür pe rir si ne si gur bet do lu has ret

**A<sub>1</sub>**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{3}{9}$ ö 8. sp 9/8 u- $\frac{6}{9}$ ö A<sub>1</sub> 16. m  
do lu hep (S A Z) u la şır sem ti HÜ SEY Nİ

3. d 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö 2. sp 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö

ye fa ki râ ne gö nül (S A Z) (S A Z) rit...

**XVI**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö B<sub>1</sub>  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  
KT<sup>8</sup> Ten ni ten nâ ne gö nül

**C<sub>1</sub>**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  
KT<sup>8</sup> Âh fa ki râ râ ne gö nül

**XVII**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{6}{9}$ ö Ç<sub>1</sub> (ah) lz-17.m  
C<sub>1</sub> Âh Aşk i miş der di de der mâ ni da aşk eh

**D<sub>1</sub>**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{4}{9}$ ö 1. sp 9/8 u- $\frac{5}{9}$ ö D<sub>1</sub> 18. m  
li nin âh (S A Z) Gir di US ŞAK o ku yup şevk

1. d 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö 2. sp 9/8 u- $\frac{3}{9}$ ö

i le âev râ ne gö nül (S A Z) (S A Z) rit...

**XVIII**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  $E_1$   $kT^9$

Ten ni ten nâ ne gö nül

$\frac{3}{4}$  u-8 ö  $F_1$   $kT^9$

Gir di dev râ râ ne gö nül

**XIX**  $\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{6}{9}$  ö  $G_1$  (ah) lz-19.m

Âh Ci nu çen *RAST* i le dön dür dü Mü rüd nüh

$\frac{9}{8}$  u-3  $\frac{4}{9}$  ö  $G_1$  20. m

fe le ği ( S A Z ) San ki bir çâ re a rar hâ

$\frac{2. sp}{9/8}$  u- $\frac{3}{9}$  ö

li pe ri şâ ne gö nül ( S A Z ) çok ağırlaş...

**XX**  $\frac{3}{4}$  u-8 ö  $H_1$   $kT^{10}$

*pp* Ten ni ten nâ ne gö nül

$\frac{3}{4}$  u-8 ö  $I_1$   $kT^{10}$

*ff* De li di vâ vâ ne gö nül (SON)

### Sonuç ve Öneriler

Fârâbî'nin ortaya koyduğu "sudûr teorisi"nde büyük önem taşıyan ve Eflâtun, Aristo gibi filozofların kozmolojik açıklamalarıyla İslâm felsefesine etki eden "felek" kavramından hareketle esere Kârçe-i Nüh Felek adı verilmiştir. Felek kelimesi, daima dönen, devir veya daire anlamlarına geldiğinden eser başladığı makam ile bitirilerek bir kompozisyon oluşturulmuş, mânevî yönden yaratılanın yaratıcıya döneceği vurgulanmıştır. Nüh Felek kelimesinin 9 kat gökkubeyi ifâde etmesinden dolayı beste içerisinde 9 farklı makam kullanılmıştır.

Tanrıkorur, eserdeki sâde ezgi yapıları ile güfthenin mânâsını ön plana çıkarmıştır. Form ve makam özelliklerini gelenekteki klasik üslûba uygun makam seyri ve kuvvetli ezgi yapısı ile ortaya koymuştur. Klasik üslûp içinde ezgi-usûl-güfte yapılarını matematiksel olarak da kurgulayan bir bestecilik anlayışına sâhiptir.

Kârçe-i Nüh Felek'te geçen makam adlarında Tanrıkorur makam seyirlerini göstermiş ve her makam seyirinden sonra güftede de olan terennüm bölümlerine yer vermiştir. Dolayısıyla Kâr-ı Nâtik ve Kârçe formunun birlikte işlenmesi söz konusudur. Güfte açısından kâr-ı nâtik, biçim açısından kârçe formunun birlikte



işlenmesini gösteren önemli bir bestedir. Bu yapıda bir kâr-ı nâtık ya da kârçe daha önce bestelenmemiştir. Bu durum Tanrıkörur'un eserlerinde pek çok formdaki özgün bestecilik anlayışını ortaya koyan bir yaklaşımdır.

Çalışmada içerisindeki veriler ve bulgulardan hareketle Rast Kârçe-i Nüh Felek eserinde toplam; 20 adet bölüm, 40 adet cümle, 21 adet saz payı, 9 adet dolap, 8 adet "Ah" lâfzı tespit edilmiştir. 10 bölüm güftede bulunan mısralardan diğer 10 bölüm de güftede bulunan terennümlerden oluşturulmuştur. Bölümler ikişer cümleden oluşturularak kurgulanmış ve her bölümde farklı makamlara yer verilmiştir. Makamlar birbirine benzer tartımlar ile farklı ezgilerde işlenmiş, geçki yapılan makamların seyir özelliğini belli eden *öz perdeler* ve motifler kullanılarak eser Rast makâmı ile başlamış yine Rast makâmı ile sonlandırılmıştır. Makam geçkileri, Aksak usûlünde bestelenen bölümlerin birinci cümlesi ile ikinci cümlesini bağlayan saz paylarının ezgisiyle başlatılmıştır. Güfteye bağlı olarak beyitlerin birer bölüm olarak oluşturulduğu ve bölümlerin; mısraî başına 4+4 olmak üzere 8'er ölçüden bestelendiği görülmüştür. Terennüm bölümlerinde ise her bir mısraî için 7 ölçüden oluşan cümleler oluşturulmuştur. Terennüm bölümlerinin 7+7 olmak üzere 14 ölçüden ibâret olduğu tespit edilmiştir. Terennüm bölümleri dışındaki cümle yapılarında cümleler 4'er ölçüden mevcut halde görüle de biçim tahlili sonucunda yaklaşık 3,5 ölçüye tekâbül ettiği ve ölçülerin saz payı veya dolap ezgileriyle tamamlandığı saptanmıştır. 1.sp; üç farklı perde ve makamdan, 2.sp; on farklı perde ve makamdan, 8.sp; iki farklı makamdan tekrarlanmıştır. 1.d; altı farklı perde ve makamdan, 3.d; iki farklı perde ve makamdan kullanılarak sâde ezgi geçişleri kullanıldığı görülmüştür. Eserdeki matematiksel kurgu burada daha da açık görülmektedir. Küçük dolap ve saz payları Cinuçen Tanrıkörur'un bestelerinde kullandığı kişisel motifleridir. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere birinci cümlede sonunda yer alan saz paylarına; yarım kararlardan hemen sonra yer verilerek ikinci cümlede başlangıç sesiyle bağlantı kurulmuştur. İkinci cümlede sonunda aynı tartım ve değerde yer alan saz payları ise bir sonraki bölümde yer alan cümlede ezgi aktarımı için köprü görevinde kullanılmıştır. Genel olarak saz payları usûlü doldurmak, cümleleri, bölümleri bağlamak, cümleler ve bölümler arasındaki aynı perdeleri tutmak amacıyla kullanılmıştır. Eser içerisinde saz paylarına âit ritmik ve ezgi yapısının çoğunlukla aynı olduğu tespit edilmiştir. Saz payları dolap görevi değil diğer bölüme ve makâma geçiş görevini sağlamaktadır.

"Diğer ezgi payları" başlığında yer alan "Ah" lâfızları, usûlü doldurmak ve güftenin mânâsını kuvvetlendirmek amaçlı bestekâr tarafında ilâve edilmiştir. 20 mısradan oluşan Kârçe-i Nüh Felek'in içerisinde sâdece "Ah" lâfzı kullanılmış, bu lâfızlara bölüm ve cümle başlarında yer verilmiştir. Diğer ezgi paylarında yer alan "dolaplar" ise aynı tartım ve sürede olmak üzere esas olarak bölümlerin tekrarı için kullanılırken bir yandan da farklı nağmelerde olması münâsebetiyle ezgi zenginliğini arttırmıştır.

Türk mûsikîsi eserlerinin tahlil edilmesi, icrâcîların ve bestekârların tavrı anlayışının incelenmesi bakımından önemlidir. Makam geçkilerinin Türk mûsikîsi nazariyatı ve bestecilik açısından incelenmesi ayrıca önem arz etmektedir. Türk mûsikîsinin önemli şahsiyetlerinden biri olan ud virtüözü, bestekâr, hânende ve müzikolog Cinuçen Tanrıkorur ve diğer san'atkârların bestelerinin tavrı ve form özelliklerinin belirlenebilmesi için biçim özellikleri yönünden tahlil edilmesi adına katkı sağlayacaktır. Bu tahliller sâyesinde eserlerin biçimleri, nazarî yapıları, kullanılan kişisel motifler ve bestekârlık anlayışları ortaya konulabilecektir. Aynı zamanda bu çalışmada olduğu gibi eser kurgusu ve icrâ akışı gösterimlerinin târif edici ve yol gösterici olması nedeniyle bestekârlık alanına fayda sağlayacağı tarafımızca düşünülmektedir.

### Kaynaklar

- » Kurnaz, Cemal. "Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/felek#2-edebiyat>
- » Kutluer, İlhan. "Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/felek#1>
- » Özkan, İsmâil Hakkı. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*. İstanbul: Özel Matbaası, 1990.
- » Tahralı, Mustafa. *Kadim Manânın Rûzgârıyla-Şiirler*. İstanbul: Hülbe Yayınları, 2013.
- » Yahya Kaçar, Gülçin. *Türk Mûsikîsi Rehberi*. Ankara: Maya Akademi, 2012.
- » Yahya Kaçar, Gülçin. *Türk Mûsikîsinde Eser ve İcrâ Tahlili Yöntemleri (Kavramlar-Semboller ve Örnekleriyle)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- » Yavaşca, Alâeddin. *Türk Mûsikîsinde Kompozisyon ve Beste Biçimleri*. İstanbul: Mart Matbaacılık, 2002.

## Emevîlerin İlk Mısır ve Mağrib Valisi Mesleme bin Muhalled el-Ensârî

MURAT GÖK



Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Karaman, Türkiye, [muratgok@kmu.edu.tr](mailto:muratgok@kmu.edu.tr)

Geliş Tarihi / Received Date : 07.10.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 21.12.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Gök, Murat. "Emevîlerin İlk Mısır ve Mağrib Valisi Mesleme bin Muhalled el-Ensârî". *İstem*, 18/36 (2020): 283-304. <https://doi.org/10.31591/istem.847297>

### Öz

Mısır toprakları, tarih boyunca çok farklı inançları içinde barındırmış bir coğrafyadır. Bölge, fethinden önce Bizans'ın önemli bir eyaleti iken, fethinden sonra da Müslümanların gözde bir vilayeti olmuştur. Halifeler, sahip olduğu pek çok özellik sebebiyle Mısır'a önem vermişler, atadıkları idarecileri özenle seçmişlerdir. Çalışmamızın konusu olan Emevîlerin Mısır valilerinden Mesleme b. Muhalled, bölgede yaklaşık on beş yıl valilik yapmıştır. Kendisi Mısır'ın fethinde bulunmuş, gösterdiği kahramanlıklarla göz doldurmuş, fatih komutan Amr b. el-Âs'a en yakın isimlerden biri olmuştur. Mesleme mümtaz bir sahâbî, meşhur bir komutan ve siyasî alanda yeterliliğine şahit olunmuş bir idarecidir. Tüm gayreti halkın refahı için olmuştur. Valilik yaptığı dönemde hem Mısır hem de Kuzey Afrika müreffeh ve sükûnet içerisinde bir süreç geçirmiştir. Cami mimarisine ilk defa minare eklemek suretiyle İslâm âlemine eşsiz bir katkı sunmuş, bayındırlık alanında Mısır'a büyük hizmetler vermiştir. Özellikle Emevîlerin Mısır politikasını anlamak için Mesleme'nin 47-62/667-682 tarihleri arasındaki valilik yıllarını incelemek önemlidir. Mesleme aynı zamanda Mısır ile birlikte Mağrib'de idarecilik yapan ilk vali olma özelliğini taşır. Çalışmamızda Mesleme b. Muhalled'in hayatı ve İslâm fetihlerindeki rolü ile Muâviye tarafından atandığı Mısır valiliği konuları, ilk dönem kaynakları başta olmak üzere birçok kaynak tarafsız bir şekilde taranarak ele alınacak, Mesleme'nin şahsında Emevîler'in Mısır politikası incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Emevîler, Mısır, Mesleme b. Muhalled, Minare.

### Abstract

**Maslama ibn Mukhallad al-Ansari, the first Egypt and Maghreb Governor of the Umayyad**  
The lands of Egypt have contained various different beliefs throughout history. It had been an important province of Byzantium before the conquest of the region and it became a favorite province of the Muslims after the conquest. The caliphs attached importance to the Egypt due to its various characteristics and they carefully selected the administrators they appointed. The subject of our study is Maslama ibn Mukhallad, one of the governors of the Umayyad who ruled the region for about fifteen years. He himself took part in the conquest of Egypt and became one of the closest names to Amr ibn. al-As with his heroic acts. He was an eminent



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

companion, a famous commander and an administrator whose competence has been witnessed in the political field. All his efforts were for the welfare of the people. During his time as the governor, both Egypt and the North Africa went through a prosperous and peaceful era. He made a unique contribution in Islamic world by adding minarets to the mosque architecture for the first time and provided great services to Egypt in the field of public works. It is important to examine especially Maslama's governorship years between 47-62/667-682, in order to understand the Egyptian policy of the Umayyad. Maslama also was the first governor in the Maghreb along with Egypt. In our study, the life of Maslama ibn Mukhallad and his role in the conquests of Islam and the governorship of Egypt which he was appointed by Muawiyah will be discussed objectively by reviewing many sources, especially the sources on the first period, and the Egyptian policy of the Umayyad in the person of Maslama will be examined.

Keywords: History of Islam, the Umayyad, Egypt, Maslama b. Mukhallad, Minaret.

## Giriş

İnsanlık tarihinin en eski yerleşim yerlerinden biri olan Mısır toprakları, tarihinde birçok peygamberin mücadelesine ev sahipliği yapmıştır.<sup>1</sup> Hıristiyanlığın din olarak kabul edildiği Milan Fermanı'na kadar bölgede putperestlik hâkim olmuştur. Ancak Hıristiyanlık bölgeye yerleştikten bir süre sonra mezhep ihtilafı ortaya çıkmaya başlamış<sup>2</sup> ve bu durum ülkede siyasi birliğin sağlanmasına da engel teşkil etmiş, halkın bir kesiminin idareye karşı düşmanlığına sebep olmuştur.<sup>3</sup>

Mısır, Bizans eyaletlerinin ekonomik anlamda en önemli bölgesiydi. Nil Nehrinin sağladığı imkanlarla birçok tarım ürünü yetiştirilmekteydi.<sup>4</sup> Ancak bölgenin sahip olduğu zenginlikler halk arasında adaletin teminine katkı sağlayamamıştı. Halktan alınan ağır vergiler insanları isyanın sınırına getirmiş, buna mezhepsel ayrımlar da eklenince durum daha da vahim bir hal almıştı. İşte bu durum bölgenin fethinde Müslümanlara avantaj sağlamış ve fethe teşvik eden unsurlar arasında yer almıştır.<sup>5</sup>

Fethin hemen öncesinde yönetim ile halk arasındaki anlaşmazlıklar birçok alanda kendisini hissettiriyordu. Toplanan vergilerden halkın konuştuğu dile kadar insanları rahatsız eden birçok husus söz konusuydu.

Fetih sırasında ve sonrasında bir süre bölgeye damgasını vuracak olan Mesleme b. Muhalled hicretten hemen önce dünyaya gelmiş, Hz. Peygamberle tanışma fırsatı yakalamış, ilmi, ahlâkı ve cesaretiyle öne çıkmış genç bir sahâbîdir. Aynı zamanda Mısır'ın fethinde yer almış, fetih sonrasında üstlendiği görevlerle Mısır'da İslâm Devleti'nin otoritesinin yerleşmesine katkı sağlamış önemli bir idarecidir.

<sup>1</sup> Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin es-Suyûtî, *Husnû'l-muhâdara fî târîh-i Mısır ve'l-Kâhira*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1967), 1/30.

<sup>2</sup> Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1996), 1/298-299.

<sup>3</sup> Kilâî, Ebû Rabî Süleyman b. Musa el-Endelûsî, *el-İktifâ bimâ tezammenehû min meğâzi Rasûlillâhi ve's-selâseti'l-Hulefâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1997), 2/338.

<sup>4</sup> Râfîî, Abdurrahman - Âşûr, Saîd Abdülfettah, *Mısır, fi'l-'usûri'l-vüstâ "mine'l-fethi'l-Arabî hatte'l-gazvi'l-Usmânî"* (Kâhire: Dâru'n-Nehzati'l-Arabî, 1992), 39.

<sup>5</sup> Kilâî, *el-İktifâ*, 2/338.

Mesleme b. Muhalled'in hayatını ve özellikle Mısır'da yaptığı valilik yıllarını bilmek hem bölgeyi hem de İslâm devletinin bölge üzerindeki politikalarını öğrenmek açısından önemlidir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla onun hayatı hakkında sadece Mekke'de Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde 1983 yılında Sâmîye Ferrâc Mahrûs tarafından *Vilâyetü Mısr tahte imreti Mesleme b. Muḥalled el-Enşârî* adlı bir yüksek lisans tezi ile Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde *Mesleme b. Muhalled* maddesi hazırlanmıştır.<sup>6</sup> Uzun yıllar valilik yapmış böylesine önemli bir sahâbî hakkında bu kadar az çalışma bir anlamda eksikliklerdir. Çalışmada onun hakkında bilinen bazı yanlış bilgilerin rivayet analizleriyle doğrularına ulaşılmaya çalışılacak, aynı zamanda Emevî idaresi altındaki Mısır topraklarının durumu tahlil edilecektir.

## 1. Mesleme b. Muhalled'in Valilik Öncesi Hayatı

### 1.1. Nesebi, Ailesi ve Kişiliği

İlmi, ahlâkı, kahramanlığı ve uzun yıllar üstlendiği idari görevlerle tanınan Mesleme b. Muhalled, Ebû Saîd,<sup>7</sup> Ebû Muâviye, Ebû Mes'ûd, Ebû Ma'mer<sup>8</sup> ve Ebû Ma'n<sup>9</sup> gibi künyelerle bilinir.<sup>10</sup> Neseb zincirini İbn Tağriberdî en geniş şekliyle Mesleme b. Muhalled b. es-Sâmit b. Niyâr b. Levzân b. Abdüvüdd b. Zeyd b. Sa'lebe b. el-Hazrec b. Sâide b. Ka'b b. el-Hazrec<sup>11</sup> b. Hârise el-Ensârî el-Hazrecî olarak verir.<sup>12</sup> İbnü'l-Esîr Mesleme'nin ismini *Mesleme b. Mahled* olarak verse de kaynakların ekserisi kelimenin zabtını *Mesleme b. Muhalled* olarak ifade eder.<sup>13</sup>

Mesleme b. Muhalled'in ne zaman doğduğu hakkında kaynaklarda farklı bilgiler görürüz. Hicretin 1. yılında doğduğuna veya Allah Rasûlü Medine'ye geldiğinde dört yaşında olduğuna dair bilgiler mevcuttur.<sup>14</sup>

İbn Abdilhakem başta olmak üzere birçok müellif onun hicretten hemen sonra yani hicrî 1. senede doğduğunu belirtir ve bunu söylerken Mesleme'den bir rivayeti de aktararak kendisinin "Ben Rasûlullah'ın Medine'ye geldiği yıl

<sup>6</sup> Sâmîye Ferrâc Mahrûs, *Vilâyetü Mısr tahte imreti Mesleme b. Muḥalled el-Enşârî* (Mekke: Câmîyatü Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şerîa, Yüksek Lisans Tezi, 1983); Asri Çubukçu, "Mesleme b. Muhalled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/319-320.

<sup>7</sup> İbn Abdilhakem, Abdurrahman b. Abdillah, *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415/1995), 306.

<sup>8</sup> Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 5/242.

<sup>9</sup> Çubukçu, "Mesleme b. Muhalled", 29/319.

<sup>10</sup> İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstîâb fî ma'rîfeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 3/1398; Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 4/433.

<sup>11</sup> İbn Yûnus, Abdurrahman b. Ahmed es-Sadefî, *Târîhu ibn Yûnus* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/473.

<sup>12</sup> İbn Tağriberdî, Yûsuf Cemaleddin, *en-Nücûmu'z-zâhira fî mülûki Mısr ve'l-Kâhira* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1963), 1/132.

<sup>13</sup> İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rîfeti's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/452.

<sup>14</sup> Çubukçu, "Mesleme b. Muhalled", 29/319.

doğdum. Ben on yaşındayken O vefat etti.” dediğini naklederler.<sup>15</sup> Hatta hicretten sonra Ensâr’dan ilk dünyaya gelenin Mesleme b. Muhalled olduğu da belirtilir.<sup>16</sup>

İbnü'l-Cevzî Mesleme'ye nispet edilen yukarıdaki rivayetin bir benzerini nakletmek suretiyle onun hicretten dört yıl önce dünyaya geldiğini ve Rasûlullah'ın vefatı sırasında on dört yaşında olduğu bilgisini verir.<sup>17</sup> İbn Abdilber ise kanaat belirtmeksizin her iki rivayeti de aktarmayı tercih eder.<sup>18</sup>

Bu rivayetler içerisinde onun hicretten yaklaşık dört yıl önce doğduğuna dair bilgi tercihe şayandır. Zira Mesleme'nin babasının hicretten önce vukû bulan Buâs harpleri sırasında öldüğü bilinmektedir. Mesleme ise o vakitte annesinin karnındadır.<sup>19</sup> Binaenaleyh Allah Rasûlü'nün (as) Medine'de kaldığı süre zarfında Mesleme'nin O'nunla görüşmesi muhtemel olmakla birlikte, o dönemde çocuk yaşlarında olması, Allah Rasûlü ile ilişkileri hakkında sahip olunabilecek malumatı asgariye indirmektedir.

Yumuşak huylu, babacan, sîreti düzgün bir kişi olarak bilinen Mesleme ibadete düşkün âbid bir kişiydi.<sup>20</sup> Fizikî yönden ise kilolu bir yapıya sahipti.<sup>21</sup> Görüşlerinde oldukça isabetli olması nedeniyle dönemin idarecileri zaman zaman kendisiyle istişare ederdi. Aynı zamanda iyi bir savaşçı ve iyi bir komutan olan Mesleme, tecrübesinden istifade edilen bir kişiydi. İskenderiye'nin fethi sırasında kalelerden birinde düşman Rum askerleri Müslümanlara mübareze etmeyi teklif etti. Amr b. el-Âs mübarezeye kendisi çıkmak suretiyle bu teklife cevap vermek istedi. Fakat Mesleme “Eğer sen öldürülürsen bu askerler için büyük bir moral bozukluğu olacaktır.” diyerek Amr'a engel olmak istedi ve Amr da bu görüşü uygun bularak mübarezeden vazgeçti. Amr'ın yerine de kendisi ortaya çıkarak çarpıştı.<sup>22</sup>

Kendisinin sahâbî olup olmadığıyla ilgili olarak kaynaklar ihtilaf eder. Buhârî, Dârekutnî ve İbn Yûnus onun sahâbî olduğunu belirtir.<sup>23</sup> İbn Tağriberdî Mesleme'nin sahâbî olduğunu ve rivayetlerinin bulunduğunu zikreder.<sup>24</sup> Zehebî de kendisinin sahâbî olduğunu fakat babasının sahâbî olmadığı ayrıntısını ve-

<sup>15</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 118; Dimeşkî, Abdurrahman b. Amr b. Abdilllah Ebî Zür'a, *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dimeşkî*, thk. Şükrullah Nimetullah el-Kavcânî (Dimeşk: Mecmeu'l-Luğati'l-Arabî, 1982), 565; İbn Hibbân, Muhammed et-Temîmî es-Sîretü'n-Nebeviyye ve ahhâru'l-Hulefâ (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfe, 1417/1997), 1/144; Zirikî, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/224.

<sup>16</sup> Halebî, Alî b. İbrahim b. Ahmed, *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîn el-me'mûn)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/110.

<sup>17</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 8/204.

<sup>18</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/1398.

<sup>19</sup> Ezdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Düreyd, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991), 457.

<sup>20</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 1/134.

<sup>21</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 101; Kilâî, *el-İktifâ*, 2/339.

<sup>22</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 32.

<sup>23</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/434.

<sup>24</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 1/133.

rir.<sup>25</sup> İbn Ebî Hatim aykırı bir görüş belirterek onun sahâbî olmadığını söyler.<sup>26</sup> Ancak bu ifadesinde kendisi yalnız kalır.

Bu farklı bilgiler onun doğum tarihiyle ilgili ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Eğer onun hicrî 1. yılda doğduğuna dair rivayet esas alınır, bu takdirde onun sahâbî olmadığını söylemek zor olmayacaktır. Diğer rivayet tercih edilirse sahâbî olduğu iddiası hakikate daha yakın olacaktır. Tercih edilen görüş Mesleme'nin hicretten dört yıl önce doğduğu yönündedir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, onun babasının Buâs harpleri sırasında öldüğü bilinmektedir. O vakit annesi Mesleme'ye hamiledir. Bu bilgiler ışığında onu sahâbî kabul etmek daha uygun bir yaklaşım olacaktır. 27

Kaynaklarda Mesleme'nin babasının kim olduğu hakkında açıklayıcı bir bilgiye rastlayamadık. Sadece Evs ile Hazrec kabileleri arasında gerçekleşen Buâs harpleri sırasında hayatını kaybettiğini biliyoruz.<sup>28</sup> Annesi Mendûs bint Amr b. Huneys b. Levzân b. Abdüvüdd b. Zeyd b. Sa'lebe b. el-Hazrec b. Sâide'dir.<sup>29</sup> Mendûs aynı zamanda Münzir b. Amr'ın kız kardeşidir. Münzir İslâm'dan önce okuma-yazma bilen, Akabe biatına, Bedir ve Uhud gazvelerine katılmış, Hz. Peygamber tarafından Bi'ri Maûne'ye giden heyetin başına emir olarak görevlendirilmiş ve Bi'ri Maûne'de şehit olmuş bir sahâbîdir.<sup>30</sup>

Mesleme'nin çocukluğu hakkında kaynaklar fazla bilgi vermezler. Ancak onun Medine'de ailesinin ve Ensar'dan olan kavminin koruması altında yaşadığını düşünebiliriz. Onun sahip olduğu güzel ahlâk, okuduğu ve hıfzettiği Kur'ân ve ezberlediği hadisler bizi böyle bir sonuca ulaştırmaktadır.

Kindî Mesleme'nin iki eşi olduğunu ilginç bir rivayetle zikreder. Rivayete göre Abdülaziz b. Mervan der ki, "Mesleme b. Muhalled'in idareciliği sırasında Mısır'a geldim. Onun sahip olduğu şeylerin benim olmasını diledim ve onlar da nasip oldu. Bunlar Mısır'ın idaresi, Mesleme'nin dul kalan iki eşi ve Kays b. Küleyb'in benim hâcibim olması." Nitekim 62/682 tarihinde Mesleme öldü ve Abdülaziz bir süre sonra Mısır'a vali olarak geldi. Kays ona hâciplik yaptı. Mesleme'nin iki hanımıyla da evlendi ki onların isimleri Ümmü Külsüm es-Sâidî ve Ervâ bint Râşid el-Havlânî'dir.<sup>31</sup>

İbn Abdilhakem onun erkek çocuk bırakmadığını, Ümmü Sehl isminde bir kızı olduğunu belirtir. Mesleme'nin mirasının ¼'ü Ümmü Sehl'e kalmıştır. Üm-

<sup>25</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/433.

<sup>26</sup> İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 8/265-266.

<sup>27</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 25.

<sup>28</sup> Ezdî, *el-İştikâk*, 457.

<sup>29</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Abdülaziz Abdullah (Tâif: Mektebetü's-Sadîk, 1993), 2/259.

<sup>30</sup> Mansûr, Muhammed Süleyman Fevrî, "*Rahmeten li'l-Âlemîn*" (Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzi', tsz), 480; Gök, Murat, *Peygamber Şairi Kâ'b b. Mâlik* (Konya: Çimke Yayınevi, 2017), 51.

<sup>31</sup> Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb, *Kitâbü'l-Vulât ve kitâbü'l-Kudât*, thk. Muhammed Hasen İs-mail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 43.



mü Sehl de Ebû Bekr b. Abdilazîz ile evlenmiş, Mesleme'nin kızına kalan miras ona geçmiştir.<sup>32</sup>

Mesleme'nin kızı Ümmü Sehl, önce Süleyman b. Hâlid b. Ebî Dücâne Simâk b. Haraşe ile evlenmiş, sonra da Ebû Bekir b. Abdülazîz b. Mervan ile evlilik yapmıştır. İbn Sa'd Mesleme'nin Hammâde, Mendûs, Ümmü Sehl, Ümmü Cemil ve Ümmü Hasen isminde çocuklarının olduğunu zikreder. Mendûs Yezid b. Muaviye'nin oğlu Abdullah ile, Hammâde Yahya b. Saîd ile, Ümmü Sehl Süleyman b. Hâlid ile, Ümmü Cemil Abdullah b. Hâlid ile evlenmiştir.<sup>33</sup>

## 1.2. İlmî Durumu

Çocukluk yıllarından itibaren sağlıklı bir ortamda yetiştiği ve dönemin şartları içerisinde iyi bir eğitim aldığı anlaşılan Mesleme b. Muhalled, genç sahâbîlerin içinde güzel Kur'an okuyan ve hıfzı sağlam hafız bir kişi olarak tanındı. Mücâhid onun hafızlığı ile ilgili olarak "Mesleme'nin arkasında sabah namazını kıldım. O namazda Bakara suresini okudu. Bir vav, bir elif bile unutmadı (eksik okumadı)." ifadesini kullanır.<sup>34</sup>

İdarecilik yaptığı yıllarda Mısır'da ilmî hareketliliğin merkezi Fustat'taki Amr b. el-Âs Camii'dir.<sup>35</sup> Mesleme'nin Mısır'da ilmin gelişmesine çok katkısı olmuştur. İlim ehli insanları Mısır'ın ilmî hayatına katkı sağlamaları için desteklemiştir. Bu dönemde Amr b. el-Âs Camii'nde ders verenlerin birisi de Ukbe b. Âmir el-Cühenî idi. Yine Mesleme'nin idareciliği sırasında kendisinin desteği ve sunduğu imkanlarla Abdullah b. Amr b. el-Âsî, Ruveyfi' b. Sâbit, Abdullah b. Hâris, Abdurrahman b. Huceyre el-Havlânî, Ebu'l-Hayr Mersed b. Abdullah, Abdurrahman b. Cübeyr el-Âmirî, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yezid, Haneş es-San'ânî, Mücâhid b. Cebr el-Mekkî, Ali b. Rabah, Süleym b. İtr et-Tüçibî Mısır'ın ilmî hayatına katkı sunan kişilerdir.<sup>36</sup> Ruveyfi' b. Sâbit, Mesleme tarafından Berka'ya tayin edildi ki kendisi sahâbîlerin fakihlerinden olup Mısır'da ilmin gelişmesinde büyük pay sahibiydi.<sup>37</sup>

Kur'an-ı Kerim tilavetinde ve sünnetin anlatımında Ukbe b. Âmir el-Cühenî gibi Mesleme de önemli bir isimdir. Kendisi zaman zaman minbere çıkar, insanlara dini konularda bilgi verir, çeşitli konulardaki Allah Rasûlü'nün (as) hadislerini anlatırdı.<sup>38</sup> Bir kısım kaynaklarda Mesleme hakkında hadis rivayetleriyle alakalı olarak abartılı ifadeler kullanılsa da bu rivayetler birkaç taneyle sınırlı kalmaktadır.

<sup>32</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 125.

<sup>33</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/259-260.

<sup>34</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/243; Horasânî, Ebû Osman Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr min süneni Saîd b. Mansûr* (Dâ-ru's-Sumey'î li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1417/1997), 1/252.

<sup>35</sup> Kâşif, İsmail - Served, Cemaleddin, *Mevsûatu târîhi Mısır 'abre'l-usûr* (By: Kâhire, 1993), 107.

<sup>36</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 107-131.

<sup>37</sup> İbn Abdilber, *el-İstiâb*, 2/504.

<sup>38</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 28/641.

Ebû Eyyûb el-Ensârî, Mahmud b. Lebîd, Muhammed b. Sîrîn, Mücâhid, Ali b. Rabah, Ebû Kabîl Huyey b. Hânî, Abdurrahman b. Şümâse, Şeyban b. Ümeyye, Hilâl b. Abdurrahman, Muhammed b. Ka'b, Hişâm b. Ebî Rukayye ve daha birçok kişi Mesleme'den rivayette bulunmuştur.<sup>39</sup>

Çokça hadis ezberleyen Mesleme'nin birkaç rivayetini burada zikretmekle iktifa edelim. Ebû Eyyûb el-Ensârî Mesleme'den "Kim bir Müslümanın dünyadaki bir hatasını gizlerse, Allah da onun dünyada ve ahirette bir hatasını gizler. Kim bir kişinin dünyada bir sıkıntısını giderirse, Allah da kıyamet günü onun bir sıkıntısını giderir. Kim de bir kardeşinin ihtiyacını giderirse, Allah azze ve celle onun bir ihtiyacını giderir." hadisini rivayet etti.<sup>40</sup>

Bir diğer rivayet ise Muâviye b. Ebî Süfyân ile ilgilidir. Rivayete göre Mesleme, Rasûlullah'ın Muâviye için "Allahım! Ona kitabı öğret, onu beldelere hâkim kil ve azabı üzerinden kaldır." buyurduğunu zikreder.<sup>41</sup>

### 1.3. Valilik Öncesi Üstlendiği Görevler

Mesleme'nin Mısır'da valilik yaptığı döneme kadarki hayatı hakkında fazlaca bir malumata kaynaklarda ulaşamadık. Ancak ulaşılan bilgiler içerisinde onun Halife Ömer'in emriyle Benî Fezâre'nin sadakalarını toplamakla görevlendirildiğini görüyoruz.<sup>42</sup> Bu görevi hangi tarihte aldığına dair bir kayıt söz konusu değildir. Ancak 20/641 senesinden önceki bir zamanda olması muhtemeldir. O sadakaları Benî Fezâre'nin zenginlerinden alıp fakirlerine dağıtmıştır.<sup>43</sup>

Bir diğer bilgi ise yine Amr b. el-Âs'ın emriyle Mesleme'nin Mısır'da Fustat yakınlarında bir yerleşim yeri olan Balaks'a tavâhîn<sup>44</sup> görevlisi olarak gönderildiği yönündedir.<sup>45</sup> Mısır'ın fethi tamamlandıktan sonra Mesleme orada bir süre daha kalmış, kendisine Amr b. el-Âs Camii'nin güneyinde kalacak bir mesken temin etmiştir. Daha sonra ise Mesleme Medine'ye dönmüştür.<sup>46</sup>

Hz. Osman döneminde halifenin destekçilerinden olan Mesleme aynı zamanda onun yakın dostlarından. Mısır'ın fethinden sonra bir süre daha burada kalan Mesleme, Abdullah b. Sa'd'ın valiliği döneminde Medine'ye geri dönmüştür. Bu dönemde o iyi bir Osman taraftarıdır. Öyle ki halifenin şehadetinden

<sup>39</sup> İbn Yûnus, *Târîhu ibn Yûnus*, 1/473-474; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/433.

<sup>40</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/136.

<sup>41</sup> Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, tsz), 19/439; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaledin, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz), 2/199.

<sup>42</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/434.

<sup>43</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifü'l-Osmaniyye, tsz), 2/340.

<sup>44</sup> Tavâhîn (طواحين) kelimesi, aslı Arapça olan "öğütmek" anlamındaki طاحن'den türemiştir. Bu anlamda "değirmen" anlamına gelen طاحون kelimesinin çoğuludur. Mısır'da değirmen vergisi alındığını ifade eden bir kavramdır. Fakat bu verginin nasıl ve hangi miktarlarda alındığı kaynaklarda geçmemektedir. Bk. Özkuyumcu, Nadir, *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi* (Manisa: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2007), 122.

<sup>45</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 258; Suyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, 2/136.

<sup>46</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 41.

sonra Ensar'dan Hassan b. Sâbit, Ebû Saîd el-Hudrî ve Mesleme b. Muhalled gibi isimler Hz. Ali'ye hiç biat etmediler.<sup>47</sup> Çünkü Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını istiyorlardı. Vali Kays b. Sa'd halife adına şehirlerden biat almış, sıra Mesleme'nin de meskûn bulunduğu Haribta mevkiine gelmişti. Kays burada minbere çıkarak halifenin mektubuyla halkı biat etmeye çağırırdı. Burada Hz. Osman destekçisi yaklaşık on bin kişi vardı. Mesleme, 36/656-657 tarihinde Haribta'da bir araya gelen muhalifler arasında bulundu ve Kays b. Sa'd'a biat etmedi. Ancak isyan da etmeyeceğini bildirdi. Haribta halkı hariç Mısır şehirleri Kays'ın valiliğini tanıdılar ve ona biat ettiler. Kays onlara karşı yumuşak bir politika izledi.<sup>48</sup> Mesleme ve beraberindekilerin bu hareketinden memnun olan Muâviye, Mesleme ile İbn Hudeyc'e mektup göndererek onlara teşekkür etti ve kendilerine çeşitli vaatler de bulundu. Mesleme cevaben niyetlerinin Allah'ın rızası ve Osman'ın intikamını almak olduğunu, başka bir gayelerinin olmadığını ve kendilerine yardım göndermesini Muâviye'den istedi.<sup>49</sup>

Kays b. Sa'd'dan sonra Hz. Ali'nin emriyle Mısır valiliğine getirilen Muhammed b. Ebû Bekir göreve gelir gelmez hem Muâviye'ye hakaret dolu mektuplar yazdı hem de Mısır'daki Osman taraftarlarına çok sert davrandı ve kısa zamanda onların düşmanlığını kazandı. Muâviye'nin emriyle Amr harekete geçti ve Osman taraftarlarından oluşan bir orduyla Mısır'a girdi. Mesleme de bu ordunun komutanlarından biriydi. Amr Fustat yakınlarında Muhammed b. Ebû Bekir'in kuvvetleriyle çarpıştı. Ordusu yenilen Muhammed çareyi kaçmakta buldu. Fakat Muâviye b. Hudeyc tarafından acı bir şekilde hayatına son verildi.<sup>50</sup> Böylece Mısır Muhammed b. Ebû Bekir'in Safer 658'de öldürülmesiyle Muaviye'ye tabi bir bölge oldu.

Hz. Ali'nin hilafeti döneminde Mesleme halifeye muhalefet ederek Muâviye destekçisi olarak hareket etti. Bir kısım kaynaklar Mesleme'nin Halife ile Muâviye arasında geçen Sıffin savaşında Muâviye tarafını destekleyen bir komutan olarak yer aldığının bilgisini verir. Zehebî onun Sıffin savaşında Muâviye'nin birlik komutanı olarak savaşta aktif rol aldığını, Filistin askerlerinin başında bulunduğunu haber verir.<sup>51</sup> İbnü'l-Esîr ise onun Sıffin savaşına katılmadığına yönelik rivayetlerin bulunduğunu ifade eder.<sup>52</sup> Her ne kadar bazı kaynaklar bu bilgileri verseler de onun Sıffin'de nasıl bir rol aldığı hakkında açıklamaya gitmezler.

<sup>47</sup> Hasan, *İslâm Tarihi*, 1/342.

<sup>48</sup> Abdulhalik Bakır, "Kays b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/93.

<sup>49</sup> Çubukçu, "Mesleme b. Muhalled", 29/319.

<sup>50</sup> Kindî ve Makdisî Muhammed b. Ebû Bekir'in yakılarak öldürüldüğünü söyler. Bk. Kindî, *Kitâbü'l-Vulât*, 31; Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târîh*, (Port Saîd: Mektebetü's-Sekâfe, tsz), 5/226.

<sup>51</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 8/204; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/243.

<sup>52</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/168.

#### 1.4. Mısır Fetihlerindeki Etkin Rolü

Hız Peygamber döneminde kendisi hakkında çokça bir malumat bulamadığımız Mesleme b. Muhalled, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde de tanınan bir kişi değildir. Bu iki dönemin aksine Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Mesleme'nin özellikle Mısır bölgesinin fethi sırasında aktif bir rol aldığını görüyoruz.

Fetih harekâtının en sistemli ve verimli yürütüldüğü Halife Hz. Ömer döneminde Mesleme b. Muhalled yirmili yaşlarda gözü pek bir gençtir. İlk İslâm fetihlerinin gerçekleştiği dönemde İslâm'ın Mısır diyarında yayılmasında Mesleme b. Muhalled'in katkısı büyük olmuştur. Bu dönemde büyük başarılarla adından söz ettirmiştir. O, Amr b. el-Âs idaresindeki Mısır üzerine fethetmeye giden orduların içinde aktif bir komutan olarak yer almıştır. Mısır'ın kapısı konumundaki Arış ile başlayan fetih harekâtı Fermâ, Bülbeys, Babilon, Ümmü Düneyn ve İskenderiye gibi önemli merkezlerin fethiyle devam etmiştir.<sup>53</sup> Ümmü Düneyn'in fethinden sonra Amr ve ordusu, Babilon Kalesi'ne dört mil mesafedeki Ayn-u Şems'te fetih hazırlıklarını yapmış ve Babilon Kalesi'ni muhasara etmiştir. Ancak muhasara, Nil'in taşma zamanına rastlaması ve surların sağlamlığı sebebiyle yedi ay kadar uzamıştır.<sup>54</sup> Bunun üzerine Amr, Halife Ömer'den yardım talep etmiştir. Halife, Zübeyr b. Avvâm'ın komutasında dört bin kişilik bir kuvvetle birlikte Amr'a şu mektubu göndermiştir: "Ben sana dört bin kişilik bir birlik gönderiyorum. Ordudaki her bin asker için bin asker yerine geçecek bir kişi görevlendiriyorum. Bu kişiler Ubâde b. Sâmit, Mikdâd b. Amr, Zübeyr b. Avvâm, ve Mesleme b. Muhalled'dir. Toplam on iki bin kişi oldunuz. Böylesine büyük bir ordu mağlup olmaz."<sup>55</sup>

Destek birliklerinin başında bulunan Zübeyr b. Avvâm ile birlikte diğer iki komutan Ubâde b. Sâmit ile Mikdâd b. Amr'dır. Dördüncü kişinin Mesleme b. Muhalled mi, Hârîce b. Huzâfe mi olduğu ise ihtilafıdır. Fakat kaynaklarımızın çoğunluğu Mesleme'nin ismini ilk dört kişi arasında sayarlarken Hârîce isminde ihtilaf ederler.<sup>56</sup> Bu dört komutandan birisi olan Mesleme'nin aynı zamanda halife tarafından da bin adam yerine geçecek kişi diye taltif edilmesi onun önemi ve halife nezdindeki değerini de ortaya koymaktadır.

Böylesi bir seferde Mesleme, Mısır orduları genel komutanı Amr b. el-Âs'ın fetih sırasında savaş stratejilerini istişare edip fikirlerine değer verdiği iyi bir savaşçı ve iyi bir komutandı. Savaş idaresinde tecrübeliydi.<sup>57</sup>

Mısır fetihlerinde Mesleme'yi İskenderiye'nin fethi sırasında da görüyoruz. İskenderiye'nin fethi öncesi Amr, harekâtın başarıyla neticelenmesi için takip edilmesi gereken yolu Mesleme ile istişare etmiştir. Mesleme sancağın

<sup>53</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 80-81.

<sup>54</sup> Hasan, *İslâm Tarihi*, 1/304.

<sup>55</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 82-83.

<sup>56</sup> Makrizî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir el-Huseynî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/289.

<sup>57</sup> Kilâi, *el-İktifâ*, 2/341.

sahâbîlerden komutanlık tecrübesi olan Ubâde b. Sâmit'e verilmesini tavsiye etmiş, Amr da buna uygun hareket etmiştir. Bu savaşta öncü kuvvet komutanlığını da Zübeyr b. Avvâm ile Mesleme b. Muhalled yapmıştır. Nihayet fetih Ubâde b. Sâmit'in başkomutanlığında gerçekleştirilmiştir.<sup>58</sup>

İskenderiye'nin fethi sırasında birtakım dikkat çeken hadiseler de yaşanmıştır. Savaş sırasında bir ara düşman kuvvetlerin yaptığı huruc hareketi şiddetli bir çarpışmaya yol açmıştır. Bizanslılar Müslümanları mübarezeye davet etmiş, teklif üzerine ordu komutanlarından Mesleme öne çıkarak mübarezeye girmiştir. Bu sırada düşman tarafından atından düşürülmüş, yetişen bir atlı yardımıyla öldürülmekten son anda kurtarılmıştır.<sup>59</sup> Amr, bu olay sebebiyle Mesleme'yi azarlamış, çarpışma sürerken Müslümanlar ani bir baskınla düşmanları kalelerine sığınmaya zorlamıştır. Zaman zaman kale içine girerek çarpıştıkları bile olmuştur. Bir ara kalede Amr'ın da içinde bulunduğu dört Müslüman savaşçı mahsur kalmış, Amr mübarezeye girmek istemiş fakat Mesleme, Amr'ın emir olması sebebiyle onun başına bir şey gelmesi hâlinde ordunun büyük sıkıntı yaşayacağı endişesini dile getirmiş ve Amr'ı bundan alıkoymuştur. Rumlar mübarezeyi Müslümanların kazanması durumunda kendilerini serbest bırakacaklarını vadetmişler, Müslümanların galip gelmesi üzerine sözlerini tutarak kalenin kapılarını açıp onları serbest bırakmışlardır.<sup>60</sup>

Mısır'ın fethi tamamlandıktan sonra Mesleme orada bir süre daha kalmış, kendisine Amr b. el-Âs Camii'nin güneyinde kalacak bir mesken temin etmiş, daha sonra da o Medine'ye dönmüştür.<sup>61</sup> Bundan sonra Mısır'a tekrar geliş yaklaşık on beş yıl sürecek olan valilik görevi için olacaktır.

## 2. Mesleme b. Muhalled'in Valilik Hayatı

Fetihten sonraki Mısır idarî yapısı içerisinde en önemli kurum valiliktir. Fetihten önce Bizans'ın bir eyaleti olan Mısır, fetih sonrası Fustat'ta meskûn vali tarafından idare edilmiştir. Mısır bölgesinin idarî mekanizması fetihten sonra Hz. Ömer ve Amr b. el-Âs tarafından meydana getirilmiştir. Valiler doğrudan halifeler tarafından görevlendirilmiş ve kendilerine bu görevi verenlere karşı sorumlu olmuşlardır.

Emevîler döneminde Mısır tek elden idare edilmiştir. Ayrıca İfrîkiye bölgesi fethedilinceye kadar bu bölge Mısır valiliğine tayin edilen valilerce idare edilmiştir. Fetihler tamamlanınca bölge Mısır valiliğinden ayrılmış ve doğrudan halifeye bağlı müstakil bir valilik olmuştur.<sup>62</sup>

Valilerin Mısır'ın fethinden Abdülaziz b. Mervân'a (65-86/684-705) kadar özel bir idare merkezleri yoktu. Bu iş için kendi evlerini kullanıyorlardı. Devlet

<sup>58</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 103.

<sup>59</sup> Kılâî, *e-İktifâ*, 2/339.

<sup>60</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 100-102.

<sup>61</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 41.

<sup>62</sup> Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, 76.

politikası gereği valilerin tamamı Arap idarecilerden seçilmiştir. İlk vali Mısır fatihi olan Amr b. el-Âs'tır ki, Hz. Ömer tarafından bölgeye fetihten sonra atanmıştır.<sup>63</sup> Fetihden sonraki ilk yıllarda idarî yapıda bir görev dağılımı yapıldığına da rastlamıyoruz.<sup>64</sup>

Mısır'ın Halife tarafından atanan valiler eliyle idare edildiğini söylemiştik. Bu doğrultuda Siffîn savaşında Muâviye tarafında yer alan Ukbe b. Âmir 44/664 yılında Utbe b. Ebî Süfyân'dan sonra Mısır valisi olarak atandı.<sup>65</sup> Üç yıl süreyle bu görevi yürüten Ukbe, Muâviye tarafından Rodos Adası üzerine sefere gönderildi. Rodos yolunda valilik görevinden azledildiğini öğrendi ve azlediliş şekline kırılarak Mısır'a yerleşti. Muâviye, Ukbe'nin yerine Mesleme'yi Mısır valisi olarak tayin etti.<sup>66</sup>

Mesleme'nin Ukbe'nin yerine vali olarak tayin edilme şeklini kaynaklar bize haber verir. Rivayetlere göre Mesleme Mısır'a gelmiş ve vali olarak atandığını gizleyerek sözlü olarak bildirmeden idareci koltuğuna oturmuştur. Durumu öğrenen Ukbe, azledildiğini bu şekilde öğrenmiştir.<sup>67</sup>

Çalışmamızın konusu olan Mesleme b. Muhalled, Mısır'ın 10. valisi olup<sup>68</sup> 47/667 yılında getirildiği valilik görevini yaklaşık 15 yıl 4 ay devam ettirmiştir.<sup>69</sup> Mesleme'nin valiliği döneminde istikrarlı bir süreç yaşanmıştır. Bu kadar uzun süre hiç vali değişikliğine gidilmemesi, aynı zamanda Emevîler'in bazı dönemlerinde görülen çoğunlukla vergilendirmelerden kaynaklı Kıptî isyanlarının Mesleme'nin valiliği döneminde görülmemesi bu istikrarın en önemli göstergelerindedir. Bu istikrarın temininde halifenin kendisine olan güveni, onun idari kabiliyeti, güzel siyaseti, tasarruflarında isabetli olması, Mısır'ın ekonomik ve siyasi canlılığı ile fikir ve kültür alanındaki hareketliliği etkili olmuştur.<sup>70</sup> Mesleme'den sonra Mısır'da Saîd b. Yezîd vali olmuştur.<sup>71</sup>

Mesleme döneminde Mısır'da idari işler Dîvânü'l-Cünd,<sup>72</sup> Dîvânü'l-Harâc,<sup>73</sup>

<sup>63</sup> Suyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, 1/578.

<sup>64</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 55.

<sup>65</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 1/128.

<sup>66</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/17; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 1/127.

<sup>67</sup> Kindî, *Kitâbü'l-Vulât*, 31.

<sup>68</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Sahîh ve zaîf târihu't-Taberî*, thk. Muhammed b. Tâhir el-Berzencî (Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 1428/2007), 4/22.

<sup>69</sup> Makrizî, *Hıtat*, 2/95; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 1/136.

<sup>70</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 45.

<sup>71</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 1/136.

<sup>72</sup> Esaslarını Hz. Ömer'in koyduğu, askerlerin isimlerinin muhafaza edildiği, atiyyelerinin ve maaşlarının belirlendiği divândı. Sonraları bu divânın fonksiyonu değişti. Mesleme döneminde bu divânın başında Antonas isminde bir Kıptî vardı. Her kabilenin başına Arap kabilelerinden bir kişi getirildi ve bu kişiler her sabah kabileden yeni dünyaya gelen olup olmadığını, misafir bulunup bulunmadığını sorarlardı. Mesleme de divâna kayıtlı olanlara ve ailelerine atiyyelerini ve erzaklarını verirdi. Bk. Makrizî, *Hıtat*, 1/149.

<sup>73</sup> Divân ilk dönemlerde Kıptîce olarak tutuluyordu. Vali Abdullah b. Abdülmelik (86-90/705-709) döneminde Arapça'ya çevrildi. Velid b. Abdülmelik'in (86-96/705-714) hilafetinde hicri 87 yılında Antonas divân görevinden alındı. Divânın gelirleri çoktu. Bunlar zekat, cizye, haraç, öşür, savaşların ganimetlerinden ayrılan pay, çeşitli isimlerle sonradan çıkmış vergiler ki, Meks, ikta', gemilerden 1/10'luk vergi, madenlerden, meralardan alınan vergiler gibi. Bk. Mahrûs, *Mesleme*

Dîvânü'r-Resâil<sup>74</sup> ve Dîvânü'l-Berîd<sup>75</sup> olmak üzere başlıca dört dîvânda yürütü-  
lüyordu.<sup>76</sup>

Valinin yöneticilik görevinin yanında imamlık yapmak,<sup>77</sup> görev verilirse ver-  
gileri toplamak, ordu komutanlığı, halife değişikliğinde yeni halife için biat al-  
mak, bayındırlık faaliyetleri yapmak, çıkan isyanları bastırmak, Mısır'a göç eden  
kabilelerin iskânını planlamak şeklinde sıralayabileceğimiz birtakım görevleri  
de vardı.<sup>78</sup>

Mısır valilerinin kendilerine bağlı olarak bazı idari görevlere tayinler yapma  
yetkileri de vardı. Zikredilen dîvân ve görevlerin yanısıra idarî teşkilatta işleyişin  
sağlanması için başka kurumlar da kendini gösterir. Valilerin şurta âmili, bazen  
haraç âmili, beytü'l-mâl âmili, meks âmili,<sup>79</sup> tavâhîn âmili, kadı,<sup>80</sup> kasas görevli-  
si,<sup>81</sup> ordu komutanı, namazları kıldırarak imam, Fustat'tan ayrılacağına yerine  
vekil bırakma, sahil şehirlerine murâbit tayini ve halife adına biat alma gibi yet-  
kilerinin olduğunu görmekteyiz.<sup>82</sup>

Halife tarafından Mısır'daki bazı valilerin coğrafî açıdan görev ve yetkileri-  
nin sınırları genişletilmiş, bazı valiler Mısır'ın yanında İfrîkiye valiliği görevini de  
üstlenmişlerdir. Mesleme b. Muhalled de bu şekilde görev yapmıştır.<sup>83</sup> Bu dö-  
nem içinde fetihler devam ettiği için dolaylı genelde bölgeye atanan valiler, va-  
liden çok İfrîkiye fethine görevlendirilen bir ordu komutanı vasfını taşımakta ve  
çoğunlukla bu görev için de halifeler tarafından atanmaktaydılar.<sup>84</sup>

Mesleme kurumların işleyişine çok önem verdi ve ehil olan kişileri bu gö-

→ →

b. Muhalled, 56.

<sup>74</sup> Müslümanlar'da ihdas edilen ilk dîvândır. İlk örneği Allah Rasûlü'nün kralları, idareci ve valileri  
İslâm'a çağırarak davet mektuplarında görülür. Bk. Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 57.

<sup>75</sup> Başkentle diğer yerler arasında özellikle siyasi, askerî ve iktisadî konularda bilgi nakli yapan  
dîvândır. Bk. Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 58.

<sup>76</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 55-58.

<sup>77</sup> Vali Mesleme görevde bulunduğu sürece Fustat'ta imameti yerine getirmiş, şehirlerin idarecilerini  
de gerek Cuma namazları gerekse beş vakit namaz için imamete vekil tayin etmiştir. Bk. Mahrûs,  
*Mesleme b. Muhalled*, 142.

<sup>78</sup> Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, 81.

<sup>79</sup> Sınırlardan girişi yapılan ya da pazarlarda satılan belli miktardaki ticaret mallarından alınan belli  
miktardaki vergilere meks denir. Bk. Cengiz Kallek, "Meks", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm  
Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/583-584.

<sup>80</sup> Mesleme, Mısır'a kadıyı kendisi atamış ve kadılığı, şurta âmilliği ile birlikte Âbis b. Saîd'e  
vermiştir. Bk. Kindî, *Kitâbü'l-Vulât*, 39.

<sup>81</sup> Halk hikayecisi anlamına gelen bir kavramdır. Muâviye, vâizlik ve kadılık görevlerini aynı kişiye  
vermiş ve Mısır'da ilk kasas görevlisi olarak Süleym b. İtr et-Tûcibî'yi kadı tayin etmiştir. Bk. İbn  
Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 259.

<sup>82</sup> Mesleme 60/680 yılında İskenderiye'ye gittiğinde Âbis b. Saîd'i Mısır'da vekil olarak bıraktı. Aynı  
yıl Recep ayında Muâviye ölünce Yezîd b. Muâviye gönderdiği bir mektupla onu Mısır ve İfrîkiye  
valiliğinde bırakarak kendisi adına biat almasını istedi. Mesleme bu görevi Âbis b. Saîd'e verdi.  
Kendisine sadece Abdullah b. Amr direndi. Daha sonra Âbis Abdullah'ın evini yakmakla tehdit  
ederek biat etmesini sağladı. Mesleme İskenderiye'den döndüğü zaman 61/681 yılında kazâ ve  
şurta görevlerinin başına Âbis'i getirdi. Bk. Kindî, *Kitâbü'l-Vulât*, 33; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*,  
5/243; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 1/133.

<sup>83</sup> Kindî, *Kitâbü'l-Vulât*, 36.

<sup>84</sup> Örnek uygulama için Bk. İbnü'l-Hzârî, Ebû Abdullah Muhammed el-Merâkeşî, *el-Beyânü'l-muğrib fî  
ahbârî'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1/21-23.



revlere getirdi. Valilikten sonra en önemli kurum olan şurta âmilliğine Sâib b. Hişam el-Âmirî'yi getirmiş, bir süre sonra onu azlederek<sup>85</sup> Âbis b. Saîd'e görev vermiştir. <sup>86</sup> Âbis şurta görevinin yanında kadılık görevini de ifa etmiştir. Şurta âmili, vali başşehirden ayrıldığı zaman onun yerine vekalet ederdi. Nitekim Mesleme 60/680 tarihinde İskenderiye'ye gittiğinde Âbis, Fustat'ta Mesleme'ye vekalet etmiştir.<sup>87</sup>

Mesleme orduya da ehemmiyet vermiş, kara ve deniz birliklerini daima güçlü tutmaya özen göstermiştir. Çünkü düşman tehlikesi her daim söz konusudur. Mesleme'nin valiliği döneminde Rumlar, 53/673 senesinde Bürüllüs'e girmiş ve burada şiddetli çarpışmalar yaşanmıştır. O gün Amr b. el-Âs'ın azadlısı Verdân, İyad b. Sa'lebe el-Belevî ve Ebû Rukayye Amr b. Kays el-Lahmî ve daha birçok kişi çarpışmalarda şehit olmuştur.<sup>88</sup> Bizanslıların sebep olduğu bu tehlike, Mesleme'yi deniz filosunu güçlendirmek için gemi inşasına önem vermeye yöneltmiştir. Bu doğrultuda Ravzâ Adası'nda<sup>89</sup> 54/674 senesinde gemi tersanesi kurulmuştur.<sup>90</sup>

Mesleme, hilafet makamının fetih politikalarına destek vermekten de geri kalmamıştır. Öyle ki Halife Muâviye'nin ülkede siyasi istikrarı sağlayınca, farklı kollardan fetih harekâtına girişmesinde ve yine Kostantiniye üzerine icra edilen 49/669 senesindeki kuşatmada Mesleme'nin teşviki ve üstlendiği rol asla yadsınamaz.<sup>91</sup>

Mesleme ilim, adalet ve cihad yönüyle valilerin en hayırlılarından birisi olarak zikredilmiştir.<sup>92</sup> İdareciliği sırasında sadece Müslüman tebaaya değil gayrimüslimlere de hoşgörülle ve hakkaniyetle yaklaşmış, böylece muhataplarının takdirini kazanmıştır. Mısır'da yaşayan Kıptilere engin din hürriyeti tesis etmiş, fetihten sonra yapılan anlaşmalar uyarınca onların kilise yapma imkanları yokken yeni kilise yapmalarına izin vermiş ve bu konuda onlara destek olmuştur. Mesleme Kıptilere Fustat'ta yeni bir kilise inşası için izin verdiğinde bir kısım asker ve bürokrat bu duruma itiraz etmişler ancak Mesleme kilisenin Müslümanların yaşadıkları bölgenin dışında yapıldığını söyleyerek verdiği karardan vazgeçmemiştir.<sup>93</sup>

<sup>85</sup> İbn Hacer, Sâib'in söylediği "Kadı, emîrin kapısına gitmez, bilakis emîr kadının kapısına gitmeli." sözünün Mesleme tarafından Sâib'in azline sebep olduğunu ifade eder. Bk. İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Raf'u'l-Isr an kudâtı Mısır*. thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998),160.

<sup>86</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 261; Kindî, *Kitâbü'l-Vulât*, 32.

<sup>87</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 261.

<sup>88</sup> Kindî, *Kitâbu'l-Vulât*, 32; Makrizî, *Hıtat*, 2/9; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, 1/133.

<sup>89</sup> Ravzâ Adası Nil'in ortasında, Babilon Kalesinin batısındadır. Bk. Abdüşşâfi', Muhammed Abdüllatif, *es-Sire-tü'n-Nebeviyye ve't-târîhu'l-İslâmî* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1428), 242.

<sup>90</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 70.

<sup>91</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, 1/134.

<sup>92</sup> İskenderî, Ömer, *Târîhu Mısır ile'l-fethi'l-Usmânî* (Mısır: Matbaatü'l-Meârif, 1920), 180.

<sup>93</sup> Öztürk, Levent, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 175; Ayrıca Makrizî *Hıtat* adlı eserinde bu kilisede görev yapan rahiplerin isimlerini ve ne kadar görev yaptıklarını liste halinde verir. Bk. Makrizî, *Hıtat*, 4/408.

Topluluklara tanınan hürriyet ortamı İslâm'a ve Arapça'ya olan ilgiyi artırmış, insanların İslâm toplumunun bir parçası olmalarını kolaylaştırmıştır.

### 2.1. Mısır'da İzlediği Ekonomi Politikası

Ekonomik güç her devlette olduğu gibi Mısır'da da istikrar ve emniyet için en temel dinamiklerden biri olmuştur. Mısır İslâm fetihlerinden önce Bizans'ın tahıl ambarı konumunda ekonomik olarak zengin ve müreffeh bir bölgediydi. Ancak idarecilerin halk arasında ayrımcı uygulamaları ve aşırı vergiler halkta huzursuzluğa sebep oluyordu. Fetihten sonra da halktan vergi alınmaya devam edildi. Fakat önceki döneme göre hem daha az vergi tahsil edildi hem de vergi alınırken insanların gücü nispetinde olmasına özen gösterildi. Devletin başlıca gelir kaynakları fey,<sup>94</sup> humus<sup>95</sup> ve zekât vergileriydi. Vergilerin toplanmasında ilk dönemde Hz. Ömer tarafından konulan kurallar genellikle geçerli oldu. Ancak bu vergilerin miktarı, toplanması ve harcama yerlerinde zaman zaman değişikliğe gidildi. Yukarıda zikredilen gelir kaynaklarının dışında kısmî de olsa devletin gelir elde ettiği başka alanlar da söz konusuydu.

Ziraat Mısır'da iktisadî hayatın temeli olup Nil'e dayanır. Mesleme'nin valiliği döneminde Nil'den tam olarak istifade etmek ve taşkınlardan korunmak için Nil üzerine nilometreler ve köprüler yapılmış, kanallar açılmıştır. Mesleme halkın ziraatten istifadesi için yaptığı çalışmalarda cömert davranmış, fazlalık ürünleri de hilafet merkezine göndermiştir.<sup>96</sup>

Mısır idaresinin en önemli gelir kaynağı hiç şüphesiz toplanan vergilerdir. Muhammed b. Ebû Bekir, Ukbe b. Âmir, Mesleme b. Muhalled gibi birçok valiyeye, görevleri süresince haraç toplama vazifesinin bizzat kendilerine verildiğini görürüz.<sup>97</sup> Amr döneminde Mısır haracı iki milyon dinardı. Abdullah b. Sa'd döneminde dört milyon dinara çıktı. Kaynaklar Mesleme döneminde ne kadar vergi toplandığının bilgisini bize vermezler. Ancak gerekli harcamaların yapılmasından ve Hicaz bölgesine bir miktar buğday ayırdıktan sonra hilafet merkezine gönderilen fazlalık altı yüz bin dinarlık miktardan bahsediler.<sup>98</sup>

Mesleme'nin gönderdiği miktarın önemini ortaya koyabilmek için şartların doğru değerlendirilmesi önemlidir. Mesleme halkın refahını, istikrarını, huzurunu her şeyin üstünde tutmuştur. Vali Mesleme başkente kendisinden önceki ve sonraki valilerden daha az vergi göndermiştir. Fakat bu acziyet veya idarede bir hile anlamı taşımaz. Bu Mesleme'nin Mısır'daki siyasetiyle alakalıdır. Zira onun

<sup>94</sup> Gayrimüslimlerden kişi başına alınan cizye, fetihten sonra sahiplerinin elinde bırakılan topraklardan alınan haraç, barış yoluyla elde edilen topraklara konulan vergi, tüccarlardan alınan uşur vergileri. Bk. İsmail Yiğit, "Emevîler (Siyasî Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87-104.

<sup>95</sup> Ganimetlerden devlete ayrılan beşte birlik pay. Bk. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb el-Ensârî. *el-Harâc*. thk. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd - Sa'd Hasen Muhammed (Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, tsz), 84.

<sup>96</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 76.

<sup>97</sup> Kindî, *Kitâbü'l-Vulât*, 28-36.

<sup>98</sup> Yiğit, "Emevîler", 11/102.

halktan çokça para toplamak gibi bir derdi yoktu. O ordunun ihtiyaçlarını karşılamak ve ziraat, sanayii, ticaret gibi alanların canlılık kazanması için uğraştı. Nil Nehri'nin ıslahı, köprüler ve kanalların yapımı için harcama yaptı. Mescidlerin inşasına ve yenilenmesine de para harcadı. Mesleme, halifeye sabit ve belli bir miktarı değil, Mısır'ın ihtiyacı için kullanılan paranın dışında kalan miktarı gönderiyordu.

Müslümanların bölgeyi fethi dönemlerinde Mısır topraklarında bina yapımı, kâğıt, cam, dokuma, deri imalatı, ağaç işleri, gemi imalatı, süs eşyaları, zeytinyağı, koku, ipek, demir imalatı yaygındı. Bu sektörler fetihten sonra da devam etti.<sup>99</sup> Bunlar halkın geçim kaynaklarındandı. Aynı zamanda bu ürünler diğer coğrafyalara satışıyla gelir getiren kalemlerdi. Uluslararası insan hareketliliği söz konusuydu.<sup>100</sup> Özellikle İskenderiye limanı uluslararası ticaretin kalbi mesabesindeydi ki başka devletlerle ticarî ilişkilerin merkezi konumundaydı.<sup>101</sup>

Emeviler döneminde Mısır bölgesinde sanayiye önem verilmiş, ağaç, cam, mermer, altın işlemeciliği, dokuma ve gemi imalatı gibi birçok alanda çalışma yapılmıştır. Bu alanlardan en önemlisi gemi imalatıdır. Çünkü o dönemde en büyük düşman olan Bizans'ın Orta Akdeniz'de büyük bir deniz filosu vardı. Bu filo Şam ve Mısır gibi sahil bölgelerini tehdit ediyordu. Emeviler döneminde Vali Mesleme b. Muhalled, kara ve deniz birliklerini kuvvetlendirerek çoğu zaman İskenderiye'de kaldı.<sup>102</sup> Fetihden sonra Mısır'da ilk gemi inşası daha öncede geçtiği gibi Ravzâ adasında Mesleme'nin valiliği zamanındadır.<sup>103</sup>

Mesleme'nin Mısır valiliği dönemine ait bir rivayette, Mısır'da dîvâna kırk bin kişinin kayıtlı olduğu ve bunlardan dört bininin iki yüzer dinar senelik atiyeye aldığı zikredilmektedir. Bu rivayette ayrıca, Muâviye'nin bir uygulamasına da değinilmektedir. Buna göre Muâviye Mısır'daki kabilelerin her birinden bir kişiyi görevlendirmekte, o görevliler de her sabah kabilelerine gidip yeni doğan veya kabilelerine misafir olarak gelenlerin olup olmadığını soruşturmakta ve eğer böyle bir durum varsa, onları da dîvâna kaydetmekte sonra da onların atiyelerini ve rızıklarını temin etmekteydi.<sup>104</sup>

Mısır'da bir dönem tavâhîn âmilliği görevinde bulunan Mesleme valilik yaptığı dönemde Ruveyfi' b. Sâbit'e meks âmilliği görevini teklif etti. O ise, "Ben Rasûl'ün meks sorumlusu atestedir." dediğini işittim diye cevap vererek görevi

<sup>99</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 79.

<sup>100</sup> Kaynaklarda başka ülkelerle birtakım ilişkilerin varolduğuna dair anlatımlar söz konusudur. Rivayete göre Eslem Ebû İmran Eslem et-Tûcibî'nin nakline göre Mesleme b. Muhalled kendisini Habeş emirine göndermiş ve oraya vardığında Allah Rasûlü'nün arkadaşlarından Hübeyb b. Mugaffel el-Gifârî'yi ve Muhammed b. Ulbe el-Kureşî'yi orada görmüştür. Fakat bu ilişkinin neyi kapsadığı ve bu kişilerin hangi maksatla burada buldukları hakkında bilgi mevcut değildir. Siyasî veya ticarî gayelerle bulunmaları muhtemeldir. Bk. İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 317.

<sup>101</sup> Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, 9.

<sup>102</sup> Sa'd Zağlûl, "Müctemeu'l-İskenderiyye 'abre'l-'usûr" (Mısır, tsz), 259.

<sup>103</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 82.

<sup>104</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 102; Makrizî, *Hitat*, 1/94.

kabul etmedi.<sup>105</sup> Kaynaklarda meks ve tavâhîn âmîllîği hakkında fazlaca bilgi söz konusu değildir.<sup>106</sup>

## 2.2. Bayındırlık Çalışmaları

Mısır'ın fethiyle birlikte bir kısım şehirlerin daha önce sahip olduğu özellikleri devam ettirilmiş, yeni yapılaşmalara fazlaca gidilmemiştir. Müslümanlar çoğunlukla âtil durumda olan binaları kullanmışlardır. Ancak Fustat gibi bazı şehirler de temelden planlanarak kurulmuştur. Bu doğrultuda Fustat şehri Amr b. el-Âs tarafından 22/643 tarihinde kurulmuştur. Şehirde Amr b. el-Âs Camii, idare binası ve Amr'ın on beş bin civarındaki askeri için yerleşim yerleri planlanmıştır.<sup>107</sup> Zamanla Fustat sadece Mısır'ın değil İslâm coğrafyasının en önemli medeniyet merkezlerinden birisi olmuştur. Mesleme de Fustat şehrinde mescide yakın bir yerde kendisi için bir ev inşa ederek buraya yerleşmiştir.<sup>108</sup>

Mısır fatihi Amr b. el-Âs birinci İskenderiye kuşatmasından dönünce daha önce ordugâhın kurulduğu yerde bir cami yapılmasını emretmiştir. Fustat'ta yapılan bu ilk mescid Amr'ın kendi adıyla yaptırdığı mesciddir. İslâmiyet'in ilk dinî yapılarından olan bu yapı basit bir mimariye sahipti. Zamanla bu mescid insanların ihtiyacına cevap veremez oldu. Halk Vali Mesleme'ye durumdan şikayetçi olunca Mesleme bu hususu Halife'ye mektupla bildirdi. Halife Muâviye'nin emriyle Vali Mesleme, 53/673 yılında ilk camiyi yıktırarak doğu ve kuzey tarafına daha geniş olacak şekilde yeni bir cami yaptırmıştır.<sup>109</sup> Ayrıca İskenderiye Deniz Feneri'nden esinlenerek<sup>110</sup> bu caminin dört köşesine dört minare ilâve ettirmiştir. Bunların İslâm cami mimarisinde ilk minareler olduğu kabul edilmektedir.<sup>111</sup> Daha sonra bu minare örnekleri Kayrevan mescidinde ve Endülüs İşbiliye Camii'nde bina edilmiştir.<sup>112</sup>

Mesleme ayrıca yeni inşa edilen tüm mescitlere minare yapılmasını emretti ve minarelerin üstüne ismini nakşettirdi.<sup>113</sup> Fustat'taki mescidin kuzey yönünde geniş bir meydan tahsis etti. Mescidin çatısını ve duvarlarını süsledi. Öncesinde ince kumla kaplı olan zemine hasır serdirdi.<sup>114</sup>

<sup>105</sup> Ahmed b. Hanbel, "Müsned", 28/211.

<sup>106</sup> Bk. İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 258; Suyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, 2/136.

<sup>107</sup> Eymen Fuâd Seyyid, "Kâhire (Kuruluşu ve Osmanlı Öncesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İs-tanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/173-175.

<sup>108</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 143.

<sup>109</sup> Makrizî, *Hitat*, 4/8.

<sup>110</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/1398.

<sup>111</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/1398; Semavi Eyice, "Amr b. Âs Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İs-tanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/81.

<sup>112</sup> Sa'd Zağlûl, "el-İskenderiyyetü'l-İslâmiyye", *Târîhu'l-Medîne mine'l-fethi'l-Arabî ile'l-asri'l-Fâtîmî*, (İsken-deriye, 1963), 101.

<sup>113</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 158 ; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 1/68. Mesleme'nin mescitlere minare yapmasıyla ilgili ayrıntılı bilgiler de söz konusudur. Rivayete göre Mesleme Amr b. el-Âs Camii'nde itikafa girmiş, yüksek çan seslerinden rahatsız olmuş ve baş müezzin Şurahbil b. Âmir'i çağırarak minarelerin yapımını emretmiş, ezan vakti çan çalınmasını da yasaklamıştır. Bk. Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 2/144.

<sup>114</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 1/68.

Ayrıca Müezzinler önemli günlerde özellikle sabah ve yatsı namazlarından önce, cuma ve bayram gecelerinde minareden tesbihatta bulunurlar, cuma ezanından evvel salâ okurlardı. Bu âdet ilk defa Mısır'da Mesleme'nin valiliği sırasında Amr b. Âs Camii'nde uygulandı. Daha sonra bu uygulama Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, kaside, dua ve ilâhiler de ilâve edilerek bütün İslâm dünyasında yaygınlaştı.<sup>115</sup>

### 2.3. Mağrib Fetihlerindeki Rolü

Mesleme b. Muhalled'in valiliği döneminde Mısır ordularının İslâm fütuhâtında çok önemli bir rolü vardır. Çünkü Mısır'a vali olarak atanan kişiler aynı zamanda İfrîkiye valisi olarak bölgenin fethine memur idiler. Bu bağlamda Mesleme, Mağrib ve İfrîkiye<sup>116</sup> üzerine karadan ve denizden seferler düzenlemiştir.<sup>117</sup>

Mağrib'de Bizanslılar, Afrikalılar ve Berberîler'den oluşan bir yapı söz konusudur. Bizanslılar genellikle hükmeden taraf olmuşken, Afrikalılar ziraat ve işçilikle uğraşan idarecilere itaatkâr topluluklardır. Berberîler ise Mağrib'in asıl unsurlarıdır.<sup>118</sup>

Aslında Kuzey Afrika fetihleri Hz. Osman döneminde Abdullah b. Sa'd ile başlamıştır. Hz. Osman'ın şehadetinden sonra bir süre inkıtaya uğrayan Kuzey Afrika fetihleri Muâviye'nin Emevîler'in ilk devlet başkanı olmasıyla birlikte Muâviye b. Hudeyc eliyle yeniden başlamıştır.<sup>119</sup>

Mesleme Mağrib bölgesinin fethine çok önem verdi. Bu gayeyle birçok görevlendirme de bulundu. Hâlid b. Sâbit el-Fehmî'yi Mağrib'e, Muâviye b. Hudeyc'i Celûlâ'ya, Hassân b. Nu'mân'ı ise İfrîkiye'yi fethetme görevlendirdi.<sup>120</sup> Mağrib'de fetihle görevlendirilmiş olan Ukbe b. Nâfi'i 51/671'de azlederek yerine Ebu'l-Muhâcir Dînâr'ı tayin etti.<sup>121</sup> Mesleme döneminde en çok dikkat çeken olaylardan birisi de Ukbe b. Nâfi'in 55/675'de görevinden azledilmesi olmuştur.<sup>122</sup>

Başarılı bir şekilde fetih harekâtını sürdürürken Vali Mesleme tarafından Ukbe'nin azledilmesiyle ilgili farklı iddialar söz konusudur. Kimi müellif Mesleme'nin Ebu'l-Muhâcir'in Allah'a olan takvası ve güzel ahlâkını tercih ettiğini iddia eder.<sup>123</sup> Kimi müellif ise Mesleme'nin, Mağrib'in hazinelerine göz diktiğine

<sup>115</sup> Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Müezzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/492.

<sup>116</sup> Bazı araştırmacılar Mağrib ve İfrîkiye lafızlarını eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Bk. Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, 151.

<sup>117</sup> Zirikî, *el-A'lâm*, 7/224.

<sup>118</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 149-150.

<sup>119</sup> Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, 141.

<sup>120</sup> Çubukçu, "Mesleme b. Muhalled", 29/319.

<sup>121</sup> İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 224.

<sup>122</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/470; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtede-i ve'l-haber fî eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 4/237; Hasan, *İslâm Tarihi*, 1/357.

<sup>123</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/472.

yönelik iddialar ortaya koyar. Halbuki bu Mesleme'nin siyaseti gereği olmayacak bir şeydir. Başka bir iddia ise Mesleme'nin sadece Ebu'l-Muhâcir'e sevgi duyduğu, onu kendi ailesinden biri gibi kabul ettiği ve bu görevi ona vermek istediği için Ukbe'yi azlettiği yönündedir.<sup>124</sup>

Bir diğer iddia ise, Ukbe'nin Kuzey Afrika fetihlerinde izlediği politikanın çok sert olduğu ve bunun değişmesinin zaruret olduğu, Berberîlerin İslâm'a topyekün girmesi için politika değişikliğine gidilmesi gerektiği yönündeki iddiadır ki Ebu'l-Muhâcir'in döneminde yaşananlar bu iddiayı destekler mahiyettedir. Ebu'l-Muhâcir, Mesleme'nin en güvendiği yardımcılarındandır. Mesleme'nin Ukbe b. Nâfi'e karşı kötü niyetli olduğuna dair iddia da doğru değildir. Çünkü Ukbe 50/670 yılının başlarında vali olmuş, 55/675'de ise azledilmişti. Yani Ukbe, Mesleme'nin valiliğinde beş seneden fazla süre görevine devam etmişti. Eğer Vali, Ukbe hakkında kötü düşüncelere sahip olsaydı, 50/670 yılında onu Mağrib görevinden azlederdi. Aynı şekilde Mesleme, Ebu'l-Muhâcir'i görevlendirdiğinde Ukbe'nin güzel hasletlerini saymayı ihmal etmemiştir.<sup>125</sup>

Mesleme, Ukbe'yi güzellikle görevinden alması yönünde tenbihte bulunarak Ebu'l-Muhâcir'i görevlendirmiştir. Ancak o, Ukbe'yi zincirleyerek hapse atmıştır. Ardından Ukbe'nin kurduğu Kayrevân şehrini tahrib etmiştir.<sup>126</sup>

Ebu'l-Muhâcir, yedi yıllık valiliği döneminde Kartaca ve Tunus bölgelerini fethetti. Ayrıca Sicilya ve Korsika gibi yerlere düzenlediği seferlerle denizden gelebilecek Bizans donanmasının saldırılarını durdurmaya çalıştı.<sup>127</sup>

Ukbe'nin ikinci İfrîkiye valiliği 1. Yezîd zamanında 62/681-682 yıllarında gerçekleşmiş ve doğrudan halifeye bağlı olmuştur. Ukbe, Vali Mesleme ile valilikten azledilmesi konusunu görüşmüştür. Valinin Ebu'l-Muhâcir'in yaptıklarından dolayı özür dilediği ve sonrasında İfrîkiye'ye geçtiği nakledilir.<sup>128</sup>

Ukbe b. Nâfi' Berberîler'den oluşan bir ordu oluşturarak bölgedeki fetihlerinde kullandı. Ancak Ukbe'nin azliyle görünüşte Müslüman olan Berberî lideri Küseyle b. Lemzem isyan ederek ayaklandı ve üzerine ordu gönderilerek esir

<sup>124</sup> İbnü'l-İzârî Mesleme'nin Ukbe'yi azledip yerine Ebu'l-Muhâcir'i görevlendirmesine sebep olarak Mesleme'nin "Ebu'l-Muhâcir aile halkımızdan biri gibidir. Biz onu severiz." sözünü nakleder. Bk. İbnü'l-İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/21-22.

<sup>125</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 173-175.

<sup>126</sup> Ebu'l-Muhâcir'in Ukbe'ye kötü davrandığını öğrenen Muâviye, ona bir mektup yazarak Ukbe'nin hemen serbest bırakılmasını emretmiştir. O da denileni yapmıştır. Ukbe serbest kalınca hemen Muâviye'nin yanına gitmiş ve ona; İfrîkiye'de yaptığı güzel icraatları anlatmış, ancak Mesleme'nin, kölesini İfrîkiye'ye tayin ettiğini ve onun kendisini çok kötü bir şekilde azlettiğini söylemiştir. Muâviye Ukbe'ye; Mesleme'nin mazlum Halife Osman'ın yanında yer aldığını, çok sıkıntılar çektiğini hatırlatmış ve Ukbe'den özür dilemiştir. Sonra da ona, görevine tekrar döneceğine dair söz vermiştir. Ancak Muâviye 680'de ölmüş ve Ukbe'nin tayini yapılmamıştır. Yeni halife Yezîd ise yaşananları bildiği için önce Mesleme'den İfrîkiye valiliğini almış, sonra da Ebu'l-Muhâcir'i 682'de İfrîkiye orduları komutanlığından azlederek yerine Ukbe'yi tayin etmiş ve İfrîkiye'yi Mısır'a değil, doğrudan hilâfet merkezine bağlamıştır. Bk. İbnü'l-İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/21-22.

<sup>127</sup> Özkuyumcu, "İfrîkiye", 21/515.

<sup>128</sup> Nadir Özkuyumcu, "Ukbe b. Nâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/65.

alındı. Ukbe, Yezîd b. Muâviye tarafından 62/682'de ikinci kez vali tayin edildiğinde Küseyle'ye sert muamele etti. Küseyle, Ukbe'nin elinden kaçtı ve kurduğu pususu ile Ukbe ve 300 kişilik birliğini 63/683'de yok etti.<sup>129</sup>

Mesleme döneminde tüm hızıyla devam eden Mağrib fetihleri onun vefatıyla bir süre yavaşlama evresine girdi.<sup>130</sup>

### 3. Mesleme b. Muhalled'in Vefatı

Kaynaklarda Mesleme'nin nerede vefat ettiği ve nereye defnedildiği ile ilgili de farklı rivayetler mevcuttur. Müellifler onun 62/682 tarihinde vefat ettiğinde hemfikirlerdir.<sup>131</sup> Kindî biraz daha ayrıntıya girerek "62 yılının Recep ayının bitmesine beş gün kala öldü." der.<sup>132</sup> Nerede öldüğü hakkında genel kanaat Mısır valiliği görevini yürütürken İskenderiye'de öldüğü yönündedir.<sup>133</sup> Bunun yanısıra ömrünün sonlarına doğru Medine'ye geldiğini ve burada vefat ettiğini söyleyenler de vardır.<sup>134</sup> Ağırlık kazanan görüş, ilk görüştür. Müelliflerin bir kısmının "Medine'de vefat etti." diye ifade etmeleri, onun Mısır'ın fethinden bir süre sonra Medine'ye dönmesi üzerine, Medine'ye dönüş zamanını karıştırma ihtimalle-ri sebebiyledir.

Mısır'da el-Mezbehü'l-Cemel diye bilinen bir yer olduğu, orada salih bir kimsenin kabrinin bulunduğu ve kabirde medfun kişinin isminin de Mesleme b. Muhalled olduğu da gelen rivayetler arasındadır.<sup>135</sup>

### Sonuç

Müslüman fatihler İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren dinlerini daha uzak diyarlara ulaştırmak için birtakım fetihlerde bulunmuşlardır. Özellikle Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş olan sahâbîler bu uğurda tüm varlıklarını ortaya koymuşlar, İslâm'ı hâkim kılmak için seferber olmuşlardır. Bu anlamda kapsamlı ve planlı bir fetih politikasının yürütüldüğü Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Mısır, İslâm toprakları arasında yerini almıştır.

Allah Rasûlü'nün (as) Medine'ye hicretinden kısa bir süre önce dünyaya gelen ve Allah Rasûlü (as) vefat ettiğinde on dört yaşında bir sahâbî olan Mesleme b. Muhalled, Medineli Hazrec kabilesine mensuptur. Mesleme'nin çocukluğu hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi söz konusu değildir. Mesleme'yi tarih sahnesinde Mısır fetihlerinde üstlendiği rollerle ve Mısır'da yaklaşık on beş yıl yaptığı valilik görevi ile görebiliyoruz.

<sup>129</sup> Ahmet Kavas, "Libya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/177.

<sup>130</sup> Mahrûs, *Mesleme b. Muhalled*, 190.

<sup>131</sup> İbn Abdilber, *el-İstiâb*, 3/1398; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdümevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 6/92.

<sup>132</sup> Kindî, *Kitâbü'l-Vulât*, 33.

<sup>133</sup> İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus*, 1/474; Kindî, *Kitâbu'l-Vulât*, 33; İbn Abdilber, *el-İstiâb*, 3/1398; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/244; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 1/136.

<sup>134</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/92; Suyûtî, *Husnû'l-muhâdara*, 1/236.

<sup>135</sup> Sehâvî, Nureddin Ali b. Ahmed b. Ömer, *Tuhfetü'l-ahbâb ve buğyetu't-tullâb* (Kâhire: Mektebetü'l-Külîyyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 128.



Mesleme küçük yaşlardan itibaren iyi bir eğitim almış, ilmi ve ahlâkiyla temayüz etmiş, hadis hıfzının yanında özellikle hatasız bir şekilde icra ettiği Kur'ân-ı Kerîm tilaveti ile Kur'ân'a olan vukûfiyetini ortaya koymuş ve çevresindekilerin dikkatlerini üzerine çekmiştir. Sahip olduğu bu özellikleri ömür boyu devam ettirmiş, valilik görevi sırasında da bu ahlâki ile insanlara güzel muamelede bulunmuştur.

Hiz. Ömer'le birlikte Mısır tarihinde yeni bir sayfa açılmıştır. Fetih sırasında Amr b. el-Âs'ın en önemli komutanlarından birisi olan Mesleme, Amr'ın istişare heyeti içerisinde yer almıştır. Zafere ulaşmak için canını ortaya koymaktan da çekinmemiştir.

İyi bir Hiz. Osman taraftarı olan Mesleme, Hiz. Ali'nin halifelîği sırasında Muâviye tarafında yer almış, Hiz. Ali'nin valilerine biat etmemiş, ancak isyanda da bulunmamıştır. Sıffin savaşına katılıp katılmadığı ihtilafıdır. Muâviye Hiz. Ali ile yaptığı mücadelede başarılı olunca bir süre sonra Mısır'da en önemli idari görev olan valilik koltuğuna oturmuştur. Mısır'da ve Mağrib'de yaklaşık on beş yıl valilik yapmıştır.

Mesleme valiliği döneminde devlet işleyişinin sağlıklı yürütülebilmesi için kurumlara gereken önemi vermiş, görevlileri liyakat sahibi kişilerden seçmiştir. Onun döneminde kaynaklarımıza yansıyan bir isyanın bulunmayışı devletin kurumlarıyla sağlıklı bir şekilde işlediğini göstermektedir. Ayrıca halkın her kesimine adaletle muamele etmiş, farklı inanç gruplarının ibadethane taleplerine, yapılan anlaşmalara aykırı olmasına rağmen olumlu cevap vermiştir. Böylece toplumsal huzura katkı sunmuştur.

Mesleme halktan fazla vergi toplama niyetinde olmamıştır. O bayındırlık alanında önemli çalışmalar yaparak halkın Nil'in imkanlarından azami faydalanabilmeleri için kanallar ve köprüler inşa ettirmiştir. O cami mimarisine de çok büyük bir katkı sunarak mescitlere ilk defa minare eklettirmiştir.

Mesleme Mısır'da ilmî hayatın canlı olması için gayret göstermiş, Fustat'ı ilim merkezi haline getirmiştir. Amr b. el-Âs Camii başta olmak üzere birçok mekan ilim tedris edilen ve alimlerin çalışmalarını yürüttükleri merkezler olmuştur.

Hilafet makamınca Mısır'a tayin edilen valilerin aynı zamanda bir görevi de Mağrib fetihlerinin takipçisi olmalarıdır. Mesleme b. Muhalled Mağrib'de Hiz. Osman'ın döneminde başlayan fetihleri devam ettirmiş, önemli komutanlarını bu işle görevlendirmiştir. Bu bağlamda Muâviye tarafından hem Mısır hem de Mağrib'in ilk valisi unvanıyla atanarak tarihe geçmiştir.

Mısır'da yaptığı başarılı idari görevle tarihte kendisinden söz ettiren Mesleme b. Muhalled'in nerede vefat ettiğine dair kaynaklar fikir birliğinde değildir. Ancak yapılan araştırmalar incelendiğinde onun Medine'de değil, Mısır'ın İskenderiye şehrinde 62/682 tarihinde vefat ettiği ortaya çıkmaktadır.

**Kaynaklar**

- » Abdüşşâfi', Muhammed Abdüllatif. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve't-târîhu'l-İslâmî*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1428.
- » Ahmed b. Hanbel, EbûAbdillâhAhmed b. Muhammed b. Hanbeleş-Seybânî. *MüsnedüAhmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- » Bakır, Abdulhalik. "Kays b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/93. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- » Buhârî, EbûAbdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, tsz.
- » Çubukçu, Asri. "Mesleme b. Muhalled". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/319-320. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- » Dimeşkî, Abdurrahman b. Amr b. AbdillahEbîZür'a. *TârîhuEbîZür'aed-Dimeşkî*. thk. ŞükrullahNimetullah el-Kavcânî. Dimeşk: Mecmeu'l-Luğati'l-Arabî, 1982.
- » EbûYûsuf, Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb el-Ensârî. *el-Harâc*. thk. TâhâAbdürraûfSa'd - Sa'dHasen Muhammed. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, tsz.
- » Eyice, Semavi. "Amr b. Âs Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/81-82. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- » Ezdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasenb. Düreyd. *el-İştikâk*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991.
- » Gök, Murat. *Peygamber Şairi Kâ'b b. Mâlik*. Konya: Çimke Yayınevi, 2017.
- » Halebî, Ali b. İbrahim b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânu'l-uyûn fî sîreti'l-emîn el-me'mûn)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- » Hasan, İbrahim Hasan. *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*. 14 Cilt. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1996.
- » Horasânî, Ebû Osman Saîd b. Mansûr. *et-Tefsîrmin süneni Saîd b. Mansûr*. 5 Cilt. Dâru's-Sumey'îli'n-Neşrve't-Tevzi', 1417/1997.
- » İbnAbdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- » İbnAbdilhakem, Abdurrahman b. Abdillah. *FütûhuMısırve'l-Mağrib*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415/1995.
- » İbnEbîHâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1952.
- » İbn Hacer, Ebu'l-FadlAhmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil AhmedAbdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- » İbn Hacer, Ebu'l-FadlAhmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Raf'u'l-Isr an kudâtı Mısır*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.
- » İbnHaldûn, Abdurrahman b. Muhammed: *Kitâbü'l-Iber ve Divânü'l-Mübtede-i ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arabve'l-Acem ve'l-Berber*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- » İbnHibbân, Muhammed et-Temîmî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-Hulefâ*. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfe, 1417/1997.
- » İbnSa'd, EbûAbdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Abdülaziz Abdullah. Taîf: Mektebetü's-Sadîk, 1993.
- » İbnTağriberdî, YûsufCemaleddin. *en-Nücûmu'z-zâhira fî mülûkiMısırve'l-Kâhira*. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1963.
- » İbnYûnus, Abdurrahman b. Ahmed es-Sadefî. *TârîhuİbnYûnus*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- » İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Âdil AhmedAbdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- » İbnü'l-İzârî, Ebû Abdullah Muhammed el-Merâkeşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri'l-Endelüsve'l-Mağrib*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- » İskenderî, Ömer. *TârîhuMısırile'l-fethi'l-Usmânî*. Mısır: Matbaatü'l-Meârif, 1920.
- » Kallek, Cengiz. "Meks". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/583-588. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- » Kâşif, İsmail - Served, Cemaleddin. *MevsûatutârîhiMısır'abre'l-usûr*. Kâhire, 1993.
- » Kavas, Ahmet. "Libya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/174-179. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- » Kilâî, EbûRabî Süleyman b. Musa el-Endelüsî. *el-İktifâbimâtezammenehûminmeğâziRasûlillahive's-selâseti'l-Hulefâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-

- Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1997.
- » Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb. *Kitâbü'l-Vulât ve kitâbü'l-Kudât*.thk. Muhammed Hasen İsmail – AhmedFerîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
  - » Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Müezzin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/491-496. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
  - » Mahrûs, SâmîyeFerrâc. *VilâyetüMısrtahtemretimesleme b. Muḥalled el-Enşârî*. Mekke: CâmîatüÜmmi'l-KurâKülliyetü's-Şerîa, Yüksek Lisans Tezi, 1983.
  - » Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-Târîh*. Port Saîd: Mektebetü's-Sekâfe, tsz.
  - » Makrizî,Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir el-Huseynî. *el-Mevâizve'l-i'tibârbizikri'l-hitatve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
  - » Mansûr, Muhammed Süleyman Fevrî. “*Rahmeten li'l-Âlemîn*”. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşrve't-Tevzî', tsz.
  - » Özkuyumcu, Nadir. “Ukbe b. Nâfi'*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/64-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
  - » Özkuyumcu, Nadir. *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi*. Manisa: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2007.
  - » Öztürk, Levent. *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
  - » Râfîi, Abdurrahman - Âşûr, Saîd Abdülfettah. *Mısır, fi'l-'usûri'l-vüstâ (mine'l-fethi'l-Arabî hatte'l-gazvî'l-Usmânî)*.Kâhire: Dâru'n-Nehzati'l-Arabî, 1992.
  - » Sehâvî, Nureddin Ali b. Ahmed b. Ömer. *Tuhfetü'l-ahbâb ve buḡyetu't-tullâb*.Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
  - » Seyyid, EymenFuâd. “Kâhire (Kuruluşu ve Osmanlı Öncesi)”.*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/173-175. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
  - » Sibtübnü'l-Cevzî, ŞemsuddînEbu'l-Muzaffer Yûsuf. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
  - » Suyûtî, Abdurrahman b. EbîBekrCelaledin. *el-Hasâisü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.
  - » Suyûtî, Abdurrahman b. EbîBekrCelaledin. *Husnü'l-muhâdara fî târih-i Mısırve'l-Kâhira*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: DârulhyâiKütübi'l-Arabî, 1967.
  - » Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*.Kâhire: Mektebetü'lbnTeymiyye, tsz.
  - » Taberî, EbûCa'fer Muhammed b. Cerîr. *Sahîh ve zaiftârîhu't-Taberî*. 13 Cilt. thk. Muhammed b. Tâhir el-Berzencî. Beyrut: Dâr-u İbnKesîr, 1428/2007.
  - » Yiğit, İsmail. “Emevîler (Siyasî Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
  - » Zağlûl, Sa'd. “*el-İskenderiyyetü'l-İslâmiyye*”, *Târîhu'l-Medînemine'l-fethi'l-Arabî ile'l-asri'l-Fâtımî*. İskenderiye, 1963.
  - » Zağlûl, Sa'd. *Müctemu'l-İskenderiyye'abre'l-'usûr*. Mısır, tsz.
  - » Zehebî, EbûAbdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerua'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs. 1427/2006.
  - » Zehebî, EbûAbdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâmve vefeyâtü'l-meşâhîrve'l-a'lâm*.Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
  - » Zirikî, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 2002..

## Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Paris Bibliotheque Nationale'de Bulunan Cerrahiyyetü'l-Haniyye İsimli Eserinin Minyatür Özellikleri

ÇİĞDEM ÖNKOL ERTUNÇ<sup>1</sup>  LÜTFİYE DEPELER MAZİ<sup>2</sup> 

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, Konya, Türkiye [cigdemertunc@hotmail.com](mailto:cigdemertunc@hotmail.com)  
(Sorumlu Yazar/ Corresponding Author)

<sup>2</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, [ldepeler@gmail.com](mailto:ldepeler@gmail.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 04.08.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 18.10.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Ertunç, Çiğdem Önkol – Mazı, Lütfiye Depeler. "Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Paris Bibliotheque Nationale'de Bulunan Cerrahiyyetü'l-Haniyye İsimli Eserinin Minyatür Özellikleri". *İstem*, 18/36 (2020): 305-323. <https://doi.org/10.31591/istem.815866>

### Öz

15. yüzyılda Amasya'da doğan Sabuncuoğlu Şerefeddin; tabâbet ilmini Burhaneddin en-Nahçivânî'den almıştır. Yazdığı tüm eserler tıp ve ilaç terkipleri ile alakalıdır. İlimi merakı ağır basan ve oldukça ilginç bir karaktere sahip olan Sabuncuoğlu 1468'den sonra vefat etmiştir. İlimi kişiliğinin yanı sıra kitaplarının hat yazılarını yazması ve minyatürlerini yapması bakımından sanatsal bir kimliğinin olduğu da bilinen Sabuncuoğlu'nun dünya tıp literatürüne kazandırdığı Cerrahiyyet'ül Haniyye kitabı, Onun tüm bu ilmi ve sanatsal kimliğini harmanlayarak ortaya koyduğu önemli bir eseridir. Cerrahiyyet'ül- Haniyye kitabı tedavi usûllerini anlatan minyatürler içermektedir. Kitap günümüze kadar genel olarak tıp bilim dalı çalışmaları açısından değerlendirilmiş ancak içerdiği Sabuncuoğlu'na ait olan minyatürler hakkında kısıtlı sayıda çalışma yapılmıştır. Bu nedenle, çalışmamızın amacı Cerrahiyyet'ül Haniyye minyatürlerinin sanatsal açıdan değerlendirmelerini yapmaktır. Eserin birinci bâbını oluşturan dağlama tekniklerini konu alan çalışmamızda genel olarak metin minyatür ilişkisi ve minyatürlerin tasarım özellikleri tespit edilmiştir. Birinci bölümde Sabuncuoğlu Şerefeddin'in hayatı ve çalışmaları anlatılmıştır. İkinci bölümde ise Cerrahiyyetül Haniyye'nin genel ve fiziki özellikleri hakkında bilgi verilmiş, son bölümde minyatürler hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sabuncuoğlu Şerefeddin, Cerrahiyyet'ül-Haniyye, Tedavi Minyatürleri, Tasvir, Dağlama.



**Abstract****Miniature Characteristics of Sabuncuoğlu Şerefeddin's Cerrahiyetül-Haniyye Work Located in Paris Bibliotheque Nationale**

Sabuncuoğlu Serefeddin who was born in Amasya in 15th century received his education of medicine from Burhaneddin en-Nahcivani. All the books were written by him is about medicine and drug compounding. He who had a very curious and rather interesting character passed away in Amasya probably after 1468. Intellectual personality, as well as books and miniatures in the line of writing posts in terms of an artistic identity known as Al book world cerrahiyet haniyye sabuncuoğlu imparted to the medical literature, this is an important work of intellectual and artistic identity all her rified. The book Cerrahiyet'ül- Haniyye contains treatment procedures describing miniature. The book has been evaluated in terms of medical science studies in general and a limited number of studies have been done about the miniatures of Sabuncuoğlu. The study which includes and introduction, three main chapters and conclusion. The study aims to make artistic evaluations of Cerrahiyetül İlhaniye miniatures. In our study on etching techniques that constitute the first part of the work, the relationship between text and miniature and the design characteristics of miniatures were determined. The life of Sabuncuoğlu Serefeddin and his works were explained in the first chapter. The general and physical features of Cerrahiyet'ul-Haniyye were explained in the second chapter, in the final section, a general evaluation of the miniatures was made.

**Keywords:** Sabuncuoğlu Serefeddin, Cerrahiyet'ul-Haniyye, Medical Illustrations, Description, Cauterization.

**Giriş**

Sabuncuoğlu Şerefeddin (1386/1468) tarafından 15. yüzyılda yazılmış olan Cerrahiyetü'l Haniyye isimli eser, tıp literatüründe önemini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Özellikle bu alanda yapılmış olan tedavi yöntemlerinin uygulanma şekillerini yazarın sanatsal kişiliği ile birleştirerek minyatürlü bir eserle ortaya koyması bakımından önemlidir. Yüzyıllar boyu farklı kültürler tarafından barındırdığı tedavi yöntemleriyle bir başvuru kaynağı özelliği taşıyan bu esere ilgi artmış, tercüme edilerek yaygınlaşması sağlanmıştır. Eser yazıldığı dönemin tıbbi bilgisini aktarmakla kalmaz aynı zamanda günümüze kadar ulaşan anlatılan ilginç tedavi yöntemleri ile alternatif tıp bilimi üzerine de ışık tutmaktadır.

Eserin bilinen üç nüshası bulunmakta ve bu nüshalar farklı kütüphanelerin koleksiyonlarında yer almaktadır. 15. yüzyılda tamamlanan eserde pek çok tedavinin farklı yöntemlerle uygulamaları ve cerrahi alet tasvirleri bulunmaktadır. Kitabın 57 fasıldan müteşekkil ilk babında dağlama yöntemleri, ikinci babında ise 98 fasıl olarak cerrahi aletler anlatılırken, 36 fasıldan oluşan son babında kırık ve çıkıklarla ilgili müdahalelere yer verilmiştir. Paris Bibliothèque Nationale, Fatih Millet Kütüphanesi nüshası ve İ.Ü. Tıp Fakültesi Tıp Tarihi'nde nüshaları bulunmakta olup her bir nüshada farklı sayıda minyatür bulunmaktadır.

Çalışmamıza Sabuncuoğlu'nun Paris Bibliothèque Nationale'de Bulunan Cerrahiyetü'l Haniyye isimli eserinin birinci bâbında bulunan dağlama metodları konu olmuştur. Genel olarak içeriğinde bulunan bâblarda detaylı olarak birçok hastalığın tedavi yöntemlerinden bahsedilen eserde dağlama yöntemlerine ayrı bir ilgi gösterilmiş ve bu yöntemler ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Eski usullerde uygulanan bu tedavi yönteminin göz, diş, karaciğer, akciğer hastalıkları tedavisinde kullanılmış olması ve bu kullanım şekillerinin tasvirlerle kuvvetlendirilmesi eserin dikkat çekici bir özelliğidir.

## 1. Sabuncuoğlu Şerefeddin Hayatı, İlimi ve Sanatsal Kişiliği

15. yüzyıl Osmanlı devrinin önemli bir hekimi ve cerrahı olan Sabuncuoğlu Şerefeddin'in tam adı; Şerefeddin bin Ali bin el-Hac İlyas Sabuncuoğlu'dur ve şehzadeler kenti Amasya'da doğmuştur.<sup>1</sup> Doğum tarihine dair kaynaklarda farklı rivayetler mevcut olup, 788/1386 yılında doğduğu görüşü daha fazla kabul görmüş bir malumat olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup>

Sabuncuoğlu Şerefeddin'in mensup olduğu aile; ilmi, mimari ve kültürel açıdan gelişmiş bir şehir olan Amasya'da tanınmış bir ulema ailesidir.<sup>3</sup> Nitekim dedesi Hacı İlyas Bey, Çelebi Mehmet'in Amasya valiliği esnasındaki hususi hekimlerindedir.<sup>4</sup> Ailede Sabuncuoğlu Şerefeddin'den önce meşhur hekimler yer aldığı gibi kendisinden sonra da bilinen hekimler mevcuttur. Örneğin Yavuz Sultan Selim'in İran'a kaçan oğlu şehzade Murad'ı Şerefeddin'in oğlu<sup>5</sup> Sabuncuoğlu İbrahim tedavi etmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca Hekim İsa olarak bilinen Hekim Lütfullah da Sabuncuoğlu ailesine mensup bir hekimdir.

Sabuncuoğlu Şerefeddin'in tahsil hayatına bakıldığında, onun mektep ve medrese eğitimi alıp almadığına dair kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, tabâbet ilmini Amasya Amber bin Abdullah Dârüşşifâsi hekimlerinden olan Burhaneddin Ahmet en-Nahcivânî'den usta-çırak usulü aldığı kabul edilmektedir.<sup>7</sup> Sabuncuoğlu tabâbet ilmini klasik tıp kitaplarını okuyarak, müşahade ve tecrübe yaparak geliştirmiştir. Hacı Paşa ve Akşemseddin onun hayranlıkla takip ettiği Türk hekimlerindedir. Müslüman hekimlerin yanı sıra kadim Yunan hekimleri Hippokrates (M.Ö. 450-300) ve Galinos da onun eserlerinde hayranlıkla sözü edilen tabiplerdir.<sup>8</sup> Sabuncuoğlu tabâbet ilimin yanı sıra dönemin diğer tabiplerinin aksine cerrahî ile de yakından ilgilenmiştir.

Hekimlik mesleğine henüz on yedi yaşında iken yine Amasya Dârüşşifâsında başlamıştır.<sup>9</sup> Mesleğiyle beraber tercüme ve telif işleri ile de ilgilenmiştir. Söz gelimi İbn-i Sina, Ebu'l Kasım Zehravî, Ebu'l İbrahim Cürcanî gibi tıp âlimlerinin eserlerini tercüme etmiştir.<sup>10</sup> Cerrahiyyet'ül-Haniyye eserinin telifinden sonra dönemin padişahı Fatih Sultan Mehmet'e kitabını sunmak için İstanbul'a gitmiştir.

Sabuncuoğlu Şerefeddin her ne kadar döneminin başarılı bir hekimi ve cer-

<sup>1</sup> Nuran Yıldırım, "Sabuncuoğlu Şerefeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Kasım 2019).

<sup>2</sup> Şaban Doğan, *Terceme-i Akrebâdin Sabuncuoğlu Şerefeddin (Giriş-İnceleme-Metinler) Birinci Cilt* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 15.

<sup>3</sup> Ünal Şenel, *Amasya'lı Hekim Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Eseri Mücerreb-nâme* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 3.

<sup>4</sup> Sibel Murad, "Terceme-i Akrebâdin'de Terkipler ve Adlandırılmaları", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2011), 89.

<sup>5</sup> Vecihe Kılıcoğlu, *Cerrahiye-i İlhanniye* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 15.

<sup>6</sup> İlter Uzel, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 20.

<sup>7</sup> Uzel, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, 21; Doğan, *Terceme-i Akrebâdin*, 16.

<sup>8</sup> Kılıcoğlu, *Cerrahiye-i İlhanniye*, 17.

<sup>9</sup> Kılıcoğlu, *Cerrahiye-i İlhanniye*, 15.

<sup>10</sup> Şenel, *Amasya'lı Hekim Sabuncuoğlu*, 4.

rahi olsa da Osmanlı bilim dünyasında yeterince tanınıp, tetkik edilmemiştir. Nitekim ismi vefatından yaklaşık yüz yirmi dört yıl sonra ilk defa cerrah İbrahim b. Abdullah'ın 911/1505 tarihli Alâim-i Cerrahîn isimli eserinde geçmektedir. Kaynaklarda yeterince tanınmamasının sebebi olarak; eserlerini dönemin ilim ve edebiyat dili olan Farsça ve Arapça yerine Türkçe yazması, bununla birlikte zamanının meşhur hekimlerinin aksine ilgisini yalnız tıbbî ilimlere hasretmiş oluşu ve Amasya'da ikamet ediyor olması gösterilmiştir.<sup>11</sup>

Sabuncuoğlu birçok öğrenci de yetiştirmiştir. Gıyâs b. Muhammed İsfahanî, Muhyiddin Mehî onun yetiştirdiği meşhur talebelerindendir.<sup>12</sup> Tıbbî ilim tahsili, eser telifi ve talebe yetiştirme etrafında geçen sade hayatının tam olarak ne zaman sona erdiği bilinmese de son eseri Mücerreb-nâme'yi yazdıktan sonra yani 873/1468'den sonra vefat ettiği kabul edilmektedir. Mezarının nerede yer aldığı ise bilinmemektedir.<sup>13</sup>

Hayatını okuma, araştırma gibi kültürel faaliyetlerle idame ettirmiş Sabuncuoğlu Şerefeddin dönemin ilim ve edebiyat dili olan Arapça ve Farsçayı çok iyi derecede bilmektedir. Bununla birlikte Mücerreb-nâme'sinde geçen "ben bu nüshai kitab-ı yunanî den istihrac itdüm" ibaresinden onun Yunanca da bildiği düşünülmektedir.<sup>14</sup> Tüm bunlara rağmen eserlerini Türkçe yazması onun dikkat çeken özelliklerindedir. Cerrahiyyetü'l-Haniye'sinde dönemin Arapça ve Farsça bilmeyen hekim ve cerrahlarının istifadesi için Türkçe yazmayı tercih ettiğini bildirmektedir.<sup>15</sup> Eserlerini sade ve anlaşılır bir dil ile yazması onun Türk dili ve Tıp tarihi açısından kıymetini daha da arttırmaktadır.<sup>16</sup> Eserlerini, nesih hattına oldukça yakın bir karakterle ile zamanına göre başarılı bir şekilde kaleme almıştır.

Cerrahiyyetü'l-Haniye minyatürlerini resmetmiş olması<sup>17</sup> ile de tanınan Sabuncuoğlu'nun sanatçı bir kişiliği olduğunu söylemek mümkündür. Bir tıp hekiminin sanata ilgi duyması Türk sanatları konusunda ihtisas sahibi pek çok hocanın da geçmişinde tıp ilmi ile uğraşmış olması ile alakalı önemli bir benzerliktir. Bilinen tüm eserleri tıbbî ilimler ile alakalı olan Sabuncuoğlu Şerefeddin'in üç eseri ve dört otopografi bulunmaktadır.<sup>18</sup> Bunlar kronolojik sıraya göre; Terceme-i Akribâdîn, Halimî'nin manzum tıp kitabı, Cerrahiyyetü'l-Haniye, Müfid (Nazmü't-Teshîl) ve Mücerreb-nâme'dir.<sup>19</sup>

<sup>11</sup> Kılıçoğlu, *Cerrahiye-i İlhanniye*, 2.

<sup>12</sup> Uzel, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, 21.

<sup>13</sup> Uzel, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, 23.

<sup>14</sup> Uzel, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, 23.

<sup>15</sup> Uzel, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, 34; M. Şerafettin Canda, "Türkiye'de Nöropatoloji Gelişimi Düünden Bugüne", *Türkiye Ekopatoloji Dergisi* 11/3 (2005), 99.

<sup>16</sup> Doğan, *Terceme-i Akribâdîn*, 16.

<sup>17</sup> Uzel, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, 35.

<sup>18</sup> Uzel, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, 24.

<sup>19</sup> Kılıçoğlu, *Cerrahiye-i İlhanniye*, 20.



## 2. Cerrahiyetü'l-Hâniyye

Hicrî 870/miladi 1465 yılında yazılan Cerrahiyetü'l-Hâniyye, Sabuncuoğlu Şerefeddin'e dünya çapındaki ününü kazandıran eserdir.<sup>20</sup> Bu eserin en önemli hususiyeti, İslam tarihinde tasvirli minyatürler kullanılarak hazırlanmış ilk tıbbî eser olmasıdır.<sup>21</sup> Kitapta birçok tedavi yöntemleri ve cerrahi müdahaleler resmedilerek anlatılmıştır. Bazı kaynaklarda bu kitabın orijinal bir eser olmayıp, XI. yüzyılın meşhur cerrahlarından Ebu'l-Kasım Zehravî'nin Kitâb et-Tasrif fi't-Tıbb isimli eserinin bir tercümesinden oluştuğu bilgisi mevcuttur. Ancak Cerrahiyet'ül-Haniyye'nin tasnifi et-Tasrif'in "kitâb el-a'mâl fi'l-yed" başlıklı cerrahî bölümü/ otuzuncu bölümü ile paralellik arz etse de birebir tercümesi değildir. Sabuncuoğlu Şerefeddin'in kendi tecrübelerini de içermektedir. Söz gelimi temriye ile alakalı bölüm, uçuğun dağlanması ve akrabadin fasılları Sabuncuoğlu'nun kaleminden çıkmıştır. Akrabadin'in kelime manası tıbbî formüller anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> Ayrıca et-Tasrif yalnızca tıbbî aletlerin resmini içerirken; Cerrahiyet'ül-Hâniyye'de aletlerle birlikte bu tıbbî aletlerin nasıl kullanılacağını da gösteren minyatürler bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Üzerinde deontolojiden Türk dil tarihine pek çok akademik araştırma yapılan bu eserin bilinen üç nüshası mevcuttur. Bunlar Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edilen Paris Bibliothéque National nüshası, Fatih Millet Kütüphanesi nüshası ve İ.Ü. Tıp Fakültesi Tıp Tarihi nüshasıdır.

Yapılan literatür tetkiklerinde çalışmamızın konusunu teşkil eden Paris nüshasında bulunan minyatürlerin sanatsal açıdan pek bir değerinin bulunmadığına değinilmiş olup, İstanbul nüshasında bulunan ve teknik ve üslup özellikleri bakımından diğer iki nüshadan ayrılan nüshanın bu açıdan daha ehemmiyet içerdiğine dair görüşler bulunmaktadır. Çalışma konumuz olan Paris nüshasında bulunan yazma eserdeki minyatürlerin içerdiği figürler, nebatatlar, alet tasvirleri ve cerrahi müdahaleler minyatür sanatının ifade sel anlatım gücünden yola çıkarak, resim metin analizleri bakımından sanat değeri taşıyan önemli vesikalar olduğu kanaatindeyiz. Suut Kemal Yetkin'de İslam Minyatürünün Estetiği isimli makalesinde "Umumiyetle bir tablonun ne demek istediğini daha anlamadan renk ve çizgi âhenginin sihirli tesirinde kalırız. Zaten sanat bu sihirli âhenkten başka bir şey değil midir<sup>24</sup>?" ifadesiyle her bir çizginin her bir rengin veya kullanılan her bir figürün nesneye estetik bir olgu kazandırdığını destekler niteliktedir.

<sup>20</sup> Volkan Acar, "Cerrahiyetü'l-Haniyye Hakkında Yazılan Türkçe Makaleler", *Lokman Hekim Dergisi* 5/2 (2015), 37-44.

<sup>21</sup> Gönül Güreşsever, "Kitab Al-Cerrahiyet Al-Hâniye (İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Nüshası) Minyatürleri", *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (15-20 Ekim 1973): Tebliğler*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Yayınları, 1979), 772.

<sup>22</sup> Haldun Eroğlu, "XV. Yüzyıl Tabiblerinden Şerafettin Sabuncuoğlu ve Amasya Dârüşşifâsi", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 11 (2000), 150.

<sup>23</sup> Nuran Yıldırım, "On Beşinci Yüzyıla Ait Türkçe Cerrahnâmeler", *Lokman Hekim Journal* 1/1(2011), 21; Uzel, *Cerrahiyetü'l-Haniyye*, 26.

<sup>24</sup> Suut Kemal Yetkin, "İslam Minyatürünün Estetiği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1953), 34.

## 2.1. Fatih Millet Kütüphanesi Nüshası

Fatih Millet Kütüphanesinde Ali Emirî Kitaplığı 79 numarada kayıtlı olan Millet nüshası da Paris nüshasıyla aynı tarihte Sabuncuoğlu Şerefeddin tarafından Amasya'da hazırlanmıştır<sup>25</sup>. 199 varaktan oluşan yazma, kalın abadî kâğıt üzerine yazılmıştır ve sonradan yapılmış bir bez cilt içindedir. Harekeli, okunaklı nesih ile kaleme alınmıştır.<sup>26</sup> Sayfanın ebadı 16,4x25,3 cm.; yazıyı çerçeveleyen cetvel ise 13,1x20,8cm'dir. Her sahife kırmızı/lâl mürekkep ile cetvel içine alınmıştır. Metin kısımları 17 satır olacak şekilde düzenlenmiştir.<sup>27</sup> Bâb ve fasıl başlıklarının yanı sıra önemli addedilen bazı kısımlar da lâl mürekkep ile yazılmıştır. Sayfa düzeni, yazılış şekli bakımından Paris nüshası ile benzerlik arz etmektedir. Yine Paris nüshası ile aynı şekilde üç bâbtan oluşan Millet yazması ne yazık ki onun kadar iyi korunamamıştır. Pek çok bölümü eksiktir. Bu eksikliklerin bir kısmı acemi (minyatürlerin çalاکalem çizilmeye çalışılması hususu bu fikri ortaya koymaktadır) bir şekilde tamamlanmaya çalışılsa da halen pek çok fasıl eksiktir.<sup>28</sup>

## 2.2. İ.Ü. İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Nüshası

İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü'ne bağlı Tıp Tarihi Müzesinde sergilenen bu nüshanın tam olarak ne zaman ve kim tarafından istinsah edildiği bilinmemektedir. Müzeye General Prof. Besim Ömer Akalın'ın hususi kütüphanesinden intikal etmiştir.<sup>29</sup> Kitabın minyatür ve yazı kısımlarının üslup özelliklerinden yola çıkılarak kitap yaklaşık olarak 16. veya 17. yüzyıllara tarihlenebilir.<sup>30</sup>

Bu nüsha her ne kadar yüksek sanatsal özellikler içermekte ise de gerektiği gibi muhafaza edilmemiştir. Tahribata uğrayan ve pek çok eksiklik içeren nüsha 188 varaktan oluşmaktadır. Deri cild içinde muhafaza edilen eserin sayfa ebadı 30x21 iken; metni sınırlayan cetvel 18,3x12'dir.<sup>31</sup> Cetveller kırmızı/lâl mürekkep ile çekilmiş metin kısmı 15 satır şeklinde düzenlenmiştir.<sup>32</sup> Bu nüshadaki minyatür sayısı, takdim sayfası kayıp olduğundan, tam olarak bilinememektedir. Günümüzdeki eksik nüshada ise yalnızca 32 minyatür bulunmaktadır. Minyatürlerin hemen hepsi yarım sayfa ebadındadır. Minyatürlerin diğer iki nüshadan farklı olarak daha sanatsal olmaları ve klasik minyatür üslubuna yakın bir üslup taşımaları bu minyatürlerin usta bir nakkaş elinden çıkmış olduğunu düşündürmektedir (Resim 2).<sup>33</sup>

<sup>25</sup> Kılıcoğlu, *Cerrahiye-i İlhanniye*, 25.

<sup>26</sup> Uzel, *Cerrahiyetü'l-Haniyye*, 29.

<sup>27</sup> A.Süheyl Ünver, *Cerrahiye-i İlhaniye* (İstanbul: Kenan Basimevi,1939),13.

<sup>28</sup> Kılıcoğlu, *Cerrahiye-i İlhanniye*, 25.

<sup>29</sup> Güreşsever, "Kitab Al-Cerrahiyet Al-Hâniye (İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Nüshası) Minyatürleri", 773.

<sup>30</sup> Ünver, *Cerrahiye-i İlhanniye*, 15.; Kılıcoğlu, *Cerrahiye-i İlhanniye*, 25.

<sup>31</sup> Güreşsever, "Kitab Al-Cerrahiyet Al-Hâniye (İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Nüshası) Minyatürleri", 774.

<sup>32</sup> Güreşsever, "Kitab Al-Cerrahiyet Al-Hâniye (İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Nüshası) Minyatürleri", 774.

<sup>33</sup> Güreşsever, "Kitab Al-Cerrahiyet Al-Hâniye (İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Nüshası)

### 2.3. Paris Bibliothèque Nationale'de Bulunan Cerrahiyyetü'l Haniyye Nüshasının Minyatür Özellikleri

Fatih Sultan Mehmet'e arz edilmek ve O'nun merhametini elde etmek üzere Sabunçoğlu Şerefeddin tarafından 870/1465'de Amasya'da hazırlanan bu nüsha, Paris Bibliothèque Nationale (Suppl., Turcs, nr. 693)'de yer almaktadır.<sup>34</sup> Saray kütüphanesinden ne zaman çıkartıldığı bilinmeyen bu kıymetli nüsha; 1860 yılında Yâsincizâde Mehmet İlmî Efendi tarafından Fransız bir hekime hediye edilmiştir. Yazmanın Paris Bibliothèque Nationale'e intikali 1871 senesinde olmuştur.<sup>35</sup> Çalışmamıza konu olan bu nüshanın kahverengi meşin bir cilt içinde bulunan eserin ebadı 18x26,5 cm'dir<sup>36</sup>(Resim 3). Miklebi olan cilt son derece sadedir. Ön ve arka kapağının yüzeyinde ufak tefek tahribat görülen cildin ön ve arka kapaklarının ortasında eşkenar dörtgen formunda oldukça küçük bir tezyini unsur bulunmaktadır. Cildin iç kısmı ve ondan sonra gelen ilk sayfalar kalın abadî kâğıttandır<sup>37</sup>, aharlıdır ve tezyin edilmemiştir. Yazmanın ilk ve son sayfasında II. Bâyezid'in tuğrası bulunmaktadır.<sup>38</sup> Bununla beraber yazmanın ilk sayfasında Paris Bibliothéque Nationale mührü de yer almaktadır.



Resim 1 Cildin genel ve detay görünümü

Kitapta sayfa düzeni 17 satır şeklinde ayarlanmış ve sayfa lâî mürekkep ile çift cetvel içine alınmıştır (Resim 4). Zamanına göre başarılı nesih hattını andıran bir yazı ile Osmanlıca kaleme alınan eserin tamamı harekelidir. Siyah mürekkep ile yazılan hattın harekeleri de siyahla çekilirken; başlıklar ve dikkat çekilmek istenen noktalar lâî mürekkep ile yazılmıştır. Genellikle aynı ölçülerde yazılmış kelimeler, 17 satırlık ölçüyü bozmamak adına, zaman zaman daha küçük yahut cetvel sınırını biraz aşacak şekilde yazılmıştır.

→ →

Minyatürleri", 774.; Ünver, *Cerrahiye-i İlhaniye*, 25.; Kılıçoğlu, *Cerrahiye-i İlhaniye*, 25.

<sup>34</sup>Ali Haydar Bayat, "Cerrâhiyye-i İlhâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/420.

<sup>35</sup>Kılıçoğlu, *Cerrahiye-i İlhaniye*, 23.

<sup>36</sup>Ünver, *Cerrahiye-i İlhaniye*, 15; Uzel, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, 28.

<sup>37</sup>Uzel, *Cerrahiyyetü'l-Haniyye*, 28.

<sup>38</sup>Kılıçoğlu, *Cerrahiye-i İlhaniye*, 23.



Resim 2 34a numaralı varak genel görünüm



Resim 3 22b ve 23a numaralı varak genel görünüm



Resim 4 Takdim Sayfası

Tedavi yöntemlerini açıklayan fasılların birçoğunun sonunda minyatür bulunmaktadır.<sup>39</sup> Minyatürler de lâl mürekkep ile çift cetvel içine alınmıştır. Lâl mürekkep ile yazılan, siyah mürekkep ile harekelendirilen minyatürlerin açıklayıcı notları çoğunlukla resmin cetvelinin içinde yer almaktadır. Ayrıca tedavi için kullanılan bazı aletlerin ve yapılan müdahalelerin resmi de metin içinde gösterilmektedir.<sup>40</sup> Tedavi sahneleri kadar çok sayıda olmayan bu alet çizimleri çoğunlukla metin içinde cetvelsiz şekilde iken; bazen de cetveli olarak resmedilmiştir.

Kitap üç bâbdan oluşmuştur. Eserin birinci bâbında 57, ikinci bâbında 98, üçüncü bâbında ise 36 fasıl bulunmaktadır. Sabuncuoğlu eserini resimlerken birinci bâbda 54 tedavi, 7 alet ve 4 inzisyon, ikinci bâbda 58 tedavi, 131 alet ve 10 inzisyon ve üçüncü bâbda 24 tedavi ve 11 alet olmak üzere 136 tedavi gösterir resim ile oluşturmuştur.<sup>41</sup>

Eserin ilk sayfasında yani 1a numaralı varakta eserin ne kitabı olduğu, ki-me hibe edildiği, hangi kitaplıkta ve hangi numarada kayıtlı olduğu gibi bilgiler Arapça, Osmanlıca ve Fransızca olarak verilmiştir. Bundan sonra 3 sayfa takdim sayfası bulunmaktadır. Takdim bölümünün yaklaşık 2,5 sayfa mensur, yarım sayfasına yakın beş satırlık kısmı da manzum şekilde yazılmıştır. Takdimin hemen akabinde 23 sayfalık fihrist bölümü bulunmaktadır. Fihristte bâb ve fasıl başlıkları lâl mürekkep ile yazılırken; içerik kısımları siyahla yazılmıştır. Üç bölümden oluşan eserin ketebe kısmı da bulunmaktadır. Bu şekliyle toplamda 205 varaktan oluşmaktadır.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Uzel, *Cerrahiyetü'l-Haniyye*, 28.

<sup>40</sup> Bayat, 'Cerrahiye-i İlhâniyye', 7/420.; Uzel, *Cerrahiyetü'l-Haniyye*, 28.

<sup>41</sup> Eroğlu, 'Şerafeddin Sabuncuoğlu', 154.

<sup>42</sup> Uzel, *Cerrahiyetü'l-Haniyye*, 28.



Resim 5 17a'da bulunan minyatürün genel ve detay görünümü. Başta rutubet üstünlüğünden dolayı oluşan baş ağrıları için dağlama tekniğinin kullanımı.



Resim 6 18b'de bulunan minyatürün genel ve detay görünümü. Yeni oluşmuş baş ağrısının tedavisi için dağlama yönteminin kullanılması



Resim 7 28a'da bulunan minyatürün genel ve detay görünümü. Ağız içinde çıkan nasırların dağlama tekniği ile tedavisi.



Resim 8 21b'de bulunan minyatürün genel ve detay görünümü. Balgamdan kaynaklanan unutkanlığın dağlama yöntemiyle tedavisi.



Resim 9 28b'de bulunan minyatürün genel ve detay görünümü. Diş ağrısı tedavisinin dağlama yöntemiyle yapılması.



Resim 10 29b'de bulunan minyatürün genel ve detay görünümü. Domuz başı hastalığının tedavisinde dağlama tedavisi uygulanması.





Resim 11 24a'da bulunan minyatürün genel ve detay görünümü. Durmadan akan göz yaşının tedavisi için kullanılan dağlama tedavisi.



Resim 12 26a'da bulunan minyatürün genel ve detay görünümü. Kırpıkların eğilmesi için tedavi amaçlı dağlama yöntemi.



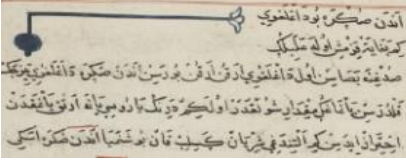
Resim 13 33a'da bulunan minyatürün genel ve detay görünümü. Karaciğer tümörünün dağlama yöntemiyle tedavisi.

Birinci bâbda kara sevda, karaciğer tümörü, göz hastalıkları ve diş hastalıkları gibi çeşitli hastalıklar ve dağlama ile tedavisini, ikinci bâb cerrahiye konusunu, üçüncü bâb ise kırık çıkıkların tedavi yöntemlerini işlemektedir. Çalışmamıza konu olan birinci bâbda uygulanacak tedavilerin minyatürleri bizzat hekimin elinden çıkmıştır.

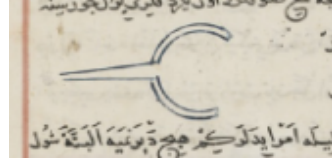
Tedavi sahnelerinden ve tedavi yöntemlerinin yazıldığı birinci bâbda ortalama her sayfada minyatür bulunmaktadır (Resim 5-13). Her biri ilgili faslın metin kısmının sonuna yerleştirilmiştir. Bu minyatürler tedavi edilmek istenilen hastalıkların görsel olarak ifade edilmiş şeklidir. Bir nakkaş değil de hekimin elinden çıktığı için devrinin minyatür anlayışından daha uzak ve iptidai resimlerdir. İnsan figürleri anatomik olarak orantısız resmedilmiştir. Söz gelimi hekimin yahut hasta figürlerinin üst bedenleri, alt bedenlerine göre daha büyük; el ve ayakları oldukça ise oldukça küçük çizilmiştir. Bazı resimlerde parmak sayıları dört iken bazılarında altıdır. Bunun yanı sıra minyatürlerde iç veya dış mekân olgusu bulunmamaktadır. Resimde kullanılan elamanlar şematik olarak

ifade edilmiştir.<sup>43</sup> Resimlerde hasta, hekim, yardımcı hekim ve kenarlara serpiştirilen bitkilerin dışında başka öge kullanılmamıştır. Sadece bir tasvirde dekoratif unsur olarak ibrik bulunmaktadır.

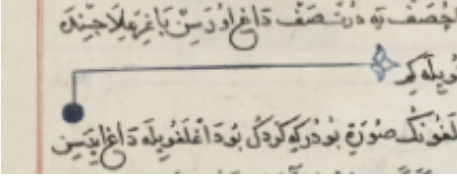
Tüm fasıllarda figürlerin ten ve göz renkleri ile bedenlerinin konturu için kullanılan renk aynıdır. Figürlerin yüzlerine canlılık katmak için uygulanan kırmızı ile pembe arası renk de bedenlerin konturunda kullanılan renkle aynıdır. Kıyafetlerde kullanılan renk ve desenler de benzerlik arz etmektedir. Çoğu kıyafet aynı şekliyle ve rengiyle birçok fasılda tekrar tekrar resmedilmiştir. Hekim figürleri tüm fasıllarda oturur pozisyonda, pabuçlu ve benzer surette tasvir edilmiştir. Hasta veya yardımcı hekim diyebileceğimiz üçüncü figürler kimi zaman sakallı, kimi zaman çocuk suretli çizilmişlerdir. Ama birinci ve otuzuncu fasıllar arasındaki hasta ve yardımcı figürlerin hepsi de genç ve erkek olarak tasvir edilmiştir.



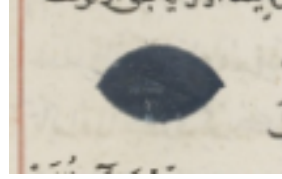
Resim 14 Üçüncü fasıl 18b'de bulunan Suret-i Alet.



Resim 15 Onyedinci fasıl 27a'da bulunan Suret-i Alet



Resim 16 Otuzuncu fasıl 34a'da bulunan Suret-i Alet



Resim 17 On altıncı fasıl 25b numarada bulunan insizyon tasviri.



Resim 18 Yirmi altıncı fasıl 31b de bulunan insizyon tasviri.

Dağlama metotlarının çeşitli hastalıklarda verdiği neticelerin ve sağladığı şifanın anlatıldığı birinci bâbda metin kısmı içinde ayrıca resmedilen suret-i alet

<sup>43</sup> Güreşsever, "Kitab Al-Cerrahiyet Al-Hâniye (İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Nüshası) Minyatürleri", 776.

tasvirleri bulunmaktadır. Bunlar üçüncü, on yedinci ve otuzuncu fasılların metin kısmı içinde ve ayrıca cetvel içine alınmamış şekildedir. Üç resim de aynı ton koyu gri/ kurşunî ile çizilmiştir (Resim 14-18). Dağlama yöntemlerinin anlatıldığı birinci bâbda, dağlamanın tekniği ve aletler tasvir edilirken bu aletlerin vücut üzerinde bırakacağı izleri anlatmak için de ayrıca tasvirler bulunmaktadır. İnzisyon olarak adlandırılan bu izleri metin içerisinde minyatürlere nazaran daha küçük ve koyu mürekkep kullanılarak resmedilmiştir.



Resim 19 Külliyyat Kâtibi (And, 2002)



Resim 20 Dilsuzname (Bağcı vd., 2006)

Sanata ve sanatçıya verdiği önem ile Türk kitapçılık tarihinde tamamiyle kendine özgü ürünler çıkaran 15. yüzyıl saray nakkaşhanesinde üretilen tezhip ve minyatürlü yazmalarda üslup birliği bulunmaktadır<sup>44</sup>. Cerrahiyet'ül Haniyye'nin 15. yüzyıla ait olması bu dönemde sanatın önemli merkezlerinden biri olan Edirne Nakkaşhanesinde yapılmış olması olasılığını ortaya çıkarsa da, eser hem üslup hemde estetik yönden nakkaşhanede üretilen diğer az sayıda eserle benzerlik taşımamaktadır. Bu nedenle eserin tamamen Sabuncuoğlu'nun kendi fırçasından çıktığı anlaşılmaktadır. 15. yüzyılda yapılmış 1460-80 tarihli Ahmedî İskendernâme'sinin özellikle Venedik Marciana Kitaplığında bulunan nüshasının, 1455-56 tarihli Dilsuzname'nin, aynı yıllara tarihlenen Külliyyat-ı Kâtibî'nin minyatürlerinin tipik Edirne Nakkaşhanesi üslup özelliklerini taşımaktadır. Anlatılmak istenen konunun alanın merkezine yerleştirilmesi, Türkmen ve Timurlu minyatürlerinden görülen sahne anlayışıyla benzerlik taşır (Resim 19-20). Doğa tasvirlerinin bolca kullanıldığı minyatürlerde derinlik hissinin hakimiyeti hissedilir. Figür duruşlarının genel olarak üst üste yerleştirildiği kompozisyonlarda genel olarak kırmızı, turuncu, mavi, lacivert, sarı, eflatun ve yeşil gibi renklerin kullanımıyla sahnelerde canlı bir görünüm vurgulanır. Her iki eserde de minyatürler çift sayfa ve dış mekanda resmedilmiş, kalan boşluklarda ağaç ve doğa tasvirlerin resmedilmiştir. Paris nüshası minyatürleri şematik bir şekilde olup, mekan fikri olmayan, çizgisel ifadelerin yoğunlukla kullanıldığı bir üslup göstermektedir. Çalışma konumuzu teşkil eden Paris Nüshasının var olan

<sup>44</sup> Ali Fuat Baysal, "Mushaf Tezyinatının Tarih İçindeki Gelişimi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 370.



minyatür geleneğinden farklı bir üslupta olması bu eserin Amasya'da yetişmiş sanatçının fırçasından çıktığını da ortaya çıkarır<sup>45</sup>.



Resim 21 Paris Bibliothèque: 31a



Resim 22 Millet Nüshası: 31a



Resim 23. Tıp Tarihi Müzesi Nüshası: 2b  
(Uzel, 1992)

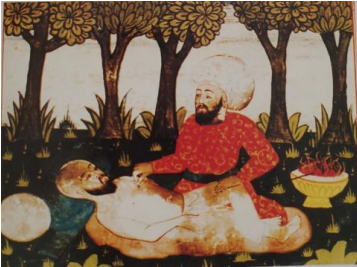
Rutubet üstünlüğünden oluşan omuz çıkığında dağlama metoduna ait üç nüshada bulunan minyatürler



Resim 24 Paris Bibliothèque: 33a



Resim 25 Millet Nüshası: 32b



Resim 26 Tıp Tarihi Müzesi Nüshası: 6a  
(Uzel, 1992)

Karaciğer tümörünün dağlama metoduna ait üç nüshada bulunan minyatürler

<sup>45</sup> Oktay Aslanapa, "Osmanlı Minyatür Sanatı", *Yeni Türkiye Dergisi* 34/6 (2000), 654.



Resim 27 Paris Bibliothèque: 33b



Resim 28 Millet Nüshası: 33b



Resim 29 Tıp Tarihi Müzesi Nüshası: 7a (Uzel, 1992)

Plörezinin (akciğer zarında sıvı birikmesi) dağlanma metoduna ait üç nüshada bulunan minyatürler



Resim 30 Paris Bibliothèque: 34b



Resim 31 . Millet Nüshası: 34a



Resim 32 Tıp Tarihi Müzesi Nüshası: 8a (Uzel, 1992)

Dalak hastalıklarının dağlanma metoduna ait üç nüshada bulunan minyatürler



Resim 33 Paris Bibliothéque: 35a



Resim 34 Millet Nüshası: 34b



Resim 35 Tıp Tarihi Müzesi Nüshası: 9a  
(Uzel, 1992)

Sirozun (İstinkanın) dağlanma metoduna ait üç nüshada bulunan minyatürler



Resim 36 Paris Bibliothéque: 45b



Resim 1 Tıp Tarihi Müzesi Nüshası: 23b  
(Uzel, 1992)

Mafsal yırtığının dağlama metodunun iki nüshada bulunan minyatürü



Resim 38 Paris Bibliothéque: 46b



Resim 39 Millet Nüshası: 40b



Resim 40 Tıp Tarihi Müzesi Nüshası: 23b  
(Uzel, 1992)

Cüzzamin dağlanma metoduna ait üç nüshada bulunan minyatürler

Çalışmamıza konu olan Paris nüshası dağlama metotlarında bulunan minyatürlerin her üç nüshada da bulunan tasvirlerinin bulunduğu metotlarda üç nüshanın arasındaki farklılıkların tespiti açısından değerlendirmeye alınmıştır. Fatih Millet Kütüphanesi nüshası minyatür özellikleri bakımından diğer iki nüshadan daha iptidai özellikler gösterir. Bu nüshayı Sabuncuoğlu'nun kendisine saklamak için kaleme aldığı tahmin edilmektedir.<sup>46</sup> İstanbul Tıp Tarihi Nüshası yapılış zamanı ve üslup özellikleri dolayısıyla minyatürleri diğer iki nüshadan farklıdır. Minyatürlerin hemen hepsinde üslup birliği bulunup irili ufaklı nebati tasvirlerle hareketlendirilmiş, tabiat tasvirlerindeki ayrıntıcı bezeme özellikleri ile dikkati çeker. Figürlerin oldukça büyük tasvir edilmesi, Anadolu Türk tipinde olmaları ve bazen hasta figürünün çıplak vaziyette tasvir edilmeleri eserin tipik özellikleridir. Minyatürlerin birkaçı hariç diğer bütün tedavi sahneleri tabiatın içinde resmedilmiş, mekânsal betimlemeden uzak durulmuştur.<sup>47</sup> Saray nakkaşları tarafından yapılan ihtişamlı sahnelerden, saray betimlemelerinden ve kullanılan malzeme (saray nakkaşhanelerinde bol miktarda altın kullanılırken bahsi geçen nüshada altın kullanımı nakkaşhane eserlerine göre azdır)ve teknik özellikleri bakımından farklı bir üsluptadır, bu da nüshanın da saray nakkaşhanesinde yapılmadığını destekler nitelikte bir özelliktir.

### Sonuç

Cerrahiyetü'l Haniyye içerdiği tıbbi bilgiler neticesinde şimdiye kadar pek çok tıp bilimi kitabında yer almış eşsiz bir kaynaktır. Eser çeşitli tedavi yöntemlerini ayrıntılı bir şekilde ifade etmesi, bu yöntemlerin eski zamanlardan itibaren hangi isimlerle bilindiğine ve tedavilerinin alternatif tıp yöntemiyle nasıl gerçekleştirildiğine dair bilgilerin verilmesi açısından önemlidir. Bu bilgiler ışığında şimdiye kadar literatürde çoğu zaman içerdiği bilgilerin tercümesi ve tıbbi kitaplarda tedavilerin anlatılması amacıyla yer almıştır. Ancak dönemin önemli ilim ve sanat adamlarından biri olarak kabul ettiğimiz Sabuncuoğlu ve ortaya koyduğu eseri Cerrahiyyet'ül Haniyye, tıp ilminin yanında içerdiği minyatürleriyle de geleneksel sanatlarımızdan minyatür sanatı açısından önemli bir özelliğe sahiptir. Çalışmamızın yapılmasının ana nedeni de, söz konusu nüshanın minyatürleri hakkında şimdiye kadar böyle bir çalışmanın yapılmaması ve eserin sadece tıbbi bir eser olarak değerlendirilmiş olmasıdır.

Yapılan ayrıntılı analizler sayesinde resim ve metin arasındaki bağlantılar saptanmış ve metin kısmında bulunan bilgilerin birebir resmedildiği görülmüştür. Tüm resimlerde hekim, hasta ve alet resmini bir cümle ile açıklayan not bulunmaktadır. Bu açıklayıcı notlar düz satır şeklinde yerleştirilmişlerdir. Bu açıklayıcı notların hepsi lâl mürekkep ile yazılmış, siyah mürekkep ile hareketlenmiştir.

Resimlerde beyaz, siyah, yavruağzı, sephia ile açık ve koyu olmak üzere

<sup>46</sup> Kılıcoğlu, *Cerrahiye-i İlhanîye*, 25.

<sup>47</sup> Güreşsever, "Kitab Al-Cerrahiyet Al-Hâniye (İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Nüshası) Minyatürleri", 773.

farklı tonlarda süyen, kırmızı, yeşil, mavi, sarı, kahverengi ve gri renkler kullanılmıştır. Beyaz, siyah, sephia ve yavruağzı renklerinin hep aynı tonlarda kullanıldığını söylemek mümkündür. Figürlerin bedenlerinin tahriri lâl mürekkep renginde iken; sarık ve kıyafetlerinin tahriri siyahtır.

Hekim, hekim yardımcısı ve hasta figürlerine gjydirilen sarıkların tezyini yönleri değışiklik gösterse de sarıklar hep beyazdır. Tüm figürlerin gözleri ve tenleri; siyah ve yavruağzı olmak üzere hep aynı renkle boyanmıştır. Figürlerin alın, kaş altı ve yanak bölgelerinde görülen pembeliğin yoğunluğu figürden figüre değışmekle beraber bedenlerinin tahririnde kullanılan renkle aynı olduğu söylenilebilir.

Hekim ve hasta olmak üzere en az iki figür içeren tedavi ve ameliyat resimlerinde; ikinci hasta figürleri ile yardımcı hekim olarak nitelendirebileceğimiz başka figürlerde görülmektedir. Metin içerisinde kimliğine dair her hangi bir malumat bulunmasa da duruşundan yardımcı hekim olduğunu düşünebileceğimiz figürler içeren fasıllar da bulunmaktadır.

Hekim figürleri daima sağ tarafta oturur pozisyonda resmedilirken hasta figürlerinin oturuş şekilleri uygulanacak tedaviye göre değışiklik göstermektedir.

Minyatürlerdeki figürler anatomik olarak orantısızdır. Figürlerin el ve ayakları son derece küçük ve gelişigüzel çizilmiştir. Sözelimi bazı fasıllardaki figürlerin elleri altı parmaklı çizilmiştir. Ayakta durur vaziyetteki tüm figürlerin üst bedenleri alt bedenlerinden daha büyük çizilmiştir. Hasta, hekim ve yardımcı hekim figürlerinin hepsinin gözleri iri ve birbirine yakındır.

Tüm fasıllarda birbirine benzer şekilde tasvir edilen hekim figürünün yüz hatları bazen daha küçük çizilmiştir. Diğer figürlerin birçoğunun çehreleri birbirine benzese de bazı figürlerin yüz hatları daha iri bir şekildedir. Hastaların yaşına dair metin içinde her hangi bir bilgi bulunmamaktadır fakat hastaların sakalsız yahut küçük çehreli çizilmelerinden dolayı çocuk yaşlarda olabileceği tahmininde bulunulmuştur.

Hekim figürü uzun aksakallı olarak tasvir edilmiştir. Resim içeren tüm fasıllarda hekimin beyaz çizgiler ile gri çizgilerden oluşan sakalları diğer figürlerinden daha uzundur. Yardımcı hekim figürlerinin tamamı sakallıdır. Hasta figürleri ise kimi zaman sakallı iken; kimi zaman da sakalsız resmedilmişlerdir. Sakal renkleri ve uzunlukları hasta figüründen hasta figürüne farklılık göstermektedir.

Hekim, hasta ve yardımcı hekim figürlerinden ayrı özel bir kıyafet giymektedir. Yardımcı hekim figürlerinin tamamı deseni; uzun, düz kavisli çizgilerden oluşan uzun kıyafet giymektedir. Bunun dışında hasta ve hekim figürlerinin tamamı benzer desendeki kıyafetleri farklı fasıllarda tekrar tekrar giymektedir.

Resimler cetvel çizgisinin hemen üzerinde başlamaktadır ve resimlerde herhangi bir mekân olgusu bulunmamaktadır. Şematik olan resimlerin birçok



faslında yerden bitme bitkisel dekor görülse de onun dış mekânda olduğuna işaret edecek bir başka unsur bulunmamaktadır. Ancak vazolara yerleştirilmiş çiçekler ve servilerin varlığı çizimleri bir mekan içerisinde gösterme arzusunun ortaya koyar.

Çalışma konumuzu teşkil eden Paris nüshası dahilinde diğer iki nüshanın da minyatür özellikleri bakımından mukayeselerle değerlendirdiğimizde, her üç nüshanın birbirinden farklı özellikler gösterdikleri tespit edilmiştir. Paris ve Millet Kütüphanesi nüshalarında bulunan minyatürlerin teknik ve üslup bakımından dönemin önemli sanat merkezi olan saray nakkaşhanesinde resmedilmediği, bu nüshanın saraya bağlı kalmadan hekimin kendisi tarafından Amasya’da resmedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Paris nüshasında bulunan Sultan II. Bayezid’in tuğralı mührünün varlığı II. Bayezid’in babasının vefatından sonra onun kütüphanesindeki bütün kitapları kendi mührüyle mühürletmesi dolayısıyla eserin Fatih’in özel kitaplığında yer aldığına göstergesidir. İstanbul Tıp Tarihi nüshasının ise yine üslup ve yazı özellikleri bakımından daha geç bir dönemde yapıldığı sonucunu doğurmaktadır.

Cerrahiyetü’l Haniyye gibi tarihi kaynakların güncelliğini yitirmeden her alanda tarihi bir ışık olarak korunması ve belgelendirilmesi akademik açıdan değerlidir. Çalışmamız kapsamında incelenen nüshanın mevcut eserin diğer bâblarında bulunan tedavi yöntemlerinin sadece bir kısmını kapsamaktadır. Bunun nedeni ilerleyen dönemde bütün nüshalarla ilgili olarak çalışmalar yapmayı planlamamızdır. Gerek tıp gerek sanat ve edebiyat tarihi bakımından değeri bulunan bu eserin çalışma konusuna dâhil edilmesiyle tekrar değerlendirilerek eserin günümüz literatüründe vesikalandırılmasını önem arz etmektedir.

### Kaynaklar

- » Acar, Volkan. “Yazılışının 550. Yılında Cerrahiyetü’l Haniyye Hakkında SCI-E Kapsamındaki Dergilerde Yayınlanan Türkiye Kaynaklı Makaleler”. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 5/2 (2015), 37-44.
- » Bademci, Gülşah. “First Illustrations of Female "Neurosurgeons" In The Fifteenth Century By Serefeddin Sabuncuoğlu”. *Neurocirugia* 17/2 (Nisan 2006), 162-165.
- » Bayat, Ali Haydar. “Cerrâhiye-i İlhâniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/420, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- » Baysal, Ali Fuat. “Mushaf Tezyinatının Tarih İçindeki Gelişimi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 10/3 (2010), 365-386.
- » Canda, M. Şerafettin. “Türkiye’de Nöropatoloji Gelişimi Dünden Bugüne”. *Türkiye Ekopatoloji Dergisi* 11/3 (2005), 93-158.
- » Doğan, Şaban. *Terceme-i Akribâdin Sabuncuoğlu Şerefeddin (Giriş-İnceleme-Metinler) Birinci Cilt*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- » Eroğlu, Haldun. “XV. Yüzyıl Hekimlerinden Şerefeddin Sabuncuoğlu ve Amasya Dârüşşifâsi”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 11(2000), 147-156.
- » Güreşsever, Gönül. “Kitab Al-Cerrahiyet Al-Hâniye (İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Nüshası) Minyatürleri”. *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (15-20 Ekim 1973): Tebliğler*. 3/771-794. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkîyat Enstitüsü Yayınları, 1979.
- » Kılıcioğlu, Vecihe. *Cerrahiye-i İlahniyye*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1956.
- » Murad, Sibel. “Terceme-i Akribâdin’de Terkipler ve Adlandırılmaları”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi* 12/2(2011), 81-94.

- » Sabuncuoğlu, Şerefeddin. *Cerrahiyet'ül Haniyye*, İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri (Tıp) Kitaplığı, 79.
- » Sabuncuoğlu, Şerefeddin. *Cerrahiyet'ül Haniyye*. Fransa: Paris Bibliothèque Nationale. Suppl., Turcs, 693.
- » Şehsuvaroğlu, Bedi N. "Anadolu'da Türkçeleşme Cereyanları ve Türkçe İlk Tıp Yazmalarındaki Terimler". *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler*. 29. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960.
- » Şenel, Ünal. *Amasya'lı Hekim Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Eseri Mücerreb-nâme*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- » Uzel, İlter. *Cerrahiyetü'l-Haniyye I-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1992.
- » Ünver, A.Süheyl. *Cerrahiyei İlhaniye*. İstanbul: Kenan Basımevi ve Kışe Fabrikası, 1. Basım, 1939.
- » Yetkin, Suut Kemal. "İslam Minyatürünün Estetiği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1953), 33-39.
- » Yavuz, Serdar. *Cerrah-nâme*, İstanbul: Kesit Yayınları, 1. Basım, 2013.
- » Yıldırım, Nuran. "On Beşinci Yüzyıla Ait Türkçe Cerrahî-nâmeler". *Lokman Hekim Journal* 1/1 (2011), 19-28.
- » Yıldırım, Nuran. "Sabuncuoğlu Şerefeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,. Erişim 09 Kasım 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabuncuoglu-serefeddin>





## Türk Din Mûsikîsi'nde Kullanılan Usûller

SADETTİN VOLKAN KOPAR



Dr.Öğr.Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı

Ankara / Türkiye, [volkan.kopar@gmail.com](mailto:volkan.kopar@gmail.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 26.10.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 10.11.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Kopar, Sadettin Volkan. "Türk Din Mûsikîsi'nde Kullanılan Usûller". *İstem*, 18/36 (2020): 325-346. <https://doi.org/10.31591/istem.848521>

### Öz

Türk mûsikîsi genel türüne göre sınıflandırıldığında, dindışı mûsikî (lâdinî) ile birlikte incelenen diğer bir tür de dinî mûsikîdir. Türk din mûsikîsinde, kullanıldığı alan ve amaca göre çeşitlenen birçok form bulunmaktadır. Okunduğu yere göre cami, tekke ve hem cami hem de tekkede okunan (ortak) formlar olarak sınıflandırılan bu formların içerisinde serbest olarak bestelenen ve/veya okunan formlar olmakla birlikte usûllü olarak bestelenen ve icra edilen formlar da bulunmaktadır. Bu çalışmada, Türk din mûsikîsinde usûllü olarak bestelenen formlar olan, ilâhi, şughul, tevşih, na't, mirâciye, temcîd, salât-ı ümmiye, salâvat, mahfel sûrresi, regâibiyye, nefes, mevlevî âyini, durak, mersiye, deyiş ve semahtan oluşan 16 adet form incelenmiştir. Bu formlarda, Türk mûsikîsindeki hangi usûllerin hangi sıklıkta kullanıldığı, her bir formda kaç farklı usûlün kullanıldığı, bu formlardaki büyük-küçük usûl kullanım oranları incelenmiş, elde edilen sonuçlar tablo ve şekillerle gösterilmiştir. Ulaşılan sonuçlar ışığında, kullanılan usûller icra edildiği yere göre yapılan sınıflandırma (cami, tekke, ortak) içerisinde ayrıca değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Müziği, Türk Din Mûsikîsi, Dinî Mûsikî, Form, Usûl

### Abstract

#### *The Usuls used in Turkish Religious Music*

When the Turkish music is classified with its general type, the religious music has been another examined type, along with the non-religious music. In the Turkish religious music, there are many forms which diversify according to purpose and objective of use. The forms are classified as the forms based on the place where it is performed, in "mosque", "tekke" or in both of them (common), and also, within these forms, there are also forms composed or performed both without a mode and with mode (usûl). In this paper, 16 forms which are composed with mode in Turkish religious music were examined; *ilâhi*, *şughul*, *tevşih*, *na't*, *mirâciye*, *temcîd*, *salât-ı ümmiye*, *salâvat*, *mahfel sûrresi*, *regâibiyye*, *nefes*, *mevlevî âyini*, *durak*, *mersiye*, *deyiş* and *sema*. In these forms, which modes were used in which frequency, how many different modes were used in each forms, and the proportion of the use of long and short modes were examined and the results were shown in charts and diagrams. In the light of the results,



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

the used modes were also evaluated within the classification based on the place of performance (cami, tekke, common).

**Keywords:** Turkish Music, Turkish Religious Music, Religious Music, Form, Mode.

### Giriş

Yüzyıllar öncesinden bilimsel esaslara ve belli kurallara göre oluşmuş, hüküm sürülen coğrafyalardaki kültürler arası etkileşimle gelişmiş olan Türk müzikisi, bünyesinde barındırdığı formlar ile sanatsal derinliğini ve zenginliğini ortaya koymaktadır.

Çeşitli müziklerde bestecilerin ilhamlarını ses sanatına dökerken uymak zorunda oldukları, zaman içinde oluşmuş beste kalıplarının genel adı olan formlar, tarih içinde çeşitli sosyo-kültürel sebeplerle değişiklikler geçirmiştir. Türk müzikisi, kullanıldığı alana, icra türüne, icra edildiği mekâna ve icra tarzına göre sınıflandırılmakla birlikte genel türüne göre de dinî ve dindışı (lâdinî) müsikî olarak sınıflandırılmaktadır (Tanrıkorur, 2003, 47-48). Güfte, tavır ve biçim anlamında dindışı müsikîden ayrılan dinî müsikî, kullanıldığı alan ve amaca göre, câmi müzikisi, tekke müzikisi, hem câmide, hem tekkede okunan dinî müzikisi formları olarak üçe ayrılmaktadır. İcra edildiği yere göre sınıflandırılan bu formlarla ilgili kaynaklarda farklı tasniflere rastlanmaktadır. Türk müzikisinin temel unsurlarından biri olan usûller, kullanım amacı itibariyle dîni müsikîde çok önemli bir yere sahiptir. Belli kurallar dairesinde belli usûllerle bestelenen formlar olmakla birlikte bazı formlarda vücut hareketlerine uygun ve zikri coşkun bir şekilde yapmak adına tercih edilen usûller büyük önem arz etmektedir.

Çalışmada câmide, tekkede ve hem cami hem de tekkede (ortak) icra edilen, usûllü olarak bestelenen 16 adet form incelenmiştir. Bu formlarda hangi usûllerin kullanıldığı, hangi sıklıkta kullanıldığı, kaç farklı usûlün kullanıldığı ve büyük-küçük usûl oranları tablo ve şekillerle verilmiştir. Tablolarda kullanılan usûller, kullanım adet ve oranları belirtilmiş, şekillerde ise en sık kullanılan usûllerin oranları ile büyük ve küçük usûl kullanım oranları verilmiştir. Daha sonra kullanıldığı yere göre (cami, tekke, ortak) tercih edilen usûller, kendi içinde değerlendirilmiştir. Usûllü olarak beste örneklerine ulaşılan ancak günümüzde serbest olarak okunan formlar da çalışmaya dahil edilmiştir. Formlardaki usûllerin tespitinde, vuruşları aynı olup mertebesi farklı olan usûller, tek isimle çalışmaya dahil edilmiştir (örneğin, ağır düyek usûlü, düyek olarak dikkate alınmıştır).

### İlâhî

Edebiyatımızda Allah ve Peygamber sevgisi başta olmak üzere dînî ve tasavvufî konuları işleyen manzûm örnek olan ve sözlük anlamı itibariyle "Allah'a ait" anlamına gelen ilâhî, Türk din müzikisinde câmi ve tekke ilâhîleri olmak üzere ikiye ayrılır. Câmi ilâhîleri, câmilerde yapılan ibadetler arasında veya dînî

cemiyetlerde okunan eserlerdir ve daha ağır bir üslûpla icrâ edilirler. İstisnâları olmakla birlikte tekke ilâhîleri ise genelde daha sanatlı, canlı ve hareketli eserlerdir. İlâhîler aynı zamanda tarikatlara göre de farklılık gösterirler. Tarikatların kendi büyüklerini öven ve o tarikatlara mahsus ilâhîler vardır (Turabi - Koca, 2017, 129). Hem camide hem de tekkelerde okunan cumhur ilâhîlerinde büyük usûllerin kullanıldığı, sadece tekkelerde zikir esnasında okunan zikir ilâhîlerinde ise küçük usûllerin kullanıldığı söylenebilir (Yavaşca, 2002, 649).

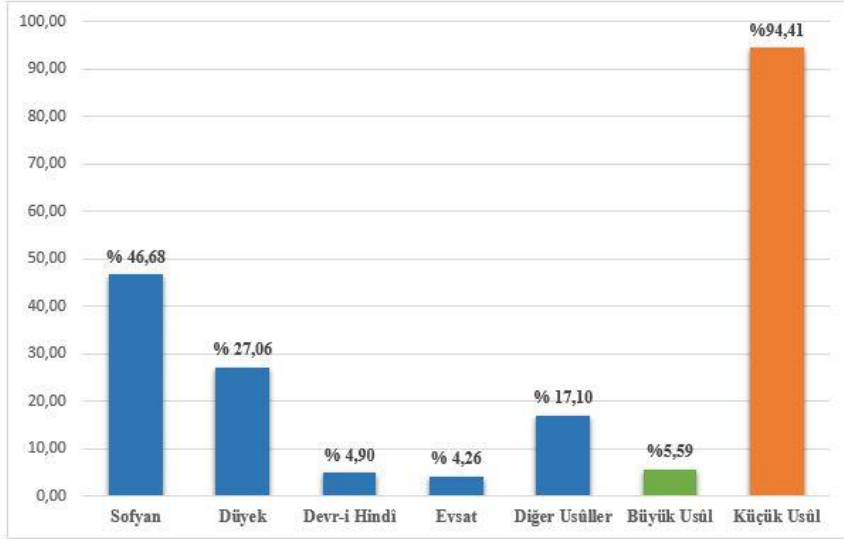
TRT Repertuarında bulunan, 13'ü iki usûlle (değişmeli) bestelenmiş 1245 adet ilâhîde kullanılan 1279 usûlün belirtildiği Tablo 1'de, ilk sütunda usûl ismi, ikinci sütunda tüm ilâhîler içinde usûlün kullanım oranı (yüzdesi), üçüncü sütunda ise usûlün kaç adet ilâhîde kullanıldığı bilgisi verilmiştir.

**Tablo 1. TRT Repertuarındaki İlâhîlerde Kullanılan Usûller ve Kullanım Oranları**

Usûl	Oran %	Adet	Usûl	% Oran	Adet
Sofyan	46,68	597	Hafif	0,47	6
Düyek	27,06	346	Devr-i Kebîr	0,31	4
Devr-i Hindî	4,85	62	Muhammes	0,31	4
Evsat	4,07	52	Aksak Semâî	0,31	4
Nim Sofyan	3,05	39	Çifte Düyek	0,15	2
Yürük Semâî	3,05	39	Çember	0,15	2
Aksak	2,27	29	Frenkçin	0,15	2
Müsemmen	1,33	17	Bektaşî Raksı Evferi	0,15	2
Nim Evsat	0,94	12	Evfer	0,15	2
Semâî	0,86	11	İkiz Aksak	0,15	2
Devr-i Revân	0,79	10	Oynak	0,15	2
Türk Aksağı	0,94	12	Nim Hafif	0,08	1
Raks Aksağı	0,71	9	Fahte	0,08	1
Curcuna	0,71	9	Fer	0,08	1

İlâhîlerde kullanılan küçük usûller (2 zamanlıdan 15 zamanlıya kadar olan usûller) ve büyük usûllerin (16 zamanlıdan 120 zamanlıya kadar olan usûller) kullanım oranları ile en fazla kullanılan iki usûl ve diğer usûllerin toplam yüzdesel dağılımları Şekil 1'de gösterilmiştir.

Şekil 1. İlâhîlerde Kullanılan Usûllerin Yüzdesel Dağılımı



TRT repertuarındaki ilâhîlerin %94,41'i küçük usûllerle, %5,59'u ise büyük usûllerle bestelenmiştir. 28 farklı usûlün kullanıldığı ilâhîlerde, 20 farklı küçük usûl, 8 farklı büyük usûl kullanılmıştır. İlâhî formunda bestelenen eserler içinde en fazla kullanılan usûl %46,68 kullanım oranıyla Sofyan, ardından %27,06 kullanım oranıyla Düyek usûlüdür. Bu iki usûl, ilâhîlerde kullanılan usûllerin %73,74'ünü teşkil etmektedir. Daha sonra sırasıyla devr-i hindî (%4,90) ve evsat usûlü (%4,26) gelmektedir.

### Şuğul

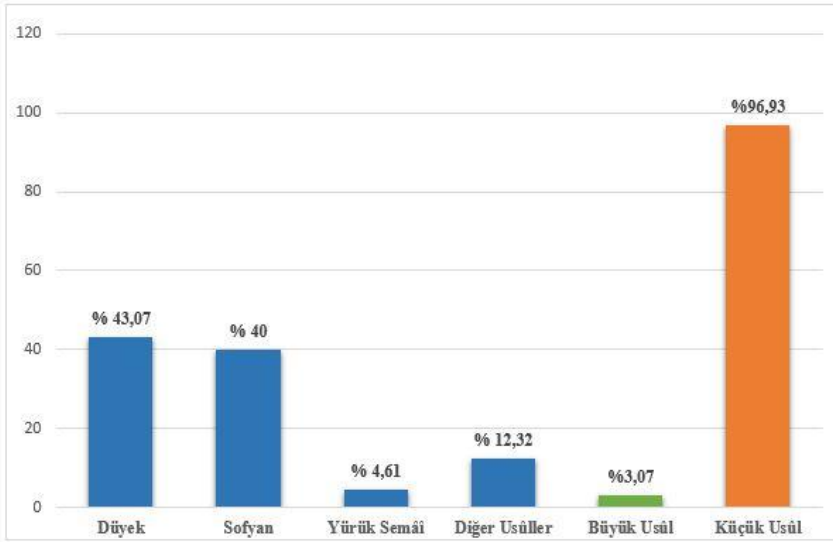
İnsanın gönlüne ışık tutan, ferahlık veren mânâsına gelen şuğul, Arapça güfteli, Türk müzikîsi makam ve usûlleriyle Türk bestekârları tarafından bestelenmiş ilâhîlerdir (Ak, 2009, 151). Arapça sofîyâne manzum parçaların ilâhî şeklinde bestelenmiş örnekleridir. Tekkelerde zikir sırasında okunur (Karadeniz, 2013, 167).

TRT repertuarında bulunan 65 adet şuğulde kullanılan usûller, bu usûllerin kullanım oranları ve adetleri Tablo 2' de, şuğulde kullanılan küçük usûller ve büyük usûllerin kullanım oranları ile en fazla kullanılan iki usûl ve diğer usûllerin yüzdesel dağılımı ise Şekil 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. TRT Repertuarındaki Şuğullerde Kullanılan Usûller ve Kullanım Oranları

Usûl	Oran %	Adet	Usûl	Oran %	Adet
Düyek	43,07	28	Çifte Düyek	1,54	1
Sofyan	40	26	Evsat	1,54	1
Yürük Semâî	4,61	3	Müsemmen	1,54	1
Aksak	1,54	1	Nim Sofyan	1,54	1
Aksak Semâî	1,54	1	Raks Aksağı	1,54	1
Curcuna	1,54	1			

Şekil 2. Şuğullerde Kullanılan Usûllerin Yüzdesele Dağılımı



Tablo 2 ve Şekil 2'de görüldüğü üzere, şuğullerde en fazla kullanılan usûller düyek (%43,07) ve sofyan (%40) usûlleridir. Bu iki usûl, şuğullerde kullanılan usûllerin %83,07'sini oluşturmaktadır. Toplam 11 farklı usûlün kullanıldığı şuğullerde, 9 farklı usûlün kullanıldığı küçük usûller kullanılan usûllerin %96,93'ünü, 2 farklı usûlün kullanıldığı büyük usûller ise %3,07'sini teşkil etmektedir.

### Tevşih

Hız. Peygamber'i konu alan ilâhî olan tevşihin kelime anlamı "süslemek,

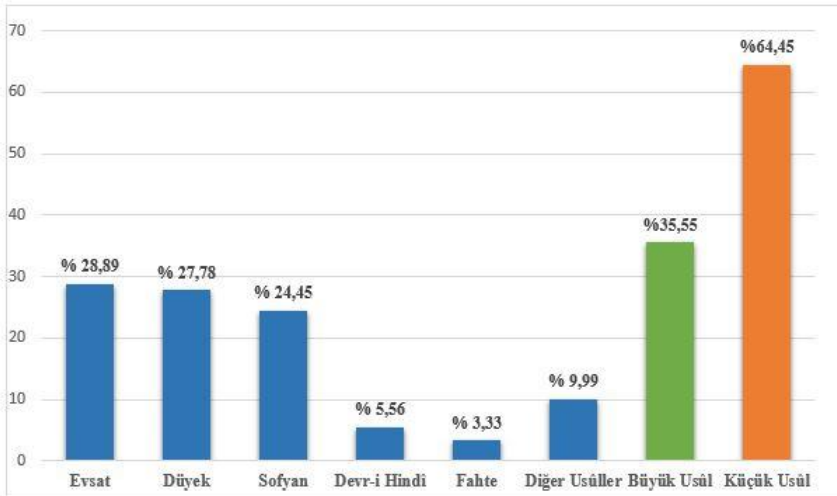
düzenlemek”tir. Mevlid ve mi'raciyye gibi büyük formda ve uzun eserlerin bölümleri arasında okunmak için bestelenmiş olan tevşihler daha çok Türkçe'dir, ancak Arapça ve Farsça yazılmış olan tevşihler de vardır” (Nuri Özcan, 2012, s. 48).

TRT repertuarında bulunan, bir tanesi 2 adet usûlle (değişmeli) bestelenen, 89 adet tevşihde kullanılan 90 adet usûlün kullanım oranları Tablo 3’de, kullanılan usûllerin yüzdesel dağılımı Şekil 3’de gösterilmiştir.

**Tablo 3. Tevşihlerde Kullanılan Usûller ve Oranları**

Usûl	% Oran	Adet	Usûl	% Oran	Adet
Evsat	28,89	26	Devr-i Revân	1,11	1
Düyek	27,78	25	Yürük Semâî	1,11	1
Sofyan	24,45	22	Nim Evsat	1,11	1
Devr-i Hindî	5,56	5	Aksak Semâî	1,11	1
Fahte	3,33	3	Semâî	1,11	1
Devr-i Kebîr	1,11	1	Zencîr	1,11	1
Aksak	1,11	1	Çember	1,11	1

**Şekil 3. Tevşihlerde Kullanılan Usûllerin Yüzdesel Dağılımı**



Tablo 3 ve Şekil 3’de görüldüğü üzere, tevşihlerde en çok kullanılan usûller sırasıyla evsat (%28,89), düyek (%27,78), ve sofyan (%24,45) usûlleridir. Bu usûl, kullanılan usûllerin %81,12’sini teşkil etmektedir. 14 farklı usûlün kullanıldığı tevşihlerde, 9 farklı usûlün kullanıldığı küçük usûller tevşihlerin



%64,45'ini oluştururken, 5 farklı usûlün kullanıldığı büyük usûller %35,55'ini oluşturmaktadır.

### Na't

Hz. Peygamber'in vasıfları hakkında, Arapça ve Farsça örnekleri bulunsa da genellikle Türkçe olarak yazılan şiirlerdir. Hem cami hem de tekke musiki-sinde okunan na'tların irticâli olarak okunmasının yanı sıra bestelenmiş ve günümüze kadar gelmiş örnekleri bulunmaktadır (Özcan, 2006).

TRT repertuarı ve devlet korosu arşivinden notasına ulaşılan, 5 adeti serbest olarak bestelenen na'tların haricinde usûllü olarak bestelenmiş 15 adet na'tta kullanılan usûller Tablo 4'de gösterilmiştir.

**Tablo 4. Na'tlarda Kullanılan Usûller**

Usûl	Adet	Usûl	Adet
Durak Evferi	6	Darb-ı Türkî	1
Sofyan	4	Devr-i Hindî	1
Düyek	2	Devr-i Revân	1

6 farklı usûlün kullanıldığı na'tlerde en fazla kullanılan usûllerin durak evferi (6 adet) ve sofyan (4 adet) usûlleri olduğu görünmektedir. Kullanılan usûllerin 2 tanesi büyük usûl (durak evferi, darb-ı türkî) diğer 4 tanesi küçük usûldür.

### Mirâciye

Hz. Peygamber'in göğe yükseltme yani mirâca çıkma hadisesini anlatan eserlerdir. İslam tarihinde, edebiyat ve kültürümüzde önemli bir yere sahip olan mirâc hadisesini anlatan manzumelere mirâciye veya mirâcnâme adı verilmektedir. Kutbü'n-Nâyi Osman Dede (ö. 1730) tarafından bestelenen mirâciye, recep ayınının 27. gecesi olan mirâc kandilinde selâtin câmilerinde ve bazı dergâh-larda okunmaktadır (Turabi - Koca, 2017, 102).

Muhtelif mısralı şiirler kümesine bağlı ezgilerden mürekkep olan miraciye-nin umumî şekli segâh, müstear, dügâh, neva, saba, hüseyinî makamlarında altı hane ile sonda nişabur makamındaki münacat hanesi ve hanelerin başlarındaki 5 adet tevşihlerle belirtilmiştir (Ezgi, 1935, 137).

Bu güne kadar neva bahri bulunamamıştır. Hüseyinî bahrin de birkaç beyti kayıptır. Gerisi eksiksiz tespit edilmiştir. Elimizde dört kaynaktan gelen notalar mevcuttur. Ufak tefek farklılıkların dışında birbirine uymaktadır. Bahirlerin usûlsüz olduğunu beyan eden geniş bir gruba karşı darb-ı türkî usûlünde notaya alanlar da vardır (Yavaşca, 2002, 701).

Çalışmamızda notalarına ulaşabildiğimiz, Suphi Ezgi'nin (Ezgi, 1935, 102-137), Abdülkadir Töre'nin (Karadeniz, 2013, 659-669), Zeki Arif Ataerğın'in

(Yavaşca, 2002, 702-733) ve Nazmi Özalp'in (Özalp, 1992, 385-420) notaya aldıkları mirâciyeler dikkate alınmıştır.

Suphi Ezgi'nin türkî zarf olarak belirttiği usûl (Ezgi, 1935, 50), usûl kaynaklarında darb-ı türkî veya türkî darp olarak belirtilen 18 zamanlı usûldür (Özkan, 2007, 718; Ungay, 1981, 131; Çakar, 1996, 229). Mirâciyede kullanılan usûller Tablo 5'de gösterilmiştir.

**Tablo 5. Mirâciyede Kullanılan Usûller**

Nota	Segâh Tevşih / Hane	Müstear Hane	Dügâh Tevşih / Hane	Saba Tevşih / Hane	Hüseynî Tevşih / Hane	Münâcat
Suphi Ezgi	Çember - Darb-ı Türkî / Darb-ı Türkî	Darb-ı Türkî	Hafif / Darb-ı Türkî	Devr-i Kebîr / Darb-ı Türkî	Devr-i Kebîr - Çember / Darb-ı Türkî	Darb-ı Türkî
Abdülkadir Töre	Düyek - Hafif / Serbest	Serbest	Sofyan / Serbest	Nim Sofyan / Serbest	Nim Sof- yan / Serbest	Serbest
Zeki Arif Ataergin	Çember / Çember	Serbest	Hafif / Hafif	Devr-i Kebîr / Devr-i Kebîr	Devr-i Kebîr - Çember / Serbest	Çember
Nazmi Özalp	Çember / Serbest	Serbest	Hafif / Serbest	Devr-i Kebîr / Serbest	Devr-i Kebîr / Serbest	Serbest

Tablo 5 incelendiğinde, mirâciyelerde 3 farklı küçük usûl (nim sofyan, sofyan, düyek) ve 4 farklı büyük usûlden (darb-ı türkî, çember, devr-i kebîr, ve hafif) oluşan 7 farklı usûlün kullanıldığı, bazı bölümlerin de serbest olarak notaya alındığı görülmektedir. Tevşih bölümlerinde nim sofyan, sofyan, düyek, darb-ı türkî, çember, devr-i kebîr ve hafif usûllerinin kullanıldığı görülmektedir. Hanelerde, serbest (usûlsüz) olmakla beraber büyük usûller olan darb-ı türkî, çember, devr-i kebîr ve hafif usûllerinin kullanıldığı, münâcat bölümünde ise serbest kullanımın yanında darb-ı türkî ve çember usûllerinin tercih edildiği görülmektedir.

### Temcîd

Tâzim ve senâ etmek anlamındaki temcid, minarelerde ezandan ayrı olarak Allah'a yapılan dua, tazarru ve münâcâtlardır (Ubeydullah, 2011, 40/410). Serbest veya ölçülü olarak bestelenmiş dinî müsîkî formudur (Koç, 2011, 60).

Notası bulunan ve ulaşabildiğimiz 12 adet temcîd şunlardır; irak temcîd (Ezgi, 1935, 67), 6 adet saba temcîd (Özdamar, 1997, 170-175), bestenigâr temcîd (Sezikli, 2015, 96), nevâ, eviç ve hicaz temcîd (Koç, 2011, 73-74), hüseyni temcîd (Eren Köksal, 2017, s. 77)

Notasına ulaşılan 12 temcîdin 5 adeti serbest olarak, 7 adeti usûlle bestelenmiştir. Üçü 2 adet usulle bestelenen 7 adet temcîtte kullanılan 10 adet usûl Tablo 6'da gösterilmiştir.

**Tablo 6. Temcîdlerde Kullanılan Usûller ve Oranları**

Usûl	Adet
Sofyan	5
Düyek	3
Raks Aksağı	1
Durak Evferi	1

4 farklı usûlün kullanıldığı temcîdlerde, en fazla sofyan usûlü (5 adet) kullanılmıştır. Sonra sırasıyla düyek (3 adet), raks aksağı (1 adet) ve durak evferi (1 adet) usûlleri kullanılmıştır. Bu usûllerin içerisinde 1 adet büyük usûl, diğerlerinde küçük usûl tercih edilmiştir.

### Salât-ı Ümmiye

Mevlid merasimleri, teravih namazlarında her dört rek'attan sonra, tarikat zikirlerinde, hırka-i saâdet ve sakal-ı şerif ziyareti esnasında cumhur olarak okunan bir dinî müsîkî formudur. Hz. Peygamber'e, aile fertlerine ve yakınlarına dua ifadelerinden ibarettir (Özcan, 2009, 36/20).

Salât-ı Ümmiye'nin usûlü ile ilgili farklı görüşler vardır. Suphi Ezgi, semâî usûlü ile (Ezgi, 1935, 5), Halil Can (Yavaşca, 2002, 634) ve Ekrem Karadeniz (Karadeniz, 2013, 165), "aksak semâî evferi + nim evsat + 2 adet aksak semâî" birleşimi ile 43 zamanlı olarak bestelendiğini ifade etmişlerdir.

Nazmi Özalp Salât-ı Ümmiye'yi usulsüz (serbest) olarak ortaya koyarken (Özalp, 1992, 368), Cahit Öney, "3 Türk aksağı + 1 yürük semâî + 1 Türk aksağı + 2 yürük semâî + 1 Türk aksağı" usûllerinden oluşan toplam 43 zamanlı olduğunu ve İlk Türk aksağı'nın Rauf Yekta Bey tarafından zafer usûlü olarak adlandırılan usûl olduğunu ifade etmiştir (Öney, 1987, 10-11).

Bu ifadeler doğrultusunda salât-ı ümmiye'de kullanılan usûl çeşitleri Tablo 7' de gösterilmiştir.

Tablo 7. Salât-ı Ümmiye’de Kullanılan Usûller

Kaynak	Usûl
Suphi Ezgi	Semâî
Halil Can Ekrem Karadeniz	Aksak Semâî Evferi Nim Evsat Aksak Semâî
Cahit Öney	Zafer Türk Aksağı Yürük Semâî

Ulaşılan farklı kaynaklarda kullanılan usûllere bakıldığında, salât-ı ümmiye’de 7 farklı usûl kullanılmıştır. Kullanılan usûllerin tümü küçük usûldür.

### Salâvat

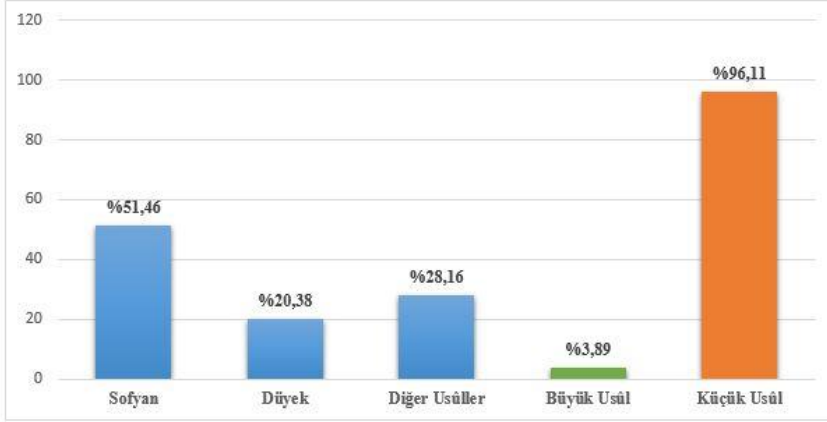
“Sözlükte “dua, tâzim, rahmet” gibi anlamlara gelen **salât** ile (çoğulu **salâvat**) “esenlik” mânasındaki **selâm** kelimelerinden oluşan **salât ü selâm**, “aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm” veya “sallallahü aleyhi ve sellem” şeklindeki dua cümlelerinin yerine daha çok Osmanlı Türkçesi’nde kullanılmıştır. Böyle dua etmeye “salavat getirme”, Arapça’da ise “tasliye” denir” (Mertoğlu, 2009, 36/23). Salânın dışında okunan Hz. Peygambere selam ve dua sözleri içeren küçük formdur (Tıraşçı, 2015, 91).

Çalışmada, Fatih Koca’nın “İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği” isimli çalışmasındaki notalarına ulaşılan 215 adet salâvat değerlendirilmiştir (Koca, 2017, 199-496) Bu salâvatların 12 tanesi serbest olarak, biri 2 adet usulle, biri 3 adet usûlle bestelenmiştir. Usûlle bestelenen 203 adet salâvatta toplam 206 adet usûl kullanılmıştır. Salâvatlarda kullanılan usûller ve kullanım oranları Tablo 8’de, yüzdesel dağılımı Şekil 4’de gösterilmiştir.

Tablo 8. Salâvatlarda Kullanılan Usûller ve Oranı

Usûl	% Oran	Adet	Usûl	% Oran	Adet
Sofyan	%51,46	106	Müsemmen	%1,46	3
Düyek	%20,38	42	Aksak Semâî	%1,46	3
Nim Sofyan	%5,82	12	Türk Aksağı	%0,98	2
Devr-i Hindî	%3,39	7	Nim Çember	%0,49	1
Raks Aksağı	%3,39	7	Devr-i Revân	%0,49	1
Yürük Semâî	%3,39	7	Devr-i Kebîr	%0,49	1
Evsat	%2,91	6	Çember	%0,49	1
Semâî	%2,91	6	Nim Evsat	%0,49	1

Şekil 4. Salâvatlarda Kullanılan Usûllerin Yüzdesel Dağılımı



16 farklı usûlün kullanıldığı salâvatlarda en çok kullanılan usûller sofyan (%51,46) ve düyek (%20,38) usûlleridir. Bu iki usûl, salâvatlarda kullanılan usûllerin %71,84'ünü oluşturmaktadır. 13 farklı küçük usûl kullanılan usûllerin %96,11'ini teşkil ederken, kullanılan 3 farklı büyük usûl % 3,89'unu teşkil etmektedir.

#### Mahfel Sürmesi

Camilerde müezzin mahfelinde namazdan sonra, cemaatin teşbih çekmesi, duâ etmesi ve salât-u selâm getirmesine hazırlamak için okunan Arapça mensur kıt'alar (Karadeniz, 2013, 169).

Mahfel sürmesi beş bölümden oluşur. Bunlar, birinci duâ, âyetelkürsî, tesbihler, ilâhi ve son duâdır. Abdülganî Gülşenî tarafından bestelenen tek eserdir (Kaplan, 1991, 55). Bu eser, Suphi Ezgi tarafından düyek, sofyan ve durak evferi usûllerinde notaya alınmıştır (Ezgi, 1935, 72-74). Tesbîhât bölümleri bu usûllerde okunabilir fakat diğer bölümler besteye bağlı kalınarak serbest ve kıraâte uygun bir şekilde okunmalıdır (Koca, 2017, 1527).

#### Regâibiye

Üç aylardan ilki olan recep ayının ilk cuma gecesi olan ve Müslümanlar arasında kandil olarak kutlanan, yaygın bir kanaatle Hz. Peygamber'in anne karnına düştüğü gece olarak bilinen regâib gecesi için yazılan şiirlere regâibiye denir (Yıldız, 2008, 49). Mevlid türüne benzeyen, câmi ve tekkelerde okunan manzum eserlerdir (Turabi - Koca, 2017, 103). "Edebiyatımıza ve müsîkimize Abdullah Salahaddîn-i Uşşâkî tarafından ilk kez 1757-1774 yılları arasında kazandırılmıştır. Salâhi Dede'nin kaleme aldığı Na'lizâde İbrahim Efendi'nin bestelediği "Besteli Regâibiye"nin notaları mevcut değildir. Ancak irticâli olarak solo ya da cumhur olarak tekkelerde okunmaya devam etmiştir " (Koca, 2018, 552) Beste olarak hiçbir örneği olmayan Regâibiye, beyit başlarında yazılan makamlara bağlı kalarak Doç.Dr. Fatih Koca tarafından yeniden bestelenmiştir.

21 farklı makam, salâvat, mukaddime, ağaz-ı kelâm ve bahr-ı sâni bölümlerinden oluşan bestede, serbest bölümler olmakla birlikte sofyan, aksak semâi ve nim evsat usûlleri kullanılmıştır (Koca, 2018, 558-572).

### Nefes

Nefes, bektâşi şâir ve âşıkları tarafından yazılmış ve bestelenmiş olan, bektâşi felsefesini ifade eden, bunun yanında Allah sevgisinden, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin vücûda gelmesinden, Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt'ten, Kerbelâ şehitlerinden bahseden bestelerdir (Çakır, 2017, 111). "Alevilik ve Bektaşilik"le ilgili hemen her konuyu işleyen nefesler, beste olarak daha ziyade halk mûsikisinin etkisi altında kalmış ve küçük usûllerle bestelenmiştir. Nefeslerin ağır usûllerle icra edilenlere oturak, yürük usûlle icra edilenlere ise şahlama denir" (Özcan, 1992, 5/371).

TRT repertuarında bulunan, 72 adet nefesin sadece bir tanesinde 2 adet usûl kullanılmıştır. Nefeslerde kullanılan usûller ve kullanılan 73 adet usûlün oranları Tablo 9' da, usûllerin yüzdesel dağılımı Şekil 5'de gösterilmiştir.

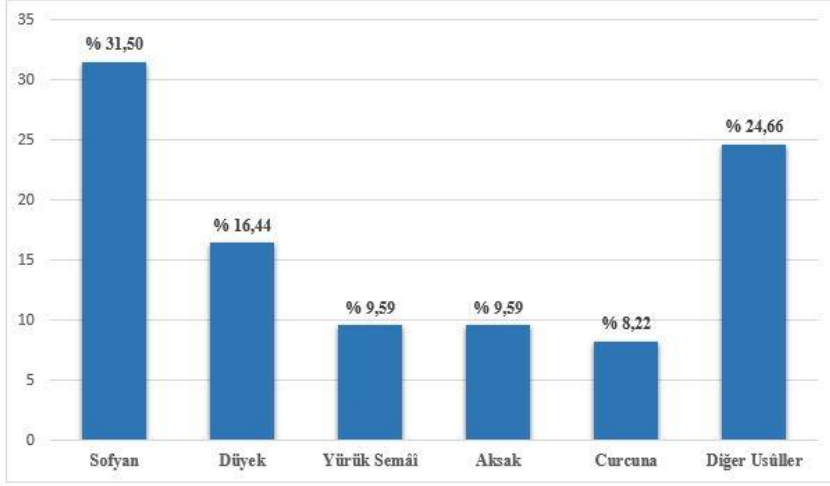
**Tablo 9. TRT Repertuarındaki Nefeslerde Kullanılan Usûller ve Oranları**

Usûl	% Oran	Adet	Usûl	% Oran	Adet
Sofyan	31,50	23	Raksan	2,74	2
Düyek	16,44	12	Semâi	2,74	2
Yürük Semâi	9,59	7	Devr-i Revân	2,74	2
Aksak	9,59	7	Nim Sofyan	1,37	1
Curcuna	8,22	6	Müsemmen	1,37	1
Devr-i Hindi	5,48	4	Türk Aksağı	1,37	1
Raks Aksağı	5,48	4	Bektâşi Raksı	1,37	1

Nefeslerde en sık kullanılan iki usûl sofyan (%31,50) ve düyek (%16,44) usûlleridir. Bu usûlleri sırasıyla yürük semâi (%9,59), aksak (%9,59) ve curcuna (%8,22) takip etmektedir. 14 farklı usûlün kullanıldığı nefeslerde, büyük usûller hiç kullanılmamış, tamamında küçük usûller tercih edilmiştir.

Gülçin Yahya Kaçar, "Bektaşî Nefeslerindeki Melodik ve Ritmik Özellikler" isimli, İstanbul Konservatuvarı "Tasnif Heyeti" tarafından 1933 yılında notaya alınmış 87 adet nefesi incelediği çalışmada, en fazla kullanılan usûllerin düyek (20 adet), yürük semâi (15 adet) ve sofyan (11 adet) usûlleri olduğunu tespit etmiştir. (Yahya Kaçar, 2010) Bu çalışmada incelenen 87 nefesin 35 adeti TRT repertuarında bulunan nefeslerdir.

Şekil 5. Nefeslerde Kullanılan Usûllerin Yüzdesele Dağılımı



### Mevlevî Âyini

“Mevlevîlerin mukabele günlerinde çalıp okudukları besteler olan âyinler, yalnız sazlarla çalınan ve yine sazların refakatiyle terennüm edilen kısımları ile bir bütün teşkil ederler. Na'than'ın na'ttan sonra bir âyin, peşrev, I. selâm, 2. selâm, 3. selâm, 4. selâm, son peşrev ve son yürük semâî'den oluşmaktadır. Selâmlar sözlü ve bir bestecinin bestelediği asıl âyinin belkemiğini teşkil eden kısımlarıdır. Peşrev ve semâiler ise başka bestecilerin eserlerinden baş ve sona eklenmiş sözsüz eserlerdir. Her âyin ilk selâmın bestelendiği makamın adını alır” (Özalp, 2000, 1/117).

Bu bölümde, Timuçin Çevikoğlu'nun “*Mevlevîhânelerin Faaliyette Olduğu Dönemde Bestelenmiş Mevlevî Âyinlerinin Usûl-Arûz Vezni İlişkisi Yönünden İncelenmesi*” isimli çalışmasında incelediği, mevlevîhânelerin faaliyette olduğu dönemde geleneğe uygun olarak bestelenmiş ve elde notası bulunan 46 adet mevlevî âyini incelenmiştir (Çevikoğlu, 2010)

Çalışmada incelenen mevlevî âyinlerinde, sadece I. selam olarak bestelenmiş (beste-i kadîm hüseyinî ve Hammâmizâde İsmail Dede Efendi'nin sabâbüselik âyin-i şerîfi) ve III. selamının üçüncü bölümüne kadar bestelenmiş (İsmail Dede Efendi'nin bestenigâr ve Nayi Osman Dede'nin hicaz âyin-i şerîfleri) âyin-i şerîflerin diğer bazı âyin-i şerîflerin bölümleri kullanılarak tamamlanan kısımları çalışmada dikkate alınmamıştır. Bu nedenle peşrevler ve I. selam 46, II. selam ve III. selam'ın birinci ve ikinci bölümü 44, üçüncü bölümü 42, IV. selam, son peşrev ve son yürük semâî bölümleri 42 âyin-i şerîf üzerinden değerlendirilmiştir.

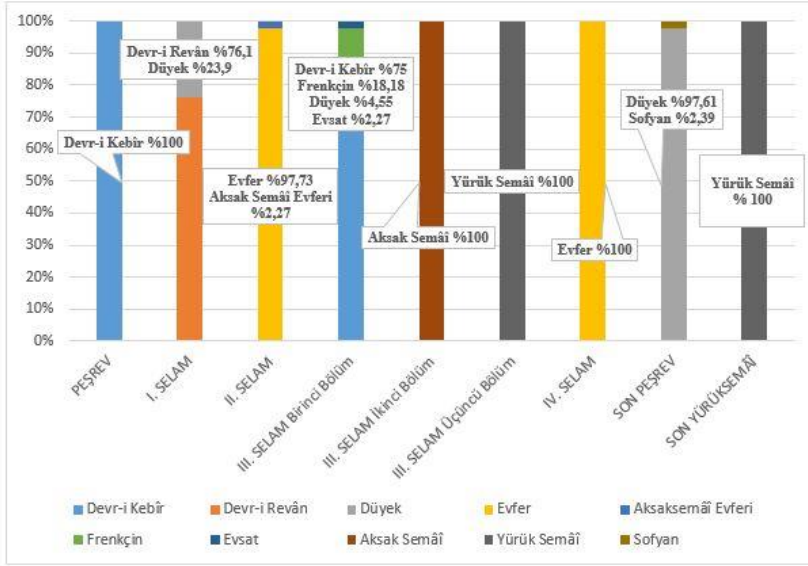
Mevlevî âyinlerinde kullanılan usûller ve kullanım oranları Tablo 10'da, yüzdesele dağılımları Şekil 6'da gösterilmiştir.



Tablo 10. Mevlevî Âyinlerinde Kullanılan Usûller ve Oranları

	Usûl	% Oran	Adet
Peşrev	Devr-i Kebîr	%100	46
I.Selam	Devr-i Revan	%76,1	35
	Düyek	%23,9	11
II.Selam	Evfer	%97,73	43
	Aksak Semâî Evferi	%2,27	1
III.Selam Birinci Bölüm	Devr-i Kebîr	%75	33
	Frenkçin	%18,18	8
	Düyek	%4,55	2
	Evsat	%2,27	1
III.Selam İkinci Bölüm	Aksak Semâî	%100	44
III.Selam Üçüncü Bölüm	Yürük Semâî	%100	42
IV.Selam	Evfer	%100	42
Son Peşrev	Düyek	%97,61	41
	Sofyan	%2,39	1
Son Yürük Semâî	Yürük Semâî	%100	42

Şekil 6. Mevlevî Âyinlerinde Kullanılan Usûllerin Yüzdesel Dağılımı



Tablo 10 ve Şekil 6 incelendiğinde, mevlevî âyinlerinde taksimden sonra semâ meydanında üç kez dolaşmaktan ibaret olan ve devr-i veledi olarak isimlendirilen yürüyüşte çalınan peşrevin, tamamının devr-i kebîr usûlü ile bestelendiği görülmektedir. I. selamda devr-i revân (%76,1) ve düyek (%23,9) usûlü olmak üzere 2 farklı usûl kullanılmıştır. II. selamda sadece 1 adet mevlevî âyinde aksak semâi evferi, diğer âyinlerin hepsinde evfer usûlü olmak üzere 2 farklı usûl kullanılmıştır. Usûl geçkileri olduğu için üç bölüme ayrılarak ifade edilen III. selamın birinci bölümünde 4 farklı usûl kullanılmış, bu usûller en fazla devr-i kebîr (%75) ve sırasıyla frenkçin (%18,18), düyek (%4,55) ve evsat (%2,27) usûlleridir. Birinci bölümden sonra saz terennümü olan ikinci bölümün tamamı aksak semâi, “ Ey ki hezâr âferin bu nice sultan olur.” ile başlayan üçüncü bölümün tamamı ise yürük semâi usûlü ile bestelenmiştir. IV. selamın tamamı evfer usûlü, son yürük semâi bölümünün tamamı ise isminden de anlaşıldığı üzere yürük semâi usûlü ile bestelenmiştir. Son peşrev bölümünde ise sadece bir âyinde sofyân usûlü, diğer tüm âyinlerde düyek usûlü kullanılmıştır. Mevlevî âyinlerine genel olarak bakıldığında, 10 farklı usûl kullanıldığı görülmektedir. Bu usûllerin 2 tanesi büyük (devr-i kebîr, evsat), diğerleri ise küçük usûllerdir.

### Durak

Zikir yapan tarikatlarda âyinlerin birinci kısmı olan kelîme-i tevhitte sonra ve ism-i celâle geçilmeden önce verilen arada bir veya iki zâkir tarafından farklı makamlarda okunan eserlerdir (Tıraşçı, 2015, 99).

Yalnız durak evferi usulünün kullanıldığı duraklar, daima durak evferi usulünün son ölçüsü ile başlar (Öztuna, 1969, 1/172).

Serbest olarak icra edilen duraklar sadece dergâhlarda icra edilir. Dergâhlarda yapılan “zîkr-i âlenî” esnasında zâkirbaşının zikri durdurup bu eseri okumaya başlamasıyla zikreden dervişler sükûnete ererler. İşte bu sebeple bu formun adına “durak” denmiştir (Ak, 2009, 143-144).

Suphi Ezgi'nin “durak evferi” usûlünde bestelendiğini iddia ettiği durakların, dergâhlarda besteli ancak bir usûle bağlı olmadan icrâ edildiği bilinmektedir. 1933 yılında çok sayıda durağı “durak evferi” usûlünde notaya alarak yayımlayan Ezgi'nin ardından Hüseyin Sadeddin Arel de çok sayıda durak bestelemiştir (Çakır, 2017, 107-108).

TRT repertuarında bulunan, 103 adeti Hüseyin Sâdetdin Arel'e ait olan, 143 adet durağın 8 adeti serbest (usûlsüz) ve 135 adeti ise durak evferi usûlünde bestelenmiştir. Durak formunda başka bir usûl kullanılmamıştır.

### Mersiye

“Hüseyin ve diğer Ehl-i beyt mensuplarının şehid edilmesinin yıl dönümlerinde düzenlenen matem törenlerinde bu olaydan duyulan üzüntüyü dile getiren, sorumlularına lânetler yağdıran manzumelerin Arapça, Farsça ve Türkçe okunmasıdır. Besteli ve irticali olarak “mersiyehan” ve “nevhan” denilen sanatkarlar tarafından okunur” (Özcan, 2004, 29/219).

İncelemede, Mehmet Yalçın Yılmaz'ın “*Türk Din Musikisinde Mersiyeler ve Mersiyehanlar*” isimli çalışmasında incelediği, İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı Tasnif Heyeti'nin derlediği “İlahiler ve Bektaşî Nefesleri” çalışmasının içerisindeki mersiyeler, Ali Rıza Şengel ve Abdülkadir Töre koleksiyonları, Türk Tasavvuf Müsikisini ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı Arşivi ile son dönem mersiye besteleyen bestekârlardan temin edilen 99 adet mersiye dikkate alınmıştır (Yılmaz, 2006).

Mersiyelerde kullanılan usûller ve oranları Tablo 11'de, usûllerin yüzdesel dağılımı Şekil 7'de gösterilmiştir.

**Tablo 11. Mersiyelerde Kullanılan Usûller ve Oranları**

Usûl	% Oran	Adet	Usûl	% Oran	Adet
Düyek	%37,38	37	Müsemmen	%2,02	2
Sofyan	%27,27	27	Devr-i Revân	%1,01	1
Devr-i Hindî	%9,09	9	Nim Sofyan	%1,01	1
Evsat	%8,08	8	Raks Aksağı	%1,01	1
Curcuna	%5,05	5	Hafif	%1,01	1
Yürük Semâî	%4,04	4	Muhammes	%1,01	1
Aksak	%2,02	2			

**Şekil 7. Mersiyelerde Kullanılan Usûllerin Yüzdesel Dağılımı**



Mersiyelerde en sık kullanılan usûller düyek (%37,38) ve sofyan (%27,27) usûlleridir. Bu iki usûl kullanılan usûllerin %64,65'ini teşkil etmektedir. Daha sonra sırasıyla devr-i hindî (%9,09) ve evsat (%8,08) usûlleri gelmektedir. Toplam 13 farklı usûlün kullanıldığı mersiyelerde, 10 farklı küçük usûl, 3 farklı büyük usûl kullanılmıştır. Küçük usûller kullanılan usûllerin %89,9'unu teşkil ederken, büyük usûller %10,01'ini teşkil etmektedir.

### Deyiş

“Demek” fiilinde türetilmiş olan deyiş, Türk halk edebiyatında hece vezniyle ve ezgi eşliğinde söylenen manzumeler için kullanılır. Alevî-Bektaşî edebiyatı ve müsîkisinde dinî-tasavvufî inancı ve tarikatın ilkelerini anlatan şiirlerdir (Duygulu, 1994, 9/263).

Sabit bir ezgi kalıbı olmayan yörelere göre değişiklik gösteren deyişler, melodik örgü ve usûlleri ile daha çok Türk halk müziği özelliği taşımaktadırlar. Bektâşîlik'te semah arasında verilen istirahat vaktinde ki sohbet esnasında icra edilmektedir (Çakır, 2017, 113).

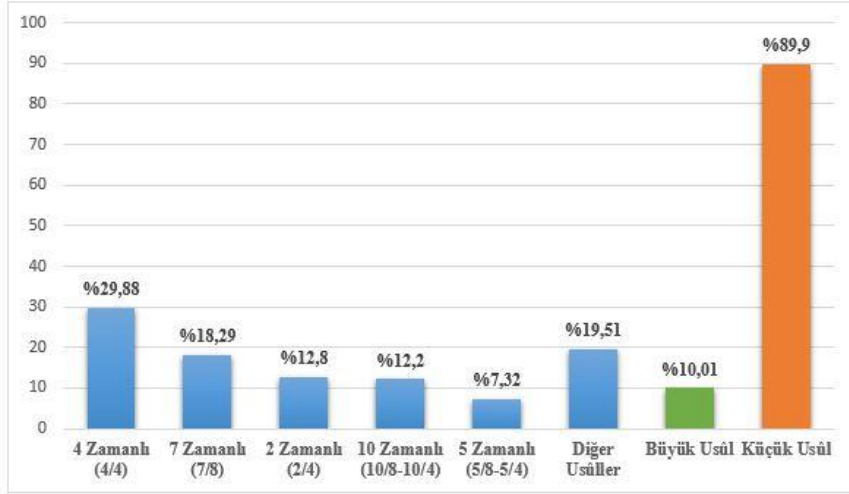
Çalışmada dinî içerikli güftesi olan TRT repertuarındaki 141 deyiş incelenmiştir. Bu deyişlerin içerisinde 2 usûl kullanılan 8 adet deyiş, 3 usûl kullanan 4 adet deyiş, 4 ve 5 usûl kullanan 1 adet deyiş tespit edilmiştir. Toplam 164 adet usûl kullanılmıştır. Türk halk müziğindeki usûl yapısının, bölgeye, yöreye göre farklı uygulamalarının olması bu yönüyle daha kesin ve kavramsal usûl anlayışının olduğu klasik Türk müziğindeki usûllerle zaman zaman farklılık göstermesine sebep olabilmektedir. Bu benzer veya farklı kullanımlardan dolayı karışıklığa sebebiyet vermemek için deyiş ve semahlarda kullanılan usûller klasik Türk müziğindeki usûl isimleri ile değil, usûllerin zamanlarına göre, (9 zamanlı (9/8-9/4), 7 zamanlı (7/8-7/4) ) gibi isimlendirilerek incelenecektir. İlk yazılan mertebeye o zamanın içerisinde daha fazla kullanıldığı anlamına gelmektedir. (örneğin; 9 zamanlı (9/8 - 9/4) yazıldığında, ilk yazılan 9/8'lik mertebenin daha fazla kullanıldığı anlamına gelmektedir.) Deyişlerde kullanılan usûl

zamanları ve kullanım adetleri Tablo 12'de, yüzdesel dağılımları Şekil 8'de gösterilmiştir.

**Tablo 12. Değişlerde Kullanılan Usûller**

Usûl	Oran	Adet	Usûl	Oran	Adet
4 zamanlı (4/4)	%29,88	49	3 zamanlı (3/4)	%2,44	4
7 zamanlı (7/8)	%18,29	30	8 zamanlı (8/8 -8/4)	%3,04	5
2 zamanlı (2/4)	%12,80	21	13 zamanlı (13/8)	%1,83	3
10 zamanlı (10/8 - 10/4)	%12,20	20	11 zamanlı (11/8 - 11/4)	%1,83	3
5 zamanlı (5/8 - 5/4)	%7,32	12	12 zamanlı (12/8)	%0,61	1
9 zamanlı (9/8 - 9/4)	%4,88	8	20 zamanlı (20/8)	%0,61	1
6 zamanlı (6/4 - 6/8)	%3,66	6	30 zamanlı (30/8)	%0,61	1

**Şekil 8. Değişlerde Kullanılan Usûllerin Dağılımı**



Değişlerde en fazla kullanılan usûller sırasıyla, 4 zamanlı (%29,88), 7 zamanlı (%18,29), 2 zamanlı (%12,8) ve 10 zamanlı (%12,2) usûllerdir. 14 farklı zamanda usûlün kullanıldığı değişlerde, büyük usûller kullanılan usûllerin %10,01'ini, küçük usûller ise %89,9'unu teşkil etmektedir. Kullanılan usûller içerisinde klâsik Türk müziği usûl geleneğinde bulunmayan 30 zamanlı bir usûlün kullanıldığı görülmektedir.

## Semah

Allah sevgisi, Hz. Ali ve Hz Muhammed (S.A.V) sevgisi, Ehl-i Beyt ve oniki imamlara duyulan sevgi ile insanın insana ve tüm yaratılmışlara olan sevgisi ile ilgili sözleri içeren, alevî dedesi gözetiminde yapılan cem törenlerinde belli bir sıra ile ağırlama, yürütme ve yeldirme (ağır, orta ve yürük) olmak üzere üç bölümden oluşan hem kendi etrafında hem de halka halinde dönerek yapılan alevî-bektâşî kültüründeki dini törenlere semah denir (Kova, 2014, 107).

Çalışmada TRT repertuarında bulunan 54 semah incelenmiştir. Bu semahlarda 12 tanesinde 2 usûl, 6 tanesinde 3 usûl, 1 tanesinde 4 usûl, 2 tanesinde 5 usûl, ve 1 tanesinde 6 usûl olmak üzere toplam 94 usûl kullanılmıştır. Semahlarda kullanılan usûl zamanları ve kullanım adetleri Tablo 13'de, yüzdesel dağılımları Şekil 9'da gösterilmiştir

**Tablo 13. Semahlarda Kullanılan Usûller**

Usûl	Oran	Adet	Usûl	Oran	Adet
9 zamanlı (9/8 - 9/4)	%38,30	36	10 zamanlı (10/8)	%2,13	2
4 zamanlı (4/4)	%14,90	14	6 zamanlı (6/4)	%2,13	2
2 zamanlı (2/4)	%9,57	9	3 zamanlı (3/4)	%2,13	2
7 zamanlı (7/8 - 7/4)	%9,57	9	18 zamanlı (18/8)	%1,06	1
5 zamanlı (5/8 - 5/4)	%9,57	9	15 zamanlı (15/8)	%1,06	1
8 zamanlı (8/8 -8/4)	%4,26	4	22 zamanlı (22/8)	%1,06	1
12 zamanlı (12/8)	%3,20	3	14 zamanlı (14/8)	%1,06	1

**Şekil 9. Semahlarda Kullanılan Usûllerin Dağılımı**



Semahlarda en fazla 9 zamanlı usûllerin (%38,3) kullanıldığı göze çarparken, 4 zamanlı usûllerin (%14,9) semahlarda en fazla kullanılan ikinci usûl ol-

duğu, 7 zamanlı, 5 zamanlı ve 2 zamanlı usûllerin ise eşit oranda (%9,57) kullanıldığı görülmektedir. 14 farklı zamanda usûlün kullanıldığı semahlarda, büyük usûllerin kullanım oranı %2,12, küçük usûllerin ise %97,88'dir.

### Sonuç

Türk Din Müsikîsinin, cami, tekke ve hem camide hem tekkede okunan formları içerisinde 16 adet formda usûl kullanılmıştır. Bu formlar; ilâhî, şuşul, nefes, mevlevî âyini, tevşih, durak, mirâciye, mersiye, temcîd, salât-ı ümmiye, salâvat, mahfel sürmesi, na't, deyiş ve semahlardır.

Formların içerisinde icra edildiği yer ve amaca göre usûllerin etkin ve çok sayıda kullanıldığı formlar olduğu gibi (Örn; ilâhî, nefes, deyiş ), usûlle bestelenmiş örnekleri olmasına karşın günümüzde serbest olarak (usûlsüz) okunan formlar (Örn; durak, mahfel sürmesi gibi) ve belli bir geleneğe bağlı olarak belli kurallar çerçevesinde bestelenen formlar (Örn; mevlevî âyini) mevcuttur. (Tura-bi, 2017) yaptığı tasnifi dikkate aldığımızda; cami müsikîsi formlarından olan, miraciyede 7, salâvatta 16, salât-ı ümmiyede 7, temcîdde 4, mahfel sürmesinde ve regâbiyyede 3 farklı usûl kullanılmıştır. Cami müsikîsinde kullanılan tüm usûllere bakıldığında, 21 farklı usûl kullanıldığı, kullanılan bu usûllerin %28,57'sini (6 adet) büyük usûl, %71,43'ünün (15 adet) ise küçük usûl olduğu görülmektedir. 31 farklı usûlün kullanıldığı, hem cami hem de tekkede okunan ortak formlardan, ilâhîde 29, şuşulde 11, na'tlerde 6, tevşihlerde ise 14 farklı usûl kullanılmıştır. Kullanılan bu usûllerin %38,71'i (12 adet) büyük usûl, %61,29'u (19 adet) küçük usûldür. Hem cami hem de tekkede okunan dört formun hepsinde sofyan ve düyek usûllerinin kullanıldığı, ilâhî ve şuşulde en fazla bu iki usûlün tercih edildiği, tevşihlerde evsat usûlü ile birlikte yine sofyan ve düyek usûllerinin sıklıkla kullanıldığı görülmüştür. Tekke müsikîsi formlarında kullanılan usûllere bakıldığında, nefeste 14, mevlevî âyiniinde 12 ve mersiye de 13 farklı usûl, durak formunda ise 1 usûl kullanılmıştır. Bu dört form incelendiğinde, 23 farklı usûlün kullanıldığı ve kullanılan bu usûllerin %21,74 'ü (5 adet) büyük usûl, %78,26 'sı (18 adet) küçük usûlle bestelendiği görülmüştür. Nefes ve mersiyelede sofyan ve düyek usûllerinin en fazla kullanılan usûller olduğu, mevlevî âyinlerinde belli kurallar çerçevesinde geleneğe bağlı kalınarak selamlarda büyük oranda aynı usûllerin kullanıldığı, durak formunda ise besteli olarak sadece durak evferi usûlünde örneklerin sunulduğu görülmüştür. Tekke müsikîsinin içerisinde incelenen, Türk halk müsikîsi'nin usûl yapılarının da kullanıldığı deyiş ve semahlarda 14 farklı zamanda usûlün kullanıldığı, her ikisi birlikte incelendiğinde 21 farklı usûlün tercih edildiği tespit edilmiştir. Bu usûllerin %23,81'i (5 adet) büyük usûl, %76,19'u (16 adet) küçük usûldür. Deyişlerde en fazla 4 ve 7 zamanlı usûllerin, semahlarda ise 9 ve 4 zamanlı usûllerin kullanıldığı görülmüştür.



## Kaynaklar

- » Ak, Ahmet Şahin. *Türk Din Mûsikîsi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- » Çakar, Şeref. *Türk Musikîsinde Usûl*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- » Çakır, Ahmet. "Tekke Mûsikîsi". *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- » Çevikoğlu, Timuçin. *Mevlevîhânelerinin Faaliyette Olduğu Dönemde Bestelenmiş Mevlevî Âyinlerinin Usûl-Arûz Vezni İlişkisi Yönünden İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- » Duygulu, Melih. "Değiş". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/263. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- » Ezgi, Suphi. *Nazarî Amelî Türk Mûsikîsi*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Mecmua Matbaası, 1935.
- » Ezgi, Suphi. *Nazarî Amelî Türk Mûsikîsi*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Mecmua Matbaası, 1935.
- » Kaplan, Zekâi. *Dinî Mûsikî Dersleri*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- » Karadeniz, M. Ekrem. *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- » Koca, Fatih. "Abdülganî Gülşenî'nin Cumhûr Müezziniği Tertîbi 'Mahfel Sürmesi'". *Rast Müzikoloji Dergisi* 5/1 (2017), 1523-1534.
- » Koca, Fatih. *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- » Koca, Fatih. "Salâhî Dede'nin Regâibiyyesi'nin Yeniden Bestelenmesi". *Turkish Studies Dergisi* 13/2 (2018), 543-572.
- » Koç, Ferdi. "Türk Din Mûsikîsi'nde Temcidler ve Sakarya İli Taraklı İlçesinde Okunan Temcid Örnekleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 59-74.
- » Kova, Öner. *TRT Repertuarında Bulunan Değiş ve Semahların Müzikal Analizi ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- » Köksal, Eren. "Amasyalı Fahrî Müezzin Hacı Yunus Atak Beyefendiden Derlenen Amasya İlahileri ve Temcid Kültürü (Ziyaret Kasabası Örneği)". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*. 66-91. Amasya, 2017.
- » Mertoğlu, M. Suat. "Salâtüselâm". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/23-24. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- » Öney, Cahit. "Salât-ı Ümmiye'nin Usûlü Hakkında". *Mûsikî Mecmuası* 418 (Eylül 1987), 7-18.
- » Özalp, M. Nazmi. *Türk Mûsikîsi Beste Formları*. Ankara: TRT Genel Sekreterlik Basın ve Yayın Müdürlüğü Yayınları, 1992.
- » Özalp, M. Nazmi. *Türk Mûsikîsi Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- » Özcan, Nuri. "Bektaşî Mûsikîsi". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/371-372. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- » Özcan, Nuri. "Mersiye". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/219-221. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- » Özcan, Nuri. "Na't". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/437. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- » Özcan, Nuri. "Salât-ı Ümmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/20-21. TDV Yayınları, 2009.
- » Özcan, Nuri. "Tevşih". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/48. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- » Özdamar, Mustafa. *İslâmbol Geleneğinde Sivil Merasimler ve Doğumdan Ölümüne Mûsikî*. İstanbul: Kırkkandil, 1997.
- » Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2007.
- » Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikîsi Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1969.
- » Sezikli, Ubeydullah. *Çorum'da Dinî Mûsikî Geleneği*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015.
- » Tanrıkorur, Cınuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- » Tıraşçı, Mehmet. *Dinî Mûsikî Ders Notları*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015.
- » Turabi, Ahmet Hakkı (ed.). *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- » Turabi, Ahmet Hakkı - Koca, Fatih. "Cami ve Tekke Mûsikîsi Ortak Formları". *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- » Ubeydullah, Sezikli. "Temcid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/410-411. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- » Ungay, M. Hurşit. *Türk Mûsikîsinde Usûller ve Kudûm*. İstanbul, 1981.

- » Yahya Kaçar, Gülçin. “Bektaşî Nefeslerindeki Melodik ve Ritmik Özellikler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 219-238.
- » Yavaşca, Alaeddin. *Türk Müsîkisinde Kompozisyon ve Beste Biçimleri*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2002.
- » Yıldız, Alim. “Regâibiyye ve Üsküdarlı Sâfi'nin Bir Regâibiyyesi”. *Somuncu Baba Aylık İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi* 90 (2008), 49.
- » Yılmaz, Mehmet Yalçın. *Türk Din Musikisinde Mersiyeler ve Mersiyehanlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

## Cemil Bey'in, Hüseyinî Viyolonsel Taksîminin Rehber-i Mûsikîye Göre Makam Tahlîli

ÖZCAN ÇETİK<sup>1</sup>



MEHMET GÖNÜL<sup>2</sup>



<sup>1</sup> Öğretim Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konservatuvar, Türk Müziği ,  
Konya, Türkiye, [ozcancet70@hotmail.com](mailto:ozcancet70@hotmail.com)

<sup>2</sup> Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konservatuvar, Türk Müziği,  
Konya, Türkiye, [mgonul@gmail.com](mailto:mgonul@gmail.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 27.10.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 13.11.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Çetik, Özcan-Gönül, Mehmet. "Hz Cemil Bey'in, Hüseyinî Viyolonsel Taksîminin Rehber-i Mûsikîye Göre Makam Tahlîli". *İstem*, 18/36 (2020): 347-359. <https://doi.org/10.31591/istem.848400>

### Öz

Cemil Bey, Türk müzikîsi tarihinde Tanbûr icrâsıyla öne çıkmış, tanbur yanında Klâsik Kemeñçe, Lavta, Yaylı Tanbur, viyolonsel gibi sazlarda yaptığı icralarıyla ekol olmuş, Türk müzikîsinin özellikle Saz Müzikîsi başlığı altında eşsiz eserler vücuda getirmiş çok önemli bir icracıdır. Cemil Bey aynı zamanda Türk müzikîsi nazariyatı alanına da Rehber-i Mûsikî adında bir eser bırakmıştır. Türk müzikîsinde nazariyat ve icra arasındaki benzer ve farklılıklar pek çok araştırmaya konu olmuştur. Türk müzikîsinin temel nazariyat kaynakları olan bestelenmiş ve günümüze intikal edebilmiş eserler ve usta icracıların ses kayıtlarının tahlil edilmesi suretiyle, müzikîmizin makam yapısı ve zenginliği daha derin kavranabilmektedir. Bu çalışmada, Cemil Bey'in viyolonsel ile yapmış olduğu Hüseyinî makamındaki taksimi, müellifi olduğu Rehber-i Mûsikî'deki makam anlatımı temelinde irdelenmiştir. Böylece Cemil Bey'in nazariyat yaklaşımı ve icrası arasındaki benzerlik ve farklılıklar makam tahlilleriyle somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda Türk müzikîsi makamlarının kavranması konusunda icrânın öneminin altı çizilmiş, bu ve buna benzer çalışmaların, müzikîmizin eğitim-öğretim alanına materyal olarak kazandırılması önerilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Cemil Bey, Viyolonsel, Taksim, Türk Müziği, Makam.

### Abstract

#### *Makam Analysis of HuseyniCello Taksim of Cemil Bey According to the Rehber-i Mûsiki*

Cemil Bey came to the fore with his performance of Tanbur in Turkish music history, became a school with his performances on instruments such as Classical Kemeñçe, Lavta, Yaylı Tanbur, and Violoncello besides the tanbur, and he is a very important performer who has composed unique works of Turkish music, especially under the title of Turkish Instrumental Music. Cemil Bey also left a Book called Rehber-i Mûsikî in the field of Turkish music theory. The similarities and differences between theory and performance in Turkish music have been the subject of many studies. By analyzing the music, which are the basic theoretical resources of Turkish



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

music, the works that have survived to the present day and the sound recordings of master performers, the structure and richness of our music can be understood more deeply. In this study, Cemil Bey's taksim in Huseyni makam, which he made with the violoncello, was examined on the basis of the makam expression in Rehber-i Mûsikî that he was the author of. Thus, the similarities and differences between Cemil Bey's theoretical approach and execution were tried to be concretized with makam analysis. As a result of the study, the importance of performance in understanding Turkish music makams was underlined, and it was suggested that these and similar studies be introduced to the field of education of our music.

**Keywords:** Cemil Bey, Violoncello, Taksim, Turkish Music, Makam.

## Giriş

Cemil Bey (1871-1916), muhtelif sazların icrâsından - nazariyata Türk mûsikîsine çok yönlü hizmetlerde bulunmuş mûsikî tarihimizin ekol şahsiyetlerindendir. Bu çalışmada, Cemil Bey'in Türk mûsikîsi saz heyetlerine viyolonsel kazandırması husûsundaki yol açan katkısı özelinde, viyolonsel ile yapmış olduğu Hüseyinî Taksimi örneğinden yola çıkarak, onun makam anlayışı ve işleyişi, yine onun müellifi olduğu Rehber-i Mûsikî adlı eseri bağlamında makam açısından irdelenmeye çalışılmıştır.

Cemil Bey, 1873 yılında İstanbul Molla Gürani'de doğmuştur. Babası Teyfik Bey ve annesi Zihn-i Yâr hanımdır. Teyfik Bey ve Zihn-i Yâr Hanım'ın 18 yıl süren evliliklerinden Reşad Bey, Beyhan Hanım, Tanburi Ahmet Bey ve Tanburi Cemil Bey dünyaya gelmiştir. Tanburi Cemil Bey ailenin en küçüğüdür.<sup>1</sup>

Cemil Bey, henüz üç yaşındayken babası Teyfik Bey'i kaybetmiş, 12 yaşına kadar annesi Zihn-i Yâr hanım ile yaşamış, daha sonra temel mûsikî eğitiminde mürşidi olan amcası Refik Bey onu yanına almıştır. Amcasının ölümü üzerine ise o dönemde Bakırköy kaymakamı olan Teyfik Bey'in oğlu Mahmut Bey'in yanına taşınmıştır. Mahmut Bey'e keman dersi vermeye gelen Kemanî Ağadan Hamparsum notasını ve alafranga notayı öğrenmiştir. Mahmut Bey'in tâyîninin Kartal'a çıkması üzerine 2 yıl kadar Kartal'da yaşamış, bu süre içerisinde Tanbûri Ali Efendi ile tanışmış ve övgüsüne mazhâr olmuştur.<sup>2</sup> 1916 yılının temmuz ayında yakalandığı verem hastalığı sebebiyle dünyaya gözlerini yummuştur.<sup>3</sup>

Küçük yaşlardan itibaren müziğe ilgi duyan Cemil Bey'e ağabeyi Ahmet Bey Tanbur hediye etmiştir. Ağabeyi Ahmet Beyden de mûsikî konusunda istifâde etmiştir.<sup>4</sup> Cemil Bey 20'li yaşlarına geldiğinde tanbur yanında kemençe, lavta ve viyolonsel gibi sazlarda da mûsikî camîâsına sanatını ve icrâsını kabul ettirmiştir. Tanburu ilk defa yay ile icrâ eden Cemil Beydir.<sup>5</sup> Saz icrası konusundaki mahareti dikkatleri çeken Cemil Bey'in ilk plak kayıtlarıyla Türk müziğindeki kayıt tarihi, başlamıştır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969),126.

<sup>2</sup> Mesut Cemil, *Tanbûri Cemil'in Hayâtı*, nşr. M. Uğur Derman (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2016),59.

<sup>3</sup> Cemil, *Tanbûri Cemil'in Hayâtı*, 221.

<sup>4</sup> Cemil, *Tanbûri Cemil'in Hayâtı*, 69.

<sup>5</sup> Öztuna, *Türk Musikîsi Ansiklopedisi*, 126.

<sup>6</sup> Murat Aydemir, "Tanbûri Cemil Bey'in Etkilerine Dâir", *Yüzyıllık Metinlerle Tanbûri Cemil Bey*, ed. Hüseyin Kıyak (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2017), 364.

Cemil Bey viyolonsel icrâlarıyla da dikkat çekerek bu sazın Türk Müziği icrâ heyetlerine girmesine büyük katkıda bulunmuştur. Viyolonselde Türk Müziği adına en eski ses kayıtları da Cemil Bey'e aittir. Cemil Bey, viyolonsel icralarında Türk Müziği üslûbunda kalmaya özen göstermiş, özgün bir tavır ortaya koymuştur. Cemil Bey viyolonseli genellikle lavta düzeninde (neva- rast- yegâh- kaba rast) ve bir tam sese yakın düşük akort etmiştir. Bunu sazdan daha yumuşak bir ses elde etmek için yaptığı düşünülmektedir. Bununla birlikte Cemil Bey'in viyolonsel icrâsında, hareketli dinamik motif ve cümleler oluşturmak amacı ile yayı kısa hareketlerle kullandığı görülmektedir. İcrâlarında süsleme tekniklerini Türk müziği üslûbunca ziyadesiyle kullanmıştır.<sup>7</sup>

Günümüzde viyolonsel, Türk müziğinin icrâ edildiği birçok ortamda kendine kuvvetle yer bulmaktadır.<sup>8</sup> Türk müziği otoriteleri ve icrâcıları viyolonsel için artık bir Türk Müziği sazı olduğunu, diğer sazlar gibi icrâlarda aktif roller alabileceğini, hatta solo icrâlar yapabileceğini savunmaktadırlar.<sup>9</sup> Bu konuda hiç kuşkusuz Cemil Bey'in viyolonseli kullanımı ve icrâ teknikleri bakımından katkısı çok büyüktür.

Cemil Bey, Türk mûsikîsi sazlarından birçoğunu solist derecesinde icrâ etmiş, saz icrâlarında ulaştığı teknik beceri ve kendine has tavrı ile örnek olmuş bir icrâcıdır. İcra ettiği sazlardaki hakimiyeti ve kullandığı farklı icrâ teknikleri ve yorumlar ile kendi tavrını ortaya koymuştur. Mızrap ile ustalikle icra ettiği tanburu, dikey pozisyonda ve yay ile kullanarak "yaylı tanbur" isimli sazı icad etmiştir. (Günümüzde kullanılan yaylı tanbur'un yapısı Ercüment Batanay ve Fahrettin Çimenli tarafından değiştirilmiştir). Cemil Bey, aynı zamanda viyolonsel için solo enstrüman olarak Türk müziğinde kullanılmasının öncüsü olmuştur. Viyolonsel icrâsında diğer sazlarda da kullandığı tekniklerin adaptasyonu kolaylıkla gözlenebilmektedir. İcra ettiği sazlarda yer alan lavtanın akord düzenini viyolonsel ile tatbik ederek, solo viyolonsel icralarında neva, rast, yegâh, kaba rast akordunu kullandığı tespit edilmiştir. Bu kullanımı sazı daha rahat icra edebilmek ve lavta icracılığı dolayısıyla alışık olduğu perde ve pozisyon tekniklerini, tatbik ettiği akort düzeni yoluyla, pozisyonlar arası rahat hareket etmesine olanak sağlamak maksadıyla tercih etmiş olmalıdır.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Yelda Özgen Öztürk - Şehvar Beşiroğlu, "Viyolonsel'in Türk Makam Müziğine Girişi ve Tanburu Cemil Bey", *İtü Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Aralık 2009),38.

<sup>8</sup> Türk Müziğine Mızıkayı Hümayun ile giren viyolonseli, saz takımlarına ilk kez Tanburu Cemil Bey almıştır. Türk mûsikîsi icralarındaki pest sesli çalgı eksikliğinin farkında olan Cemil Bey, viyolonseli Türk Musikisinde ilk kez kullanan icrâcı olmuştur. Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözünde Osmanlılarda Mûsikî* (İstanbul: Pan Yayınları, 2000),11.

<sup>9</sup> Bu konu ile ilgili olarak, Türk Müziği icrâcıları ile yapılan görüşmelerde icrâcılar, viyolonsel kullanım amacının icrâ topluluğunda verilecek görevlere göre, icrâ topluluğundaki sazlara göre, eserlerin karakterlerine göre, değişebileceğini ve Türk müziğinin icrâ edildiği hemen her ortamda kullanılabileceğini vurgulamışlardır. Mehmet Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi* (İstanbul: MEB Yayınları, 2000), 78.

<sup>10</sup> Öztürk-Beşiroğlu, "Viyolonsel'in Türk Makam Müziğine Girişi ve Tanburu Cemil Bey",38-39.



Cemil Bey'in birden çok sazla ilgilenmesi, onun tını arayışlarında olduğunu göstermektedir. Bu ilgisi sayesinde viyolonsel, Türk müzikisi özelinde Cemil Bey ile birlikte yeni anlamlar kazanmıştır. Türk müziğine tam anlamıyla girişi de yine onun sayesinde olmuştur. Cemil Bey viyolonsel ile kayıtlarında sadece taksim icra etmiş ve aynı zamanda bir başka eşlikçi ile de çalmamıştır. Cemil Bey viyolonsel taksimlerinde -yukarıda da bahsedildiği üzere- bir tam sese yakın pest akord ettiğinden, sazdan daha kalın ve yumuşak tınılar elde etmiş, bu sayede sazı Türk müzikisinin naif yapısına uygun hale getirmiştir denilebilir. <sup>11</sup>

<sup>11</sup> Öztürk-Beşiroğlu, "Viyolonsel in Türk Makam Müziğine Girişi ve Tanburi Cemil Bey", 38.

Cemil Bey'in Viyolonsel taksimlerinde yayı kesik ve kısa hareketlerle kullandığı duyulmaktadır. Bu kullanım ile icrasının hayli dinamik olduğu, diğer sazlar da kullandığı namütenahi motif ve cümleler ile sazın icrasına Türk müziği özelinde özgün bir üslup kazandırdığı söylenebilir. İcrası esnasında diğer sazların icra ederken kullandığı süsleme tekniklerini benzer ve/veya varyantlarla viyolonselde de tatbik ettiği duyulmaktadır. Ayrıca, Cemil Bey'in viyolonsel icrasında genellikle uzayan seslerde, vibrato kullanmayı çok tercih etmediği, az da olsa vibrato yaptığı yerlerde diğer icra ettiği sazlar benzeri, batı müziği icra tekniklerinden uzak Türk müziği üslûbunda perde gözeterek yumuşak vibratolar yaptığı duyulmaktadır. Besteli eserlerden ziyade taksimlerinde, formun icra alanına tanıdığı özgürlüğü sınırsızca kullanmayı tercih etmiş, böylece sazın bütün imkânlarını icrasına yansıtabilmiştir.

Viyolonsel icrâsında ekol olan Cemil Bey'in dışında Türk müziği viyolonsel icrâcılığında önde gelen isimler arasında, Ş. Muhiddin Targan, Mesut Cemil, İsmail Akdeniz, Hüsnü Özenen, Serdar Gökmen, Sermet Kutlu, Metin Uğur, Uğur Işık, söylenebilir.

Cemil Bey icracılığının yanında, Türk müziğine bestecilik yönüyle de önemli hizmetleri olmuş önemli bir bestekârdır. Peşrev, saz semâîsi ve sözlü eser formlarında yapmış olduğu birçok eseri vardır. Yapmış olduğu bu eserlerle Türk müziği saz ve ses repertuarına ve icrâcılara büyük katkıda bulunmuştur. İcrâcılığıyla Türk mûsikîsi tarihine ekol olarak adını yazdıran Cemil Bey'in, icracılığı ve bestekârlığı yanında Türk mûsikîsi teorisi alanında da çalışmaları, söylemleri yer almaktadır.

Bu çalışmada, Türk Müziği viyolonsel icrasında çok önemli bir yer tutan Cemil Bey'in, Hüseyinî viyolonsel taksiminin makam tahlihi yapılarak makam işleyişi, müellifi olduğu Rehber-i Mûsikî adlı eserinde yer alan Hüseyinî makamı tarifi ile mukayese edilerek, Cemil bey özelinde icra-teori ilişkisinin irdelemeye ve Cemil Bey'in icrâlarında hâkim olan nazariyat anlayışının örnek üzerinden somutlaştırılmaya çalışılmıştır.

### **Rehber-i Mûsikî**

Cemil Bey'in bestecilik ve icracılığın dışında bir başka yanı da bir kere denemeye yetindiği yazarlık yönüdür. "Rehber-i Mûsikî" isimli kitabını 30 yaşında 1904 yılında yayınladı. Kitabın ikinci baskısı ise Cemil Bey öldükten sekiz yıl sonra oğlu Mesut Cemil Bey tarafından 1924 yılında yayınlandı.<sup>12</sup>

"Rehber-i Mûsikî", içeriğinde bulunanlar; genel müzik kuralları, makamlar, usûller ve bunlarla ilgili notalardır. Kitapta, 29 peşrev, 17 şarkı notası, 53 farklı makam, 23 farklı usûl açıklaması yapılmıştır. Kitap, sesin yüksekliği, tınısı, notanın tarihçesi, anahtarların açıklaması, Türk müziğinde kullanılan sesler, arızalı sesler, Türk müziği ve Batı müziğinin kısaca karşılaştırılması, diyez bemol işa-

<sup>12</sup> Bk. M. Hakan Cevher, *Tanburi Cemil Bey ve Rehber-i Mûsikî*. (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992)



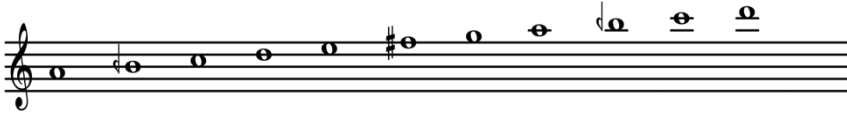
retleri, sus işaretleri, nüans unsurlarının açıklaması, farklı sazlara ilişkin akord biçimleri ve ses sınırları, usûl uygulamaları ile fasıl, makamlar ve sınıflaması ile kitapta bahsedilenlerin küçük bir tekrarından oluşan “Hatime ve Hülâsa” isimli bir bölümle son bulmuştur.<sup>13</sup>

Eserde makamlar, karar perdelerine göre tasnif edilerek anlatılmaktadır. Dügâh perdesinde karar eden makamlar içerisinde ifade edilen Hüseyinî makamı, Uşşak ve Beyâtî makamları ile birlikte şöyle verilmektedir;

“Uşşak, Beyâtî ve Hüseyinî makâmı düğâh Karârgâhındadırlar. Esvat - tabîyyeden müteşekkil olduklarından, sernâmeleri tağyir işâretini muhtevî değildir. Ancak bu makamların menşei olan fihrist-ül elhânın ikinci fasılasındaki segâh perdesi, segâh tabîî olmayıp, bununla kürdi perdesi arasındaki vâkâ ve birincisine kârib olan, nim segâh komasındadır ki, notada segâh tabîî gibi yazılabilir.”<sup>14</sup>

### Hüseyinî Makâmı

“Hüseyinî makâmı, nevâ, hüseyinî perdeleriyle başlar, zemînî; muhayyer, düğâh, miyânî; nevâ tiz nevâ fâsıllarında, karârî dahî; tiz çârgâh ile düğâh arasındadır.”<sup>15</sup>



*Rehber-i Mûsikîye göre hüseyinî makamı ses aralığı*

3

1  
2

*Rehber-i Mûsikîye göre Hüseyinî makamı teşekkülü*

1-) Rehber-i Mûsikîye göre Hüseyinî makamı nevâ-hüseyinî perdeleriyle seyre başlar.

<sup>13</sup>Cevher, *Tanbûri Cemil Bey Ve Rehber-i Mûsikî*, 103.

<sup>14</sup>Cevher, *Tanbûri Cemil Bey Ve Rehber-i Mûsikî*, 47.

<sup>15</sup>Cevher, *Tanbûri Cemil Bey Ve Rehber-i Mûsikî*, 48.



2-) Dügâh-muhayyer aralığı makamın zeminini oluşturur.

3-) Nevâ-tiz nevâ aralığı ise makamın miyânını oluşturur.<sup>16</sup>



*Rehber-i Mûsikîde yer alan Hüseyinî makamının tarifine göre örnek seyir*

Türk saz mûsikîsi üst başlığı altında yer alan Taksîm, icrâcının kendini özgürce ifade edebildiği, teknik becerisini, birikimini ve tecrübesini besteli eserlerde yer alan usul ve/veya güftelere bağlı kalmaksızın sergileyebildiği mûsikîmizin yegâne formudur. Ekol icracılar tarafından tarihe not düşüncesine yapılan sanat ve teknik seviyesi yüksek taksimler, zamanının ve sonraki nesillerin saz icracılığı konusunda gelişiminde çok önemli yer tutmaktadır.

“Taksim günümüzde saz müziğinin önemli icra biçimlerinden biridir. Geleneksel Türk Sanat Müziğinin zengin makamsal yapısı içinde, makam kâidelerine bağlı kalarak, hem melodik hem de teknik gücü sergileyerek, irticâlen yapılan ve bir makamsal seyir olan taksimin tarihi 9. yüzyıla kadar uzanmaktadır”.<sup>17</sup>

Taksim: bir makamı duyurmak için, o makamın dizi ve seyir özelliklerine sadık kalınarak genellikle bir saz tarafından yapılan ve makamı özetleyen, kompozisyon tarzında irticâlen yapılan icrâdır.<sup>18</sup>

Aşağıda Cemil Bey'in Hüseyinî taksiminin diktesi ye almaktadır. Taksim kaydı İnternet ortamından elde edilmiştir.<sup>19</sup> Dikte edilmiş taksim notası akabinde makam tahfîline yer verilmiştir.

<sup>16</sup> Cevher, *Tanbûri Cemil Bey Ve Rehber-i Mûsikî*, 48.

<sup>17</sup> Gülçin Yahya Kaçar, *Türk mûsikîsi üzerine görüşler: analiz ve yorumlar* (Ankara: Maya Akademi, 2009), 115.

<sup>18</sup> Mehmet Gönül, *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi Ve Ud Eğitimi Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi 2010), 13.

## HÜSEYİNİ TAKSİM

Tânbüri Cemil Bey

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19

Taksim, Hüseyinî makamının karar perdesi olan düğâh perdesinden başla-  
maktadır.

20  
21



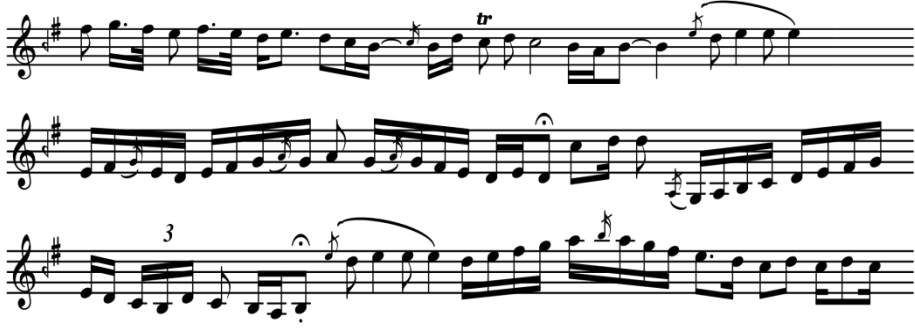
1.- 3. dizekler

Cemil Bey, taksîmine düğâh perdesiyle başlamış, hemen ardından makamın güçlü perdesi olan hüseyinî'de Uşşak çeşnisi ile ve akabinde acem perdesini de tutarak 2. dizek başında hüseyinîde kalışlar yapmıştır. Akabinde icrasına üçleme tartımlarla devam ederek 3. dizek ortasında karara gelmiştir. Karar perdesini kaba düğâh perdesiyle desteklediği görülmektedir.



3. - 7. dizekler

3. dizek sonunda gerdâniye perdesinden başlayan seyirle yine hüseyinî perdesinde Uşşak çeşnili seyredilmiş ve 5. dizek başında tekrar hüseyinîde kalınmıştır. Bu esnada yine kadar ve güzlü perdelerini güçlendirmek için düğâh ve hüseyinî perdelerini çift ses olarak duyurmaktadır. İcrasına yine hüseyinî merkezli olarak devam eden Cemil Bey, hüseyini perdesindeki kalışını bu kez hüseyinî aşırân ve kaba düğâh perdeleriyle desteklemiş ve hüseyinî aşırân perdesinde puandorg yapmıştır. Akabinde neva perdesinden başlayarak dizi içerisinde çıkıcı bir seyir göstermiş, muhayyer perdesinde kısa bir kalış sonrası 8. dizekte hüseyinî ve sonrasında 9. dizek sonuna doğru inici seyirine devam ettiği görülmektedir.



10. - 12. dizekler

10. dizek ortasında gösterilen çargah perdesinden sonra uşşak ve akabinde tekrar hüseyinî perdesi tutulmuş, bu esnada icrayı renklendirmek maksadıyla sorulu cevaplı bir cümle kurgusuyla seyri, bir oktav peste taşıyarak 11. dizek ortasında kısa bir Yegah kalış yapmış ve sonra cevaben neva'yı ve tekrar kaba rasttan başlayan çıkıcı bir seyirle 12. dizekte kaba uşşak perdesine gelerek tıpkı 10. dizek sonundaki gibi tekrar hüseyinî perdesinde kalmıştır.



13. - 19. dizekler

12.dizek sonunda nevedan başlayarak Rast seslerde dolaşıldıktan sonra, 14. dizek itibariyle tekrar düğâh perdesi gösterilmiş ve 15. dizekte Uşşaklı karar verilmiştir. Devamında karardan tiz karara bir yürüyüşle muhayyer perdesi tutulmuş, muhayyer-nevâ, tiz çargâh-nevâ gilisandolu atlamalarla seyre devam edilmiş, Tahir seslerinde dolaşarak 18. dizekte karar edilmiştir. Arkasından tekrar kısaca Hüseyinî gösterilerek 19. dizek sonunda tam karar verilmiştir.

### Sonuç

#### *Makam ve Perde anlayışı*

Cemil Bey'in Hüseyinî makamındaki taksimini dizi açısından incelediğimizde, genel olarak Hüseyinî makamı seslerini kullandığı, bununla birlikte eviç perdelerini yer yer, -hüseyinîde uşşak kalıplar haricinde- alışılmışın dışında daha pest bastığı görülmüştür. Ayrıca icrâsında kısmen eviç yerine acem perdesine yer verdiği işitilmektedir.

#### *Ses Aralığı - Genişleme*

Cemil Bey'in taksiminde kullandığı ses aralığı yegâh perdesi ve tiz çargâh perdesi aralığıdır. icrâsında makâmın yapısı gereği karar altına doğru fazla genişleme yapmamış ve fakat oktavlı soru-cevaplı müzik cümleleri kurduğu görülmüştür. Tiz karar üzerine genişlemelerde ise yine muhayyerde uşşak sesleri ile tiz çargâh perdesine kadar çıktığı tespit olunmuştur.

Rehber-i musikideki tarifine göre ise ses aralığı muhayyer -tiz neva perdeleri arasındır. Ses aralığı olarak karşılaştırıldığında Cemil bey'in icrâsında kullandığı ses aralığının rehber-i musikideki tarifine göre daha geniş olduğu görülmektedir.

Rehber-i Mûsikîde ise makâmın kesin bir tarifini yapmamakla birlikte, muhayyer-düğâh arası makamın zeminini, neva-tiz neva arası da makamın miyanını oluşturduğunu söylemektedir.

#### *Seyir*

Seyir açısından incelediğimizde, Cemil Bey'in taksiminde Hüseyinî makamını alışılmış seyrine uygun işlediği görülmüştür. Taksimine hüseyinî perdesinde Uşşak çeşnili yarım kalıplar yaparak başlamış, bunu taksim genelinde işlemiştir. Karara gidişlerinde neva, çargâh, uşşak perdesinde kalıplar yaptığı görülmüştür. Acem perdesini kullanarak zaman zaman Acemli Hüseyinî dizisini de kullanmıştır. Cemil Bey icrâsında makamın seyir karakterine uygun olarak sıklıkla hüseyinîde Uşşak, muhayyerde Uşşak, kısmen nevâda ve çargâhta Rast, çeşnilerini kullanmıştır.

Rehber-i Mûsikîde ise Hüseyinî makamının neva-hüseyinî perdeleri ile seyre başlanacağını ve ardından muhayyer-düğâh arasına geçilip makamın zeminin oluşturulması gerektiği yazmaktadır. Rehber-i Mûsikîde acem perdesinin kullanımına ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır. Rehber-i musikide Hüseyinî makamında kullanılan çeşnilerle ilgili bir bilgi bulanmamaktadır.

Buradan varılan sonuçla Rehber-i Mûsikîde, Hüseyinî makamı ile ilgili verilen bilgilerin eksik ve/veya muğlak olduğu tespit olunmuştur. Cemil Bey'in icrâcılığının nazariyat anlatımından çok daha ilerde olduğu görülmektedir. İcrâlarında daha çok makam geleneğine sadık kaldığı bu bağlamda Abdülbâkî Nâsir Dede nazariyatından feyz aldığı söylenebilir.

Cemil Bey'in bütün viyolonsel kayıtlarının notaya alınıp teknik ve nazari bakımdan incelenmesinin, Türk müziği, özellikle viyolonsel ile ilgilenenlerin hem sazlarında gelişmelerine, hem de nazariyat bakımından alana katkı sağlayacağı sonucuna varılmıştır.

### Kaynaklar

- » Aksoy, Bülent. *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musikî*. İstanbul: Pan Yayınları, 1. Basım, 2000.
- » Aydemir, Murat. "Tamburi Cemil Bey'in Etkilerine Dair". *Yüzyıllık Metinlerle Tanburi Cemil Bey*. ed. Hüseyin Kıyak. 364. İstanbul: 2017.
- » Cemil, Mesut. *Tamburi Cemil'in Hayatı*. nşr. Uğur Derman. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 4. Basım, 2016.
- » Cevher, M. Hakan. *Tanburi Cemil Bey ve Rehber-i Mûsikî*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- » Gönül, Mehmet. *Nevres Bey'in Ud Taksimlerinin Analizi Ve Ud Eğitime Yönelik Alıştırmaların Oluşturulması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- » Özalp, Mehmet, Nazmi. *Türk Müsikîsi Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1. Basım, 2000.
- » Öztuna, Yılmaz. *Türk musikîsi Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1969.
- » Öztürk, Y. Özgen - Beşiroğlu, Ş. Şehvar. "Viyolonsel'in Türk Makam Müziğine Girişi Ve Tanburi Cemil Bey". *İtü Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Aralık 2009), 31-40.
- » Yahya, Kaçar, Gülçin. *Türk Müsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)*. Ankara: Maya Akademi Yayım Dağıtım Eğitim Danışmanlık, 2. Basım, 2009.





## IX. Yüzyıl Abbâsî Dönemi Hanedan Üyesi Mûsikîşinasların Kitâbü'l-Egânî'deki Anlatımları

SEMA DİNÇ<sup>1</sup>  RECEP GÜN<sup>2</sup> 

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Müsikîsi Anabilim Dalı,  
Çorum, Türkiye [semadinc@hitit.edu.tr](mailto:semadinc@hitit.edu.tr)

<sup>2</sup> Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi  
Anabim Dalı, Samsun, Türkiye, [rgun@omu.edu.tr](mailto:rgun@omu.edu.tr)

Geliş Tarihi / Received Date : 29.09.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 27.11.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Dinç, Sema-Gün Recap. "IX. Yüzyıl Abbâsî Dönemi Hanedan Üyesi Mûsikîşinasların Kitâbü'l-Egânî'deki Anlatımları". *İstem*, 18/36 (2020): 361-388.  
<https://doi.org/10.31591/istem.848758>

### Öz

İslâm'ın ilk yıllarından bugüne fitrî bir olgusalılık taşıyan mûsikî sanatı, hayatın tüm mecralarında varlığını göstermiştir. Râşid halifelerle beraber İslam Devleti sınırlarını genişletmiş, yeni kültürlerle tanışılmış ve ictimâî hayatta ilmî faaliyetler artmıştır. Mûsikî sanatı da ilk halifelerle birlikte ibtidâî olarak icra edilmekten ziyade bahsettiğimiz vesilelerle profesyonelliğe doğru evrilmeye başlamıştır. Emevîler döneminde bir sanat dalı olarak beliren ve devlet erkânı tarafından da ilgi gören ve dahi himaye edilen bir uğraşı halini almıştır. Ancak, Abbâsî devletin geniş kapsamlı kültürel faaliyetleri ile birlikte mûsikî sanatı, ilimler sınıflandırmasında yer almış ve bu sanatın kâideleri belirlenerek nazariyesi oluşturulmaya başlanmıştır. Mûsikîşinaslık ise bir meslek olarak kabul edilmiş, mûsikî icracıları bu manada yaşam sürdürme kaygısı duymadan sanatını geliştirmeye teşvik edilmiştir. Abbasi döneminde önemli oranda gelişme gösteren mûsikî sanatı, devletin halifeleri ve halife çocukları tarafından da ilgi görmüştür. Hükmi ve siyasi bazı engellerin hanedan üyeleri üzerinde etkisi görülmüş olsa da, mûsikîye olan kabiliyetleri, onların bu sanatta faaliyet göstermelerine mani olamamıştır. IX. yüzyıldan günümüze ulaşan eserlerin en önemlilerinden kabul edilen *Kitâbü'l-Egânî* bağlamında ve tarihsel müzikoloji yöntemi kullanılarak ilk dönem Abbâsî hanedan üyelerinin mûsikî yaşantılarına, icra hayatlarına ve bestekârlıklarına dair rivayetlere yer verilecek olan bu çalışmada, 12 mûsikîşinas/bestekâr hanedan üyesi konu edinecektir. Yine kaynak tarama yönteminin de temel alındığı bu makalede, *Kitâbü'l-Egânî*'de yer alan bu isimlerin örnek birer bestesinin güfteleri, usulü ve eserle ilgili var olan diğer bilgilere değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Din Müsikîsi, Kitâbü'l-Egânî, Abbâsî Dönemi, Bestekârlık, İbrahim b. el-Mehdi.



**Abstract*****The Expressions of the Musicians of the 9th Century Abbasid Period House in the Kitâb al-Agânî***

The art of music, which has an inherent reality since the first years of Islam, has shown its presence in all areas of life. In the period of the Caliphs of Rashid' reign, the boundaries of the Islamic State expanded, new cultures were met with and scientific activities increased in the social life. While the art of music was performed primitively with the first caliphs, it started to evolve towards professionalism with the aforementioned developments. The Music emerged as a branch of art during the Umayyad period, attracted attention by state officials and became a protected. However, with the extensive cultural activities of the Abbasid state, the art of music was included in the classification of sciences and the rules of this art were determined and the theory started to be formed. Music-lover was accepted as a occupation, and music performers were encouraged to develop their art without worrying about living. The art of music, which developed significantly during the Abbasid period, was also attracted by the caliphs of the state and their children. Even though some legal and political obstacles had an effect on the members of the dynasty, their skills in this art did not prevent them from operating in this art. In the context of Kitâb al-Agânî, which is considered one of the most important works from the 9th century to the present day, and using the historical musicology method, in this paper, which will include rumors about the musical life, performance and composition of the first period members of the Abbasid dynasty, twelve music-lovers / composers will be the subject of the house. Also, which is also based on the source scanning method, in this paper, the lyrics, rhythms of their composition and other information about the book will be given.

**Keywords:** Turkish Religious Music, Kitâb al-Agânî, Abbasid Period, Composition, Ibrahim b. al-Mahdî.

**Giriş**

Abbâsî devletinin iktidar olduğu süreçte içtimai hayatta fikrî, kültürel ve maddî alanda büyük bir ilerleme kat edilmiştir. İlim merkezleri yine bu devletin büyük şehirlerinde oluşum göstermiştir. Aynı zamanda bu dönem, Arap dili ve tercüme faaliyetleri sayesinde siyasi sahada bir gerileme söz konusu olsa da kültürel anlamda bir dönüşüme sahne olmuştur.<sup>1</sup> Mûsikî ilmini de zirveye taşıyan tüm bu gelişmeler Abbâsî dönemini mûsikî sahasında İslam Tarihinde çok önemli bir noktaya yerleştirmiştir.

Mûsikînin ilimler kategorisine alındığı, mûsikî tarihi açısından nazârî ve amelî mûsikînin kurallarının konulduğu ve ilmî yapısının oluşmaya başladığı Abbâsî dönemi incelendiğinde; bu sanatın hem saray içerisinde hem de halk arasında oldukça yaygın olarak faaliyet alanı bulduğunu söyleyebiliriz. Emevî devleti döneminde saray halkının koruması altında, hanedanın arzu ve beğenilerine istinaden ve millî ögeler taşıyarak şekillenen,<sup>2</sup> aynı zamanda icrâ mahalli toplum olan mûsikî, Abbâsî döneminde yine sarayın hamiliğinde ancak ilmî bir kabulde araştırma sahasına dâhil edilmiştir.

Emevî saraylarındaki mûsikî faaliyetlerinin işret meclisleriyle iç içe oluşu, halk nezdinde saray hayatına karşı dinî anlamda bir takım olumsuz yargıların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Halkın dinî hassasiyetlerden uzak yaşayan hanedanlık imajına maruz kalmak istemeyen halife ve emirler zaman zaman

<sup>1</sup> Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi (4) Abbasiler Dönemi* (İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2011), 39-40.

<sup>2</sup> Henry George Farmer, *A History of Arabian Music: to the XIIIth century* (Londra: Luzac & Co., 1929), 71.

mûsikîye tepkili görünme çabası içinde de olmuşlardır.<sup>3</sup> Abbâsî devletinin kuruluşunda da Emevîler'e karşı kullanılmış olan en önemli söylev, mûsikî konusundaki düşkünlük sebebiyle halifelerin kâfir ilan edilmesi yahut günahkâr aile portesi çizmiş olmaları üzerine geliştirilmiştir.<sup>4</sup> Tüm bu olumsuz durumlara rağmen Abbâsî devrinde, Emevîlerin oluşturduğu mûsikî altyapısı üzerine ilmî faaliyetlerin inşa edildiğini ve bu sanatın toplumsal hayatla beraber saray yaşamında da yaygınlaşarak korunduğunu görmekteyiz.

Ne var ki böylesi ilmî çalışmaların yapıldığı Abbâsî dönemine ait mûsikî faaliyetlerini konu edinen çok fazla kaynak bulunmamaktadır. Bu çalışmada da, dönemin önemli biyografik kaynağı olan ve Ebu'l-Ferec el-İsfahânî tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-Egânî* isimli eserden yararlanılarak Abbâsî dönemi halifelerinin ve hanedan üyelerinin mûsikî noktasındaki yetenekleri, ilgileri, besteleri ve faaliyetlerinden bahsedilecek ve aktarılan rivayetlerden yola çıkılarak mûsikîyle ilgili olaylara yer verilecektir. Şu husus özellikle belirtilmelidir ki; Abbâsî dönemi halifeleri ve hanedan üyelerinin tamamına yer vermek mümkün olmadığı gibi, *el-Egânî*'de geçen tüm anlatılara da bu küçük hacimli çalışmada değinmek imkân dâhilinde olmayacaktır. Özellikle ilk dönem Abbâsî halifelerine ve onların çocuklarına yer veren *el-Egânî*, bu konuda ilim dünyasına nazarî ve amelî anlamda çok fazla materyal sunamasa da, döneme ait birçok yaşanmışlığı günümüze miras bırakmıştır.

### 1) Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (öl. 356/967) ve *Kitâbü'l-Egânî* isimli Eseri

Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, kendisine verilen İsfahânî nisbesinin aksine büyük olasılıkla Bağdat doğumludur. Mûsikî ve şiir kültürünü Bağdat doğumlu olması ve nüfuzu olan bir aileye mensup olması dolayısıyla edinmiş olma olasılığını artırmaktadır.

Öğrenimini tamamlamak için Küfe'ye giderek dönemin önemli ulemasından akfî ve naklî ilimleri öğrenmiştir. Özellikle dil bilimi, edebiyat, şiir, tarih ve mûsikî gibi ilimlerde derinleşmiştir.<sup>5</sup> Tanınmış muhaddisler, şairler ve edipler yetiştirmiştir. Espiritüel karakteri, nesep ve ahbarla alakalı engin bilgisi, edebî ve lugavî yeteneği sayesinde birçok âlimle sohbet meclislerinde bir arada bulunmuştur.<sup>6</sup> Bununla birlikte, İsfahânî çok alkol tüketen ve mûsikî ile ilgisinden dolayı da işret meclislerinde bulunması itibarıyla cariye ve kölelerle arkadaşlığı olan bir aristokrattır. Bu gibi hulefâ eğlencelerinde sıkça bulunması ve ahbar ilminde yetenekli olması vesilesiyle de *Kitâbü'l-Egânî* isimli kitabını kaleme almıştır. Ebu'l-Ferec, birçok eseri<sup>7</sup> olmasına karşın özellikle bu eseriyle ve tarihçi-

<sup>3</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, 61.

<sup>4</sup> Philip K Hitti, *Siyasî Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV, 1980), 2/427.

<sup>5</sup> Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1972), 3/307; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 16/202.

<sup>6</sup> Hulusi Kılıç, "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2020).

<sup>7</sup> Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Afî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid, İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, nşr. Ebu'l-

lik vasfıyla günümüze değin tanınan bir âlim olmuştur. Ömrünün son yıllarını felçli ve akıl noksanlığıyla geçirerek yine Bağdat'ta 967'de vefat etmiştir.

İsfahânî, Eğlence mekânları, dönemin sanatkârları, şiiirler, şarkılar, ensab ve ahbarla alakalı otuza yakın eser telif etmiş ancak yalnızca 4'ü elimize ulaşmıştır. *Kitâbü'l-Egânî*, şarkılar kitabı manasına gelen ismiyle, Emevî devrinin ve Abbâsî devrinin ilk dönemlerinin şarkılarını ve mûsikîşinaslarını ve aynı zamanda mûsikî meclislerinde yaşanan birtakım olayları içine alan kıymetli bir eserdir.<sup>8</sup> Nitekim İbn Hallikân (öl. 681/1282), bu eserin benzerinin hiçbir şekilde telif edilemediğini açıkça ifade etmektedir.<sup>9</sup>

Eserin içerisinde dönemin şarkılarına yer verildiği gibi, şarkıların bestekârının nesebine ve hayatına, kimin için bestelenip nerelerde kimlere icra edildiğine, bestelere verilen ödüllere, bu meclislerde yaşanan olaylara da değinilmiştir. Mûsikî ilmi açısından kıymetli olan diğer bir yönü şarkıların îkâlarına, vezinlerine yer verilmiş olması, olayların geçtiği dönemlere ait enstrümanlar hakkında bilgi verilmesi ve yazılan bazı mûsikî eserlerinden söz etmesidir. Ud çalgısının icrasında kullanılan parmak pozisyonları hakkında bilgi sahibi olabilmek dahi mümkündür.<sup>10</sup> Aynı zamanda mûsikî ilmi açısından bahsedeceğimiz bir diğer husus; bu eserin halifeler, halife çocukları ve torunlarından mûsikîye ilgi duyanlardan çeşitli rivayetler nakledilmiş olmasıyla siyasi-kültürel tarih açısından önem arz etmesidir.

Bahsettiğimiz içerikteki bu eserin tarihçiler nezdinde kaynak kabul edilmesi hususunda tedbirli yaklaşımların bulunmasının sebepleri üzerinde durmakta fayda görmekteyiz. Yazılı kültürün gelişiminin 8. yüzyıla tekabül ettiğini düşündüğümüzde, o yüzyılda şiiirlerin, eyyâmü'l-Arap gibi olayların ya da tarihî vakıaların sözlü olarak rivayetinin dışına çıkılarak yazmak hatalı bir davranış olarak nitelendiriliyordu.<sup>11</sup> Ancak dönemin bir özelliği olarak sözlü kültürün baskın olması sebebiyle İsfahânî olayların çoğunu, râvî (50 kadar) göstermekle yetinerek senetsiz olarak aktarmıştır.<sup>12</sup> Buradan müellifin dönemin sözlü kültür hafızasına güven duyması noktasında yapılan tespitlere de rastlamaktayız. İsnad yöntemi incelendiğinde Buhârî'den pek farklı olmadığı yapılan çalışmalarda belirtilmektedir.<sup>13</sup>

İsfahânî, eserinin giriş bölümünde bu kitabı okurlarını eğlendirmek amacıyla yazdığını ve içerikte bulunmasına rağmen kendisine anlatılan olayların doğru

→  
Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986), 2/251-252.

<sup>8</sup> Bk. M. Nallino, "Abu'l-Faradj al-İshbahânî", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1986), 1/118. Yazılan muhtasarlara ve baskıları için bk. Muhammed Hayr eş-Şeyh Musa, "Müellifatu Ebi'l-Ferec el-İsfahânî ve Âsârühû", *et-Turâsü'l-Arabî* 8/7 1982, 176; Kılıç, "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî".

<sup>9</sup> Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a yân*, 3/307.

<sup>10</sup> Örnek bir anlatım için bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme, 1992), 9/276-278.

<sup>11</sup> Nihad M. Çetin, "Ahbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Eylül 2020).

<sup>12</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Leon Zolondek, "An Approach to the Problem of the Sources of the Kitâb al-Ağâni", *Journal of Near Eastern Studies* 19/3 (Temmuz 1960), 217-234.

<sup>13</sup> Murat Sula, "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eğani Adlı Kitabının Kaynakları", *Ekev Akademi Dergisi*, 11/31 (Bahar 2007), 168-169.

luğunun olmayabileceğini ifade etmiştir. Ballé Niane de çalışmasında bahsettiği üzere; İsfahânî, doğru olmadığını ifade ettiği anlatımları eserinden çıkarmadığına dair uyarıda bulunmuştur. Sıkıcı ifade biçiminden uzak durarak okuru eğlendiren bir üslupla eserini kaotik bir düzensizlik içinde kaleme almıştır. Metnin güvenilirliğini sanatın kendisinde gizlemiştir.<sup>14</sup> Tüm bu gerekçeler göz önünde bulundurulurken, Abbâsî dönemi musikişinas hanedan üyeleri anlatımları hakkında bir çalışma yapılmasının yerinde olacağını düşünerek, döneme ait sınırlı kaynaklarımızdan *el-Egânî*'de bulunan bazı bilgileri açığa çıkarmayı gerekli gördük.

## 2) Abbâsî Dönemi Mûsikî Faaliyetleri

Abbâsî dönemi, siyasî tarihinden öte kültürel açıdan her yönüyle incelenmesi gereken bir süreçtir.<sup>15</sup> İbn Haldun'un ifadesiyle "Bir ümrandaki sanatlar içerisinde en son mûsikî vücuda gelir. Çünkü kemâlidir...(lüks) Sadece hanedanların zevk u safâ dönemlerinde ortaya çıkar. Ümrânın gerilemesi ve harap olmaya yüz tutması hâlinde de yine ilk defa onun sonu gelir."<sup>16</sup> Abbâsî saraylarının güzelliği, giyim kuşamdaki yenilikler ve şaşaa, yiyecek-içecek gibi ürünlerle ilgili abartılı isteklerle dolu lüks hayatın yaşandığı bir dönem olarak bahsedebileceğimiz bu yıllar, mûsikî ilminin ve icralarının da hangi derecelerde gerçekleştiği hakkında bizlere fikir vermektedir. Halifelerin neredeyse tamamının eğlence kültürü oldukça gelişmişti. Şiir, edebiyat ve ahbar sohbetlerinin yapıldığı meclisler bu dönemde sıklaşmış ve Sâsanî ile Emevî saraylarının örnekliği geliştirilerek sürdürülmüştür. Mûsikî noktasında Emevîler döneminden itibaren ulemâ tarafından sergilenen menfi tutum, Abbâsî döneminde de devam etmiş ancak sarayda çok da etkili olamamıştır.<sup>17</sup>

Abbâsî devletinin ilk yıllarından itibaren mûsikî, büyük oranda ilmî kategoride değerlendirilerek, yalnızca şiire eşlik eden melodî olma konumundan teorik anlamda incelenen bir kategoriye yükselmiştir. Bu dönemdeki gelişmelerin sebebi olarak H. Farmer, toplumun müzik kültürü seviyesinin soylu ailelerin hamiliğiyle beraber yükselmesini ve Mutezile, Şîa gibi mezhebi oluşumların doğuşunu ve aynı zamanda çeviri faaliyetleriyle birlikte Grek ilim yapısıyla tanışılmasını göstermektedir.<sup>18</sup> Bununla birlikte fetihler sonucu Farisi ve Rum kökenli icracıların ve bestekârların Arapların kölesi olması sonucunda kendi enstrümanlarıyla birlikte Arap şiir ve şarkılarını mezcutmeleri de Abbâsîler devri mûsikîsini

<sup>14</sup> Ballé Niane, "Le Muğanni Dans La LitteratureArabedoux et du x. siecles: Kitab el-EğaniCommeExemple" (Kitab el- Eğani Örneği), (Strasbourg: Strasbourg Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 367-375.

<sup>15</sup> Abbâsî siyasî tarihi ve medeniyet tarihi için bk; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16.Eylül 2020). Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi (4) Abbasiler Dönemi*; Mehmet Aykaç vd., *İslam Tarihi ve Medeniyeti -6- Abbasiler (II)*, Cilt ed. Nahide Bozkurt Mustafa Demirci (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 13-351; Kadir Kan, *Abbasilerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 36.

<sup>16</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 2/992.

<sup>17</sup> Hitti, *Siyasî Kültürel İslâm Tarihi*, 2/651.

<sup>18</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, 104.

farklılaştıran ve zirveye çıkartan bir amil olmuştur.<sup>19</sup>

Abbâsîlerin ilk halifesi Ebu'l-Abbâs es-Seffâh (öl. 136/754) ilk zamanlarda sarayda düzenlenen eğlence meclislerinde<sup>20</sup> kendini göstermek konusunda rahat tavırlara sahip iken sonraları şarkıcılar ve nedimleriyle arasına perde çek-tirmek suretiyle kendini göstermemeyi tercih etmiştir. Yine Mehdî'nin (öl. 169/785) şarkıcılara hiçbir dönemde görünmediği, içki içtiğini gizlediği aktarılmaktadır.<sup>21</sup> Sonraki halifelerden bazılarının bu tutumu sürdürdüğü, bazılarının ise mûsikîşinaslarla birlikte bulunarak onlara yüksek miktarlarda ihsanlar-da bulunduğu rivayetleri mevcuttur.<sup>22</sup> Abbâsî devletinin zayıfladığı dönemlerde dahi saray erkânı tarafından mûsikî meclislerinden vazgeçilmediği de vakidir.<sup>23</sup>

### 3) Hanedan Üyesi Mûsikîşinaslar

İslâm'ın doğuşundan sonra hükmi olmaması gereken ancak dönemin konjonktürü sebebiyle ahlaki gerekçelerle mûsikî aleyhine yapılan bir takım propa-gandalar<sup>24</sup> müteyyin ve muhafazakâr olarak bilinen halifeler için de söz konu-su edilmektedir. Ulemâ fetvalarında bilhassa Emevî ve Abbâsî dönemleri için verilen olumsuz hükümler halk nazarında da mûsikî sanatının olumsuz adde-dilmesine ve özellikle İslam halifelerine yakıştırılmamasına sebebiyet vermiş-tir.<sup>25</sup> Abbâsî hanedanlığından evvel mûsikînin varlığına delalet eden iki İslam halifesine değinmek bu meyanda yerinde olacaktır. İslam'ın ilk halifelerinden olan Hz. Ömer (öl. 23/644) hakkında nakledilen bir rivayette İbn Hurdazbih (öl. 300/912-913), Hz. Ömer'in beğendiği bazı şiirlerin beyitlerini şarkı olarak te-rennüm ettiğinden bahsetmiştir.<sup>26</sup> Aynı şekilde Emevîler'de I. Muaviye ve Ömer b. Abdülaziz'in (öl. 101/720) hilafet süreci, mûsikî konusunda sarayın en katı dönemleri olarak aktarılagelmiştir. Ancak Ömer b. Abdülaziz'in siyasi yoğunluğu

<sup>19</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/435-436; Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğâmir (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971), 3/421. Abbasi dönemi mûsikîşinasları hakkında bilgi için bk. Selman Benlioğlu, *İlk Dönem Abbâsî Sarayında Mûsikî* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 31; Ahmet Güzel, "Erken Dönem Abbâsî Toplumunda Mûsikînin Oluşum ve Gelişim Süreci", *İslam ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: y.y., 2015), 612.

<sup>20</sup> Mûsikî meclisleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü't-Tâc fî Ahlâkî'l-Mülûk*, thk: Ahmed Zeki Paşa, (Kahire: y.y, 1914), 34; Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebû Bekir, (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Ötüken Neşriyat, 1969), 276-277; Dayfullah Yahyâ Zehrânî, *en-Nefekât ve İdâratühâ fî'd-Devleti'l-Abbâsîyye* (Mekke: Mektebetü't-tâlibi'l-câmi'î, 1986), 249; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi, I-IV*, terc. İsmail Yiğit- Sadreddin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985); Nahide Bozkurt, "Abbâsîler", *İslâm Tarihi*, ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 506.

<sup>21</sup> Câhiz, *Kitâbü't-Tâc*, s. 34.

<sup>22</sup> Câhiz, *Kitâbü't-Tâc*, s. 34; Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebû Bekir, (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Ötüken Neşriyat, 1969), 276-277; Dayfullah Yahyâ Zehrânî, *en-Nefekât ve İdâratühâ fî'd-Devleti'l-Abbâsîyye* (Mekke: Mektebetü't-tâlibi'l-câmi'î, 1986), 249.

<sup>23</sup> Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bk; İbrâhim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 79.

<sup>24</sup> Luis Lamie el-Fârukî, *İslâm'a Göre Müzik ve Müzisyenler*, trc. Taha Yardım (İstanbul: Akabe Yayınları, 1985), 11.

<sup>25</sup> İrfan Aycan, *Emevîler Dönemi Bilim Kültür ve Sanat Hayatı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 155-158.

<sup>26</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/250.

sebebiyle mûsikîye vakit ayıramadığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda bazıları bu bestelere karşı çıkmış olsa da 7 tane Hicaz makamında şarkısının olduğu ve Kerdem isimindeki bir şarkıcıya kendi bestelerinin birini öğrettiği nakledilen bilgiler arasındadır.<sup>27</sup>

Abbasi halife ve evlatlarının mûsikî tecrübelerine geçmeden evvel, bazı halifelerin ve çocuklarının mûsikî konusunda yetkin derecede profesyonelleştiklerini burada ifade etmek gerekmektedir. Bu sebeplerle de üstün meziyetli pek çok bestekâr ve müzisyen Bağdat sarayında yetişme imkânı bulabilmiştir.<sup>28</sup> Halife Harunreşîd'in (öl. 193/809) mûsikî bilgisinin dönemin en yetkin sanatçısı İbrahim el-Mevsilî'yi (öl. 188/804) hatalarından dolayı uyarabilecek derecede iyi olduğu söylenmektedir.<sup>29</sup> Abbâsî sarayında iki bine yakın şarkıcının bir arada olduğu törenlerin gerçekleştiği de vakidir.<sup>30</sup> Farmer, Harunreşîd'in oğulları Ahmed ve Ebû İsa'nın iyi yetişmiş müzisyenler olarak saraydaki mûsikî ortamlarına katıldıklarını aktarmıştır.<sup>31</sup>

Bu kısımda *Kitâbü'l-Egânî* bağlamında Abbâsî halifesi ve hanedan üyesi mûsikîşinaslar hakkındaki rivayetlere şahıslar üzerinden kronolojik olarak yer vermeye çalışacağız.

- **Uleyye bt. Mehdî (öl. 824/1421)**

III. Abbâsî halifesi Muhammed b. el-Mehdî'nin (öl. 169/785) kızı ve ünlü mûsikîşinas İbrahim b. el-Mehdî'nin kardeşi olan Uleyye bt. Mehdî'nin<sup>32</sup>, çok güzel ve zarif olduğu, aynı zamanda yüzünde var olan bir kusuru sebebiyle yüzünü sürekli mücevheratla dolu bir örtüyle kapattığı anlatılmaktadır. İsfahânî, Uleyye'den daha güzel birini daha önce görmediğini belirtmektedir. Dinine düşkün ve muhafazakâr olduğundan ve yalnızca özel hallerinde şiir ve şarkı söylediğinden bahsedilmektedir. Çok güzel şiir okuduğunu ve en zevk aldığı şeyin şiirleri şarkı gibi melodiyle okumak, beste yapmak olduğunu öğrenmekteyiz. Aynı zamanda şarkıları yetkin bir şekilde icra eden biridir.<sup>33</sup> İsfahânî, Uleyye'den bahsettiği bir rivayette: "Mûsikî sanatında kardeşi İbrahim'den başka onun önüne geçmiş başka kimseyi bilmiyorum" demiştir.<sup>34</sup>

Uleyye'nin şair vasfının mûsikîden daha önde olduğu, çok sevdiği hizmetçilerine dahi şiirler yazdığı bilinmektedir. Bununla birlikte pek çok şiirini bestelediği, hatta Harunreşîd gibi bazı halifelerin şiirlerini de bestelediği zikredilmek-

<sup>27</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/250-251. Hicaz makamı olarak adlandırılan makamın günümüzdeki karşılığı tam olarak bilinmemektedir.

<sup>28</sup> Hitti, *Siyasî Kültürel İslâm Tarihi*, 2/654.

<sup>29</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 6/301.

<sup>30</sup> Hitti, *Siyasî Kültürel İslâm Tarihi*, 2/652.

<sup>31</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, 94.

<sup>32</sup> عليّة şeklindeki yazımı dolayısıyla bu ismin "Uleyye", "Aleyye" gibi okunuşlarına rastlanabilmektedir. Biz dönemin yaygın isimlerinin kullanımını göz önüne alarak "Uleyye" şeklindeki okunuşunu tercih ettik. Bk. Mehmet Öncel, *Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib'in Kemâlû Edebi'l-Ğinâ Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 21.

<sup>33</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/162-165.

<sup>34</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/149.



tedir. Mu'tasım (öl. 227/842) bir mecliste okunan şarkıyı çok beğenmiş ve kime ait olduğunu sormuştur. Kendisine eserin Uleyye'ye ait olduğu söylenince bu durum hoşuna gitmemiş ve ondan yüz çevirmiştir.<sup>35</sup>

Uleyye'nin, mûsikî konusunda öğretici ve icracı olduğu gibi diğer sanatçıları destekleyici bir yönü de bulunuyordu. İsfahânî'nin aktarımla, İshak el-Mevsilî (öl. 235/850), Harunreşîd için bestelediği bir şarkıyı kendisine okumadan bir gece evvel dışarı çıkmışken bir hizmetçiyle karşılaşmıştır. Uleyye'nin, İshak'ın kendisine o şarkıyı Harunreşîd'e dinletmeden evvel söylemesi karşılığında yüksek miktarda hediye ile ödüllendireceğini söylediğini İshak'a iletir. İshak el-Mevsilî bu teklifi kabul ederek Uleyye'ye besteyi okuduğunda bu şarkıyı o kadar çok tekrar ettirir ki İshak'ın neredeyse kulak zarı patlama seviyesine ulaşmıştır. Uleyye, bunun üzerine ona 20.000 dinar ve 20 yeni elbise hediye etmiştir.<sup>36</sup> Bu rivayete bakıldığında dönemin mûsikîşinaslarının iyi sanatçılar tarafından beslenen kaliteli müzikleri dinleme arzusu içerisinde olduklarını ve zaman zaman bunun, ihtiraslı bir halde ilk kez dinleme tutkusuyla belirdiğini görmekteyiz.

Halifelerin bazı dönemlerde mûsikî konusunda olumsuz bir tavır içerisinde oldukları görülmüştür. Ancak Harunreşîd, mûsikîye kendi döneminde hâmilik yapmış ve kardeşi Uleyye'ye de bu konuda teşvikkâr davranmıştır. Birçok kez mûsikî meclislerinde Uleyye'den bizzat kendi bestelerini dinlediği de rivayetler arasındadır.<sup>37</sup>

İsfahânî bu konu hakkında; Harunreşîd ve kardeşi Mansur'un huzuruna hem Uleyye'nin hem de İbrahim b. el-Mehdî'nin cariyesi olan Rayyık'ın, Uleyye'nin bir başka cariyesi olan Hâlûb ile birlikte girdiğini ve bu mecliste Halûb'un uduyla şarkı söylediğini nakletmiştir. Rayyık'ın Harunreşîd'in şarkıyı beğenme ifadesi göstermesi üzerine, kendilerine bu bestenin kardeşleri Uleyye'ye ait olduğunu ve onu cariyelerine öğrettiğini iletmiştir.<sup>38</sup> Bu rivayet cariyelerin halifelerin mûsikîye ve Uleyye'nin mûsikî ile ilgilenmelerine olan yaklaşımlarını tereddüt ve tedbirle karşıladıklarını bize göstermektedir. Ancak Harunreşîd'in bu konudaki müsamahakâr ve istekli yönünü göstermesine dair örnekler mevcuttur. Öncesinde Uleyye tarafından mûsikî konusunda eğitilmiş olan iki cariyeye İbrahim el-Mevsilî'nin öğrencisini yapmaktaydı. Harunreşîd ise zaman zaman çok sevdiği Mevsilî'yi ziyaret ederdi. Bir ziyareti esnasında cariyelerden birinin şarkı söylemesi üzerine Harunreşîd'in bu eserin kime ait olduğu merakının Uleyye cevabıyla neticelenmesi sonrasında, Halife bir saat boyunca başını önüne eğerek düşünme haline gark olmuştur. Daha sonra diğer cariyeye de yine Uleyye'ye ait olan bir şarkıyı halifeye okuyunca, Harunreşîd İbrahim el-Mevsilî'ye: "Bu iki cariyeyi koru." diyerek beğenisini ifade etmiştir.<sup>39</sup> Rivayette halifenin başını eğmesinin duygusal birtakım sebepleri olabileceğini düşünmekteyiz. Mûsikîye

<sup>35</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/163-167.

<sup>36</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/169.

<sup>37</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/181.

<sup>38</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/171.

<sup>39</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/175-176.



ilgili olan bir kişinin kaliteli bir eserden etkilenmemesi, bu melodinin dinleyenin ruhuna tesir etmemesi söz konusu olamaz. Harunreşîd'in bu sanata yaklaşımına genel bir perspektif ile baktığımızda, menfi bir tavır takınmak şöyle dursun tam aksine ilgi gösterdiğini müşahede etmekteyiz. Dolayısıyla bu düşünceli halin kardeşi olan Uleyye'nin bestesini takdir etmesine ve eserin duygu yoğunluğunun fazla olmasına yorulmasını mümkün görmekteyiz. Bu görüşümüze mesnet teşkil edecek şekilde, Harunreşîd'in Uleyye'yi yolculuklarında yanına götürdüğü ve bazen kendi şiirlerini bazen de başka şiirleri beste yaptırmak suretiyle kendisine sunmasını istediği, rivayetlere konu olmuştur.<sup>40</sup>

*Kitâbü'l-Egânî*'nin Uleyye bt. Mehdî'den bahsettiği rivayetlerin birinde, kardeşleri Yakub b. Mehdî'nin de kendisi ve İbrahim b. el-Mehdî kadar mûsikîyle alakadar olduğunu, üflemeli sazlar konusunda oldukça ileri düzeyde bir mûsikîşinaslık yönünün bulunduğunu görmekteyiz.<sup>41</sup>

Uleyye bt. Mehdî 209 senesinde ateşli bir hummâ geçirmiştir. Nakledilene göre, hastalığı sırasında yeğeni halife Me'mun'un (öl. 218/833) kendisinin yanına geldiğinde yüzü örtülü olmasına rağmen halasının yüzünü öperek ona şefkat göstermek istediği sırada Uleyye'nin nefesi kesilmiş, öksürmeye başlamış ve bu olaydan birkaç gün sonra da vefat etmiştir. Cenaze namazını da halife Me'mun kıldırılmıştır.<sup>42</sup>

- **İbrahim b. el-Mehdî (öl. 224/839)**

Mehdî-Billâh ve cariyesi olan Şekle'den dünyaya gelen İbrahim b. el-Mehdî, halife çocukları arasında mûsikîde en yetkin, yetenekli ve meşhur olanlarından biri olarak bilinmektedir. Nağmeler, ikâlar ve sazlar konusunda da döneminin en üstün meziyetli olanı olarak nakledilir. Sesi çok güzel olan sayılı kişilerden biriydi. Abbâsî devletinde sesi güzel olan mûsikîşinaslar arasında İbn Câmi', Ömer b. Ebi'l-Kennâd, İbrahim b. el-Mehdî ve Muhârik<sup>43</sup> gibi öne çıkan şahıslar rivayetlerde aktarılmaktadır. Bu isimler mûsikîde dönemin en üst icracı tabakasını oluşturuylardı.<sup>44</sup>

İbrahim b. el-Mehdî siyasi konumu itibariyle kısa bir süre -Bağdat halkı ve Abbâsîler tarafından Şiilerin giydiği yeşil elbiseyi giymesi sebebiyle düşürdüklere- Me'mun'un yerine getirilerek Bağdat halifeliği yapmış, daha sonra çıkan iç huzursuzluklarla beraber Me'mun'un halifeliğini kabul ederek 6 yıl ortadan kaybolmuştur. Yakalandığında halife taraftarları onun öldürülmesini istemişlerdir ancak o okuduğu bir kasideyle kendini affettirmeyi başarmıştır.<sup>45</sup> İsfahânî'de bu olay hakkında rivayetlere rastlamaktayız. İbrahim b. el-Mehdî, Me'mun tarafından yakalandıktan sonra bir süre hapse atılmıştır. Me'mun'un

<sup>40</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/182-183.

<sup>41</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/173.

<sup>42</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/185.

<sup>43</sup> Muhârik ile ilgili bilgi için bk. İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 18/336-374.

<sup>44</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/69.

<sup>45</sup> İbrahim Sarıçam, "İbrahim b. Mehdî", *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2020).

şefkatini bekleyen İbrahim b. el-Mehdî, hayal kırıklığına uğrayarak halifenin kendisini kibirli biri zannetmesi üzerine Bağdat'ın hatırı sayılır kimselerinin huzuruna çıkarılmış ve rezil edilmek istenmiştir. Mehdî 17 beyitlik muhteşem kasideini okuduktan sonra halife, hayran kalarak ağlamıştır ve İbnü'l-Mehdî'yi 5000 dinarla ödüllendirerek ceza vermekten vazgeçmiştir.<sup>46</sup>

Dönemin önemli müsikîşinaslarından İshak el-Mevsîlî ile yakınlığı bulunan ve birçok mecliste bir araya gelen İbnü'l-Mehdî hakkında Amr b. Bâne: “Mûsikî konusunda o ikisi konuşuyordu ama biz hiçbir şey anlamıyorduk. Onlara dedim ki: Siz müzik konusunda bu kadar bilgili olmasaydınız biz bu sanat hakkında hiçbir şey öğrenemezdik.” diyerek onların bu alanda ne kadar ileri düzeyde olduklarından bahsetmiştir.<sup>47</sup>

Mûsikîde icranın ötesinde teorik anlamda çalışmaların başladığı bir süreç olan Abbâsî döneminde, İbrahim b. el-Mehdî'nin de şarkılarını bir araya topladığı *Kitâbü'l-Gınâ* isimli bir eserinden söz edilmektedir.<sup>48</sup> Kitabın günümüze ulaşmaması sebebiyle içeriğini tam olarak bilemediğimiz bu eserde, kendi besteleri dâhil olmak üzere dönemin meşhur eserlerinin bulunduğu nakledilen rivayetlerden yola çıkarak tahmin etmekteyiz. İbrahim b. el-Mehdî'nin müsikî öğrettiği cariyelerinden biri olan Rayyık'ın aktardığına göre; İbrahim, ölümcül bir hastalığa yakalanmıştı. Ağır hallerinde iken yanında bulunanlardan birisi Mehdî'ye “Tövbe et ve gınâ defterlerini yak!” demişti. O da bu sözün üzerine hayıflanarak başını bir saat salladıktan sonra: “Ey mecnun! Farz et ki bütün gınâ defterlerini yaktım. Peki, ben Rayyık'ı ne yapacağım? Cariyem Rayyık, bütün besteleri aklında tutuyorken ben onu öldürebilecek miyim?” diye cevap vermiştir.<sup>49</sup> Nitekim İsfahânî'nin *Kitâbü'l-Egânî* isimli eseri aynı sırada kaleme alınan ve İbrahim b. el-Mehdî'nin bahsedilen kitabına benzer muhteviyatta bir neşir olarak günümüze ulaşan bir örnektir.

Bu konuya ilaveten İshak el-Mevsîlî'nin bestelediği şarkıları İbnü'l-Mehdî'ye mektupla yazarak göndermesi üzerine kendisinin bu eserleri seslendiriyor olması, o dönemde bir teorik nota yazım denemesi yapılmış olmasını gerektirmektedir. Bu konuda daha titiz bir çalışmayla bu bilginin kesinlik kazanması ihtimali olacağını belirtmemiz gerekir.<sup>50</sup>

İbrahim b. el-Mehdî, her ne kadar döneminin otoritesi olsa da, öğrenci yetiştirmeye oldukça ehemmiyet veren ve bunun yanında öğrencilerinin kendinden daha iyi seviyede olmasıyla övünen bir emirdi. Buna örnek olarak; Muhammed b. el-Hâris'in naklettiği bilgiye göre Mu'tasım'ın hilafetinin ilk dönem-

<sup>46</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/116-118. İçerikte bahsedilen on yedi beyitlik kaside için bk. İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/117.

<sup>47</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/120.

<sup>48</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fî ahbârî'l-ulemâ' il-muşannifîn mine'l-kudemâ' ve'l-muḥdesîn ve esmâ' i kütûbihim*, nşr. Mustafa eş-Şüveymî (Tunus: y.y,1405/1985), 129.

<sup>49</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/126.

<sup>50</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/110. Ayrıca bu mektuplarda yer alan bir şarkı örneği için bk: İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/105.

lerinde İbrahim b. el-Mehdî cariyesi Şâriye'ye bestelediği şarkıyı icra etmiş ve onun nasıl icra edileceğini de ona öğretmiştir. Kendisinden de bunu seslendirmesini istemiştir. Şâriye bu şarkıyı icra edince, İbnü'l-Mehdi onun bu icrasının kendisinden daha iyi bir seviyede olduğunu belirterek, icrayı tekrarlatmak suretiyle onu dinlemiş ve bu sanatta ona karşı her zaman teşvik edici bir tutum sergilemiştir.<sup>51</sup>

İbnü'l-Mehdî'nin öğretici ve teşvik edici yönüne dair benzer bir olaya başka bir rivayette de rastlamaktayız. İbnü'l-Mehdî ve halife Me'mun arasındaki siyasi sorunlara üst paragraflarda değinmiştik. Bu sorunlar çözüme kavuştuktan sonra İbrahim b. el-Mehdî birçok kez halifenin mûsikî meclislerinde bulunmuştur. Bu mûsikî toplantılarının birinde, dönemin önemli şarkıcılarından Muhârik kendilerine bir şarkı söylemiştir. Bunun üzerine İbnü'l-Mehdî bu sanatçıyı yanlış söylediğine dair uyarılmış ve kendisine tekrar söylemesini emretmiştir. Muhârik yine isabet ettiremeyince halife Me'mun'un: "Amcacığım o halde bu şarkıyı sen daha güzel söyle!" demesi üzerine İbrahim b. el-Mehdî şarkıyı icra etmiş ve Muhârik'a da tekrar ettirmiştir. Ardından Muhârik'a dönerek: "Sendeki cevher şatafatlı bir elbiseye benzer. Şayet o kıyafeti taşımayı beceremezsen o tozlanır, ama üzerindeki tozları silkelersen asıl cevhere, kendi özüne dönmüş olursun." demek suretiyle onu cesaretlendirmiştir. Bunun üzerine kendisi bir şarkı daha söylemiştir.<sup>52</sup>

Mûsikî tavrı bakımından İbrahim el-Mehdî'nin, mûsikîde zirve isimlerden biri olan Ziryâb'ın yenilikçi ekolün bir parçası olmasında rol oynayan hocası olması da değinilmesi gereken bir diğer konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İbnü'l-Mehdî, yenilikçi (romantik/modern)<sup>53</sup> ekol olarak görebileceğimiz, besteleri olduğu gibi değil de özgün bir yorumla, farklı bir icrayla yeniden yorumlama tavrını tercih eden, öğrencilerine bunu teşvik eden ve öğreten kişidir. İsfahânî, İbrahim b. el-Mehdî'nin bu ekolü temsil eden iki cariyesinin ismini de zikretmektedir. Şâriye ve Rayyık isimli bu cariyeler aynı zamanda Ziryâb'ın bu ekolü öğrenmesinde payı olduğu nakledilen kişiler arasındadır.<sup>54</sup>

Bir başka rivayette İsfahânî'nin; "Ne cahiliye döneminde ne de İslam döneminde İbrahim el-Mehdî ve Uleyye'den mûsikî konusunda daha iyisi gelmemiştir." demesi, her ne kadar abartılı bir anlatım gibi görünse de Abbâsî dönemi dendiğinde mûsikî sanatında akla gelen ilk isimlerden biri olan İshak el-Mevsilî ile ekol tartışmaları içine girebilmesi bu tezini desteklemektedir. Ancak kendi ekolünde en iyi temsilcilerden olan İshak el-Mevsilî, İbnü'l-Mehdî'nin klasik ekol hakkında bilgisinin yetersizliğini kendisine ifade eden tartışmalara girer ve halifenin kusurlarını ortaya koyardı. Özellikle hafif ve sakîl gibi ikâlâlar konusunda iki ekol ihtilafa düşerdi.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/112-113.

<sup>52</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/101-102.

<sup>53</sup> A. Hakkı Turabi, "İshak el-Mevsilî", *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 16 Eylül 2020).

<sup>54</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/70.

<sup>55</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/97.

İshak el-Mevsilî, her ne kadar klasik mûsikî ekolü konusunda üstün gelse de İsfahânî, İbnü'l-Mehdî'nin hadis, fıkıh, dil, Arap şiiri gibi İslami ilimler yanında astronomi, fizik gibi pozitif ilimlerdeki üstünlüğünü anlatmakla bitiremeyeceğini ifade etmiştir. Bu konuyla alakalı İbrahim b. el-Mehdî'nin kendi ifadesiyle şöyle dediği nakledilmiştir: “Şayet ben kendimi bu sanattan geri çekmeseydim, insanların bu sanatta bildikleri şeyleri ortaya çıkarırdım. Buna rağmen insanlar [bu alanda] benden önce benim gibi birini görmediler.”<sup>56</sup>

Dönemin mûsikîşinaslarının zaman zaman kendi aralarında bir yarış içerisine girdikleri ve bu durumun da mağruriyetle son bulduğu vâki olmuştur. İbrahim b. el-Mehdî'nin dönemin icra tekniklerinden zevâidi<sup>57</sup> uyguladığını öğrenmekteyiz. Ancak İbrahim bu tekniği yeteneksiz olduğundan ya da eseri bilmediğinden gerçekleştirilmemektedir. Bu duruma kendini üstün görmesinin yol açtığını “Ben kralım, kralın oğluyum, şarkıyı dilediğim şekilde ve hoşuma gittiği şekilde söylerim!” dediği rivayette fark etmekteyiz.<sup>58</sup> Kendisinin aynı zamanda yakın arkadaşı olan İshak el-Mevsilî'nin, kendisine boyun eğmesini istemesi de bu duygudan mütevellittir.<sup>59</sup>

Mûsikîyi icrâ etmede ve yeni eserler bestelenmesi hususunda musikişinaslar arasında bir kıskançlığın söz konusu olduğunu görmekteyiz. Bu durum dönemin saray musikişinaslarının gözden düşmemesi adına gösterdikleri bir çaba olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda mûsikî konusunda, kendilerinden daha üstün birilerinin, onların eserlerini icra ettiklerinde kıskanmaları ve bu eserlerin de söyleyene ait kılınabileceği endişesi taşımaları söz konusu olabilmektedir. Bestekârların insanî bir tabiatla daha iyi bir icracıdan bu eserleri dinlemenin kendilerinde kıskançlığa yol açması sebebiyle, besteleri gizleme çabası içinde oldukları görülmektedir. Bu durumun sebepleri arasında saray mûsikîşinaslarının meslek itibarıyla ekonomik kaygı taşımaları da sayılabilir. Nitekim halifelerin dinledikleri eser karşısında beğenilerini belirtmeleri sonucunda, sanatçılara ciddi miktarlarda taltifte buldukları da çok sayıda örnekleri ile bilinen bir durumdur. Dönemin tanınan şarkıcılarından Müteyyim, Bağdat'ta bir gün halife Mu'tasım'ın bulunduğu bir ortamda şarkı söylemiş, İbrahim b. el-Mehdî orada bulunan bir cariyeden şarkıyı yeniden söylemesini istemiştir. Müteyyim, İbrahim'in bu şarkıyı kendisinden almak ve ezberlemek istediği için tekrar okuttuğunu söyleyince halife Mu'tasım, cariyesine şarkıyı tekrar etmemesini emretmiştir. Günler geçtikten sonra Müteyyim'in, Benî Hâşim'in cariyelerine bu şarkıyı yüksekçe bir yerden söylediğini duyan İbnü'l-Mehdî de bunu gizlice dinleyerek ezberlemiştir. Ardından Müteyyim'i gördüğü bir zamanda: “Senin vermediğin o

<sup>56</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/97-98. Not: Metinde ل ismi-i mevsûlünden sonra bir ي olumsuzluk edatı bulunması gerektiği kanaatini taşımaktayız. “İnsanların bilmedikleri şeyleri ortaya çıkarırdım.” şeklinde bir anlam görülmesi metnin kendi bağlamında beklenen makul anlamdır. Bu sebeple metinle ilgili bir baskı hatası olma ihtimalini yüksek görmekteyiz.

<sup>57</sup> Bu kavramın uygulanması hususunda farklı görüşler bulunmaktadır bk; A. Hakkı Turabi, “İslam Ülkelerinde İlk Nazarî Mûsikî Çalışmaları”, *Makamlarla Türk Din Mûsikîsi*, ed. Ubeydullah Sezikî (İstanbul: Mavi Ofset, 2012), 34; Benlioğlu, *İlk Dönem Abbâsî Sarayında Mûsikî*, 61.

<sup>58</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/69.

<sup>59</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/148; Benlioğlu, *İlk Dönem Abbâsî Sarayında Mûsikî*, 63.

şarkıyı, biz kimsenin övgüsü olmadan aldık” diyerek onu mahcup etmiş ve kıskandırmıştır.<sup>60</sup>

İbnü'l-Mehdî'nin bestekârlık, icrâcılık ve teorisyenlik yönüne ilaveten, enstrümanlardaki yeteneğinden de söz etmek yerinde olacaktır. Bir mûsikî meclisinde kendisine bir davul getirilmesini isteyen İbnü'l-Mehdî'nin, orada bulunan kimselere sağ el vuruşunun (darplarının) daha fazla olduğu ve insanların daha evvel hiç duymadıkları bir îkâ vurarak herkesi şaşırtması ile ilgili bir rivayet nakledilmektedir.<sup>61</sup> Bu minvalde bir gün Halife Emin, İbrahim b. el-Mehdî'nin üfle-meli bir çalgıyı (neyi) nasıl üflendiğini görmek istemiştir. İbnü'l-Mehdî'nin, o zamana kadar ağzına hiçbir ney sürmediğini ve bundan sonra da sürmeyeceğini söylemesi üzerine Halife Emin, Fülâne isimli neyzen bir köleyi yanlarına çağırarak kendisinden neyi üflemesini istemiştir. İbrahim b. el-Mehdî neyin üzerine parmaklarını yerleştirmiş, Fülâne neyi üflerken de parmaklarını oynatarak neyi icra etmiştir. Bu olaya şahit olanlar ise hayatlarında böyle nağmeler işitmediklerini söylemişlerdir.<sup>62</sup>

Halife Harunreşîd'in, bizzat şarkıcı cariyeleri seçtiği ve yüksek fiyatlarla onları satın aldığı bilinmekteydi.<sup>63</sup> Harunreşîd, kendisinin düzenlediği ve yanında dönemin üstün yetenekli mûsikîşinaslarından İbn Câmî' ve İbrahim el-Mevsilî'nin bulunduğu bir meclise gelen İbnü'l-Mehdî'den bir şarkı icra etmesini istemiştir. İbrahim b. el-Mehdî, udunu eline alarak icrâ etmeye başlamış ancak şarabın sebep olduğu şiddetli baş ağrısı nedeniyle orada bulunanları fark edememiştir. Okuduğu şarkıyı dinleyen İbrahim el-Mevsilî, İbn Câmî'ye dönerek: “Şayet Harunreşîd bu şarkıyı<sup>64</sup> bizden talep etseydi biz asla buradan ekmek yiyemezdik.” demiştir. İbn Câmî' de onu “Evet, haklısın.” diyerek onaylamıştır.<sup>65</sup> Bu rivayette İbnü'l-Mehdî'nin ud icrâcılığı yönüne şahit olduğumuz gibi, dönemin ünlü sanatçılarının onun performansına karşı hayranlıklarını ifade etmelerine ve kendileri için kaygılandıklarına da tesadüf etmekteyiz.

İbnü'l-Mehdî'nin mûsikî alanında yetkinliğini gösteren birçok hadise bulunmaktadır. Biz burada bunlardan yalnızca önemli gördüğümüz birkaçına değinmekle iktifa edeceğiz. İshak b. Ömer b. Bezi' isimli bir kişi, İbrahim b. el-Mehdî'ye uduyla 4 farklı ses verdiğini ve bu 4 tabakadan<sup>66</sup>, 4 farklı ses üzerinden ona eser okuttuğunu ve onun da bunları layıkıyla yerine getirip hatasız okuyabildiğini nakletmiştir.<sup>67</sup>

<sup>60</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/140.

<sup>61</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/139.

<sup>62</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/139.

<sup>63</sup> Mehmet Aykaç vd., *İslam Tarihi ve Medeniyeti -6- Abbasiler (II)*, s.140.

<sup>64</sup> Şarkı hakkında bilgi ve güftesine ulaşmak için bk; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/98.

<sup>65</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/98.

<sup>66</sup> Buradaki tabaka kelimesinin, göçürme tekniği olarak tarif edildiği tarihi kaynaklara bakıldığında görülmektedir. Detaylı bilgi için bk; Ahmet Çakır, *Alişah b. Hacı Büke (? - 1500)' nin Mukaddimetü'l - Usûl Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).

<sup>67</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/100.

Hüseyin b. İbrahim'den aktarıldığına göre; bir gün kendisi şarkıcı Muhârık'a: "Sanat bakımından en iyisi kimdir?" diye bir soru sormuş ancak Muhârık buna cevap vermemiştir. Bunun üzerine Hüseyin b. İbrahim ısrarcı tavırlarına devam edince Muhârık ona şöyle cevap vermiştir: "İbrahim el-Mevsilî gınâ sanatı bakımından İbn Câmî"den 10 kat daha üstündür. Ben ise İbrahim el-Mevsilî'den 10 kat daha üstünüm. İbrahim b. el-Mehdî ise benden 10 kat daha üstündür. O, insanların gınâ bakımından ve ses bakımından da en üstünüydü. O dünya üzerindeki tüm insanların, cinlerin, kuşların ve vahşi hayvanların ses bakımından en üstünüydü."<sup>68</sup>

İbrahim b. el-Mehdî, mûsikîde oldukça kadar bilgin ve otoriteydi. Dönemin en önemli şarkıcılarından biri olan Muhârık ona bir şarkı söylemiş ve bunun üzerine İbnü'l-Mehdî'nin kendisine beğenilerini dile getirmesine karşın, o secdeye kapanmıştır. Bu durum mûsikîşinas olan kişiler için bile, mûsikî bilgisi dâhilinde onun övgüsüne mazhar olmanın ne kadar ehemmiyetli bir mesele olduğunu göstermektedir.<sup>69</sup>

Yalnızca halkın ve mûsikî üstatlarının değil aynı zamanda halifelerin de takdirini kazanan İbnü'l-Mehdî, üvey yeğeni olan halife Me'mun'un mûsikî meclisinde bulunduğu bir sırada, halifenin şarkıyı dinlemek istemesi üzerine Ahdal isimindeki bir şairin beytini besteleyen İshak el-Mevsilî'den bu eseri dinlemiştir. Halife bu şiirden kendisinin de beste yapıp yapmadığını sormuştur. İbnü'l-Mehdî de bu şiirden bestesi olduğunu söylemiş ve bunu dinlemek isteyen halife icrada bulunmuştur. Halife Me'mun bu eseri çok beğenmiş ve amcasının İshak el-Mevsilî'den çok daha ileride olduğunu belirtmiştir. İshak bu bestesinden dolayı halife tarafından ödüllendirilmemiştir.<sup>70</sup> Bu rivayet, aynı zamanda geçmişte günümüzde olduğu gibi Abbâsî döneminde de bir güfteden birden fazla beste yapılabildiğini bize göstermesi bakımından önemli bir donedir.

İbnü'l-Mehdî'nin oğlu olan Hîbetullâh, bir rivayette Harunreşîd'in babasını çok sevdiğinden bahseder. Babasının bir gün kendisine: "Reşîd beni dinlemeyi çok severdi. Bir şarkı söylediğim zaten onu sürekli tekrar etmemi isterdi." dediğinden bahsetmiştir.<sup>71</sup> Yine halife Mu'tasım, amcası İbrahim b. el-Mehdî'ye yüklü miktarlarda ihşanlarda bulunmuş, ona altın, gümüş, esans ve paradan oluşan hediyeler vermiştir.<sup>72</sup>

İbrahim el-Mehdî'nin sarayda çok sık bulunduğu ve 839 yılında gerçekleşen vefatında da cenaze namazını yeğeni Halife Mu'tasım'ın kıldırıldığı bilinmektedir.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/133.

<sup>69</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/112.

<sup>70</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/120.

<sup>71</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/99.

<sup>72</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/112-113.

<sup>73</sup> Sarıçam, "İbrâhim b. Mehdî", 321.

- **Abdullah b. Musa el-Hâdî**

Hakkında çok fazla bilgi sahibi olamadığımız halife Mûsa el-Hâdî'nin (öl. 170/786) oğlu Abdullah, yaşadığı dönemde iyi bir ûdî ve iyi bir mugannî olarak bilinmektedir. Kendisinin Kalem isminde siyahî bir kölesinin var olduğu ve ona ses eğitimi vermek suretiyle onun da bu alanda yetkin bir sanatkâr olmasını sağladığı İsfahânî'nin rivayetinde aktarılmaktadır.<sup>74</sup>

- **Ebû İsa b. Reşîd (öl. 208/824)**

Halife Hârunreşîd'in oğlu ve asıl adı Ahmet olan Ebû İsa'nın ender bulunan fiziğe sahip yakışıklı bir adam olduğu rivayetlerde yer almaktadır. Tavırları ve davranışlarıyla insanları etkileyici bir yönü de bulunmaktadır. Yüz güzelliği insanlarda o kadar etki etmiştir ki Hârunreşîd Me'mun'a oğlunun yüz güzelliğinin kendisinde de olmasını arzu ettiğinden bahsetmiştir. Halife Mu'tez-Billâh: "Ebû İsa b. Reşîd'in yapmış olduğu şarkıları daha önce hiçbir yerde duymadım ve hayatımda duyduğum en güzel şarkılar ona aitti. Onun yüzü gibi güzel hiçbir yüz görmedim demiştir."<sup>75</sup>

Ebû İsa'nın mûsikî sanatındaki yetkinliğini gösteren fazla rivayete rastlasak da önemli anlatımlardan biri, İbrahim b. el-Mehdî'nin onun hakkındaki düşünceleridir. İbnü'l-Mehdî'ye İsa hakkında insanların gınâ bakımından en üstününün kim olduğu sorulduğunda verdiği cevap: "Benim." olmuştur. Sonra kimdir diye sorulunca o da: "Ebû İsa b. Reşîd'dir." diyerek cevap vermiştir.<sup>76</sup> Yine Farmer, Ebû İsa'nın saraydaki mûsikî meclislerine müzisyen olarak katıldığından bahsetmiştir.<sup>77</sup>

Domuz avcılığını çok seven biri olarak bir gün av sırasında bineğinden düşerek beyninden hasar görmüştür. Bu rahatsızlığı uzun bir süre devam etmiş ve vefatı bu sebepten 824 yılında gerçekleşmiştir.<sup>78</sup>

- **Abdullah b. Muhammed el-Emîn**

Halife Emîn'in (öl. 198/813) oğlu olan ve oldukça zarif bir kişiliğe sahip Abdullah b. Muhammed, şair ve mûsikîye de ilgisi olan ve bu alanlarda başarılı biri olarak nakledilmektedir.<sup>79</sup> Cariyelerine mûsikî eğitimi verebilecek yetkinlikte bilgi sahibidir. Cariyelerinin mûsikî eğitimi almaları için de oldukça çaba sarf etmiştir. İsfahânî, onun şiirlerine de eserinde yer vermektedir.<sup>80</sup>

- **Vâsık-Billâh (öl. 232/847)**

Mu'tasım-Billâh'ın oğlu olarak 812'de dünyaya gelmiştir. İlmî yönüyle diğer

<sup>74</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/194.

<sup>75</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/187.

<sup>76</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/188. Hakkında daha fazla bilgi edinebilmek, *Kitâbü'l-Egânî*'yi tüm ciltleriyle detaylı olarak incelemekle mümkün olabilir.

<sup>77</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, 94.

<sup>78</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/190.

<sup>79</sup> Bahriye Üçok, "İslâm'da Mûsikî Üzerine", *AÜİFD* 17 (Ankara 1966), 91.

<sup>80</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/198. Şiirler için bk; 10/198-199.

Abbâsî halifelerinin öne çıkan simalarındandır. Zeki, yumuşak huylu ve vizyon sahibi bir halife olduğu söylenmektedir. Kendisinden en çok şiir rivayet edilen ve profesyonel anlamda mûsikî ile ilgilenen ilk Abbâsî halifesi olmasıyla tanınmaktadır. Siyasi serencamına değinmeyeceğimiz Vâsık, 100 civarında bestesi olan aynı zamanda da hanendeliği yönüyle diğerlerinden ayrılan bir halifedir.<sup>81</sup> Ayrıca şarkıları ud ile çalıp söyleme konusunda da en yetkin kimselerdendi.<sup>82</sup> Tertip ettiği mûsikî meclislerinin profesyonelliği ve düzeni adeta bir konservatuar izlenimi vermekteydi.<sup>83</sup> Farmer Vâsık'ın oğlu Hârûn'un da müzisyen olduğunu bildirmektedir.<sup>84</sup>

Halife Vâsık'ın müziğe olan düşkünlüğü ve kendisinin de sesinin güzel olması sebebiyle etrafındaki hizmetkârlarını yanına davet ettiği ve onlara şarkılar söylediği nakledilmektedir. Bu meclisler en fazla keyif aldığı ortamlardı. Kendisini dinleyenler sesine hayran kalır, Vâsık'ı dinlemekten mutlu olurlardı. Kendi şarkılarına ud ile birlikte eşlik edip bestelerini icra ederdi.<sup>85</sup> Vâsık'ın, kederli ve hüzünlü olduğu zamanlarda da mûsikî ile kendini rahatlattığına dair olaylar anlatılmaktadır. Halifeye hediye edilen çok değerli bir hizmetçisinin olduğu ve ona bir hatasından dolayı kızarak onun saraydan ayrılmasını istemesiyle beraber bu üzüntüsünü yine şarkı söyleyerek giderdiği bilinmektedir.<sup>86</sup>

Saraydaki diğer ünlü mûsikîşinaslarla mûsikî sohbetleri ve atışmaları yapmayı çok seven halife şarkılar söyleyerek onların da şarkıyla karşılık vermelerini beklerdi. Muhârık, Allûye ve Arîb'in bulunduğu bir mecliste bu atışma gerçekleşir ve bu sanatçılar halifenin çok yakın ilişkilerinin bulunduğu İshak el-Mevsilî'nin şarkılarını söylerdi. Halifenin bu durum çok hoşuna gider ve bu atışmaları zaman zaman gerçekleştirdi.<sup>87</sup> İshak, Vâsık'ın meclisinde bütün muğannîlerden farklı olarak üstün bir konuma sahipti.<sup>88</sup>

İshak el-Mevsilî, dönemin en ünlü mûsikî ustası olarak bilinmektedir. Vâsık'ın himayesinde bulunan ve çoğunlukla yüksek miktarlarda ödüllendirilen İshak, halifenin kendi bestelerini icra ederken hatasını düzeltebilecek kadar yakınında bulunuyordu.<sup>89</sup> Mûsikîşinâslara ihsanda bulunma hususunda babasına benzetilen halife,<sup>90</sup> bir gün kendisinin yanına bir ihtiyacını iletme üzere gelen İshak'tan bir mûsikî meclisi tertip etmesini istemiştir. Bu meclisleri çok özlediğini belirten halife, Muhammed b. İbrahim ile İshak'ın bulunduğu bir ortamda İshak'ın şarkı söylemesini arzu etmiştir. İshak, Vâsık'ın en sevdiği şarkıları söyleyerek mûsikî meclisini şenlendirmiştir. Bunun üzerine halife, çok be-

<sup>81</sup> Kadir Kan, "Vâsık-Billâh", *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2020); Hitti, *Siyasî Kültürel İslâm Tarihi*, 2/654.

<sup>82</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/293.

<sup>83</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/276.

<sup>84</sup> Farmer, *A History of Arabian Music*, 97.

<sup>85</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/276.

<sup>86</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/287.

<sup>87</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/300.

<sup>88</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/283.

<sup>89</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/299.

<sup>90</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/299.



ğendiği bir eser için İshak'a 100.000 dirhem ihsanda bulunmuştur. İshak o dönemde bir mugannîye böyle bir miktar ödül verildiğini hiç görmediği için çok şaşırarak: "Ya Emîra'l-Mü'minîn! Sen, benim senin için yetiştirdiğim ve benden aldığı cariye Şecâ'ya bile bu kadar ücret ödemedin!" diye cevap vermiştir. Vâsık bunun üzerine o cariyenin getirilmesini emrederek o cariyeye için İshak'a 100.000 dirhem daha ödemiştir. İshak bunun üzerine büyük bir şaşkınlıkla huzurdan ayrılmıştır.<sup>91</sup> Ayrıca İshak b. İbrahim'in öğrencisi Muhârik da Vâsık'tan değer gören mugannîler arasındaydı. Muhârik da Vâsık'a daha önce duymadığı şarkıları söyleyerek onu memnun etmiştir.<sup>92</sup>

Halife Vâsık'ın, İshak el-Mevsilî ile sarayda olan yakın dostluğundan söz etmiştik. Öyle ki Vâsık, sanatını İshak'a sunmak istediğinde başkasının bestelediği bir şarkı gibi ona sunarak okutur, İshak beğenirse kendi bestesi olduğunu ifade ederdi. Ayrıca halifenin kendi şiirlerinden beste yapıp icra ettiği örnekleri de yine **el-Egânî'de** bulabilmek mümkündür.<sup>93</sup>

İsfahânî, Vâsık'ın kayıp şarkılarını bulduğuna dair de rivayetler aktarır. "Karanlık çöktüğünde..." diye başlayan Vâsık'ın meşhur bir şarkısının var olduğunu bildiğini fakat hiçbir şarkı kitabında bunu bulamadığını söylemektedir. Nisbesi Kurayd olarak bilinen Muhammed b. İbrahim'in bunu kendisine şarkı olarak icra ettiğini de eklemektedir.<sup>94</sup> Vâsık, 847 yılında Sâmerâ'da vefat etmiştir.<sup>95</sup>

- **Ebû İsa b. Mütevekkil**

Halife Mütevekkil'in oğlu olan Ebû İsa'nın asıl adı Abdullah'tır. Aktarılan rivayetlere göre 300'den daha fazla mûsikî eserini ezbere bilmekteydi ve aynı zamanda iyi bir bestekârdı. Zaman zaman mûsikî meclisleri düzenler ve hanım şarkıcıların müsabakalarını izlemekten keyif alırdı. Dönemin iki şarkıcısı Arîb ve Şâriye ile onların cariyelerini bu şekilde yarıştırmış ve üstün gelenleri ödüllendirmişti.<sup>96</sup> Abdullah İbnü'l-Mu'tez'in, Ebû İsa b. Mütevekkil ile alakalı şu ifadeleri kullandığı nakledilmektedir: "Ben [onun bildiği] bu 360 besteyi bir yıl süreyle öğrenmeyi tamamladığımda bu sanatı bıraktım." İsfahânî, onun beste yaptığı birkaç şiire de eserinde yer vermektedir.<sup>97</sup>

- **Muntasır-Billâh (öl. 248/862)**

Mütevekkil-Alellah (öl.247/861) ve Rum asıllı cariyesi Hubşiyye'den 838 yılında Sâmerâ'da dünyaya gelen Muntasır, 6 ay kadar kısa süren halifeliği süresince siyasi birçok olay yaşamıştır.<sup>98</sup> İsfahânî, kendisi hakkında çok az bilgi vererek Muntasır'ın kendi şiirlerini ya da kendi şiirleri dışındakileri besteleyen

<sup>91</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/279.

<sup>92</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/289-290. Muhârik'ın halifeye okuduğu şarkılar, usulleriyle beraber *el-Egânî'de* aynı bölümde yer almaktadır.

<sup>93</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/280-282.

<sup>94</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/293.

<sup>95</sup> Kan, "Vâsık-Billâh", 549.

<sup>96</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 14/211-213.

<sup>97</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/201-202.

<sup>98</sup> Abdülkerim Özyayın, "Muntasır-Billâh", *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2020).

halifelerden biri olduğunu söylemektedir.<sup>99</sup> Yine Sâmerâ'da hastalanarak<sup>100</sup> vefat etmiş ve Kubbetü's-Suleybiyye'de medfun bulunmaktadır. Kabrinin yeri bilinen ilk halife olduğu rivayetleri mevcuttur.<sup>101</sup>

- **Mu'tez-Billâh (öl. 255/869)**

Abbâsî halifeliliği 3 yıl süren Mu'tez-Billâh, 847 yılında halife Mütevekkil ve Kabîha isimli cariyenin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Halifelikteki 3 yılın sonunda azledilerek ve eziyetlere maruz kalarak hapse atılan Mu'tez, 869 yılında hapisteki altıncı günün sonunda vefat ederek Müntasır'ın kabrinin yanına Kubbetü's-Suleybiyye'ye defnedilmiştir.<sup>102</sup>

Sarayda boş zamanlarında mûsikî meclisleri düzenleme geleneğini sürdüren Mu'tez, yanında da üstün meziyetli ünlü mûsikîşinasları barındıran, mûsikî hâmîsi bir halife olarak rivayetlerde yer almıştır. Bu meclislerde kendisi de şarkılar söyleyerek onlara eşlik etmiştir.<sup>103</sup> Hamdûn b. İsmail ve Yûnûs b. Buğâ, Mu'tez'in sarayda yanında himaye ettiği en gözde şarkıcılarındandı. Mu'tez de sıklıkla etrafına musikişinasları toplayarak onlara içki sunmuş ve onların söylediği şarkılar karşısında çok beğendiklerine babası Vâsık gibi ciddi miktarlarda ödemeler yapmıştır.<sup>104</sup>

Kendisinin bestekârlık yönü de bulunmaktadır. Adıyy b. Rıkâ' denilen bir şairin kasidesinden sözlerini aldığı ve Hafif remel usulünde bestelediği bir şarkı da nakledilmektedir.<sup>105</sup> Mu'tez'in çok sayıda bestesine *el-Egânî*'de yer verilmiştir.<sup>106</sup>

Düzenlediği bir mûsikî meclisinde, yanındaki şarkıcıların kendisine bir şarkı söylemesini emretmiş ancak kimse söylemeyince Süleyman b. Kessâs'a dönerek: "Bana tanbur eşliğinde bir şarkı söyle. Çünkü tanburun sesi hafiftir ve hoştur."<sup>107</sup> diyerek tanburla yapılan mûsikîye olan hoşnutluğundan da söz etmiş olmaktadır.

Mu'tez, *el-Egânî* anlatımlarında mûsikî yönünün dışında avcılık yapan, nüktedan ve halktan biriyle dahi saatler boyu sohbet ederek onlara ikramlarda bulunan bir halife olarak yer almaktadır.<sup>108</sup> Oğlu İbnü'l-Mu'tez'in dil ve sanat becerisine katkı sağlayacak derecede de şairlik yeteneği bulunmaktadır.<sup>109</sup>

<sup>99</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/301.

<sup>100</sup> Halife Mütevekkil'in sarayda gizlice öldürülmesiyle beraber altı ay sonra Müntasır'ın ölümüne de şüpheyle bakılmaktadır. Ali Aktan, "Mu'tez-Billâh", *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2020).

<sup>101</sup> Özyayın, "Müntasır-Billâh", 25.

<sup>102</sup> Aktan, "Mu'tez-Billâh", 390-391.

<sup>103</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/318-319.

<sup>104</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/319-320.

<sup>105</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/305.

<sup>106</sup> Beste örnekleri için bk; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/318-323.

<sup>107</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/319.

<sup>108</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/321.

<sup>109</sup> İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mu'tez", *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 17 Eylül 2020).

- **İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908)**

Mu'tez-Billâh'ın oğlu olan Abdullah İbnü'l-Mu'tez, Sâmerâ şehrinde 861 yılında doğmuştur. Babanesi Kabîha tarafından büyütülmüş ve çeşitli ilimlerde eğitim aldırılmıştır. Bir gün bir gece süren hilafeti dolayısıyla kendisi darb-ı mesellere konu olmuş, çoğu zaman Abbâsî halifeleri listesine de alınmamıştır. Hilafetinin bu denli kısa sürmesine sebep olan siyasi olayların akabinde İbnü'l-Mu'tez, mücevher tâciri İbnü'l-Cessâs'ın yanında saklanmış ancak yakalanarak beş gün ağır ağır işkenceler gören halife, 908 yılında vefat etmiştir.<sup>110</sup>

Şiirlerinde diğer ilim dallarında kullanılan jargona rastlanmakla beraber mûsikî terimlerini bulmak da mümkün olabilmektedir. Dîvânından tespit edilen bazı terimler şöyledir: ney, ud, mizher, mizmâr, veter, dülâb, naûra, def, dest-bend, sunûc, semâ', tasfik, lehv ü tarab.<sup>111</sup> Aynı zamanda İbnü'l-Mu'tez yazdığı kasidelerle de ünlü bir şairdir. Kasidelerin başlangıç kısmında bulunan gazeller ile cariyeleri ve muganniyeleri eğlendirdiği rivayetleri bulunmaktadır.<sup>112</sup>

Şairlik yönü oldukça ön planda olan İbnü'l-Mu'tez, mûsikî sanatında da üstün bir konumdaydı. Nağmeler ve onların sebepleri (illetleri), konusunda görüşleri olduğu gibi diğer nazarî meselelerle ilgili de yazışmaları olmuştur. Ubeydullah b. Ubeydullah b. Tahir ve Benî Hamdûn'un oğullarıyla mûsikî nazarî meseleleri üzerine mektuplaştıkları bilinmektedir. Aynı zamanda 10'a yakın bestesi de *el-Egânî*'nin İbnü'l-Mu'tez'den bahsettiği bu bölümde îkâlarıyla birlikte yer almaktadır.<sup>113</sup>

İbnü'l-Mu'tez'in mûsikî sanatı ile ilgili *Aḥbâru Şâriye el-Muganniye*<sup>114</sup>, *el-Câmi' fi'l-ginâ*, *Aḥbâru 'Arîb el-Muganniye*<sup>115</sup> isimli eserleri kaynaklarda yer almaktadır.

- **Mu'temid-Alellâh (öl. 279/892)**

843 veya 845 yılında Sâmerâ'da doğan Mu'temid-Alellâh, Mütevekkil'in oğludur. 22 yıl boyunca hilafet görevini sürdüren Mu'temid, uzun süren siyasi çekişmeler nihayetinde oğlu Ca'fer'i veliahtlıktan azletmiştir. Onun yerine yeğeni Mu'tazid-Billâh olarak tanınan Ebü'l-Abbas'ı getirmek suretiyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu olayın yaşanmasından yaklaşık altı ay geçtikten sonra 892 yılında umulmadık bir zamanda tahminlere göre zehirlenerek vefat etmiştir.<sup>116</sup>

<sup>110</sup> Durmuş, "İbnü'l-Mu'tez", 143-144.

<sup>111</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Dîvân*, nşr. M. Bedî' Şerîf (Kahire: y.y.,1977-78), 2/214, 234, 255, 277, 287.

<sup>112</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Dîvân* 1/314; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/274-285.

<sup>113</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/282.

<sup>114</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 16/4; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâ'ir*, nşr. İbrâhim el-Kilânî (Dimaşk: Mektebetü'l-atlasî, ts.),2/614.

<sup>115</sup> Durmuş, "İbnü'l-Mu'tez", 147. Bu maddede, verilen bibliyografya bölümünde yararlanılan kaynaklar kısmında *Kitâbü'l-Egânî* isimli eserin baskısına yer verilmemesinden dolayı eser isimlerinin kaynakta bulunduğu yer tespit edilememiştir. Maddede verilen cilt numaralarından hareketle makalemizde kullandığımız baskıdan yola çıkarak, bilgileri ciltlerine ve konularına uygun olarak kontrol ettiğimizde kitapların isimlerine ulaşamadığımızı ancak eserlere atf yapılan ifadelerle rastladığımızı belirtmeliyiz.

<sup>116</sup> Ali Aktan, "Mu'temid-Alellâh", *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 17 Eylül 2020).

Kaynakların birçoğu tarandığında, halife Mu'temid'in mûsikî yönünü gösteren rivayete rastlanmadığı görülmektedir. Ancak *el-Egânî*'de, Muhammed b. Yahya Es-Sûlî'den nakledilen bilgiye göre halife Mu'temid'in, Ferazdak'a ait bir şiiri Hafîf sakîl usulünde bestelediği rivayeti bulunmaktadır. Şarkıcı Arîb'in bir şarkısında da Mu'temid'in bestesinde bulunan aynı iki beyit geçmektedir. Aynı zamanda halk da bu şarkının Arîb'e ait olduğu konusunda meşhur bir bilgiye sahip olduğundan dolayı bu bilgiye şüpheyle bakmak gerektiğini düşünmekteyiz.<sup>117</sup>

- **Mu'tazîd-Billâh (öl. 289/902)**

Sâmerrâ'da Abbâsî hanedanının önemli isimlerinden Muvaffak-Billâh ve Rum asıllı bir cariyeden 857 ve ya 858 yılında doğan Mu'tazîd-Billâh, yaklaşık 10 yıl halifelik görevinde bulunmuştur. Sert mizaçlı oluşu, tutumlu bir yapıya sahip olması ve cesurane bir atılganlığı olmasından dolayı Abbâsî hâkimiyetini yeniden sağlayan Mu'tazîd için, devletin kurucusu olan Seffâh'ın adı verilmiştir ve kendisi "İkinci Seffâh" lakabıyla tanınmıştır. Çeşitli siyasi olayların ardından hastalanarak 902 yılında Bağdat'ta hayatını kaybetmiştir.<sup>118</sup>

Mu'tazîd hakkında Ahmed b. Ebî'l-Alâ isimli kişiden nakledilen rivayette, halifenin Velîd isimli bir şairin şiirlerinden oluşan iki şarkı bestelediğini ifade ettiğini görmekteyiz. Bu rivayette bahse konu olan bu iki şarkıya da *el-Egânî*'de yer verilmiştir.<sup>119</sup>

Aynı zamanda dönemin önemli bestekâr ve ses sanatçılarından olan İbn Süreyc, İshak el-Mevsîlî, Yahya el-Mekkî ve Ahmed b. Musa el-Müneccim'in ünlü şair Ömer b. Rebî'a'nın uzunca bir şiirini, çeşitli usullerde bestelediğini ve bu şiire Mu'tazîd'in de bir beste yaptığını İsfahânî'de görmekteyiz.<sup>120</sup>

#### 4) Hânedan Üyesi Mûsikîşinaslar Tarafından Bestelenen Eser Örnekleri

Bu bölümde, özellikle ilk dönem Abbâsî hanedan üyelerinden mûsikîşinas ve bestekâr olduğunu tespit edebildiğimiz tarihî şahısların İsfahânî'nin *Kitâbü'l-Egânî* isimli eserinde yer verilen bestelerine ait birer örnek aktarmaya çalışacağız. Her bir beytin îkâına değinileceği gibi, beyitlerin çevirisine de bu bölümde yer verilecektir.

**Uleyye bt. Mehdi** tarafından Sakîlü's-sânî<sup>121</sup> usulünde bestelenen bu şiirin sahibi bilinmemektedir.

طالت على ليالى الصوم واتصلت ... حتى لقد خلتها زادت على الابد

شوقا إلى مجلس يزني بصاحبو ... أعينه بجلال الواحد الصمد

<sup>117</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/323.

<sup>118</sup> Ali Aktan, "Mu'tazîd-Billâh", *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 17 Eylül 2020).

<sup>119</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 7/93.

<sup>120</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/323. Sonraki başlıkta bu besteye yer verilmiştir.

<sup>121</sup> *El-Egânî*'de, isimleri geçen usullerin mahiyeti hakkında bilgiye rastlanılamamıştır. Dolayısıyla dönemin nazarî kaynakları ile mukayesesi yapılamamıştır.

Oruçlu gecelerim birbirine eklenerek uzadıkça uzadı

Yemin olsun neredeyse sandım ki ebede kadar uzadı

Sahibini yücelten bir meclise dâhil olmanın şevkiyle

Havale ettim onu, tek ve Samet olan Yüce Allah'a<sup>122</sup>

**İbrahim b. el-Mehdî**, birinci beyti Hüseyin b. Dehhâk ve ikinci beyti İbnü'l-Bevvâb ed-Dâlliyye'ye nispet edilen şiirleri Hafîf sakîl usûlünde bestelemiştir.

أبيخل فرد الحسن فرد صفاته ... على وقد أفردته بهوى فرد

رأى الله عبد الله خير عباده ... فملكه والله أعلم بالعبد

Güzelliği ve vasıfları eşsiz olan, hiç cimrilik eder mi

Bana karşı? Ben ona tahsis ettiğim halde eşsiz sevgimi

Abdullah'ı en faziletli kulu olarak gördü de Allah

Mülkünü verdi ona, zira kulunu en iyi bilendir Allah<sup>123</sup>

**Abdullah b. Musa el-Hâdî**, dönemin meşhur şairi Ömer b. Ebî Rebî'a tarafından kaleme alınan bu şiiri, Remel usûlünde bestelemiştir. İbn Süreyc, Garîz ve Mâlik tarafından aynı beyitlerin farklı besteleri de yapılmıştır.

إِنَّ أَسْمَاءَ أَرْسَلَتْ ... وَأَخُو الشُّوقِ مُرْسِلٌ

أَرْسَلَتْ تَسْتَزِيرُنِي ... وَتُقَدِّي وَتَعْدُلُ

Şüphesiz ki Esmâ gönderdi

Sevginin kardeşi de gönderdi

Benden ziyaret etmemi isteyerek gönderdi

Fedakârlık ederek ve kınayarak gönderdi<sup>124</sup>

**Ebû İsa b. Reşîd**, bu beyti kendisi kaleme almış ve bu şiirden beste yapmıştır.

رَقَدَتْ عَنْكَ سَلْوَتِي ... وَالْهَوَى لَيْسَ يَرْقُدُ

وَأَطَالُ الشُّهَادُ نَوْ ... مِي فَنَوْمِي مُشَرَّدُ

أَنْتَ بِالْحُسْنِ مِنْكَ يَا ... حَسَنَ الْوَجْهَةِ تَشْهَدُ

وَأُقْوَادِي بِحُسْنِ وَج ... هَكَ يَشْفَى وَيُنْكَمُدُ

<sup>122</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/183.

<sup>123</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 7/149.

<sup>124</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/196.

Uyudu senden gelen tesellim benim, Ama uyumadı [sana olan] arzum benim

Uzayıp durdu uykusuzluğum benim, Ürkütülüp kaçırılmış uykum benim

Güzelliğın ile sen kendine, Şahitlik edersin, ey gül yüzlüm benim

Gül yüzünden dolayı kalbim benim, Bedbaht olur ve kederlenip durur [derim]<sup>125</sup>

**Abdullah b. Muhammed el-Emîn**, kendisinin yazdığı bu beyitle, Hafif remel ve Hafif sakil usullerinde olmak üzere iki ayrı beste yapmıştır.

ألا يا دَيْرَ حَنْظَلَةَ الْمُفْدَى ... لَقَدْ أَوْرَثْتَنِي تَعْبًا وَكَدًا

أَرْفُ مِنْ الْفِرَاتِ إِلَيْكَ زَفَاً ... وَأَجْعَلُ فَوْقَهُ الْوَرْدَ الْمُنْدَا

Dikkatini çekerim, Ey Fedai Hanzala'nın manastırı

Sen bana miras bıraktın, yorgunluk ve meşakkati

Koşa koşa gelirim sana Fırat'tan beri

Sererim senin üstüne nemlenmiş güller<sup>126</sup>

**Vâsık-Billâh**, Mabed isimli dönemin meşhur şarkıcısı tarafından bestelenen ve şiiri Ebî Sahr el-Hüzelî'ye ait olan "Beni terk eden gecem" isimli beyti Remel usûlünde yeniden bestelemiştir.

عَجِبْتُ لِسَعْيِ الدَّهْرِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا ... فَلَمَّا انْقَضَى مَا بَيْنَنَا، سَكَنَ الدَّهْرُ

Şaşırdım zamanın benimle o dilberin arasını [bozmak için] çabalayıp durmasına

Sakinleşti zaman, aramızdaki vuslat son bulunduğu<sup>127</sup>

**Ebû İsa b. Mütevekkil**, şiiri Ebu'l-Atâhiyye'ye ait olan eserini Sakil-i evvel usûlünde bestelemiştir.

يَضْطَرِبُ الخَوْفُ والرجاء إذا ... حَزَّكَ موسى القَضِيبُ أو فَكَّرَ

Korku ile ümit peşi sıra gelip gider zaman zaman

Musa asayı salladığı ya da düşündüğü zaman<sup>128</sup>

**Muntasır-Billâh**, kendine ait olan bu şiiri Sakil-i-evveli'l-mezmûm usûlünde bestelemiştir.

<sup>125</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/193.

<sup>126</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/197.

<sup>127</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 5/185-186. Diğer beste örnekleri için bk; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/363. Şair burada "dehr/zaman" kelimesiyle mecaz yoluyla "sevdiği ile arasını bozmaya çalışan jurnalcileri" kastetmektedir.

<sup>128</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/202.

سُقَيْثُ كَأَسَا كَشَفْتُ... عَنِ نَاطِرِي الْخُمْرَا

*Bir kadeh şarap verildi bana, Açıldı başörtüler, bana bakana!*<sup>129</sup>

**Mu'tez-Billâh**, şairlik vasfıyla kendi yazdığı bu beyti, Hafif sakîl es-sânî usûlünde bestelemiştir.

شبهت حمرة خده في ثوبو ... بشقائق النعمان في المنام

*Benzettim onun yanağındaki allığı, elbisesi içinde, Lâlelere, kekikler için-*  
*de*<sup>130</sup>

**İbnü'l-Mu'tez**, aşağıda vereceğimiz eserinin birinci beytini Abdullah b. Abbas'a ait bir şiirden, ikinci beytini kendine ait bir şiirden alarak bestelemiştir. Abdullah b. Abbas'a ait olan bölümü, Hezec usûlünde bestelemiştir. Kendine ait olan ikinci beyti ise, Hafif remel usûlünde bestelemiştir. Aynı eser içerisinde usûl değişikliği olduğunu tahmin ettiğimiz bu eser, dönemi için önemli bir örnektir. Aynı zamanda bu eserin İbnü'l-Mu'tez tarafından yapılan son bestelerden olduğu nakledilmektedir.

حبذا يوم السعائين وما ... نلت فيو من سرور لو يدوم

*Se'ânî*<sup>131</sup> bayramının günü, ne güzel durur!

*Keşke devam etse, o gün nail olduğum sürur!*

زارني مولاي فيو ساعة ... ليتو والله ما عشت يقيم

*Efendim ziyaret etti beni, bir lahza orada*

*Vallahi ben yaşadığım müddetçe keşke kalsa o, burada!*<sup>132</sup>

**Mu'temid-Alellah** hakkında mûsikî yönünden bahsederken değindiğimiz üzere vereceğimiz bu bestesinin kendine ait olduğu şüphelidir. Ancak İsfahânî ona ait olduğunu Muhammed b. Yahya Es-Sûlî'den duyduğu şekliyle nakletmektedir ancak kendisi de temkinli olunması gerektiğini belirterek gerekçesini açıklamıştır.

ليس الشَّفِيعُ الذي يَأْتِيكَ مُؤْتَرّاً ... مثل الشَّفِيعِ الذي يَأْتِيكَ عَرِيَانَا

*Sana izar giymiş olarak gelen aracı olmaz tabii ki*

*Sana çıplak olarak gelen aracı gibi*<sup>133</sup>

<sup>129</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/301. Aynı bölümde kendine ait şiirden bir başka bestesine de yer verilmiştir.

<sup>130</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/319.

<sup>131</sup> Sebâsib veya Se'ânî'nin, Hıristiyanların Zeytin bayramı da denilen yıl içindeki ilk bayramlarıdır.

<sup>132</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/278-279.

<sup>133</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/323. Ferazdak'ın Havle bt. Manzûr b. Zebbân hakkında söylediği şiirde yer alan bu beyit, daha sonra halk arasında "Kadının aracılığı, erkeğin aracılığından daha tesirlidir" anlamında darb-ı mesel olmuştur.

**Mu'tazid-Billâh'a** ait bu bestenin güftekarı ünlü şair Ömer b. Ebî Rebî'a'dır. Mu'tazid, onun uzun bir şiirinden aldığı ve aşağıda yer alan beyitlerle, Sakîl-i Sâni usûlünde bir eser bestelemiştir. Bu beyitlerden bestelenen diğer örnekleri arasında en mükemmeli olduğu da nakledilmiştir.

سَقَيْتُ أَبَا كَامِلٍ... مِنَ الْأَصْفَرِ الْبَابِلِيِّ

إِنَّ فِي الْكَأْسِ لِمَسْكَاً... أَوْ بَكْفِيٍّ مِنْ سَقَانِي

*Ebû Kâmil'e Babil şarabından içirdim hem de sarı renkten*

*Kadehteki misk kokusu ya şaraptan ya da sâkinin elinden*<sup>134</sup>

Abbâsî halifelerinden evvel ilk İslam halifelerinden **Hz. Ömer'in** aşağıdaki şiiri terennüm ettiği *el-Egânî*'de nakledilmektedir.

كَأَنَّ رَاكِبَ هَا غُضْنَ بِمَرْوَحَةٍ ، ... إِذَا تَدَلَّتْ بِوَيْ، أَوْ شَارِبٍ تَمِيلُ

*O deveye binen kimse sanki rüzgâr alan bir yerdeki dal gibidir*

*Rüzgâr onu salındırdığı zaman, ya da içki içip [de yalpalayan] sarhoş gibidir*<sup>135</sup>

Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülaziz b. Mervân'ın, Cerîr isimli bir şairden alarak Sakîlü'l-evvel usûlünde bestelediği aşağıdaki eserden de yine *El-Egânî*'de bahsedilmektedir. Aynı zamanda bu bestenin bulunduğu bölümde, Ömer b. Abdülaziz'e ait 5 eserden daha söz edilmekte ve güftelerine yer verilmektedir.

لَمَا صَاحِبِي نَزَرَ سَعَادَا ... لَوْ شَكَ فَرَاقَهَا وَذُرَا الْبِعَادَا

لَعَمْرِكَ إِنَّ نَفْعَ سَعَادَا عَنِّي ... لِمَصْرُوفٍ وَنَفْعِي عَنِ سَعَادَا

إِلَى الْفَارُوقِ يَنْتَسِبُ ابْنُ لَيْلَى ... وَمِرْوَانَ الَّذِي رَفَعَ الْعِمَادَا

*Gelin ey iki arkadaşım, ziyaret edelim Suad'ı*

*Ayrılığı karışık gelse de, hızlıca ziyaret etse kulları*

*Senin ömrüne yemin olsun ki Suad'ın faydası benden*

*Çevirdi yönünü, benim faydam da Suad'ın semtinden*

*Dayanır Leyla'nın oğlunun soyu [Ömer] Faruk'a*

*Bir de sütunları yükselten Mervan'a*<sup>136</sup>

<sup>134</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 7/93. Bu bölümde Mu'tazid'a ait olan iki şarkı örneğine daha yer verilmektedir.

<sup>135</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 10/251.

<sup>136</sup> İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/253. Diğer şarkılar için bk; 9/251-253.



## Sonuç

Ebu'l-Ferec el-İsfahânî tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-Egânî* isimli eserde geçen, 9. yüzyıl Abbâsî Dönemi hanedan üyelerinin mûsikî sanatına olan düşkünlükleri ve sanatkârlıkları ile ilgili rivayetlerin ele alındığı bu çalışmada aşağıdaki durumlar bir tespit olarak zikredilebilir:

a) İbrahim b. el-Mehdî, Vâsık ve İbnü'l-Mu'tez tarafından gerçekleştirilen üst düzey mûsikî faaliyetleri dönemin mûsikî gelişiminde çok önemli bir rol oynamıştır. İbrahim b. el-Mehdî'nin dönemin önemli mûsikî üstatlarıyla yaptığı mûsikî sohbetleri, eserin melodik kurgusunun anlatıldığını tahmin ettiğimiz mektuplaşmaları ve rivayetlerde geçen güfte mecmûası bu durumu kanıtlayan örneklerdendir. İbnü'l-Mehdî aynı zamanda çevresindeki mûsikîşinasların bilmediği ritimleri onlara öğretebilen bir vasfa da sahipti. Vâsık'ın konservatuvar düzeyinde verdiği eğitimler yine mûsikînin ne derece ilmî hüviyet kazandığını bize göstermektedir. Halifelerin mûsikîye vukûfiyetlerinin, dönemin önemli sanatçılarının nazârî bilgisine eş değer oluşu ve bu sanatçılar dışında bir çizimde yeni bir ekol oluşturması yine bu alandaki gelişmeler için misal teşkil etmektedir. 200 kişilik bir orkestra, enstrümanlar üzerinden nazârî anlatımlar ve eğitimli ediplerden olan hanedan mensupları tarafından yazılan güfteler üzerinden yapılabilen sosyolojik-psikolojik tahliller dönemin mûsikî nazariyesine dair fikir verirken günümüze de ışık tutmuş ve ilim adamları dışında bir mecradan bu sanata katkı sağlanmasına vesile olmuştur.

b) Uleyye bt. Mehdî ile birlikte, İslam'ın ilk yıllarından 9. yüzyıla kadar, mûsikîşinaslar hariç tutulduğunda, halife sülalesinden bir kadın sanatçıdan ilk kez söz edilmiş olunmaktadır. Uleyye aynı zamanda iyi bir mûsikî eğitmeni ve aynı zamanda bestekâr olma vasıflarıyla dikkat çeken bir isim olarak karşımıza çıkmıştır.

c) Sanatçı hanedan üyelerine baktığımızda bazısı, sanatı siyasetin önüne geçirecek derecede hayatında önemli addetmiştir. İbnü'l-Mu'tez bunun en önemli misali olarak ön plana çıkmaktadır.

d) Abbâsî dönemi kaynaklarında adına neredeyse hiç rastladığımız halife ve halife evlatlarına bu çalışmada temas etmiş olmaktayız. Sanatında ihtilaf bulunsa da ismi zikredilen halife Mu'temid-Alellâh ve yine adına rastlamadığımız halife evladından Abdullah b. Musa el-Hâdî, Abdullah b. Muhammed el-Emîn ve Ebû İsa b. Mütevekkil bu durumun örnekleri arasındadır.

e) Nazârî çalışmaların artması ve mûsikî sanatının en çok geliştirildiği dönem olmasının bir diğer âmil olarak, halifelerin mûsikîşinaslara verdiği desteği ve teşvikkâr tavırları zikretmek mümkündür. Mûsikî erbabına maaş bağlanması, bestelerine ve eserlerine hatırı sayılır miktarlarda ödüller verilmesi ve eğitimlerine destek sağlanması bu sanat dalını geliştirici bir etken olmuştur. Halifelerin ve hanedan üyelerinin zaman zaman eğitici konumunda olması ve sanatkâr olarak örneklik teşkil etmesi de mûsikînin uygulanması bakımından

özendirici olup bu sanata olan ilginin artmasını temin etmiştir. Bu durum, halk nezdinde de sanatın korunması ve sürdürülmesi konusunda makuliyet kazandırmıştır.

f) Halifelerin çok sayıda mûsikîşinasla birlikte zaman geçirmeleri, meclisler tertip etmeleri ve onlarla mektuplaşmaları, bir süre sonra yakın arkadaşlıklara dönüştürülmüştür. Vâsık ve İshak el-Mevsîlî oldukça yakın diyaloglara sahip iki arkadaş olmuşlardır. Bu durum, sanatın hiyerarşisinin olmadığına ve dönemin hanedan üyelerinin liyakat ve ehliyeti siyasi üstünlüğe tercih ettiklerine de örnek teşkil etmektedir.

g) İsfahânî'nin, İslâm'ın ilk halifelerinden Hz. Ömer'in şarkılar terennüm etmesine değinmesi ve Emevî hükümdarlarından Ömer b. Abdülaziz'in mûsikî sanatından uzak anlatımlarına karşın, eserlerine yer vermek suretiyle bestekârlıktan bahsetmesi, mûsikî konusunda muhafazakârlık iddialarıyla aktarılanlara, sosyolojik ve siyasi arka plan dâhilinde bir çıkış yolu sağlayabilir. Aksi halde fitrî olan mûsikî kabiliyetinin meşru olan her ortamda ortaya çıkabilirdiği bu örneklerle de anlaşılabilir olmaktadır.

h) Hanedan üyesi mûsikîşinasların, nazarî anlamda ehil olan sanatçılara şarkılarını paylaşan mektuplaşmaları, 9. yüzyılda bir mûsikî yazım metodu geliştirilmiş olabileceğine dair bir tahminde bulunmamıza imkân tanımaktadır. Mektuplara ulaşılması halinde kesinleşebilecek olan bu yorum kanıtı muhtaçtır.

i) *Kitâbü'l-Egânî* isimli bu önemli çalışma, erken dönemlerde neşredilen ve kendi türünde yazılan eserler arasında bizlere önemli rivayetler aktarması bakımından, tercüme edilmesi halinde veya daha detaylı incelemeler sonucunda çok daha karanlık dönemlere ve meselelere de ışık tutacaktır.

### Kaynaklar

- » Aktan, Ali. "Mu'temid-Alellâh". *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 17 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutemid-alellah-ahmed-b-cafer>
- » Aktan, Ali. "Mu'tez-Billâh". *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutez-billah>
- » Aktan, Ali. "Mu'tazid-Billâh". *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 17 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutazid-billah>
- » Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam Tarihi (4) Abbasiler Dönemi*. İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2011.
- » Aycan, İrfan. *Emeviler Dönemi Bilim Kültür ve Sanat Hayatı*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- » Aykaç, Mehmet vd. *İslam Tarihi ve Medeniyeti -6- Abbasiler (II)*. ed. Nahide Bozkurt- Mustafa Demirci. 13-351. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- » Benlioğlu, Selman. *İlk Dönem Abbâsî Sarayında Mûsikî*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- » Bozkurt, Nahide. "Abbâsiler". *İslâm Tarihi*. ed. Eyüp Baş. 547-525. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- » Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü't-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: y.y, 1914.
- » Çakır, Ahmet. *Alişah b. Hacı Bûke (? - 1500)' nin Mukaddimetü'l - Usûl Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- » Çetin, Nihad M. "Ahbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahbar-tarih>

- » Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Mu'tez". *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 17 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-mutez>
- » el-Fârûkî, Luis Lamie. *İslâm'a Göre Müzik ve Müzisyenler*. trc. Taha Yardım. İstanbul: Akabe Yayınları, 1985.
- » el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec. *Kitâbü'l-Eġânî*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 24 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme, 1992.
- » eş-Şeyh Musa, Muhammed Hayr. "Müellifatu Ebi'l-Ferec el-İsfahânî ve Âsârühû", *et-Turâsü'l-Arabî* 8/7. 173-193. 1982.
- » et-Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Beşâ'ir*. nşr. İbrâhim el-Kîlânî. 2 Cilt. Dimaşk: Mektebetü'l-atlasî, ts.
- » ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*. nşr. Şu-ayb Arnavut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- » Farmer, Henry George. *A History of Arabian Music: to the XIIIth century*. Londra: Luzac & Co., 1929.
- » Güzel, Ahmet. "Erken Dönem Abbâsî Toplumunda Müsikiğin Oluşum ve Gelişim Süreci". *İslam ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı*. (İstanbul: y.y., 2015), 607-630. [http://isamveri.org/pdf/drg/D00001/1966\\_C14/1966\\_C14\\_UCOKB.pdf](http://isamveri.org/pdf/drg/D00001/1966_C14/1966_C14_UCOKB.pdf)
- » Hasan, İbrahim Hasan. *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi, I-IV*. trc. İsmail Yiğit- Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.
- » Hitti, Philip K. *Siyasî Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: İFAV, 1980.
- » İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- » İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Ve-feyâtü'l-a'yân*. nşr. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1972.
- » İbnü'l-Kiftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid. *İnbâhü'r-ruvât*. nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986.
- » İbnü'l-Mu'tez. *Dîvân*. nşr. M. Bedî Şerîf. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1977-78.
- » İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist fi ahbâr'il-'ulemâ' il-muşannifin mine'l-kudemâ' ve'l-muħdesîn ve esmâ' i kütübihim*. nşr. Mustafa eş-Şüveymî. Tunus: y.y., 1405/1985.
- » İbnü't-Tiktaka, Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdir, ty.
- » Kan, Kadir. *Abbasilerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- » Kan, Kadir. "Vâsik-Billâh". *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vasik-billah>
- » Kılıç, Hulusi. "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-ferec-el-ısfahani>
- » Nallino, M. "Abu'l-Farâdj al-İsbahânî". *Encyclopaedia of Islam*. 1/118. Leiden: Brill, 1986.
- » Niane, Ballé. *Le Muğanni Dans La Litterature Arabedoux et du x. siecles: Kitab el- Eġani- Comme Exemple (Kitab el- Eġani Örneği)*. Strasbourg: Strasbourg Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- » Öncel, Mehmet. *Hasan b. Ahmed b. Alî el-Kâtib'in Kemâlü Edebi'l-Ġinâ Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- » Özeydin, Abdülkerim. "Müntasır-Billâh", *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muntasir-billah>
- » Sarıçam, İbrâhîm – Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- » Sarıçam, İbrahim. "İbrâhîm b. Mehdî". *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim-b-mehdi>
- » Sula, Murat. "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġani Adlı Kitabının Kaynakları". *Ekev Akademi Dergisi*, 11/31 (Bahar 2007). 161-170. [http://isamveri.org/pdf/drg/D01777/2007\\_31/2007\\_31\\_SULAM.pdf](http://isamveri.org/pdf/drg/D01777/2007_31/2007_31_SULAM.pdf)
- » Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir (ö. 911/1505). *Târîhu'l-Hulefâ*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Ötügen Neşriyat, 1969.
- » Turabî A. Hakkı. "İshak el-Mevsilî". *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 16 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ishak-el-mevsili>
- » Turabî, A. Hakkı. "İslam Ülkelerinde İlk Nazarî Müsiki Çalışmaları". *Makamlarla Türk Din Müsikişi*. ed. Ubeydullah Sezikli. 18-45. İstanbul: Mavi Ofset, 2012.
- » Üçok, Bahriye. "İslâm'da Müsiki Üzerine". *AÜİFD* 17 (Ankara 1966). 83-93.

- [http://isamveri.org/pdfdrgr/D00001/1966\\_C14/1966\\_c14\\_UCOKB.pdf](http://isamveri.org/pdfdrgr/D00001/1966_C14/1966_c14_UCOKB.pdf)
- » Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16.Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abbasiler#1>
  - » Zehrânî, Dayfullah Yahyâ. *en-Nefekât ve Idâratühâ fi'd-Devleti'l-'Abbâsiyye*. Mekke: Mektebetü't-tâlibi'l-câmi'î, 1986.
  - » Zeydan, Corci. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. çev. Zeki Meğâmiz. 5 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971.
- Zolondek, Leon. "An Approach to the Problem of the Sources of the Kitâb al-Ağâni". *Journal of Near Eastern Studies* 19/3 (Temmuz 1960), 217-234. <https://www.jstor.org/stable/543778>

## 'Alkame b. 'Abede el-Fahl ve İki Kasidesi

ESAT AYYILDIZ



Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kars, Türkiye,  
[esatayyildiz@hotmail.com](mailto:esatayyildiz@hotmail.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 13.09.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 29.10.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Ayyıldız, Esat. "'Alkame b. 'Abede el-Fahl ve İki Kasidesi". *İstem*, 18/36 (2020): 389-415.  
<https://doi.org/10.31591/istem.836393>

### Öz

Temîm kabilesine mensup bir İslam öncesi Arap şairi olan 'Alkame b. 'Abede el-Fahl, VI. yüzyılın ilk yahut ikinci yarısında şöhrete ulaşmıştır. İmru' u'l-Qays ile şiirsel bir düelloya girerek kazandığı ve bundan dolayı 'Alkame'ye, "Aygır" yahut "Usta Şair" manalarına gelen "el-Fahl" şeklindeki onursal unvanının verildiği nakledilmektedir. Hayatı hakkında pek az şey bilinen 'Alkame, kadim Arap şiirinde ön plana çıkan ve "Simtu'd-Dehr" (Zaman Gerdanlığı) namıyla adlandırılan iki kasidenin şairidir. Birkaç alt temayı ihtiva eden ilk kasidesi, aşka dair pek beğenilen bir girizgâh, deve kuşu tasviri ve bir övünme bölümüyle temayüz etmektedir. İkinci kasidesi ise Lahmîlerle Gassânîler arasında vuku bulan muharebelerle ilişkili olup, Gassânî Hükümdarı el-Hâris b. Cebele için söylenmiş bir methiyedir. Kabilesinin arabulucusu yahut rehin meselelerindeki kurtarıcısı olarak, nazmettiği bu şiiri sayesinde, el-Hâris tarafından esir alınan kardeşinin (yahut yeğenin) ve Temîm kabilesine mensup olan diğer kişilerin salıverilmesini sağlamıştır. Bu çalışmanın amacı, 'Alkame'nin bahsi geçen kasidelerini incelemektir. Kadim şiir seçkileri ve 'Alkame'nin divanı birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Bu makalede, 'Alkame'nin iki kasidesi ve onun şiirsel üslubu bilimsel bir metotla tetkik edilmiş, bunun yanı sıra söz konusu şiirleri Türkçeye çevrilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Arap Edebiyatı, Klasik Arap Şiiri, Kaside, 'Alkame b. 'Abede el-Fahl, Simtu'd-Dehr.

### Abstract

#### 'Alqama b. 'Abada al-Fahl and his Two Qasidas

'Alqama b. 'Abada al-Fahl was a pre-Islamic Arabian poet of the tribe Tamîm, who became famous in the first or second half of the 6th century. He is reported to have fought and won a poetical duel with Imru' al-Qays, whereupon 'Alqama was given the honorific epithet, "al-Fahl"- "the Stallion" or "the Master Poet". Very little is known of the life of 'Alqama, who was the composer of two outstanding qasidas of ancient Arabic poetry, which were called "Simt al-Dahr" (The Necklace String of Time). The first qasida, which includes a few subthemes, is remarkable for its much admired amorous prolog, an ostrich description, and a self-glorification episode. The second qasida relates to the battles which took place between the Lakhmids and the Ghassânids, and it is a panegyric on the Ghassânid ruler al-Hârith ibn Jabala. As the inter-



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

cessor or redeemer of his people, 'Alqama has obtained, by composing this ode, the release of his brother (or nephew) and the other Tamîmites, whom al-Hârith had taken prisoner. The aim of this study is to investigate 'Alqama's mentioned qasidas. The anthologies of ancient poetry and 'Alqama's diwan were used as primary source. In this paper, two qasidas of 'Alqama and his poetical style are examined with a scientific method. In addition to this, the poems are translated to Turkish.

**Keywords:** Classical Arabic Literature, Classical Arabic Poetry, Qasida, 'Alqama b. 'Abada al-Fahl, Simt al-Dahr

### Giriş

'Alqame b. 'Abade el-Faḥl et-Temîmî, altıncı yüzyılın ilk yahut ikinci yarısında faaliyet göstermiş olan en önemli Câhiliye dönemi şairlerinden biridir. Künyesi bilinmeyen büyük nazım ustası, Temîm kabilesinin şair ve kahramanları arasında sayılmaktadır.<sup>1</sup> Şiirsel mirasının dışında, 'Alqame'nin hayatına değinen kayıtlar fazlasıyla sınırlıdır.<sup>2</sup> Buna rağmen elimizdeki mahdut veri hazinesi daha ziyade onun şiirsel faaliyetlerine odaklandığından, 'Alqame'nin şairliğinin tetkik edilebilmesi için gerekli olan materyaller, kâfi denilebilecek ölçüde mevcuttur. Nesebi, 'Alqame b. 'Abade b. en-Nu'mân b. Nâşire b. Kays b. 'Ubeyde b. Rebî'a b. Mâlik b. Zeyd b. Menât b. Temîm b. Murr b. Udd b. Tâbiḥa b. İlyâs b. Muḍar b. Nizâr şeklindedir.<sup>3</sup>

Klasik kaynaklar incelendiğinde, onun sıklıkla 'Alqame el-Faḥl (yani Aygır 'Alqame) namıyla anıldığı gözlemlenmektedir. Bilindiği üzere "Aygır" (*el-Faḥl* ç. *el-Fuḥûle*) tabiri, klasik Arap edebiyatında seçkin şairleri nitelendirmek için kullanılan bir lakaptır. el-İşfehâni (ö. 356/967) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi saygın otoriteler, bu lakabın 'Alqame'ye takılmasını, İmru'u'l-Kays (ö. 540 [?]) ile 'Alqame arasında meydana gelen meşhur şiir müsabakasının sonucuyla ilişkilendirmektedirler. Söz konusu hadisede, kimin daha büyük şair olduğu hususunda iki nazım ustasının anlaşmazlığa düştüğü ve üstün olanın tespit edilebilmesi için, at tasviri yapacakları bir kaside nazmederek hakem huzuruna çıkmayı kararlaştırdıkları, bilinen bir anlatıdır. Bu olayda, ne ilginçtir ki, ikilinin arasında hüküm vermek üzere tayin edilen kişi, iki yarışmacıdan birisi olan İmru'u'l-Kays'ın hanımı Ummu Cundeb'den başkası değildir. Kocasının aleyhinde hüküm verdiğinde, buna içerleyen İmru'u'l-Kays tarafından Ummu Cundeb'in boşandığı ve bu kez 'Alqame ile nikâhlandığı söylenmektedir. Dolayısıyla 'Alqame'nin el-Faḥl lakabını alması, bahsi geçen hikâyenin üzerine yerleştirilmekte ve Arap edebiyatının en saygın şairi olan İmru'u'l-Kays'ı alt edebilmiş olmasına yorulmaktadır.<sup>4</sup> Bu husustaki bir diğer rivayette, Faḥl kelimesi onursal bir unvan değil, bilakis isim karışıklığını önlemek için verilen bir lakap olarak gösterilmektedir. Buna göre, şairin kabilesinde 'Alqame el-Ḥaşşî (yani Hadım

<sup>1</sup> Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1975) 2/121.; 'Alqame el-Faḥl, *Die Gedichte des 'Alqama Alfahl*, haz. Albert Socin (Lepzig: Vogel, 1867), 5-7.

<sup>2</sup> Francesco Gabrieli, "Alqama al-Faḥl", *Rivista degli Studi Orientali* 47(1)/2 (1972), 59.

<sup>3</sup> Ebû'l-Ferec Alî el-İşfehâni, *Kitâbu'l-Egâni*, thk. İhsân Abbâs - İbrahim es-Se'âfin (Beyrut: Dâr Şâdir, 1429/2008), 21/143.

<sup>4</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/218-220.; el-İşfehâni, *Kitâbu'l-Egâni*, 21/143.; Akiko Motoyoshi Sumi, *Description in Classical Arabic Poetry: Waşf, Ekphrasis, and Interarts Theory* (Leiden - Boston: Brill, 2004), 20.

'Alkame) lakabıyla anılan 'Alkame b. Sehl adında birisinin bulunduğu ve meydana gelen karışıklığın giderilebilmesi doğrultusunda diğer adaşa "Aygır" lakabının takıldığı anlatılmaktadır.<sup>5</sup>

'Alkame'nin Arap edebiyatındaki mühim ağırlığı göz önünde bulundurulduğunda, bahsi geçen lakabının ona şiirsel mahareti dolayısıyla armağan edildiği iddiası daha doğru görünmektedir. 'Alkame'nin şairliği, anlaşıldığı kadarıyla, pek çok kişi için ulaşılması güç bir seviyededir. Hatta bazı şairlerin onun şiirlerini çalmaya dahi tenezzül ettiği anlatılmaktadır. Esasen şiirsel intihaller, Arap edebiyatında içinden çıkılması pek mümkün olmayan tartışmalı bir mevzudur. Lakin 'Alkame'nin şiirlerinden intihal yapıldığına ilişkin ithamlar, bizzat el-İşfehâni tarafından gündeme taşınmaktadır. Doğal olarak bu durum, intihal iddialarının üzerindeki doğruluk payının daha da kuvvetlenmesine sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda, 'Alkame'nin şiirlerinden intihal yapanların arasında, Zû'r-Rumme (ö. 117/735) ve el-'Accâc (ö. 97/715-16) gibi önemli isimlerinin sayıldığı belirtilmelidir. Emevî Döneminin meşhur şairlerinden olan el-Fereздаğ (ö. 114/732)'ın bir beytinde, bu konuya değinildiği gözlemlenmektedir. Burada, 'Alkame'nin şairlik yeteneği sayesinde hükümdarların yanında elde etmiş olduğu saygın konumundan bahsedilmekte ve insanların onun şiirlerinden intihal yaptığına işaret edilmektedir<sup>6</sup>: [el-Kâmil]

"وَأَفْخَلُ عَلَقَمَةَ الَّذِي كَانَتْ لَهُ حُلٌّ الْعُلُوكِ كَلَامَهُ يُتَخَلُّ"

"Aygır (yani seçkin şair [Fahl]), hükümdarların pelerinine sahip olan 'Alkame'dir. (İnsanların aşırması nedeniyle, onun şiirsel) söz(ler)i intihale maruz kalmaktadır.<sup>7</sup>"

'Alkame'nin şiirlerinde, Lahmîler ile Ğassânîler arasındaki savaflara ilişkin detaylara rastlamak mümkündür.<sup>8</sup> Divanındaki şiirleri arasında, bilhassa üç kasidesinin ön plana çıkartıldığı gözlemlenmektedir. Bunlardan ilki, tahmin edileceği üzere, İmru'u'l-Kays ile giriştiği müsabaka çerçevesinde nazmettiği kasidesidir. 'Alkame ile İmru'u'l-Kays'ın ürünleri incelemeye tabi tutulduğunda, söz konusu anekdotun aktardığı üzere, ikilinin arasında gerçekten de bir tür sanatsal işbirliğinin mevcut olduğuna işaret eden bazı bulgulara ulaşılabilmektedir. Bu bağlamda, von Grunebaum (ö. 1972)'un, 'Alkame ile İmru'u'l-Kays arasındaki belirgin benzerliklere dikkat çekerek şiir râvileri tarafından iki edebî karakterin karıştırılmış olabileceğine vurgu yaptığı belirtilmelidir. Daha uzun ve daha sakın vezinlerin tercih edilmesi noktasında, 'Alkame ile İmru'u'l-Kays aynı eğilimleri paylaşmaktadır. Bu çerçevede, aralarındaki biçimsel ve tematik yakınlı-

<sup>5</sup> Fuat Sâlih es-Seyyid, *Mu'cemu'l-elkâb ve'l-esmâ'î'l-muste'âra fi't-târîhi'l-'Arabî ve'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 242.

<sup>6</sup> el-İşfehâni, *Kitâbu'l-Eġânî*, 21/143-144.

<sup>7</sup> el-İşfehâni, *Kitâbu'l-Eġânî*, 21/143-144.

<sup>8</sup> M. Seligsohn, "Alkama", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1978), 1/360.

ğın, iki şairin farklı bir ekolün temsilcileri olarak birlikte sınıflandırılmasını haklı kıldığı öne sürülmektedir.<sup>9</sup>

Bu noktada, 'Alkame ile İmru'u'l-Kays arasında meydana gelen çekişmeye dair daha fazla veriye ulaşabilmek için, James E. Montgomery tarafından kaleme alınan kısa ve özgün bir makaleye başvurulabileceği hatırlatılmalıdır.<sup>10</sup> Bu hadiseye ilişkin altı çizilmesi gereken son husus, yaşanan müsabakaya dair elimizde bulunan verilerin, hayal gücü yüksek râvîler tarafından uydurulduğunu öne süren bazı iddiaların mevcut olduğudur. Bu görüş kapsamında, müsabaka hadisesinin, yaşanması mümkün olmayan bir olay olduğu öne sürülmektedir.<sup>11</sup>

Câhiliye döneminin en öne çıkan kasideleri arasında zikredilen, 'Alkame'nin diğer iki şiiri ise Ğassânî hükümdarı el-Hâris b. Cebele için söylediği methiyesi ile pek beğenilen bir nesîb kısmı ve devekuşu tasviriyle temeyyüz eden başka bir kasidesidir.<sup>12</sup> Makale kapsamında detaylıca inceleyeceğimiz bahsi geçen bu iki kasideden her birinin, Kureyşliler tarafından, *Simţu'd-Dehr* (Zaman Gerdanlığı) ifadesiyle adlandırıldığı kaydedilmektedir. Bilindiği üzere, İslam öncesinde Arap şairler nazmettikleri şiirlerini Kureyş kabilesinin büyüklere okumakta, bu şiirlerden beğenilenler makbul, beğenilmeyenler ise önemsiz kabul edilmektedir. Bu geleneğin kapsamında, 'Alkame b. 'Abede'nin de Kureyş'in huzurunda iki kaside okuduğu rivayet edilmektedir. Bu kasidelerinden ilki, "*Hel mâ 'alimte*" ifadesiyle başlayan şiiridir. Kureyşlilerin bunu dinlediklerinde, "*Bu (kaside), zaman gerdanlığıdır*" [*Hazihi simţu'd-dehr*] dedikleri söylenmektedir. Aradan bir yıl geçtikten sonra, 'Alkame'nin Kureyş'in huzuruna yeniden çıktığı ve bu kez "*Taĥâ bike ħalbun*" ifadesiyle başlayan kasidesini okuduğu, bunu dinleyen Kureyşlilerin ise "*Bu iki (kaside), zaman gerdanlıklarıdır*" [*Hâtâni simţâ'd-dehr*] dedikleri kaydedilmektedir.<sup>13</sup> Bu çalışmanın temel gayesi, 'Alkame'nin söz konusu iki kasidesinin bilimsel açıdan incelenmesi suretiyle, şiirinde kullandığı kompozisyon tekniklerinin ve kaside içerisinde yer verdiği müstakil temaların yahut diğer bir deyişle şiirsel metodolojisinin, edebiyat disiplini çerçevesinde tetkik edilmesidir. İncelemeye tabi tutulan kasidelerden her ikisi de Türkçe tercümeleleriyle birlikte aktarılacaktır. Şiirlerin bölümlere ayrılarak nakledilmesinin sebebi ise kaside bölümlerinin daha etkili şekilde mütalaa edilmesinin sağlanmasıdır.

## 1. Birinci Simţu'd-Dehr (*Hel Mâ 'Alimte*)

### 1.1. Nesîb Bölümü

'Alkame'nin Kureyş'in takdirine sunduğu ilk şiiri, elli yedi beyitten oluşan

<sup>9</sup> G. E. von Grunebaum, "Alkame", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1/405.

<sup>10</sup> James E. Montgomery, "Alqama al-Fahl's Contest with Imru' al-Qays: What Happens When a Poet Is Umpired by His Wife?", *Arabica* 44/1 (1997), 144-149.

<sup>11</sup> Taceddin Uzun, "Alkame b. Abede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/466-467.

<sup>12</sup> T. Bauer, "Alqama ibn 'Abada", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (Londra-New York: Routledge, 1998), 1/83.

<sup>13</sup> el-İşfehâni, *Kitâbu'l-Eġâni*, 21/144.



son derece uzun bir kasidedir. Bilindiği üzere, klasik Arap şiirinde kasideler genellikle nesib adı verilen, aşk temalı bölümlerle başlamaktadır. 'Alkame'nin bahse konu olan bu kasidesinin girizgâhında, nesib bölümlerinde sıkça kullanılan bir temayla, yani sevgilinin göç etmesinin (za'n) anlatımıyla açılış yapılmaktadır. Şair giriş kısmında ilk olarak sevgilisiyle yaşananların ve aralarındaki mevcut durumun muhakemesini yapmak maksadıyla kendisine bazı sorular yöneltmektedir. 'Alkame, sevgilisinin göç etmiş olması nedeniyle duyduğu hüznü anlatmakta ve ayrılık vaktinin beklenenden çok daha hızlı gelmiş olmasından dem vurmaktadır. Ardından kabilenin yolculuk için yaptığı hazırlıklardan bahsetmekte, sürülerin toplanmasını ve bineklerin yüklenmesini anlatmaktadır. Burada sevgilisini ağaç kavununa benzetmekte, güzel kokusunu anlatmakta, grip olan kişilerin dahi bu kokuyu algılayabileceğini ifade etmektedir. Daha sonra ayrılık nedeniyle sürekli ağladığı için, gözlerinin siyah bir deve tarafından çekilen su kırbasına döndüğünü anlatmakta ve kısaca bu devenin durumunu betimlemektedir. Her ne kadar bu noktadaki birkaç beyitte deve tasvirine girildiği izlenimi oluşmuyor değilse de, şairin esas gayesi ağlayışını tasvir etmek olduğundan, nesib bölümünün sınırlarının dışına çıkmadığı belirtilmelidir. Nitekim on ikinci beyitle birlikte tekrar Selma isimli sevgilinin hatırasına değinilmektedir. Şair, Selma'nın göç etmiş olmasına rağmen hâlâ onu hatırlamayı sürdürmesini, ahmaklık olarak değerlendirmektedir. Bu sitemkâr ifadenin ardından Selma'nın tasvirini yapmaya başlamakta, belinin inceliğini, kalçalarının dolgunluğunu ve narin vücudunu betimlemektedir. Son olarak diğer bir geleneksel anlatıma başvurulmakta ve sevgili ceylana benzetilmektedir: [el-Basit]

1. هَلْ مَا عَلِمْتَ وَمَا اسْتَوْدِعْتَ مَكْتُومًا أَمْ حَبْلُهَا إِذْ نَأْتُكَ الْيَوْمَ مَضْرُومًا

2. أَمْ هَلْ كَبِيرٌ بَكَى لَمْ يَقْضِ عَبْرَتَهُ إِتْرَ الْأَجْبَةِ يَوْمَ الْبَيْنِ مَشْكُومًا

3. لَمْ أَدْرِ بِالْبَيْنِ حَتَّى أَرْمَعُوا ظَعْنًا كُنَّ الْجَمَالَ قُبَيْلِ الصَّنَجِ مَرْمُومًا

4. رَدَّ الْإِمَاءُ جَمَالَ الْخَيِّ فَاحْتَمَلُوا فَكَلُّهَا بِالْتَرِيدِيَّاتِ مَعْكُومًا

5. عَقْلًا وَرَقْمًا تَطَّلُ الطَّيْرُ تَحْطُفُهُ كَأَنَّهُ مِنْ نَمِ الْأَجْوَابِ مَذْمُومًا

6. يَحْمِلُنْ أُنْرَجَةً نَصُجَ الْعَبِيرِ بِهَا كَأَنَّ تَطْيَابَهَا فِي الْأَنْفِ مَشْمُومًا

7. كَأَنَّ فَارَةَ مِينِكَ فِي مَفَارِقِهَا لِلْبَاسِطِ الْمَتَاعِطِي وَهُوَ مَرْكُومًا

8. فَأَلْعَيْنُ مَيِّ كَأَنَّ عَرَبٌ تَحْطُّ بِهِ دَهْمَاءُ حَارِكُهَا بِالْقَيْبِ مَحْرُومٌ
9. قَدْ عَرَيْتَ زَمَانًا حَتَّى اسْتَطَفَّ لَهَا كَيْتٌ كَخَافَةِ كَبِيرِ الْقَيْنِ مَلْمُومٌ
10. قَدْ أَدْبَرَ الْعُرَّ عَنْهَا وَهِيَ شَامِلُهَا مِنْ نَاصِعِ الْقَطْرَانِ الصَّرِيفِ تَدْسِيمٌ
11. تَسْمِي مَذَابِبِ قَدْ زَالَتْ عَصِيئُهَا حُدُورُهَا مِنْ أَتَيْ الْمَاءِ مَطْمُومٌ
12. مِنْ ذِكْرِ سَلَمَى وَمَا ذِكْرِي الْأَوَانِ بِهَا إِلَّا السَّفَاهُ وَظَنَّ الْغَيْبِ تَرْجِيمٌ
13. صِفْرُ الْوِشَاحِينَ مِلْءُ الدَّرْعِ خَرْعَبَةٌ كَأَنَّهَا رَشَاءٌ فِي النَّبْتِ مَلْزُومٌ

“1. (Sana yönelik eğilimleri) hususunda öğrendiğin ve sana (gizlice) emanet ettiği (sırlar) hâlâ gizli mi? Yoksa bugün uzaklara gitmiş olması nedeniyle (aradaki sevgi) bağı kopmuş durumda mı?

2. ...Yoksa gözyaşı dinmeksizin ağlayan (şu) koca adam, ayrılık gününde sevilen kişilerin (gitmesinin) ardından mükâfatını alacak mı?

3. Onlar göç etmeyi kararlaştırmaya kadar, ayrılık (vaktinin bu kadar hızlı geleceğine dair hiçbir şey) bilmiyordum. (Sonradan bir baktım ki), sabah(ın girmesinin) hemen sonrasında bütün develerine (yolculuk için) gem vurulmuş bile.

4. Cariyeler kabilenin develerini (otladıkları meralardan alıp) getirdiler. (Erkekler ise develerin üzerine), hepsi de Tezîd (b. Hâydân kabilesinin maharetiyle üretilmiş) kumaşlarla bağlanmış tahtirevanları yüklediler.

5. İşlemeli nakışlı (kumaşlarla) bezenmiş; öyle ki kuşlar (bunların içerisindeki kırmızılığı et sandığından) hâlâ onu kapmak için (havada dönüp durmaktadır). (Bu işlemler) sanki (vücudun derinliklerindeki dâhili) bölümlerden (gelen) kanın (en koyu haliyle) lekelenmiş gibidir.

6. Safran sürülmüş ağaç kavunu (kadar sevimli olan bir kadını) taşıyorlar. Onun burundaki (güzel) kokusu, (son derece kalıcı olduğundan, daima) koklanır.

7. Saçlarının ayırım noktasında adeta bir misk kesesi vardır. Kim (bu güzel kokudan) almak (için elini) uzatırsa, grip (yüzünden burnu tıkalı olsa bile onun

konusunu duyar).

8. Gözüm (sürekli ağladığından), omuz başları semerine bağlanmış siyah bir deve tarafından (çekilen koca bir) su kırbasına (dönüşmüş durumda).

9. Bir süreliğine, toplanmış demirci körüğünün kenarı gibi olan hörgücü (sertleşip) yükselinceye kadar, (semer vurulmaksızın kendi haline) bırakılmıştı.

10. Uyuz (hastalığı artık) onun yakasını bırakmıştır. (Tedavi amacıyla) saf, katıksız katranla kaplanmış ve (geriye yalnızca bunun) izleri (kalmıştır).

11. (Kuraklık nedeniyle) yaprakları dökülmüş (bostanların) sulama kanallarına su getirir. (Böylelikle olukların) eğilimli kısımları akışkanlıkla birlikte suyla dolmuş olur.

12. (İşte) Selma'nın hatırlanması yüzünden (ağlayışım da bu sular gibidir). Doğrusu şimdi benim onu hatırlamam, ahmaklıktan başka bir şey değildir. Bilinmeyen hakkında varsayımlarda bulunmak, yalnızca boş konuşmaktır.

13. İki kuşağını (taktığı noktada) sıfır bedendir. (Ama) gömleğinin (alt kı-sımları, kalçalarının büyük olması nedeniyle) dolgundur. Narin (bir kadındır); sanki evde yetiştirilmiş yavru ceylan gibidir.<sup>14</sup>

## 1.2. Birinci Tasvir Bölümü

### 1.2.1. Deve Tasviri

Kasidenin on dördüncü beyti, nesib kısmının bittiğini ve tasvir bölümünün başladığını haber veren bir geçiş dizesidir. Temalar arasındaki geçişkenlik noktasında, klasik Arap şiirinin ani ve kati hareket etme eğilimi gösterdiği göz önüne alındığında, söz konusu geçişin makul bir zemine yerleştirildiğini söylemek mümkündür. Zira şair burada devesinin kendisini sevgilisine yetiştirip yetiştiremeyeceğini sorgulayarak sözü bineğine ustaca bir hamleyle getirmektedir. Hısnu't-taḥalluṣ sanatından gereğince yararlandıktan sonra, on beşinci beyitle birlikte, devenin ağzının köpürmesi anlatılmakta ve tasvir bölümüne bilfiil giriş yapılmaktadır. Daha sonra bineğinin gücünü vurgulamaya girişen 'Alkame, devesiyle birlikte susuz çöllerin baştan sona kat edilebileceğini ifade etmekte ve onun vücut özelliklerini anlatmaktadır: [el-Basıṭ]

14. هَلْ تُلْحَقْتِي بِأُخْرَى الْحَيِّ إِذْ شَحَطُوا جُلْدِيَّةٌ كَأَتَانِ الصَّخْلِ عُكُومٌ

15. كَأَنَّ عَسَلَةَ حَطَمِي بِمِشْرِهَا فِي الْخَدِّ مِنْهَا وَفِي اللَّحْيَيْنِ تَلْعِيمٌ

16. بِمِثْلِهَا تُقَطِّعُ الْمُؤْمَأَةَ عَنْ عَرْضِ إِذَا تَبِعْتُمْ فِي ظُلْمَائِهِ الْيَوْمِ

<sup>14</sup> el-Mufaḍḍal eḍ-Dabbī, *el-Mufaḍḍalijyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdusselam Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 396-404.

17. تَلَاظِطُ السُّوْطِ شُرْراً وَهِيَ ضَامِرَةٌ كَمَا تَوَجَّسَ طَائِرِي الْكُنْشِجِ مَوْشُومٌ

“14. (Dişi devem) beni kabile(nin arka) koluna yetiştirecek mi? Zira (şimdi) uzaklaşmış (durumdalar). (Benim devem, sel tarafından suya atılmış ve sertleşmiş) kaya gibi kuvvetlidir; sağlamdır.

15. (Otlandığı bitkilerin pigmentlerinin etkisiyle), dudakları, yanakları ve çene kemikleri üzerinde (oluşan ağız) köpürmesi, hatmi bitkisiyle yıkanmış gibidir.

16. Baykuş(lar) karanlıklar içerisinde öterken, bunun gibi (bir devenin) üzerinde, (susuz) çöllere baştan sona katedilir.

17. Göz ucuyla kırbacı gözlemektedir. Kulak kesilmiş (bir yaban sığırı) gibi (geviş getirmeksizin) ağzını sıkır. İnce bellidir; bacakları noktaldır.<sup>15</sup>”

### 1.2.2. Devekuşu Tasviri

Dört beyitlik deve tasvirinden sonra, dinleyiciler kendilerini alışıldık bir *rahîl* bölümüne hazırlamışken, ‘Alkame on sekizinci beyitte beklenmedik bir sürpriz yaparak devesini süratli bir erkek devekuşuna benzetmekte ve aniden kasidenin seyrini değiştirmektedir. Öte yandan kasidenin bu denli beğeniliyor olmasının ve elde ettiği bu büyük şöhretin, devekuşunun muazzam bir ustalıklı betimleniyor olmasından ileri geldiği belirtilmelidir. Bu dizelerde şiire konu olan devekuşu, kırmızı bacaklı bir erkektir. ‘Alkame, devekuşunun ebucehil karpuzu ile *tennûm* (chrozophora) adı verilen başka bir bitki türünün yanında oyalandığını, bunların içerisindeki besinlere ulaşmak için bitkileri kırıp budadığını anlatmaktadır. Ardından hayvanın ağzını bir sopanın üzerindeki yarığa benzetmekte ve kulaklarının küçüklüğünü betimlemektedir. Nispeten durgun olan bu anlatımların sonrasında, devekuşunun ardında bıraktığı yuvasındaki yumurtalarını hatırladığı vurgulanmaktadır. Böylelikle anlatımdaki durgunluk, yerini süratli bir hareketliliğe bırakacaktır.

Yağmurun ince ince atıştırdığı güzel bir günde, yumurtalarına doğru harekete geçen devekuşunun süratinin anlatılmasına girildikten sonra, kasidedeki betimlemeler oldukça özgün ifadelerle bezenmeye başlayacaktır. Örneğin; devekuşunun göğsü ut çalgısına benzetilmekte ve süratli hareketliliğinin tasvir edilmesi bağlamında, ayak tırnakları tarafından gözlerinin delineceği izleniminin olduğu anlatılmaktadır. Görüldüğü üzere, esasen bir devenin teşbih edilmesi maksadıyla vurgulanan bu devekuşu, böylelikle bir anda başrolü işgal etmekte, hatta bu kez bizzat kendisi bir deveye benzetilerek üstlendiği görev perçinlenmektedir.

<sup>15</sup> el-Mufaḍḍal eḍ-Ḍabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât*, 396-404.

Daha sonra, devekuşunun yeni tüylenmekte olan yavrularına değinilmekte ve kuluçkalarını korumak için yuvasının etrafında nasıl turladığı betimlenmektedir. Dışı devekuşunun şiire dâhil edilmesiyle birlikte, çiftler arasında gerçekleşen gıdıklama seremonisinden söz edilmektedir. Gelinen bu noktada, hayli ilginç şekilde, kuşların çıkarttığı bu anlaşılmaz sesler, kalelerinde birbirleriyle sohbet eden Rumların konuşmalarına benzetilmektedir. Anlaşılamayan seslerin 'Alkame tarafından Rumcaya benzetilmesi, Yunanlıların Yunanca konuşamayan kişileri barbar (βάρβαρος) olarak nitelendirmesiyle paralellik göstermektedir. Yirmi dokuzuncu beytin ilk kısmında, devekuşunun başının küçük olması ve incelik boynu vurgulanmaktadır. Beytin daha ilginç olan ikinci yarısındaki betimlemede ise düşmanıya dövüştüğü esnada aldığı pozisyonu nedeniyle, devekuşu bu kez beceriksiz bir cariyeye tarafından kurulmuş olan bir çadıra benzetilmektedir. Otuzuncu beyitte ise devekuşunun eşinin hareketliliğinden bahsedilmektedir ve tasvir bölümü ani ve sert bir geçişle sonlandırılmaktadır: [el-Basîf]

18. كَانَتْهَا خَاصِبٌ زُغْرٌ قَوَادِمُهُ أَجْنَى نَهَ بِاللَّوَى شَرِيٌّ وَتَتَّوْمُ

19. يَظَلُّ فِي الْحَنْظَلِ الْخُطْبَانِ يَنْقُفُهُ وَمَا اسْتَطَفَّ مِنَ التَّثْوِمِ مَخْدُومٌ

20. فُوهُ كَشَقِ الْعَصَا لَأَيًّا تَبَيَّنَتْهُ أَسْكُ مَا يَسْمَعُ الْأَصْوَاتِ مَضْلُومٌ

21. حَتَّى تَذَكَّرَ بِنَيْصَاتٍ وَهَجَجَهُ يَوْمٌ زَدَادٍ عَلَيْهِ الرِّيحِ مَغْشُومٌ

22. فَلَا تَرْتِيذُهُ فِي مَشْيِهِ نَفَقٌ وَلَا الرَّفِيفُ نُؤِينِ الشَّدِّ مَسْئُومٌ

23. يَكَادُ مَنَسِمُهُ يَخْتَلُّ مَقَلَّتَهُ كَأَنَّهُ حَاذِرٌ لِلنَّخْسِ مَشْهُومٌ

24. وَضَاعَةً كَعَصِي الشَّرْعِ جُوجُوهُ كَأَنَّهُ بِنْتَاهِي الرُّوضِ غَلْجُومٌ

25. يَاوِي إِلَى حِسْكِ زُغْرِ حَوَاصِلُهُ كَأَنَّهُنَّ إِذَا بَرَكْنَ جُرْئُومٌ

26. فَطَافَ طُوفَيْنِ بِالْأَدَجِيِّ يَفْقَرُهُ كَأَنَّهُ حَاذِرٌ لِلنَّخْسِ مَشْهُومٌ

27. حَتَّى تَلْفَى وَقَرُّ الشَّمْسِ مُرْتَفِعٌ أُدْجِي عَرَسَيْنِ فِيهِ الْبَيْضُ مُرْجُومٌ

28. يُوحِي إِلَيْهَا بِإِنْقَاصِ وَتَقَنَّتْهُ كَمَا تَرَاظُنُ فِي أَفْذَانِهَا الرُّومُ

29. صَغُلٌ كَانَ جَنَاحِيهِ وَجُوجُهُ بَيْتٌ أَطَافَتْ بِهِ خِرْقَاءُ مَهْجُومٌ

30. تَحْفُهُ هَقْلُهُ سَطْعَاءُ خَاصِعَةٌ تُجِيبُهُ بِزِمَارٍ فِيهِ تَرْنِيمٌ

“18. (Devem) tıpkı önündeki tüyleri seyrek olan (kırmızı bacaklı) bir erkek devekuşu gibidir. Kumul tepelerinin üzerinde, onun için ebucehil karpuzu ve tennûm (bitkisi) olgunlaşmaktadır.

19. (Vaktini sarı ve yeşil) çizgili ebucehil karpuzunun yanında geçirmektedir. (İçindekileri çıkarmak amacıyla kabuğunu) kırar. Tennûm (bitkisinin) baş veren kısımları, (onun tarafından) budanır.

20. Ağzı asadaki bir yarık gibidir. (Onun ağzının açıldığını) görmek güç olduğundan, sadece çok yavaş şekilde belirginleşir. Sesleri işittiği yer(de bulunan kulakları ise) küçüktür; (adeta kökünden) kesilmiştir.

21. Yumurtaları(nı) hatırlayana kadar (oyalanmayı sürdürür). Üzerine ince ince yağmur atıştıran bulutlu bir gün ve rüzgâr onu harekete geçirir.

22. Yürüyüşündeki hızlı seyri kesintisizdir. Koşturmazdan az evvelki tırıs gidişi ise kötü değildir.

23. (O kadar süratli koşar ki) neredeyse tırnağı göz küresini delecektir. Bela(lar) hususunda, kötü talihe duçar olmuş (birisi) gibi tetikte (beklemektedir).

24. Son derece hızlı koşan bir (hayvandır). Göğsü, ut (çalgısının) tahta (kısımına) benzemektedir. Suyun akıp istikrar bulduğu yerlerde, (gece gibi kara katrana bulanmış iri) bir deve gibidir.

25. Kursakları (ve vücutları) seyrek tüylü olan yavrularının (bulunduğu) yuvasına (geri döner). (Yuvalarında bir araya gelip) çömeldiklerinde ağaç köklerine benzerler.

26. Yumurtalarının etrafında iki kez tur atar ve herhangi bir iz olup olmadığına bakar. Bela(lar) hususunda, kötü talihe duçar olmuş (birisi) gibi tetikte (beklemektedir).

27. Doğan güneşin ilk görünen kısmı gökte yükseldiğinde, (erkek ve dişi) çiftin yumurtaları(nın) dizilmiş şekilde durduğu (yuvaya) ulaşıncaya kadar...

28. Kalelerinde Rumların birbirleriyle konuşmalarına benzer şekilde, (dişisine) gıdıklama ve civıltı sesleriyle nida eder.

29. Küçük başlı, ince boyunludur. (Düşmanına karşı savunma ve saldırı hareketleri yaparken), iki kanadı ve göğsü beceriksiz bir kadın tarafından kurulmuş çadır gibi çökmektedir. (Diğer bir deyişle bir kanadını kaldırdığında, diğeri aşağı çöküverir.)

30. (Eşi olan ve) nağmeli bir nida ile onu yanıtlayan uzun boyunlu, boynu bükük devekuşu, onun etrafını turlar.<sup>16</sup>

### 1.3. Hikmet Bölümü

Devekuşu tasvirinin sona ermesinin ardından, otuz birinci beyitle birlikte kasidenin didaktik kısmını teşkil eden hikmet bölümüne ani ve direkt bir geçiş yapılmaktadır. Burada 'Alkame'nin insanlığa hatırlattığı ilk şey, en büyük kabillerin reislerinin dahi bir gün öleceği gerçeğidir. Bilindiği üzere İslam öncesi Arap şirinde faniliğin ve dünyanın geçiciliğinin üzerinde durulması alışılmadık bir tema değildir. 'Alkame daha sonra övgüye mazhar olunabilmesi için cimrilikten vazgeçilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu söyleminin yanı sıra, cömertliğin insanın malvarlığını tüketen bir kapı olduğunu belirttiği de gözlemlenmektedir. Malın devamlılığının sağlanması hususunda cimriliğin etkin bir yol olduğunu beyan etmesine rağmen, insanların daima pintilere sövdüğünün altını çizmesi maksatlı bir vurgulamadır. Esasen cömertliğin yüceltilmesi yahut cimriliğin yerilmesi gibi hikmet içerikli söylemlere, genelde methiye kasidelerinde, methedilen kişiden bahşiş alınması için yer verilmektedir. Bu kasidede övgüsel bir boyut bulunmasa da methiyeleri sayesinde isteklerine ulaşabildiği bilinen 'Alkame'nin, insanların zihnindeki yargıları sağlamlaştırmayı amaçladığı ortadadır. Zenginlikle fakirliğin yalnızca geçici bir statü olduğunu düşünen 'Alkame'ye göre, malvarlığı sadece oyalayıcı bir oyundan ibarettir. En iyi geçim kapısı olarak telakki ettiği uğraş ise yağmacılıktan başka bir şey değildir. Çünkü şaire göre, yağmadan elde ettiği ganimetle rızıklanan kişi, bu hakkını nerede olursa olsun elde edecektir.

Hikmet bölümünde her beyitte farklı bir düşüncesini açıklayan şair, otuz altıncı beyitte, cehaletin son derece yaygın olduğunu, buna karşın sağduyulu insanlara pek az rastlandığını beyan etmektedir. Dönemin batıl inançlarının bir yansıması olan otuz yedinci beyitte ise kargaları korkutan kişilerin başına uğursuzlukların geleceğini telkin etmektedir. 'Alkame'nin kişisel tecrübelerinin ve fikrî Arap geleneklerinin insicamlı bir mahsulü olarak değerlendirebileceğimiz hikmet bölümünün son dizesi, otuz sekizinci beyte tekabül etmektedir. Burada, günün birinde bütün mamur binaların harabeye döneceği anlatılmakta ve esenlik içinde geçen günlerin, ne kadar uzun sürerse sürsün, vakti geldiğinde sonra ereceği hatırlatılmaktadır: [el-Basî]

31. بَلْ كُلُّ قَوْمٍ وَإِنْ عَزُّوا وَإِنْ كَثُرُوا عَرِيفُهُمْ بِأَثَافِي الشَّرِّ مَرْجُومٌ

<sup>16</sup> el-Mufađđal eq-Dabbî, *el-Mufađđaliyyât*, 396-404.

32. وَالْحَمْدُ لَا يُشْتَرَى إِلَّا لَهُ نَمَنٌ مِمَّا تَصْنُ بِهِ الْأَقْوَامُ مَغْلُومٌ
33. وَالْجُودُ نَافِيَةٌ لِلْمَالِ مَهْلِكَةٌ وَالْبُخْلُ بَاقٍ لِأَهْلِيهِ وَمَنْدُومٌ
34. وَالْمَالُ صَوْفُ قَرَارٍ يَلْعَبُونَ بِهِ عَلَى نِقَادَتِهِ وَافٍ وَمَجْلُومٌ
35. وَمَطْعَمُ الْعَنَمِ يَوْمَ الْعَنَمِ مُطْعَمُهُ أُنَى تَوَجَّةٍ وَالْمَحْرُومُ مَحْرُومٌ
36. وَالْجَهْلُ دُوٌّ عَرَضٍ لَا يُسْتَرَادُ لَهُ وَالْحِلْمُ آوَانَةٌ فِي النَّاسِ مَغْدُومٌ
37. وَمَنْ تَعَرَّضَ لِلْغُرَبَانِ يَزْجُرْهَا عَلَى سَلَامَتِهِ لَا بُدَّ مَشْؤُومٌ
38. وَكُلُّ حِصْنٍ وَإِنْ طَائَتْ سَلَامَتُهُ عَلَى دَعَائِمِهِ لَا بُدَّ مَهْدُومٌ

“31. Evet, azametli ve sayıca çok olsalar da her kabilenin büyüğü (günün birinde) kötü (kaderin) taşlarıyla recmedilecektir.

32. Övgü, insanların (yapmak) hususunda cimrilik ettiği (bağışlardan) başkasıyla alınmaz. Bunun fiyatıysa bellidir.

33. Cömertlik, malvarlığı için bir yok oluş kapısıdır. Cimrilik ise onu uygulayan kişiler için malın korunmasını sağlamaktadır; (ama gel gör ki pinti kişilere) sövülmektedir.

34. Malvarlığı, (insanların onunla oynadığı) küçük bir koyunyündür. (Bir bakmışsın) güdük koyunların üzerinde büyümüş, (bir bakmışsın) kırpıl(iver)miş.

35. Ganimetle doyan kişi, nereye dönerse dönsün, yağma gününde doyar. (Bundan) mahrum kalan ise mahrum kalmıştır.

36. Cehalet (son derece) yaygındır, istenmese bile (ona bir şekilde maruz kalmak hiç de güç değildir). Sağduyu ise insanlar arasında çoğu zaman bulunmaz.

37. Her kim kargaların üzerine yürür ve (onları korkutmak için) bağırıp çağırırsa, esenlik içerisinde olsa dahi uğursuzluğa maruz kalacaktır.

38. (Taşıyıcı) sütunlarının üzerinde uzun süre esenlik içerisinde kalsa bile,



(günün birinde) her kale yıkılacaktır.<sup>17</sup>"

#### 1.4. Hamriyyât Bölümü

Hikmet bölümünün aniden sona ermesiyle, şarap tasvirlerine yer verilen *hamriyyât* kısmına direkt bir geçiş yapılmaktadır. Dünyanın geçiciliğinin hatırlatılmasıyla nostaljik bir duygulanımın oluşturulmasına zemin hazırlanmasının ardından, geçmişte konuk olunan şarap meclislerinden bahis açılması ve eski günlerin yâd edilmesi bağlamında içki arkadaşlarından bahsedilmesi, bölümler arasındaki ani geçişi bir nebze de olsa yumuşatmaktadır. Şiir dinleyicilerinin hayal gücüne sunulan bu müzikli âlem meclisinde, insanların şarabın etkisiyle yere çalındığı ve özel günler için yıllandırılan şarabın sakiler tarafından konuklara nasıl sunulduğu anlatılmaktadır. 'Alkame'ye göre bu şarap, herhangi bir rahatsızlığa sebebiyet vermek şöyle dursun, baş ağrısının giderilmesinde dahi şifa kaynağı olma özelliğini haizdir. Şair, gelinen bu aşamada, betimlediği şarabın üretim yerinden ve saklanma koşullarından da bahsetmektedir. Müteakiben Arap kökenli olmadığı kaydedilen anonim bir kişiye ait içoğlanı tarafından şarap sunumunun nasıl gerçekleştirildiği anlatılmaktadır. Sevgilisini ceylanlara benzeten 'Alkame, şarap ibriğini betimlerken de aynı metoda başvurmakta ve onu yüksek mevkideki bir ceylanla teşbih etmektedir. Ardından ibriğin özelliklerini anlatmaya geçmekte ve şarabın konuklara sunulmadan önceki son halini tasvir etmektedir: [el-Basîṭ]

39. قَدْ أَشْهَدُ الشَّرْبَ فِيهِمْ مَرْهَرٌ زَيْمٌ وَالْقَوْمُ تَصْرَعُهُمْ صَهْبَاءُ خُرْطُومٌ

40. كَأْسٌ عَزِيزٌ مِنَ الْأَغْنَابِ عَتَقَهَا لِيَبْغُضَ أَحْيَانَهَا خَانِيَةً حَوْمٌ

41. تَشْفِي الصُّدَاعَ وَلَا يُؤْذِيكَ صَالِبَهَا وَلَا يُخَالِطُهَا فِي الرَّأْسِ تَدْوِيمٌ

42. غَابِيَةٌ قَرَقَفَتْ لَمْ تَطْلُعْ سَنَةً يَجْنُهَا مُدْمَجٌ بِالطَّيْنِ مَخْتُومٌ

43. ظَلَّتْ تَرْتَقِرُ فِي النَّاجُودِ يُصَفِّقُهَا وَوَلِيدٌ أَعْجَمٌ بِالْكَتَّانِ مَقْدُومٌ

44. كَأَنَّ إِبْرِيْقَهُمْ ظَنِّي عَلَى شَرَفٍ مَقْدَمٌ بِسَبَا الْكَتَّانِ مَرْتُومٌ

45. أَبِيصُ أَنْبَرُهُ لِلصَّحِّ رَاقِبُهُ مَقْلَدٌ قُصْبُ الرِّجَانِ مَقْعُومٌ

<sup>17</sup> el-Mufaḍḍal eq-Dabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât*, 396-404.

“39. (Buldukları mecliste) ut tıngırdayan (şarap) içicilerini görmüşümdür. (Oradaki tüm) insanlar, (beyaz üzümünden yapılmış) süzme şarabın etkisiyle yere çalınmışlardır.

40. Üzümler(den elde edilen şarapla doldurulmuş) bir hükümdar kâsesi(nden söz edeceğim şimdi). (Hem de onu elden ele sunarak) sakilik yapan meyhaneciler tarafından, bazı (özel) zamanlar için yıllanmaya terk edilmiş (bir üründür bu).

41. Baş ağrısına şifa verir. (Onun içerisindekiler) ne migrene (neden olarak) sana sıkıntı verir ne de baş dönmesine yol açar.

42. ‘Âne’den gelmektedir; etkilidir. Bir sene boyunca (hiç kimse tarafından) görülmemiştir. (Testisi ise) kille kaplanarak mühürlenmiştir.

43. (Gün boyu) sürahinin içerisinde (saflaştırılması amacıyla oradan oraya boşaltılırken) akışkan bir halde kalır. (İnsanlara sunulacağı zaman kadehe saf şekilde akması için) bir Acem’e ait içoğlanı tarafından bir parça kumaşla süzülür.

44. Onların şarap ibriği, yüksek bir mevkide (duran) ceylan gibidir. Burnu kırılmış, keten bir bez parçasıyla tıkanmıştır.

45. Akçadır; koruyucusu onu (havalanması için) gün yüzüne çıkarmıştır. Reyhan bitkisinin dallarıyla çevrelenmiş, güzel kokularla sarmalanmıştır.<sup>18</sup>”

### 1.5. Faḥr (Övünme) Bölümü

Ḥamriyyât kısmının tamamlanmasının ardından, kırk altıncı beyitte *faḥr* bölümüne ani bir giriş yapılmaktadır. ‘Alḳame’nin övündüğü ilk şey, kazandığı zaferlerle insanların aklına kazınmış olan keskin kılıcıdır. Ardından *meys*er oyununa iştirak etmesiyle övünmektedir. Bir tür kumar olan *meys*er bahislerine katılım sağlamasıyla övünmesinin birincil nedeni, riski göze alabildiğini vurgulama isteğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca insanların zor duruma düştüğü kıtlık günlerinde bu oyundan elde edilen gelirlerin bir kısmının fakirlere dağıtılması, şairin kumarbazlığıyla iftihar etmesinin bir diğer nedeni olarak gösterilebilir. ‘Alḳame’nin bu kısımda bazı özgün ifadelerden de yararlandığı gözlemlenmektedir. Örneğin; zihninde *meys*er kurallarının farklı olduğu bir alternatif kurgulamakta, develer yerine atların bahse sürüldüğü bu olasılıkta, atlarını riske atmaktan çekinmeyeceğini konu edinmektedir. Burada yapılmak istenen vurgu, diğer insanların feda edebileceği her şey hususunda şairin de fedakârlık gösterebileceğidir.

*Meys*er anlatımının tamamlanmasının ardından, sıra şairin gençlerle çıktığı uzun ve çileli seferleriyle övünmesine gelmektedir. İnsanı yakıp kavuran çöl atmosferinde, aşırı sıcaklara ve yaşamsal gereksinimlerin yetersizliğine rağmen

<sup>18</sup> el-Mufaḍḍal eḍ-Ḍabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât*, 396-404.

yapılan zorlu yolculuklar, izcilik becerilerini ve dayanıklılığı gösterdiğinden, övülmeye değer bir konu olarak görülmektedir. Bu beyitlerdeki ifadeler, tam da rahîl kısmına geçildiği izlenimini uyandırmaya başlamışken, şair yolculuğunu anlatmayı birden bire kesmektedir. Dolayısıyla burada bahsi geçen yolculuk teması, fahiye bölümünün içine hapsolmuş pek kısa ve girift bir anlatım olarak mütalaa edilmelidir: [el-Basî]

46. وَقَدْ غَدَوْتُ عَلَى قَرْنِي يُشْتِغِي ماضٍ أُو ثِقَةً بِالْخَيْرِ مَوْسُومٌ

47. وَقَدْ يَسْرَتْ إِذَا مَا الْجُوعُ كَلَّفَهُ مُعَقَّبٌ مِنْ قِدَاحِ النَّبْعِ مَقْرُومٌ

48. لَوْ يُبْسِرُونَ بِخَيْلٍ قَدْ يَسْرَتْ بِهَا وَكُنْ مَا يَسِرَ الْأَقْوَامُ مَعْرُومٌ

49. وَقَدْ أَصَابَ فِثْيَانًا طَعَامُهُمْ خُضْرُ الْمَزَادِ وَلَحْمٌ فِيهِ تَنْشِيمٌ

50. وَقَدْ غَلَوْتُ قُنُودَ الرَّحْلِ يَسْقَعِي يَوْمٌ نَجِيءٌ بِهِ الْجُزَاءُ مَسْمُومٌ

51. حَامٍ كَأَنَّ أَوَارَ النَّارِ شَامِلُهُ دُونَ النَّيَابِ وَرَأْسُ الْمَرْءِ مَعْمُومٌ

“46. Rakibimi (alt etmek için) sabah vakti sefere çıktım. Keskin, güvenilir ve (kazandığı pek) hayırlı (zaferlerle akıllara) kazanmış olan kılıc(ım) beni cesaretlendirmekteydi.

47. Açlığın, (insanların doyurulmasının sorumluluğunu), neb' (bitkisinden elde edilen), çentik atılmış oyun çubuklarının (sirtına) yüklediği zamanlarda, meyser oyununa katılmışımdır.

48. Eğer meyser (oyununu deve yerine) atla oynasalardı, ben (yine) oynardım. İnsanların meysere koydukları (her bahis, benim tarafımdan muhakkak) karşılanacaktır.

49. (Sefere çıktıkları zaman yanlarındaki) yiyecekleri, (çok beklemesi nedeniyle küflenerek) yeşeren (bazı) azık(lar)dan ve kokuşmuş et(lerden ibaret) olan gençlere eşlik ederim.

50. (Vaktiyle deve) semerinin çubuklarının üzerine çıkmıştım. İkizler burcuna (denk) gelen bir gün, zehirli (sıcağıyla) beni (neredeyse) kavuruyordu.

51. Öylesine sıcaktı ki! Sanki ateş ısısı gibiydi. Başı sarıklı olmasına rağmen

men, (yolcuyu) elbiselerinin altında bütününüyle sarmalıyordu.<sup>19</sup>

## 1.6. İkinci Tasvir Bölümü

### 1.6.1. At Tasviri

‘Alkame şiddetli sıcaklarda yaptığı seyahatlerden bahsetmeyi fazla uzatmadan, bununla ilişkili olan başka bir konuya geçiş yapmaktadır. Bu bağlamda öncelikle, yolculukları esnasında kabilesinin önünde rehberlik vazifesi icra ettiğini gururla vurgulamaktadır. Bu vurgusunun esas amacı, lafı atının üstün özelliklerine getirme arzusundan ileri gelmektedir. ‘Alkame’ye rehberliği esnasında yoldaşlık eden söz konusu binek, şairin kendi beyanına göre, soylu ve nesebi meşhur bir attır. Böylelikle şair, üç beyitle sınırlı kalacak şekilde, atını kısaca betimleyerek onun kusursuzluğunu anlatmaktadır. Bu bölüm esasen fazlasıyla kısadır; ama kasidenin geneliyle mukayese edildiğinde, burada daha karmaşık sayılabilecek ifadelerin kullanıldığı gözlemlenmektedir: [el-Basîf]

52. وَقَدْ أَقْوَدُ أَمَامَ النَّحْيِ سَلْهَبَةً يَهْدِي بِهَا نَسَبٌ فِي النَّحْيِ مَعْلُومٌ

53. لَا فِي شِظَاهَا وَلَا أُرْسَاغِهَا عَثَبٌ وَلَا السَّنَابِكُ أَفْهَاهُنَّ تَقْلِيمٌ

54. سَلَاءَةٌ كَعَضَا النَّهْدِيِّ عُلَّ لَهَا دُو فَيْئَةٍ مِنْ نَوَى قُرَانٍ مَعْجُومٌ

“52. Kabilenin önünde (rehberlik vazifesini üstlenerek) uzun boylu bir at sürerdim. (Bu asil atın kesintisiz şekilde geçmişe) uzanan nesebi, kabile içerisinde bilinmektedir.

53. Ne diz kemiklerinde ne de bileklerinde kusur vardır. Toynaklarının ön kısmında, (yere vurulan darbeler sonucunda oluşan herhangi bir) aşınma da yoktur.

54. (Ayakları), Nehd (kabilesine mensup bir ihtiyarın) asası gibi (duran hurma ağacı dikenine) benzemektedir. Öyle ki bu ağaçtan elde edilen hurmalardan çıkan dişlenmiş çekirdekler, (deve tarafından yenilerek sindirilmiş ve dışkılama yoluyla tekrar dışarı atılmıştır. Ne var ki sertliği nedeniyle herhangi bir değişim göstermediği için tekrar onun yemine) katılmıştır.<sup>20</sup>”

### 1.6.2. Deve Sürüsü Tasviri

‘Alkame’nin kasidesinin son üç beytinde, keskin bir manevrayla, at tasvirinden deve sürülerinin betimlenmesine geçiş yapılmaktadır. Burada söz konusu olan büyükbaşlar, anlaşıldığı kadarıyla, mezkûr atın takibinde olduğu bir sürüdür. Atın bu sürüyü takip etmesinin nedeni, yolculuk esnasında onların sü-

<sup>19</sup> el-Mufaḍḍal eḍ-Ḍabbî, el-Mufaḍḍaliyyât, 396-404.

<sup>20</sup> el-Mufaḍḍal eḍ-Ḍabbî, el-Mufaḍḍaliyyât, 396-404.

tünden beslenmesidir. Söz konusu sürü, çokluğu nedeniyle çıkardığı sesler dolayısıyla, yüksek bir mevkide yarılan bir tefin sesiyle özdeşleştirilmektedir. Bu noktada, 'Alkame'nin kaside boyunca müzik enstrümanlarına yaptığı göndermelerin dikkat çekici bir boyuta ulaştığı belirtilmelidir. Sondan ikinci beyitte, deve sürüsündeki anne develerin yavrularıyla olan dokunaklı ilişkisine değinilmektedir. Son beyitte ise sürünün önünde rehberlik vazifesi üstlenmiş heybetli bir damızlık deveden söz edilmekte ve kaside aniden noktalandırılmaktadır: [el-Basîl]

55. تَتَّبِعُ جَوْناً إِذَا مَا هُجِجَتْ رَجِلَتْ كَأَنَّ دُفَاً عَلَى الْعَلْيَاءِ مَهْرُومٌ

56. إِذَا تَرَعَّمَ مِنْ خَافَاتِهَا رُبْعٌ حَتَّى شَقَمِيمٍ فِي خَافَاتِهَا كَوْمٌ

57. يَهْدِي بِهَا أَكْلَفُ الْخَدَّيْنِ مُخْتَبِرٌ مِنْ الْجِمَالِ كَثِيرِ اللَّحْمِ عَيْثُومٌ

“55. ...*(Sütlerinden beslendiği) siyah deve sürüsünü takip eder. (Bu hayvanlar) harekete geçirildiklerinde, yüksek bir mevkide yarılan tef gibi ses çıkarırlar.*

56. *İlkbaharın (başlarında, yavruların doğum) zamanı geldiğinde, (yavrular annelerinin) etrafında nida ederler. İri hörgüçlü uzun develer ise (yavrularının) yanında yanık yanık ses verir.*

57. *Onların önünde, erkek develerden, kahverengiye çalan kırmızı renkli yanakları olan, (sefere çıkma hususunda) tecrübeli, bol etli, iriyarı bir (damızlık) gitmekte (ve yol göstermektedir).<sup>21</sup>*”

## 2. İkinci Simṭu'd-Dehr (Ṭaḥâ Bike Kaibun)

'Alkame'nin *Simṭu'd-Dehr* unvanıyla taltif edilen ikinci kasidesi, muhtemelen 554 senesinde vuku bulan 'Ayn Ubâğ Savaşı'ndan sonra nazmedilmiştir. Bu savaşta Ğassânî Hükümdarı el-Ḥâriş b. Cebele'nin Laḥmî Hükümdarı el-Munzir ibn Mâ'î's-Semâ'yı yenilgiye uğrattığı bilinmektedir.<sup>22</sup> Rivayet edildiğine göre, mağlup taraftan esir alınanlar arasında, Benû Temîm'den yetmiş kişinin yanı sıra 'Alkame'nin kardeşi yahut yeğeni olan Şe's b. 'Abede de bulunmaktadır. Alkame el-Fahl, durumu şiir yeteneğinden istifade ederek çözüme kavuşturmak amacıyla el-Ḥâriş'e gelmiş ve onun methi kapsamında aşağıdaki kasidesini okumuştur. Şairin aracılık görevini başarıyla tamamlamasının ardın-

<sup>21</sup> el-Mufaḍḍal ed-Ḍabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât*, 396-404.

<sup>22</sup> Suzanne Pinckney Stetkevych, “Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption: Mufaḍḍaliyah 119 of 'Alqamah and Bânat Su'ād of Ka'b ibn Zuhayr”, *Reorientations/Arabic and Persian Poetry*, ed. Suzanne Pinckney Stetkevych (Bloomington-Indianapolis: Indiana University, 1994), 3.

dan, esir alınan kişilerin serbest bırakıldığı kaydedilmektedir.<sup>23</sup> 'Alkame'nin söz konusu kasidesinin *el-Mufaḍḍaliyyât*'taki versiyonu ile divanındaki versiyonu arasında bazı farklılıkların bulunduğu da bu bağlamda belirtilmesi gereken detaylardandır.

### 2.1. Nesîb Bölümü

'Alkame dizelerine başlarken şiirsel geleneklere bağlı kalarak kasidesine klasik bir nesîb bölümüyle giriş yapmaktadır. Aşk temalı nesîb bölümüne bu kez konuk olan kişi, Leyla adındaki bir kadındır. 'Alkame'nin beyanlarından yola çıkarak onun evli bir kadın olduğunu yahut şairin hayal gücünde yaşanması muhtemel bir evlilik senaryosu kurguladığını öne sürmek mümkündür. Yine bu bağlamda, bahsi geçen kadının kocasına sadık birisi olduğu ve kapısındaki muhafızların onu görmek için gelenleri engellediği anlatılmaktadır. 'Alkame, evlilik hayatı açısından idealize ettiği bu kadına seslenirken ondan kendisine olgun birisi gibi davranmasını istemekte ve onun için yağmur bulutlarını konu edinecek bereket duaları etmektedir.

Yedinci beyit Leyla ile bağlantılı olmasına rağmen, şair farklı bir konuya girmeye hazırlandığının sinyallerini üstü kapalı şekilde vermeye başlamaktadır. Nitekim burada şair, başka kabileden olan ve uzaklara göçen bir kadını düşünürken kendisini sorgulamaya girişmektedir. Sekizinci beyitle birlikte, 'Alkame kadınlar hakkındaki tecrübelerini dinleyicilere aktarmaya koyulmaktadır. Kişisel deneyimlerden çıkartılan derslerin aktarılması, bir süreliğine hikmet babına girildiği izlenimini uyandırmış olmasına rağmen, on birinci beyitte mevzunun tekrar Leyla'ya bağlanması sayesinde, nesîb bölümünün sınırlarının dışına çıkılmadığı anlaşılmaktadır. Sekizinci beyit ile on birinci beyit arasındaki tavsiyeler, 'Alkame'nin en beğenilen dizelerini meydana getirmektedir.<sup>24</sup> Şair burada, kadınların yalnızca insanın malını ve gençliğini arzuladığını, malını ve gençliğini yitiren kişinin kadınlar tarafından ilgi görmeyeceğini öne sürmektedir. Şairin bu teoriyi, sevdiği kadının peşini bırakabilmesi için sahip olması gereken irade gücünü kuvvetlendirmesi noktasında, fikrî bir dayanak olarak şekillendirdiğini düşünmek mümkündür. Dönemine göre makul sayılabilecek olmasına rağmen, modern bakış açısıyla fazlasıyla eril bir düşünce olarak değerlendirilmesi muhtemel olan bu fikirlerini beyan ettikten hemen sonra, şairin kendine yaptığı hatırlatma, yola çıkmanın ve eski kaygıları bir tarafa bırakmanın vaktinin geldiğidir: [eṭ-Ṭavîl]

1. طَخَا بِكَ قَلْبُ فِي الْحِسَانِ طَرُوبُ      بُعِذَ الشَّبَابِ عَصْرَ حَانَ مَشِيبُ

2. يُكَلِّفُنِي نَيْلَى وَقَدْ شَطَّ وَنُبْهَى      وَعَادَتْ عَوَادِ بَيْنَنَا وَخَطُوبُ

<sup>23</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ*, 1/221-222.; R. A. Nicholson, *Literary History Of The Arabs* (New York: Routledge, 2004), 125-126.

<sup>24</sup> Bk. Hasan Shuraydi, *The Raven and the Falcon: Youth versus Old Age in Medieval Arabic Literature* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 87-88.

3. مَنَعَمَةٌ مَا يُسْتَطَاعُ كَلَامَهَا عَلَى بَابِهَا مِنْ أَنْ تُرَارَ رَقِيبٌ
4. إِذَا غَابَ عَنْهَا الْبَغْلُ نَمَّ تَفْسٌ سِرَّةٌ وَتُرْضِي إِيَابَ الْبَغْلِ حِينَ يُؤُوبُ
5. فَلَا تَغْدِي بِنَيْي وَبَيْنَ مُعْمَرٍ سَقَّتْكَ رَوَايَا الْمُرْنِ حَيْثُ تَصُوبُ
6. سَقَّكَ يَمَانٍ ذُو حَبِيٍّ وَعَارِضُ تَرُوحُ بِهِ جُنْحُ الْأَعْيَشِيِّ جُنُوبُ
7. وَمَا أَنْتَ أُمَّ مَا يَكْرَهَا رَبِيعِيَّةٌ يُحْطُ نَهَا مِنْ تَرْمَدَاءَ قَلِيبُ
8. فَإِنَّ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنِّي خَبِيرٌ بِأَذْوَاءِ النِّسَاءِ طَبِيبُ
9. إِذَا شَابَ رَأْسُ الْمَرْءِ أَوْ قَلَّ مَالُهُ فَلَيْسَ لَهُ مِنْ وَدِهِنَّ نَصِيبُ
10. يُرْدُنْ تَرَاءَ أَعْمَالِ حَيْثُ عَلِمْنَهُ وَشَرَحُ الشَّبَابِ عِنْدَهُنَّ عَجِيبُ
11. فَدَعَهَا وَسَلِ الْهَمَّ عَنكَ بِجَسْرَةٍ كَهَمَّكَ فِيهَا بِالرِّدَافِ خَبِيبُ"

"1. Gençliğin hemen ardından, (saçların) ağarma çağı gelip çatmasına (rağmen), güzel kadınlar tarafından (mest edilmiş) bir kalp, (aklını başından alarak) seni uzaklara götürmüştür.

2. Evinden uzak olmasına ve aramızda engeller ve pek çetin musibetler bulunmasına rağmen, kalbim bana (hâlâ) Leyla'yı hatırlatmaktadır.

3. (Leyla) anlatılamayacak kadar konforlu bir (yaşam sürmektedir). Kapısında (duran) bir muhafız, (ona) gelen ziyaretçilere (mani olduğundan, kimse onunla görüşmemektedir).

4. Koca(sı) yanından (belirli bir süreliğine ayrıldığında), onun sırlarını asla ifşa etmemiştir. Koca(sı) döndüğü zaman, onu geldiğine memnun eden birisidir.

5. Beni toy (gençler)le bir tutma sakın! Yağmur yüklü bulutlar (sularını) bo-

şalttıkları zaman, üzerine (bereket) yağdırsınlar.

6. Yemen'den (gelen yağmur bulutları) ve akşama doğru (güneş batmaya meylettiği zaman) güney (rüzgârlarından beslenen ve ufku yatay biçimde kaplayan diğer) bulutlar sana yağmur indirsınlar.

7. Sana ne oluyor da (bu kadının peşine düşüyorsun!) Rebî'a (kabilesine mensup olan) bu (kadını) ne diye hatırlayıp duruyorsun! (O senin diyarından uzaklaşıp gitmiştir. Hatta Yemâne yakınlarında yer alan) Şermedâ'da onun (su ihtiyacının karşılanması amacıyla) bir kuyu bile açılmıştır.

8. Şayet bana kadınları soruyorsan, ben onlar hususunda uzmanlık kazanmış birisiyim. Kadın (hastalıklarına iyi gelecek) ilaçları (pekiyi bilen müte-hassis) bir doktorum.

9. Eğer bir adamın başı(ndaki saçları) ağarırsa yahut malı azalırsa, kadınlardan görülen sevgiden nasibi olmaz.

10. Kadınların istediği (yegâne) şey, (birlikte olacakları erkeğin) servet(inin) çok olmasıdır. (Bu yüzden zenginliği bulacaklarını) bildikleri yere (bakarlar). Bir de onlar açısından gençliğin ilk demleri çok hoştur.

11. (Öyleyse) onu (düşünüp durmayı) bırak! Arzuladığın gibi terkisindekiler ağır geldiğinde (bile) tırıs gidebilen kuvvetli bir dişi deve ile (yolculuğa çıkarak) kaygılarını gider!<sup>25</sup>

## 2.2. Raḥîl Bölümü

Husnu't-taḥalluş kullanımında son derece başarılı olan 'Alḳame, nesîb bölümünün geçiş beytinde yolculuğa çıkılmasına salık verdikten hemen sonra, on ikinci beyitle birlikte devesinin fiziksel niteliklerini anlatmaya koyulmaktadır. Raḥîl teması bağlamında bahsi geçen tüm develerde olduğu üzere, 'Alḳame devesinin süratinden bahsetmekte, onun dinçliğini ve çevikliğini anlatmaktadır. Şair devesinin süratini betimleyebilmek adına, onu avcılardan kaçan çevik bir yaban ineğine benzetmektedir. On beşinci beyitte, benzetilen ineğin avlanması için yapılan uğraşlardan kısaca bahsedilmektedir. Söz konusu beyit, kısalığına rağmen, *ḫardîyât* temasına geçildiği hususunda dinleyiciye yanıltıcı bir heyecan yaşatmaya yetmektedir. On altıncı beyitten itibaren, raḥîl kısmının asli amacı olan anlatıma geçiş yapılmaktadır. Klasik şiirdeki klişelerden aşına olduğumuz üzere bu amaç, bahsi geçen zorlu yolculuğun nihai varış noktası olan *mem-dûḥa*, diğer bir deyişle övgünün kendisine adandığı kişiye yapılması gereken atfın, estetik bir şekilde icra edilebilmesidir. Dolayısıyla şair on yedinci beyitte el-Ḥâris'in cömertliğine değinmekte, lakin konuyu derinleştirmeksizin yolculuğunu anlatmaya devam etmektedir.

'Alḳame'nin anlattığına göre, hükümdara giden yol, zorlularla çevrili olan, sıcağın yakıp kavurduğu çetin bir güzergâhtır. Bu bağlamda, zorlu yolculuklara

<sup>25</sup> 'Alḳame el-Faḥl, *Şerḫu Dîvânü 'Alḳame el-Faḥl*, haz. es-Seyyid Ahmed Şaḳr (Kâhire: Mektebetü'l-Maḥmüdiyye, 1353/1935), 9-16.



dayanamayarak yol üzerinde ölüveren bineklerin cesetleri anlatılmakta ve leş kalıntılarının zamanla nasıl değişim gösterdiğine değinilmektedir. Yirmi ikinci beyitte, devenin su ihtiyacının giderilmesinden bahsedilmekte ve kullanılmak mecburiyetinde kalan su rezervlerinin içilmeye yeterince elverişli olmadığından dem vurulmaktadır. Bu anlatımların oluşturduğu yekûnun, öncelikli olarak yolculuğun zorluğunun yansıtılmasına hizmet etmesi arzulanmaktadır. Şair, devenin sudan yeteri kadar içse de içmese de yola koyulması gerektiğini vurgulayarak rahîl bölümünü sonlandırmaktadır: [eṭ-Ṭavîl]

12. وَنَاجِيَةَ أَفْنَى رَكِيبٍ ضُلُوعِهَا  
وَحَارِكِهَا تَهَجَّرُ فَذُؤُوبُ
13. وَعَسَى بَرِّئَانَهَا كَانَ عُوْنَهَا  
قَوَارِيرُ فِي أَذْهَانِيَهِنَّ نُصُوبُ
14. وَتُضْبِجُ عَنْ غِيبِ السَّرَى وَكَأَنَّهَا  
مَوْلَعَةٌ تَخْشَى الْقَنْبِيصَ شُبُوبُ
15. تَعْفَقُ بِالْأَرْضَى لَهَا وَأَرَادَهَا  
رِجَالٌ فَبَدَّتْ تَبْلُهُمْ وَكَلِيبُ
16. إِلَى الْحَارِثِ الْوَهَّابِ أَعْمَلْتُ نَاقَتِي  
لِيَكْلَكِهَا وَالْقُضْرَيْنِ وَجِيبُ
17. لِيَتَلَبَّغَنِي دَارَ امْرِئٍ كَانَ نَائِبًا  
فَقَدْ قَرَّبْتَنِي مِنْ نَدَاكَ قَرُوبُ
18. إِنَّكَ أَيْتَ اللَّغْنِ كَانَ وَجِيفُهَا  
بِمَشْتَبِهَاتِ هَوْلُهُنَّ مَهِيْبُ
19. تَتَّبَعُ أَفْيَاءَ الظَّلَالِ عَشِيَّةً  
عَلَى طُرُقِ كَأَنَّهِنَّ سُبُوبُ
20. هَدَانِي إِلَيْكَ الْفَرْقَدَانِ وَلَا حَيْبُ  
لَهُ فَوْقَ أَضْوَاءِ الْمَتَانِ غُلُوبُ
21. بِهَا جَيْفُ الْحَسْرَى فَأَمَّا عِظَامُهَا  
فَبِيضٌ وَأَمَّا جِدُّهَا فَصَلِيبُ
22. فَأَوْرَدْتُهَا مَاءً كَانَ جَمَامَهُ  
مَنْ الْأَجْنِ جَاءَ مَعَا وَصَبِيبُ

23. تُرَادُ عَلَى دِمْنِ الْحَيَاضِ فَإِنْ تَعَفُّ فَإِنَّ الْمُنْدَى رَحْلَةً فَرَكُوبٌ

“12. Kaburgalarının üzerindeki etler ve hörgücünün ön kısmı, öğle vaktinde (şiddetlenen sıcaklarda süratle) gitmesi yüzünden helak olmuş olan ve pek hızlı koşan bir devedir (benimkisi).

13. Gözleri uzun boylu şişeler gibi (saf) olan nice kuvvetli dişi deve vardır ki, (sonu gelmez yolculuklar nedeniyle) onların takatini kesmiş, (gözlerindeki yağları (bile) tüketmiştir).

14. Gece yolculuğu sonrasında, sabaha (dinç bir şekilde) çıkar. Avcıdan korkan (ve ona yakalanmamak için son sürat kaçan), bacakları siyah noktalı genç bir yaban ineğine benzemektedir.

15. Onu yakalamak arzusunda olan adamlar, (güzel kokulu bir bitki olan) arfâ ağaçlarının arasına gizlenmişler. (Ancak bu güzel yabani inek) onların oklarını ve köpeklerini atlatıvermiş.

16. Hızla koşturmaktan köprücük kemiklerinin arasında ve göğsünde çarpıntılar olan devemi, çokça ihsanlarda bulunan el-Hâris'e doğru çevirdim...

17. ...Beni bir zamanlar uzakta olan kişinin yurduna getirmesi için. Qarûb (isimli devem) beni senin cömertliğine yaklaştırmıştır.

18. (Ey) lanetten beri ol(masını dilediğim kişi)! (İnsanın kalbini) korkuyla dolduran, birbirine benzer yollarda, (devemin) koşuşturduğu sana doğruydu.

19. Akşam saatlerine kadar, keten kumaşına benzeyen yollarda, (sıcaktan korunmak için) gölgeleri takip eder.

20. Küçük ayının iki parlak yıldızı ile kayalık düzlüklerde, yüksek yerlerin üzerinde (güzergâh) işaretleri olan düz bir yol, sana doğru bana rehberlik etti.

21. (Bu yolun) üzerinde, (orada uzun zaman önce ölmüş olan) develerin cesetleri (hâlâ durmaktaydı). Kemikleri (geçen zamanın etkisiyle tamamen) beyazlaşmış, derileri de (bütünüyle) kurumuştur.

22. (Devemi) su içmesi için bir (kaynağa) getirdim. (Buradaki rezervin) tadı ve rengi bozulmuş, kına ve sarı (boya elde edilen bitliklerle bulandırılmış bir sıvıya) dönmüştü adeta.

23. Pislige bulanmış su kaynağında dolandırıldığında, şayet (buradan içmek) istemezse, (suya çıkartıldıktan sonra otlamaya terk edilerek tekrar su içmesi arzulan) deve için, yolculuktan ve (yeniden) bineklik (vazifesini icra etmekten) başka (bir çare kalmamış demektir).<sup>26</sup>

<sup>26</sup> 'Alkame el-Fahl, Şerhu Dîvânu 'Alkame el-Fahl, 9-16.

### 2.3. Medîh Bölümü

Rahîl bölümünde el-Ḥârîs'in cömertliğine yapılan küçük gönderme bir tarafta bırakıldığında, medîh bölümünün gerçek başlangıcının, yirmi dördüncü beyte tekabül ettiği gözlemlenmektedir. 'Alkame burada direkt olarak methettiği kişiye hitap etmeye başlayarak ondan önce karşılaştığı efendilerin hiç birisine, ona duyduğu yakınlığı duymadığını anlatmaktadır. Yirmi beşinci beyitte ise düşman kuvvetlerine karşı verilen mücadelede yaşanan hadiselerin aktarımına geçiş yapılmaktadır. Bilindiği üzere İslam öncesi Arap şiiri, edebî yönünün yanı sıra, son derece mühim bir tarih kaynağı olması hasebiyle de ön plana çıkmaktadır.

Yirmi altıncı beyitte, savaş günündeki zaferin elde edilmesinde el-Ḥârîs'in üstlendiği misyon, nispeten abartılarak aktarılmaktadır. Şair, hükümdarın taraftarlarının zafere odaklanmasını sağlamak amacıyla, muzaffer olmanın hoşluğunu bilhassa vurgulamaktadır. 'Alkame kasidesinde, hükümdarın savaşın yalnızca idarî boyutunda değil, aynı zamanda fiziksel boyutunda da bizzat katılmasını yüceltirken, yirmi sekizinci beyitte onun kuşandığı silahlar konu edilmektedir. Yirmi dokuzuncu beyitte hükümdarın sebatı vurgulanmaktadır. Otuzuncu beyit, savaşın taraflarını detaylandırmakta, otuz birinci beyitte ise kasidenin noktalanması için yumuşak bir son hazırlanmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu kasidenin farklı versiyonlarında, birkaç ilave beytin daha mevcut olduğunun rivayet edildiği hatırlatılmalıdır. Ancak 'Alkame'nin divanındaki bu rivayet, otuz ikinci beyitte, el-Ḥârîs'e insanüstü nitelikler atfedilmesiyle, güzel ve etkili bir kapanış yapmaktadır: [eṭ-Ṭavîl]

24. وَأَنْتَ امْرُؤٌ أَفْضْتُ إِلَيْكَ أَمَانَتِي وَقَبْلَكَ رَبِّيْتُ فِضْتُ رَبُّوبُ

25. فَأَدَّتْ بَنُو كَعْبِ بْنِ عَوْفٍ رَبِيبَهَا وَعُودِرٌ فِي بَعْضِ الْجُنُودِ رَبِيبُ

26. فَوَاللَّهِ لَوْلَا فَارِسُ الْجَوْنِ مِنْهُمْ لَأَبُو خَزَائِنَا وَالْإِيَابُ حَبِيبُ

27. تَقِيمُهُ حَتَّى تَغِيْبَ حُجُولُهُ وَأَنْتَ لِبَيْضِ الدَّارِعِينَ ضَرْوبُ

28. مَظَاهِرُ سِرْبَانِي حَدِيدِ عَلَيَّيْمَا عَقِيلَا سَيُوفِ مِخْدَمٍ وَرَسُوبُ

29. فَجَالَدْتُهُمْ حَتَّى اتَّقَوْكَ بِكَيْبَشِهِمْ وَقَدْ حَانَ مِنْ شَمْسِ النَّهَارِ غُرُوبُ

30. وَقَاتِلْ مِنْ عَسَانِ أَهْلِ حِفَاظِهَا وَهَبْ وَقَاسَ جَالِدَتْ وَشَبِيبَ

31. تُخَشِّشُ أَبْدَانُ الْحَدِيدِ عَلَيْهِمْ كَمَا خَشَّخَشَتْ بَيْسَ الْأَحْصَادِ جُنُوبَ

32. وَلَسْتَ بِإِنْسِيٍّ وَلَكِنْ مَأْكَا تَنْزَلُ مِنْ جَوْ السَّمَاءِ يَصُوبُ"

"24. Sen, güvenimin kendisine ulaşmış olduğu birisisin. Senden önce, (başka) efendiler de bana efendilik sunmuşlardı. (Ama gel gör ki, sana gelinceye kadar, bir gün ona ertesi gün öbürüne gideyim derken adeta) kaybolmuş-tum.

25. Benû Ka 'b b. 'Avf, liderlerini (kurtararak evine sağ salim geri) getirmiştir. (Lakin orada başka) bir lider, ordu(sunun) bir kısmının (ortasındayken ihanete uğrayarak ölüme ve tutsaklığa) terk edilmiştir.

26. Allah'a yemin olsun ki, el-Cevn (adlı atın) binicisi (yani el-Hâris, o gün) onların arasında olmasaydı, (gerisin geri) utanç içerisinde dönerlerdi. (Eve mu-zaffer şekilde) dönmek ne kadar da hoştur!

27. Sen (atını) (ayaklarındaki) beyazlıklar (düşman kanı nedeniyle) kaybolarak (kırmızıya dönünceye kadar) ileri doğru sürersin. Sen zırh kuşanmış kişilerin miğferlerine kuvvetle vuran birisisin.

28. Demir zırhlı iki yeleği üst üste giyer, iki kaliteli kılıç (taşırın): (birisinin adı) Miğzem (yani kesici), öbürününkü ise Rasûb (yani delici)dir.

29. Liderlerinin arkasına saklanana kadar onlarla savaştın. (O zaman) gündüz güneşinin batma vakti gelmişti bile.

30. Ğassân (kabilesinin) muhafızları, (o gün orada) savaşıyordu. (Onların yanı sıra) Hind, Kâs ve Şebîb de vuruşmuştu.

31. Vücutlarının üzerindeki zırhlar, kurumuş otların güney (rüzgârının etkisiyle) hışırdaması gibi hışırdamıştı.

32. (Elde ettiğin bu muazzam başarıları bakılırsa, sen normal bir) insan değilsin. (Olsa olsa) gökyüzünden süzülerek inen bir meleksin.<sup>27</sup>"

### Sonuç

İslam öncesindeki Arap üretkenliğinin en mühim ve en gelişkin sanat eserleri, hiç kuşkusuz ki kasidelerdir. Bilindiği üzere kasideler, çeşitli temaların bir araya getirilmesiyle kompoze edilen, kaside formunda nazmedilmiş uzun ve girift manzumelerdir. Arap şiirinin ilk mahsullerinin ortaya konduğu bu çağda, ya-

<sup>27</sup> 'Alkame el-Faḥl, Şerḥu Dîvânu 'Alkame el-Faḥl, 9-16.

zım tekniklerinin henüz yeterince tanınmıyor olması hasebiyle, şiirsel ürünlerin, şifahi aktarım geleneklerinin hüküm sürdüğü bir atmosferde üretildiği bilinmektedir. Ne var ki tüm olanaksızlıklara rağmen, kadim şairlerin gayretleri sayesinde, söz konusu dönemde klasik Arap şiirinin standartlaştırılması hususunda büyük bir atılımın gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Arap şiirinin gelişimine katkıda bulunmuş olan en mühim şairlerden birisi de 'Alkame b. 'Abade el-Fahl'dir.

'Alkame'nin makalede tetkik ettiğimiz ilk şiiri olan *Simţu'd-Dehr (Hel Mâ 'Alimte)* adlı kasidesinin girizgâh babında, döneminin şiirsel temayüllerine uygun olarak, nesîb temasıyla açılış yapıldığı bulgulanmaktadır. Burada, nesîb bölümlerinde oldukça klişeleşmiş bir kullanım olarak karşımıza çıkan *za'n* yani sevgilinin göç etmesi motifinden de yararlanıldığı gözlemlenmektedir. Sıralama açısından nesîb bölümünden hemen sonra, kasidenin ikinci baskın teması olan tasvir bölümüne geçiş yapılmaktadır. Kendi içerisinde deve tasviri ve devekuşu tasviri olmak üzere iki kısma ayrılan bu bölüm, özellikle devekuşu tasviriyle ön plana çıkarak kasidenin en beğenilen kısmını meydana getirmekte ve 'Alkame'nin şöhretine büyük katkı sağlamaktadır. Tasvir bölümünden sonra karşımıza çıkan tema, şairin yaşam felsefesini aktardığı hikmet bölümüdür. 'Alkame'nin bu bağlamda verdiği tavsiyeler, methiye-bahşiş ilişkisine yapılan atıflarla başladığı için, övgüsel ağırlığı bulunan kasidelerdeki yönlendirmeleri hatırlatmaktadır. Buna rağmen, yaşam-ölüm, ekonomik kararların doğru verilmesi, geçim kapılarının nasıl olması gerektiği, insanların davranışları ve dünyanın geçiciliği gibi genel hikmet konularına da geniş ölçüde yer verildiği gözlemlenmektedir.

'Alkame'nin tavsiyelerinin hemen ardından başlayan *hamriyyât* bölümünde, müzik aletleriyle eğlendirilen şarap meclislerinde yaşananlar anlatılmaktadır. İslam öncesi Arap düşünce yapısının bir yansıması olarak, şarabın yüceliğinden ve hoşluğundan, alışıldık bir üslupla bahsedilmektedir. Şairin kendisiyle övündüğü *faḥr* bölümünde, cengâverlik, cömertlik, risk alabilme ve dayanıklılık gibi sık rastlanan erdemler, övünülecek özellikler olarak ön plana çıkartılmaktadır.

*Faḥr* kısmının sona ermesiyle birlikte, 'Alkame ikinci bir tasvir bölümüne geçiş yapmaktadır. Esasen kasidenin sonunda yer alan bu betimleme bölümleri, kaside içerisinde öncül bir tasvir kısmına hâlihazırda yer verilmiş olması dolayısıyla, gereksiz bir uzatma izlenimi uyandırmaktadır. Öte yandan tasvir bölümünün sonda yer almasına, *Bişr b. Ebî Hâzım* (ö. 597 [?]) gibi diğer erken dönem Arap şairlerinin eserlerinde de rastlanmaktadır<sup>28</sup>. 'Alkame bu bağlamda, kendisiyle övünürken atını betimlemeye başlamakta, ancak bunu yapaylıktan uzak bir üslupla icra ederek yumuşak bir geçiş elde etmeyi başarmaktadır. Şair atından yalnızca birkaç dizede bahsetmekte, ardından bineğinin takip ettiği deve sürüsünü karmaşık ifadelerle kısaca betimlemektedir. Bu kısa anlatımlardan

<sup>28</sup> Nevzat H. Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010), 27.

sonra, oldukça uzun olan kaside noktalanmaktadır. Sonuç itibarıyla, 'Alkame'nin İslam öncesinin ağır ve zorlu Arapçasını büyük bir ustalıklı işleme-yi başardığını söylemek mümkündür. Kasidesinde, dinleyicilerin hayal gücünü harekete geçirebilen, son derece tesirli bir şiirsel metodolojinin kullanıldığı göz-lemlemektedir.

'Alkame'nin *Simfu'd-Dehr (Taḥâ Bike Kalbun)* olarak adlandırılan ikinci ka-sidesi, ilkinde nazaran daha anlaşılır bir dille nazmedilmiş olup, tematik dağılım açısından da daha keskin sınırlara sahiptir. Bu kasidenin daha formel bir dille nazmedilmiş olmasının nedeni, muhtemelen Ğassânî Hükümdarı el-Ḥâris b. Cebele'nin methedilmesi maksadıyla söylenmiş olmasıyla ilişkilidir. Şiirin gi-rizgâhında, dönemin diğer seçkin methiyelerine benzer şekilde, güzel bir nesib bölümüyle açılış yapılmaktadır. Aşk temalı bu kısımdaki özgün anlatımlardan en ön plana çıkan unsur, 'Alkame'nin kendi kişisel deneyimlerinden hareketle, kadınlara dair yaptığı sivri dilli yorumlardır. Şairin kadınları servet ve gençlik düşünkü olarak gösterdiği bu beyitler, kendi çağında büyük beğeni toplamıştır. Fakat modern bakış açısıyla, bunun mizojinist bir söylem olarak değerlendiril-mesi muhtemeldir. İslam öncesi Arap toplumunda, kadınların erkekler tarafın-dan vefasız kimseler olarak değerlendirildiği bilinmektedir. Mamafih 'Alkame'nin söylemlerini, daha iyimser bir yaklaşımla, metodolojik bir amaca bağlamak mümkündür. Buna göre, 'Alkame'nin kadınları vefasızlıkla itham et-mesinin ardında, sevdiği kadını unutmak için geliştiriyormuş gibi görüldüğü kurgusal bir savunma mekanizması yatmaktadır. Elbette söz konusu durumun tamamen kurgu olması kuvvetle muhtemeldir. Böylesi bir senaryonun kurgu-lanmasının sebebi ise yola çıkma vaktinin geldiğine kendisini ikna ediyormuş gibi görünmeyi istiyor olmasıyla ilişkili olabilir. Lafın sefere çıkmaya getirilmesi ise tamamen metodolojik bir yaklaşımdır. Çünkü bu sayede, rahîl bölümüne yapılacak geçişin mantıklı bir zemine yerleştirilmesi sağlanmaktadır.

'Alkame'nin rahîl bölümü, akıllıca nazmedilen methiyelerde olduğu üzere, övülen kişiye giderken yapılan zorlu yolculuğu konu edinmektedir. Bu sayede methedilen kişinin gözünün boyanması ve üstü kapalı yapılan acındırma girişi-miyle şaire karşı bir sempati oluşturulması arzulanmaktadır. Yolculuk temalı bu kısımda, kasidenin geneline nazaran, dil ve anlatım açısından, daha zor anlaşıl-an bir üslubun kullanıldığı gözlemlenmektedir.

Medîh bölümünde, 'Alkame hükümdara hitap etmekte ve onu fazlasıyla yüceltme eğilimi göstermektedir. Methiyesinin başlangıcında el-Ḥâris'i diğer hükümdarlardan üstün tutması, geleneksel bir övgü stratejisidir. Methiye kap-samında ön plana çıkartılan en bariz olgu ise hükümdarın askerî sahada gös-terdiği yararlılıklardır. Övgüsel anlatımın, burada hükümdarın idarî misyonuyla sınırlandırılmadığı, aynı zamanda el-Ḥâris'in er meydanındaki cengâverliğine de vurgu yapıldığı gözlemlenmektedir. 'Alkame, övgüsünün doruk noktasında, hü-kümdarı insanüstü bir boyuta taşıyarak onu melekleştirilmektedir. Böylelikle hü-kümdarın başarılarını insan idrakini aşan bir durum olarak göstermekte ve bu-nun izahının ancak soyut bir güçle yapılabileceğini öne sürmektedir. Bu bağ-

lamda methiyenin en ilginç yönünü, teolojiye yapılan bu gönderme teşkil etmektedir.

### Kaynaklar

- » 'Alkame el-Fahl. *Die Gedichte des 'Alkama Alfahl*. haz. Albert Socin. Leipzig: Vogel, 1867.
- » 'Alkame el-Fahl. *Şerhu Divānu 'Alkame el-Fahl*. haz. es-Seyyid Ahmed Şaqr. Kâhire: Mek-tebetu'l-Mahmûdiyye, 1353/1935.
- » Bauer, T.. " 'Alqama ibn 'Abada". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey. 1/83. Londra-New York: Routledge, 1998.
- » eđ-Đabbî, el-Mufađđal. *el-Mufađđaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdusselam Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 6. Basım, Tarihsiz.
- » Gabrieli, Francesco. " 'Alqama al-Fahl". *Rivista degli Studi Orientali* 47(1)/2 (1972), 59-75.
- » von Grunebaum, G. E.. " 'Alkame". *The Encyclopaedia of Islam*. 1/405. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- » İbn Kuteybe. *eş-Şi'r ve's-şu'erâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, Tarihsiz.
- » el-İşfehânî, Ebû'l-Ferec Alî. *Kitâbu'l-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs - İbrahim es-Se'âfîn. 25 Cilt. Beyrut: Dâr Şâdir, 3. Basım, 1429/2008.
- » Montgomery, James E.. " 'Alqama al-Fahl's Contest with Imru' al-Qays: What Happens When a Poet Is Umpired by His Wife?". *Arabica* 44/1 (1997), 144-149.
- » Nicholson, R. A.. *Literary History Of The Arabs*. New York: Routledge, 2004.
- » Seligsohn, M.. " 'Alqama". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/360. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 5. Basım, 1978.
- » es-Seyyid, Fuat Sâlih. Mu'cemu'l-elkâb ve'l-esmâ'i'l-muste'âra fî't-târîhi'l-'Arabî ve'l-İslâmî. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâîyn, 1990.
- » Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1975.
- » Shuraydi, Hasan. *The Raven and the Falcon: Youth versus Old Age in Medieval Arabic Literature*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- » Stetkevych, Suzanne Pinckney. "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption: Mufađđaliyah 119 of 'Alqamah and Bânat Su'âd of Ka'b ibn Zuhayr". *Reorientations/Arabic and Persian Poetry*. ed. Suzanne Pinckney Stetkevych. 1-57. Bloomington-Indianapolis: Indiana University, 1994.
- » Sumi, Akiko Motoyoshi. *Description in Classical Arabic Poetry: Waşf, Ekphrasis, and Interpretary Theory*. Leiden - Boston: Brill, 2004.
- » Uzun, Taceddin. "Alkame b. Abede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/466-467. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- » Yanık, Nevzat H.. *Arap Şiirinde Tasvir*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010





## Osmanlı Vakfiyelerinde Hz. Muhammed’i (sav) ve Konumunu Tavsif Eden İfade Formları (Makedonya Örneği)

HASAN TELLİ 

Dr.Öğr.Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Bölümü, Mersin, Türkiye [tellihasan@mersin.edu.tr](mailto:tellihasan@mersin.edu.tr)

Geliş Tarihi / Received Date : 04.06.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 02.11.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Telli, Hasan. “Osmanlı Vakfiyelerinde Hz. Muhammed’i (sav) ve Konumunu Tavsif Eden İfade Formları (Makedonya Örneği)”. *İstem*, 18/36 (2020): 417-438.  
<https://doi.org/10.31591/istem.836442>

### Öz

Bu çalışmada Osmanlı döneminde vakıf hizmetleri sunan vâkıfların, Hz. Muhammed’in varlığının mahiyeti, değeri, anlamı ve konumu ile ilgili tasavvurlarının ne olduğu, bu tasavvurlarının vakıf belgelerine nasıl yansıtıldıkları ve bu tasavvurlarının arka planda hangi dinî kültür ve geleneğe dayandığı hususunun ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Konuyla ilgili bilgilerin sıkça yer almasından dolayı Kuzey Makedonya devleti coğrafyasında Osmanlı döneminde kurulan vakıflara ait vakfiyelerin örnekliliği tercih edilmiştir. Bunun için Makedonya’yla ilgili tespit edilen 164 vakfiye incelenmiş ve 41 vakfiyede konuyla ilgili bilgilere ulaşılmıştır. Arşiv incelemesi yöntemiyle vakfiyeler değerlendirilmiş ve Hz. Muhammed’in varlığının değeriyle ilgili ifadeler tek tek ortaya çıkarılmıştır. Bu ifadelerin ne anlama geldiği, hangi dinî kaynaklara dayandığı ve nasıl bir dinî kültürü yansıttığı irdelenmiştir. Çalışmada Hz. Peygamber’in varlığının özellikle Allah, Peygamberler, evliya ve insanlar nezdindeki ve kâinattaki değeri ve konumu üzerinde yoğunlaşmıştır. Çalışma spesifik konusu ve mahiyeti itibarıyla alanında yapılan ilk çalışmadır. Türk-İslam kültüründe ve Osmanlı döneminde Hz. Muhammed tasavvuruyla ilgili çalışmalara katkı sağlayacağı da düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Hz. Muhammed Tasavvuru, Osmanlı, Vakıf, Makedonya.

### Abstract

#### *Forms of Expression Describing The Prophet Muhammad And Her Position In Ottoman Waqfiyyas (Example Of Macedonia)*

The second formation that emerged in Kufah by sloganizing the revenge of Hussain is the Mukhtar es-Thaqafi movement. Mukhtar conquered Kufa by acting with the claim that he was commissioned by Muhammad ibn al-Hanafiyah, son of Ali. Then, he defeated the army sent by the Damascus administration, suppressed the revolt of those who opposed him in the city, struggled with the administration of Abdullah bin Zubair administration in Hejaz. Then he was defeated by the army led by Mus’ab, who was the brother of Abdullah bin Zubair and was the governor of Basra. Thus, his one and a half year of power in Kufah ended with the end of his



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

and his many followers. There are some claims that Mukhtar, who fought on more than one fronts, and some people who participated in this movement, exhibited some behaviours that pushed the faith limits of the Islamic religion. The narrations, stating that he and some of his followers had gâli behaviours, also overshadowed the successes of the Mukhtar es-Thaqaifi movement, which could heal the wounds of Karbala in inner consciences. Examination of these gâli behaviours will contribute to understanding the politics of the period, the perception of the people of the period about the Mukhtar movement and the aims of the Mukhtar movement.

**Keywords:** Islamic History, The imaginations about The Prophet Muhammad, Ottoman, waqf, Macedonia..

### Giriş

Osmanlılar 14. asrın ikinci yarısından itibaren Makedonya topraklarını fetretmeye başladı. 1382 yılında İştîp, Manastır ve Pirlpe ele geçirildi. 1389 yılında 1. Kosova Savaşı'nda Osmanlılar, Balkan ittifakını yenerek Makedonya topraklarında üstünlük sağladı ve 1392 yılında bugünkü Kuzey Makedonya Devleti'nin başkenti Üsküp'ü fethetti.<sup>1</sup> Yaklaşık 530 yıl Makedonya topraklarına hâkim olan Osmanlılar, 1912 yılında I. Balkan Savaşı'nda mağlup olunca bu topraklardan çekildi.<sup>2</sup> Osmanlı döneminde Makedonya topraklarında Murad Hüdavendigar, Fatih Sultan Mehmed başta olmak üzere padişahlar, paşalar, beyler, ağalar, şeyhler, hanım sultanlar, hanımefendiler gibi ashâb-ı hayrâtın insanlar tarafından pek çok vakıf kuruldu. Bu vakıflar tarafından ülkenin her şehrinde camiler, medreseler, mektepler, tekkeler, zaviyeler, bedestenler, hanlar, hamamlar ve imâretler inşa edildi.<sup>3</sup> Arşiv kaynaklarında bu vakıflarla ilgili çok sayıda belge bulunmaktadır. Bunların başında da vakfiyeler yer almaktadır. Osmanlı döneminde vakıfları hukuki açıdan koruma ve kayıt altına almak amacıyla vakfiyeler düzenlenmiştir. Vakfiyeler, vakfedilen bir malın hangi hayır işlerinde kullanılacağını ve ne şekilde yönetileceğini gösteren senet anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Hukuki tüzel bir kişiliğe sahip olan vakfiye belgelerinde vakfın akarları, hayratları, şartları, yönetim şekli, görevlileri, görevlilerin maaşları, harcama kalemleri gibi hususlarda bilgiler verilir. Vakfiyeler genellikle besmele, hamdele (Allah'a hamd) ve salvele (Hz. Muhammed'e salat ve selam) ile başlar. Akabinde vakfiyelerde, vakıf kurucusunun ismi, nesebi, görevi ve vakıf hizmetleri bulunduğu yer tanıtılır. Cami, mescit, medrese, tekke, imaret, han ve bedesten gibi vakıf kurucusu tarafından yaptırılan eser hakkında bilgi verilir. Vakfedilen arsa, ev, dükkân, bağ, bahçe ve tarla gibi gayri mülklerin ve vakfedilen paranın miktarı, vasıfları ve sınırları anlatılır. Daha sonra vâkîfın koymuş olduğu şartlar tek

<sup>1</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi I* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 161.

<sup>2</sup> Richard C. Hall, *Balkan Savaşları 1912-1913*, çev. Tanju Akad (İstanbul: Hamer Kitabevi, 2003), 63-66.

<sup>3</sup> Hasan Telli, *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 335-350; Mefail Hızlı, "Osmanlı Kültür Coğrafyasında Makedonya Medreseleri", *4.Uluslararası Türkçe Eğitim Günü Sempozyumu ve Sergisi*, "Makedonya'da Osmanlı Eserleri", (Üsküp: Matusiteb Yayınları, 2011), 87; T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (BOA) ve Makedonya Cumhuriyeti Devlet Arşivi, *Osmanlı Yönetiminde Makedonya* (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2005), 185-261; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri Yugoslavya* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1981); Ekrem Hakkı Ayverdi, "Yugoslavya'da Türk Abideleri ve Vakıfları", *Vakıflar Dergisi* III (1956), 152.

<sup>4</sup> Osman Gazi Özgüdenli, "Vakfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/465.

tek açıklanır. Vakıftaki görevler, görevliler, onların tayin esasları ve maaşları, vakıf eserinden istifade edeceklerin durumu hakkında malumatlar verilir. Vakfa herhangi bir müdahalenin yapılmaması ve vâkıfın şartlarının değiştirilmemesi konusunda ikazlar yapılır. Vakıftan rücu' konularına ve mezheplerin görüşlerine değinilir. En sonunda ise vakfiyenin şahitlerine ve tarihine yer verilir.<sup>5</sup>

Vakfiyelerde vakıf kurucularının Hz. Muhammed (sav) tasavvuruyla ilgili bilgiler de yer almaktadır. Bu çalışmada Kuzey Makedonya ülkesindeki Üsküp (Skopje), Debre (Debar), Doyran (Star Dojran), Eğri Palanka (Kriva Palanka), Gostivar, İştıp (Ştip), Kalkandelen (Tetova), Koçana (Koçani), Köprülü (Veles), Kratova (Kratovo), Kumanova, Manastır (Bitola), Ohri (Ohrid), Pirlepe (Prilep), Tikveş (Kavadar) ve Ustrumca (Strumica) şehrinde kurulmuş olan vakıflara ait vakfiyeler ele alınmış ve tespit edilebilen 164 vakfiye incelenmiştir. Bunlardan 41 vakfiyede Hz. Peygamber'in varlığının özellikle Allah, Peygamberler, evliya ve insanlar nezdindeki ve kâinattaki değerini ve konumunu yansıtan tasavvurlarla ilgili bilgilere ulaşılmıştır. Bu bilgilerden hareketle vâkıfların ve vakıf hizmetlerinde bulunanların zihin dünyalarındaki Hz. Muhammed tasavvuru belgelere yansıdığı kadarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### Makedonya Vakfiyelerinde Hz. Muhammed'i ve Konumunu Tavsif Eden İfade Formları

Osmanlı döneminde Makedonya coğrafyasında kurulan vakıflarla alakalı arşiv belgelerinde vakıf kurucularının Hz. Muhammed için kullandıkları birçok ifade bulunmaktadır. Bu ifadeler aynı zamanda vakıf kurucularının ve vakıf müessesinde yer alan görevlilerin zihin dünyasındaki Hz. Muhammed tasavvurunu da ortaya koymaktadır. Vakıf belgelerinde Hz. Muhammed'in bir kul olarak varlığının anlamı, mahiyeti, değeri ve konumuyla ilgili birçok tasavvur yer almaktadır. Vâkıflar, vakfiyelerinde Hz. Muhammed'in varlığının mahiyeti hakkında kendi dünya görüşlerini açıklamaktan geri durmamışlardır. Onların bu konudaki tasavvurlarını aşağıda açıklanmaya çalışıldığı üzere yedi başlık altında incelemek mümkündür.

#### 1. Hz. Muhammed'in İsimleri

İslam Tarihi ve hadis kaynaklarında Hz. Muhammed'in diğer isimleri Ahmed, Hâtim, Hâşir, Âkib, Mukaffî, el-Mâhî, Mustafa ve Mücteba olarak da geçmektedir.<sup>6</sup> Makedonya'daki vakıflarla ilgili belgelerde Hz. Peygamber'in isimleri değişik terkiblerle kullanılmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in ismi Üsküp'teki Yahya Paşa b. Abdülhay,<sup>7</sup> Kaçanikli Mehmed Paşa,<sup>8</sup> Belkis Hanım binti Mahmud

<sup>5</sup> Telli, Hasan, "Osmanlı döneminde Üsküp Vakfiyelerinde görülen Vakıftan Rücu' Davaları ve Fikhi Meseleler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 1042.

<sup>6</sup> İbn Sâd, Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 1/84; Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef li-İbn-i Ebî Şeybe*, thk. Sa'd b. Nâsır (Riyad: Dâr-ı Künûz-i İsbiliyâ, 2015), 17/432, (No. 33852); M. Yaşar Kandemir, "Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/423-428.

<sup>7</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), VGM Defter, No. 629/415/332.

<sup>8</sup> VGMA, VGM Defter, No. 633/21/11.

Pertevpaşa,<sup>9</sup> Edhem Efendi b. Halil<sup>10</sup> ve Ohri'deki Şerif Ahmed Bey b. Mahmud Paşa<sup>11</sup> gibi vakıfların vakfiyelerinde “*Muḥammed Muşṭafā*” terkihiyle kullanılmıştır. Üsküp'teki Şeyh Mehmed Efendi b. İsmail<sup>12</sup> ve Güherçile Emine İbrahim Bey Vakfı'nın<sup>13</sup> vakfiyesinde “*Rasūl-ı Müctebā Muḥammed Muşṭafā*” ifadeleriyle anılmıştır. Manastır'da Mustafa Nuri Bey<sup>14</sup> ve Köprülü'de Derviş Mehmed bin Tahir Vakfı'nın<sup>15</sup> vakfiyelerinde Hz. Peygamberin ismi “*Aḥmed Müctebā Muḥammed Muşṭafā*” terkihiyle kullanılmıştır. Son peygamber manasındaki “*Hātim*” ismi ise Köprülü'deki Derviş Mehmed bin Tahir, Üsküp'teki Yahya Paşa ve Manastır'daki Abdullah Paşa ve Hasan Ağa bin Halil Efendi Vakfı'nın vakfiyelerinde rastlanmaktadır.<sup>16</sup> (Bkz. Tablo-1) Vakıf belgelerinde hadis kaynaklarında Hz. Muhammed için kullanılan ancak Türk-İslam kültüründe kullanımı yaygın olmayan Hâşir, Âkib ve el-Mâhî isimlerine ise rastlanmamıştır. Vâkıfların, vakfiyelerinde Hz. Muhammed'in adını çeşitli şekillerde anmalarının temel nedeni onların Hz. Muhammed'e olan sevgi ve bağlılıklarını dile getirmek istemeleridir. Hz. Peygamber sevgisi, saygısı ve bağlılığı, vâkıfların vakfı kurarken ve onu tescil ettirerek hukuki bir zeminde buluştururken vakfiyelerinin hemen başında onun ismini saygın ifadelerle anmalarına neden olmuştur.

## 2. Allah Katındaki Konumu

Birçok vâkıf, vakfiyelerinde Hz. Muhammed'in Allah'ın bir peygamberi olduğunu ön plana çıkaran ifadeler kullanmıştır. Bu anlamda Ohri'deki Zeynelabidin Paşa, saygıdeğer Allah'ın elçisi anlamında “*Ḥaḍret-i Rasūlullah*”,<sup>17</sup> Manastır'daki Seyyid Mehmed Nazmi Efendi ve Kumanova'daki Murtaza Ağa bin Edhem, Allah'ın büyük peygamberi anlamında “*Rasūlullahi'l-'Azīm*” ve tüm milletlere gönderilen peygamber anlamında “*meb'ūs ilā kāffeti'l-ümem*”<sup>18</sup> ve Köprülü'deki Derviş Mehmed b. Tahir, âlemlerin Rabbinin elçisi anlamında “*rasūl-i Rabbi'l-'Alemin*”<sup>19</sup> gibi ifadelerle yer vermiştir. Kumanova'da Süleyman Ağa b. Arslan,<sup>20</sup> Cemal Ağa b. Abdulhalim,<sup>21</sup> Şakir Ağa b. Arslan,<sup>22</sup> Abdullah Ağa b. Mehmed<sup>23</sup> ve Ali Ağa b. Veysel,<sup>24</sup> Kalkandelen'de İlyas Ağa b. İsmail<sup>25</sup> ve Manastır'da Ahmed Şerif b. Mahmud Paşa<sup>26</sup> Hz. Peygamber'i “*Rasūl-ı Rabb-i zü'l-celāl*” diye tavsif etmiş ve Celal sahibi Rabbin peygamberi olduğunu dile getir-

<sup>9</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/74/62

<sup>10</sup> VGMA, VGM Defter, No. 582-2/503/376.

<sup>11</sup> VGMA, VGM Defter, No. 581-2/280/282.

<sup>12</sup> VGMA, VGM Defter, No. 631/25/10.

<sup>13</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990 630/1338/816.

<sup>14</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/150/114.

<sup>15</sup> VGMA, VGM Defter, No. 688/210/121.

<sup>16</sup> VGMA, VGM Defter, No. 688/210/121; VGMA, VGM Defter, No. 628/446/232; VGMA, VGM Defter, No. 652-2/615/653; VGMA, VGM Defter, No. 629/415/332.

<sup>17</sup> VGMA, VGM Defter, No. 623/330/335.

<sup>18</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/63/51; VGMA, VGM Defter, No. 989/98/72.

<sup>19</sup> VGMA, VGM Defter, No. 688/210/121.

<sup>20</sup> VGMA, VGM Defter, No. 604/185/260.

<sup>21</sup> VGMA, VGM Defter, No. 991/60/77.

<sup>22</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/225/178.

<sup>23</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/13/11.

<sup>24</sup> VGMA, VGM Defter, No. 991/16/17.

<sup>25</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/226/179.

<sup>26</sup> VGMA, VGM Defter, No. 581-2/467/440.

miştir. (Bkz. Tablo-1).

Vâkıfların dile getirdiği Hz. Muhammed'in peygamberliği ve vahyedilen bir nebi/resûl olması hususu Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde zikredilmektedir. “*Muhammed Allah'ın resulüdür.*”<sup>27</sup> “*Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir.*”<sup>28</sup>

Vakıf kurucuları, Hz. Muhammed'in peygamberlikle birlikte Allah katında ayrıca üstün bir konuma sahip olduğunu vakfiyelerinde açık bir dille ifade etmişlerdir. Bu anlamda özellikle onun “*ḥabīb*” ve “*ekrem*” olduğuna vurgu yapmışlardır. “*Ḥabīb*” Allah'ın çok sevdiği kulu manasına gelen bir kavramdır.<sup>29</sup> “*Ekrem*” ise çok cömert, çok şerefli, lutuf ve kerem sâhibi anlamına gelmektedir.<sup>30</sup> Hz. Muhammed için kullanılan bu kavramların İslam kültürü ve tarihinde önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber'in “*Ḥabīb*” ve “*Ekrem*” olduğu hadis kaynaklarında da geçmektedir.<sup>31</sup> Bunlardan biri de İbn Abbas'ın bir rivayetinde yer alır. Buna göre Hz. Peygamber: “*İbrahim, Ḥalîlullah'tır. O bir gerçektir. Musa Neciyyullah'tır. Bu da doğrudur. İsa Rûḥullah'tır ve kelimesidir. Bu da bir gerçektir. Âdem ki onu Allah seçmiştir. Bu da bir gerçektir. Biliniz ki ben Ḥabîbul-lah'ım. Bunda övünme yok (Bunu övünmek için söylemiyorum)*”<sup>32</sup> buyurmuştur.

Makedonya'daki vakıflarla ilgili belgelerde ise daha çok “*ḥabīb*”, “*ḥabīb-i ekrem*”, “*ḥabīb-i Hüdâ*” ve “*ḥabîbullah*” gibi ifadeler kullanılmış ve bununla Hz. Muhammed kastedilmiştir. Bu anlamda Üsküp'te Sâdi Efendi,<sup>33</sup> Abdülbaki Efendi<sup>34</sup> ve Kaçanikli Mehmed Paşa Vakfı'nın<sup>35</sup> vakfiyelerinde Hz. Muhammed için “*Ḥabīb-i ekrem*” ifadesine yer verilmiştir. Üsküp'te Muhyiddin Efendi,<sup>36</sup> Manastır'da Mustafa Nuri Bey,<sup>37</sup> Ahmed Şerif Bey<sup>38</sup> ve İştîp'te Veliyyüddin Bey Vakfı'nın<sup>39</sup> vakfiyesinde Hz. Muhammed için “*Ḥabīb-i Hüdâ*” yani Allah'ın en sevdiği kulu ifadesi kullanılmıştır. Manastır'da Mustafa Nuri Bey<sup>40</sup> ve Ahmed Şerif Bey Vakfı'nın<sup>41</sup> vakfiyelerinde Hz. Muhammed için “*ol makkûl-ı dergâh-ı ilâh*” ifadeleri kullanılmıştır. Bununla da Hz. Peygamber'in, Allah katında çok

<sup>27</sup>Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Fetih 26/29.

<sup>28</sup>Âl-i imrân 3/144.

<sup>29</sup>İsmail Karagöz, “Habîbullah”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 208.

<sup>30</sup>Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, *Kubbealtı Lugatı*, Erişim: 2 Mart 2020, <http://lugatim.com/>

<sup>31</sup>Ebu İisâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî ve hüve'l-Câmi'u's-şâhih*, thk. Merkezü'l-Bühûs (Beyrut: Dârü't-Te'sil, 1437/2016), “Menâkıb”, 2, (No. 3956), 3 (No. 3963).

<sup>32</sup>Tirmizî, “Menâkıb”, 3 (No. 3963); İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 17/484 (No. 33965); Ebu Muhammed Abdullah ed-Dârimî, *el-Müsned*, thk. Merkezü'l-Bühûs, (Beyrut: Dârü't-Te'sil, 1436/2015), “Alâmâtü'n-Nübüvve”, 8 (No. 49).

<sup>33</sup>VGMA, VGM Defter, No. 989/185/141.

<sup>34</sup>VGMA, VGM Defter, No. 988/286/184.

<sup>35</sup>VGMA, VGM Defter, No. 633/21/11.

<sup>36</sup>VGMA, VGM Defter, No. 990/3/3.

<sup>37</sup>VGMA, VGM Defter, No. 989/150/114.

<sup>38</sup>VGMA, VGM Defter, No. 581/467/440.

<sup>39</sup>VGMA, VGM Defter, No. 988/259/162/1.

<sup>40</sup>VGMA, VGM Defter, No. 989/150/114.

<sup>41</sup>VGMA, VGM Defter, No. 581/467/440.

makbul bir yerinin olduğu dile getirilmiştir. Üsküp'ün en önemli vakıf kurucularından birisi olan Yahya Paşa, Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu, peygamberi ve habibi olduğunu açıkça beyan etmiştir.<sup>42</sup> (Bkz. Tablo-1)

Vâkıfların Hz. Muhammed'in Allah katında üstün bir yere sahip olduğunu vakfiyelerinde bahsetmelerinin nedeni, onların inançlarını bu şekilde yansıtmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu da vakıf kurucularının, inandıkları değerleri vakfiyelerinde açıkça beyan ettiklerini göstermektedir.

### 3. Peygamberler Nezdindeki Konumu

Vakıf belgelerinde Hz. Muhammed'in peygamberler nezdindeki konumuna yönelik birçok ifade ve kavrama yer verilmiştir. Bu anlamda Makedonya coğrafyasında farklı yüzyıllarda kurulan vakıflarla ilgili vakfiyelerde “*sultân-ı enbiyâ*” (peygamberler sultanı), “*sultân-ı cumhūr-ı enbiyâ*” (cümle peygamberlerin sultanı), “*seyyidü'l-mürselîn*” (peygamberlerin efendisi), “*seyyidü'l-enbiyâi ve'r-rüsül*” (peygamberlerin ve nebilerin efendisi), “*pişvâ-yı enbiyâ ve mürselîn*” (peygamberlerin ve nebilerin reisi), “*pişvâ-yı cemâ'at-i enbiyâ*” (peygamberler topluluğunun reisi), “*sadr-ı şafha-i enbiyâ ve rüsül*” (peygamberler ve nebiler topluluğunun kalbi/başı), “*güzîn-i enbiyâ*” (peygamberlerin seçilmiş), “*güzide-i enbiyâ*” (nebilerin seçkini) ve “*seyyidi'l-mürselîn ve senedi'l-aḥîrîn*” (peygamberlerin efendisi ve sonradan gelenlerin dayanağı) gibi ifadeler kullanılmıştır.<sup>43</sup> (Bkz. Tablo-1) Vâkıflar bu ifadelerle Hz. Muhammed'in peygamberler katında yüksek bir dereceye sahip bulunduğunu, hatta onun tüm peygamberlerin başı, efendisi ve reisi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu kanaat Türk-İslam kültüründe yaygın olan bir anlayıştır. Hadis kaynaklarında Hz. Muhammed'in peygamberlerin imamı/önderi olduğuna dair rivayetler bu anlayışın kabulünde etkili olmuştur. Hz. Peygamber bir hadisinde “*Kıyamet günü olduğunda ben peygamberlerin imamı, hatibi ve şefaathane sahibiyim. Bunda övünme yoktur*”<sup>44</sup> buyurmuştur. Hadiste geçen peygamberlerin imamı olmak bir anlamda onların önderi yani seyyidi olmak demektir. Hz. Peygamber kendisini bir hadisinde “*Şüphesiz ki Allah beni peygamberlere üstün kıldı.*”,<sup>45</sup> başka bir sözünde ise “*Ben peygamberlere altı yönden üstün kıldım*”<sup>46</sup> diye tarif etmiştir. Tasavvufta da Hz. Muhammed'in peygamberlerin seyyidi olduğu anlayışı hâkimdir. İsmail Hakkı Bursevî bu durumu şöyle dile getirmiştir.

“Gerçek şu ki, olmadan tâbi Seyyid-i rüsüle  
Hiçbir kimse varamaz menzile, vusûle”<sup>47</sup>

<sup>42</sup> VGMA, VGM Defter, No. 629/415/332.

<sup>43</sup> VGMA, VGM Defter, No. 597/89/59; VGMA, VGM Defter, No. 633/21/11; VGMA, VGM Defter, No. 990/74/62; VGMA, VGM Defter, No. 582-2/503/376; VGMA, VGM Defter, No. 629/415/332; VGMA, VGM Defter, No. 629/415/332; VGMA, VGM Defter, No. 988/286/184; VGMA, VGM Defter, No. 688/210/121; VGMA, VGM Defter, No. 581-2/280/282; VGMA, VGM Defter, No. 628/446/232; VGMA, VGM Defter, No. 652-2/615/653; VGMA, VGM Defter, No. 990/3/3; VGMA, VGM Defter, No. 630/1338/816.

<sup>44</sup> Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Merkezü'l-Bühûs, (Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 2014), “Zühd”, 37 (No. 4338).

<sup>45</sup> Tirmizî, “Sîre”, 5 (No. 1646).

<sup>46</sup> Tirmizî, “Sîre”, 5 (No. 1647).

<sup>47</sup> Nuran Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, → →)

Aynı şekilde Nebhânî'nin (ö. 1932) Hz. Peygamber'in mucizelerine dair yazdığı eserin adını "*Hüccetüllâh 'ale'l-'âlemîn fî mu'cizâti seyyidi'l-mürselîn*" koyması bu anlayışın bir parçasıdır.<sup>48</sup> Hz. Muhammed'in peygamberlerin efendisi olduğu düşüncesi vâkıflarda da kendisini göstermiştir. Anlaşıldığı kadarıyla vâkıflar, Hz. Muhammed'in peygamberlerin seyyidi/efendisi olma durumunu Kur'ân-ı Kerim'de bahsedilen "*O'nun elçileri arasında ayırım yapmayız*"<sup>49</sup> ayetiyle bir çelişki olarak görmemiş, "*İşte Biz, o elçilerden kimini kiminden üstün kıldık*"<sup>50</sup> ayeti çerçevesinde değerlendirmişler ve meseleyi bazı örneklerini sunduğumuz hadislerin ışığında ele almışlardır. Hz. Muhammed'in tüm peygamberlerin efendisi olduğu kanaatine sahip olan vâkıflar bu düşüncelerini vakfiyelerinde açıkça dile getirmişlerdir.

#### 4. Evliyâ Nezdindeki Konumu

Vakıf belgelerinde Hz. Muhammed'in evliyâ ve asfiyâ arasındaki üstünlüğüne vurgu yapan ifadeler bulunmaktadır. Evliyâ ve asfiyâ tabirleri, özellikle tasavvuf geleneğinde kullanılan önemli kavramlar arasında yer almaktadır. Buna göre Allah'ın has kullarına ve dostlarına evliyâ denmektedir. Salih ameller yapan takvâ sahibi müminler, düzenli, kararlı ve ihlaslı olarak ibadete devam ederek Allah'ın dostluğunu kazanırlar. Böylece velîlik mertebesine yükselerek O'nun velisi olurlar. Asfiyâ da evliyâ anlamında kullanılmaktadır.<sup>51</sup> Vâkıflar, Hz. Muhammed'in, Allah'ın dostları olan evliyâ nezdinde yüksek bir makamının olduğunu, evliyânın rehberi, kılavuzu ve övünç kaynağı olduğunu vakfiyelerinde vurgulamışlardır. Onun "*Ünvân-ı menşûr-ı aşfiyâ*", "*Muktedâ-yı aşfiyâ*", "*Faḥr-ı evliyâ*" ve "*Rehnümâ-yı evliyâ*" olduğunu belirtmişlerdir.

Üsküp'te Abdalbaki Efendi,<sup>52</sup> Sâdi Efendi,<sup>53</sup> Edhem Efendi<sup>54</sup> ve Belkis Hanım,<sup>55</sup> Koçana'da Hasan Bey<sup>56</sup> ve Ali Ağa,<sup>57</sup> Kumanova'da Murtaza Ağa,<sup>58</sup> Manastır'da Besim Paşa<sup>59</sup> ve Sabiha Hanım<sup>60</sup> ve Ohri'de Yusuf Agâh Efendi<sup>61</sup> gibi vakıfların vakfiyelerinde Hz. Muhammed için "*Ünvân-ı menşûr-ı aşfiyâ*" ifadeleri kullanılmıştır. Bu da velâyet makamına yükselme merciinin ve adresinin Hz. Muhammed olduğunu ve ona tabi olmak suretiyle insanların velîlik makamına

→ →

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 157.

<sup>48</sup> İlyas Üzümlü, "Hüccetullâh Ale'l-'âlemîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/452; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Hüccetullâh 'ale'l-'âlemîn*, (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.).

<sup>49</sup> el-Bakara 2/285.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/253.

<sup>51</sup> Süleyman Uludağ, "Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/25-28.

<sup>52</sup> VGMA, VGM Defter, No. 988/286/184.

<sup>53</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/185/141.

<sup>54</sup> VGMA, VGM Defter, No. 582-2/503/376.

<sup>55</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/74/62.

<sup>56</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/170/127.

<sup>57</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/187/142.

<sup>58</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/98/72.

<sup>59</sup> VGMA, VGM Defter, No. 987/199/63.

<sup>60</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/7/6.

<sup>61</sup> VGMA, VGM Defter, No. 581-1/280/281.



yükseleceğini ifade etmektedir. Nitekim Ohri'deki Şerif Ahmed Bey, 1846 yılına ait vakfiyesinde Hz. Muhammed için “*Muktedā-yı aşfiyā*”<sup>62</sup> ifadesini kullanmış ve bununla evliyânın/asfiyânın uyması ve yolunda gitmesi gereken kişinin Hz. Muhammed olduğunu dile getirmiştir. Manastır'daki Hasan Ağa ve Abdullah Paşa, Hz. Muhammed'in evliyanın övünç kaynağı olduğunu belirlemek için ona “*fahri evliyā*”<sup>63</sup>, Üsküp'teki Muhyiddin Efendi ise onun evliyânın rehberi olduğunu vurgulamak için ona “*Reh-nümā-yı evliyā*”<sup>64</sup> demiştir. (Bkz. Tablo-1) Bu ifadeleriyle vâkıflar, Hz. Muhammed'in evliyâ için ne kadar vazgeçilmez ve önemli bir şahsiyet olduğunu dile getirmişlerdir. Vâkıfların dile getirdikleri bu hususlar tasavvuf kültüründe de etkin ve yaygın bir şekilde görülmektedir. Zira tasavvuf yolunda giden sûfiler, ilhamın, feyzin ve marifetin kaynağının Allah ve Hz. Peygamber olduğunu kabul ederler. Onlara göre kendilerine gelen bu marifet, ilham ve feyz ya doğrudan Allah tarafından veya dolaylı olarak tarikat silsilesindeki şeyhler aracılığı ile Hz. Peygamber tarafından kendilerine gelmektedir. Bundan dolayı sûfilerin nazarında Hz. Peygamber mârifet ve ilham kaynağıdır.<sup>65</sup>

Hz. Muhammed'in evliyâ nezdindeki önemini ifade eden kavramlara vakfiyelerinde yer veren vâkıfların, tekke ve zâviye gibi tasavvufla ilgili vakıf hizmetleri değil cami, medrese, cüzhâne, imaret, hamam gibi eserlerle vakıf hizmetleri sunan kişiler olduğu görülmüştür. Bu da vâkıfların bu tarz tasavvufi düşünceleri bildiklerini ve benimsediklerini göstermektedir. Bu bir anlamda tasavvufi düşüncelerin toplumda yaygınlık kazandığının da bir kanıtıdır.

### 5. İnsanlar Nezdindeki Konumu

Vâkıflar Hz. Muhammed'i insanların ve yeryüzünün en hayırlı kişisi olarak düşünmüşler ve vakfiyelerinde bu şekilde ifade etmişlerdir. Bunun için Hz. Muhammed'i “*ḥayrül-beşer*” (insanlığın en hayırlısı), “*ḥayri ḥalkihî*” (Allah'ın yaratıklarının en hayırlısı), “*ḥayri'l-beriyât*” (yeryüzünün en hayırlısı) “*efḍal-i efrād-i beşer*” (insanoğlunun en hayırlısı), “*sultān-ı serbülend*” (en yüce kişilerin sultanı) ve “*seyyidinā Muḥammed*” (bizim efendimiz Muhammed) olarak vasıflandırmışlardır. (Bkz. Tablo-1)

Makedonya'daki vakıflarla ilgili vakfiyeler arasında Hz. Muhammed için en fazla kullanılan vasıflandırma “*ḥayrül-beşer*” ifadesi olmuştur. Bu ibare 25 vakfiyede yer almıştır. Bu vasıflandırma örneğin 1592 yılına ait Üsküp'teki Muhyiddin Efendi Vakfı, 1760 yılına ait Manastır'daki Hasan Ağa Vakfı, 1840 yılına ait Ohri'deki Hüseyin b. Mustafa Vakfı ve 1912 yılına ait Doyran'daki Mehmed Ağa Vakfı'nda olduğu gibi farklı yüzyıllarda ve farklı şehirlerde kurulan vakıflarda yer almıştır. Bu da “*ḥayrül-beşer*” betimlemesi ve anlayışının geniş bir coğrafyada yüzyıllar boyunca yaygın bir şekilde kullanıldığını ve kabul gördüğünü kanıtlamaktadır.

<sup>62</sup> VGMA, VGM Defter, No. 581-2/280/282.

<sup>63</sup> VGMA, VGM Defter, No. 652-2/615/653; VGMA, VGM Defter, No. 628/446/232.

<sup>64</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/3/3.

<sup>65</sup> Süleyman Uludağ, “İslam Kültüründe Hz. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/450.



Vâkıflar, belgelerinde Hz. Muhammed'in öncelikle bir beşer olduğunu vurgulamışlardır. Onların bu düşünceleri Kur'ân'a uygunluk arz etmektedir. Zira onun fizyolojik ve biyolojik olarak bir beşer olduğu Kur'ân-ı Kerim'de de vurgulanmıştır.<sup>66</sup> Bu gerçeklik bir âyet-i kerîmede "De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Fakat bana ilâhınızın yalnızca bir tek ilâh olduğu vahyediliyor"<sup>67</sup> başka bir âyet-i kerîmede ise "De ki: "Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak rasul olarak gönderilen bir beşerim."<sup>68</sup> şeklinde kendisini göstermektedir. Vâkıflar Hz. Peygamber'i bir beşer olarak zikretmişler ancak sıradan bir beşer olmadığını yeryüzünün en hayırlı beşeri olduğunu ifade etmişlerdir. Onların bu tür değerlendirmelerinin bazı hadîs-i şeriflere dayandığı ve manasına uygun olduğu görülmektedir. Zira Hz. Peygamber bir hadîsinde: "Allah mahlûkâtı yarattı ve beni onların en hayırlısı kıldı."<sup>69</sup> diğer hadîsinde "Ben kıyamet gününde insanların seyyidiyim."<sup>70</sup> ve başka bir hadîsinde "Ben Ademoğullarının seyyidiyim/efendisiyim"<sup>71</sup> demiştir. Vâkıfların Peygamber hakkındaki bu sözleri, âriflerin şu sözüne çok benzemektedir. "Muhammedun beşerun lâ ke'l-beşer, bel huve yâkûtu beyne'l-ğacer." Yani Muhammed (sav) bir beşerdir ama herhangi bir beşer gibi değildir. O adeta taşların arasındaki yakut gibidir.<sup>72</sup>

## 6. Kâinattaki Konumu

Vakıf belgelerinde Hz. Muhammed'in kâinattaki konumuyla ilgili birçok tasavvur bulunmaktadır. 1675 yılında Manastır'da vakıf kuran Mustafa Nuri Bey, bu anlamda Hz. Muhammed için "vücûd-i hest"<sup>73</sup> ifadesini kullanmış ve bununla onun zâtını, mevcûdâtın kendi sayesinde meydana geldiği bir varlık olarak tanımlamıştır. Yani bu ifadeyle varlığın ortaya çıkmasının nedenini Hz. Muhammed'in varlığına bağlamıştır. Koçana'da Hasan Bey 1819 yılına ait vakfiyesinde buna benzer olarak "vücûd-i e'azzî" tabirini kullanmıştır.<sup>74</sup> Yani Hz. Muhammed'in varlığının pek aziz ve pek şerefli olduğunu vurgulamıştır.

Köprülü'de Derviş Mehmed bin Tahir, vakfiyesinde Hz. Muhammed'i "muhtedâ-yı evvelin ve âhîrin"<sup>75</sup> yani evvelin ve sonun kendisine tabi olduğu kişi olarak vasıflandırmıştır. Derviş Mehmed'in bu vasıflandırması aslında bir

<sup>66</sup> Muhammed Aydın, "Kur'an'da Peygamber Tasavvuru", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2018), 35-60; Kamil Baran, *Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Hz. Peygamber Tasavvuru* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 60.

<sup>67</sup> Fussilet 41/6.

<sup>68</sup> el-İsrâ 17/90.

<sup>69</sup> Tirmizî, "Menâkıb", 1 (No. 3953).

<sup>70</sup> İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 17/419, (No. 33835); Dârimî, "Alâmâtü'n-Nübüvve", 8 (No. 54).

<sup>71</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 5/4, (No. 11278); Süleyman b. el-Eş'as Ebû Davûd, *es-Sünen*, thk. Ebû Turab Adil (Beyrut: Dârü't-Te'sil, 2015), 7/177, "Sünnet", 13 (No. 4596); İbn Mâce, "Zühd", 37 (No. 4338).

<sup>72</sup> Ahmet Murat Özel, "Metafizik Bir İliken Tarihsel Bir Kahramana Değişen Hz. Peygamber (s.a.v) Tasavvuru", *Hazreti Peygamber'i Sanatla anlatmak*, Ed. Serkan Akdeniz, Talip Avcı, (Adapazarı: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Sakarya Kitaplığı, 2018), 25.

<sup>73</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/150/114.

<sup>74</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/170/127.

<sup>75</sup> VGMA, VGM Defter, No. 688/210/121.

hadis-i şerife dayanmaktadır. Hz. Peygamber de bir hadisinde “Ben evvelin ve âhirin ekremiyim” demiştir.<sup>76</sup> Vâkıf burada Hz. Muhammed’in evvelde de âhirde de tabi olunan bir zât olduğuna vurgu yapmıştır.

Manastır’da Ahmed Şerif Bey, Hz. Peygamber için edebî bir ifadeyle “sa ‘ât-i medâric-i levlâke levlâke” (‘sen olmasaydın’ yollarının vakti) demiş<sup>77</sup> bununla Türk-İslam kültüründe ve tasavvufta önemli bir yeri olan ve kutsi hadis gibi nakledilen, “Levlâke levlâke lemâ ħalaqtü’l-eflâk” (sen olmasaydın, sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım)<sup>78</sup> rivayetine işaret etmiştir. Bu anlamda benzer manayı Üsküp’te vakıf hizmetleri sunan Belkis Hanım<sup>79</sup> ve Edhem Efendi<sup>80</sup> de vakfiyelerinde şöyle dile getirmiştir: “Vücūd-ı şerîfi sebeb-i Tcād-ı kevn ü mekân ve bā ‘is-i ħilkat-i ins ü cān oldu.” Yani kâinat ile mekânın yaratılmasının ve insanlar ile cinlerin hayat bulmasının sebebi Hz. Muhammed’in mübarek varlığıdır. O olmasaydı âlemler de yaratılmayacaktı. Bu yüzden yine Üsküp’te vakıf kuran Kaçanikli Mehmed Paşa onun için “şadr-ı ‘âlem” demiştir.<sup>81</sup> Yani ona göre Hz. Muhammed âlemin kalbidir ve âlemin yaratılmaya başlamasının sebebidir.

Üsküp’te Kur’ân-ı Kerîm okunması için cüzhâne (cüz okunan mekân) yaptıran Abdülbaki Efendi, Hz. Muhammed için “nokta-i vücūd-i pür cūdi bā ‘is-i Tcād ve levh-i kalem ve mūcib-i tekvîn-i şehâyif-i ‘âlemdir”<sup>82</sup> demiştir. Vâkıf bu ifadelerle Hz. Peygamberin cömertlik dolu mutlak varlığının, varlığın başlangıç noktası olduğuna işaret etmiş, yaratılışın ve kaderin başlamasının ve âlem sayfalarının yaratılmasının sebebinin onun varlığı olduğunu veciz bir ifadeyle dile getirmiştir. Abdülhakî Efendi buradaki ifadeleriyle Câbir’den nakledildiği ifade edilen bir rivayete de gönderme yapmıştır. ‘Aclûnî’nin (ö. 1162/1749) “Keşfü’l-ĥafâ” adlı eserinde yer alan bu rivayette Allah’ın herşeyden önce Hz. Muhammed’in nurunu yarattığı hususu detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.<sup>83</sup>

Vâkıflar, “vücūd-i hestî”, “vücūd-i e’azzî”, “sa ‘ât-i medâric-i levlâke levlâke”,

<sup>76</sup> Tirmizî, “Menâkıb”, 3 (No. 3963).

<sup>77</sup> VGMA, VGM Defter, No. 581/467/440.

<sup>78</sup> İsmail b. Muhammed el-‘Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzeylû’l-İlbâs*, thk. Yusuf b. Mahmûd (Dimeşk: Mektebetü’l-İlmi’l-Hadis, 1421), 2/191. (No: 2123).

<sup>79</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/74/62.

<sup>80</sup> VGMA, VGM Defter, No. 582-2/503/376.

<sup>81</sup> VGMA, VGM Defter, No. 633/21/11.

<sup>82</sup> VGMA, VGM Defter, No. 988/286/184.

<sup>83</sup> “Abdurrezâk’ın rivayetine göre Câbir b. Abdullah Hz. Peygamber’e şöyle sorar. “Yâ Rasûlallah! Anam babam sana feda olsun. Bana Allah’ın eşyadan önce yarattığı ilk şeyin ne olduğunu bildirir misin?” Hz. Peygamber: “Yâ Câbir, Şüphesiz Allah eşyadan önce kendi nurundan senin peygamberinin nurunu yarattı. Bu nur, Allah’ın kudretiyle onun dilediği yerlerde dolaşıp duruyordu. O vakit daha hiçbir şey yoktu. Ne Levh, ne kalem, ne cennet, ne ateş/cehennem vardı. Ne melek, ne gök, ne yer, ne güneş, ne ay, ne cin ve ne de insan vardı. Allah mahlûkâtı yaratmak istediği zaman, bu nuru dört parçaya ayırdı. Birinci parçasından kalemi, ikinci parçasından Levhî (Levh-i Mahfuz), üçüncü parçasından Arş’ı yarattı. Dördüncü parçayı ayrıca dört parçaya böldü: Birinci parçadan Hamele-i Arş’ı (Arşın taşıyıcılarını), ikinci parçadan Kûrsi’yi, üçüncü parçadan diğer melekleri yarattı. Dördüncü kısmı tekrar dört parçaya böldü: Birinci parçadan gökleri, ikinci parçadan yerleri, üçüncü parçadan cennet ve cehennem yarattı. Sonra dördüncü parçayı yine dörde böldü: Birinci parçadan müminlerin basiret nurunu, ikinci parçadan mârifetullahtan ibaret olan kalplerinin nurunu, üçüncü parçadan tevhitte ibaret olan ünsiyet nurunu (La ilahe illallah Muhammedu’r-Resulullah nurunu) yarattı.” ‘Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 1/303 (No: 867).

“şadr-ı âlem”, “vücūd-ı şerîfi sebab-i icād-ı kevn ü mekân ve bâ'îs-i hilkat-i ins ü cân oldu.” ve “nokta-i vücūd-i pür cüdi bâ'îs-i cād ve levh-i kalem ve mûcib-i tekvîn-i şehâyif-i âlemdir” gibi ifadelerle aslında Nûr-ı Muhammedî ve hakikat-i Muhammediye anlayışına bir gönderme yapmışlardır. Bu anlayışa göre âlemde ilk yaratılan Hz. Muhammed'in nurudur. Allah ilk olarak Hz. Muhammed'in nurunu yaratmış, onun ardından her şeyi bu nurdan ve bu nur için yaratmıştır. O, diğer bütün varlıkların var edilme sebebi ve var edilmelerinin kaynağıdır. O, Allah'ın ilk muhatabıdır. Peygamberler ve velilerin Allah'a muhatap olmalarının dayanağı O'dur. Bir peygamberin peygamber olması ve bir velinin de veli olabilmesi ancak bu hakikatten, bu kaynaktan alabilmesiyle mümkündür. Tüm peygamberlerde var olan nur aslında Hz. Muhammed'in nurudur. Bu nur tüm peygamberlerde tecelli ettikten sonra en sonunda Hz. Muhammed'e intikal etmiş ve onda karar kılmıştır. Gazzâlî, mutâ' (itaat edilen varlık) ifadesinin nûr-ı Muhammedî olduğunu ifade etmiştir. Vâkıfların dile getirdiği nûr-ı Muhammedî anlayışı tasavvuf başta olmak üzere klasik Türk-İslam kültüründe yaygın olarak kabul edilen bir anlayıştır.<sup>84</sup>

Kâinatın yaratılmasının sebebinin Hz. Peygamberin varlığına bağlanmasını ifade eden Nûr-ı Muhammedî anlayışı fütüvvetnâmelerde de görülmekte ve Nâsîrî'nin “Ona mana kapılarını açtı, 'levlâke' tâcını giydirdi.” ifadelerinde kendisi göstermektedir.<sup>85</sup> Fütüvvet teşkilatının kurucusu kabul edilen Ahi Evran levlâke tâcını giymenin ne olduğunu şöyle anlatır. “İlk ve son Efendimiz Peygamberimiz hakkında söylenen "Sen olmasaydın gökleri yaratmazdım" sözünün sırrı bütün gönül aydın, içi nurlu, maneviyatta mütehasıs olanlara göre tamamen gerçek ve onun şânına uygundur. Bu yüzden keşif ve müşâhade sahibi olan bütün büyükler onun gelmiş ve geleceklerin en hayırlısı ve en mükemmeli olduğunda mütefekkirlerdir.”<sup>86</sup>

Manastır'daki Ahmed Şerif Bey, vakfiyesinde Hz. Peygamberi “eşref-i

<sup>84</sup> Süleyman Uludağ, “Nûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/244-245; Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180; Ahmet Murat Özel, “Metafizik Bir İliken”, 21; Shirin Zholdosbek Kyzy, “el-Mevâhibu'l-Ledunniyye” isimli Eseri Işığında Kastallâni'nin Peygamber Tasavvuru (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 41; İsa Onay, *Mevlid ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 62; Hüseyin Özcan, “Hacı Bektaş Velî'de Hz. Muhammed Algısı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62 (2012), 201; Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru*, 12-46; Kamil Baran, *Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Hz. Peygamber Tasavvuru*, 66-68; Mustafa Arslan, “Söylem Mitos ve Tarih: Popüler Dini Literatürde Hz. Muhammed(sav) Tasavvuru - Muhammediye Örneği-”, *Milel Ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009), 202.

<sup>85</sup> Abulbaki Gölpinarlı, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950), 311; Rumeysa Özdemir, *Ahilikte Peygamber Tasavvuru* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 51; Hilmi Karaağaç, “İlk Dönem Fütüvvetnâmelerine Göre Ahiliğin İtikâdi Temelleri”, *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013), 54.

<sup>86</sup> Mikail Bayram, *Ahi Evren-Tasavvufî Düşüncesinin Esasları, Tercüme, İnceleme ve Araştırma* (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008), 160; Özdemir, *Ahilikte Peygamber Tasavvuru*, 57.

*mevcūdāt*” yani varlığın en şerefli olarak vasıflandırmıştır.<sup>87</sup> Üsküp'te Muhyiddin Efendi,<sup>88</sup> Güherçile Emîni İbrahim Bey,<sup>89</sup> İştîp'te Veliyyüddin Bey<sup>90</sup> ve Koçana'da Hasan Bey,<sup>91</sup> vakfiyelerinde Hz. Peygamberi “*mişbâh-ı bezmgâh-ı vücūd*” olarak tarif etmiş ve bu terkiple onu, varlık meclisini/âlemini aydınlatan bir kandile benzetmiştir. Vâkıfların Hz. Peygamberi mişbâha/kandile benzetmesi Kur'ân-ı Kerim'deki Hz. Peygamber tasavvuruna uygunluk arz etmektedir. Vâkıflar, bu sözleriyle Ahzâb suresindeki “*Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdecî, bir uyarıcı, Allah`ın izniyle Allah`a çağırın ve nur saçan bir kandil olarak gönderdik.*”<sup>92</sup> ayetine ve Nûr suresindeki “*Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağlı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.*”<sup>93</sup> ayetine atıf yapmıştır. Ahzâb suresindeki ayette kandil olarak “*sirâc*” kelimesi, Nûr suresindeki ayette ise “*mişbâh*” kelimesi yer almaktadır. Vakıf belgelerinde Hz. Peygamber'i tasvir etmek için özellikle “*mişbâh*” kelimesinin kullanılmasında ince ve latîf bir mânâ bulunmaktadır. Buna göre vâkıflar, Hz. Peygamberin nurunun, göklerin ve yerlerin nuru olan Allah'tan olduğuna işaret etmektedirler.

Üsküp'te Muhyiddin Efendi<sup>94</sup> ve Şeyh Mehmed Efendi<sup>95</sup> vakfiyelerinde Hz. Muhammed'i “*dürûd-ı amîmi'l-vürûd*” terkibiyle anmış ve bu ifadelerle devamlı okunan tüm dualarda onun övüldüğünü ifade etmiştir.

Manastır'da bir cami inşa eden ve birçok gayrimenkülünü bu caminin hizmetleri için vakfeden Mustafa Nuri Bey de 1675 tarihli vakfiyesinde Hz. Peygamberi iki âlemin yani dünya ve ahiretin efendisi manasında “*Hâdret-i seyyidü'l-kevneyn*” olarak tavsif etmiştir.<sup>96</sup> Aynı vasıflandırmayı Üsküp'te Hatuncuklar Mahallesi'nde bir tekke inşa eden Rufai tarikâtı şeyhlerinden Şeyh Mehmed Efendi de 1819 yılına ait vakfiyesinde şu ifadelerle yapmıştır: “*tekye-i mezbûrede ber-vech-i muharrer şeyh olanlar varsa olan fuqarâ ve edyâfın i'tâmı maşârifına şarf eyleyeler ve hâşıl olan şevâbını Hâdret-i seyyidü'l-kevneyn şallallâhu `aleyhi ve sellem Efendimizin ervâh-ı münevverelerine ve âl ve ezvâc ve ahhâb ve ashâb efendilerimizin ervâh-ı mübarekelerine ... ihdâ ve du`â-ı hayriyye ile yâd ve tezkîr eyleyeler.*”<sup>97</sup>

Ahmed Şerîf Bey, Manastır'da yaptırdığı mektepte her gün ikinci namazın-

<sup>87</sup> VGMA, VGM Defter, No. 581/467/440.

<sup>88</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/3/3.

<sup>89</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990 630/1338/816.

<sup>90</sup> VGMA, VGM Defter, No. 988/259/162/1.

<sup>91</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/170/127.

<sup>92</sup> el-Ahzâb 33/45-46.

<sup>93</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>94</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/3/3.

<sup>95</sup> VGMA, VGM Defter, No. 631/25/10.

<sup>96</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/150/114.

<sup>97</sup> VGMA, VGM Defter, No. 631/25/10.

dan sonra dersin akabinde muallimlerin ve talebelerin birlikte okudukları üç ihlas-ı şerif ile bir fatiha-yı şerifin sevabının Hz. Peygamberin ve ashabının pâk, latîf, azîz ve şerîf ruhlarına hediye edilmesini arzulamış ve 1849 yılına ait vakfiyesinde Hz. Peygamberi “*seyyid-i kâinât*” olarak vasıflandırmıştır. <sup>98</sup> Hz. Peygamber için yapılan aynı vasıflandırma Manastır'da 1868 tarihli Ali Ağa Vakfı'nın vakfiyesinde de görülmektedir.<sup>99</sup>

Vâkıfların dile getirdikleri “*seyyid-i kâinât*” vasfı, Hz. Peygamber'in en meşhur unvanları arasında yer almaktadır. Bu vasıflandırma Türk-İslam kültüründe de çok yaygındır.<sup>100</sup> “*Seyyid-i kâinât*” ifadesi özellikle camilerde veya çeşitli meclislerde okunan mevlid programlarında da sıkça kullanılmaktadır. Süleyman Çelebi (ö. 825/1422) tarafından yazılan “*Vesîletü'n-necât*” adlı Mevlid kitabındaki<sup>101</sup> çeşitli bölümlerin şu beytlerle okunmaya başlanması bir adet halini almıştır.

“*Seyyid-i kâinât, Hazret-i fahr-i âlem  
Muhammed Mustafâ râ salevât*”<sup>102</sup>

Vâkıfların Hz. Muhammed için kullandıkları “*seyyid-i kâinât*” vasfı hadis kaynaklarında geçen “*seyyidü'l-âlemîn*” (âlemlerin efendisi) vasfına mana itibarıyla uygunluk arz etmektedir. Tirmizî (ö. 279/892) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) naklettiği rivayetlere göre Hz. Peygamber, amcası Ebû Talib ve Kureş'in önde gelen kişileriyle beraber ticaret için Şam'a gittiğinde, konakladıkları bir yerde bir rahibe rast gelmiştir. Rahip Hz. Muhammed'in elinden tutmuş ve “*Bu seyidü'l-âlemîn/âlemlerin efendisi ve âlemlerin rabbinin rasûlüdür*” demiştir.<sup>103</sup>

Vâkıfların Hz. Peygamber için kullandıkları ifadelerden birisi de “*sürûr-ı kâinât*” (kâinâtin sevinci/sevinç kaynağı) ifadesidir. Koçana kasabasında medrese inşa ederek bir vakıf kuran Üsküp nazırı ve maden emini Hasan Bey bin Ali Bey, vakfiyesinde müderrisin ve talebenin dersten sonra ve Cuma gecelerinde yasin-i şerif ve ihlas-ı şerif tilavet etmelerini ve sevabını Hz. Peygamberin ruhuna hediye etmelerini şart koşmuş ve 1819 tarihli vakfiyesinde Hz. Peygamberi “*sürûr-ı kâinât*” olarak şöyle tavsif etmiştir: “*müderris-i mûmâ ileyh talebeye*

<sup>98</sup> VGMA, VGM Defter, No. 581/467/440.

<sup>99</sup> VGMA, VGM Defter, No. 652/127/254.

<sup>100</sup> Mustafa S. Küçükbaşçı, “Tarihi Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXXIII (2009), 90; Ahmet Karataş, “Aliyyü'l-Kârî'nin el-Mülemma' Şerhu'n-Na'ti'l-Murassa' Adlı Arapça Risâlesinin Tercüme ve Şerhi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2006/1), 188.

<sup>101</sup> Süleyman Çelebi, *Mevlid (Vesilet-ün-Necât)*. nşr. Faruk K. Timurtaş. (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990); M. Hanefi Palabıyık-A. Hilal Kalkandelen, “Büyük Türkmen Şairi Mahtumkulu'nun Şiirlerinde Hz. Peygamber”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi TAED* 61 (2018), 227.

<sup>102</sup> Bkz. İsmail Coşar, *Mevlid-i Şerif, Miraç Bahri*, 1-20 sn. arası, Erişim: 06 Mart 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=WjtquqBmOd0>; İsmail Coşar, “Mevlid-Amine Hatun Muhammed Anesi”, *TRT AVAZ, Regaib Kandili Özel*, 1-20 sn. arası, Erişim: 06 Mart 2020 <https://www.youtube.com/watch?v=FbYSJpg8nhg>; Mesut Topçuoğlu, “Berat Kandili Özel Yayın - Bursa Ulu Camii 30 Nisan 2018”, *Diyanet TV*, 46:52-47:21 sn arası, Erişim: 06 Mart 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=I-FTxp-zKfl>

<sup>103</sup> Tirmizî, “Menâkıb”, 5 (No. 3967); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 17/452 (No. 33895).

*neşri-ı 'ulūm ile meşğūl olub ba'de'd-ders du'ālarında ve Cum'a gecelerinde talebe-i 'ulūm yāsin-i şerif ve ihlās-ı şerif tilāvet ve sūrūr-kāināt 'aleyhi efdalu's-salavāt efendimizin rūh-ı münevverelerine... ihda eyleyeler".<sup>104</sup>*

### 7. Hz. Muhammed'in Hakikatın Kaynağı ve Manevi Sırlara Sahip Olması

Üsküp'te Belkis Hanım<sup>105</sup> ve Edhem Efendi,<sup>106</sup> Koçana'da Ali Ağa<sup>107</sup> ve Hasan Bey,<sup>108</sup> Manastır'da Sabiha Hanım<sup>109</sup> ve Besim Paşa,<sup>110</sup> Ohri'de Yusuf Ağâh Efendi<sup>111</sup> ve Tikveş'te İsmail Efendi,<sup>112</sup> vakfiyelerinde Hz. Peygamberi "*maẓhar-ı feyz-i hakāyık*" olarak betimlemişlerdir. Yani onun hakikatlerin feyzinin kaynağı olduğunu ifade etmişler ve onu bu feyzin ortaya çıktığı bir şahsiyet olarak değerlendirmişlerdir. Aynı vâkıflar Hz. Peygambere "*hâfız-ı esrâr-ı dekāyık*" demişlerdir. Bu sözleriyle onun en ince sırlara vâkıf olduğunu dile getirmişlerdir.

Üsküp'teki Muhyiddin Efendi ve Güherçile Emîni İbrahim Bey, Hz. Muhammed'i "*miftâh-ı dekāyık*"<sup>113</sup> yani anlaşılması güç inceliklerin anahtarı olarak, Koçana'daki Hasan Bey de onu "*miftâh-ı gencine-i sehâ*"<sup>114</sup> yani cömertlik hazinesinin anahtarı olarak vasıflandırmıştır. Manastır'da Ahmed Şerif Bey ise ona "*Maḥrem-i ḥarem-saraylı ma'allāh*"<sup>115</sup> demiştir. Bununla Hz. Peygamber'in, sırlarını bilecek derecede Allah'ın yakını ve samîmî dostu olduğunu dile getirmiştir.

### Sonuç

Kuzey Makedonya'nın Üsküp, Debre, Doyran, Eğri Palanka, Gostivar, İştîp, Kalkandelen, Koçana, Köprülü, Kratova, Kumanova, Manastır, Ohri, Pirlepe, Kavadar ve Ustrumca gibi birçok şehrinde Osmanlı döneminde pekçok vakıf kurulmuştur. Bu çalışmada Makedonya coğrafyasında kurulan vakıflarla ilgili tespit edilebilen 164 vakfiye incelenmiş ve 41 vakfiyede vâkıfların, Hz. Muhammed'in varlığının değeri ve konumu hakkındaki tasavvurlarıyla ilgili bilgilere ulaşılmıştır. Vâkıfların, Hz. Peygamber'in varlığının konumu ve değeri ile ilgili düşüncelerini vakfiyelerinde kısa, edebî ve veziz, ancak derin manalar içeren, birçok ayete ve hadise gönderme yapan ve Türk-İslam kültüründeki Hz. Muhammed anlayışına atıflar yapan ifadelerle dile getirdikleri tespit edilmiştir. Hz. Peygamberin, Allah katında, peygamberler, evliyâ ve insanlar nezdinde nasıl mevkiye sahip olduğunu, varlığının kâinattaki konumunun ne olduğunu ve kâinât için ne anlam ifade ettiğini açık bir dille ifade etmişlerdir.

<sup>104</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/170/127.

<sup>105</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/74/62.

<sup>106</sup> VGMA, VGM Defter, No. 582-2/503/376.

<sup>107</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/187/142.

<sup>108</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/170/127.

<sup>109</sup> VGMA, VGM Defter, No. 604/59/82.

<sup>110</sup> VGMA, VGM Defter, No. 987/199/63.

<sup>111</sup> VGMA, VGM Defter, No. 581-1/280/281.

<sup>112</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/87/72.

<sup>113</sup> VGMA, VGM Defter, No. 990/3/3; VGMA, VGM Defter, No. 630/1338/816.

<sup>114</sup> VGMA, VGM Defter, No. 989/170/127.

<sup>115</sup> VGMA, VGM Defter, No. 581/467/440.

Vâkıflar, Hz. Peygamber'i vakfiyelerinde daha çok Muḥammed, Aḥmed, Müctebā, Muṣṭafā ve Hâtım isimleriyle anmışlar ve onun Allah'ın bir peygamberi olduğunu ön plana çıkaran ifadeler kullanmıştır. Bu anlamda saygıdeğer Allah'ın elçisi anlamında “*Ḥaḍret-i Rasūlullah*”, Allah'ın büyük peygamberi anlamında “*Rasūlullahi'l-Azīm*” ve tüm milletlere gönderilen peygamber anlamında “*meb'ūs ilā kāffeti'l-ümem*”, âlemlerin Rabbinin elçisi anlamında “*rasūl-i Rabbi'l-Âlemin*” ve Celal sahibi Rabbin peygamberi anlamında “*Rasūl-ı rabb-i zū'l-celāl*” gibi ifadelerle yer vermişlerdir. Onun Allah katında ayrıca üstün bir konuma sahip olduğunu ve Allah'ın çok sevdiği bir zât olduğunu ifade etmek için ona “ḥabīb-i ekrem” demişlerdir. Onlar, bu sözleriyle Hz. Muhammed'e iman ettiklerini, ona derin bir sevgiyle bağlı olduklarını ve onu saygı ve hürmetle andıklarını göstermişlerdir.

Vâkıflar, Hz. Muhammed'i “*sulṭān-ı enbiyā*” (peygamberler sultanı), “*seyyidü'l-mürselīn*” (peygamberlerin efendisi), “*pişvā-yı enbiyā ve mürselīn*” (peygamberlerin ve nebilerin reisi), “*sadr-ı şafḥa-i enbiyā ve rūsūl*” (peygamberler ve nebiler topluluğun kalbi/başı), “*güzīn-i enbiyā*” (peygamberlerin seçilmiş) ve “*güzīde-i enbiyā*” (nebilerin seçkini) olarak tavsif etmişlerdir. Bu ifadelerle Hz. Muhammed'in peygamberler katında yüksek bir dereceye sahip bulunduğunu, hatta onun tüm peygamberlerin başı, efendisi ve reisi olduğunu dile getirmişlerdir. Onların bu tasavvurları aslında Türk-İslam kültüründe yaygın olan Hz. Muhammed'in peygamberlerin efendisi olması anlayışının bir yansımasıdır. Bu anlayışı “*Kıyamet günü olduğunda ben peygamberlerin imami, hatibi ve şefaahat sahibi olurum*” gibi bazı hadisler de desteklemektedir.

Vâkıflar, Hz. Muhammed'in, Allah'ın dostları olan evliyâ nezdinde yüksek bir makamının olduğunu, evliyânın rehberi, klavuzu ve övünç kaynağı olduğunu vakfiyelerinde vurgulamışlardır. Onun “*Ünvān-ı menşûr-ı aşfiyā*”, “*Muktedā-yı aşfiyā*”, “*Faḥr-ı evliyā*” ve “*Rehnümā-yı evliyā*” olduğunu belirtmişlerdir. Onların bu tasavvurları tasavvuf geleneğinde de güçlü bir şekilde görülmektedir.

Vâkıflar Hz. Muhammed'i insanların ve yeryüzünün en hayırlı kişisi olarak düşünmüşler ve bu anlayışlarını vakfiyelerinde ona “*ḥayr-ı beşer*” (insanlığın en hayırlısı), “*ḥayr-i ḥalkihī*” (Allah'ın yarattıklarının en hayırlısı), “*ḥayri'l-beriyāt*” (yeryüzünün en hayırlısı) “*efḍal-i efrād-i beşer*” (insanoğlunun en hayırlısı), “*sulṭān-ı serbülend*” (en yüce kişilerin sultanı) ve “*seyyidinā Muḥammed*” (bizim efendimiz Muhammed) diyerek dile getirmişlerdir. Onların bu tür değerlendirmelerinin bazı hadîs-i şeriflere dayandığı ve bu konuda Türk-İslam kültüründe yaygın olan anlayışı yansıttığı görülmektedir.

Vâkıflar, kâinatın, insanların ve cinlerin yaratılmasının ve hayat bulmasının sebebini Hz. Muhammed'in mübarek varlığına bağlamışlardır. Bu konuda Türk-İslam kültüründe yaygın olan levlâke, nûr-ı Muhammedî ve hakikât-i Muhammediyye anlayışını vakfiyelerinde edebî bir dille işlemişlerdir. Bu anlayışa “*sa'ât-i medâric-i levlâke levlâke*”, “*muḳtedā-yı evvelīn ve āhirīn*” ve “*vücūd-ı şerīfi sebeb-i tîcād-ı kevn ü mekân ve bâ'is-i ḥilkat-i ins ü cān oldu*” gibi ifadeler-



le atıf yapmışlardır.

Vâkıflar vakfiyelerinde Hz. Peygamberi “*mazhar-ı feyz-i hakâyık*” ve “*hâfız-ı esrâr-ı dekâyık*” olarak betimlemişlerdir. Yani onu hakikatlerin feyzinin kaynağı olarak görmüşler, onun hakikatin en ince sırlarına vakif olduğunu ifade etmişler ve onu hakikat feyzinin kendisinde ortaya çıktığı bir şahsiyet olarak değerlendirmişlerdir.

Son olarak vâkıflar, Hz. Muhammed hakkındaki klasik Türk-İslam geleneği ve tasavvuf kültürü anlayışını vakfiyelerinde edebî ve vecîz ifadelerle dile getirmişlerdir. Bu anlayışın oluşmasında Kur’ân-ı Kerim’deki ayetlerin ve hadis literatürünün de etkili olduğu tespit edilmiştir. Vâkıflar, Hz. Muhammed’in varlığının yüce bir değere sahip olduğunu vakfiyelerinde zikrederek aslında kendi varlıklarının onun varlığıyla bir anlam kazandığını ve yapmış oldukları vakıf hizmetlerinin de bu anlamda bir değere sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Onların kullandıkları ifadelerinin, Hz. Muhammed’e karşı besledikleri derin sevgi, saygı, hürmet, iman ve bağlılıkla ilgili duygu ve düşünceleriyle yakından alakalı olduğu, Hz. Muhammed’le ilgili tasavvurlarını vakfiyelerinde açıkça ifade etmelerinin temel nedeninde bu duygu ve düşüncesinin yattığı görülmüştür. Hz. Muhammed’in varlığının değeri hakkındaki tasavvurun, vakıf hizmetleri sunma konusunda vâkıfların arzularını güçlendirdiği kanaatine varılmıştır.

### Kaynaklar

- » Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve Müzîlül-İlbâs*. thk. Yusuf b. Mahmûd. Dimeşk: Mektebetü't-Gazali, 2001.
- » Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- » Arslan, Mustafa. “Söylem Mitos ve Tarih: Popüler Dini Literatürde Hz. Muhammed(sav) Tasavvuru -Muhammediye Örneği-”. *Milel Ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009), 195-219.
- » Aydın, Muhammed. “Kur’an’da Peygamber Tasavvuru”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2018), 35-60.
- » Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri Yugoslavya*. 3. Cilt. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1981.
- » Ayverdi, Ekrem Hakkı. “Yugoslavya’da Türk Abideleri ve Vakıfları” *Vakıflar Dergisi* III (1956), 151-225.
- » Baran, Kamil. *Elmalılı’nın Hak Dini Kur’an Dili Tefsirinde Hz. Peygamber Tasavvuru*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- » Bayram, Mikail. Ahi Evren-Tasavvufi Düşüncesinin Esasları, Tercüme, İnceleme ve Araştırma. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008.
- » Coşar, İsmail. *Mevlid-i Şerif Miraç Bahri*, 1-20 sn. arası. Erişim: 06 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=WjtquqBm0d0>
- » Coşar, İsmail. “Mevlid-Amine Hatun Muhammed Anesi”. *TRT AVAZ, Regaib Kandili Özel*, 1-20 sn. arası. Erişim: 06 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=FbYSJpg8nhg>
- » Çelebi, Süleyman. *Mevlid (Vesilet-ün-Necât)*. nşr. Faruk K. Timurtaş. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- » Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah. *el-Müsned*. thk. Merkezül-Bühûs. 3 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te’sil, 1436/2015.
- » Demirci, Mehmet. “Hakikat-i Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- » Döner, Nuran. *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- » Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş’as. *es-Sünen*. thk. Ebû Turab Adil. Berut: Dâru't-Te’sil, 2015.
- » İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef li-İbn-i Ebî Şeybe*. thk. Sa’d b. Nâsir.



- Riyad: Dâr-ı Künûz-i İşbiliyâ, 2015.
- » İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Merkezü'l-Bühûs. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- » Gölpınarlı, Abulbaki. "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950), 3-354.
- » Hall, Richard. *Balkan Savaşları 1912-1913*. çev. Tanju Akad. İstanbul: Hamer Kitabevi, 2003.
- » Hızlı, Mefail. "Osmanlı Kültür Coğrafyasında Makedonya Medreseleri", *4.Uluslararası Türkçe Eğitim Günü Sempozyumu ve Sergisi, "Makedonya'da Osmanlı Eserleri"*. Üsküp: Matuseb Yayınları, 2011.
- » İbn Sâd, Muhammed. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mekettebü'l-Hancî, 2001.
- » Karaağaç, Hilmi. "İlk Dönem Fütüvvetnâmelerine Göre Ahîliğin İtikâdî Temelleri". *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013), 41-70.
- » Karataş, Ahmet. "Aliyyü'l-Kârî'nin el-Mülemma' Şerhu'n-Na'ti'l-Murassa' Adlı Arapça Risâlesinin Tercüme ve Şerhi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2006/1). 147-197.
- » Kandemir, M. Yaşar. "Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/423-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- » Karagöz, İsmail. "Habîbullah". *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 208. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- » [Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı. Kubbealtı Lugatı](http://lugatim.com/). Erişim: 2 Mart 2020.
- » *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altıntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 21. Basım, 2011.
- » Küçükaşcı, Mustafa S. "Tarihi Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı", *Osmanlı Araştırmaları*, XXXIII (2009), 87-129.
- » Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil. *Hüccetullâh 'ale'l-âlemîn*. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- » Özdemir, Rumeysa. *Ahîlikte Peygamber Tasavvuru*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- » Özcan, Hüseyin. "Hacı Bektaş Velî'de Hz. Muhammed Algısı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62 (2012), 199-212.
- » Özel, Ahmet Murat. "Metafizik Bir İlkeden Tarihsel Bir Kahramana Değişen Hz. Peygamber (s.a.v) Tasavvuru". *Hazreti Peygamber'i Sanatla anlatmak*. Ed. Serkan Akdeniz, Talip Avcı. 19-27. Adapazarı: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Sakarya Kitaplığı, 2018.
- » Onay, İsa. *Mevlid ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- » Özgüdenli, Osman Gazi. "Vakfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42/465. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- » Palabıyık, M. Hanefi - Kalkandelen, A. Hilal Büyük. "Türkmen Şairi Mahtumkulu'nun Şiirlerinde Hz. Peygamber", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi TAED* 61 (2018), 225-242.
- » Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- » Telli, Hasan. *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- » Telli, Hasan. "Osmanlı döneminde Üsküp Vakfiyelerinde görülen Vakıftan Rücu' Davaları ve Fikhi Meseleler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 1041-1058.
- » Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî ve hüve'l-Câmi'u-ş-şahîh*. thk. Merkezü'l-Bühûs, 5 cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1437/2016.
- » Topçuoğlu, Mesut. "Berat Kandili Özel Yayın-Bursa Ulu Camii 30 Nisan 2018", *Diyanet TV*, 46:52-47:21 sn arası. Erişim: 06 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=I-FTxp-zKfl>
- » T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (BOA) ve Makedonya Cumhuriyeti Devlet Arşivi. *Osmanlı Yönetiminde Makedonya*. Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2005.
- » Uludağ, Süleyman. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- » Uludağ, Süleyman. "Nür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/244-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- » Uludağ, Süleyman. “İslam Kültüründe Hz. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/448-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- » Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi I*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- » Üzüm, İlyas. “Hüccetullâh Ale'l-Âlemîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 581/467/440.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 581-2/467/440.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 581-2/280/282.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 582-2/503/376.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 581-1/280/281.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 597/ 89/59.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 604/59/82.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 604/185/260.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 605/137/194.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 623/330/335.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 628/446/232.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 629/415/332.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 630/1338/816.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 631/25/10.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 633/21/11.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 652-2/615/653.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 652/127/254.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 987/199/63.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 988/286/184.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 688/210/121.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 988/259/162/1.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 989/63/51.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 989/98/72.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 989/150/114.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 989/167/126.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 989/170/127.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 989/185/141.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 989/187/142.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 989/225/178.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 989/226/179.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 990/1/1.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 990/3/3.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 990/7/6.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 990/13/11.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 990/91/76.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 990/47/38.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 990/74/62.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 990/87/72.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 990/91/77.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 991/16/17.
- » VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 991/60/77.
- » Zholdoshbek Kyzy, Shirin. “*el-Mevâhibu'l-Ledunniyye*” İsimli Eseri Işığında Kastallânî'nin *Peygamber Tasavvuru*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

EK: TABLO-1

Tablo-1:Osmanlı Döneminde Makedonya Vakfiyelerinde Hz. Muhammed'i ve konumunu tavsif eden ifade formları				
İfade	Vakıf	Yer	Yıl Hicri/miladi	Kaynak VGMA, VGM Defter
Muhammed Muştafâ	Yahya Paşa b. Abdulhay	Usküp	912/1506	629/415/332
	Kaçanikli Mehmed Paşa	Usküp	1017/1608	633/21/11
	Edhem Efendi b. Halil	Usküp	1273/1857	582-2/503/376
	Belkis Hanım bt. Mahmud Pertevpaşa	Usküp	1328/1910	990/74/62
	Şerif Ahmed Bey bin Mahmud Paşa	Ohri	1262/1846	581-2/280/282
	Şeyh Mehmed Ef. b. İsmail	Usküp	1233/1818	631/25/10
	Güherçile Emni Ibrahim Bey	Usküp	1231/1816	630/1338/816
Ahmed Müctebâ Muhammed Muştafâ	Şeyh Mehmed Ef. b. İsmail	Usküp	1233/1818	631/25/10
	Derviş Mehmed b. Tahir	Köprülü	1294/1877	688/210/121
Hâtim	Yahya Paşa b. Abdulhay	Usküp	912/1506	629/415/332
	Abdullah Paşa (Silahdar)	Manastır	1194/1780	628/446/232
	Hasan Ağa b. Halil Efendi	Manastır	1174/1861	652-2/615/653
	Derviş Mehmed b. Tahir	Köprülü	1294/1877	688/210/121
Haðret-i rasûlullah	Zeynelabidin Paşa	Ohri	1096	623/330/335
Rasûlullahi'l-âzîm	Seyyid Mehmed Nazmi Efendi	Manastır	1278	989/63/51
	Murtaza Ağa bin Edhem	Kumanov a	1301	989/98/72
Meb'ûs ilâ kâffeti'l-ümem	Seyyid Mehmed Nazmi Efendi	Manastır	1278	583/146/129
	Murtaza Ağa b. Edhem	Kumanov a	1301	989/98/72
Rasûl-i Rabbi'l-âlemin	Derviş Mehmed b. Tahir	Köprülü	1294	688/210/121
Rasûl-ı rabb-i zü'l-celâl	Süleyman Ağa b. Arslan	Kumanov a	1325	604/185/260
	İlyas Ağa b. İsmail	Kalkandelen	1320	989/226/179
	Cemail Ağa b. Abdulhalim	Kumanov a	1326	991/60/77
	Şakir Ağa b. Arslan	Kumanov a	1322	989/225/178
	Abdullah Ağa b. Mehmed	Kumanov a	1323	990/13/11
	Ali Ağa b. Veysel	Kumanov a	1322	991/16/17
	Ahmed Şerif b. Mahmud Paşa	Manastır	1265	81/2/467/440
Habîb-i ekrem	Şafi'i zade Seyyid Sâdi Efendi	Usküp	1131/1719	989/185/141
	Abdülbaki Efendi	Usküp	1128/1716	988/286/184
	Kaçanikli Mehmed Paşa	Usküp	1017/1608	633/21/11
Habîb-i Hüdâ	Muhyiddin b. Abdulvahhab	Usküp	1001/1592	990/3/3
	Mustafa Nuri Bey b. Osman	Manastır	1086/1675	989/150/114

	Ahmed Şerif b. Mahmud Paşa	Manastır	1265/1849	581-2/467/440
Ol makbûl-ı dergâh-ı ilâh	Mustafa Nuri Bey b. Osman	Manastır	1086/1675	989/150/114
	Ahmed Şerif b. Mahmud Paşa	Manastır	1265/1849	81/2/467/440
Sultân-ı enbiyâ	Emine Hanım bt. Hacı Ali Bey	Kratova	1326/1908	597/89/59
	Kaçanikli Mehmed Paşa	Üsküp	1017/1608	633/21/11
Sultân-ı cumhûr-ı enbiyâ	Belkis Hanım bt. Mahmud Pertevpaşa	Üsküp	1328/1910	990/74/62
	Edhem Efendi b. Halil	Üsküp	1273/1857	582-2/503/376
Seyyidü'l-enbiyâi ve'r-rûsûl	Yahya Paşa b. Abdulhay	Üsküp	912/1506	629/415/332
Seyyidü'l-mürselîn	Yahya Paşa b. Abdulhay	Üsküp	912/1506	629/415/332
	Abdülbaki Efendi	Üsküp	1128/1716	988/286/184
Pişvâ-yı enbiyâ ve mürselîn	Derviş Mehmed b. Tahir	Köprülü	1294/1877	688/210/121
Pişvâ-yı cemâ'at-i enbiyâ	Şerif Ahmed b. Mahmud Paşa	Ohri	1262/1846	81/2/280/282
Şadr-ı saffa-i enbiyâ ve rûsûl	Abdullah Paşa	Manastır	1194/1780	628/446/232
	Hasan Ağa b. Halil Efendi	Manastır	1174/1760	652-2/615/653
Güzîn-i enbiyâ	Muhyiddin b. Abdulvahhab	Üsküp	1001/1592	990/3/3
Güzîde-i enbiyâ	Güherçile Emine İbrahim Bey	Üsküp	1231/1816	630/1338/816
Seyyidü'l-mürselîn ve senedü'l-aħîrîn	Kaçanikli Mehmet Paşa	Üsküp	1017/1608	633/21/11
'Ünvân-ı menşûr-ı asfiyâ	Şafi'i zade Seyyid Sâdi Efendi	Üsküp	1131/1719	989/185/141
	Edhem Efendi b. Halil	Üsküp	1273/1857	582-2/503/376
	Belkis Hanım bt. Mahmud Pertevpaşa	Üsküp	1328/1910	990/74/62
	Hasan Bey b. Ali Bey	Koçana	1235/1819	989/170/127
	Ali Ağa b. Abdullah	Koçana	1314/1897	989/187/142
	Murtaza Ağa b. Edhem	Kumanova	1301/1884	989/98/72
	Besim Paşa b. Osman Bey	Manastır	1264/1848	987/199/63
	Sabiha Hanım bt. Malik Paşa	Manastır	1319/1901	990/7/6
	Yusuf Agâh Efendi	Ohri	1262/1846	581-1/280/281
Muktedâ-yı asfiyâ	Şerif Ahmed Bey b. Mahmud Paşa	Ohri	1262/1846	581-2/280/282
Fahri-i evliyâ	Hasan Ağa b. Halil Efendi	Manastır	1174/1760	652-2/615/653
	Abdullah Paşa	Manastır	1194/1780	628/446/232
Reh-nümâ-yı evliyâ	Muhyiddin b. Abdulvahhab	Üsküp	1001/1592	990/3/3
Hayrû'l-beşer	Hasan Tahsin Efendi b. Mehmed Efendi	Ustrumca	1313/1896	990/94/80
Hayr-i halkihî Muhammed	Ayşe Hatun bt. Emrullah	Manastır	1251/1835	581-1/987/159/169

Hayri'l-beriyât	Zeynel Ağa b. Behram	Debre	1329/1911	600/262/328
	Abdurrahman b. Hüseyin	Debre	1314/1897	989/167/126
	Hatib Ağa b. İbrahim	Debre	1329/1911	604/145/196
	Abdal b. Basri	Debre	1330/1912	604/146/197
	Hayreddin b. Abdurrahman	Debre	1314/1896	605/137/194
	Murad Ağa b. Yusuf	Debre	1313/1896	990/47/38
	Selim b. Abdullah	Debre	1330/1912	604/149/202
	Receb Ağa b. Mehmed Sadık	Debre	1272/1856	582-2/373/280
	İsmail b. Talib	Debre	1322/1904	991/16/16
	Mehmed Ağa b. Hasan	Doyran	1330/1912	991/24/26
	Hurşid Ağa b. Ferhad	Doyran	1305/1888	989/43/35
	Cemal Ağa b. Osman	Doyran	1330/1912	601/157/204
	Hasan Rıza Efendi b. Numan	Eğri palanka	1311/1894	989/141/106
	Emin Ağa b. Seyfullah	Kalkandel en	1318/1900	990/156/154
	Süleyman b. Faris	Kalkandel en	1317/1900	990/91/76
	Kâmil b. Zeynel	Kalkandel en	1302/1885	988/278/177
	Rıfat b. Bayram	Kalkandel en	1316/1899	990/73/61
	Seydi Ağa b. Emin	Kalkandel en	1322/1904	989/230/183
	Mahmud Efendi b. Yusuf	Köprülü	1325/1907	990/1/1
	Şaban Ağa b. Kadri Ağa	Köprülü	1324/1907	990/91/77
	Nazife Hanım bt. Mahmud	Kratova	1277/1860	990/81/67
	Ali Ağa b. Veysel	Kumanov a	1322/1904	991/16/17
	Maksud Bey b. Süleyman	Manastır	1312/1894	989/95/71
Eyyüb Sabri Bey b. Sadık Ağa	Ohri	1328/1910	604/194/277	
Tahir b. İbrahim	Ohri	1291/1875	988/188/ 92	
Hüseyin b. Mustafa Vakfı	Ohri	1255/1840	581-1/51/55	
Sultan-ı serbülend	Mustafa Nuri Bey b. Osman	Manastır	1086/1675	989/150/114
Seyyid-i veled-i Adem	Kaçanikli Mehmed Paşa	Usküp	1017/1608	633/21/11
Seyyidina Muhammed	Muhyiddin b. Abdulvahhab	Usküp	1001/1592	929/3/3
	Nuh Efendi b. Ali Efendi	Kalkandel en	1219/1805	629/736/489
	Mehmed Efendi b. Mustafa	Köprülü	1163/1750	987/257/89
	Hasan Tahsin b. Mehmed	Ustrumca	1313/1896	990/94/80
Efdal-ı efrâd-ı beşer	Abdullah Paşa	Manastır	1194/1780	628/446/232
	Hasan Ağa b. Halil Efendi	Manastır	1174/1760	652-2/615/653
	Derviş Mehmed b. Tahir	Köprülü	1294/1877	688/210/121
vücüd-i hestî	Mustafa Nuri Bey b. Osman	Manastır	1086/1675	989/150/114
eşref-i mevcüdât	Ahmed Şerif b. Mahmud Paşa	Manastır	1265/1849	581-2/467/440
mişbâh-ı	Muhyiddin b. Abdulvahhab	Usküp	1001/1592	929/3/3

bezmgâh-ı vüçüd	Güherçile Emini İbrahim Bey	Usküp	1231/1816	630/1338/816
	Veliyyüddin Bey b. Ahmed	İştîp	1291/1874	988/259/162/1
	Hasan Bey b. Ali Bey	Koçana	1235/1819	989/170/127
Dürüd-ı 'amîmi'l-vürüd	Muhyiddin b. Abdulvahhab	Usküp	1001/1592	929/3/3
	Şeyh Mehmed Ef. b. İsmail	Usküp	1233/1818	631/25/10
Sa'ât-i medâric-i levlâke levlâke	Ahmed Şerif b. Mahmud Paşa	Manastır	1265/1849	581-2/467/440
Vüçüd-ı şerîfi sebeb-i tîcâd-ı kevn ü mekân ve bâ'is-i hilkat-i ins ü cân oldu	Belkis Hanım bt. Mahmud Pertevpaşa	Usküp	1328/1910	990/74/62
	Edhem Efendi b. Halil	Usküp	1273/1857	582-2/503/376
Şadr-ı 'âlem	Kaçanikli Mehmed Paşa	Usküp	1017/1608	633/21/11
Nokta-i vüçüd-i pür cüdi bâ'is-i câd ve levh-i kalem ve mücib-i tekvîn-i sehayif-i 'âlemdir	Abdulbaki Efendi	Usküp	1128/1716	988/286/184
Hağret-i seyidü'l-kevineyn	Şeyh Mehmed Ef. b. İsmail	Usküp	1233/1818	631/25/10
	Mustafa Nuri Bey b. Osman	Manastır	1086/1675	989/150/114
Seyid-i kâinât	Ahmed Şerif b. Mahmud Paşa	Manastır	1265/1849	581-2/467/440
	Ali Ağa bin Abdullah	Manastır	1285/1771	652/127/254
Sürür-ı kâinât	Hasan Bey b. Ali Bey	Koçana	1235/1819	989/170/127
Mazhar-ı feyz-i hakâyık	Belkis Hanım bt. Mahmud Pertevpaşa	Usküp	1328/1910	990/74/62
	Edhem Efendi b. Halil	Usküp	1273/1857	582-2/503/376
	Hasan Bey b. Ali Bey	Koçana	1235/1819	989/170/127
	Ali Ağa b. Abdullah	Koçana	1314/1897	989/187/142
	Sabiha Hanım bnt. Malik Paşa	Manastır	1319/1901	990/7/6
	Besim Paşa b. Osman Bey	Manastır	1264/1848	987/199/63
	Yusuf Agâh Efendi	Ohri	1262/1846	581-1/280/281
	İsmail Efendi bin Mehmed	Tikveş	1325/1907	990/87/72
Miftâh-ı dekâyık	Muhyiddin b. Abdulvahhab	Usküp	1001/1592	929/3/3
	Güherçile Emini İbrahim Bey	Usküp	1231/1816	630/1338/816
Miftâh-ı gencine-i sehâ	Hasan Bey b. Ali Bey	Koçana	1235/1819	989/170/127
Mağrem-i harem-saraylı ma'allâh	Ahmed Şerif b. Mahmud Paşa	Manastır	1265/1849	581-2/467/440

## Sakarya Mezar Taşlarının Yapısal ve Yerel Analizi

OKTAY GÜNDOĞDU<sup>1</sup>  LÜTFİ ŞEYBAN<sup>2</sup> 

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi, İskilip MYO Mimari Restorasyon Programı, Çorum, Türkiye, [oktaygundogdu@hitit.edu.tr](mailto:oktaygundogdu@hitit.edu.tr)

<sup>2</sup> Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim, Sakarya, Türkiye. [seyban@sakarya.edu.tr](mailto:seyban@sakarya.edu.tr)

Geliş Tarihi / Received Date : 23.09.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 10.11.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Gündoğdu, Oktay-Şeyban, Lütfi. "Sakarya Mezar Taşlarının Yapısal ve Yerel Analizi". *İstem*, 18/35 (2020): 439-456. <https://doi.org/10.31591/istem.830385>

### Öz

Sakarya sınırlarında erken ve geç tarihli mezar taşlarının karşılaştırılarak ele alınması değişimin analiz edilebilmesi için önemli görülmüştür. Tepeliklerin, bezemeli mezar taşlarının, farklı tiplerdeki başlıkların, meslek ve cinsiyet ayrımları yapılarak Sakarya il sınırlarında bulunmuş insanların hizmet sınıflarındaki dağılımları yorumlanmaya çalışılmıştır. Sakarya mezar taşlarının mimari bileşenleri ve bölümleri, şahidelerin başlıkları ve özellikle süsleme kompozisyonları üzerinde durulmuştur. 18-19. yüzyıl bezemesi oldukça zengin olan Sakarya mezar taşlarında, bitkisel ve nesnel bezemeler bulunmaktadır. Yoğunlukla çiçek başı ve gövdeleri, kıvrık dal kompozisyonları, servi, hurma ve tubâ ağacı tezyinli bitkisel tasarımlar görülmektedir. Bütüncül bir çalışma olması nedeniyle atölye ve sanatkar varlığının sorgulanması için genel bakış açısı kazandırılmıştır. Yörenin kabir ve defin geleneklerini şahidelerde aramak, sanat anlayışlarını sorgulayarak oransal dağılımlarını grafik ve tablolar yardımıyla ifade etmek temel yaklaşım olmuştur. Kitabelerde muhteva konu üzerinde bilhassa durularak bu kayıtlarda ilk yerleşim izleri aranmak, Sakarya'nın göç ve iskân günleriyle bağlantılarına işaret etmek hedeflenmiştir. Bu çalışma ile birlikte Sakarya mezar taşlarında ilk defa bir hattatın imzası belgelenecek literatüre kazandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Sakarya, Mezar taşı, Süsleme, Hattat.

### Abstract

#### **Structural and Local Analysis of Sakarya Grave Stones**

It was considered important to analyze the early and late gravestones in the borders of Sakarya. Depending on the gravestones, the distribution of the people who were found in Sakarya was interpreted in the service classes. The architectural parts of the Sakarya tombstones, headgear and especially ornamental compositions were emphasized. 18-19. The Sakarya tombstones, which are very rich in century decoration, have vegetable and object decorations. There are mostly floral decorations, curved branch compositions, cypress and palm tree designs. As it is a holistic work, an overview is gained to question the existence of the workshop



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

and the artist. Our main goal was to search the graves and burial traditions of the region in the graves and to explain their proportional distributions with the help of graphics and tables by examining their understanding of art. It is aimed to search the first traces of the settlement by emphasizing the contents of the inscription and to point out the migration and settlement connections of Sakarya. With this study, for the first time in Sakarya tombstones, the signature of a calligrapher was documented and brought to the literature.

**Keywords:** Ottoman Period, Sakarya, Headstone, Ornament, Calligrapher.

## Giriş

Sakarya mezar taşları üzerine 16 ilçede yapılan saha çalışmasıyla toplamda 1210 mezar taşı belirlenmiştir. Bu mezar taşlarının ilçelere göre dağılımı tablolar ve grafiklerle verilmiştir. Yerleşim izleri hususunda ilk fikirler mezar taşlarından elde edebiliriz. Bu düzeni ilk kabirden son kabre sıralarsak bölge için yaklaşık bir kronoloji ortaya çıkartmış oluruz. Dolayısıyla yerleşim tarihine ışık tutacak veriler özellikle de arşiv kayıtlarıyla birleştikleri zaman kıymet ve ehemmiyeti artacaktır. Bölge mezar taşlarının mimari bölümleri incelendiğinde doğrudan toprakla temas eden şahide mezarların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Bunların yanı sıra lahit formlu mezar taşlarıyla birlikte, taş bloklarının yekpare kullanımıyla oluşturulan mezar taş tipleri de bulunmaktadır.

Sakarya mezar taşları, başlık tipolojisinin çok çeşitli olmasıyla dikkat çekmektedir. Osmanlı toplum sistemindeki kılık kıyafet düzeni başlıklar özelinde dile getirilecektir. Temsil sınıfının üniformaları adeta kişileştirilmiş gibi mezar taşlarına giydirilmiştir. Kişiyle temsil bulun bu anlayış, toplumda sınıf tanımaksızın hemen her taş için hakkedilir hale gelmiştir. Ne denli önemsenmiş bu işçilik, mermerin sanatla dansı olarak addedilebilir. Nitekim Osmanlı coğrafyasının her yerinde karşılaşılabildiğimiz bu anlayış Türk sanatının heykelleri olarak vücut bulmuştur. Farklı zümreleri bir kabristanlıkta görüp; doğrudan başlıklarıyla ayırt etmek çoğu zaman mümkündür. Meslek gruplarına ait başlıkları kitabeleriyle birlikte destekleyerek analiz etmek en doğru yaklaşımdır.

Sanat zincirinde bir halkayı mezar taşı süslemeleri oluşturmaktadır. Her sanat döneminde işçiliğin ve bezeme dünyasının farklı olgunu bilinmektedir. Sakarya mezar taşlarında 15. Yüzyıldan 20. Yüzyıla kadar mezar taşı olması dolayısıyla her dönemi izlemek mümkündür. Süslemeli mezar taşlarının yaklaşık %95'i bitkisel bezemelerle tezyin edilmiştir. Bunlar içerisinde akantus yaprakları, çiçek demetleri, karmaşık kıvrık dal tasarımları, cennet bahçelerine atıfla işlenen farklı ağaç türleri bulunmaktadır.

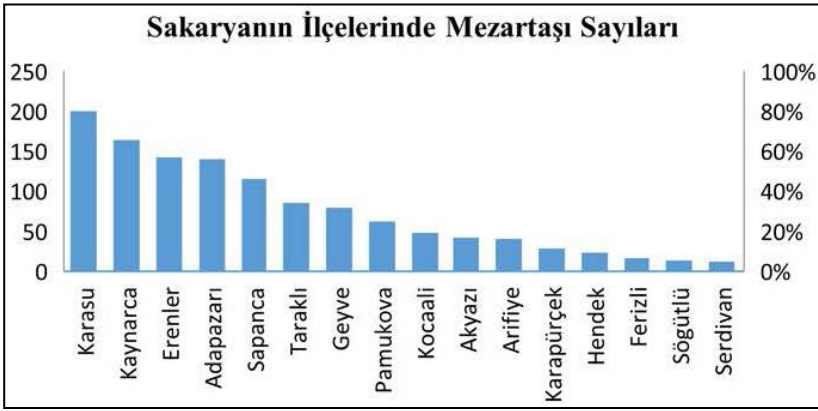
Mezar taşı kitabeleri toplumların hafızaları olarak kabul görmelidir. İçerdiği bilgiler dönün aynaları, yarının aydınlatıcılarıdır. Bir mezar taşı kitabesinde dönemin kahramanları, yer adları, meslek grupları, hat türleri, akrabalık ilişkileri, toplumsal olaylar, sosyolojik veriler, tıp tarihi için terimler gibi çok sayıda kay-



nağın özüne doğrudan işaret etmektedirler. Bahsi geçen tüm konular sırasıyla açıklanmaya çalışılacaktır.

### Mezar Taşlarının İlçelere Göre Dağılımı ve Yerleşimdeki İzleri

Sakarya mezar taşları için bütüncül bir çalışmanın analizi olan aşağıdaki grafik, Karasu ilçesi ile Serdivan ilçesi arasında nüfus, yerleşim, ulaşım, ekonomi, kültür varlığı, depremler ve en önemlisi de tarihi kökeni hakkındaki bilgileri destekleyecektir. Mezar taşları için nicel analizin yapıldığı çubuk grafiği; ilçelerdeki Osmanlı dokusu ve kent planlamasında yerleşimlerin açıldığı yönler (iskân-göç hareketleri ile yeni değişimler) ve gelişimleri hakkında fikir vermektedir.<sup>1</sup>



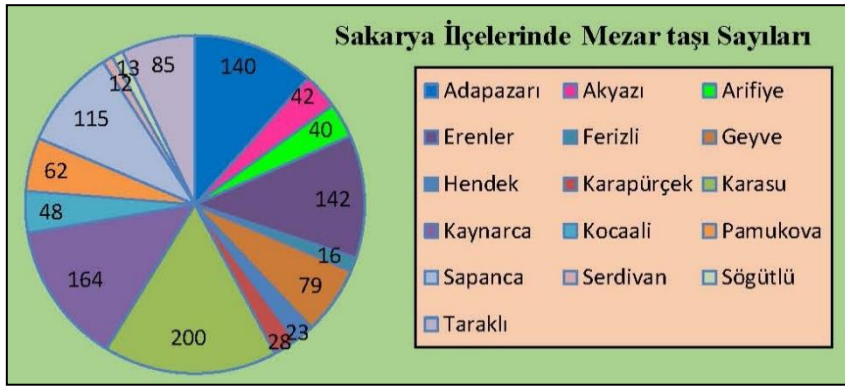
**Şekil 1: Sakarya Mezar Taşlarının İlçelere Göre Dağılımı**

Karasu ilçesinin, Sakarya Nehri ve Karadeniz ile olan bağlantısı, geçiş güzergâhında yer alması ve jeopolitik önemi buralarda yer alan mezar taşlarının sayılarını etkilemektedir. Karasu ilçesinde tespit edilen en erken tarihli mezar taşı 1719 yılına aitken, en geç tarihli olanı 1930 yılına aittir. Kaynarca ilçesinde 18 farklı mezarlıkta 1729-1925 tarihleri arasında toplam 164 şahide belirlenmiştir. Kaynarca mezar taşlarında 19. yüzyıl mezar taşlarının ardışık ve çok olması yerleşimin sürekliliğini göstermektedir. Erenler'de 8 farklı mezarlıkta 1736-1931 tarihleri arasında toplam 142 şahide belirlenmiştir. Burada 20. yüzyıl mezar taşlarının sayısının yoğunlukta olması ilçe tarihi ve yerleşimiyle uygun düşmektedir.

Adapazarı'nda 15 farklı mezarlıkta 1733-1946 tarihleri arasında toplam

<sup>1</sup> İlçelerin mezar taşı sayılarının oluşturduğu eğri analizi, bölgenin kültür varlığını zenginleştirerek desteklemiş olacaktır. Bu tez, Karasu ilçesinin en çok esere sahip olan ilçe anlamına gelmemelidir. Nitekim mevcut tescilli eser sayısının dağılımı farklılık göstermektedir.

140 şahide belirlenmiştir. 18. yüzyılda 14 olan mezar taşı sayısı 19. yüzyılda 96 olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla 19. yüzyılda nüfus çeken bir yer olduğu mevcut sayılar üzerinden anlaşılmaktadır. Sapanca'da 6 farklı mezarlıkta 1745-1908 tarihleri arasında toplam 115 şahide belirlenmiştir. Mevcut eserlerden tarihli olanların 13 tanesi 18. yy. 25 tanesi 19 yy. mezar taşlarına aittir. Taraklı'da 4 farklı mezarlıkta 1731-1926 tarihleri arasında toplam 85 şahide belirlenmiştir. Mevcut eserlerden tarihli olanların 23 tanesi 18. yy. 57 tanesi 19 yy. mezar taşlarına aittir. Geyve'de 9 farklı mezarlıkta 1426-1925 tarihleri arasında toplam 79 şahide belirlenmiştir. Mevcut eserlerden tarihli olanların 1 tanesi 15. yy, 1 tanesi 17. yy, 31 tanesi 18. yy. 25 tanesi 19 yy. mezar taşlarına aittir. En az mezar taşı sayısı Serdivan ilçesinde görülmektedir. Yerleşimin geç olması ve dışardan göç alması gibi nedenlerden dolayı mezar taşı sayısı azdır.



**Şekil 2:Sakarya ilçelerinde Şahide Sayıları**

### Mezar Taşı Bölümleri

Osmanlı mezar taşları genel olarak; kaide, pehle, bezeme kuşağı, konsol, şahide gövdesi ve başlık bölümlerinden oluşmaktadır.<sup>2</sup> Sakarya mezar taşlarına bakıldığında büyük çoğunluğun şahide mezarlardan oluşmakla birlikte az sayıda çerçevesi, pehleli ve lahit mezar türlerine rastlanmaktadır. Çerçevesi mezarlar: Oturtmalık bölümleri bulunmayan doğrudan toprağa veya bir kaideye oturan mezarlardır. Pehleli mezarlar ise; blok halinde bir gövdenin kaide üzerine oturmasıyla oluşmaktadır. Sakarya mezar taşlarında görülen şahide tipolojisine bakıldığında, büyük çoğunlukla kare veya dikdörtgen kesitli levha formlu olmakla birlikte az sayıda silindirik gövdeye sahip üstüvânî şahideler ve çokgen gövdeli şahideler vardır. Sakarya il sınırları içerisinde 1049 mezar taşında baş

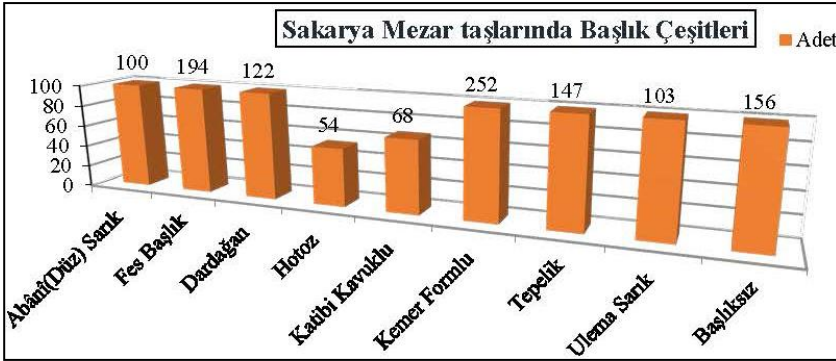
<sup>2</sup> Abdülhamit Tüfekçioğlu & Oktay Gündoğdu. "Üsküdar-Ahmediye Külliyesi Haziresi Mezar Taşları Üzerine Değerlendirme", IX. Üsküdar Sempozyumu, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2017), 2/292-293.

şahidesi, 143 mezarda ise ayak şahidesi yer almaktadır.

Sakarya mezar taşlarında en yoğun karşılaşılan şahide tipi, levha formlu olanlardır. Bunların birçoğunun bayanlara ait olduğu görülmektedir. Sakarya mezar taşlarında bu tiplerde tasarlanan şahidelerin sivri kemer-üçgen alınlık (228 adet) veya yarım daire kemer (23) şeklinde sonlandığı görülmektedir. Bazı mezar taşlarının ise çiçek sepeti şeklinde bir tepelikle (147) taçlandırıldığı dikkat çekmektedir. Bu şekilde tasarlanan mezar taşlarından 16 tanesi erkek medfunlara aittir.<sup>3</sup> Tepelikli mezar taşlarının sınıflandırılması konusunda (dilimli tepelikler, taç tepelikler, üçgen tepelikler, vb.) ayrıntılı tipolojik sınıflandırılmaların yapıldığı bilinmektedir.<sup>4</sup>

### Başlık Tipolojisi

Osmanlı İmparatorluğunda devlet erkânının giyim kuşamları ile sembolleştiği yerlerden birisi de mezar taşlarıdır. Her sınıfın her tarikatın her makam ve mevkiinin bir remzi vardır. Bunlar bazen başlıklardan bazen de üzerindeki bezemelerden anlaşılmaktadır. Sakarya geneli düşünüldüğünde Osmanlı teşkilatında görev almış kimselerin varlığını belirlemek, başlıklar ve kitabe içerikleri sayesinde oldukça kolaylaşmaktadır. Ayrıca, sadece teşkilat şemasında görev alanlar değil aynı zamanda esnaflar, din görevlileri, âlimler, ulemalar ve halktan kimselerin de başlıkları oldukça özenli işlenmiştir. Araştırma kapsamındaki mezar taşlarında şahidelerin başlık tipolojisi aşağıda verilmiştir:



Şekil 3:Sakarya Mezar Taşlarında Başlık Türleri

<sup>3</sup> Tepelikle sonlandırılan şahidelerden 16 tanesi erkek, 106 tanesi kadın medfuna aittir. Erkek medfunlara ait olanlardan 3 tanesi baş şahidesidir. Bu veri tepelikle sonlandırılan mezarların sadece bayanlara ait olmadığını göstermektedir. Kadınlara ait tepelikli şahidelerin 11 tanesi ayak taşıdır.

<sup>4</sup> Halit Çal, "Türklerde Mezar - Mezar Taşları", *Aile Yazıları*, (Ankara: TC. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayını, 2015), 8/303-308.



**Şekil 4:Sakarya Mezar Taşlarında Başlık Türlerinden Örnekler  
Süsleme Kompozisyonları**

Sakarya sınırları içerisinde yer alan toplam 1210 mezar taşından; 133 ayak, 118 baş şahidesi ile 7 tane de kırık parça olmak üzere 258 tane mezar da bitkisel bezeme bulunmaktadır. Levha formu kadın şahidelerinde sayıca fazla olmakla birlikte erkek meftunların baş veya ayak taşlarında da tezini unsurlar vardır. 15. yüzyıldan 2, 18. yüzyıldan 9, 19. yüzyıldan 75, 20. yüzyıldan 22 mezar taşı üzerinde bezeme bulunmaktadır. Mezar taşı süslemeleri genellikle servi ağacı, üzüm salkımları olan asma ağacı, hurma ağacı, tubâ ağacı, vazodan çıkan çiçek, çiçek sepeti, kıvrık dal, palmet, rumi, lale, kuş, ateşli silahlar, vazo ve saksılar, Osmanlı armaları, yazı kartuşları gibi bezemelerden oluşmaktadır.

#### **Çiçekli Bezemeler**

Gövde üzerindeki dalların uç kısımlarında tomurcuk, gonca gül, hokka gül, lale ve çiçek tasarımları görülür. Bu çiçeklerin farklı açılardan (önden, yandan, arkadan, üstten) bezenmesi dikkat çekicidir. Vazo ve saksıdan çıkan çiçek gövdeleri bazen helezonik kıvrımlar yaparak ortada açılmış gülle sonlandırılmakta-



dir. Lale devri ve batılılaşma dönemindeki mezar taşlarında bitkisel bezemeler oldukça yaygınlaşmıştır. Fiyonk, perde motifi, meyve tabakları, bir bağ ile bağlanan çiçek demetleri, Sakarya mezar taşlarında görülen örneklerdendir. Araştırma kapsamındaki mezar taşları içerisinde çiçekli süslemeye sahip mezar taşı sayısı 210 olarak belirlenmiştir.



**Şekil 5: Sakarya Mezar Taşlarında Çiçekli Bezeme Örnekleri**  
**Asma Dalı ve Üzüm Salkımı**

Araştırma kapsamındaki 1210 mezar taşının 18 tanesinde asma dalı ve üzüm salkımı tasviri görülmektedir. İlk örneklerde stilize verilen üzüm salkımları geç tarihlerde daha kaliteli işçilikle verilmiştir. Genellikle helezonik veya "S" kıvrımı yapan dallar servi ağacına sarılarak yükselmektedir. Üzüm salkımı bereketi, yaprakları ise sonsuzluğun nişanı olarak mezar taşlarına işlenir.<sup>5</sup>



**Şekil 6: Sakarya Mezar Taşlarında Asma Dalı ve Üzüm Salkımı Bezemesi**  
**Hurma Ağacı**

Cennet meyvelerinden biri olarak tasvir edilen bu kompozisyon ömür ve olgunlukla ilişkilendirilmektedir. Dalında hevenleriyle hurma meyveleri sonsuz-

<sup>5</sup> Halit Çal & Gazanfer İltar, *Giresun İli Mezar Taşları* (Ankara: Giresun Valiliği Yayınları, 2011), 45.

luk, bereket, yaşam temsiliyken; meyvelerin hevenklerden yere düşerken be-timlenmesi ömrün dolması ile bağdaştırılabilir. Ayrıca mezarın cennet bahçe-lerinden olmasının istenmesiyle ilgisi vardır. Nitekim Kur'anı Kerim'de birçok ayet-i kerimenin içinde "hurma" lafzı zikredilmektedir. Araştırma kapsamındaki mezar taşları arasında toplamda 10 adet hurma ağacı tasvirli mezar taşı tespit edilmiştir.



**Şekil 7: Sakarya Mezar Taşlarında Hurma Ağacı Tasvirlerine Örnekler**

#### **Servi Ağacı**

Ağaç kültü destanlar gibi kültürler arasında nesiller vasıtasıyla taşınarak ifade aracı olmuştur. Anadolu havzasına kadar gelen bu kültün sonsuzluk, ölümsüzlük, yaradan karşısındaki teslimiyet (uç kısımlarındaki kıvrılmalar ne-deniyile), "I" harfi ile benzerlik kurularak yaratanın isimleriyle bağdaştırmak gibi mezar taşı sembolizminde ifade unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>6</sup> Bu çalışmada 18 adet servi ağaçlı bezemeye rastlanmıştır.

#### **Tûbâ Ağacı**

13. yüzyıldan beri Türk süsleme sanatlarında kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Kur'an-ı Kerim'de Ra'd Suresi 29. âyetinde bahsedilmesi nedeniyle mezar taşlarına stiline olarak işlenmektedir. Dalları ve gövdesi aşağıda, kökü yukarda tasvir edilen "tûbâ" ağacı, yaşam ve bereketle ilişkilendirilmektedir.<sup>8</sup> İslamiyet'te "Hızır" bazı

<sup>6</sup> Ayla Ersoy, "Eyüp'deki Mezar Taşlarında Servi Ağacı Kültü", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla V. Eyüpsultan Sempozyumu (28-30 Mayıs 2001)*, ed. İrfan Çalışkan vd. (İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi Yayınları, 2002), V/91-95. ; Lütfi Şeyban, *Osmanlı Dönemi Taraklı Mezar Taşları ve Kitabeleri* (Adapazarı: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2007), 146-147.

<sup>7</sup> Emel Esin, *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler* (İstanbul: Kabalcı Yayınlar, 2004), 47,52.

<sup>8</sup> Ersoy, "Eyüp'teki Mezar Taşlarında Servi Ağacı Kültü", V/ 91.



çevrelerce Tûbâ ağacı ile bağdaştırılmış hatta içinde ibadet edilen<sup>9</sup> yer altının hanı olarak tasvir edilmiştir.<sup>10</sup> Araştırma kapsamındaki mezar taşları arasında sadece 1 örneğe rastlanmaktadır.



**Şekil 83: Sakarya Mezar Taşlarında Hurma Ağacı ve Tuba Ağacı Örnekleri Kitabelerde Muhteva**

Sakarya mezar taşları üzerine yapılan saha çalışmasının sonucu olarak 1059 şahidenin kitabeli olduğu belirlenmiştir. Kitabe metinleri, mezara gelenlere medfun kişinin, bulunduğu durum, teslimiyet, dua, ölüm sebebi, yer, şair, hakkâk ve hattat isimleriyle ilgili bilgi vermektedir. Genellikle serlevha ile başlayıp tarih kartuşu ile sonlandırılmaktadırlar. Araştırma kapsamında en erken tarihli mezar taşı 1426 yılına ait olup Arapça yazılmıştır.

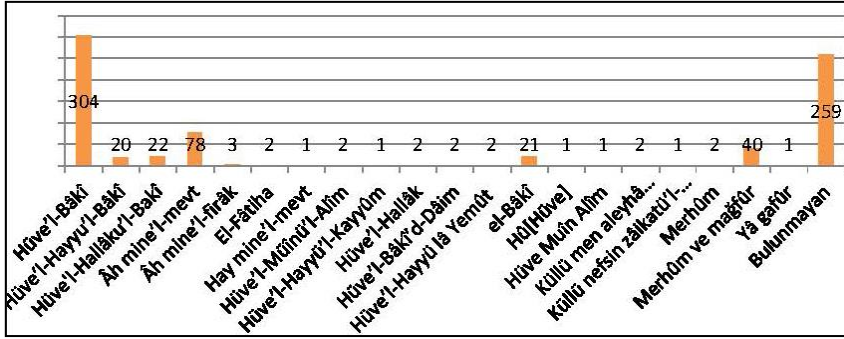
“Mezar taşlarında ilk düzlenmelere baktığımızda kitabelerde âyet-i kerîmeler bulunmaktaydı. Mezar tipolojisi sandukalı türler ağırlıklandı. Kitabelerde doğum ve ölüm tarihleri, isimler, edebi düzenlemeler verilmezdi. Dahası Fatih dönemime kadar mezar taşı kitabeleri Arapça olur yazılırdı.”<sup>11</sup>

Fatih dönemi mezar taşlarının klasik karakterini yansıtmaktadırlar. Üzerinde palmet ve rumilerle taçlandırılmış bir tepelik, altında ise genelde 4 satırdan oluşan kitabe kartuşları bulunmaktadır. Sakarya mezar taşlarında 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar kitabenin olması içerikteki değişimin gösterilmesi için önemlidir. İçerik unsurlarına kısaca değinecek olursak: Metinler genellikle serlavha ifadelerinde yaratıcı olan kuvvetin daimi ve sonsuz olduğunu gösteren kelimelerle başlayıp dua ile sonlanmaktadır. Bununla ilgili Sakarya’daki saha verileri aşağıdaki grafiğe işlenmiştir.

<sup>9</sup> Bahaddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar) 2* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 479-483.

<sup>10</sup> Bahaddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar) 1* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 113.

<sup>11</sup> Ali Rıza Özcan, *İstanbul’un 100 Mezar Taşı* (İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2010), 10.



Şekil 9: Başlangıç/Teslim İfadeleri ve Sayıları

Kitabelerden edinilen bir diğer önemli veri de meslek gruplarıdır. Medfunun hangi alanda hizmet ettiğini belgeleyen önemli kayıtlar bulunmaktadır. Bu meslek gruplarına örnek verecek olursak; “Akıncı, Âlim, Aşçı, Attar, Babuççu, Berber, Cârîye, Cilbend, Damacı, Sûfi, Türbedâr, Hâkim, Helvacı, Kadı, Kahveci, Kaltakçı, Kaymakçı, Keçeci, Mumcu, Odalık, Saraç, Taşçı, Tönbek.....”) şeklinde sayabiliriz.<sup>12</sup> Özellikle vurgulanan meslek grubu mezar taşı geleneği içinde ismi geçenler olacaktır ki bu grupla ilgili yayın sayısı oldukça sınırlıdır.<sup>13</sup> Mezar taşlarında şairleri isimleriyle; hattatları imzaları ile görmek mümkündür fakat az sayıda mezar taşında karşılaşılan hakkâklar, taşın işlenmesinde görev yapan kimselerdir. Erenler Mezarlığında yer alan 1923 tarihli bir mezar taşında “...Ve Yenicâmi-i şerîf Hatîbi Hacı Ali Fevzi ve Hakkâk Mehmed Sıdkı Efendi'nin, Vâlide-i muhteremeleri Emîne, Şerîfe Hatun'un” ibaresiyle belirtilerek Sakarya mezar taşlarında tespit edilen tek örnek olarak kayıtlara girmiş olsa da üzerinde imzası bulunmamaktadır. Bununla birlikte kitabe içerikleri açısından önemli bir detay da Hattat Ahmed Cemâl Efendi'nin imzasının bulunmasıdır. Bu çalışma ile birlikte Sakarya mezar taşlarında bir hattat imzası belgelenmiştir. Hattat Ahmed Cemâl imzasında yazdı anlamına gelen “nemekahû” fiiliyle kullanmıştır. Bütün olarak bakarsak 2 taşçı ustası ve 2 Hattat'ın ismi kaydedilerek literatüre kazandırılmıştır.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Lütfi Şeyban & Oğuzhan Kır, *Osmanlı Mimari ve Mezar Taşı Kitabeleriyle Sakarya 1639-1946* (Sakarya: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Yayınları, 2019), 6-8.

<sup>13</sup> İmzalı mezar taşları hattatlar ve şairler cihetinde kısmen çalışılmıştır fakat atölye, sanatçı ve hakkâk nazarında incelemeler oldukça azdır ve sorgulanması gereken bir sahadır.

<sup>14</sup> Birincisi “Hattat Ahmed Cemâl Efendi'nin” “nemekahû” fiiliyle attığı imzalı kitabe diğeri ise “Hattâtü'l-Kur'ân Hâfız el-Hâc Ali Efendi'ye” ait kitabedir. Bu çalışmadan sonra gelecek verilerle güncellemeler mümkün olacaktır.



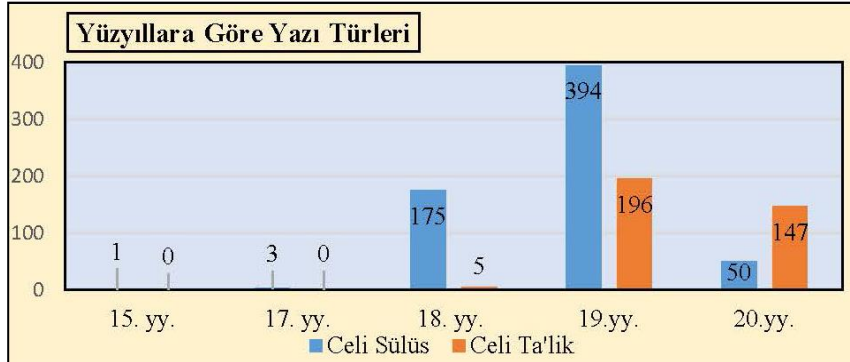


Şekil 10:Nemekahû Ahmed Cemâl, Nemekahû-I fakir Abdullah Râkım, Nemekahû Rıf'at imzalı Mezar Taşlarından Detaylar (Gündoğdu, 2016, 469-473).

Tarih	Kitabe Metni
1316-1898	Burdur'lu Taşçı Abdullah Ustanın mahdumu Hüsnî...
1321-1903	Burdur'lu Taşçı Hacı Mehmed Ustanın.....
1341-1923	Hakkâk Mehmed Sıdkı Efendinin..... (حکاک)
1326-1908	Nemekahû Ahmed Cemâl <sup>15</sup> .... (نمقه)
1193-1779	Hattâtu'l-Kur'ân Hâfiz el-Hâc Ali Efendi....

Sakarya mezar taşlarında nazım olarak yazılmış kitabelerde ebcedle tarih düşürüldüğünü 10 adet kitabeden anlayabiliyoruz. Kitabelerin tarihlerinden hareketle 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar bu yöntemin tercih edildiği görülmektedir. Özellikle 18-19. yüzyıl şiirlerinin bazıları edebi sanatlar açısından oldukça zengindir.

Şahideler, kitabelerdeki yazı türleri ve hat özellikleri olarak değerlendirdiğinde ise 374 kitabenin celî ta'lik, 668 kitabenin ise celî sülüs hatla yazıldığı belirlenmiştir. Bunların yanı sıra 13 rık'a, 4 muhakkak, 1 celî ta'lik ve muhakkak, 5 celî sülüs-muhakkak ve 151 kitabesiz mezar taşı olduğu yapılan saha çalışmasıyla belgelenmiştir.



Şekil 4: Sakarya Mezar Taşlarında Celî Sülüs ve Celî Ta'lik Yazı Türü Kullanımı

Mezar taşlarında 18. yüzyıldan 19. yüzyıl ortalarına kadar celî sülüs yazı tü-

rü yoğun olarak kullanılırken 19. yüzyıl sonundan 20. yüzyıl ortalarına kadar celi ta'lik yazının tercih edildiği belirlenmiştir. Osmanlı sanatında celi sülüs yazı, hüsn-i hatlarda en çok tercih edilen yuvarlak veya çanaklı harflerle esnek kıvrımlar oluşturan yazı türüdür. Mimaride genellikle tuğralarda, aynalı yazılarda ve istiflerde tercih edilmiştir. Celi sülüs yazının doğuşu Yahyâ es-Sûfî ve oğlu Ali ile başlamış, 19. yüzyılda Mustafa Râkım, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Abdulfettah Efendi, Şevki Efendi, Mehmet Şefik, İsmail Zühdü, Sami Efendi ile birlikte en üst seviyelere çıkmıştır. Celi ta'lik yazı ise düz harf barındırmayan, harf gözlerinin dolu olduğu, sağa doğru meyilli yazılan hareketlerin kullanılmadığı türdür. Fatih devrinde resmi işler için kullanılan yazı, 19. yüzyılda en zirveye ulaşarak mimaride tercih edilmiştir.<sup>15</sup> Bu yazı türünün en güzel örneklerini İstanbul'da Sultan II. Mahmut haziresinde bulabiliriz.<sup>16</sup>

Sakarya mezar taşlarının kitabe içeriklerinde geçen bir detay da terimlerin nasıl kullanıldığı olmuştur. Bu yaklaşımlar Türk sanatında mezar ve defin geleneklerini ve terimlerini yansıtmaları açısından değerlidir. Sakarya kitabelerinde;

Şahide kelimesi: baş yastık, baş taşı, bu taş, seher-i şeyan (uykusuz bekçi), levh-i seng, taş levha, mezar taşı şeklinde geçmektedir.

Ölüm kelimesi: mevt, ecel tuzağı, topraklara konulmak, türâb olmak, kabre konmak, dâr-ı çânge(hesap yurdu), medfun, sonsuzluğa göç olarak belirtilmiştir.

Mezar kelimesi: kabir, kabri şerîf, medfen, mesken, cennet bağım, makâm, ecel damın şeklinde kullanılmıştır.

Sakarya kitabelerine nakşedilmiş sözel belleğin izlerini taşıyan veciz sözler ve deyimler vardır; "Ölüm rüzgârına ansızın kapılmak, kadını ve evlâdına hasret gitmek, nevcivan ve nûr-i civân gitmek, ruhun cennete yaklaşması, yola revan çıkmak, geçici âlemde göç etmek, cennetler yurduna rağbet etmek, ayrılık acısıyla yanmak, mezardan ibret almak, her nefis fânidir, gitti eyvah, vah vah, küçük binalı köşkünü yıkmak, bana dön emrini iştirmek, ecel şerbetini içmek gibi."

### **Sakarya Mezar Taşlarında Yer Adları**

Sakarya mezar taşlarında yer isimleri incelendiğinde 1210 kaydın 227 tanesinde şehir, kasaba, belde, köy veya mahalle isimlerinden birisine rastlanıldığı görülmektedir. Bu kayıtların disiplinler arası çalışmalar için oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz. Sakarya sınırlarında yaşayan, ikamet eden veya kısa süreliğine konaklayan fertlerin, aslında bir rota oluşturduğu gözden kaçmamalıdır. Balkanlardan, Karadeniz sınırlarından, Kafkasya'dan, İç Anadolu'dan, Sa-

<sup>15</sup> Abdülhamit Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001), 9-10.

<sup>16</sup> Mustafa Bulut, *Sultan II. Mahmut Haziresi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

karya hattına bir kolun veya bağlantının olduğunu net bir şekilde belgelemektedir. Bu ağın en temel sebebi güzergâhlar üzerinde bulunan ticari havza olmasıdır. Mesafesine göre içerden ve dışardan hem ekonomik hem de zorunlu göç sağlanmıştır.

**Tablo 1: Şahidelerde Geçen Yer İsimleri**

Sayı	Şahidelerde Bahsi Geçen Yer İsimleri	
	<b>A</b>	
1	Abaza Kabilesi	1 Adapazarlı Eşrâf-ı Memleketden
1	Absâfi Kasabası	1 Ağva
9	Adapazarı	1 Ahmed Ağa Câmî-i Şerîf Hatîbi Bolu'lu
1	Adapazarı Eşrâfindan Kırımî	3 Akbağlık
1	Adapazarı Kazası Kemâliye Karyesi	1 Akhisar
1	Adapazarı Taburu	1 Akhisar Hâkimi
1	Adapazarı'na Tâbi Âbsâfi Kazası Kemâliye Karye-i Muhâcirândan	2 Akhisar Kazası
1	Adapazarı'nda Kırımî	1 Akhisar Naibi
1	Adapazarı'nın Mehmed Efendi	1 Akyazı Nâhiyesinden Yahyalı Karyesi
2	Adapazarı'nın Mehmed Efendi Mahallesinden	1 Aşağıdereköyü'nden
	<b>B</b>	
1	Bafra'lı	1 Bosna Mühâciri
1	Balabanzâdeler	1 Bosna'dan Taşralı
1	Balık Tepe Köyünde Çerkes Muhâcirlerinden	1 Bosna'lı
1	Beşiktaş	1 Bosna-Aşağı Tuzla
1	Beybazarlı	1 Budaklar
1	Bolu	1 Bulgaristan'ın Niğbolu Kasabası
2	Bosna Eşrâfindan	2 Burdur'lu
		2 Bursa'lı
	<b>C-Ç</b>	
1	Ca'feranlı Aşireti	1 Çerkes Muhâcirlerinden
1	Câmî-İ Cedîd-İ Sâni Mah.Kırımî	1 Çerkes Önderlerinden Şeyzâmû' Familyası
1	Câmî-İ Şerîfin Bânisi Müteveffâ	1 Çerkes'li
1	Çaybaşı Yeniköy Karyesinden	1 Çötelli (Göynük'lü)
1	Çerkes Kabilesi	
	<b>D</b>	
1	Dağıstânî	2 Divriği
1	Dere-İ Zir(Aşağı Dere)	1 Dodurga Kadısı
1	Dere-İ Zir(Aşağı Dere) Karyesinden	1 Drama Muhâcirlerinden

E			
2	Erenler	1	Eşrâfdan Bosnevî
G			
1	Gergü'lü	1	Geyve-i Akhisar
3	Geyve	1	Gödelli
1	Geyve Akkaya Eşrâfından	1	Gülviran'lı
1	Geyve Kazâsına Tâbi Bozvıran Köyü	1	Gürcü
H			
1	Hanlı Karyesinden	1	Hendek'li
1	Hanlıköy	1	Hezargrat'lı
1	Hendek Kasabası	1	Hoca Köyü İmamı
İ			
1	İcadiye Köyü	1	İncili
1	İlyaslar Karyesi	1	İrfâniye
1	İlyaslar Karyesi	1	İshaklı Kazâsı Karahisar Sancağı
1	İlyaslar Karyesinden	1	İstanbul
1	İlyaslar'dan	5	İzmit'li
K			
1	Kabartay Kabilesinden	5	Kaymas Kazâsı
1	Kafkasya Sohum	2	Kaynarca
2	Kandıra	1	Kayseri'li
1	Kandıra Kazâsı Döngelli, Osmanoğlu Köyü	2	Kazanlık'lı
1	Kara Abdiler Köyü İmamı	1	Kemaller Karyesinde
1	Karaağaçlı	1	Kırımlı
1	Karaman Köyü	1	Kırkpınar Köyü
1	Karapınar Karyesi	1	Kırtepe Karyesi
12	Karasu	2	Kocaali
1	Karasu Nâhiyesi Darıçayır Köyü	1	Koyunağlı Karyesi
1	Kasr-I Hümayûn Bekçibaşısı	1	Kulaklı Köyü
1	Kastamonu'lu Biga'lizâde	1	Kum Mahallesinden
2	Kastan	2	Kuyumcullu Karyesi
1	Kayacık Dîvânı'ndan Kulaklı Karyesinde	1	Küçük Kaynarca Köyü
1	Kayalar Reşidbey Köyünden	1	Kütahyalı Binbaşı
L			
1	Lazistan Sancağında Arhoy Nahiyesine Tabi Arhoy Çekeryazan		
M			
1	Ma'bur	1	Melen Karyesinin Dere Mahallesinden
1	Mağara İlyâsiye Karyesi	1	Molla Karyesinden

1	Mahmûdiye Sâbit Bey Karyesi	1	Mudanya
<b>O</b>			
1	Of Kazâsı Baltacı Deresi Kato Köyü	1	Of Kazası Keler Sırma Köyü
1	Of Kazâsı Fotu Köyü	1	Of'lu
<b>R</b>			
3	Rize	2	Rize'nin Aspet İskelesi
1	Rize Sancağı	2	Rüstem Paşa Câmî-İ Şerîfi
<b>S</b>			
1	Sabanca	1	Sapanca Kasabası Civarında Şarkıye Köyü
1	Sakara Karyesi Karapınar	1	Sarıcalar
3	Sakarya	2	Sürmene
2	Sapanca	1	Sürmene Sarı Kona İskelesi
<b>Ş</b>			
3	Şâdiye Köyünden Ubih Kabilesinden	1	Şençli Kabilesinden
1	Şâdiye Köyünden Ubih Kabilesinden Kırkpınar Köyü Muhacirlerinden	10	Şeyhler Kazası
1	Şarkıye Karyesinden Ubuh Kabilesinden	1	Şumnu Kazâsına Tâbi Yenipazar'lı
1	Şarkıye Köyünde Ubih Kabilesi Muhacirlerinden	3	Şumnu'lu
<b>T</b>			
4	Taraklı	1	Trabzon Sancağı Vakf-I Seher Kazâsı Anberıye Köyünden
1	Trabzon	1	Trabzon Sancağına Tâbi Rize Kazâsı Celanduz
<b>U</b>			
3	Ubih Kabilesinden		
<b>Ü</b>			
2	Ürgüp	1	Ürmene Kazâsından Civre Karyesi
<b>V</b>			
1	Vâlîde Sultan Câmî-i Şerîfi İmamı	1	Viranşehir Kazâsı
<b>Y</b>			
2	Yenice-İ Taraklı Kazâsı	1	Yortan Kürt Köyü
<b>Z</b>			
1	Zâdeler Köyü	1	Zara'lı

## Sonuç

Sakarya mezar taşlarının nicel ve nitel olarak araştırılması toplam 16 ilçede gerçekleştirilmiştir. Sakarya, coğrafi konumu dolayısıyla kara ve deniz ticareti açısından etkin rol üstlenmektedir. Dünün güzergâhlarını, faaliyetlerini bugün sorgularken “Kimler vardı?” sorusunun cevabını besleyecek ana kaynaklardan birisi de mezar taşlarıdır. İlçelerdeki gelişimin nasıl ve hangi yönlerde olduğuna dair fikirler yine mezar taşları üzerinden açıklanabilmektedir. İlk mezar taşının bizlere anlattıkları, bu mahallin bir yurt edinildiğini işaret etmektedir. Tabii bunu söylerken ilk mezar taşının, bölgenin en erken tarihini verdiği anlamına gelmemelidir. Mezar taşı okumalarının yerleşim üzerindeki dağılımı, tarihlendirildiği dönem çerçevesinde yapılmalıdır. Osmanlı kent sistemi içerisinde yerleşimin bazı odakları vardır: Yeni bir yerleşim için oranın cazibesini artıran mimari dokunun (dini yapılar, askeri yapılar, ticari yapılar, sivil yapılar) haziresi veya kabristanı olması beklenilir. İşte bu dağılım bizlere yerleşimin ilk kayıtlarını da sunacaktır. Dolayısıyla ilçelerin grafik eğrisini bu minvalde düşünmemiz gerekmektedir.

Araştırma kapsamında 112 kabristan ve 15 hazire değerlendirilmiştir. Saha verileri bir tabanda birleştirilerek toplamda 1210 mezar taşı incelenmiştir. Bir ilçede bulunan nitelikli bir taşın izlerini başka bir ilçenin mezar taşlarıyla ilişkilendirmek, hem mezar taşı çalışmaları için hem de Sakarya bütününde üslubun doğru analiz edilebilmesi için önemli görülmüştür. Mezar taşları bölümleri itibarıyla lahit, pehleli ve şahide mezar olarak gruplandırılmıştır. Bunlar içerisinde en fazla karşılaşılan tip şahide mezarlardır. Bu mezar taşlarının baş şahidelerinin neredeyse tamamında kitabe bulunmaktadır.

Sakarya mezar taşlarındaki başlıklar Osmanlı teşkilat şemasındaki kıyafet düzeninin yansıtıcıları olarak hem mezar taşına kimlik kazandırmış hem de geleneksel şemaları teşhir etmiştir. Burada başlıklar açısından vurgulanması gereken sonuç Sakarya sınırlarında kadın mezar taşlarının oldukça zengin kompozisyonları barındırması, yeniçeri askeri teşkilatına mensup askerlerin bölük isimleriyle verilmesi ve kullandıkları başlıklar olacaktır.

Sakarya mezar taşları bitkisel süsleme kompozisyonları açısından oldukça zengindir. Kur’an-ı Kerim’deki ayetlerden esinlenerek sanatçıların anlam ve üslup dünyalarını zenginleştiren tezyini unsurların mezar taşlarında şekil kazandığı görülmüştür. Bir cennet ağacının betimlenmesinde ve cennet meyvelerinin vurgulanmasındaki temel kaygı, kutsal örgelerin üzerine eğilmek olduğu saha çalışmalarından anlaşılmaktadır. Bunların yanı sıra medfun için yegâne dilek ve temel kaygı; içinde bitkilerin olduğu cennet arzudur. Sakarya mezar taşlarında servi ağacı, asma ağacı, üzüm salkımları, hurma ağacı, tubâ ağacı, vazodan çıkan çiçek, çiçek sepeti, kıvrık dal, palmet, rumi, lale, kuş, gibi bezemeler tasarlanmıştır. Bunların yanı sıra ateşli silahlar, Osmanlı armaları gibi nesneli bezemeler de yapılmıştır. Bir örnekte “Annesi tarafından tabancayla vurulan” 15 yaşındaki bir gencin derin hüznünü “tabanca” tasviri ile ifadeye dökmek mezar taşlarının dili açısından oldukça önemli bir detaydır. Batılılaşma ve ardışık dö-

nemlerde Osmanlı sanatını etkileyen unsurlar mezar taşlarını da etkilemiştir. Bitkisel bezemede akantus yapıpraklarından oluşan taç ve tepelik kısımları, “S” ve “C” kıvrımlı arabesk motifler, helezonik daireler stilize bir yaklaşımla verilmiştir.

Kitabe kayıtları, sadece mevta hakkında dizelerin olduğu alanlar değildir. Toplum, aile ve devlet ile ilişkisi olan bu alan birçok şifrenin çözüleceği verileri saklamaktadır. Nitekim Sakarya'nın yerleşim adları, kimlikleri, kahramanları, hattatları, hakkakları, şairleri, şiirleri, sözel belleğin kelimeleri yer almaktadır. Bu anlayışla incelediğimiz kitabelerde bani isimleri, hat sanatçıları ve yazı türleri vurgulanarak verilmiştir. İncelenen mezar taşları içerisinde bir hattat imzasının tespiti yapılmıştır. Bunun yanı sıra mimaride yapının inşa sürecinde üstlenici olarak kayıtlara geçen “bânî” isimlerine rastlanmaktadır. Bunlardan birincisi Arifiye Hacıköy Câmii haziresinde “Câmi-i şerifin Bânîsi müteveffâ Ahmed Ağa'ya”; diğeri ise Karasu Merkez Camii haziresinde “Bu câmi-i şerifin bânîsi Sâhibü'l-hayrât el-hâc Abdi Bey'e” ait şahidelerdir. Böylece 2 taşçı ustası ve 2 Hattat'ın ismi kaydedilerek literatüre kazandırılmıştır.

Araştırma kapsamında incelenen 1210 mezar taşı Sakarya kültür varlığı listesine eklenerek milli envanterini zenginleştirmiştir. Sakarya mezar taşlarının bütün olarak ele alınması, tipolojilerin grafik ve tablolarla tasnif edilmesi çalışmanın verilerini kuvvetlendirerek değerlendirmeyi kolaylaştırmıştır. Bu çalışmanın yeni araştırmacılara veriler sunacağı kanaatindeyiz.

Kültürel mirasımızın tapu kayıtları olan bu taşların korunması ve gelecek nesillere aktarılmasını vazife olarak görmeliyiz.

### Kaynaklar

- » Bulut, Mustafa. *Sultan II. Mahmut Haziresi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- » Çal, Halit&İltar, Gazanfer. *Giresun İli Mezar Taşları*. Ankara: Giresun Valiliği Yayınları, 2011.
- » Çal, Halit. “Türklerde Mezar – Mezar Taşları”. *Aile Yazıları*. 8/295-332. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, 2015.
- » Ersoy, Ayla. “Eyüp'teki Mezar Taşlarında Servi Ağacı Kültü”. *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler (11-13 Mayıs 2001)*. ed. İrfan Çalışkan vd.. V/91-95. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2002.
- » Esin, Emel. *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2004.
- » Gündoğdu, Oktay. *Üsküdar'daki Ahmediye Külliyesi Haziresi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- » Ögel, Bahaddin. *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar) 1*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993.
- » Ögel, Bahaddin. *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar) 2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- » Özcan, Ali Rıza. *İstanbul'un 100 Mezar Taşı*. İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2010.
- » Şeyban, Lütfi - Kır Oğuzhan. *Osmanlı Mimari ve Mezar Taşı Kitabeleriyle Sakarya 1639-1946*. Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Yayınları, 2019.
- » Şeyban, Lütfi. *Osmanlı Dönemi Taraklı Mezar Taşları ve Kitabeleri*. Adapazarı: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2007.
- » Tüfekçioğlu, Abdülhamit & Gündoğdu, Oktay. “Üsküdar-Ahmediye Külliyesi Haziresi Mezar Taşları Üzerine Değerlendirme”. *IX. Üsküdar Sempozyumu Bildiriler (11-13 Kasım 2016)*. ed. Coşkun Yılmaz. II/292-293. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2017.
- » Tüfekçioğlu, Abdülhamit. *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı*. Ankara: T.C. Kültür Ba-

kanlığı Yayınları, 2001

İ  
S  
T  
E  
M  
36/2020



## Arkeolojik Kazı ve Temizlik Çalışmaları Sonucunda; Ba'rûr Hanı

MUSTAFA GÜLER



Doç.Dr., Harran Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Mimarlık Bölümü, Şanlıurfa,  
Türkiye, [mguler63@hotmail.com](mailto:mguler63@hotmail.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 02.05.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 27.12.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Güler, Mustafa. "Arkeolojik Kazı ve Temizlik Çalışmaları Sonucunda; Ba'rûr Hanı". *İstem*, 18/36 (2020): 457-488. <https://doi.org/10.31591/istem.849358>

### Öz

Urfa ilinden 67 km. Harran ilçesinden ise 23 km. uzaklıkta bulunan Ba'rûr Hanı, Harran ilçesi- nin Tek Tek Dağları bölgesindedir. H. 619 M.1219-1220 yılında inşa ettirilmiş olan ve günümü- zde Anadolu sınırları içerisinde kalmış, bilinen tek Eyyubî handır.

Ba'rûr Hanı, mimari olarak ortadaki kareye yakın büyük dikdörtgen bir avlu ile bu avlunun etra- fındaki mekânlardan ve kuzey tarafındaki giriş kısmından oluşmaktadır. Avlunun kuzey tara- fında giriş eyvanı, güney tarafında ise yapının ana eyvanı yer almaktadır. Giriş eyvanının doğu tarafında meşid, batı tarafında han görevlilerine ait olduğu düşünülen bir oda bulunmaktadır. Ayrıca hanın giriş kapısının tam karşısında, bir kuyu ile kuyunun doğu tarafında küçük bir yapı kalıntısı ve hanın kuzeybatı tarafındaki büyükçe bir yapı kalıntısı bulunmaktadır.

Ba'rûr Hanı, 2018 yılında Kültür Bakanlığı tarafından onarım programına alındığından yapıda onarıma başlanmadan önce, 2018 yılının ekim ayında başlanmış olan, arkeolojik kazı ve te- mizlik çalışmaları 2019 yılının şubat ayında tamamlanmıştır.

Günümüzde metruk durumda bulunan Ba'rûr Hanı'nda, avluda, avlunun her iki tarafında bulu- nan ve yapının tamamına yakınına dolaşan genişçe bir koridor şeklindeki mekânlarda, bu mekânlara açılan nişlerde, yapının köşe mekânlarında, güney ve doğu cephelerinde olmak üzere, yapının yaklaşık olarak tamamında arkeolojik kazı ve temizlik çalışmaları yapılmıştır.

Ba'rûr Han'da, yapılan arkeolojik kazı ve temizlik çalışmaları sonucunda, moloz ve toprak al- tında kalan kısımları açığa çıkarılarak, yapının bilinmeyen ve eksik kısımları ile malzeme özel- likleri kesinleştirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmayla Ba'rûr Han'ın tarihçesi, mimari özellikleri ve mimarlık tarihi açısından değerlen- dirmesi ve tanıtılması amaçlanmamış, Ba'rûr Han'ında yapılan arkeolojik kazı ve temizlik ça-lışmalarının sonuçlarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Han, Ba'rûr Hanı, 13. Yüzyıl, Eyyubî, Harran.

### Abstract

#### **Ba'rûr Inn Based on the Results of Archaeological Excavations and Cleaning Works**

Located at a distance 67 kms from the province of Urfa and 23 kms away from Harran district, Ba'rûr Inn is in the Tek Tek Mountains region of Harran district. It is the only known Ayyubî Inn



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

built in 619 H.-1219-1220 A.D.

Ba'rür Inn consists of a large rectangular courtyard near the square in the middle of the architecture and the spaces around this courtyard and the entrance on the north side. There is an entrance iwan on the north side of the courtyard and the main iwan on the south side of the building. There is a masjid on the east side of the entrance iwan, and a room on the west side which is thought to belong to the inn staff. There is also a well opposite the entrance door of the inn and a small building ruin on the east side of the well and a large building ruin on the northwest side of the inn.

Since the Ba'rür Inn was included in the repair program by the Ministry of Culture in 2018, before the repair began, the archaeological excavation and cleaning works, which started in October 2018, were completed in February 2019.

Today in the abandoned Ba'rür Inn, the archaeological excavation and cleaning works have been carried out in the courtyard, in the spaces in the form of a wide corridor on both sides of the courtyard and around the entire structure, in the niches opening to these spaces, in the corner places of the building, on the south and east facades.

As a result of the archaeological excavations and cleaning works carried out in Ba'rür Inn, the unknown and missing parts of the building and the material properties of the building were tried to be determined by exposing the rubble and the underground parts.

With this study, it was not aimed to evaluate and introduce Ba'rür Inn in terms of its history, architectural features and architectural history; rather it is aimed to evaluate the results of the archaeological excavations and cleaning works in Ba'rür Inn.

**Keywords:** Inn, Ba'rür Inn, 13th Century, Ayyubî, Harran.

### Giriş

Urfa ilinden 67 km. Harran ilçesinden ise 23 km. uzaklıkta bulunan Ba'rür Hanı, Harran ilçesinin doğusunda yer alan, Tek Tek Dağları bölgesindedir. Ba'rür Hanı, Harran'a kervan yürüyüşüyle yaklaşık olarak, bir günlük-menzillik mesafede bulunmaktadır.

Yapının inşa kitâbesinden, Ba'rür Hanı'nın H. 616 M. 1219 yılında inşa ettirildiği anlaşılmaktadır.

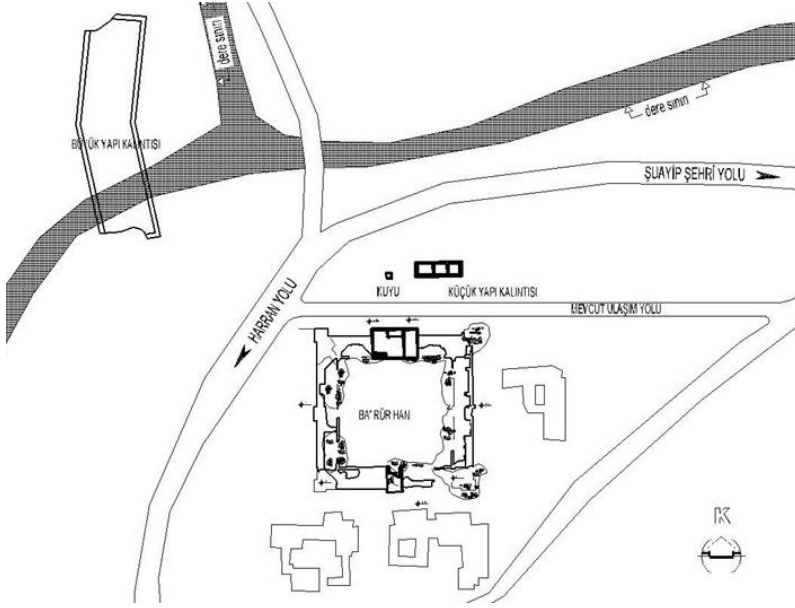
Ba'rür Hanı, ortadaki kareye yakın büyük dikdörtgen bir avlu ile bu avlunun etrafındaki mekânlardan ve kuzey tarafındaki giriş kısmından oluşmaktadır.

Hanın giriş kapısının tam karşısında, 118.5 m. derinliğinde bir kuyu<sup>1</sup> ve kuyunun doğu tarafında küçük bir yapı kalıntısı yer almaktadır. Ayrıca hanın kuzeybatı tarafında ve yapıdan biraz uzakta, büyükçe bir yapı kalıntısı<sup>2</sup> daha bulunmaktadır (Şek.1).

<sup>1</sup> Kareye yakın dikdörtgen kesitli kuyunun, ağız kısmı yaklaşık olarak 1.50 x 1.50 m. gibi görünmektedir. Ağız kısmının yaklaşık 2 m. alt tarafında ise kuyu daha da genişlemektedir.

Erguvanlı (1973), Ba'rür Hanı'nın ön tarafındaki bu kuyunun 115 m. derinlikte olduğunu ve Anadolu'da bilinen en derin adı kuyunun ise Mardin Kızılköy civarında, 117 m. derinlikteki bir kuyu olduğu söylemektedir. Ancak yapılan ölçüm sonucu 118.5 m. derinlikteki bu kuyunun Türkiye de bilinen, en derin adı kuyu olduğu söylenebilir.

<sup>2</sup> Günümüzde toprak zemin hizasına kadar yıkılmış olan yapı kalıntısının, gerek topoğrafik olarak çukur bir yerde, dere yatağında yapılmış olmasından, gerek ölçülerinin çok büyük olması ve gerekse de duvarların çok kalın (yaklaşık 2.00 m.) olmasından dolayı, bu yapı kalıntısının yağmur sularını toplayan bir sarnıç ve bazı kısımlarının da günümüzde yıkılmış olan yapılara ait, temel kalıntıları olabileceği düşünülebilir.



Şekil 1. Ba'rûr Hanı - Vaziyet Planı (Güler. 2013)



Şekil 2 Ba'rûr Hanı Hava Fotoğrafı (Y. Küçük, 2017)

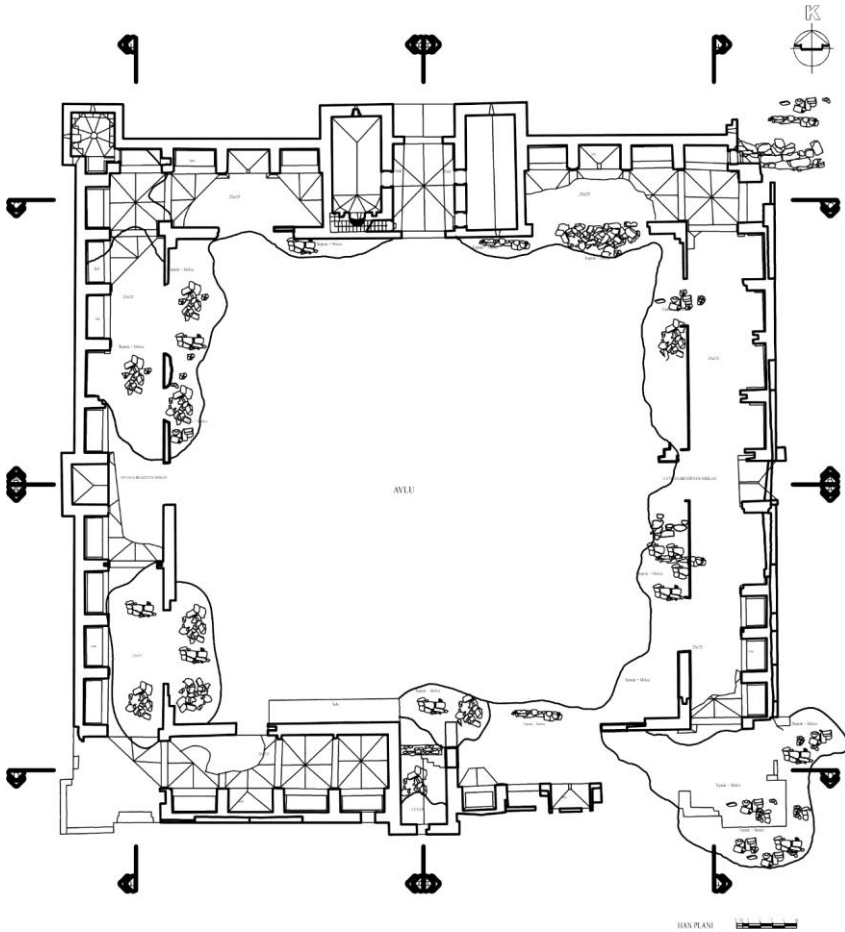
Günümüzde metruk durumda bulunan Ba'rûr Hanı (Şek.2), 2018 yılında Kültür Bakanlığı tarafından onarım programına alındığından, yapıda onarıma başlanmadan önce 2018 yılının ekim ayında başlanan arkeolojik kazı ve temizlik çalışmaları, aralıklarla, yaklaşık beş ay sürdürülerek 2019 yılının şubat ayının sonunda genel olarak tamamlanmıştır.

### Mimari Olarak, Ba'rûr Hanı

Ba'rûr Hanı, ortadaki kareye yakın büyük dikdörtgen bir avlu ile bu avlunun etrafındaki mekânlardan ve kuzey tarafındaki giriş kısmından oluşmaktadır.

Avlunun kuzey tarafında giriş eyvanı, güney tarafında ise yapının ana eyvanı yer almaktadır. Giriş eyvanının doğu tarafında mescid, batı tarafında han görevlilerine ait olduğu düşünülen bir oda bulunmaktadır (Şek.3-6).

İ  
S  
T  
E  
M  
36/2020



Şekil 3. Ba'rûr Hanı Rölöve-Plan, Arkeolojik Kazı ve Temizlik Çalışmalarından Önce (Güler. 2013)

Kareye yakın büyük dikdörtgen avlu, yapının merkezinde bulunmaktadır.

Avlunun etrafındaki mekânlar ise avlu duvarları üzerinde yer alan kapılarla girilen ve yapının büyük bir bölümünü oluşturan, yapının tamamına yakınına dolaşan genişçe bir koridor ile bu koridorlara açılan büyükçe nişlere benzeyen mekânlardan ve köşelerdeki odalardan meydana gelmektedir. Avlunun etrafındaki mekânlar, hana gelen yolcular ile yolcuların beraberindeki hayvanların kaldıkları ve yüklerinin konuldukları bölümler olmalıdır.



Şekil 4. Ba'rûr Hanı Hava Fotoğrafi –Kuzey Cephesi ve Avlu (Y. Küçük, 2017)



Şekil 5. Kuzey Cephesi ve Avlu (Y. Küçük, 2017)





**Şekil 6. Ba'rûr Hanı Hava Fotoğrafi –Güneybatı Köşesi ve Avlu (Y. Küçük, 2017)**

### **Ba'rûr Hanı'nın Tarihçesi**

Yapının giriş kapısının üst tarafında bulunan, inşa ve bani kitâbesinden, Ba'rûr Hanı'nın Hüsameddin Ali tarafından H. 616 yılının cemazievvel ayında (M. Temmuz 1219) inşa ettirildiği anlaşılmaktadır. Bani kitâbesinde ismi geçen “İsa oğlu İmad oğlu Emir Hacı Hüsameddin Ali” Eyyubî Prenslere Melik Eşref'in hâcibi<sup>3</sup> olan, Hâcib Hüsameddin Ali olmalıdır (Güler-Güler, 2018). Eyyubîler devrinde, Eyyubî melikleri (prensleri) tarafından idare edilmiş olan Harran'ın, bu dönemde Eyyubî Meliklerinden, Melik Eşref (1198-1228) tarafından yönetildiği bilinmektedir.

Ortasında kareye yakın büyük dikdörtgen bir avlu ile avlunun etrafında yer alan mekânlardan oluşan plan şemasıyla (Şek.3), Anadolu'daki han-kervansaraylardan farklılık arz eden Ba'rûr Hanı'nın, Suriye'deki Eyyubî<sup>4</sup> ve Memluklu<sup>5</sup> kervansaraylarına benzerliği açıkça görülmektedir (Güler, 1994).

H. 619 M.1219-1220 yılında inşa ettirilmiş olan Ba'rûr Han, gerek inşa tarihi ve banisi ile gerekse de mimari özelliklerinden bir Eyyubî hanıdır. Harran'a bir menzillik mesafedeki Ba'rûr Han, günümüzde Anadolu sınırları içerisinde kalmış olan tek Eyyubî hanıdır.

### **Ba'rûr Hanı'nda Yapılan Arkeolojik Kazı Ve Temizlik Çalışmaları**

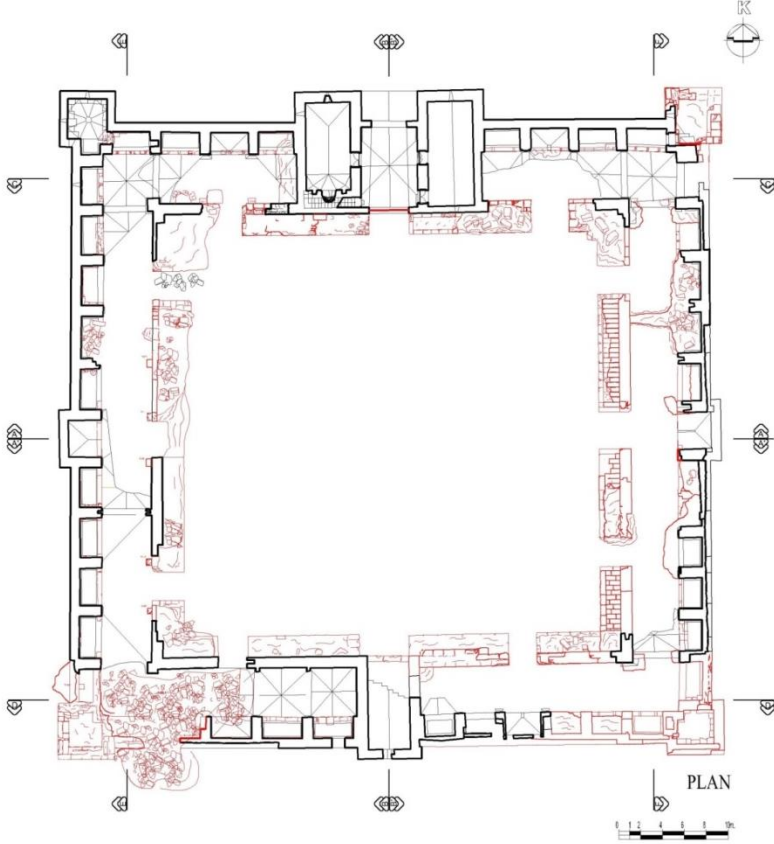
Yapıdaki kazı ve temizlik çalışmaları, avluda, avlunun her iki tarafında bu-

<sup>3</sup> Hâciblik: Sadrâzam, vezir, mâbeyinci vb. devlet büyüklerine verilen unvan (Ayverdi, 2006).

<sup>4</sup> Suriye'deki Eyyubî kervansaraylarında da, yapıların ortasında büyük bir avlu, avlunun etrafını çepeçevre dolanan koridor şeklindeki mekânlar ve giriş eyvanının karşısında, ana eyvan yer almaktadır (Sauvaget, 1939).

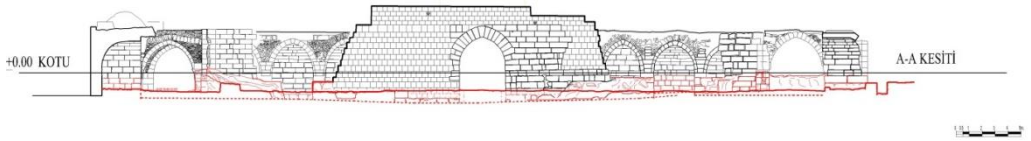
<sup>5</sup> Suriye'deki Memluklu Kervansaraylarında da, yapıların ortasında kareye yakın büyük dikdörtgen bir avlu, avlunun etrafını çepeçevre dolanan koridor şeklindeki mekânlar ile koridor şeklindeki mekânlara açılan büyükçe nişlere benzeyen mekânlar yer almaktadır (Sauvaget, 1940).

lunan ve yapının tamamına yakınına dolaşan genişçe bir koridor şeklindeki mekânlarda, bu mekânlara açılan nişlerde, yapının köşe mekânlarında, güney ve doğu cephelerinde olmak üzere, yapının yaklaşık olarak tamamında yapılmıştır (Şek.7-11).

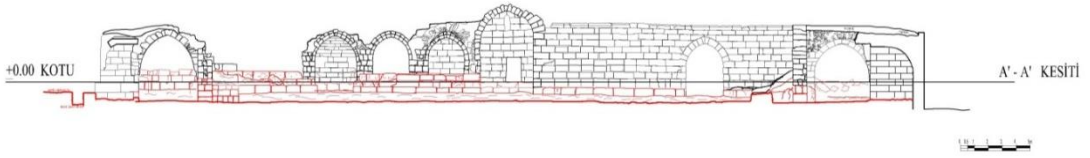


Şekil 7. Ba'rûr Hanı Rölöve-Plan, Arkeolojik Kazı ve Temizlik Çalışmaları Sonrası (Ortaya çıkan kısımlar kırmızı renkle belirtilmiştir.) (Güler, 2019)

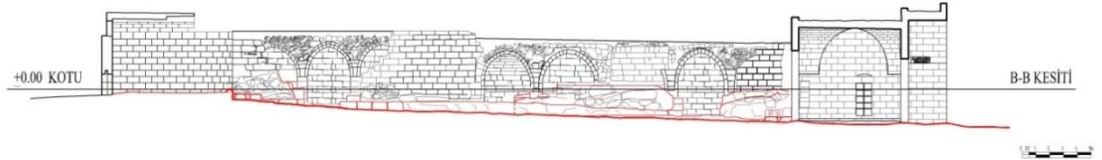
İ  
S  
T  
E  
M  
36/2020



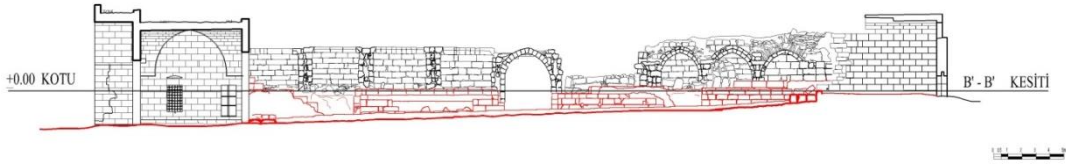
Şekil 8. AA Kesiti- Arkeolojik Kazı ve Temizlik Çalışmaları Sonrası (Ortaya Çıkan Kısımlar Kırmızı Renkle Belirtilmiştir.)



Şekil 9. A'A' Kesiti



Şekil 10. BB Kesiti



Şekil 11. B'B' Kesiti

#### Avludaki Kazı ve Temizlik Çalışmaları

2018 yılının ekim ayında yapının öncelikle avlusunda bulunan moloz taş ve toprak avludan çıkarılarak avlu temizlenmiştir (Şek.10-17). Bu temizlik çalışmaları sonucunda avlunun güney tarafında zemindeki ana kayaya ulaşılmıştır.

İ  
S  
T  
E  
M  
36/2020



Şekil 12. Avlu - Kuzey (2013)





Şekil 13 Avlu - Kuzey Batı, Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası



Şekil 14. Avlu Güneydoğu Köşeden, Avlunun Batı Tarafı (2013)



Şekil 15. Avlu - Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası, Batı Tarafı



Şekil 16. Avlu - Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası, Doğu ve Güney Tarafı



**Şekil 17. Avlu - Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası, Güney ve Batı Tarafı**

**Sekiler:** Avlu duvarlarının kenarlarında sekilere ait olduğu anlaşılan duvar parçaları bulunmaktadır. Bunlardan, avlu duvarının güneybatı köşesindekiler ile doğu duvarının ortasındaki seki kalıntıları, açıkta olduğundan kazılardan önce de görülebilmekteydi. Avlu duvarlarının kenarlarında bulunan moloz ve toprak dolgu kaldırıldığında avlunun dört tarafında da sekilerin olduğu anlaşılmıştır. Avludaki sekiler üzerindeki moloz ve toprak kaldırıldığında, sekilerin gerçek kotları ve boyutları ortaya çıkarılmıştır (Şek. 18-22).



**Şekil 18. Avlu - Güneydoğu Tarafı (2013)**





Şekil 19. Avlu – Doğu Tarafı ve Sekiler



Şekil 20. Avlu – Güney Ve Doğu Tarafı, Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası



Şekil 21. Avlu – Güneydoğu Tarafı, Kazı ve Temizlik Çalışmaları Sonrası-Detay



Şekil 22. Avlu – Doğu Tarafı ve Sekiler

#### Avlunun Etrafındaki Mekânlarda Yapılan Kazı ve Temizlik Çalışmaları

**Koridor Şeklindeki Mekânlarda Yapılan Kazı Ve Temizlik Çalışmaları:** Avlunun her iki tarafında bulunan ve yapının tamamına yakınına dolaşan genişçe bir koridor şeklindeki mekânların kazı ve temizlik çalışmaları yapılmıştır (Şek.23-33).



Şekil 23. Avlu –Doğu Tarafı (2013)



Şekil 24. Güneydoğu Tarafı



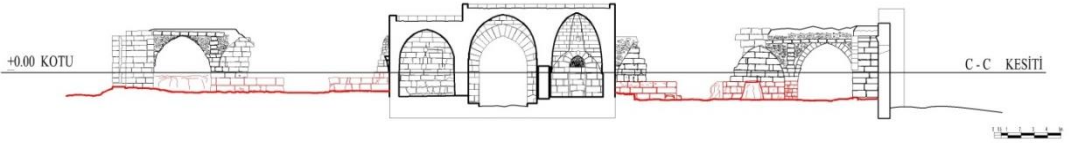


Şekil 25. Avlunun Doğu Tarafında Bulunan Koridor Şeklindeki Mekânlar (2013)

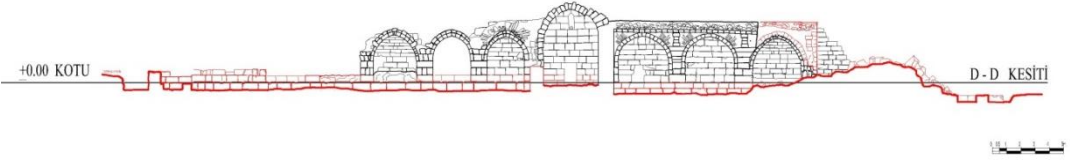


Şekil 26. Avlunun Doğu Tarafında Bulunan Koridor Şeklindeki Mekânlar, Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası

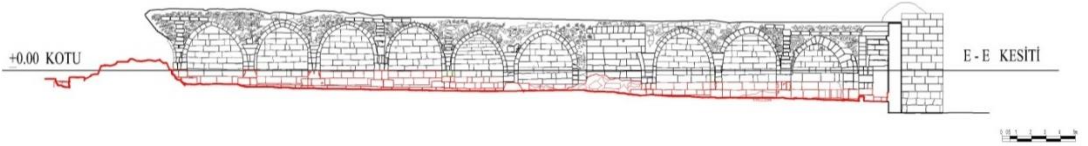




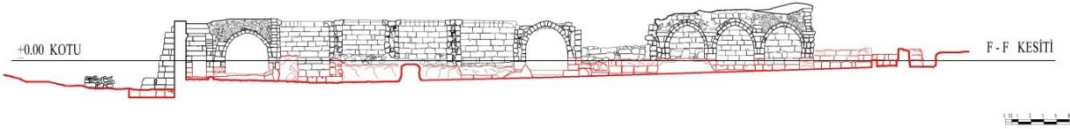
Şekil 27. CC Kesiti



Şekil 28. DD Kesiti



Şekil 29. EE Kesiti



Şekil 30. FF Kesiti

İ  
S  
T  
E  
M  
36/2020



Şekil 31. Avlu - Batı Tarafı (2013)



Şekil 32. Avlunun Batı Tarafında Bulunan Koridor Şeklindeki Mekânlar (2013)



### Şekil 33. Avlunun Batı Tarafında Bulunan Koridor Şeklindeki Mekânlar, Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası

Koridor şeklindeki mekânların güneybatı taraflarında yüzeye yakın bir kısımda ana kayaya ulaşılmıştır (Şek.34).



### Şekil 34. Avlunun Güneybatı Tarafında Bulunan Koridor Şeklindeki Mekânların Zemini ve Nişler

Koridor şeklindeki mekânların doğu, batı ve kuzey taraflarında moloz taş ve toprak kaldırıldığında toprak bir zemine ulaşılmıştır. Bu kısımlarda kare kazı çukurları-açmalar yapılarak ana kayaya ulaşılmış ve yapının orijinal zemin kotu yaklaşık olarak belirlenmiştir.

Koridor şeklindeki mekânlardaki moloz taş ve toprak temizlendiğinde, mekânların zemin malzemesinin toprak olduğu anlaşılmıştır (Şek.35-39). Toprak zemin ise ana kayaya oturmaktadır. Bu kısımların zeminin, güneyden-kuzeye doğru eğimli olduğu, yani zeminin düz olmadığı anlaşılmıştır (Şek.33).





Şekil 35. Avlunun Batı Tarafındaki Koridor Şeklindeki Mekânlardaki Zemin Kazısı



Şekil 36. Avlunun Batı Tarafındaki Koridor Şeklindeki Mekânlardaki Zemin Kazısı, Detay



Şekil 37. Avlunun Kuzeybatı Tarafındaki Koridor Şeklindeki Mekânlardaki Zemin Kazısı



**Şekil 38. Avlunun Kuzeybatı Tarafındaki Koridor Şeklindeki Mekânlardaki Zemin Kazısı, Detay**



**Şekil 39. Avlunun Kuzeybatı Tarafındaki Koridor Şeklindeki Mekânlardaki Zemin Kazısı, Detay**

Koridor şeklindeki mekânlardaki moloz taş ve toprak temizlenirken, bu kısımlardaki moloz içerisinde bulunan, yapının duvarlarına ve üst örtülere ait olan taşlar, çıkarıldıkları yerlere göre gruplandırılarak avluda istiflenmiştir (Şek.15-17).



**Nişlerde Yapılan Kazı Ve Temizlik Çalışmaları:** Koridorlar şeklindeki mekânlara, açılan büyükçe nişlere benzeyen mekânlardaki moloz ve toprak dolgular kaldırıldığında, nişlerin özgün kotu ve nişlerin önündeki sekilerin ait, bir sıra taş ortaya çıkmıştır (Şek. 34,35,37,40,41).



**Şekil 40.** Avlunun Güneybatı Tarafında Bulunan Koridor Şeklindeki Mekânlara Açılan Nişler ve Nişlerin Sekileri



**Şekil 41.** Niş Sekileri-Detay

**Köşe Mekânlarında Yapılan Kazı Ve Temizlik Çalışmaları:** Yapının köşele-

rinde yer alan mekânlardan, yalnızca kuzeybatı köşedeki mekân, günümüze sağlam olarak ulaşmıştır (Şek.4,7). Bununla birlikte kuzeydoğu köşesindeki, köşe mekânın da çok az bir kısmı sağlam olarak mevcuttur (Şek.4,7,42). Güneydoğu ve güneybatı köşelerinde yer alan mekânların ise sadece zeminde duvar izleri görülmekteydi (Şek.3).

Kuzeydoğu, köşe mekânındaki yer alan moloz taş ve toprak temizlenerek, mekânın zemini ve duvar izleri belirlenmiştir (Şek. 42,43).

Güneydoğu ve güneybatı köşelerinde yer alan ve duvar izleri yer yer görülebilen köşe mekânlarının, üzerindeki toprak kaldırılarak duvar izleri ve orijinal zemin kotu ortaya çıkarılmıştır (Şek.44-48).



Şekil 42. Kuzeydoğu Köşe Mekânı (2013)



Şekil 43. Kuzeydoğu Köşe Mekânı, Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası





Şekil 44. Yapını Güneybatı Köşesi Ve Güney Cephesi (2013)



Şekil 45. Yapının Güneybatı Köşesi (2013)



Şekil 46. Güneybatı Köşe Mekânı, Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası



**Şekil 47. Güneybatı Köşe Mekânı, Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası**



**Şekil 48. Güneydoğu Köşe Mekânı, Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası**

**Ana Eyvanda Yapılan Kazı Ve Temizlik Çalışmaları:** Avlunun güney tarafında ve giriş eyvanın tam karşısında yer alan boyuna dikdörtgen şeklindeki ana eyvanın zeminde yer alan moloz taş ve toprak eyvandan çıkarılarak, ana eyvanın zemini temizlenmiştir (Şek.49,50).

Eyvandaki kazı ve temizlik çalışmasında, taş ve toprak moloz içerisinde bulunan ve eyvanın duvarlarına ve üst örtüsüne ait olan taşlar da avluda istiflen-

miştir (Şek.16,17).



Şekil 49. Ana Eyvan (2013)

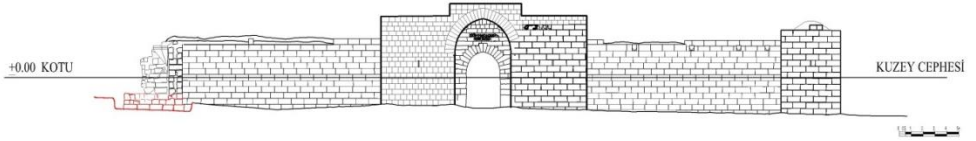


Şekil 50. Ana Eyvan, Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonrası

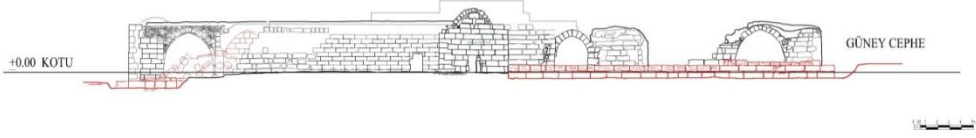
### Cephelerde Yapılan Kazı Ve Temizlik Çalışmaları

Büyük oranda yıkılmış ve tahrip olmuş olan yapının, doğu ve güney cephelerinde kazı ve temizlik çalışmaları yapılmıştır (Şek.51-54). Yapılan kazılarla, duvarların ön kısmında bulunan toprak dolgu, ana kayaya kadar kazılarak, cephe duvarları ve duvarlara ait izler açığa çıkarılmıştır (Şek.55).

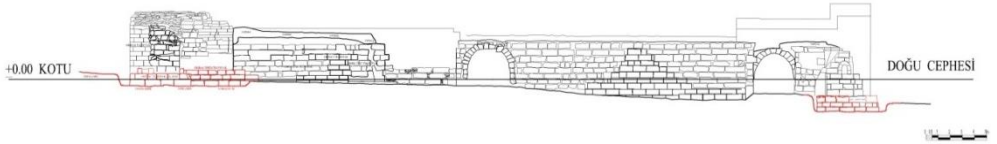
Kuzey ve batı cephelerinde de zemindeki toprak temizlenerek, zemindeki ana kaya açığa çıkarılmıştır (Şek.56).



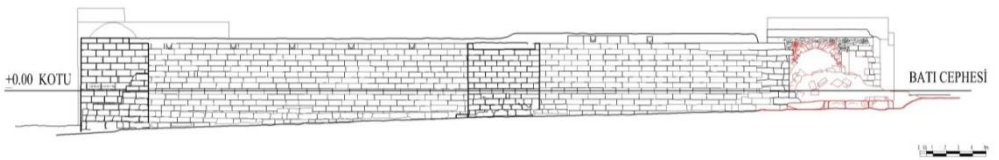
Şekil 51. Kuzey Cephesi



Şekil 52. Güney Cephesi



Şekil 53. Doğu Cephesi



Şekil 54. Batı Cephesi





Şekil 55. Güney Cephesi, Zemin Kazısı



Şekil 56. Batı Cephesi Zemin Kazısı Ve Ana Kaya

### Ba'rûr Hanı'nda Yapılan Arkeolojik Kazı ve Temizlik Çalışmaları Sonucunda Ortaya Çıkan Veriler

Avludaki kazı ve temizlik çalışmaları sonucunda avlunun güney tarafında da zemindeki ana kayaya ulaşılmıştır. Zemin, ana kayadan daha alt bir kotta olmayacağından avlunun orijinal zeminin ana kaya olduğu anlaşılmıştır.

Avlunun güney tarafının kotunun, kuzey tarafına göre, yaklaşık 160 cm. daha yukarıda olduğu ve avlunun güneyden-kuzeye doğru eğimli olduğu görülmüştür (Şek. 10,11). Ayrıca avlunun doğu ve batı taraflarının da, avlunun orta kısmına göre, daha üst kotta olduğu, doğu ve batı taraflarından, avlunun ortasına doğru hafif bir eğiminin olduğu anlaşılmıştır (Şek. 8).

**Sekiler:** Avlu duvarlarının kenarlarında sekilere ait olduğu anlaşılan duvar parçalarından, avlunun güneybatı köşesindekiler ile doğu duvarının ortasındaki seki kalıntıları açıkta olduğundan görülebilmekteydi (Şek. 3).

Avlu duvarlarının kenarlarında bulunan moloz ve toprak dolgu kaldırıldığında, sekilerin kotları ve orijinal boyutlar ortaya çıkmış ve avlunun dört tarafında da sekilerin olduğu anlaşılmıştır (Şek.7). Sekiler, avlunun zemin kotundan daha yüksekçe ve oldukça kalın bir duvar şeklindedir (Şek.19-22).

**Avlunun Etrafındaki Koridor Şeklindeki Mekânlarda Yapılan Kazı Ve Temizlik Çalışmaları:** Koridor şeklindeki mekânlardaki moloz taş ve toprak temizlendiğinde, ana kayaya ulaşılarak, orijinal zemin kotu yaklaşık olarak tespit edilmiştir (Şek.33,34).

Koridor şeklindeki mekânların, avlunun kuzey ve güney tarafında olanlarının zeminin yaklaşık olarak düz bir kotta sahip olduğu anlaşılmaktadır (Şek.34,37). Ancak avlunun doğu ve batı tarafındaki koridor şeklindeki mekânlarda, güney tarafının, kuzey tarafından yaklaşık 115 cm daha yukarıda olduğu ve güneyden-kuzeye doğru bir eğimin olduğu anlaşılmaktadır (Şek.29,30,33).

Koridor şeklindeki mekânlardaki moloz taş ve toprak temizlendiğinde, zemindeki ana kayanın eğimine çok fazla müdahale edilmediği ve ana kayanın üzerine bir kat dolgu ve tesviye yapılarak, zeminin eğimli bir şekilde oluşturulduğu ve toprak olduğu anlaşılmıştır (Şek.35-38).

**Nişlerde Yapılan Kazı Ve Temizlik Çalışmaları:** Koridorlar şeklindeki mekânlara, açılan büyükçe nişlere benzeyen mekânlardaki moloz ve toprak dolgular kaldırıldığında, nişlerin orijinal kotu ve nişlerdeki sekiler ortaya çıkmıştır. Bu nişlerin ön tarafında bir taş sırası duvar bulunduğu bu duvar ile cephe duvarı arasında kalan kısımların ise toprak olduğu anlaşılmaktadır (Şek.34,35,40,41).

Avlunun doğu ve batı tarafındaki koridor şeklindeki mekânların zemini eğimli olduğundan ve nişler de koridor şeklindeki mekânlara açıldığından, bu bölümdeki nişler, koridor şeklindeki mekânların zeminindeki eğime paralel olarak, güneyden-kuzeye doğru eğimlidir (Şek. 33,35). Nişlerin zemin seviyeleri,

güney tarafta daha üst kotta, kuzeye doğru ise daha alt kottadır. Ancak bu eğim nişlerin iç kısımlarında yoktur. Bu nedenle nişlerin zemini, her niş içerisinde düzdür (Şek. 34,40,41).

**Köşe Mekânlarında Yapılan Kazı Ve Temizlik Çalışmaları:** yapının kuzeydoğu, güneydoğu ve güneybatı köşelerinde yer alan mekânların üzerindeki toprak ve molozlar kaldırılarak bu mekânların duvarları belirlenerek, gerçek boyutları ortaya çıkarılmış ve köşe mekânlarının orijinal zemin kotları da belirlenmiştir (Şek.43,46,47,48). Köşe mekânlarının zeminin, toprak olduğu görülmüştür.

**Ana Eyvanda Yapılan Kazı Ve Temizlik Çalışmaları:** Eyvanın zeminde yer alan moloz taş ve toprak temizlenerek, eyvanın orijinal zemin kotu belirlenmiştir (Şek.28,50).

Eyvanın zeminin ön-kuzey tarafında bir sıra taş bulunmaktadır (Şek.50). Bu taş sırasının arka tarafındaki eyvan zeminin ise toprak olduğu görülmüştür.

**Cephelerde Yapılan Kazı Ve Temizlik Çalışmaları:** Yapının doğu ve güney cephelerinde kazı ve temizlik çalışması sonucunda cephelerin orijinal zemin kotu belirlenmiştir (Şek.51-56).

#### **Arkeolojik Kazı Ve Temizlik Çalışmaları Sonucunda Ortaya Çıkan Verilerin Değerlendirilmesi**

Ba'rûr Hanı'nda, avluda, avlunun her iki tarafında bulunan ve yapının tamamına yakınına dolaşan genişçe bir koridor şeklindeki mekânlarda, bu mekânlara açılan nişlerde, yapının köşe mekânlarında, güney ve doğu cephelerinde olmak üzere yapının yaklaşık olarak tamamında kazı ve temizlik çalışmaları yapılmıştır.

**Yapının Zeminde Ortaya Çıkan Verilerin Değerlendirilmesi:** Avludaki kazı ve temizlik çalışmaları sonucunda avlunun güney tarafının kotunun yaklaşık 160 cm. daha yukarıda olmak üzere, eğimin güneyden-kuzeye doğru olduğu görülmüştür (Şek. 10,11). Ayrıca avlunun doğu ve batı taraflarının da, avlunun ortasına göre daha üst kotta olduğu, yani avlunun doğu ve batı taraflarından, avlunun ortasına doğru bir eğimin olduğu anlaşılmıştır (Şek. 8).

Avlunun etrafındaki koridor şeklindeki mekânlardan, avlunun kuzey ve güney tarafındakilerinde, zeminin yaklaşık olarak düz olduğu anlaşılmaktadır. Ancak avlunun doğu ve batı tarafındaki koridor şeklindeki mekânlarda, güney tarafının kuzey tarafından yaklaşık 115 cm daha yukarıda olduğu ve güneyden-kuzeye doğru bir kot farkının bulunduğu anlaşılmaktadır (Şek.29,30,33).

Avlunun doğu ve batı tarafındaki koridor şeklindeki mekânların zemini eğimli olduğundan ve nişler de koridor şeklindeki mekânlara açıldığından, koridor şeklindeki mekânların zeminindeki eğime paralel olarak, nişler de (her nişin içi düz olsa da) birbirleriyle güneyden-kuzeye doğru eğimlidir.

Yapının doğu cephesinde yapılan kazılarda cephedeki toprak zeminin güneyden-kuzeye doğru eğimli olduğu görülmüştür (Şek. 53). Ayrıca yapının özel-



likle batı cephesinde, yapının üzerine oturduğu ana kayadaki tabii eğim görülmektedir (Şek. 56).

Avluda, koridor şeklindeki mekânlarda ve cephelerde yapılan kazı ve temizlik çalışması değerlendirildiğinde, yapının kaya bir zemin üzerine oturduğu, ancak yapı inşa edilirken ana kayada bulunan eğime müdahale edilmeden, yapının ana kaya üzerine inşa edildiği görülmektedir. Bu nedenle de avluda, koridor şeklindeki mekânlarda, nişlerde ve cephelerde güneyden-kuzeye doğru bir kot farkı-eğim oluşmuştur.

Yapının üzerine oturduğu ana kayadaki tabii eğim, özellikle batı cephesinde açıkça görülmektedir (Şek.56). Yapının cephelerinde bu tür bir eğim, arazinin eğimi dolayısıyla normal-alışıldık bir durum olabilir. Ancak yapının iç kısmında, avlunun etrafındaki koridor şeklindeki mekânlardaki bu eğim şaşırtıcıdır. Normal şartlarda zeminde eğimler olsa bile, zeminin çok fazla kot farkı oluşturmayacak şekilde-düz bir şekilde, tesviye edileceği düşünülebilir. Ancak burada yapının zemini, üzerine oturduğu ana kayaya göre şekillendirilmiştir<sup>6</sup>. Ana kayanın eğimine çok fazla müdahale edilmemiş ve ana kayanın üzerine bir kat dolgu ve tesviye yapılarak, zemin eğimli bir şekilde oluşturulmuştur (Şek.35-41).

Avlunun etrafındaki koridor şeklindeki mekânlarda, eğimli ana kayanın üzerine bir kat dolgu yapılarak ve üzerine de toprak malzeme serilerek zemin oluşturulmuştur. Ancak han yapılarında iç mekânların zeminlerinin bu şekilde toprak bırakılması da çok rastlanırlı bir durum değildir.

**Avlunun Etrafındaki Sekilerin Değerlendirilmesi:** Avluda yapılan kazı ve temizlik çalışmaları sonucunda avlunun dört yönünde de sekilerin olduğu anlaşılmıştır. Avludaki sekiler, eyvanlar ve avluya açılan kapı hizaları hariç, avluyu çepeçevre dolanmaktadır. Ancak avludaki sekiler, avluda zeminden belli yüksekliklerde oluşturulmuş birer yükselti değildir. Avlu duvarlarının dört tarafını çevreleyen sekiler incelendiğinde, bu sekilerin oldukça geniş olduğu, büyük ve iri taşlarla inşa edilmiş olduğu görülmektedir (Şek.19-22). Sekiler, bu şekliyle adeta, avlu duvarlarını çevreleyen ikinci bir duvar niteliğindedir.

Bu nedenle, avlu duvarlarının dört tarafını çevreleyen sekilerin büyüklüğünü ve şeklini değerlendirdiğimizde, avlu duvarlarını tabanda desteklemek için yapılmış, ikincil bir duvar, yani payanda işlevi de gördüğü anlaşılmaktadır. Sekiler, bu şekliyle avlu duvarlarının yüzüne-önüne, belli yüksekliklere kadar örülmüş, birer destek-payandadır.

**Avlunun Etrafındaki Koridorlar Şeklindeki Mekânlara Açılan Büyükçe Nişlerdeki Sekilerin Değerlendirilmesi:** Nişlere benzeyen mekânlarda yapılan kazı

<sup>6</sup> Zaten, avlunun etrafındaki doğu ve batı taraftaki koridor şeklindeki mekânların tonozları da, güneyden-kuzeye doğru bir eğimlidir (Şek. 9). Kazı ve temizlik çalışmaları öncesinde, anlam verilmekte zorlanılan bu eğimin, zeminden kaynaklandığı anlaşılmıştır. Yani, üst örtüdeki güneyden-kuzeye doğru eğim, ana kayanın-zeminin eğime göre, yaklaşık olarak, paralel bir şekilde devam etmektedir (Şek. 9).

ve temizlik çalışmaları sonucunda nişlerdeki sekilerin, nişlerin ön taraflarındaki bir taş sırası duvar ile arkasında-içerisindeki toprak dolgudan oluştuğu anlaşılmıştır (Şek.34,41). Ancak sekiler, nişlerin ön tarafına sadece bir taş sırası yüksekti oluşturmak için örülmüş bir sıra taş değildir. Nişlerin ön tarafında sekileri oluşturan bu taş sırası, nişler arasında kesintisiz devam ederek, zeminde boydan boya, adeta bütüncül bir bağ kirişi görevi görmektedir (Şek.35,40,41).

**Köşe Mekânlarında Ortaya Çıkan Verilerin Değerlendirilmesi:** Yapının güneydoğu ve güneybatı köşelerinde, kazı çalışmalarından önce de izleri görülebilen iki köşe mekânıyla birlikte, köşe mekânlarında yapılan kazı ve temizlik çalışmaları sonucunda, yapının dört köşesinde de birer kareye yakın dikdörtgen köşe mekânının olduğu anlaşılmıştır (Şek.7). Bu mekânların fonksiyonun ne olduğunu belirlemek bu haliyle güçtür. Ancak belki de yapıya gelen özel misafirlerin konakladığı veya ticaret kervanlarının taşıdığı çok değerli eşyaların bulunduğu özel mekânlar olabilir.

**Cephelerde Ortaya Çıkan Verilerin Değerlendirilmesi:** Cephelerde yapılan kazı ve temizlik çalışmaları (avlu ve iç mekânlarla birlikte) değerlendirildiğinde, yapının güneyden-kuzeye doğru eğimli bir ana kaya zemine oturduğunu zemindeki bu eğimin doğu ve batı cephelerine yansıdığını, dolayısıyla cephelerin güney taraflarının daha yüksek, kuzey taraflarının daha alt kotta oluşunun, zemindeki ana kayanın şeklinden kaynaklandığı anlaşılmıştır (Şek.51-54).

### Sonuç

Ba'rûr Hanı'nda 2018 yılının ekim ayında başlanan ve 2019 yılının şubat ayında genel olarak tamamlanan arkeolojik kazı ve temizlik çalışmaları sonucunda, yapıdaki mekânların zeminlerinin, yapının üzerine oturduğu ana kaya zemine göre şekillendiği görülmüştür. Güneyden- kuzeye doğru eğimli olan ana kaya, yapının zeminindeki kotları belirlemiştir. Hatta cephelerde de, cephe yüksekliklerinin ve zemin kotlarının belirlenmesinde ana kayadaki bu eğim etkili olmuştur. Yani yapıdaki zemin ve cephe yükseklikleri belirlenmesinde ana kayanın şekli-eğimi oldukça etkili olduğu görülmüştür.

Yapının avlusunda bulunan sekilerin aynı zamanda bir payanda görevi gördüğü anlaşılmıştır. Niş şeklindeki mekânların ön yüzlerindeki sekilerin, kesintisiz devam eden duvarlarının da, nişler arasındaki duvarlar arasında bir bağ kirişi görevi gördüğü anlaşılmıştır.

Avlunun zemini ana kayanın oluşturduğu, avlunun etrafındaki koridor şeklindeki mekânların ve bu mekânlara açılan niş şeklindeki mekânların zeminlerinin ise toprak olduğu görülmüştür.

Yapının köşelerinde, yapılan kazı ve temizlik çalışmaları sonucunda, yapının güneydoğu ve güneybatı köşelerinde de birer adet kareye yakın dikdörtgen köşe mekânının olduğu belirlenmiştir.

H. 619 M.1219-1220 yılında inşa ettirilmiş olan ve günümüzde Anadolu sınırları içerisinde kalmış olan tek Eyyubî hanı olan, Ba'rûr Hanı'nda, yapılan

arkeolojik kazı ve temizlik çalışmaları sonucunda, moloz ve toprak altında kalan kısımları açığa çıkarılarak, yapının bilinmeyen ve eksik kısımları ile malzeme özellikleri kesinleştirilmiştir.

### Kaynaklar

- » Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lügati*. 2.Cilt. İstanbul: Mas Matbaacılık, 2006.
- » Erguvanlı, Kemal. *Mühendislik Jeolojisi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, 1973.
- » Güler, Mustafa. *Han El Bağrur Kervansarayı'nın Restitüsyonu*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, 1994,
- » Güler, Mustafa. "Günümüzde Anadolu Sınırları İçerisinde Kalmış Bilinen, Tek Eyyübî Hanı (Kervansarayı): Ba'rûr Han", *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Harran*, (2018), 407-448.
- » Güler, Mustafa-Güler Gül. *Ba'rûr Hanı*. Ankara:Sage Yayınları, 2018.
- » Sauvaget, Jean."Caravanserais Syriens Du Moyen-Age", *Ars Islamica, The Research Simi-nary In Islamic Art*, 6/1 (1939), 49-55.
- » Sauvaget, Jean "Caravanserais Syriens Du Moyen-Age", *Ars Islamica, The Research Simi-nary In Islamic Art*, 7/2 (1940), 1-19.

## Coğrafyanın Siyer Telifine Etkisi: Kelâî (ö. 634/1237) ve *el-İktifâ'* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

YAKUP AKYÜREK



Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye, [yakupakyurek47@gmail.com](mailto:yakupakyurek47@gmail.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 09.07.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 27.12.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Akyürek, Yakup. "Coğrafyanın Siyer Telifine Etkisi: Kelâî (ö. 634/1237) ve *el-İktifâ'* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme". *İstem*, 18/36 (2020): 489-498. <https://doi.org/10.31591/istem.849559>

### Öz

Siyer yazıcılığındaki geleneği, siyer müelliflerinin yaşadıkları coğrafyayı göz önünde bulundurarak ortaya siyer yazımı için büyük önem arz eder. Bu açıdan bu çalışmada Endülüslü hadis âlimi Ebü'r-Rebî Süleyman el-Kelâî'nin (ö. 634/1237) yazdığı *el-İktifâ' fi (bimâ tedammenehû min) meğâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ* adlı eserinden yola çıkarak coğrafyanın siyer telifine etkisine değinilmeye çalışılmıştır. Endülüs'ün içerisinde bulunduğu siyasi, ilmi ve edebî ortamın izdüşümleri takip edilerek eserdeki yansımaları tespit edilmiştir. Bu bakımdan bu çalışmada öncelikli olarak bir müellifin yaşadığı coğrafyanın şahsiyetine ve akabinde eserine etkisine temas edilecek; ardından siyer yazıcılığı açısından geç dönemde yazılmış olan bu eserin siyer yazıcılığındaki konumu ve önemi üzerinde durulmuştur. Kelâî, siyasi ortamın yanında aynı zamanda ilmi ve edebî olarak da yaşadığı coğrafyadan etkilenmiştir. Yaşadığı dönemde edebiyatın ileri bir noktada olduğu ifade edilir. Kelâî, eserinde birçok edebî sanata başvurmuş, şiire büyük önem atfetmiş ve kendi yaşadığı dönemde yazılan 121 beyitlik bir kasideyi de aktarmıştır. Bu bakımdan aktardığı bu kasideyle geç dönemde yazılmış manzum bir şiiri siyer malzemesine dâhil etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâî, Endülüs, Siyer, Coğrafyanın Etkisi, *el-İktifâ'*.

### Abstract

**The effect of geography on sira writing: An Examination on al-Kalâî and his Work al-İktifâ'**

It has become important to reveal the tradition of sira writing by taking into consideration the geography of the sira authors. In this respect, in this essay, the effect of the geography on sira writing will be examined based on the work named al-İktifâ' fi maghâzî Resul Allâh ve's selâseti'l hulefâ written by al-Kalâî. The projections of the political, scientific and literary environment in which the andalusian is located will be followed and its reflections in the work will be determined. In this regard, in this study, firstly, the effect of the geography where an author



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

lives, will be mentioned. Then, the position and importance of this work, which was written in the late period in terms of sira writing, will be emphasized. In addition to the political environment, Kelâî was also influenced by the geography he lived in, scientifically and literally. It is stated that literature was at an advanced point during his lifetime. Kelâî applied many literary arts in his work, attached great importance to poetry, and also quoted an ode of 121 couplets written in his own time. In this respect, he included a verse poem written in the late period with this ode to his siyer material.

**Keywords:** al-Kalâî, Andalus, Sîra, Geography Effect, *al-Iktifâ'*.

### Giriş

Son yıllar özelinde Siyerle alakalı yapılan modern çalışmalarda görüldüğü üzere, Hz. Peygamber ile alakalı siyer yazımındaki değişim ortaya konmaya çalışılmaktadır. Günümüz modern çalışmalarının üzerinde durduğu temel husus; Hz. Peygamber algısındaki dönüşüm olarak görülmektedir. Ne var ki yapılan çalışmalarda işin sadece bir yönü olan Hz. Peygamber algısı ele alınmaktadır. Oysaki daha tam anlamıyla siyer literatürünün tamamı araştırmalara konu olmamış, daha pek çok müellif ve dönem incelenmeyi beklemektedir. Siyer yazımındaki dönüşümü tespit etmek için geç dönemde yazılan siyer eserlerinin iyi bir şekilde tetkik edilmesi gerekmektedir.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında Hz. Peygamber'le alakalı her asırda telif faaliyetinin olduğu görülmektedir. O halde her asırda ilim adamları dönemlerinin ihtiyacına karşılık vermek ve dönemin zihniyetini ortaya koymak adına ortaya bazı eserler koydukları neticesine varmak mümkün görünmektedir. Yapılan bu telif çalışmaları hem siyeri anlama hem de dönemin bakış açısını tespit etme anlamında kıymetli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan yazılan siyer eserleri çeşitli sebeplerle kaleme alınabilmektedir. Söz gelimi Kâdî İyâz (ö. 544/1149) yazdığı *eş-Şifâ'* adlı eserde Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamaya çalışmaktadır.

Hicri VII. asırda yaşamış olan Ebü'r-Rebî' Süleyman el-Kelâî'nin (ö. 634/1237) yazmış olduğu *el-İktifâ' fî (bimâ tedammehû min) meğâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ'* isimli eser geç dönemde yazılan, siyer telifinde çok değerli bir çalışma olarak nitelendirilebilir. Müellifin yaşadığı coğrafya olan Endülüs'ün içerisinde bulunduğu savaş durumu, hiç şüphesiz Kelâî'nin böyle bir eser yazmasına etki etmiştir. Kelâî'nin Endülüs'te savaşımlardan birine katıldığı ve şehit olduğu göz önünde bulundurulduğunda eserin kıymeti daha da merak uyandırıcı bir noktaya gelmektedir. Dolayısıyla bu araştırmada coğrafyanın eser telifine etkisine yer verileceği gibi aynı zamanda geç dönem siyer yazıcılığı alanında yazılmış bu eserin siyer yazımının gelişimine sunduğu katkı da tespit edilmeye çalışılacaktır.

### Hayatı

Kelâî'nin hayatı, yaşadığı coğrafya ve içerisinde bulunduğu durum onun telifinde çok önemli bir yer tutar. Bu doğrultuda telifine etki eden ve onun fikir dünyasını anlamamıza yardımcı olacak hayatıyla ilgili bilgiler verilmeye çalışılacaktır. Kısaca hayatına değinecek olursak; tam adı Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Mûsâ b. Sâlim b. Hasan b. Süleyman b. Ahmed b. Abdüsselâm el-Himyerî, el-Kelâî, el-Belensî, el-Endelüsî, el-Mâlikî olan Kelâî, 565 (1170) senesinde Endü-

lüs'ün Mürsiye (Murcia) şehrinde doğmuştur.<sup>1</sup> Endülüs'teki hadis hafızlarının sonuncusu olarak kabul edilen Kelâî, cerh ve ta'dîl, mevalid ve vefayat gibi ilimlerde ihtisas sahibidir.<sup>2</sup> Kelâî'nin yaşadığı dönem Müslümanlarla Avrupalıların çok ciddi anlamda savaştığı bir zaman dilimine tekabül etmektedir.<sup>3</sup> Kelâî'nin de bu savaflara katıldığı ve mücahit olarak savaştığı<sup>4</sup> ve nihayetinde Enîşe (Enîce) felaketi olarak isimlendirilen savaşta 634 (1237) yılında şehit düştüğü aktarılmaktadır.<sup>5</sup> Kelâî'nin yaşadığı dönemde ünlü bir şair ve hatip ve sesinin çok gür olduğu, Hadis, Siyer, Meğâzî ve edebiyat alanında 24 eser telif ettiği ifade edilmektedir.<sup>6</sup>

### Siyasi Ortamın Etkisi

Kelâî'nin yaşadığı dönemde, özellikle de gençlik yıllarına tekabül eden zamanda Müslümanların savaşta olması durumu dolayısıyla Kelâî'nin hayatını savaşların gölgesinde yaşadığını söylemek mümkündür. Bu doğrultuda gençlik yıllarında Endülüs'te Muvahhidler hüküm sürmektedir. Muvahhid devletinin hükümdarlarından biri olan Ebû Ya'kub Yûsuf b. Abdilmümin (ö. 580/1184) âlimlere çok kıymet vermiş ve onları desteklemiştir.<sup>7</sup> Ebû Ya'kub'un kendi hükümdarlığı döneminde İspanyollara karşı başlattığı cihad dolayısıyla özellikle muhaddislerden cihad rivayetlerinin yoğunlukta olduğu eserler yazmalarını talep ettiği ve bu yönde teşviklerde bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Kelâî'nin gazve rivayetlerini çokça kullandığı eserini bu talep doğrultusunda mı kaleme aldığı kesin olarak bilinemese de o dönemde buna benzer çabaların olduğu söylenebilir. Kelâî'nin hocaları arasında zikredilen ve Muvahhid hükümdarı Yûsuf b. Abdilmümin tarafından kadılık ve hatiplik görevine getirilen İbn Hubeyş'in (ö. 584/1188) günümüze ulaşan dört ciltlik *Kitâbü'l-Ğazavât* adındaki eseri burada zikredilebilir.<sup>9</sup> İbn Hubeyş'in eserine bakıldığında ilk üç halife dönemindeki

<sup>1</sup> Kelâî, *el-İktifâ' fî (bimâ tedammenehû min) meğâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ*, thk. Kemaleddin İzzeddin Ali, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997), Muhakkik mukaddimesi 1/He, vav; İbnü'l-Mevvâk, *Buğyetu'l-Nukkâdî'n-Nakale fî mâ Ehalle bihi Kitâbu'l-Beyân*, nşr. Muhammed Hirşâfî, (Riyâd: Mektebetu Edvai's-Selef, 1425/2004), 1/175.

<sup>2</sup> Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 4/473; M. Yaşar Kandemir, "Kelâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/193.

<sup>3</sup> Kelâî'nin yaşadığı dönem, Endülüs'te Muvahhidler Dönemi (1147-1238) olarak bilinmektedir. Özellikle Büyük Reconquista dalgasının kendisini gösterdiği bu dönem, Müslümanların büyük hezimetter yaşadığı bir zaman dilimi olarak tarihe geçmiştir. Birçok Müslüman Endülüslü bu tarihlerde şehit düşmüştür. Detaylı bilgi için Bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 215-236.

<sup>4</sup> Kelâî'nin sadece bu savaşta değil pek çok savaşta yer aldığı ve kahraman olarak görüldüğü, kendisine yapılan övgüler hakkında bkz. Nubâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endelus*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1983), 119.

<sup>5</sup> Kelâî, I, muhakkik mukaddimesi, 3 (ze); İbnü'l-Mevvâk, *Buğyetu'l-Nukkâd*, 175; İbnü'l-Ebbâr, *Tuhfetu'l-Kâdim*, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1406/1986), 201; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 1/616.

<sup>6</sup> Eserlerinin listesi için bkz. Kelâî, *el-İktifâ'*, muhakkik mukaddimesi, 1/4 (ha); İbnü'l-Ebbâr, *Tuhfetu'l-Kâdim*, 201; En-Nubâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endelus*, 119.

<sup>7</sup> Mehmet Özdemir, "Yûsuf b. Abdilmü'min", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/5-7.

<sup>8</sup> Ali Vasfî Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 322.

<sup>9</sup> İbn Hubeyş, *Kitâbü'l-Ğazavât*, thk. thk. Süheyl Zekkar, (Beyrut: Dârü't-Talia, 1983); Sâmî Es-Sakkâr, "İbn Hubeyş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/77.

fetihlere ağırlık vermiş olması dikkat çekici bir husustur. Çünkü Kelâî'nin de eserinde Hz. Peygamber ile ilgili bilgileri aktardıktan sonra ilk üç halife dönemindeki gazvelere yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda İbn Hubeyş'in, Kelâî'nin hocası olması ve böyle bir eser telif etmiş olması etki bakımından önem arz eder. Nitekim Kelâî de mukaddimesinde bu hususa dikkat çekerek hocasının kitabından istifade ettiğini belirtmektedir.<sup>10</sup>

Kelâî'nin içerisinde bulunduğu bu siyasi ortam, eserine aldığı rivayetlerde etkisini göstermektedir. Kelâî'nin eserinin adından da anlaşılacağı üzere (*el-İktifâ' fî (bimâ tedammenehû min) meğâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ*), o Hz. Peygamber'in gazvelerini ele alan bir eser yazmayı düşünmektedir. Kelâî her ne kadar başlıkta sadece "meğâzî" ifadesine yer vermiş olsa da mukaddime bölümünde Hz. Peygamber'in hayatını nesebi, doğumu, risaleti ve gazveler şeklinde bir bütün olarak ele almayı hedeflediğini belirtmektedir.<sup>11</sup> Aslında Kelâî'nin eserde birincil hedefi Hz. Peygamber'in gazvelerini ele alıp, Müslümanların savaşlarda gösterdiği kahramanlıkları vurgulamak ve bunu da yaşadığı coğrafya açısından bir örneklem olarak sunmaktır. Ne var ki onun bu gayesi yerine gelmemiş ve o eserin birinci cildinde Hz. Peygamber'in hayatını (sîreti) ele almıştır. Kelâî ikinci cildinde Hz. Peygamber'in Medine dönemindeki yaşantısı hakkında sadece gazvelere ve siyasi olaylara değinmiştir. Hz. Peygamber dönemini bitirdikten sonra ilk üç halife dönemindeki siyasi olayları ele alarak anlatımını sürdürmüştür.

Kelâî yine mukaddimesinde, bu eseri okuyanların, Allah yolunda cihad edenlerin, bu yolda gayret gösterip çeşitli sebeplerle zor durumda kalıp sebat edenlerin, özellikle peygamberin ve ashabının şahsında düşmanlarına karşılık Müslümanların gönlüne ferahın nasıl indirildiğini göreceklere vurgulamaktadır.<sup>12</sup> Kelâî, gazve ve seriyyeleri anlattığı bölümün hemen akabinde ise, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların bu gazve ve seriyyelere iştirak etmeleriyle Yüce Allah'ın dinini aziz kıldığını ve Müslümanlara inayette bulunduğunu ifade etmektedir. Bu desteğin ve yardımın akabinde ise Müslümanların bu zor günleri hatırlayarak Allah'a işlerini kolaylaştırdığı için çokça hamd etmeleri gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>13</sup>

Genel olarak duygusal bir üslup benimseyen Kelâî, eserinin birçok yerinde bu duygularını dışa vurmuştur. Söz gelimi ahde vefanın önemine değinmek adına kitabında işlediği Sürâka b. Mâlik konusu bunun en güzel örneklerindedir. Bilindiği üzere hicret esnasında Hz. Peygamber'i Kureyş'e teslim edecek kişiye ödül verileceği vaat edilmişti. Sürâka b. Mâlik de bu ödülü almak isteyen kişilerden biridir. Neticede Sürâka o dönem itibarıyla Hz. Peygamber'den çeşitli mucizeler görmüş ve ondan eman almıştır. Yıllar sonra Hz. Peygamber ve Sürâka'nın karşı karşıya gelme olayını anlatan Kelâî, Hz. Peygamber'in o gün

<sup>10</sup> Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/6.

<sup>11</sup> Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/6.

<sup>12</sup> Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/6.

<sup>13</sup> Kelâî, *el-İktifâ'*, 2/313-314.



bir vefa örneğini gösterdiğini aktarmaktadır.<sup>14</sup>

Kelâî'nin muhteva anlamında eseri incelendiğinde, yukarıda ifade edildiği şekliyle sadece ilk üç halife dönemindeki gazveleri işlemesi tarih yazıcılığı açısından önemli bir durumdur. Kelâî'nin takip ettiği bu yöntem için, Hz. Ali döneminde gazve faaliyetlerinin gerçekleştirilememiş olmasından kaynaklı bu dönemi işlemediği şeklinde bir yorum yapılmıştır.<sup>15</sup> Aslında Kelâî'nin yöntemi bağlamında bakıldığında Hz. Ali dönemini işlemesi beklenir. Çünkü Kelâî, bir meğâzî eseri yazacağını ifade etmesine karşın, eserin ilk cildinde Hz. Peygamber'in hayatına ve Mekke dönemine değinmiştir. Birincil gayesi gazveleri anlatmak olan bir müellifin eserine sîret konularını alması beklenmez. Ne var ki Hz. Ali döneminde cihad anlamında bir faaliyetten söz edilmese de, Müslümanların gönlünde derin izler bırakacak birçok olayın başlangıç dönemidir. Bilindiği üzere Müslümanlar arasındaki Cemel ve Sıffin savaşı bu dönemde olmuştur. Bu olaylar ışığında, Kelâî'nin yaşadığı coğrafyada Avrupalılarla savaşın olması onun Hz. Ali dönemini işlemesine engel olduğu söylenebilir. Çünkü Kelâî'nin gazve rivayetlerini bir araya getiren eser yazması, Endülüs coğrafyasında yaşayan Müslümanları cihada teşvik etmek gayesine matuftur. Bu durumda Müslümanların birlik olmasını ve cihada katılmasını isteyen müellifin Hz. Ali dönemindeki tartışmalara girmesi ve insanların zihnini bunlarla meşgul etmesi beklenemez. Yukarıda bahsi geçtiği üzere takip edilen bu yöntem Kelâî'nin hocası İbn Hubeyş'in etkisiyle oluşmuştur. İki müellifin de temel gayesi Müslümanları cihada hazırlamaktır. Neticede Kelâî'nin eserine Hz. Ali dönemi olaylarını almamış olması, yaşadığı coğrafya olan Endülüs'ün durumuyla ilişkilendirilebilir.

### İlmi Hayatın Etkisi

Kelâî'nin eserine ciddi anlamda etki eden bir diğer husus yaşadığı coğrafyadaki edebi dilin gelişmiş olmasıdır. Gerçekten de gerek erken dönem gerekse de geç dönem yazılan siyer metinlerine bakıldığında Kelâî'nin kullandığı dilin ve üslubun edebi bir tarzı yansıttığı müşahade edilmektedir. Elbette onun bu üslubunun altında yatan saikler, aldığı eğitim ve yaşadığı coğrafyada edebiyatın ileri bir seviyede olmasıdır. Kelâî'nin gerek başlıklarda kullandığı ifade tarzı gerekse de metin içerisinde kullandığı ibarelerden bu edebi üslubun yansıması görülmektedir.<sup>16</sup>

Kelâî'nin yaşadığı dönemle ilgili olarak müelliflerin eserlerinde edebi sanatlara çokça başvuru yaptıkları belirtilir. Dönemin edebi açıdan ayırt edici alametlerinden olarak özellikle tıbak, cinas ve seci' gibi edebi sanatların çokça kullanıldığı ve Kelâî'nin de eserinin belirgin özelliklerinden biri olduğu ifade edilmektedir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/345-349.

<sup>15</sup> Esra Otman, *Kelâî ve "el-İktifâ' fî Megâzî Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ" isimli eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 75-76.

<sup>16</sup> Örnekler için bkz. Kelâî'nin üslubunun başlığa etkisi için, Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/11; metin içerisindeki dilin kullanımını için, Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/3-4-5, 31, 34, 144.

<sup>17</sup> Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/(he).

Kelâî'nin çokça başvurduğu ve kullandığı bir diğer edebi sanat istitrâtdır.<sup>18</sup> Müellifin konuları birbirine bağlamak ve insanın zihninde merak duygusunu ortadan kaldırmak ve bir bütünlük sağlamak adına bu edebi sanata başvurduğu ifade edilebilir. Gerçekten de bahsettiği olay hakkında verdiği bilgiler bir bütün olarak düşünüldüğünde anlattığı olayın hem akılda kalıcılığı artmakta hem de okuyucunun dikkatini çekmektedir.<sup>19</sup>

Kelâî'nin üslubunun duygusal ve edebi olması, onun hamasete ve duygusallığa sevk ettiği şekilde eleştirilmiş ve onun eserinin duygusal tarafının yoğunluğunun ilmi kısmının önüne geçtiği tarzında bir tenkit getirilmiştir.<sup>20</sup> Ne var ki Kelâî'ye yöneltilen bu eleştiri ağırdır. Çünkü kendisinin yaşadığı dönem bu üslubu gerektirmekle birlikte, duygusal tarafının ilmi yönünün önüne geçtiği iddiası doğruluktan uzaktır. Kelâî eserinde rivayetlere dayanarak bilgiler aktarmış ve büyük oranda kaynaklarını zikretmiştir. Kaldı ki siyer yazarlarının hemen hepsi Hz. Peygamber'e duydukları muhabbetin bir tezahürü olarak eserlerinde sevgi ifadelerine yer vermiş ve duygusallıklarını gizlememişlerdir. Kaldı ki Kelâî'nin birincil gayesi, Hz. Peygamber'in hayatından, özellikle de savaşta olan Endülüs halkına onları motive edecek rivayetleri içeren bir eser oluşturmaktadır. Bu bağlamda aşağıda ele alınacağı üzere Kelâî, eserinde halka bu coşkuyu göstermek adına şiire ve edebi sanatlarla çokça yer vermiş ve anlatımını süslü hale getirmiştir. Kelâî'nin üslup olarak duygusallığı tercih etmiş olması ve yer yer bunu ifade etme anlamında Hz. Peygamber'e muhabbetini gizleyememiş olması yaşadığı dönem itibarıyla açıklamak gerekir.

### Edebiyatın Etkisi

Endülüs ve edebiyat ifadeleri yan yana geldiğinde hem tarihçiler hem de edebiyatçılar için çok anlam ifade etmektedir. Aslında edebiyat ve özellikle de şiir, Arapların tamamında özgün olan bir alandır. Cahiliye döneminin şiirde ulaştığı nokta, Arap dili ve edebiyatıyla uğraşan araştırmacıların dikkatini çekmiş ve bu alanda pek çok çalışmaya konu olmuştur. Bu durum Endülüs için de geçerlidir. Endülüs'ün edebi anlamda ileri boyutta olduğu ifade edilir.<sup>21</sup> Günümüzde Endülüs üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan Özdemir, Endülüs'ü şiirsiz düşünmenin imkânsızlığına vurgu yaparak, bu bölgenin bağrından birçok şair çıkardığını ifade etmiştir.<sup>22</sup> Kısacası Endülüs halkının edebiyatta kabiliyetlerinin yüksek olduğu aktarılmaktadır.<sup>23</sup> Bu bilgiler ışığında Kelâî'nin eseri incelendiğinde yaşadığı coğrafyadaki edebi gelişmeler açık bir şekilde hem ilmi kişiliğine

<sup>18</sup> Bir bedi' ilmi terimi olan istitrât, asıl konudan olmayarak yeri gelmişken olayı birbirine bağlamak amacıyla söylenen söz anlamında kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "İstitrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/401-402.

<sup>19</sup> Örnekler için bkz. Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/15, 345.

<sup>20</sup> Abbûdî, *Tetavvuru kitâbeti's-sîreti'n-nebeviyye*, (Bağdat: Dârü's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 2005), 344.

<sup>21</sup> Makkarî Endülüs üzerine yazdığı eserde bölgenin edebiyatta geldiği konumu açığa çıkarmaktadır. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 3/225.

<sup>22</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür Ve Medeniyet*, 4. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 277.

<sup>23</sup> Kahyaoğlu, Yasin - Fatma Zehra Mısır, "Genel Hatlarıyla Endülüs Arap Edebiyatı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2019): 72.

hem de diline yansımıştır. Gerçekten de yazmış olduğu siyer eseri bilinenlerin aksine duygu ve edebi üslup bakımından farklılık arz etmektedir. Kelâî üzerine yaptığı yüksek lisans çalışmasında Otman, dönemin bilimsel üslubunun bir gereği olarak tarih eserlerinin daha edebi bir dil kazanmış olabileceğini ileri sürmektedir.<sup>24</sup> Kelâî'nin yaşadığı dönemde edebiyatın geldiği nokta elbette âlimler tarafından takip edilmesi ve bu mecradaki maharetini eserinde göstermesi mümkün görünmektedir. Aslında daha önce ifade edildiği üzere, Kelâî'nin eserini yazılış amacı insanlara Hz. Peygamber'i anlatmak, sevdirmek ve Müslümanların zor durumda olduğu bir dönemde onları cihada sevk etmektir. Bu ifadelerden sonra eserin yazılış amacının halka yönelik olduğu aşikârdır. Bu gayeye sahip olan bir müellifin, üslup bakımından edebi ve süslü bir anlatımı benimsemesi bile halkın edebi anlamda ileri bir noktada olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Kelâî, eserinin pek çok yerinde şiire başvurmuş ve nakilde bulunmuştur.<sup>25</sup> Aslında siyer metinlerinde şiire yer verilmesi en eski kaynak olan İbn İshak'tan itibaren görülen bir durumdur.<sup>26</sup> Siyer müellifleri yer yer istişhatta bulunmak ve Hz. Peygamber'in hayatını şiirle daha anlaşılır kılmak amacıyla şiire yer vermişlerdir. Kelâî, Eserini genel olarak duygusal bir üslupla kaleme aldığından şiirle anlatmayı daha çok tercih etmiştir. Kelâî, eserinde kendi döneminde yazılmış 121 beyitlik manzum bir kasideye yer vermiştir. Ebû Abdullah İbn Ebi'l-Hisâl I-Endelüsî (ö. 540/1146)'ye ait olan bu kaside Hz. Peygamber'in nesebi, mucizeleri ve Hz. Peygamber'in ashabını övmek maksadıyla yazılmıştır. Kelâî, bu kasideye ve İbn Ebi'l-Hisâl'e övgüler sıralayarak 121 beytin tamamını aktarmaktadır.<sup>27</sup> Kelâî, ayrıca Hz. Peygamber'in nesebi hakkında detaylı bir şekilde konuyu ele almaktansa kendi ifadesiyle aktardığı bu kasideyle hem daha veziz hem de özet bir şekilde neseb bahsini anlatmış olmaktadır.

Kelâî, bu kasideye eserinde yer vererek kendi döneminde ve coğrafyasında yazılmış bir metni siyer metnine dâhil etmiştir.<sup>28</sup> Bu durum siyer yazıcılığı bakımından değerlendirildiğinde, geç dönemde yazılan metinlerin veya tartışmaların siyer telifatına dâhil olması içerik ve kaynak bakımından siyer malzemesinin genişlemesine imkân sağlamıştır. Bu durum zaman ilerledikçe müelliflerin yaşadıkları coğrafyanın etkisiyle, yeni meselelerin tartışılmaya başlanması ve bu tartışmalara getirilen cevapların artmasıyla siyer merviyatına eklenmiştir. Dolayısıyla aslında siyer için malzeme genişlemesi her dönemde mümkün görünmektedir. Siyer için öz/cevher rivayettir. Her dönemde siyer telifi olduğuna göre farklı dönemlerde yazılan bu siyer eserlerinin rivayetleri kendi dönemlerine göre yorumlamaları ve kendi döneminden bir şeyler katmaları nasıl doğal bir durumsa siyer malzemesinin genişlemesi de gayet doğal bir durumdur.

<sup>24</sup> Esra Otman, *Kelâî*, 55.

<sup>25</sup> Kelâî'nin şiir kullanımına dair örnekler için bkz. Yakup Akyürek, *VII./XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı*, (Kahramanmaraş: SAMER yayınları, 2020), 99-102.

<sup>26</sup> Şaban Öz, *İlk siyer kaynakları ve müellifleri*, (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 2008), 54-58.

<sup>27</sup> Kelâî, *el-İktifâ*, 1/32-37.

<sup>28</sup> Abbûdi, *Tetavvuru*, 346.

### Kaynak Kullanımı

Müellifin telifine etki eden bir diğer husus, yaşadığı coğrafyadaki eserlerden kaynak bakımından istifade etmesidir. Kelâî'nin kaynaklarının büyük çoğunluğunu erken dönemde yazılmış siyer ve hadis kaynakları oluşturmaktadır. Ayrıca kendi döneminde yazılmış kaynaklardan da istifade etmiştir. Kelâî, hocası İbn Hubeyş Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî el-Endelüsî'nin (ö. 584/1188) *Kitâbü'l-Megâzî*'sinden özellikle ilk üç halife dönemini anlatırken çokça istifade etmiştir.<sup>29</sup> Kelâî, eserinde genel olarak hocası İbn Hubeyş'e büyük bir saygı göstermektedir. Kelâî, yukarıda bahsi geçtiği üzere İbn Ebü'l-Hisâl'den aktardığı 121 beyitlik "Mi'râcü'l-Menâkîb" adlı kasideyi hocası İbn Hubeyş'e şifâhen okuduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup>

Kelâî'nin birçok iktibasta bulunduğu bir diğer önemli Endülüslü tarihçi İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071)'dir. İbn Abdilber en-Nemerî, Endülüs'te siyer ve meğâzî alanında eser telif eden ilk kişidir. İbn Abdilber en-Nemerî ve Kelâî birbirine yakın sayılabilecek dönemde yaşamışlardır. Kelâî, İbn Abdilber'in hem *el-İsti'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* hem de *ed-Dürrer fî'htisâri'l-meğâzî ve's-siyer* adlı eserlerinden istifade etmiştir.

Kelâî, her ne kadar kaynak kullanımı bakımından birçok eserden istifade etmişse de yukarıda bahsi geçen iki müelliften önemli ölçüde istifade etmiştir.

### Kelâî'nin Sonraki Döneme Etkisi

Kelâî, eserinde gerek şiire gerekse de kasidelere önemli bir yer vermiştir. Yukarıda bu özelliğinin sebebi olarak yaşadığı coğrafya, Endülüs'ün ilmi yapısı ve edebiyat anlamında ileri bir noktada olduğu ifade edildi. Gerçekten Kelâî, birçok durumu şiirle aktarmayı tercih etmiştir. Bu bakımdan Kelâî'nin aktardığı kasideler geç dönem müellifleri tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Söz gelimi siyer yazımında geç dönemde yazdığı eserle önemli bir konumda olan Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî (ö. 893/1488), Huneyn gazvesi esnasında ganimetlerin taksim edildiği vakit meydana gelen bir olay hakkında şair Hassân b. Sâbit'in uzun bir şiirini Kelâî'den aktarmıştır. Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî, bu şiirin benzer lafızlarla İbn İshâk'ta geçtiğini ifade etmesine karşın, Kelâî'den aktarmayı tercih etmiştir.<sup>31</sup>

Ayrıca geç dönem siyer ve tarih müelliflerinden birçok kişi Kelâî'den büyük oranda istifade etmiştir. Kelâî'nin özellikle Mekke'nin İslam'dan önceki durumu ve Hz. Peygamber'in gazvelerini bir bütün olarak ve detaylı bir şekilde ele alması etki ettiği konuların başında gelmektedir. Kelâî'nin etki ettiği müellifler arasında Şemsuddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497),<sup>32</sup> es-Semhûdî (ö. 911/1505),<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Kelâî, *el-İktifâ*, 1/6.

<sup>30</sup> Kelâî, *el-İktifâ*, 1/32.

<sup>31</sup> Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî, *Behcetü'l-mehâfil ve buğyetü'l-emâsil fî telhîsi's-siyer ve'l-mu'cizât ve's-şemâ'il*, thk. Ebû Hamza Enver b. Ebî Bekr ed-Dağistânî, (Cidde: Darü'l-Minhac, 1430/2009), 305-306.

<sup>32</sup> Şemsuddîn es-Sehâvî, *et-Tuḥfetu'l-Latîfe*, (Beyrût: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/109, 122, 224, 284.

<sup>33</sup> es-Semhûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdullâh (ö. 911/1505), *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, nşr.

Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî (ö. 942/1535) yer almaktadır. Ne var ki özellikle, Huseyn b. Muhammed b. el-Hasan ed-Diyârbekrî (ö.990/1582), eserinde Kelâî'den 200'den fazla alıntıda bulunmuştur.<sup>34</sup> Bu müelliflerin dışında da az da olsa Kelâî'ye atıflar mevcuttur.

### Sonuç

Hicri VII. asırda yaşamış olan Endülüslü Ebü'r-Rebî Sûleyman el-Kelâî, siyer yazıcılığı bakımından geç dönem olarak nitelendirilebilecek bir dönemde eser telif etmiştir. Kelâî'nin asrına kadar siyer eserleri teşekkül etmiş ve rivayetler oturmuştur. Siyer yazıcılığında mevcut olan, "geç dönemde yazılan eserlerin yenilikten uzak olduğu" ön yargısı ne yazık ki hâlâ kırılmamıştır. Oysaki İbn Sa'd'tan sonra yazılan siyer eserleri hala incelenmeyi beklemektedir. Dolayısıyla gelenek tam olarak ortaya çıkarılmamışken, siyer yazıcılığını nihayete erdirmek veya bittiğini iddia etmek geç dönemde yazılmış siyer eserlerine ve müelliflerine haksızlık anlamına gelecektir. Bu bakımdan bu çalışmada ele alınan Kelâî'nin *el-İktifâ'* isimli eseri incelendiğinde iddia edilen görüşün zayıflığı görülmüş olacaktır. Ayrıca tarihi süreç içerisinde yazılan veya yazılacak olan her siyer eseri, yeni bir zihniyeti ifade ettiğinden siyer yazıcılığı önemini koruyarak devam edecektir.

Kelâî'nin eseri, coğrafyanın bir müellifin eserine yaptığı etkiyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Kelâî'nin Endülüste yaşadığı dönem, Avrupalıların reconquista hareketi olarak isimlendirdikleri döneme denk gelmektedir. Bu açıdan Kelâî hayatını savaşların gölgesinde yaşamıştır denilebilir. Öyle ki Kelâî'nin hayatından bahseden biyografi yazarları, onun bu savaşlara katıldığını ve bu savaşlardan birinde şehit düştüğünü aktarmaktadır. Kelâî yaşadığı süre zarfında bu siyasi ortamın etkisiyle, bir rivayete göre Muvahhid hükümdar Yûsuf b. Abdilmümin'in isteği üzerine Hz. Peygamber'in gazvelerini konu alan bir meğâzî eseri yazmıştır. Kelâî'nin eserinde kullandığı dil ve seçtiği rivayetler ile kendisinin eserini yazma gayesi de bu görüşü destekler mahiyettedir. Kelâî, Hz. Peygamber ve ashabının gazvelerde sergilediği kahramanlık örneklerinden oluşan birçok rivayet aktarmıştır. Öyle ki Kelâî'nin benimsediği bu üslup geç dönem araştırmacı Abbûdî tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

Kelâî, siyasi ortamın yanında aynı zamanda ilmi ve edebî olarak da yaşadığı coğrafyadan etkilenmiştir. Yaşadığı dönemde edebiyatın ileri bir noktada olduğu ifade edilir. Kelâî, eserinde birçok edebî sanata başvurmuş, şiire büyük önem atfetmiş ve kendi yaşadığı dönemde yazılan 121 beyitlik bir kasideyi de aktarmıştır. Bu bakımdan aktardığı bu kasideyle geç dönemde yazılmış manzum bir şiiri siyer malzemesine dâhil etmiştir.

Kelâî, kendisi gibi bir meğâzî eseri yazan hocası İbn Hubeş'in *Kitâbü'l-Megâzî*'sinden hem yöntem hem de içerik açısından istifade etmiştir. Yine ken-

→ →

Hâlid 'Abdulğani Mahfûz, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419H), 1/73, 214, 215, 219, 220, 221, 226, 236.

<sup>34</sup> ed-Diyârbekrî, Huseyn b. Muhammed b. el-Hasan (ö. 990/1582), *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi'n-Nefîs*, (Beyrut: Dâru Sâdir), 1/58, 92, 93, 100, 107, 147, 150-155.

di döneminde yaşayan başka siyer müellifleri kaynak açısından Kelâî'nin eserine etki etmiştir.

Netice itibarıyla Kelâî'nin yazmış olduğu *el-İktifâ'* adlı kitap geç dönemde yazılmış eserler içerisinde özgün bir konuma sahiptir. Kendisi yaşadığı coğrafyanın etkisinde kalmış, bunu hem yazdığı eserle hem de hayatıyla göstermiştir.

### Kaynaklar

- » Abbûdî, Ammâr Muhammed Hüseyin Nassâr. *Tetavûru kitâbeti's-sîreti'n-nebeviyye*. Bağdat: Dârü's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 2005.
- » Akyürek, Yakup. VII./XIII. *Yüzyılda Siyer Yazıcılığı*. Kahramanmaraş: SAMER yayınları, 2020.
- » Âmirî, Yahyâ b. Ebî Bekr, *Behcetü'l-mehâfil ve buğyetü'l-emâsil fi telhîsi's-siyer ve'l-mu'cizât ve's-şemâ'il*. thk. Ebû Hamza Enver b. Ebî Bekr ed-Dağîstânî, Cidde: Darü'l-Minhac, 1430/2009.
- » ed-Diyârbekrî, Huseyn b. Muhammed b. el-Hasan (ö. 990/1582). *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi'n-Nefs*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- » Durmuş, İsmail. "İstitrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 23/401-402. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- » İbnu'l-Ebbâr, Muhammed b. 'Abdullâh b. Ebî Bekr el-Kâdî el-Belensî (ö. 658/1260). *Tuhfetu'l-kâdim*. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1406/1986.
- » İbn Hubeys, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah İbn Hubeys (ö. 584/1188). *Kitâbü'l-Ğazavât*. thk. thk. Süheyl Zekkar, Beyrut: Dârü't-Talia, 1983.
- » İbnü'l-Mevvâk, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Halef b. Ferec b. Sâf el-Merâkişî el-Mâlikî (ö. 642/1245). *Buğyetu'l-Nukkâdi'n-Nakale fi mâ Ehalle bihi Kitâbu'l-Beyân*. nşr. Muhammed Hirşâfi, Riyâd: Mektebetu Edvai's-Selef, 1425/2004.
- » Kahyaoğlu, Yasin - Fatma Zehra Mısır. "Genel Hatlarıyla Endülüs Arap Edebiyatı". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (2019): 67-86.
- » Kandemir, M. Yaşar. "Kelâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/193. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- » Kelâî, Ebü'r-Rebî Süleyman el-Himyerî el-Belensî el-Endelüsî (ö. 634/1237). *el-İktifâ' fi (bimâ tedammenehû min) meğâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ*. thk. Mustafa Abdülvahid. Kahire: Mektebetü'l-Hancl, 1968.
- » Kurt, Ali Vasfi. *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- » Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şehabeddin. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratib ve zikru vezirihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatib*. thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- » Nubâhî, Ebü'l-Hasan Alî b. Abdullâh b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan el-Cuzâmî en-Nubâhî el-Mâlikî el-Endelüsî (ö. 792/1390). *el-Merkabetu'l-Ulyâ fimen Yestehikku'l-Kadâ' ve'l-Feteyâ = Târîhu Kudâti'l-Endelus*. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1983.
- » Otman, Esra. Kelâî ve "el-İktifâ' fi Megâzî Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ" isimli eseri. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Enstitüsü, 2020.
- » Öz, Şaban. *İlk siyer kaynakları ve müellifleri*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 2008.
- » Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- » Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Kültür Ve Medeniyet*. 4. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- » Özdemir, Mehmet. "Yüsus b. Abdilmü'min". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44/5-7. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- » Sâmi Es-Sakkâr. "İbn Hubeys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20/77. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- » es-Semhûdî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. 'Abdullâh (ö. 911/1505). *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. nşr. Hâlid 'Abdulğani Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419H.
- » eş-Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî (ö. 942/1535). *Subulu'l-Hudâ ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-İbâd*. nşr. 'Âdil Ahmed, 'Alî Muhammed Mu'avvid. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- » Şemsuddîn es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 902/1497). *et-Tuhfetu'l-Latife fi Târîhi'l-Medîneti's-Şerife*. Beyrût: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1414/1993.

## Muhtâr es-Sekâfî Hareketindeki Gâfî Davranışlar ve Muhtâr es-Sekâfî'nin Bu Davranışlar Karşısındaki Tutumu

YASIN KURNAZ



Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Kadınhanı İlçe Müftülüğü, Konya, Türkiye [yasinkurnaz@windowslive.com](mailto:yasinkurnaz@windowslive.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 08.09.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 27.12.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Kurnaz, Yasin. "Muhtâr es-Sekâfî Hareketindeki Gâfî Davranışlar Ve Muhtâr es-Sekâfî'nin Bu Davranışlar Karşısındaki Tutumu". *İstem*, 18/36 (2020): 499-520. <https://doi.org/10.31591/istem.848042>

### Öz

Kûfe'de, Hz. Hüseyin'in intikamını almayı sloganlaştırarak ortaya çıkan ikinci oluşum Muhtâr es-Sekâfî hareketidir. Muhtâr, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye tarafından görevlendirildiği iddiasıyla hareket ederek Kûfe'yi ele geçirmiştir. Sonra Şam yönetiminin üzerine gönderdiği orduyu yenmiş, şehirde kendisine muhalif olanların isyanını bastırarak, Hicaz'daki Abdullah b. Zübeyr yönetimi ile mücadele etmiştir. Ardından Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi olup Basra valiliği görevini yürüten Mus'ab'ın önderliğindeki orduya mağlup olmuştur. Böylece Kûfe'deki bir buçuk senelik iktidarı çok sayıda taraftarının ve kendi hayatının sona ermesiyle bitmiştir. Birden fazla cepheye savaş tutan Muhtâr ve bu harekete katılan bazı kimselerin İslâm dininin itikadî sınırlarını zorlayan davranışlar sergilediklerine dair iddialar vardır. Onun ve taraftarlarından bazılarının gâfî davranışlarda bulunduğunu bildiren rivayetler Muhtâr es-Sekâfî hareketinin Kerbelâ'nın vicdanlardaki yarasını kapatabilecek nitelikteki başarılarını gölgede bırakmaktadır. Bu gâfî tutumları incelemek, dönemin siyasetinin, dönem halkının Muhtâr hareketi hakkındaki algısının ve Muhtâr siyasetinin amaçlarının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Muhtâr, Mevâlî, Gâliyye, Şia.

### Abstract

#### *Gâfî Behaviour In The Mukhtar al-Thaqafi Movement And The Attitude Of Mukhtar al-Thaqafi Against These Behaviors*

The second formation that emerged in Kufah by sloganizing the revenge of Hussain is the Mukhtar es-Thaqafi movement. Mukhtar conquered Kufa by acting with the claim that he was commissioned by Muhammad ibn al-Hanafiyyah, son of Ali. Then, he defeated the army sent by the Damascus administration, suppressed the revolt of those who opposed him in the city, struggled with the administration of Abdullah bin Zubair administration in Hejaz. Then he was defeated by the army led by Mus'ab, who was the brother of Abdullah bin Zubair and was the



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



governor of Basra. Thus, his one and a half year of power in Kufah ended with the end of his and his many followers. There are some claims that Mukhtar, who fought on more than one fronts, and some people who participated in this movement, exhibited some behaviours that pushed the faith limits of the Islamic religion. The narrations, stating that he and some of his followers had gâfî behaviours, also overshadowed the successes of the Mukhtar es-Thaqafi movement, which could heal the wounds of Karbala in inner consciences. Examination of these gâfî behaviours will contribute to understanding the politics of the period, the perception of the people of the period about the Mukhtar movement and the aims of the Mukhtar movement.

**Keywords:** History of Islam, Mukhtar, Mewali, Ghaliya, Shia.

### Giriş

Muhtâr es-Sekafî Taif'te 1/622'de doğmuştur.<sup>1</sup> Babası Ebû Ubeyd, sahâbîdir.<sup>2</sup> Kendisinin ise sahâbî olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir. Muhtâr'ın Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde herhangi bir faaliyetine rastlanmamaktadır. Babası, Ebû Ubeyd, Hz. Ömer döneminde İran seferlerinde İslâm ordusunun komutanı olarak görev yapmıştır. Tarihte Köprü Savaşı olarak bilinen harpte babası ve tüm kardeşleri şehit olmuştur. Annesinin de bu harbe katıldığı ve sağ çıkmayı başardığı bilinmektedir.<sup>3</sup> Bir rivayette Muhtâr'ın da bu harbe katıldığı aktarılsa da yaşının küçük olması ve konu hakkında ilerleyen yıllarda herhangi bir bilginin rivayetlere yansımaması nedeniyle bu bilgi şüphe uyandırmaktadır.<sup>4</sup> Muhtâr'ın kız kardeşi Safiyye, Abdullah b. Ömer'le evlenmiştir. Abdullah b. Ömer'in Safiyye'den olma oğlu ile Muhtâr'ın kızı evlenerek aralarındaki hısımlık bağı kuvvetlenmiştir.<sup>5</sup> Muhtâr'ın, Köprü Savaşı'ndan sonra tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte Medâin'deki amcası Sa'd b. Mes'ud'un yanına yerleştiği anlaşılmaktadır. Amcası Sa'd'ın, hem Hz. Ömer hem de Hz. Ali döneminde birçok görev alarak şehrin siyasî hayatında yeri olduğu görülmektedir.<sup>6</sup> Özellikle Hz. Ali'nin Medâin valiliği görevini yapan Sa'd'ın Hz. Ali taraftarlığı, yeğeni Muhtâr tarafından da devam ettirilmiştir.<sup>7</sup> Muhtâr'ın siyasî hayattaki ağırlığı özellikle Kerbelâ hadisesinden sonra zikredilen olaylarda hissedilmektedir. Yezid b. Muâviye'nin hilafete geçmesinden sonra Küfe'li taraflardan

<sup>1</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-eshrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyad Zirikî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1417), 6/375; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-taberî, Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 2/402; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997/1417), 2/6.

<sup>2</sup> Belâzûrî, *Ensâb*, 6/375; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe (Ahbârü's-sahâbe)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989/1409), 4/347; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986/1407), 8/289; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415), 6/275.

<sup>3</sup> Belâzûrî, *Ensâb*, 6/376, 476; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1960), 113; Taberî, *Târîh*, 3/458-459; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/273-279.

<sup>4</sup> Belâzûrî, *Ensâb*, 6/376; Yasin Kurnaz, *Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî'nin Hayatı, Siyasî ve Askerî Faaliyetleri (1/622-67/687)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 13.

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1410), 8/345; 5/155; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/347; Ahmet Turan Yüksel, *Abdullah b. Ömer (Hayatı ve Şahsiyeti)*, (Konya: İdeal Ofset, 2004), 13.

<sup>6</sup> Taberî, *Târîh*, 4/173-174.

<sup>7</sup> Belâzûrî, *Ensâb*, 3/32; Taberî, *Târîh*, 4/565; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/632.

şehre çağrılan Hz. Hüseyin'in önden yolladığı Müslim b. Akîl'i ağırlayan ve ona yardım eden Muhtâr,<sup>8</sup> bu davranışı neticesinde Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd tarafından kırbaçlanmış, öldürülmek üzere hapse atılmış ve ancak Muhtâr'ın kız kardeşinin eşi olan Abdullah b. Ömer'in ricasıyla kurtulabilmiştir. Muhtâr hapisteyken Kerbelâ hadisesi yaşanmıştır. Muhtâr, vali tarafından şehirden sürülünce Mekke'ye gitmiştir.<sup>9</sup> Burada Şam ordusuna karşı Abdullah b. Zübeyr'in önderliğindeki Mekke savunmasında Abdullah b. Zübeyr'in yanında savaşmış ve Abdullah b. Zübeyr'den umduğu iltifatı görmeyince Kûfe'ye dönerek kendi kıyamını başlatmıştır.<sup>10</sup> Kendisinden önce şehirde Hz. Hüseyin'in intikamı parolasıyla hareket eden Tevvâbîn hareketi, ilk zamanlarda Muhtâr'ı hedeflerine ulaştırmakta engellemiştir. Ancak onların Şam ordusu karşısında hezime uğramasıyla Muhtâr'ın önü açılmış<sup>11</sup> ve önce kendi taraftarlarıyla Kûfe'yi ele geçirmiş,<sup>12</sup> ardından Şam'dan gelen Ubeydullah b. Ziyâd ordusunu, komutanı İbrâhim b. Eşter'le yenmiştir.<sup>13</sup> Bu sırada kendisine karşı mevâlîye tanınan hakları gerekçe göstererek ortaya çıkan eşrâf isyanını bastırmış ve bu isyan nedeniyle o zamana kadar mütesahil davrandığı bu kimseleri, Hz. Hüseyin'in kanına karıştıkları gerekçesiyle öldürdüğü bir dizi infaz gerçekleştirmiştir.<sup>14</sup> Böylece Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'e karşı savaşan Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd ve Kûfe'de Kerbelâ'nın neredeyse baş aktörleri olarak bilinen kimseleri öldürerek Hz. Hüseyin'in intikamını alma iddiasını büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Tüm bunlara bir de Hicaz'daki Abdullah b. Zübeyr'le girdiği mücadeleler eklenmiştir.<sup>15</sup> Nitekim eşrâf isyanından sonra bazı kimseler Basra'ya kaçmışlar ve burada Abdullah b. Zübeyr'e bağlı ve kardeşi Mus'ab tarafından yönetilen şehirde toplanmışlardır. Birlikte Muhtâr'ın üzerine yürümüşler ve Kûfe şehir konağına Muhtâr ve taraftarlarını sıkıştırmışlardır. Muhtâr ve az sayıda birkaç adamı çarpışarak ölmeyi tercih etmişlerdir. Adamlarının çoğu ise teslim olmuşlar, buna rağmen Mus'ab tarafından infaz edilmekten kurtulamamışlardır.<sup>16</sup>

Görüldüğü üzere Muhtâr bir buçuk senelik Kûfe iktidarında birden fazla cephede birden fazla düşmanla savaşmıştır. Kendisinden hemen sonra adam-

<sup>8</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 2/77; Taberî, *Târîh*, 5/355; Ebû Muhammed Ahmed İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1991/1411), 5/33.

<sup>9</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/377; Taberî, *Târîh*, 5/570-571; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 5/145-146.

<sup>10</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 5/340-343,347; Taberî, *Târîh*, 5/575-577.

<sup>11</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/379-380; Taberî, *Târîh*, 5/578-584; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/207-210.

<sup>12</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/292-293; Taberî, *Târîh*, 6/30-31; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/239; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî (İran: Serveş, 2000), 2/160-162; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/300.

<sup>13</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/426-427; Taberî, *Târîh*, 6/90-91; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/281-282.

<sup>14</sup> Taberî, *Târîh*, 6/47-51; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/306-308; Kurnaz, *Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî*, 134-174.

<sup>15</sup> Muhtâr'ın Kûfe yönetimini Abdullah b. Zübeyr'e bağlı vali Abdullah b. Mutî'den alması için bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/292-293; Taberî, *Târîh*, 6/30-31. Abdullah b. Zübeyr'in Kûfe'yi Muhtâr'ın elinden geri alması için giriştiği mücadele için bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/447; Taberî, *Târîh*, 6/71-72. Muhtâr birliklerinin Abdullah b. Zübeyr birlikleri ile er-Rakîm denilen mevkide çarpışmaları hakkında rivayetler için bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/419-421; Taberî, *Târîh*, 6/72-75. Muhtâr'ın Mekke'de Muhammed b. Hanefiyye'yi Abdullah b. Zübeyr'den kurtarmak için gerçekleştirdiği operasyon için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/75-76; Belâzürî, *Ensâb*, 3/283-284; Taberî, *Târîh*, 6/76-77.

<sup>16</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/427-431, 442-443; Taberî, *Târîh*, 6/93-116.

larının çoğunu kaybetmiştir. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesini sloganlaştırarak Hz. Hüseyin'in kanına karışanlardan birçoğunu öldürmüştür. Öldürülmesinden sonra ise arkasında İslâm dininin sınırlarını zorlayan birçok itikat ve davranışın kendisine nispet edildiği rivayetlere konu olmuştur. Üstelik bu rivayetlerde sadece kendisi değil taraftarlarından bazıları da yer almıştır. Bu çalışma sözü edilen rivayetler üzerinde yapılan bir inceleme niteliğinde olup, Muhtâr'ın, taraftarlarının ve Muhtâr hareketinin daha iyi anlaşılmasını amaçlamıştır. Gâîl davranışlarda bulunan kimseler ve bu kimselerin tutumları incelenmiş; hareketin lideri konumunda bulunan Muhtâr'ın onlarla ilişkileri değerlendirilmiş, bu kimselerin etkinliği üzerinde durularak dönemin dinî algısının ve bunun siyasi şekillenmesinin anlaşılmasına katkı sunulmaya çalışılmıştır. Ayrıca tarihe mal olmuş şahıslar hakkında bir savunma geliştirmek değil, onları en doğru biçimde, hakikatte var oldukları konuma yerleştirmek amaçlanmıştır.

### 1. Muhtâr Es-Sekafî Hareketine Kadar Gâîlik Hakkında Kısa Bir Değerlendirme

*Gâîl* sözcüğü Arapçada "ğalâ-yağlû" fiil kökünden gelen ism-i faildir. *Gâîliyye* ise aynı kökten gelen sözcüğün sarfta ism-i mensup halidir. *Gâîlî* sözcüğünün çoğulu *gulâtîr*. Kelime, sarftaki tüm kalıplarıyla aynı anlam merkezinden hareketle kullanılır ki bunlar; haddi aşmak, ifrata kaçmak, ölçsüzlük, ölçüden çıkmak, bir şeyin sınırlarının dışına çıkmak anlamlarına gelir.<sup>17</sup> *Gulûv* sözcüğü terim olarak Kur'an ve Sünnet'e dayalı genel İslâm anlayışının sınırlarını aşan inanç ve telakkileri nitelerken<sup>18</sup> *Gâîliyye* ise terim olarak çoğunlukla Şîa'ya mensup olup aşırı düşünceler taşıyan ve İslâm toplumu tarafından tasvip edilmediği belirtilen kesimler için kullanılmaktadır.<sup>19</sup> *Gâîliyye*'nin itikatlarına dair Fırak ve Makalat eserlerinin verdiği bilgiler, bu akımın İslâm'ın sınırlarını zorladığını göstermektedir. Hulûl, yani ilahi ruhun Hz. Peygamber'e, ondan da Hz. Ali'ye geçtiği ve Hz. Ali'nin ilah olduğu inancı bunlardandır.<sup>20</sup> Hz. Allah'ın insanlara ya da insanların Hz. Allah'a teşbih edilmesi,<sup>21</sup> peygamberliğin sona ermeyeceği, imametın nübüvve evrildiği, imamların rec'at'ı,<sup>22</sup> tenasüh,<sup>23</sup> Kur'ân-ı Kerim'in batınî olarak tefsiri gibi itikatlar diğer bazı örneklerdir. Yine *Gâîliyye*'ye ait olan ve

<sup>17</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâhu tâcû'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlimi li'l-Melâyîn, 1987/1407), 6/2448; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmûatün mine'l-Mühakkıkîn (Darü'l-Hidaye, ts.), 39/178-179; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayın, ts.), 633.

<sup>18</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Gulûv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/192.

<sup>19</sup> Mustafa Öz, "Galiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/333.

<sup>20</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn vehtilâfî'l-müsallîn*, thk. Naîm Zerkûr (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005), 1/25; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânî'l-firkatî'n-nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1977/1397), 227, 234; Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Halep: Müessesetü'l-Halebî, ts.), 1/173

<sup>21</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/26-27; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/173.

<sup>22</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/26-28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/173.

<sup>23</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/26; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/173.

H. Allah'ın bilgisinin kesin olmadığı ya da H. Allah'ın fikir değiştirebileceği anlamına gelen bedâ düşüncesi vardır. Gâliyye'nin tenasühü kabul etmesi, onları ahireti inkâra götürmüştür.<sup>24</sup> Daha birçok itikadî aşırılıklara sahip<sup>25</sup> Gâliye'nin birçok grubu vardır ve sayıları hakkında 11,<sup>26</sup> 15,<sup>27</sup> 20<sup>28</sup> rakamları zikredilmektedir.

## 2. Muhtâr Es-Sekafî Hareketindeki Gâfî Unsurlar Ve Bazı Gâfî Davranışlar

Kaynaklar incelendiğinde *Gâliyye* sözcüğünün bir gruba işaret etmek üzere ilk kullanıldığı dönem Muhtâr hareketine rastlamaktadır. Ebû Mihnef'ten gelen rivayette gâfî oldukları belirtilen bu grubun isimleri de zikredilmektedir: Hind bint el-Mütekellife en-Nâtiyye, Leylâ bint Kumâme el-Müzeniyye, Ebû'l-Ahrâs el-Murâdî, Ebû'l-Hâris el-Kindî, Butayn (Batîn) el-Leysi ve Abdullah b. Nevf. Hind ve Leylâ'nın evinde toplandıklarını, burada bir meclis edindiklerini bildiren Ebû Mihnef bu kimseler hakkında "Gâfî Şiîler" ifadesini kullanmaktadır.<sup>29</sup> Buradaki gâfî sözcüğünün o dönemde mi kullanıldığı yoksa müellifin ifadesi mi olduğu belli değildir. Ali Avcu buradaki gâfî sözcüğünün bir dini gruba ad olarak verilmediğini, Taberî'nin onlar hakkındaki bakış açısının bir ürünü olarak kullanıldığını söylemektedir. Zira ona göre Gâliyye sözcüğü özellikle ulûhiyet noktasında aşırı söylemlere yönelenler için kullanılmaktadır. Ayrıca Taberî'nin aynı kişiler hakkında bir başka yerde Sebeî sözcüğünü aktarmasını buna delil gösterir. Dolayısıyla 1/8. asırda ortaya çıkan bu grubu gâfî olarak tanımlamak doğru değildir. Bununla birlikte tarihi süreçte, sözü edilen grubun sahip olduğu düşünce yapısı gelişme göstermiş ve Gâliyye'nin ilk nüvelerini oluşturmuşlardır.<sup>30</sup>

Yukarıda ismi geçen kimselerin hayatları hakkında bilgi bulunmamakla birlikte onların mevâlî olabileceği tahmin edilir.<sup>31</sup> Muhtâr es-Sekafî hareketinde gâfî olarak tanımlanabilecek tutumlarda, yukarıdaki isimler esas özne konumundadırlar. Rivayetler incelendiğinde Ehl-i Beyt taraftarlarıyla gâfî tutum sergileyenler arasında bir ayırım olduğu göze çarpmaktadır. Gâfî düşünceye sahip olanlarla diğer Ehl-i Beyt yanlıları aynı kişiler olmayıp hatta bu düşünce ayrılığından dolayı aralarında bir soğukluk bulunmaktadır. Örneğin Leyla bint Kumâme el-Müzeniyye, kardeşi Rifâa'dan hoşlanmamaktadır. Bunun sebebi ise Rifâa'nın kendisinin sahip olduğu gâfî düşüncelere ortak olmamasıdır.<sup>32</sup> Gâfî davranışlarda bulunan bu kimseler, Kûfe'deki sıradan H. Ali taraftarlarını, kendilerinden farklı görmektedirler. Muhtâr taraftarları arasındaki bu ayrılığa

<sup>24</sup> Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, 1/29; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/173.

<sup>25</sup> Gulat-ı Şîa'nın itikadi yönelimleri ve bu yönelimlerinin h. 2. Asrın sonuna kadar tarihteki gelişimi hakkında geniş bilgi için bk. Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şîa* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 183-368.

<sup>26</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/173-190.

<sup>27</sup> Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, 1/25-33.

<sup>28</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 222.

<sup>29</sup> Taberî, *Târîh*, 6/103-104.

<sup>30</sup> Geniş bilgi için bk. Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şîa*, 29-33. Taberî'nin aynı kişiler hakkında Sebeî ifadesi kullanması için ayrıca bk. Taberî, *Târîh*, 6/83.

<sup>31</sup> Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şîa*, 58.

<sup>32</sup> Taberî, *Târîh*, 6/103.

bir diğ̃er örnek çok daha çarpıcı niteliktedir. Yezid b. Şerâhîl, Muhammed b. Hanefiyye'ye bir mektup yazar. Bu mektupta özel olarak toplanan bazı kişilerin olduğunu ve bu kişilerin kendisi ve Ehl-i Beyt hakkında kabullenilmesi zor bazı düşüncelere sahip olduklarını bildirir. Bunun üzerine Muhammed b. Hanefiyye Kûfe'deki Ehl-i Beyt taraftarlarına, doğru insanlarla arkadaşlık kurmalarını, özel ve gizli mescitler edinmemelerini bildirdiği bir mektup gönderir.<sup>33</sup> Anlaşılan halkın belli bir kesiminin kafası bu konularda karışıktır. Zira bazı gâli düşüncelere karşı Kûfe içerisinde kararlı bir duruş sergilenememekte ve bizzat Muhammed b. Hanefiyye'den yardım istenmektedir. Bu durum, Muhtâr'ın kendi yetkileriyle gâli düşünceleri yok etme noktasında kararlı bir tutumunun olmadığı hissini de uyandırmaktadır. Zira yönetimde gösterdiği bu zafiyet, sorunların kendisinin aşılacak bizzat Mekke yoluyla halledilmesine sevk etmektedir. Birden çok sebeple böyle davranmasının mümkün olabileceğini tahmin etmekle birlikte Muhtâr'ı bu davranışa sevk eden asıl sâik, elinde kalan bir avuç adamını de çeşitli sebeplerle kaybetmeme çabası olmalıdır. Burada göze çarpan bir diğ̃er nokta ise bu gâli davranışlarda bulunan kişilerin herkesten önce Kûfe'deki Şîa'nın ilk nüvelerinden sayılabilecek Hz. Ali taraftarlarını rahatsız etmesidir. Anlaşılan Kûfe'de gâli davranışlarda bulunan kimselerin varlığı Hz. Ali taraftarları arasında her şeyden önce bir iç mesele olarak ortaya çıkmıştır.

Çalışmamızın konusu İslâm Mezhepler Tarihi alınına da temas edebilecek bir mahiyet arz etmekte ve Keysâniyye ve Muhtâriyye başlıklarında incelenmektedir. Ancak son yıllarda yapılan çalışmalar bu kavramların Muhtâr döneminde kullanılmadığını; dolayısıyla herhangi bir itikadî mezhepten söz edilmesi için erken bir dönem olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>34</sup> Buradan hareketle çalışmamızda Gâliyye, Keysâniyye gibi bir mezhep adı kullanılmamaktadır. Bunun yerine rivayetlerde yer alan eylemleri bireysel göstermek için "gâli davranışlar" ifadesi tercih edilmektedir. Dini cemaat ve mezheplerin tabii olarak gelişim süreçleri bulunduğunu, bu gelişim sürecinin neredeyse tamamının atlanılarak aktarılmasının her şeyden önce isim verme konusunda zorluk çıkardığını söyleyen Mehmet Ali Büyükkara bu yüzden söz konusu cemaat ve mezheplerin tarihteki varlığının anlaşılmasının da zorlaştığını ifade etmektedir.<sup>35</sup> Şimdi Muhtâr ve taraftarlarından bazılarının ne çeşit gâli davranışlarda bulunduğunu bildiren rivayetleri değerlendirelim.

## 2.1. Bedâ

Muhtâr'a yöneltilen gâli düşüncelerden en önemlisi "Bedâ" inacidir. Çünkü

<sup>33</sup> Taberî, *Târîh*, 6/103-104. Ali Avcu, Gâliyye hakkındaki bilgilerin tamamının muhalif müelliflerin eserlerden edinildiğini, bu eserlerin ise Gâliyye'yi itibarsızlaştırmak ve ötekileştirmekte olduğunu, Gâliyye'nin kendi kaynakları olmadığı için haklarındaki bilgilerin doğruluğunu teste etme imkânının olmadığını, bu nedenle de Gâliyye hakkındaki bilgilere dikkatle yaklaşılması gerektiğini söyler. Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şîa*, 183.

<sup>34</sup> Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 105, 108; Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şîa*, 32-35.

<sup>35</sup> Bk. Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 261-262.

Gâliyye üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında günümüzde Gâliyye'ye ait inançlardan, Muhtâr'ın hayatında yer aldığı iddia edilen neredeyse tek inanış bedâdır. Esas itibarıyla bedâ konusu Muhtâr'ın gaybı bilmesi<sup>36</sup> ile birlikte düşünülmalıdır. Zira bedâ düşüncesi, rivayetlere yansdığına göre Muhtâr'ın gaybı bilebildiğine olan inancın peşinden gelişmiştir. Bunun sebebi Muhtâr'ın istikbalde olacağını iddia ettiği olayların tam olarak gerçekleşmemesi üzerine yaptığı açıklamanın bedâ inancını geliştirmesidir.

67/687'de Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi ve onun Basra valisi Mus'ab b. Zübeyr, Muhtâr'ı ortadan kaldırmak üzere Kûfe'ye doğru yola çıktığında Muhtâr da Kûfe'den Ahmer b. Şumeyt komutasında bir orduyu harekete geçirmiştir.<sup>37</sup> Muhtâr'ın üzerine yürüyen Mus'ab b. Zübeyr kesin bir zafer elde etmiştir.<sup>38</sup> Mağlubiyet, Muhtâr taraftarları arasında bazı tartışmalara neden olmuştur. Bu zaferden sonra Muhtâr taraftarlarından birisi Muhtâr'a "Sen bize zafer vaat etmemiş miydin? diyerek çıkmıştır. Muhtâr ise "Allah, Kur'ân'da dilediğini sileneceğini, dilediğini hali üzere bırakacağını buyurmaktadır, bilmiyor musun?" diyerek yanıtlamıştır. Râvi, onun bu sözünden dolayı bedâ fikrinin ilk sahibi olduğunu söylemiştir.<sup>39</sup> Muhtâr'ın savaş öncesinde motivasyonu sağlamak üzere yaptığı konuşmalar, mağlubiyetten sonra onun için eleştiri konusu olmuştur. Anlaşılan ordunun içinde Muhtâr'ın gayba muttâl olduğuna dair beklentiye sahip kişiler bulunmaktadır. Ancak bunların sayısı az olmalıdır. Aksi takdirde ilk mağlubiyette ordunun dağılması gerekmektedir. Ancak ilk saldırıyla gelen mağlubiyetten sonra Muhtâr, adamlarından dağılanları tekrar toplamakta zorlanmamıştır.<sup>40</sup>

Bedâ fikri Muhtâr'a nispet edildiği gibi<sup>41</sup> yukarıda Gâliyye'den olduklarını bildirdiğimiz isimlerden Abdullah b. Nevf'e de nispet edilmektedir. Yukarıda izah edilen hadisenin Muhtâr'ın değil de Abdullah b. Nevf'in başından geçtiği ve bu iddianın Abdullah b. Nevf'e ait olduğu Ebû Mihnef tarihiyle aktarılır.<sup>42</sup> Bedâ inancının neredeyse ilk örneği niteliğindeki bu iddialar, Abdullah b. Nevf'in, Muhtâr'dan aldığı bilgi ve talimatlarla halka yansır. Abdullah b. Nevf'in, kendi sözlerini Muhtâr'a nispet etmesindeki maksadı daha az tepki çekmek ve kabul edilebilirliğini arttırmaya çalışmaktır. Bu yüzden taraftarları tarafından geliştirilen söylemelerin faturası Muhtâr'a kesilmektedir.<sup>43</sup> Nitekim Abdullah b. Nevf Muhtâr'a vahyedildiğini ve bunu halka yayması için Muhtâr'dan talimat aldığını iddia eder. Ancak bunu duyan Muhtâr bu gibi tutum ve davranışlardan ve Ab-

<sup>36</sup> Taberî, *Târîh*, 6/85; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnâût (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1980/1405), 3/542.

<sup>37</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/429-430; Taberî, *Târîh*, 6/95.

<sup>38</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/430-431; Taberî, *Târîh*, 6/97.

<sup>39</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/334-335.

<sup>40</sup> İbn A'sem *el-Fütûh*, 6/288.

<sup>41</sup> Taberî, *Târîh*, 6/82-87; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/334-335. Belâzürî, bu rivayeti temrîz sığasıyla aktarır. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/439.

<sup>42</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/438-439; Taberî, *Târîh*, 6/104.

<sup>43</sup> Avcu, *İslâmın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 59.

dullah b. Nevf'den uzak olduğunu halka duyurur.<sup>44</sup>

İslâm Mezhepleri Tarihi kaynakları bedâ inancının ilk kez Muhtâr tarafından dillendirildiğini söyler.<sup>45</sup> Şehristânî daha da ileri giderek Muhtâr'ın istikbalde olacak olayları bildiğini iddia ettiğini hatta onun "hükümlerde nesih nasıl caiz ise (istikbale dair) haberlerde de bedâ caizdir" dediğini aktarır.<sup>46</sup> İslâm Tarihi kaynakları ise Muhtâr'a atfedilen bu düşünceyi Muhtâr'ın taraftarları arasında bulunan ve gâli olarak nitelendirilen kişilere nispet etmeye meyyaldir. Özellikle Belâzürî asıl olarak bu görüşün sahibinin Abdullah b. Nevf olduğunu söylerken Muhtâr'ı ikinci plana atar.<sup>47</sup> Taberî de benzer bir tutum takınır ve bedâ inancının asıl sahibinin Abdullah b. Nevf olduğunu Muhtâr hareketinde yer alan ve Muhtâr öldürüldükten sonra da olaylara şahitlik eden Hasîra b. Abdullah'tan aktarır.<sup>48</sup> Mezhepler Tarihi ile İslâm Tarihi kaynakları arasındaki bu temel farkın Muhtâr'ın siyasî çizgisinden kaynaklandığı ve mevâliden bazı kimşelerin gâli davranışlarının Muhtâr'a hamledilmesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Muhtâr'ın mevâliye karşı takındığı müsamahakar tutum bunda esas etmendir.<sup>49</sup> Özellikle bedâ düşüncesi ancak Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümünden sonra Şii farklılaşmayı ortaya koyacak şekilde kullanılmıştır.<sup>50</sup>

## 2.2. Muhtâr'ın Masum Olması

Muhtâr'ın masum olduğunun iddia edilmesi, Muhtâr es-Sekafî hareketindeki gâli tutum ve davranışlardan bir diğeri olmuştur. 66/686 yılında Muhtâr Kûfe'yi ele geçirmek üzere son hamlesini yapmak üzere Benî Müzeyne, Benî Ahmes ve Benî Bârik kabilelerinin evlerinin bulunduğu mevkiden inmek üzereyken, bölge sakinleri Muhtâr'a ikramda bulunmuşlardır. Muhtâr'ın hiç bir şey yememesi üzerine onun oruçlu olduğunu anlamışlardır. Ahmer b. Hudeyc el-Hemdânî Abdullah b. Kâmil'e: "Keşke böylesi bir zamanda oruçlu olmasaydı! O zaman daha dinç olurdu," demiştir. İbn Kâmil ise: "O masumdur. Ne yapması gerektiğini senden daha iyi bilir," diye cevaplamıştır. Ahmer b. Hudeyc ise söylediği sözle hata ettiğini anlayarak istiğfar etmiştir.<sup>51</sup>

Muhtâr'ın masum olması da Muhtâr hareketindeki gâli düşünceler arasın-

<sup>44</sup> Taberî, *Târîh*, 6/85.

<sup>45</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 35-36; Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyizi'l-firkatin'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlîkîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 34.

<sup>46</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/173.

<sup>47</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/429-430.

<sup>48</sup> Taberî, *Târîh*, 6/10.

<sup>49</sup> Aytekin Şenzeybek, "Muhtâr es-Sekafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysânî Fikirlerin Ortaya Çıkışı", *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 15/2 (2015), 367, 369; Yusuf Benli, "Keysâniyye Tarihinde Nusaybın "Haşebiyye Devleti" Döneminin Aydınlatılması Üzerine Bazı Düşünceler", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*- 9/24 (2005), 248.

<sup>50</sup> Geniş bilgi için bk. Hasan Onat vd. (ed.), *İslâm Mezhepler Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 171; Şenzeybek, "Muhtâr es-Sekafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysânî Fikirlerin Ortaya Çıkışı", 367.

<sup>51</sup> Taberî, *Târîh*, 6/28-29. İbnü'l-Esir Muhtâr'ın oruçlu olmasına yakınıp sonra da pişman olan kişini Muhtâr'ın komutanlarından ve ona en yakın isimlerden birisi olan Ahmer b. Şumeyt olduğunu söyler. bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/239.



da yerini almıştır.<sup>52</sup> Görüldüğü üzere Muhtâr'ın harp günü oruçlu olması iki kişi arasında Muhtâr'ın müdahalesi ve belki de haberi olmaksızın konuşulmuştur. Muhtâr'ın masum olması ifadesiyle ne kastedildiği tam olarak anlaşılmamıştır. Eğer Muhtâr'ın günahsızlığı yahut gizli bir ilme sahip olduğu ve bu bilgiyle hareket edebileceği kastediliyorsa, 1/8. asrın üçüncü çeyreğinde henüz böylesi bir itikadın izlerine rivayetlerde rastlanılmamıştır. Hind Gassân ise masumiyet ifadesinin Muhtâr'ın kendisine vahiy geldiği iddialarının bir ürünü olduğunu söylemiştir.<sup>53</sup> Oysa Muhtâr'ın, ilgili yerde izah edildiği üzere, kendisi hakkında vahiy aldığını söyleyen isimlerden uzak olduğunu söylediği, iki yerde rivayet edilmiştir.<sup>54</sup> Şîa'nın ve özellikle Gulât-ı Şîa'nın imamlara atfettiği değerler fazla bilinmektedir. Tarih kaynaklarının yanı sıra konu hakkında bilgi edinebileceğimiz Fırka kitaplarında mevcut masumiyet düşüncesi, kemale ermiş haliyle Muhtâr tarafından işlenmiş olarak aktarılmıştır. Oysa bu düşünce tarihi seyir içerisinde gelişmiştir. Söz konusu rivayette ise bu gelişim inkâr edilerek iki asır sonraki mevcut halinin h. 1. asrın üçüncü çeyreğinde itikaden gelişimini neredeyse tamamlamış haliyle o dönemde cari olduğu düşüncesi üzere aktarılmıştır.<sup>55</sup>

### 2.3. Güvercin Suretinde Meleklerle Ordusunun Desteklenmesi

Aktarılan hadiselerden bir diğerine göre Muhtâr, Hz. Allah tarafından gönderilen güvercin suretindeki meleklerle destekleneceğini iddia etmiştir. Sınırlı sayıda kaynaktan ravi belirtilmeksizin nakledilene göre; 67/687 yılında Şam'dan gelen Ubeydullah b. Ziyâd önderliğindeki orduya karşı Muhtâr, İbrâhim b. Eşter komutasında bir ordu çıkarmış ve bu ordudaki birtakım özel adamlarına beyaz güvercin vermiştir. Muhtâr bu adamlarına savaşı kazanmaları halinde güvercinleri çağdırmalarını, kaybetmeleri halinde ise güvercinleri göndermelerini emretmiştir. Bu yaptığını 'Kitab-ı Hakîm'de' "Muhakkak ki Allah onları güvercin suretindeki meleklerle destekleyecek" sözleriyle bulduğunu söylemiştir.<sup>56</sup> Hakikaten böyle bir uygulama yapıp yapmadıklarına dair bir bilgi yoktur. Hazir Savaşı'nda yaşandığı iddia edilen hadisenin; Muhtâr'ın, adamlarından bazılarına, güvercinler yöntemi ile mesajlaşabileceklerini tembihlemesinden ibaret olması ihtimal dâhilindedir. Öyle ki harbi kazanmaları yahut kaybetmeleri halinde beyaz gü-

<sup>52</sup> Taberî, *Târîh*, 6/29.

<sup>53</sup> Hind Gassân Ebü's-Şa'r, *Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fî'l-Küfe* (Amman: Câmîatü'l-Ürdüniyye, 1983), 337. Hind Gassân Muhtâr'ın Ubeydullah b. Ziyâd karşısındaki zaferden sonra kehanetlerde bulunduğunu bildiren rivayetlere dayanarak, kendisi hakkındaki masumiyet ifadesi ile ona vahiy edilmesi arasında bağ kurmaktadır. Ancak Bağdâdî'nin aktardığı hadise Muhtâr hakkında masum ifadesinin kullanılmasından sonra gerçekleşmiştir. bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 33. Ayrıca bk. Ebü Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 5/153-154.

<sup>54</sup> Taberî, *Târîh*, 6/85; Zehebî, *Siyer*, 3/542.

<sup>55</sup> Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/29, 32; İsferyânî, *et-Tabsîr fî'd-dîn*, 123-124; Ebü Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, thk. Hellmut Ritter (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1350/1931), 19. Ayrıca bk. Büyükkara, "İslam Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", 261-262

<sup>56</sup> Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber el-Müberred, *el-Kâmil fî'l-luğa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997/1417), 3/195; Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil* (Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408), 312-313.

vercinlerin saliverilmesi veya çağırılması şeklinde bir usulle haberleşme taktiği kullanmış olabilirler. Meleklerin harpte yardım edeceği düşüncesinin Bedir Harbi de dâhil olmak üzere birçok yerde anıldığı görülür. Dönem halkının yabancı olmadığı bir düşünce olduğu anlaşılmaktadır.<sup>57</sup> Bundan dolayı Muhtâr'ın adamlarının bu söylemin mucidi olmadığına vurgu yapılarak sözü edilen hadisede Muhtâr'a yüklenen menfî tutuma bir savunma yapılır.<sup>58</sup> Ancak Muhtâr'ın ise halk nezdinde beyaz güvercinlerin melekler olarak taraftarlarınca algılanmasına dair herhangi bir rahatsızlığı olup olmadığı pek bilinmemekle birlikte bu mistik anlayışı engellediğine dair rivayetlere yansıyan bir müdahalesi de yoktur.

Yine aynı savaşta yukarıdaki hadisenin anlaşılmasına katkı sağlayacağını umduğumuz benzer bir davranış daha kaydedilmiştir. İki ordunun savaşmasından hemen önceki gece Ubeydullâh b. Ziyâd'ın komutanlarından Umeyr b. Hubâb İbrâhim b. Eşter'e gelerek Ubeydullah'a karşı işbirliği yapmak üzere anlaşmışlardır. Merc-i Râhîr olayından dolayı Mervân'a ve oğlu Abdümelik b. Mervân'a kin beslemeleri, Merc-i Râhîr'ta Kaysîlerden öldürülenlerin intikamını almak istemeleri ve Kays kabilesinin Mervânîler ve Kelbîlere olan düşmanlıkları, Umeyr b. Hubâb'ı bu ihanete sürüklemiştir.<sup>59</sup> Umeyr b. Hubâb, İbrâhim b. Eşter'le görüşerek savaş esnasında komuta ettiği kanatta yenilecekleri üzere anlaşmışlardır.<sup>60</sup> İbrâhim b. Eşter ordusundan güvercinler uçurulduğu ve bunların melek olduklarını iddia ettikleri söylenmiştir.<sup>61</sup> Bununla birlikte güvercinler uçurulup, melekler diye nida edildikten sonra Umeyr b. Hubâb'ın Ubeydullâh b. Ziyâd'ın ordusuna karşı harekete geçmesi, İbrâhim b. Eşter'le Umeyr b. Hubâb arasında bir şifre olabileceği izlenimini uyandırmıştır.

Yukarıda aktardığımız hadiselerden kısa bir zaman önce Muhtâr, benzer bir söylemle karşımıza çıkmıştır. Muhtâr Ubeydullah b. Ziyâd'la karşılaşmak üzere İbrâhim b. Eşter'i gönderdikten sonra Kûfe şehir eşrâfı bir dizi gerekçe ile isyan etmiştir. Kûfe'nin çeşitli mahalle meydanlarında toplanmak suretiyle direnişe geçenler karşısında Muhtâr kısa sürede bu isyanı bastırmıştır. Burada zikretmek istediğimiz olayın gerçekleşme tarihi, eşrâf kontrolündeki Sebî meydanının düşürülmesinden hemen sonraki gündür. Sebî meydanında esir düşen Sürâka el-Bârikî, Muhtâr'ın kendisini serbest bırakması için onu metheden şiirler söylemiş ancak yine de hapse düşmekten kurtulamamıştır. Ertesi gün Sürâka el-Bârikî, Muhtâr'ın huzuruna çıkarılırken affını istediği şiirlerinde Muhtâr'ın zafe-

<sup>57</sup> Bedir Harbinde meleklerin yardımı hakkında bk. Âl-i İmrân 3/124-125. Abdullah b. Zübeyr el-Esedî'nin Esmâ b. Hârice el-Fezârî hakkında yazdığı beyitteki meleklerin desteğine dair sözleri için bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/410-411.

<sup>58</sup> Hind Gassân, *Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fi'l-Kûfe*, 338.

<sup>59</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/426; Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 293. Mervân b. Hakem ve dönemi hakkında geniş bilgi için bk. Yılmaz Çelik, "İlk Dönem İslâm Tarihinde Siyasi Bir Şahsiyet Olarak Mervân b. Hakem", *Dergi Abant (AlBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 8/1 (2020), 77-102.

<sup>60</sup> Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 294; Taberî, *Târîh*, 6/89-90. Umeyr'in bu anlaşmaya uyup uymadığı konusunda farklı bilgiler nakledilmektedir. bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/424-425; Taberî, *Târîh*, 6/89-90; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/328.

<sup>61</sup> Müberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, 3/196.

rini Bedir ve Huneyn galibiyetlerine benzetmiştir.<sup>62</sup>

İnfazdan kurtulmak için her yolu deneyen Sürâka el-Bârikî Muhtâr'a: "Allah'a yemin ederim ki ben, ata binmiş melekleri, yerle gök arasında senin orduların olarak seninle birlikte savaştıklarını gördüm," demiştir. Muhtâr bu sözleri duyunca Sürâka'dan bu müşahedesini minberden insanlara anlatmasını emretmiştir. Sürâka'nın bu emri yerine getirmesinden sonra Muhtâr ona: "Böyle bir şeyi görmediğini çok iyi biliyorum. Benden istediğin beraatını sana verdim. İstediyin yere gidebilirsin. Ancak bu sözlerinle arkadaşlarımin kafalarını karıştırmama," diyerek onu serbest bırakmıştır.<sup>63</sup> Öldürülmekten kurtulan Sürâka, Basra'ya gidip Mus'ab'a katılmış hatta orada ölünceye kadar Muhtâr'la savaşmaya yemin etmiştir. Burada altı çizilmesi gereken ilginç bir bilgi aktarılmıştır. Sürâka Basra'da Muhtâr'ın kendisine yönelttiği melekleri de hakikaten görmediğine dair suçlamalarından ziyadesiyle rahatsız olduğunu söylemiştir.<sup>64</sup> Hiçbir tehdit kalmamışken Muhtâr'ın saflarından savaştığını iddia ettiği melekleri gördüğünü söylemeye devam etmesi onun kendisine yöneltilen canını kurtarmak için böylesi bir yalana başvuran insan görüntüsünü silmek için olmalıdır. Sürâka'nın serbest bırakılmasının sebebinin sadece yukarıda ifade edilen içerikteki şiir olmadığı, başka sebeplerin de olabileceği, zira tek serbest bırakılanın Sürâka olmadığı yorumu yapılmaktadır.<sup>65</sup>

Sürâka meselesinin kaynaklarda farklı tezahürleriyle aktarıldığına tanık olunsa da temel itibarıyla canını kurtarmak için birden çok yolu denediği Muhtâr'ın da bu tutumu karşısında onu serbest bıraktığı anlaşılmaktadır. Örneğin İbn Abdürabbih Sürâka'nın üç kez esir edildiğini ve her seferinde canının bağışlanması için Muhtâr'ı memnun edecek sözler söylediğini, bunlardan birisinin de melekleri görmüş olduğu ile ilgili sözleri olduğunu aktarmaktadır.<sup>66</sup> Sürâka'nın Muhtâr'dan af dilemek üzere okuduğu şiirin bir siyahî tarafından okunduğu ve o siyahînin Muhtâr'dan af istediği ancak Muhtâr'ın yine de bu siyahînin boynunun vurulmasını emrettiği de rivayetler arasındadır.<sup>67</sup> Birden fazla aktarımla rivayetlere yansıyan hadisede ölümden kurtulmak için her yolu deneyen bir şair profiliyle karşılaşılmaktadır. Sürâka el-Bârikî, Muhtâr'ın daha birçok yerleri fethedeceğini hatta Şam'ı ele geçireceğini, büyük bir saltanat kuracağını söylemekle birlikte melekleri de zikretmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Muhtâr buna inanmamış ama halka bu sözlerin duyurulmasını istemiş ve gariptir ki aynı kişiyi

<sup>62</sup> Taberî, *Târîh*, 6/54; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2/177-178; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/309-310; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 8/271.

<sup>63</sup> Taberî, *Târîh*, 6/55; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/263-264; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 8/271. Sürâka'nın idam edileceği esnada: "Beni öldüreceğin gün, bugün değildir. Beni öldüreceğin gün saltanatının Şam'ın kapısına kurulduğu gündür" dediği de rivayet edilmektedir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumâhî, *Ṭabakâtü fuḥûli'ş-şu'arâ*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Cidde: Daru'l-Medenî, ts.), 439-440.

<sup>64</sup> Taberî, *Târîh*, 6/55; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2/177-178; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/310.

<sup>65</sup> Bk. Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 102.

<sup>66</sup> Sürâka'nın infazdan kurtulmak için Muhtâr'a söylediği sözler için bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, 2/43-44.

<sup>67</sup> İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/263-264. Bu kişi Utbe b. Ferkad es-Sülemî'nin mevlâsı olarak zikredilir ki kanaatimizce İbn A'sem'in sözünü ettiği kişi ile aynı kimse olmalıdır. Belâzürî, *Ensâb*, 6/401.

adamlarının böylesi sapkın sözlerle kafasını karıştıracak endişesiyle sürmüşür. Buradaki çelişki anlaşılması güç düzeydedir. Kanaatimizce Muhtâr böylesi garip bir iddianın Kûfe de dolaşmasını zararlı bulmuş ve aynı iddianın Sürâka'nın gittiği yerlerde anlatmasının avantajını düşünerek böyle davranmıştır. Sürâka ise Mus'ab'a katılarak Muhtâr'ı yermeye başlamıştır.<sup>68</sup>

Muhtâr ordularının meleklerle desteklendiğine dair iddialar bir takım şüpheler barındırmaktadır. Bu durumun halk arasında yayılması için Muhtâr'ın özel bir gayrette bulunduğu kesin değildir. Ancak Sürâka karşısındaki tutumunda da görüldüğü üzere Muhtâr bu tarz bir anlaşılardan rahatsızlık duymamaktadır.

#### 2.4. Gaybı Bilmesi

Muhtâr hakkında gâfî düşüncelerden bir tanesi de onun gaybı bilmesi meselesidir. Muhtâr 66/686 yılında Ubeydullâh b. Ziyâd komutasındaki Şam ordusu ile karşılaşmak üzere İbrâhim b. Eşter komutasındaki ordusunu harekete geçirmiştir. İbrâhim b. Eşter'i uğurladıktan sonra Kûfe'den ayrılıp Medâin'e gitmiştir. Kûfe'den ayrılmadan önce halka bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmasında fethin İbrâhim b. Eşter'in eliyle gerçekleşeceğini ve Şam ordularının yenileceğini kesin bir dille ifade etmiştir. Daha sonra Medâin'e giden Muhtâr, burada hutbe irat ettiği bir zamanda kendisine İbrâhim b. Eşter'in Benî Ümeyye karşısında zafer kazandığı bilgisi ulaşmıştır.<sup>69</sup> Muhtâr önceki konuşmasına atfen; bu zaferi daha önce müjdelediğini hatırlatmıştır. Taraftarları da onu onaylamıştır. Hatta Hemdân kabilesinden bir kişi Şa'bi'ye gelerek durumu anlatmış ve Şa'bi'ye Muhtâr'ın gaybı bilip bilmediğini sormuştur. Şa'bi ise asla böyle bir şeye inanmayacağını, Muhtâr'ın bu zaferin Nusaybin'de gerçekleşeceğini söylemesine rağmen zaferin Musul yakınlarında Hazir mevkiinde gerçekleştiğini buna gerekçe sunmuştur. Bunun üzerine Hemdanlı bu kişi Şa'bi'ye: "Vallahi elim azabı görmedikçe inanmayacaksın ey Şa'bi" diyerek çıkmıştır.<sup>70</sup>

Görüldüğü üzere Muhtâr taraftarları arasında Muhtâr'ın gaybı açıkça bildiğini ve ona vahiy geldiğini ifade eden, İslâm'ı henüz tam kavrayamamış bazı kimseler bulunmaktadır. Peygamberlerden başkasına vahiy gelmesine inananın küfür olduğunu ve böyle bir iddianın kesinlikle kabul edilmemesini söyleyen İbn Kesir, sözü edilen iddia hakkında asılsız ifadesini kullanmaktadır.<sup>71</sup> Yüksel bu veriler ışığında hadiseye, ilave rivayetlerle efsaneleştirilerek farklı bir içerik kazandırıldığını belirtmektedir.<sup>72</sup> Yaptığı konuşmasında taraftarlarına zaferi müjdeleyerek motivasyonlarını arttırmaya çalışan Muhtâr'ın, zafer elde edildikten sonra taraftarlarının bu tarz söylemleri karşısında bir tedbir aldığına

<sup>68</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/401; Taberî, *Târîh*, 6/55.

<sup>69</sup> Taberî, *Târîh*, 6/83; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 8/282.

<sup>70</sup> Taberî, *Târîh*, 6/92; İbn Miskevî, *Tecâribü'l-Ümem*, 2/197. Şa'bi'den de aktarılan benzer bir anlatım görülmektedir. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/426; Taberî, *Târîh*, 6/92. Hind Gassân, Şa'bi'nin bu rivayetini, onun Muhtâr'ın ölümünden sonra kendisini Muhtâr'dan ayrı olarak konumlandırma çabası olarak yorumlamakta ve bu yüzden zayıf bulunmaktadır. Bk. Hind Gassân, *Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fî'l-Kûfe*, 338.

<sup>71</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, 8/282

<sup>72</sup> Ahmet Turan Yüksel, *Ihtirastan İktidara Kerbelâ* (Konya: Yediveren Kitap, 2001), 149.

dair bilgi ise bulunmamaktadır. Üstelik Şa'bî gibi, kendisine ulaşmakta zorluk çekmeyecek kimselerin kulağına gitmiş bu tür sapkın söylemlerin Muhtâr tarafından da duyulmamış olması düşünülmemelidir. Yine de onun toplumda sayıları az bir kesime ait olan sözünü ettiğimiz bu yanlış algıyı düzeltmemesi altı çizilecek bir konudur.

Rivayette göze çarpan bir nokta daha vardır. Muhtâr'ın, galibiyetin Nusaybin'de gerçekleşeceğini söylediği iddia edilmektedir. Ancak harp Musul'da cereyan etmiştir. Muhtâr'ın ordu komutanından kendisini daima bilgilendirmesini istediği ve ordunun tam olarak hangi yönde hareket ettiği hakkında malumatı olması kaçınılmazdır. Ayrıca İbrâhim b. Eşter'in harekete geçmesinden önce Yezid b. Enes komutasında ön birlikleri ile bir çarpışma meydana gelmiştir. Bu durumda Muhtâr'ın harbin mekânı hakkında Nusaybin'i adres göstermesi beklenilmemelidir. Bu açıdan rivayetin güvenilirliği kanaatimizce zedelenmektedir. Sonraki yıllarda Muhtâr taraftarlarının çeşitli isimlerle Nusaybin dolaylarında yer alması<sup>73</sup> rivayetin kurgu olduğu yahut Nusaybin ifadesinin sonradan eklendiği hissini uyandırmaktadır.

Yine Vâkidî'den gelen ve Muhtâr'ı kehanete inanmakla itham eden bir başka rivayet daha vardır. Rivayete göre Muhtâr Ahmer b. Şumeyt'i Mus'ab ile karşılaşmak üzere uğurlarken "Fetih ancak Mezar iledir" demiştir. Vâkidî bunun üzerine: "Muhtâr Sakîf'ten bir adamın büyük bir fetih gerçekleştireceğini işitimişti. Bu kimsenin kendisi olacağını zannetti. Oysa kehanette geçen Sakifli, Haccac'tı" demektedir ki<sup>74</sup> bu durumda özellikle sözü edilen kişinin Haccac olarak çıktığını bildirmekle râvi bu kehanete inanmış olmaktadır. Ayrıca aynı rivayet Mus'ab'la Muhtâr arasındaki savaşta ilk harekete geçen Muhtâr olduğunu söylemektedir. Muhtâr'ın yukarıda naklettiğimiz kehanete inanması halinde önce kendisinin davranması gerekmektedir. Neticede, söz konusu rivayet sonraki dönemde Basra hâkimiyetini ele geçirenin yine bir Sakifli olması üzerine üretilmiş rivayet olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

Muhtâr'ın bazı siyasi söylemleri ve motivasyon konuşmaları onun vahiy alması ve gaybı bilmesi olarak anlaşılmıştır. Örneğin 66/686 yılında Muhtâr Kûfe'ye kendi hareketini başlatmak niyetiyle geldiğinde Hz. Hüseyin'in intikamı propagandasını kullanma niyetindeyken Kûfe'de zaten bu propaganda üzerine hareket eden Süleyman b. Surad'la rekabet etmek durumunda kalmıştır. Bunun üzerine Süleyman b. Surad'ın önderliğindeki Tevvâbîn ordusunun başarısız olacağını çeşitle gerekçelerle halka açıklamıştır. Nitekim Tevvâbîn ordusu Şam ordusu karşısında mağlup olmuş ve taraftarlarının birçoğunu savaş meydanında kaybetmiştir. İbn Kesîr Muhtâr'ın bu bilgiyi şeytanlardan aldığını hatta bu şeytanın Müseylemetü'l-Kezzâb'a gelen şeytan olduğunu ve sadece bu olayı

<sup>73</sup> Muhtâr taraftarlarından bazılarının Muhtâr öldürüldükten sonra Nusaybin'de devlet kurma girişimleri hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Benli, "Keysâniyye Tarihinde Nusaybin "Haşebiyye Devleti" Döneminin Aydınlatılması Üzerine Bazı Düşünceler", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler- 9/24 (2005)*, 233-252.

<sup>74</sup> Taberî, *Târîh*, 6/114-115; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/339.

değil, başka hadiseleri de Muhtâr'a söylediğini aktarmıştır.<sup>75</sup> Bu hadise, Muhtâr'ın siyasi söylemleri ve motive edici konuşmalarının kendisi hakkında bir takım menfi algılara evrilmesi üzerine dikkat çekici bir örnektir..

Muhtâr hakkında gālî unsur olarak göze çarpan bir diğer hadise ise Vehb b. Cerîr'den nakledilmiştir. Buna göre Muhtâr halka yaptığı konuşmada: “Muhakkak ki Ahmer b. Şumeyt Basra'ya selamete ve kesin bir neticeyle girecektir. Bu yazılmış bir kaderdir. İftira eden harap olmuştur. Onunla hiçbir elin değmediği hiçbir dokumacının dokumadığı bir sancak gönderdim” demiştir. Sonra o sancağı bir beze sarıp mühürlemiştir.<sup>76</sup> Ardından Ahmer b. Şumeyt'e: “Onu gündüzün belli bir vaktine kadar açma. O vakit gelince aç. Basra ordusu ona baktığı zaman yenilecektir,” demiştir.<sup>77</sup> İbn Kesîr'in Vâkıdî'den naklettiğine göre Muhtâr'ın adamları, Mus'ab saflarına geçmiştir. Muhtâr'ın yalancı ve kâhin olmasından ötürü, ondan intikam almak için böyle davrandıklarını söylemiştir.<sup>78</sup> İbnü'l-Esîr sözü edilen savaşı eserinde râvi belirtmeksizin ikinci kez zikrederken Muhtâr'ın ilk gece Mus'ab kuvvetlerine gerçekleştirdiği baskından sonra bir kısım adamlarının sabahleyin Mus'ab saflarına geçtiğini belirtmiştir. Ancak aktardığı hadisenin gelişimi için belli bir sebep zikretmemiştir.<sup>79</sup> Bu bilgiyi doğrulayacak başka rivayetlerle karşılaşmamıştır. Ayrıca olayların tarihi seyri içinde gerçekliklerle uyumsuzluğu açısından, söz konusu rivayete itibar edilmemelidir. Zira Mus'ab adamlarından Abdurrahman b. Mihnef'i Kûfe'ye gizlice göndermiş ve Kûfe'de kendi adına adam toplamasını istemiştir.<sup>80</sup> Abdurrahman b. Mihnef Kûfe'de kendisinden istenilen görevi yerine getirememiş olarak bir süre sonra Basra'ya dönmüştür. Mus'ab'a Kûfe'de hiç kimseyi taraf değiştirmeye ikna edemediğini, Muhtâr aleyhtarı olanların ise zaten daha önceden Basra'ya geldiğini söylemiştir.<sup>81</sup> Anlaşılan Muhtâr'ın taraftarlarından bazılarının hâlâ Muhtâr'la birlikte savaşmasının mümkün olmayacağı düşüncesinin bir ürünü olacak gelişmeler nakledilmiştir. Savaşın Mus'ab tarafından kazanılmasına sebep olarak bu kimselerin taraf değiştirmesine işaret edilmiştir. Netice itibarıyla Muhtâr'ın bir takım kehanet içerikli sözler sarf ettiği ve bu yüzden bazı taraftarlarının saf değiştirdiği bilgisinin bir takım çelişkiler ve şüpheler barındırdığı anlaşılmıştır.

## 2.5. Muhtâr'ın Cebrâil Ve Mikâil İle Görüştüğü İddiası

Konumuzla alakalı olan, Muhtâr hakkındaki hadiselerden bir tanesi de Muhtâr'ın kendisine Cebrâil ve Mikâil'in geldiğini iddia ettiğini bildiren rivayettir. Muhtâr aleyhine kullanılan rivayet birden farklı kaynakta yer almaktadır. Bu ri-

<sup>75</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/255.

<sup>76</sup> Vehb b. Cerîr'e ait bir diğer rivayette Muhtâr'ın insanlardan ve cinlerden kimsenin dokunmadığı bu sancağı bir sepete koyduğu ve onu savaşın şiddetli bir zamanında açmasını tembihlediği aktarılmaktadır. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/432.

<sup>77</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/432.

<sup>78</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/287.

<sup>79</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/339.

<sup>80</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/429; Taberî, *Târîh*, 6/95.

<sup>81</sup> Taberî, *Târîh*, 6/105.

vayetlerde genel hatlarıyla hadise şöyle aktarılmaktadır: Rifâa b. Şeddâd bir gün Muhtâr'ın huzuruna gelir. Oturması için minder getirilmesi emredilir. Ancak Muhtâr'ın yanında zaten boşta olan iki tane daha minder bulunmaktadır. Rifâa bu iki minderi göstererek yeni bir mindere ihtiyaç olmadığını söyler. Muhtâr ise: "O ikisi Cebrâil ve Mîkâil içindir" der. Bunun üzerine Rifâa: "Muhtâr'ın bu sözünü duyunca elimi kılıcımın kabzasına götürdüm. O sırada bana aktarılmış bir hadis aklıma geldi. Rasûlullah şöyle buyurmuştu: "Bir adam canını birisine güvenir de güvendiği adam onu öldürürse, öldüren adam için kıyamet gününde ihanet sancağı çekilir.<sup>82</sup> Öldürdüğü adam kâfir bile olsa ben ondan beriyim."<sup>83</sup> Bu hadisi hatırlar hatırlamaz onu öldürmekten vazgeçtim," der.<sup>84</sup> Sözü edilen rivayet eserlerde farklı varyantlarda yer alsa da olayı aktaran kişi Rifâa b. Şeddâd'tır. Rifâa b. Şeddâd Muhtâr hareketinin tarih sahnesinde yer aldığı dönemlerdeki siyasi çizgisi ve aldığı kararlar itibarıyla dikkat çeken bir isimdir. Rifâa b. Şeddâd Hz. Ali taraftarı olarak Tevvâbîn ordusuna katılmış ve Tevvâbîn ordusundan sağ kalan az sayıda kişiden birisidir. Muhtâr o sıralarda Ehl-i Beyt yanlısı faaliyetlerinden dolayı hapse atılmıştır. Tevvâbîn'den kalanlardan birisi olarak Rifâa'ya bir mektup yazmış, mektubunda ona birliktelik teklif etmiştir.<sup>85</sup> Hatta bu mektuplaşmalarla ilerleyen süreçte içlerinde Rifâa'nın da bulunduğu bir grup taraftarı, Muhtâr'a, kendisini hapisten kaçırmayı teklif etmiştir.<sup>86</sup> Neticede Muhtâr saflarında yer alarak Kûfe'nin ele geçirilmesinde pay sahibi olan Rifâa, daha sonra saf değiştirerek eşrâfa katılmıştır. Eşrâfın Muhtâr'a isyan etmesinin nedenleri arasında Rifâa'nın yukarıda belirttiği durum yer almaktadır. Bu isyanın gerekçeleri genel itibarıyla Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye'nin veziri olduğuna inanmamaları ve Muhtâr'ın mevâlîye tanıdığı haklardan ibarettir. Rifâa'nın ne zaman saf değiştirdiği tam olarak bilinmemektedir. 66/686 yılında Kûfe eşrafı Muhtâr'a karşı isyan çıkardığında Rifâa da eşraf saflarındadır. Nitekim çarpişmanın en sıcak olduğu dönemlerden birinde Muhtâr taraftarları "Ey Hüseyin'in intikamı!" diye bağırmağa başlamış, bu nidayı duyan eşraf ordusundan ise "Ey Osman'ın intikamcıları!" diye sesler yükselmiştir. Bunu duyan Rifâa "Hz. Osman'dan bize ne! Ben Hz. Osman'ın intikamını isteyen bir kavimle birlikte çarpişmam," diyerek saf değiştirmiştir. Etrafındakiler Rifâa'ya Muhtâr'ın tarafına geçmesinden dolayı tepki göstermişlerdir. Ancak Rifâa yine de eşrafı bırakıp Muhtâr'ın adamları ile birlikte öldürülünceye kadar savaşmıştır.<sup>87</sup> Görüldüğü gibi Rifâa belli bir siyasi kararlılık göstermemektedir. Bulunduğu konumdan vazgeçmesinin sebebi siyasidir. Siyasi bir sebeple Cebrâil ve Mîkâil'e minder ayırdığını gördüğü kişinin saflarına geçmesini kabul etmek zordur. Onun savaş anında saf değiştirmesi ve bu hal üzere ölünceye

<sup>82</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/236.

<sup>83</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/400.

<sup>84</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/400; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/36.

<sup>85</sup> Taberî, *Târîh*, 5/606; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2/129-130; İbn Nemâ, Ca'fer b. Ebû İbrâhîm Muhammed b. Ebi'l-Bekâ Hibetüllâh el-Hillî, *Risâletü zevbi'n-nüzzâr fi şerhi's-sâr* (b.y. y.y. ts.), 91-92.

<sup>86</sup> Taberî, *Târîh*, 6/6-8; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2/136-137; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/290.

<sup>87</sup> Taberî, *Târîh*, 6/50; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/307-308.



kadar devam etmesi Korkmaz'ın ifadesiyle sadece Hz. Osman ve Hz. Ali taraf-tarlığının en ilkel hallerinden birisi<sup>88</sup> olarak tanımlanır. Rifâa'nın Muhtâr hak-kında söylediği iddialar, eşrâf isyanından önce kendi aralarında yaptıkları gö-rüşmelerde dile gelmemiştir.<sup>89</sup> Muhtâr'ın huzuruna çıkıp eleştirilerini söyledik-leri sırada konu edilmemiştir.<sup>90</sup> Ayrıca eşrâf isyanından sonra Basra'ya gidenler de Mus'ab b. Zübeyr'e sözünü ettiğimiz konu ile ilgili eleştiriler dile getirmemiş-lerdir.<sup>91</sup> Oysa sözü edilen ithamlar Muhtâr aleyhinde kullanılması gereken daha önemli argümanlardır. Cebrâil ve Mîkâil'e ayrı birer minder serildiği ve o min-derlere kimsenin oturtulmadığı meselesi Muhtâr hakkındaki diğer ithamlardan çok özel bir sebeple ayrılır. Zira hadiseyi bize aktaran Rifâa, ilk zamanlarda Muhtâr saflarında yer almış ve daha sonra saf değiştirmiştir. Bu durumda saf değiştirmesine gerekçe olarak böylesi bir konu dikkat çekmelidir. Ancak Rifâa eğer bu ve benzeri itikadî sapkınlıklardan rahatsız olması sebebiyle saf değişt-irmişse tekrar Muhtâr saflarında geçmemesi gerekmektedir. Hele hele böylesi bir değişikliği harp esnasında yapmaması beklenmektedir. Rifâa'nın ölünceye kadar Muhtâr saflarında savaşa devam etmesi yapmış olduğu karar değişikliği hususunda samimiyetini sorgulamamıza neden olmaktadır. Anlaşılan Rifâa na-sıl harp esnasında Hz. Osman'ın politikasını savunan tarafta savaşmak iste-mediye Muhtâr'ın yanından ayrılmasının da böylesi bir politik gerekçe barın-dırıldığı düşüncesi daha makuldür.

## 2.6. Muhtâr'ın, Kızını Hz. İsa İle Evlendireceği İddiası

Muhtâr hakkında bir diğer iddia ise tüyler ürpertecek niteliktedir. Rivayete göre Muhtâr eşraf isyanını bastırdıktan sonra oldukça belîğ bir konuşma yapar. Belâzürî bu belîğ konuşmayı aktardıktan sonra onun kızının başını okşarken Hz. İsa'ya salavat getirdiğini ve Muhtâr'ın, kızını Hz. İsa ile evlendireceğini iddia et-tiğini aktarır. Belâzürî'nin ravi vermeksizin aktardığı bu bilginin,<sup>92</sup> Muhtâr'ın ya-şadığı dönemdeki yansımalarına rastlanılmamaktadır. Muhtâr'ın çocuklarının sayısı bilindiği kadarıyla üçtür ve bunlardan bir tanesi kız olup ismi Ümmü Se-leme'dir.<sup>93</sup> Ümmü Seleme Abdullah b. Ömer'in torunu ile evlidir ki eşi aynı za-manda Ümmü Seleme'nin halasının oğlu olmaktadır.<sup>94</sup> İbn Kuteybe ve rical ki-tapları isminde ihtilaf ettikleri bir erkek çocuğundan daha bahseder.<sup>95</sup> Muh-

<sup>88</sup> Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahriî İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 79.

<sup>89</sup> Taberî, *Târîh*, 6/43-44; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/260.

<sup>90</sup> Taberî, *Târîh*, 6/43-44; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/260; İbn Miskevayh, *Tecâribü'l-ümem*, 2/167-169; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/304-305.

<sup>91</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/428; Dineverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 304; Taberî, *Târîh*, 6/94.

<sup>92</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/404.

<sup>93</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlimiye, 1983/1403), 268.

<sup>94</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/155.

<sup>95</sup> Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz el-Keşşî (III-IV./IX-X), *Ricâlü'l-Keşşî*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kerbelâ: Müessesetü'l-A'lemî, ts.), 115; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tüsî, *Ahbâru ma'rifeti'r-ricâl*, tsh. Hasen el-Mustafâ (Tahrân, 1347), 131; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 1992), 401. İbn Kuteybe ve Neşvân el-Himyerî Muhtâr'ın Kûfe'de birçok çocuğu olduğunu zikreder ama isim vermez. İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 401; Ebû

târ'ın tüm ailesi ile Mus'ab kuvvetleri tarafından Kûfe şehir konağında sarıldığında çarpışarak öldüğü ve ailesinden geride kalanların Mus'ab tarafından görüldüğü muamele eserlerde kaydedilmektedir. Ancak burada bir kız çocuğundan bahsedilememektedir.<sup>96</sup> Buraya kadar anlaşıldığı kadarıyla Muhtâr'ın bir kızı vardır ve o da Abdullah b. Ömer'in torunuyla evlidir. Peki, bu durumda Muhtâr'ın başını okşayarak Hz. İsa ile evlendireceğini söylediği kızı kimdir! Anlaşıldığı kadarıyla sözü edilen rivayet bazı soru işaretleri barındırmaktadır.

### 3. Muhtâr'ın Gâfî Unsurlar Ve Davranışlar Karşısındaki Tutumu

Muhtâr'ın gâfî düşüncelere sahip kesimlerle olan ilişkisi, onun görüşlerini anlamamızın en önemli yoludur. Ancak bu konudaki rivayetler onun birbirinden farklı tutumlar takındığını göstermektedir. Onun bazı davranışlarından bu tarz aşırıya meyletmediği, bazı davranışlarından ise onun gâfî unsurlarla birlikte hareket ettiği görülmektedir.

Muhtâr'ın gâfî unsurlarla mesafeli olduğunu gösteren rivayetlerden bir tanesi Musa b. Âmir'in Muhtâr'a vahiy geldiğini iddia etmesi karşısındaki tutumudur. Musa b. Âmir bu bilgiyi paylaşmasını kendisine bizzat Muhtâr'ın emrettiğini söylemiştir. Ancak aynı rivayetin bize aktardığına göre Muhtâr, Musa b. Âmir'in söylediklerinden teberrî ettiğini açıklamıştır.<sup>97</sup> Yukarıda geçen ismin Abdullah b. Nevf olduğu da kaydedilmiştir.<sup>98</sup> Yine Muhtâr'ın kendisine secîli ifadeler kullanarak talepte bulunulmasına karşı bu ifadeleri kullananlara pirim vermediği kaynaklara yansımıştır.<sup>99</sup> Üstelik Muhtâr, aşırılık içeren bu ifadelerdeki bazı yalanlara işaret etmiştir.<sup>100</sup> Muhtâr'a atfedilen bedâ gibi iddiaların onu kötülemek için ortaya atıldığı, etrafındaki İslâm'ı iyi anlayamamış kimselerin varlığının da bunda payı olması mümkündür.<sup>101</sup>

Muhtâr'ın iktidarının son zamanlarında yaşanan bir hadise dikkat çekmektedir. 67/687 yılında Mekke'de Abdullah b. Zübeyr kendi adına bey'at almaya başladığında içlerinde Abdullah b. Abbas ve Muhammed b. Hanefiyye'nin de bulunduğu bir grup, ümmette birlik sağlandıktan sonra Abdullah b. Zübeyr'e bey'at edeceklerini söyleyerek onu reddetmişlerdir. Bunu üzerine Abdullah b. Abbas, Muhammed b. Hanefiyye ve bir grup insan Abdullah b. Zübeyr tarafından hapsedilmişler<sup>102</sup> ve Muhtâr'dan yardım istemişlerdir. Muhammed b. Hanefiyye Muhtâr'a gönderdiği elçilerine Muhtâr'ı uzaktan takip etmelerini ve Muhtâr'ın olumsuz tavırlarını müşahede etmeleri halinde mektubu ve içerisinde buldukları hali Muhtâr'a değil insanlara bildirmelerini istemiştir.<sup>103</sup> Muham-

→ →

Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el Yemenî, *el-Hürû'l-în*, thk. Kemal Mustafa (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1948), 182.

<sup>96</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/443; Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (b.y. y.y. t.s.), 215; Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 309; Taberî, *Târîh*, 6/112; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/293.

<sup>97</sup> Taberî, *Târîh*, 6/85; Zehebî, *Siyer*, 3/542.

<sup>98</sup> Taberî, *Târîh*, 6/85.

<sup>99</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/402; Taberî, *Târîh*, 6/85.

<sup>100</sup> Taberî, *Târîh*, 6/55; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/263-264; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/310.

<sup>101</sup> Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 108.

<sup>102</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/74-75; Belâzürî, *Ensâb*, 3/281-282; Taberî, *Târîh*, 6/75-76.

<sup>103</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 3/283.

med b. Hanefiyye'nin Muhtâr'da müşahede edilmesinden çekindiği ne gibi davranışlar kastettiği müphem kalmaktadır. Onun Abdullah b. Zübeyr'le girişmiş olduğu siyasi arenadaki rekabetin bir sonucu olarak Mekke'de onun hakkında birtakım olumsuz bilgiler dolaşıyor olmalıdır. Ancak Muhammed b. Hanefiyye ve Abdullah b. Abbas gibi döneminin önde gelenleri, Muhtâr hakkında söylenenlerin hakikat değeri taşıyıp taşımadığının öğrenilmesini, bunun siyaseten bir karalama kampanyası şeklinde olup olmadığının araştırılmasını ve Muhtâr'dan yardım istenecekse önce onun hakkında bilgi toplanarak edinilen kanaate göre davranılmasını istemiştir. Gönderilen bu kimseler, mektubu Muhtâr'a vermeden önce, Muhtâr hakkında menfi bir kanaat edinmelerine neden olabilecek herhangi bir bilgi ve gözlemlerle karşılaşmamışlardır. Bu durumla Muhtâr hakkındaki ithamların bir ölçüde haksız olduğu anlaşılabilir. Gözden kaçırılmaması gereken bir nokta daha vardır. Mekke'den gelen kişilerin Muhtâr hakkında bilgi edinme sürelerinin içinde buldukları durumun acilliği/vehameti açısından kısa olmasıdır. Kısa bir süre de olsa, edindikleri kanaate uygun olarak mektubu Muhtâr'a teslim etmeye karar vermişlerdir. Muhtâr'ın mektubu aldıktan sonra Muhammed b. Hanefiyye'nin talebini adeta emir gibi algılayarak derhal yardım göndermiş olması<sup>104</sup> konumuz dışında kalmakla birlikte, söz konusu görevli kişilerin zamanla yarıştıkları ve Muhtâr hakkında olumlu bir kanaat edinmiş olmalarının, ilk izlenimlerden ibaret olduğu unutulmamalıdır.

67/687 yılında Muhtâr Mus'ab orduları karşısında mağlup olarak Küfe'deki şehir konağına sığınmış daha sonra az sayıda adamıyla konaktan inerek giriştiği çarpışmada öldürülmüştür. Konakta kalanlar ise kaleden esir olarak indirdiğinde onları öldürüp öldürmeyeceği konusu Mus'ab saflarında tartışılmıştır. Esirlerin öldürülmeleri gerektiğini düşünenler; Muhtâr taraftarlarından geri kalanlar için onların gâli davranışlarına atıflarda bulunmamıştır.<sup>105</sup> Esirlerin öldürülmesi seçeneğine mesafeli olanlar için de aynı durum göze çarpmaktadır. Örneğin Ubeydullah b. el-Hurr esirlerin çoğunun serbest bırakılmasını istemiştir. Bir takım esirlerin de öldürülmesini isterken onların sahiplerine olan itaatsizliklerine vurgu yapmış, itikaden onları eleştirmemiştir.<sup>106</sup> Eşrâfin Muhtâr iktidarına yönelttiği eleştirilere bakıldığında temelde mevâlî politikalarının zikredildiği yukarıda izah edilmiştir. Onat, Muhtâr hakkında çıkarılan pek çok dedikodunun asıl kaynağının, Muhtâr'ın mevâlîye tanıdığı haklardan duyulan rahatsızlık olduğunu söylemekle<sup>107</sup> aynı noktaya işaret etmiştir.

Muhtâr, taraftarlarını kaybetmeme korkusuyla bazı davranışlara karşı yeterli katı tutumu sergilememiştir. Çalışmamızın hacim olarak genişlemesinden endişe duyarak kısaca izah edeceğimiz kutsal koltuk hadisesinde yaşananlar buna örnektir. Muhtâr'ın taraftarlarından küçük bir kesim, kutsal olduğu iddia-

<sup>104</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/76; Belâzürî, *Ensâb*, 3/283-284; Taberî, *Târîh*, 6/76-77; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/251-252; *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*, Müellifi Meçhul, thk. Abdülazîz ed-Dürî, Abdülcebbâr el-Mutallibî (Beyrut: Dâru't-Talîa, ts.) 105-107.

<sup>105</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/441-443; Taberî, *Târîh*, 6/108-109; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6/292-293.

<sup>106</sup> Taberî, *Târîh*, 6/116.

<sup>107</sup> Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 100-101.

siyla Hz. Ali'den kalma bir koltuk çıkarmışlar ve bununla merasim düzenlemek istemişlerdir. Ancak halktan gelen tepkilerle kısa sürede bu gâfî davranışa son verilmiştir. Rivayetlere Muhtâr'ın bu kutsal koltuğa karşı herhangi bir tepkisi yansımamıştır. Muhtâr'ın halktan gelen tepkiler üzerine bu menfur davranışa son vermek üzere kürsünün kaldırılmasını istemesi onun az sayıda kalan taraftarlarını da kaybetmeme korkusuyla bazı konularda mütesahhil tutum takındığına örnektir.<sup>108</sup> Yine halk arasında bazı gâfî davranış sergileyenler hakkında halk, durumu Muhammed b. Hanefiyye'ye bildirmek zorunda kalmıştır. Muhammed b. Hanefiyye'ye mektupla durum anlatılmış ve Muhammed b. Hanefiyye'den bu kimselerden uzak durulması, özel mescitler edinilmemesi, bu tarz mescitlere gidilmemesi tavsiyesi gelmiştir.<sup>109</sup>

Rivayetler, bazı gâfî davranışları hem Muhtâr'a hem de Muhtâr taraftarlarından gâfî davranışlarda bulunmakla bilinen grubun fertlerine nispet etmektedir. Örneğin bedâ inancının ilk nüvesi olarak aktarılan sözlerin Muhtâr'a ait olduğu aktarılmakla birlikte<sup>110</sup> Abdullah b. Nevf'in bu sözlerin sahibi olduğu da kaydedilmektedir.<sup>111</sup>

Muhtâr'ın gâfî davranışlara karşı mesafeli tutumlar takındığı ve hakkında yapılan ithamlara karşı onu neredeyse temize çıkarır rivayetlerin yanı sıra ilgili başlıklarda da zikredildiği üzere Muhtâr'ı aşırılığın merkezine yerleştiren rivayetler de bulunmaktadır.

Muhtâr'ın gâfî davranışlarda bulunduğu dair iddialara çağdaşlarının verdiği tepkilerden bazıları kaynaklarda yer almıştır. Örneğin Abdullah b. Zübeyr'e Muhtâr'ın kendisine vahiy geldiğini iddia ettiği denildiğinde Abdullah b. Zübeyr: "Doğru söylemiş. Şeytanların kime geleceklerini haber vereyim mi? Onlar günaha ve iftiraya düşkün olanlara gelirler" diyerek Şuarâ suresinin 221-222 ayetlerini okumuştur.<sup>112</sup> Burada Abdullah b. Zübeyr'le Muhtâr arasındaki siyasi çekişmenin, hatta askeri çarpışmaların ve neticede Muhtâr'ın öldürülmesiyle sonuçlanan savaşın göz önünde bulundurulması gerekir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Muhtâr es Sekafî 66/685'de Kûfe'yi ele geçirmiş ve iktidarı 67/687'de öldürülmesiyle son bulmuştur. Ardında, hem kendisi hem de taraftarları hakkında İslâm dininin itikadi sınırlarını zorlayan bir takım gâfî davranışlarda bulunduğu dair iddialar bırakmıştır. Çalışmamızda bu iddialardan bazıları incelenmiştir.

Muhtâr es-Sekafî hareketindeki gâfî unsurlar, günümüzde Gâliyye denilince

<sup>108</sup> Taberî, *Târîh*, 6/85. Geniş bilgi için bk. Kurnaz, *Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî*, 201-210.

<sup>109</sup> Taberî, *Târîh*, 6/103-104.

<sup>110</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/334-335. Belâzürî buradaki kişinin Muhtâr olduğunun söylendiğini de kaydetmiştir. bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/439.

<sup>111</sup> Taberî, *Târîh*, 6/104. Belâzürî aynı ismi Abdullah b. Sevb olarak kaydetmiştir. bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/438-439.

<sup>112</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 6/445. Benzer ifadelerin Abdullah b. Abbas tarafından da kullanıldığını bildiren rivayetler bulunmaktadır. Ancak Abdullah b. Abbas'ın Muhtâr hakkında birden fazla müspet ifadesi de aktarılmaktadır. bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6/445.

akla gelen tanımlamanın birkaç konu hariç neredeyse dışındadır. Bazı kişilerin göstermiş olduğu gâfî davranışlar, genel Şîî akidesindeki içeriğe sahip değildir. Kûfe'de, Muhtâr hayatta iken Gulât hakkında bir epistemolojisi olan, sınırları belli bir yapıdan bahsedilememektedir. Muhtâr es-Sekâfî hareketindeki gâfî davranışlarda bulunan kimseleri aktaran rivayetlerde geçen gâfî teriminin raviye mi yoksa müellife mi ait olduğu konusunda şüpheler vardır. Muhtâr hayattayken taraftarlarından bazılarının gâfî kelimesiyle zikredilmesi, o dönemde tekâmülünü tamamlamış Gâliyye'nin varlığına işaret etmemektedir. Muhtâr es-Sekâfî hareketindeki gâfî davranışlarda bulunan bu kimselerle sıradan Hz. Ali yanlıları arasında bir ayırım vardır. Sıradan Hz. Ali yanlılarının duruşu daha siyasi iken gâfî davranışlarda bulunan kişilerin mevcut siyasi tavra gnostik düşünceleri ekleme temayülleri bulunmaktadır. Gâfî davranışlarda bulunan sınırlı sayıdaki kimselerin Kûfe'de yaşayan ve Şîa'nın ilk nüveleri olarak tanımlanabilecek kesim tarafından Muhammed b. Hanefiyye'ye şikâyet edilmiş olması esas itibariyle bu kimselerin öncelikle Hz. Ali yanlılarını rahatsız ettiğini ve durumun her şeyden önce Hz. Ali taraftarları arasında bir iç mesele olduğunu göstermektedir.

Muhtâr hakkındaki gâfî davranışların en önemlilerinden bir tanesi bedâ inancıdır. Bu düşüncüyü ilk dillendirenin Muhtâr yahut Muhtâr taraftarlarından gâfî olarak ismi anılan Abdullah b. Nevf olduğu kaydedilir. Muhtâr'ın Abdullah b. Nevf'ten teberrî ettiğini bildirdiği rivayet edilmekle birlikte taraftarları arasındaki bu kimselere karşı bir tedbir aldığı da görülmemektedir. İmamların masumiyeti gibi h. 1. asrın üçüncü çeyreğinde bulunmayan bazı itikatların da Muhtâr taraftarları arasında dillendirildiğini bildiren rivayetler vardır. Yine, Muhtâr'ın güvercin suretinde meleklerle desteklendiğine dair iddialar bir takım şüpheler barındırmakla birlikte kaynaklarda yerini almıştır. Sözü edilen hadisenin halk arasında yer alması için Muhtâr'ın özel bir gayrette bulunduğu iddiasını destekleyecek rivayet bulunmamakla birlikte Muhtâr'ın bu tarz bir anlaşımada rahatsızlık duymadığı görülmektedir. Nitekim onun bu davranışı zamanla kendisi aleyhinde olmak üzere tarihte yerini almıştır. Muhtâr'ın zafer vadeden konuşmaları, onun gabya muttali olması meyanında yorumlanmıştır. Ancak Muhtâr'ın bu yanlış anlamaları düzeltme yoluna gittiğine dair bir rivayetin bulunmaması, onun mevcut durumdan çok da rahatsız olmadığını göstermektedir. Bazı rivayetler ise kurgu olduğu veya geçmişe dönülerek yeniden oluşturulduğu hissi uyanmaktadır. Muhtâr'ın Cebrâil ve Mîkâil ile görüştüğünü bildiren Rifâa b. Şeddâd'ın belli bir siyasi çizgide olmadığı ve ölmeden önce Muhtâr saflarına geçtiği ve bu safta savaşarak öldüğü görülmektedir.

Muhtâr'ın muhaliflerinin Muhtâr hayattayken ona yönelttiği eleştiriler esas itibariyle burada dikkat çeken anlama noktası olmuştur. Muhtâr Kûfe'yi ele geçirdikten sonra kendisine muhalif olmasına rağmen şehir eşrâfıyla iyi ilişkiler kurmuştur. Bu dönemde eşrâftan Muhtâr veya taraftarlarına yönelik gâfî davranışlarda bulunulduğu yahut gâfî davranışlarda bulunanlarla organik bir bağı olduğu yönünde bir eleştiri yönlendirildiği görülmemektedir. Muhtâr'ın Kûfe iktidarının ilk yıllarında etrafında toplanan kesim Hz. Ali taraftarlarından oluşmak-

tadır. Bu dönem; eşrâfın Muhtâr yönetimine yönelttiği eleştirileri arasından mevâlîye tanınan haklar bir tarafa bırakıldığında Muhtâr'ın hem kendi taraftarları hem de muhalif kanat tarafından kabul gördüğü bir zaman dilimidir. Sonraki süreçte özellikle mevâlîye tanınan haklardan rahatsız olan eşrâfın isyanı ve bu isyanın şiddetle bastırılmasının ardından hayatta kalanların bir kısmının Basra'ya gitmesi, diğer kısmının ise Muhtâr yönetiminden uzaklaşması neticesinde Muhtâr, çevresinde, içlerinde gâîîlerin de bulunduğu bir kesimle baş başa kalmıştır. Muhtâr'a yöneltilen gâîî davranışları aktaran rivayetler genelde bu döneme aittir. Önceki dönemlerdeki gâîî sayılabilen bazı davranışları aktaran rivayetler bazı problemleri barındırmaktadır.

Eşrâf, Muhtâr'a belli gerekçelerle isyan çıkarmış ve bu gerekçelerin içerisinde itikadi tutum ve davranışlara yer vermemişlerdir. Eşrâf, Mus'ab'a gittiğinde orada benzer bir dille mevâlî politikalarından duydukları rahatsızlıklardan bahsetmişlerdir. Muhtâr'ın öldürülmesinden sonra taraftarlarını esir almışlar ve bu esirler hakkında yaptıkları konuşmalarda itaatsizliklerine vurgu yapmışlardır. Neticede İslam Tarihi ve İslâm Mezhepleri Tarihi kaynaklarında yer alan Muhtâr hareketine yöneltilen ithamların önemli bir kısmının soru işaretleri barındırdığı görülmüştür.

### Kaynaklar

- » *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*. Müellifi Meçhul. thk. Abdülazîz ed-Dürî, Abdülcebâr el-Mutallibî. Beyrut: Dâru't-Talîa, ts.
- » Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâil*. Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408.
- » Avcu, Ali. *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- » Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyâni'l-firkati'n-nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1397/1977.
- » Belâzûrî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Suheyli Zekkâr-Riyad Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- » Benli, Yusuf. "Keysâniyye Tarihinde Nusaybin "Hâşemiyye Devleti" Döneminin Aydınlatılması Üzerine Bazı Düşünceler". *EKEV -Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-* 9/24 (2005): 233-252.
- » Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 257-271.
- » Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâhu tâcû'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987/1407.
- » Çelik, Yılmaz. "İlk Dönem İslâm Tarihinde Siyasi Bir Şahsiyet Olarak Mervân b. Hakem". *Dergi Abant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 8/1 (2020), 77-102.
- » Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbârü't-tivâl*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1380/1960.
- » Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn vehtilâfû'l-müsallîn*. 2 Cilt. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005.
- » Hind Gassân Ebû's-Şa'r. *Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fi'l-Küfe*. Amman: Câmia-tü'l-Ürdiniyye, 1983.
- » İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed. *el-İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.
- » İbn A'sem, Ebû Muhammed, Ahmed el-Kûfî. *el-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1411/1991.
- » İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecvûd ve Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- » İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü ensâbi'l-Arab*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403.
- » İbn Nemâ, Ca'fer b. Ebû İbrâhîm Muhammed b. Ebû'l-Bekâ Hibetullâh el-Hillî. *Risâletü zev-*

- bi'n-nüzzâri fî şerhi ahzi's-sâr.* b.y. ts.
- » İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
  - » İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif.* thk. Servet Ukkaşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 1992.
  - » İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb. *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem.* thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî. 7 Cilt. İnan: Servet, 2000.
  - » İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ.* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990.
  - » İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim. *Tabakâtü fuḥūlî's-şu'arâ.* thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Cidde: Daru'l-Medenî, ts.
  - » İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali. *el-Kâmil fi't-târih.* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1417/1997.
  - » İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe(Ahbârü's-sahâbe).* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989/1409.
  - » İsferyânî, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyizi'l-firkati'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn.* thk. Kemal Yusuf el-Hüt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
  - » Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz el-Keşşî. *Ricâlü'l-Keşşî.* thk. Ahmed el-Hüseynî. Kerbelâ: Müessesetü'l-A'lemî, ts.
  - » Korkmaz, Siddîk. *Tarihin Tahrihi İbn Sebe Meselesi.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
  - » Kurnaz, Yasin. *Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî'nin Hayatı, Siyasî ve Askerî Faaliyetleri.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
  - » Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük.* İstanbul: Dağarcık Yayın, ts.
  - » Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb.* thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997/1417.
  - » Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Yemenî. *el-Hürü'l-în.* thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1948.
  - » Nevbahî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Müsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bagdâdî. *Fıraku's-Şî'a.* thk. Hellmut Ritter. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1350/1931.
  - » Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiligi.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 3. Basım, 2017.
  - » Onat, Hasan vd. (ed.). *İslâm Mezhepler Tarihi El Kitabı.* Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
  - » Öz, Mustafa. "Galiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 13/333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
  - » Şehrîstânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal.* 3 Cilt. Halep: Müessesetü'l-Halebî, ts.
  - » Şenzeybek, Aytekin. "Muhtâr es-Sekafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysânî Fikirlerin Ortaya Çıkışı". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 15/2 (2015), 343-370.
  - » Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî, Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk.* 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
  - » Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî. *Ahbâru ma'rifeti'r-ricâl.* tsh. Hasen el-Mustafâ. Tahrân: y.y. 1347.
  - » Yakübî, Ahmed b. Ebû Ya'küb b. Ca'fer b. Vehb. *Târîhu'l-Ya'kübî.* b.y. y.y. ts.
  - » Yavuz, Yusuf Şevki. "Gulûv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 14/192-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
  - » Yüksel, Ahmet Turan. *Abdullah b. Ömer (Hayatı ve Şahsiyeti).* Konya: İdeal Ofset, 2004.
  - » Yüksel, Ahmet Turan. *İhtirastan İktidara Kerbelâ.* Konya: Yediveren Kitap, 2001.
  - » Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs.* thk. Mecmûatün mine'l-Mühakkikîn. Darü'l-Hidaye, ts.
  - » Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ.* thk. Şuayb Arnâût. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1980/1405.



## Leone Caetani'nin *Annali Dell'İslâm* Adlı Eserinin Hüseyin Câhid Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler ve Türkiye'deki Yansımaları

MUHAMMED İHSAN HACIİSMAİLOĞLU



Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi, Çorum, Türkiye  
[mihsanhaciismailoglu@hitit.edu.tr](mailto:mihsanhaciismailoglu@hitit.edu.tr)

Geliş Tarihi / Received Date : 26.11.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 28.12.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf / Cite as

Hacıismailoğlu, Muhammed İhsan. "Leone Caetani'nin *Annali Dell'İslâm* Adlı Eserinin Hüseyin Câhid Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler ve Türkiye'deki Yansımaları". *İstem*, 18/36 (2020): 521-540. <https://doi.org/10.31591/istem.848565>

### Öz

Batı dünyası tarafından özellikle Müslüman Doğu toplumlarının dil, tarih, kültür ve coğrafyalarının incelendiği faaliyetler olan oryantalizm/şarkiyat araştırmaları 17. asrın sonlarına doğru sistematik bir hale gelmiş, 19. ve 20. yüzyıllarda da bu çalışmalar artarak devam etmiştir. 19. yüzyıldan itibaren müsteşriklerin İslam ve Müslüman toplumları konu edindikleri kitap ve dergi yayınlarında artış görülmektedir. Bu faaliyetler Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde olduğu gibi İtalya'da da kendisini göstermekteydi.

İtalya'da Leone Caetani tarafından İslam Tarihi'ne dair kaleme alınan *Annali Dell'İslâm* adlı eser Osmanlı döneminde tercüme edilmiş ve hem Batı'da hem de Osmanlı'da yayımlandığı ilk günlerden itibaren dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Bu eserin, İtalya'da İslam hakkındaki araştırmaları derinden etkilediği ve bu çalışmaların temelini teşkil ettiği söylenebilir.

Araştırmamızda Leone Caetani'nin kaleme aldığı eser ve Osmanlı'da Hüseyin Câhid (Yalçın) tarafından yapılan çevirisi incelenecektir. Aynı zamanda esere yapılan reddiyeler bağlamında bu çalışmanın Türkiye'deki yansımalarına değinilecektir. Oryantalist bakış açısının yansıtıldığı ve bazı yanlış bilgiler aktararak kaleme alınmış olduğu görülen bu eser, Batı'nın İslam ve Hz. Muhammed tasavvurunu sunan bir örneklem olarak incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Hz. Muhammed, Oryantalizm, Leone Caetani, Hüseyin Câhid.

### Abstract

#### *Some Thoughts on Translation of Caetani's Annali Dell'İslâm by Huseyin Câhid and Their Effects on Turkey*

Orientalism / oriental studies, which are the studies in which the language, history, culture and geographies of the Muslim Eastern societies are examined by the Western world, became systematic towards the end of the 17th century, and these studies continued increasingly in



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

the 19th and 20th centuries. Since the 19th century, there has been an increase in the number of books and journals in which the orientalists focused on Islam and Muslim societies. These activities were manifested in Italy as well as in various regions of Europe.

The work titled *Annali Dell'Islâm*, written by Leone Caetani in Italy on Islamic History, was translated into Turkish during the Ottoman Empire and has attracted attention both in the West and in the Ottoman Empire since the beginning. It can be said that this work has deeply affected the researches on Islam in Italy and constitutes the basis of these researches.

In this study, the work written by Leone Caetani and its translation by Huseyin Câhid (Yalcin) during the Ottoman Empire will be examined. In addition, the reflections of this work in Turkey will be discussed in the context of the refutations. This work in which the orientalist perspective is reflected and given some false information will be analyzed as a sample that reveals the West's thought of Islam and Prophet Muhammad.

**Keywords:** History of Islam, Prophet Muhammad, Orientalism, Leone Caetani, Huseyin Câhid.

## Giriş

*Oryantalizm* veya Arapça ifadesi ile *Şarkiyatçılık*, Müslüman doğu coğrafyasının din, dil, kültür ve medeniyetine dair Batılı araştırmacılar tarafından gerçekleştirilen çalışmaları ifade etmektedir. Doğu hakkında yazan, ders veren ve Doğu'yu araştıran kişi *Şarkiyatçı/Müsteşrik*, bu kişinin yaptığı iş de *Şarkiyatçılık/İstişrak* veya *Oryantalizm* olarak tanımlanmıştır. Ancak her ne kadar bu çalışmalar bilimsel anlamda Müslüman Doğu toplumlarını yakından tanıma amacıyla yapılsa da Batı'nın Doğu üzerinde otorite kurma ve ona üstün gelme çabası olarak da algılanmaktadır.<sup>1</sup> Bu açıdan bakıldığında Batılı araştırmacılar tarafından özellikle İslam ilimleri üzerinde yapılan çalışmaların, İslami ilimleri tanımak ve öğrenmekten ziyade bunları gerçek dışı açıklamalar ile çürütme gayesi taşıdığı görülmektedir. Çünkü oryantalizmin, gerçek Doğu'yu değil şarkiyatçıların görmek istediği Doğu'yu aksettirdiği düşünülmüştür. Zira Rönesans'la birlikte etkinliğini kaybetmeye başlayan Hıristiyan Kilisesi, diğer dinler karşısındaki tutumunu değiştirmesi gerektiğini fark etmiştir. Bundan dolayı da İslam dünyasını ayrıntılarıyla tanımak suretiyle kendi çıkmazlarını İslam'ın değerleri üzerine hamlederek kendi dinleri üzerindeki çözümsüzlükleri ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. İşte bu noktada İslami ilimler adına Müslümanlar tarafından ortaya konulan eserleri incelemenin önemini fark ederek araştırma ve çalışmalarını bu eserler üzerinde yoğunlaştırmışlardır.<sup>2</sup>

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarından itibaren bir bakıma İslam'ı karalama çabası halini alan oryantalist çalışmalar, İslami eserleri inceleme ve bu konuda yeni eserler ortaya koyma üzerinde odaklanmıştır. Bu yolda çok sayıda müsteşrik tarafından İslam'ı kendi anladıkları veya anlamak istedikleri yönde, İslami ilimlerin farklı sahalarına dair eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Ne var ki Batılı yazarlar tarafından ortaya konulan bu İslam araştırmalarına karşı İslam dünyasında genel bir tedirginlik bulunmaktadır. İslam ve Müslümanlar hakkındaki Batılı çalışmaların genellikle önyargı ve düşmanca tavır barındırmaları bu tedirginliğin ana sebebidir. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren bu

<sup>1</sup> Edward Said, *Oryantalizm (Doğu Bilim) Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998), 13-14.

<sup>2</sup> Ahmet Yücel (ed.), *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 12.

tavrın daha belirgin olduğu ve bu tarzda eserlerin yazımının daha da çoğaldığı gözlemlenmektedir.<sup>3</sup>

İslam, Müslümanlar ve onların ortaya koyduğu eserler üzerine araştırma yapan müsteşriklerden birisi olan Leone Caetani, hem mensubu olduğu ailesi ve kimliği itibarıyla İtalya'da hem de oryantalist çalışmalarıyla ilim dünyasında büyük bir şöhrete kavuşan bir isimdir. Bu alanda Hz. Muhammed ve ondan sonraki döneme ait İslam ve Müslümanların tarihi sürecine dair ele aldığı eserini *Annali dell'İslâm (İslam Yıllıkları)* adı ile neşretmiş ve bu alanda hem Batı'da hem de İslam toplumunda oldukça ses getirmeyi başarmıştır.

### 1. Leone Caetani'nin Hayatı ve İslam Tarihi İlgisi

19. yüzyılın meşhur İtalyan müsteşriklerinden ve aynı zamanda da 15. Sermoneta Dükü ve 5. Teano Prensi unvanlarına sahip olan Leone Caetani, Roma tarihinin en eski ve seçkin ailelerinden birine mensup olarak 12 Eylül 1869 tarihinde Roma'da doğmuştur.<sup>4</sup> Ailesinin ünü Ortaçağ Hıristiyan dünyası papalarından 2. Gelasius (öl.1119) ve 8. Bonifacius (öl.1303)'un Leone Caetani'nin büyükbabaları arasında yer almalarından ileri gelmekteydi. Bu isimlerin yanı sıra yüzyıllar boyunca aile üyeleri arasından kardinaler, akademisyenler, diplomatlar ve bilim adamları da yetişmiştir.<sup>5</sup>

Leone Caetani'nin büyükbabası (babasının babası) Michelangelo (öl.1882), Roma'nın 1870 yılında İtalya Krallığı tarafından işgal edilmesinin ardından burada bir süre geçici valilik de yapmış olan ve önde gelen siyasi liderlerden biri idi. Siyasi kimliğinin yanı sıra ilmî sahada da boy gösteren biri olmuştur. Ortaçağ'ın meşhur şairlerinden Dante (öl.1321) üzerine yaptığı çalışmalarla adından söz ettirmeyi başarmıştır. Michelangelo, 1840'ta Polonyalı bir kontes olan Calixta Rzewuski ile evlenmiştir. Kontes Rzewuski'nin ünlü bir Polonyalı oryantalist olan babası Waclaw Seweryn Rzewuski (öl.1831), hayatının son zamanlarını Ortadoğu'da geçirmek için Polonya'yı terk etmişti. Bu durumun, Caetani ailesinin gelecek nesillerinin ve özellikle de Leone Caetani'nin Arap kültürüne olan hayranlığına ilham vermiş olabileceği düşünülebilir.<sup>6</sup>

Leone Caetani'nin diplomatik ve siyasi kimliği ile tanınan babası Don Onorato (öl.1917) uzun yıllar İtalya Parlamentosu üyeliğinde bulunmuş ve 1896 yılında İtalya Dışişleri Bakanı olarak görevlendirilmiştir. Annesi ise, İngiliz asilzadelerinden Ada Booth Wilbraham'dır (öl.1934). İtalya'nın böylesine seçkin ve soylu ailelerinden birisi içinde yetişen Leone ile 4 erkek ve 1 kız kardeşi de ol-

<sup>3</sup> Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Alp Eker vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/X.

<sup>4</sup> Reyazul Hasan, "Prince Leone Caetani-A Great Italian Orientalist (1869-1935)", *Hamdard Islamicus* 5/1 (1982), 45.

<sup>5</sup> Greater Vernon Museum&Archives, "The Caetani Family: Popes, Princes, Scholars and Artists by Karen Avery" (Erişim 10 Ağustos 2020).

<sup>6</sup> Greater Vernon Museum&Archives, "The Caetani Family: Popes, Princes, Scholars and Artists by Karen Avery" (Erişim 10 Ağustos 2020).

dukça iyi düzeyde eğitim görmüşler ve önemli vazifeler üstlenmişlerdir. Leone'nin farklı dilleri öğrenme hususunda özel bir yeteneği bulunmaktaydı. 1891 yılında Roma Üniversitesi'nin Antik ve Doğu Dili ve Tarihi bölümlerinden iyi bir derece ile mezun olarak zaman içerisinde 11 farklı dili akıcı bir halde konuşma ve yazma becerisine sahip olmuştur.<sup>7</sup>

Leone Caetani, ailesinden gelen hususi bir merak ile özellikle Doğu ve İslam çalışmalarına karşı büyük bir ilgi beslemekteydi. Bu ilgisinden dolayı genç yaşlarından itibaren Doğu dillerini öğrenmeye başladı. 15 yaşında iken Sanskritçe ve Arapça öğrendi.<sup>8</sup> İslam coğrafyasını yakından tanımak amacıyla Ortadoğu, Hindistan, Kuzey Afrika, İran ve İstanbul'a seyahatler düzenleyerek geniş bir coğrafi yelpazede dolaşmış ve buraları keşfetmeye çalışmıştır.<sup>9</sup> Bu seyahatleri elbette sade bir geziden ibaret değildi. Özellikle İran ve Mısır yolculuklarında Arap Dili ve Edebiyatı ile Sami Dili derslerine de katılmıştır. Böylece kısa süre içerisinde Türkçe, Arapça ve Farsça başta olmak üzere birçok doğu diline hâkim olmayı başaran Caetani aynı zamanda bu seyahatleri esnasında aile servetini sayesinde de gittiği yerlerden oldukça fazla sayıda yazma eseri ve fotoğraf koleksiyonunu kendi kütüphanesine eklemiştir.<sup>10</sup> Elde ettiği tüm bu kıymetli birikim, Leone Caetani'nin Şark ilimlerini yakından tanınmasına imkân sağlamıştır. Bununla birlikte İslam Tarihi'ne dair 1905 yılında kaleme almaya başlayacağı ve tamamlanması 11 yıl sürecek olan eserinin zihinsel arka planını da bu seyahatleri esnasında oluşturmuştur. Hem topladığı malzemelerle hem de tanıklık ettiği olaylarla bu eserin zeminini oluşturduğunu söylemek yanlış olmazsa gerektir.

Leone Caetani, 19. yüzyılın başlarındaki bu uzun seyahatleri esnasında toplamış olduğu dokümanları sayesinde İslâm'ın kökenleri ile çağlar boyunca yükselişi ve yayılışı üzerine tahlili ve kronolojik bir eser ortaya koymayı amaçlamıştı. *Annali Dell'İslâm/ İslam Yıllıkları* adını verdiği eserinin ilk cildini 1905 yılında yayınladı.<sup>11</sup> Kitap, Hicret'in 40. yılına kadarki zaman dilimini yani 661 yılında İslâm Devleti'nin dördüncü halifesi Ali b. Ebi Tâlib dönemine kadar olan Müslümanların tarihini içermektedir. Eserinin tamamının yazımını 1915'te tamamlamış olmasına rağmen 1905 ve 1926 yılları arasında 10 cilt olarak yayınlamıştır.

Uzun seyahatler ve ilmî mesainin yanı sıra aile fertlerinin birçoğu gibi Leone Caetani de kendisini siyasetten uzak tutamamış ve 1909 yılında İtalyan Par-

<sup>7</sup> Greater Vernon Museum&Archives, "The Caetani Family: Popes, Princes, Scholars and Artists by Karen Avery" (Erişim 10 Ağustos 2020).

<sup>8</sup> Hasan, "Prince Leone Caetani-A Great Italian Orientalist", 47; Greater Vernon Museum&Archives, "The Caetani Family: Popes, Princes, Scholars and Artists by Karen Avery".

<sup>9</sup> Hasan, "Prince Leone Caetani-A Great Italian Orientalist", 48.

<sup>10</sup> Bk. Laçin, Bahar, *Caetani'nin Annali Dell'İslam Adlı Kitabı Çerçevesinde Hz. Peygamber ve Hadis Hakkındaki Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019), 11-12.

<sup>11</sup> Bk. Leone Caetani, *Annali Dell'İslâm* (Milano: Ulrico Hoepli, 1905), 1.

lamentosu'na milletvekili olarak girmiştir. Siyasette radikal bir taraf sergilemiş ve özellikle din adamlarının siyaset üzerindeki etkilerine karşı durmuştur. Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Libya bölgesinin İtalya tarafından işgalini eleştirmiştir. Dahası Libya konusunda ortaya koyduğu bu tavrın, kendisinin "Türklerin Arkadaşı Olan Prens" lakabı ile anılmasına sebebiyet verdiği dahi ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Tüm bu karşı çıkışları dolayısıyla 1911 yılında bir anda kendisini Libya karşıtı sosyalist grubun içerisinde bulmuş ve 1913 seçimlerinde tekrar meclise girme imkânı elde edememiştir. İlerleyen dönemde 1. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi Leone Caetani'nin çalışma ve faaliyetlerini de kesintiye uğratmıştır. Bu durumlardan sonra Libya konusunda belki de daha önceki tavırları nedeniyle kendisini vatana ihanet ile suçlayanlara karşı bir yanıt olması için, 1915'te gönüllü olarak İtalya ordusuna katılmış ve yaklaşık iki yılını dağ topçu subayı olarak Cadore'da cephede geçirmiştir.<sup>13</sup>

Caetani birtakım sağlık gerekçeleri ile ordudan terhis edildikten sonra bir daha çalışmalarına dönecek enerjiyi kendisinde bulamayacak ve 1924'te Müslüman toplumların din, tarih ve kültürleri araştırmalarının devamını sağlayabilmek amacıyla kendi adıyla anılan "Caetani Müslüman Araştırmaları Vakfı (Fondazione Caetani per gli Studi Musulmani)"nı kuracaktır. Bundan sonraki süreçte İtalya'daki mevcut siyasi duruma muhalif konumda oluşu Leone Caetani'yi İtalya'dan çıkmaya zorlamıştır. O zamana kadar İslam coğrafyasından toplamış olduğu eserlerin varlığını koruyabilmek için, zengin kütüphanesini Accademia Nazionale dei Lincei'ye bağışlayarak 1925 yılında gönüllü olarak Kanada'nın batı bölgesi olan İngiliz Kolombiya'sının (British Columbia) Vancouver şehrine iltica etmiş ve ömrünün kalan yıllarını orada geçirmiştir. Kanada'da bulunduğu yıllar içerisinde bir daha eser vermediği bilinen Caetani, 1935 yılında ölmüştür.<sup>14</sup> Hem mensubu olduğu ailenin soyluluğu ve hem de İslam toplumu üzerinde yaptığı çalışmaları ile tarih boyunca adından söz ettirmeyi başaran Caetani, ünlü şarkiyatçılar arasında zikredilen bir isim olmuştur.

## 2. Leone Caetani'nin *Annali Dell'İslâm* İsimli Eseri

Leone Caetani'nin İtalyanca olarak kaleme aldığı eseri olan *Annali Dell'İslâm* 10 cilt olarak basılmıştır. Ancak eserin 1905 yılında yayımlanan ilk cildinde planlanan proje; 9 cildi Hicri 1-922. yıllar arasındaki İslam Tarihini içine alan ve 10-12. ciltleri genel alfabetik indeks olarak tasarlanmış 12 ciltlik bir eserdir.<sup>15</sup> Ancak ciltler yazılmaya devam ettikçe sürecin planlandığı şekliyle ilerleyemediği görülmektedir. 2. ciltte ise planın neredeyse tamamen değişmiştir.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Bk. Laçın, *Caetani'nin Annali Dell'İslam Adlı Kitabı Çerçevesinde Hz. Peygamber ve Hadis Hakkındaki Görüşleri*, 13-14.

<sup>13</sup> Trecanni, "Caetani, Leone" (Erişim 28 Eylül 2020).

<sup>14</sup> People Pill, "People/Leone Caetani" (Erişim 12 Eylül 2020).

<sup>15</sup> Planlanan ilk içerik için Tablo 1'e bakınız. Caetani, "Avvertimento", *Annali Dell'İslâm*, 1

<sup>16</sup> Caetani eserin ikinci cildini 1. ve 2. bölüm olarak iki kitap halinde neşretmiştir. Bu cildin giriş kısmında tüm ciltlerde uygulandığı şekliyle projenin gidişatı ve ciltlerin içeriği hakkında bilgi verilmiştir. Caetani, *Annali Dell'İslâm*, II-Tomo I/İç Kapak Sayfası.

Bu ciltten sonra her yeni ciltte tespit edilen farklılıklarla beraber, 6. ciltte eserin 15 cilt olarak hazırlanmaya devam edeceği belirtilmiştir.<sup>17</sup> Birinci planda indekse son ciltlerde yer verileceği söylenmekte iken 7. ciltte 3. ve 5. cildi de kapsayan ciltlerin indeksinin verilmesi bir yenilik olarak belirmektedir.<sup>18</sup> 1. Dünya Savaşı neticesinde Leone Caetani'nin de savaşa bizzat katılması sonucunda eserin yazım süreci aksamış ve 8. cildi 1918'de basılmış olan *Annali Dell'İslâm* adlı eserin 1926'da son iki cildin basılmasından sonra tamamlandığı belirtilmiştir. Leone Caetani'nin, hicretin 40. yılındaki olaylar ve Hz. Ali döneminin özetiyle sonlandırdığı bu eser, yine kendi hayatında mühim bir yeri olduğunu belirttiği ve eserin hazırlanmasında büyük katkılarının olduğunu ifade ederek teşekkürlerini sunduğu İtalyan oryantalist arkadaşı Carlo Alfonzo Nallino'ya atfedilerek nihayete ermiştir.<sup>19</sup>

Eserin ilk 8 cildinin Ulrico Hoepli Yayınevi tarafından Milano'da yayımlandığı görülmektedir. Son iki cilt ise Fondazione Caetani (Caetani Vakfı) tarafından 1926 yılında Roma'da yayımlanmıştır. Leone Caetani, 9. ve 10. ciltlere yazdığı önsözlerde her iki cilt için de hazırlıkların 1914 yılında başladığını belirtmiştir.<sup>20</sup> Aynı zamanda 9. Cildin önsözünde, bahsedilen son iki cildin 40 yıllık bir çalışmanın, yapılan seyahatler sonucunda toplanan bilgilerin ve yapılan tercüme sonucunda elde edilen verilerin ürünü olduğu özellikle vurgulanmıştır. Savaşın sonunda müsvedde halinde olan bu ciltlerin üzerinde yeniden çalışmaya başlamasının zaman aldığından ve meslektaşı Giorgio Levi Della Vida'dan (öl.1967)<sup>21</sup> da yardım almasıyla bu ciltlerin yayıma hazırlandığından söz etmiştir.<sup>22</sup>

Eserin içeriğine baktığımızda 1. cilt dışında, diğer ciltlerde Caetani'nin kendine ait bir sistem geliştirdiğini görmekteyiz. Rivayet farklılıklarına göre, aynı olayları farklı başlıklarda ele alması bu duruma bir örnek olarak söylenebilir. Aynı zamanda 2. ciltte görülen diğer bir yenilik İslam hâkimiyeti altında olan toprakları ve ülkeleri başlıklarda belirterek o yıla ait yaşanan olayları not almaktır.<sup>23</sup> Bir başka özellik ise her senenin sonunda o yıl hac ibadetine katılmış

<sup>17</sup> Caetani, *Annali Dell'İslâm*, 6/İç Kapak Sayfası.

<sup>18</sup> Caetani, *Annali Dell'İslâm*, 7/İç Kapak Sayfası.

<sup>19</sup> Mevcut ciltlere ait detaylı konu indeksine ulaşmak için tüm ciltlerde bulunan indekslere bakılabilir. Ayrıca her cilde ait özet içerik için bk. Laçın, *Caetani'nin Annali Dell'İslâm Adlı Kitabı Çerçevesinde Hz. Peygamber ve Hadis Hakkındaki Görüşleri*, 18-24.

<sup>20</sup> "Bu ciltlerin değerlendirilmesinde araştırmacıların (akademisyenlerin) hoşgörüsüne sığınıyorum. Zira yayımlanan diğer sekiz cilt gibi kişisel herhangi bir avantaja sahip değildir. Yalnızca İslâm tarihi ve uygarlığı alanında çalışan araştırmacılara bir miktar fayda sağlamak için harcanmış zaman ve ciddi bir çalışmadır. Ayrıca kırk yıllık çalışma, seyahatler ve büyük fedakârlıklarla toplanan ve tercüme edilen tarihi verilerin kaybolmasını izin vermemektir." Caetani, *Annali Dell'İslâm*, 9/XIII-XIV.

<sup>21</sup> Biyografisi için bk. Mahmut H. Şakiroğlu, "Levi Della Vida Giorgio", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ekim 2020).

<sup>22</sup> Mısır'da bulunan Giorgio Livi Della Vida 1911 yılında İtalya'ya dönünce, kitabını yazmasında Caetani'ye yardımcı bulunmuştur. Caetani de eserinin 9. cildini ona ithaf etmiştir. Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Mevsûatü'l-müştüşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1993), 246.

<sup>23</sup> Bk. Caetani, *Annali Dell'İslâm*, 2/Tomo I-II.

kişilerin listesine de yer verdiğinin görülmesidir 1. cildin dışında tüm ciltlerde alfabetik indeks yer almıştır. Olaylar hakkında detaylı konu başlıklarına yer verilen tablolar da yine bu ciltlerde bulunmaktadır.

Caetani'nin eserinin bir başka özelliği, kendi fikirlerine ve iddialarına dipnot sistemi ile eserinde yer vermiş olmasıdır. Yine bu eserde yazarın diğer şarkiyatçıların görüşlerine de değindiği konulara rastlamaktayız.<sup>24</sup> Ancak, genellikle bu kişilerin üzerinde ittifak ettikleri meselelerle ilgili hususlardan kendi görüşlerini temellendirme amacına matuf olarak yararlandığını görmekteyiz. Kaynak kullanma yöntemi ile ilgili ise Muhammed b. İshak, Vâkıdî, Taberî gibi İslam tarihi muharrirlerinden istifade etmiştir.<sup>25</sup> Bununla beraber eser incelendiğinde bahsettiğimiz isimleri Siyer ve İslâm Tarihi konularında yetersiz bularak eleştirdiğini söylemek mümkün olmaktadır. Bunun yanı sıra, Kur'an-ı Kerim'i en temel ve güvenilir kaynak olarak görmesine karşın zaman zaman ayetleri dahi eleştirmektedir. Zira Caetani, Hz. Muhammed'in esasında bir peygamber olarak ortaya çıkmadığını, onun dünyayı ele geçirmek isteyen bir maceraperest olduğunu ve Kur'an-ı Kerim'in de onun Allah'a isnad etmek istediği kendi sözleri olduğunu söylemektedir.<sup>26</sup> Aynı zamanda Buhârî gibi Müslümanlar tarafından sıhatinden şüphe edilmeyen hadis kaynaklarına da güven duymayarak kendi fikirlerini bu rivayetler doğrultusunda değiştirmedeği vakidir.

Eserin tüm ciltlerinde önsöz yazılmış olması ve yine Caetani'nin bütün ciltlerin başında o cildi ithaf ettiği kişiye yer vermesi, eserin bir başka özelliğidir.<sup>27</sup> Eserinde yararlandığı kaynaklara bakıldığında yalnızca İslâm kaynaklarından değil, Fars, Ermeni, Bizans kaynaklarından yararlandığı da görülmektedir. Tüm ciltlerde mevcut olmamakla beraber bazı ciltlerde bölge haritalarına ve çizimlere de rastlanılmaktadır. Bununla beraber 5. ciltte yer alan Yermük Savaşı bahsinde, Suriye bölgesini anlatırken kullandığı fotoğrafların, meslektaşı Alman Profesör Josef Horovitz'e (1874-1931) ait olduğunu da Caetani ile ilgili yazılmış metinlerden öğrenmekteyiz.<sup>28</sup>

Caetani'nin eserinin önsözünde "Sadece iki yüz elli nüsha olan bu baskı, [asıl] baskıyı yayımlamadan önce yargıları ve yetkin kişilerin tavsiyelerini toplamak amacıyla bir deney olarak yayınlandı ve özellikle Doğu ile ilgilenenler, ilk başta kaçınılmaz kusurları nezaketle inceleyerek, eleştiri ve gözlemlerle canlanmama yardım etmek isteyeceklerdir. Bu eserde pek çok tarihi materyali sistematik olarak bir araya getirmeyi hedefliyorum."<sup>29</sup> şeklindeki açıklamalarıyla eserin eksikleri noktasında düzeltme yapılabileceği düşüncesini de bir uyarı

<sup>24</sup> Bk. Caetani, *Annali Dell'İslâm*, 1/31, 222 vd.

<sup>25</sup> Kullandığı kaynakların tümünün listesi için bk. Caetani, *Annali Dell'İslâm*, 1/15-27; 2/1, XVII-XXVI.

<sup>26</sup> Leone Cateani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Câhid (Yalçın) (İstanbul: Tanin Matbaası, 1924), 2/61, 76-77.

<sup>27</sup> Detaylı incelemek için bk. Laçın, *Caetani'nin Annali Dell'İslam Adlı Kitabı Çerçevesinde Hz. Peygamber ve Hadis Hakkındaki Görüşleri*, 16-24.

<sup>28</sup> Reyazul Hasan, "Prince Leone Caetani- A Great İtalian Orientalist", 55-56.

<sup>29</sup> Caetani, *Annali Dell'İslâm*, 1/2.



olarak okurlarına ifade etmiştir. Caetani ayrıca bu eserinin, İtalyan dili uzmanı olarak nitelendirdiği Hüseyin Câhid tarafından yapılan tercümesinden bahis ile kullanılan kaynaklar ve araştırma yöntemi gibi meseleler zaviyesinde İslam Tarihi'nin ilk yarım yüzyılının anlatıldığı temel eserlerden olduğu kanaatinde olduğunu belirtmiştir.<sup>30</sup>

**Tablo 1:** Leone Cateani'nin *Annali Dell'İslâm* İsimli Eserinin İçerik Bilgisi

CİLT	PLANLANAN İLK İÇERİK	MEVCUT CİLTLERİN İÇERİĞİ	BASIM YILI - YERİ
VOL I	1-6 H.	1 - 6 H.	1905-Milano-Ulrico Hoepli Yayınevi
VOL II	7-35 H.	Tomo I, 7 - 11 H. Tomo II, 11-12 H.	1907-Milano-Ulrico Hoepli Yayınevi
VOL III	36-101 H.	13 - 17 H.	1910-Milano-Ulrico Hoepli Yayınevi
VOL IV	102-200 H.	18 - 22 H.	1911-Milano-Ulrico Hoepli Yayınevi
VOL V	201-350 H.	23 H.	1912-Milano-Ulrico Hoepli Yayınevi
VOL VI	351-500 H.	III, IV, V. Vol Alfabetik İndeks 13- 23 H.	1913 Milano-Ulrico Hoepli Yayınevi
VOL VII	501-650 H.	24 - 32 H.	1914 Milano-Ulrico Hoepli Yayınevi
VOL VIII	651-800 H.	33 - 35 H.	1918 Milano-Ulrico Hoepli Yayınevi
VOL IX	801-922 H.	36 - 37 H.	1926 Roma-Fondazione Caetani
VOL X	Genel Alfabetik İndeks (X-XII ciltler arası)	37 - 40 H.	1926 Roma-Fondazione Caetani

### 3. Hüseyin Câhid Yalçın'ın Hayatı

Meşhur İtalyan müsteşrik Leone Caetani tarafından İslam Tarihine dair kaleme alınan *Annali Dell'İslâm*, Osmanlı döneminde gazeteci, siyasetçi ve bir fikir adamı olarak ön plana çıkmış olan Hüseyin Câhid (Yalçın) tarafından *İslam*

<sup>30</sup> Caetani, *Annali Dell'İslâm*, 9/XIII.

*Tarihi* adı ile İtalyanca aslından Türkçeye tercüme edilmiştir.

Eserin mütercimi Hüseyin Câhid hakkındaki temel bilgiler, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri Sicill-i Ahval Defteri Numara 89-375'te ve TBMM Sicil Arşivi 991 nolu dosyada bulunmaktadır.<sup>31</sup> Hüseyin Câhid, 7 Aralık 1875 (R. 25 Teşrîn-i Sâni 1291) tarihinde babası Ali Rıza Bey'in maliye memur olarak bulunduğu Balıkesir'de doğmuştur. 2 yaşında iken ailesi İstanbul'a gelmiş ve ilköğrenimini Aksaray'da Yakup Ağa Mahalle Mektebi'nde tamamlamıştır. Daha sonra Ali Rıza Bey'in tayini ile birlikte 8 yaşında iken taşındıkları Selanik'in sancağı Serez'de Askerî Rüştiye'yi bitirmiş ve ardından da İstanbul'da Dersaadet İdadisi'ne kaydolarak liseden mezun olmuştur. 1896 yılında Mülkiye Mektebi'nden ikincilik derecesi ile mezun olan Hüseyin Câhid bu yılın sonlarına doğru Maarif Nezareti Mektubî Kalemi Hulefâlığı'na tayin olarak memuriyet görevine başlamıştır. Buradaki görevinin yanı sıra çeşitli okullarda Türkçe ve Fransızca öğretmenliği de yapmış, Hulefâ İdâdîsi Müdür Yardımcılığı ve Kitâbet Öğretmenliği ile Mercan İdâdîsi Müdürlüğü görevlerinde de bulunmuştur.<sup>32</sup>

Hüseyin Câhid edebiyatla ilgilenmeye başlamış<sup>33</sup> ve bu heves neticesinde 1891'de kaleme aldığı *Nâdîde* romanıyla edebiyat hayatı, Recâizâde Mahmut Ekrem'in önderliğinde kurulan *Servet-i Fünûn Dergisi* etrafında toplananlar arasında yer alması ve derginin başyazarlığına gelişi ile birlikte de gazetecilik hayatına atılmıştır. Tevfik Fikret'le birlikte Ocak 1909'da *Tanin*'i yayın hayatına sokmuş ve 1925 yılına kadar bu gazetenin başyazarlığı görevini devam ettirmiştir. Hayatı boyunca *Tercümân-ı Hakikat*, *Sabah*, *Şûrâ-yı Ümmet*, *Saâdet*, *Âşiyân*, *İkdâm*, *Tarîk* ve *Türk Yurdu* gibi yayın organlarında yazılarını neşretmeye devam etmiştir.<sup>34</sup>

Gazete yazılarının yanı sıra Fransızca, İngilizce ve İtalyanca'dan tamamı 26.000 sayfaya ulaşan tercüme faaliyetlerinde bulunmuştur. Katalog kayıtlarına geçen 48 adet telif ve tercüme eseri bulunmaktadır.<sup>35</sup>

Hüseyin Câhid'in gençlik yıllarının Osmanlı'da Batılılaşma etkisinin çokça hissedildiği İkinci Meşrutiyet'in geçiş sürecine rastlaması sebebiyle, bu dönemin onun fikrî alt yapısının oluşmasında önemli rol oynadığı düşünülebilir. Zira muhalif duruşu, mücadeleci ve polemikçi tarzı ile o dönemde kendilerini batıcı

<sup>31</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye, Sicill-i Ahval Defterleri [DH. SAİDd.]*, No. 89, Gömlek No. 375.

<sup>32</sup> Türkiye Büyük Millet Meclisi 5. Dönem Milletvekilliği seçiminde Çankırı milletvekili olarak meclise girdiği zaman kendi el yazısı ile yazmış olduğu hal tercümesi için bk. Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), "TBMM Yasama Organı Üyelerinin Tercüme-i Halleri Arama Formu", (Erişim 27 Eylül 2020).

<sup>33</sup> Hüseyin Cahit Yalçın, *Edebiyat Anıları*, haz. Rauf Mutluay (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1975), 15.

<sup>34</sup> Mucellidöğlü Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler (Mülkiye Şeref Kitabı)* (Ankara: Mars Matbaası, 1968-1969), 3/651.

<sup>35</sup> Hüseyin Câhid'in eserleri için bk. Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, 3/675-678; Hilmi Bengi, *Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2020), 347-358; Ömer Faruk Huyugüzel, "Hüseyin Cahit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 14 Eylül 2020).

aydınlar olarak tanımlayan kesimin ısrarla üzerinde durduğu gibi kendisinin de hürriyet idealini taşıyan batı taraftarı bir kişiliğe sahip oluşu, bu düşünceyi temellendirmektedir. Muhafız fikirlerini, kaleme aldığı gazete yazılarında da açıkça dile getirmekten çekinmemiştir.

1908 yılının Aralık ayında yapılan seçimler neticesinde İttihat ve Terakki saflarından İstanbul Milletvekili olarak Meclis-i Mebûsân'a giren ve 3 dönem mebusluğu devam eden Hüseyin Câhid böylece siyasete de adımını atmış oldu. Mayıs 1914'te Mebûsân Meclisi'nin Birinci Reis Vekilliği'ne seçilmiştir.<sup>36</sup>

18 Eylül 1957'de 82 yaşında zatürreden hayatını kaybeden Hüseyin Câhid Yalçın<sup>37</sup> hem siyasi kimliği hem de edebiyat alanında ortaya koyduğu telifler ile siyaset, tarih, felsefe, sosyoloji, psikoloji alanlarında yaptığı tercüme faaliyetleri sayesinde Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi kültür-fikir hayatında dikkat çeken bir isim olmuştur.

#### 4. *Annali Dell'İslâm* Adlı Eserin Hüseyin Câhid Çevirisi

Leone Caetani'nin İtalyanca kaleme aldığı ve *Annali Dell'İslâm* ismiyle neşrettiği eseri, 1924-1927 yılları arasında Hüseyin Câhid (Yalçın) tarafından *İslam Tarihi* adı ile Türkçeye çevrilmiştir.<sup>38</sup> İslam Tarihinin hicretin 12. yılına kadar olan konuları ihtiva eden bu çeviri eser, 10 cilt olarak matbu hale getirilmiş olmasına karşın kitabın Hicrî 40. yıla kadar olan geri kalan bölümleri Türk Tarih Kurumu'nda el yazması halinde bulunmaktadır.<sup>39</sup> Basılmış olan bu on cildin içeriği aşağıdaki tabloda verilmiştir.

**Tablo 2:** Leone Cateani'nin *Annali Dell'İslâm* İsimli Telifinin Hüseyin Câhid Tarafından Çevrilmiş *İslam Tarihi* Adı İle Çevirisinin İçerik Bilgisi

CİLT	MEVCUT CİLTLERİN İÇERİĞİ	BASIM YERİ-YILI
1	Mukaddimât. 601 – 605 Târîh-i Mîlâdî	İstanbul, 1924-Tanîn Matbaası
2	Kâbe'nin Tekrar İnşası, Mekke Devrinin Hülâsası	İstanbul, 1924-Tanîn Matbaası
3	Birinci Sene-i Hicriyye Vakâyi'ı Müslüman Mebde-i Tarihi Osman b. Maz'ûn	İstanbul, 1924-Tanîn Matbaası
4	Üçüncü Sene-i Hicriyye Vakâyi'ı Küdr Seferi Talâk Hakkında Ahkâm	İstanbul, 1925-Yeni Matbaa

<sup>36</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vükelâ [MV]*, No. 235, Gömlek No. 73.

<sup>37</sup> Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, 3/652.

<sup>38</sup> Leone Cateani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Câhid (İstanbul: Tanîn Matbaası, 1924-1927), 1-10. Eserin 4. Cildi 1925'te Yeni Matbaa'da, 6. Cildi ise 1925'te Vatan Matbaası'nda basılmıştır.

<sup>39</sup> Hüseyin Câhid, *İslam Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Yazma Eserler, T/0136).

5	İkinci Cildin Mukaddimesi Menâbi' Hakkında Mütemmim Cedvel 7. Sene-i Hicrîyye Vakâyı' Ebû Basîr'in Ticareti	İstanbul, 1925-Tanîn Matbaası
6	Sekizinci Sene-i Hicriyye Vakâyı' Huneyn Muhârebesi Ümeyye b. Ebî Salt	İstanbul, 1925-Vatan Matbaası
7	10. Sene-i Hicriyye Vakâyı' Peygamber'in Oğlu İbrahim'in Vefâtı Peygamber'in Şemâil-i Vechiyyesi ve Tasviri	İstanbul, 1925-Tanîn Matbaası
8	11. Sene-i Hicriyye Vakâyı' Benû'n-Neha'ların Hey'et-i Sefâret Ümmü Zeml'in İsyanı	İstanbul, 1926-Tanîn Matbaası
9	11. Sene-i Hicriyye Vakâyı'ı (Ma bâd) Yalancı Peygamber Müseylime San'a'da Araplarla İranlılar arasında Mücadele	İstanbul, 1926-Tanîn Matbaası
10	On İkinci Sene-i Hicriyye (Mâ ba'd) Yemen - Necran Hristiyanlarıyla Muâhede İran İmparatorluğunun (Irak) İstilas ve Hire'nin Arsa Tesellümiyeti (Medine Mektebinin Rivayeti)	İstanbul, 1927-Tanîn Matbaası

Hüseyin Câhid'in tercüme metoduna göz attığımızda kendisinin İtalyancaya yeterince hâkim olduğunu ve çevirisinde eserin orijinaline olabildiğince sadık kaldığını görmekteyiz. Bu eser dışında farklı birçok tercümesi bulunan Hüseyin Câhid,<sup>40</sup> geniş hacimli olan bu eseri de İslam Tarihi alanına kazandırmıştır. Ancak eserin ilk cildine yazdığı "Mütercimim Sözleri" bölümünde; *"Bu eser Avrupa'da yazılmış en mükemmel, mümkün olduğu kadar tarafsız ve hayırhahâne bir tarih"* şeklindeki sözleriyle, eser üzerinde çalışanları temkinli olmaya yöneltmiştir.<sup>41</sup> Fakat yine de ülkemizde bu alandaki herkesin istifade edebileceği bir çeviri metin olarak karşımızda durmaktadır.

<sup>40</sup> Hüseyin Câhid'in diğer çeviri eserleri için bk. Bengi, *Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın*, 347-358

<sup>41</sup> Caetani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Câhid, 1/5-6.

Eserin içeriğine bakıldığında, mevcut birtakım lügavî hataların büyük anlam değişikliklerine yol açmadığı görülmektedir. Kelime temelli hatalar tüm çeviri eserlerde rastlanan bir durumdur. Dolayısıyla bu eserin İtalyancası ile Osmanlı Türkçesi çevirisi mukayese edildiğinde belirgin ve sakıncalı hataların bulunmadığı tespit edilebilmektedir.<sup>42</sup> Ayrıca çevirinin 8. cildinde yer alan “İhtar” yazısında, 10. hicri yıla gelinceye dek farklı bir yazım metodu kullandığını anlatmaktadır. 11. yıla gelinceye kadar eserin “Medhal” kısmını yazdığına ve bu tarihten sonra asıl tarihi anlatmaya başladığına değinmiştir. Bilhassa bu seneden sonra kitabın içeriğine daha hassas bir gözle baktığını ve diğer ciltlerden farklı bir metod uygulayacağını ifade etmiştir. İlk 8 cildin çevirisinde olaylar hakkında verilenleri tek bir hikâyeye dönüştürerek aktardığını ancak bundan sonraki rivayetlerde hadislerin râvilerine de yer vermek suretiyle İslam Tarihi’ni daha açık ve net olarak ortaya koyacağını söylemiştir.<sup>43</sup>

Aynı zamanda Hüseyin Câhid, esere yazdığı önsözde belirttiği üzere, ilim erbâbının İslam Tarihi hakkında yazılan olumsuz değerlendirmelere karşı reddiye yazabilme ve izah edebilme kudretine malik olabilmeleri için, eserin İtalyancasındaki saygısızca yazılan ifadeleri dahi olduğu gibi çevirmeyi gerekli görmüştür. Fakat Hüseyin Câhid bazı fıkralarda gerekli gördüğü yerlere notlar ilave ettiğini de ifade etmiştir. İslam Tarihi yazarları için önem arz eden hürmet ifadelerini de ekmediğini, bunun eserin hususiliğine halel getireceğini düşündüğünü de eklemiştir. Nitekim kendisinin bir elçi konumunda olduğunu belirterek okuyuculardan, çevirinin bu şekilde neşredildiğini göz önünde tutmalarını da istiham etmekten geri duramamıştır.<sup>44</sup>

### 5. Çeviri Eserin Türkiye'deki Yansımaları

İtalyan müsteşrik Leone Caetani tarafından kaleme alınan ve 1924'te Hüseyin Câhid'in Türkçeye tercüme ettiği *Annali Dell'İslâm/ İslâm Tarihi* adlı eserin gerek Avrupa'da gerekse Osmanlı coğrafyasında büyük yankı uyandırmış olduğu muhakkaktır. Bu çalışmaya hem Osmanlı'nın çeşitli bölgelerindeki ilim adamları tarafından hem de Türk âlimlerince eserin ilk neşredildiği dönemden itibaren değerlendirme ve eleştiriler yöneltmiştir.

Caetani'nin eseri, Mustafa Kemal Atatürk'ün de dikkatini çekmiştir. *İslam Tarihi* adı ile çevirisi yapılan bu eserin Atatürk'ün okuduğu kitaplar arasında yer aldığı belirtilmekte<sup>45</sup> hatta Hüseyin Câhid'in tercümesinden önce manevi kızı Afet İnan'a kitabın ilk yedi sayfasının çevirisini yaptırdığı ifade edilmektedir.<sup>46</sup>

1863 yılında Hollandalı meşhur müsteşrik Reinhart Pieter Anne Dozy tara-

<sup>42</sup> Örnekler için bk. Laçın, *Caetani'nin Annali Dell'İslam Adlı Kitabı Çerçevesinde Hz. Peygamber ve Hadis Hakkındaki Görüşleri*, 29-30.

<sup>43</sup> Cateani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Câhid, 8/7.

<sup>44</sup> Cateani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Câhid, 1/5-6.

<sup>45</sup> Mahmut H. Şakiroğlu, “Caetani, Leone”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ekim 2020).

<sup>46</sup> “İslamiyet ve Hz. Muhammed'e Bakışıyla Atatürk”, *İnsan* 6-7 (Mart-Nisan 1986), 53.

findan kaleme alınan *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* adlı eseri 1908 yılında *Târih-i İslâmiyet* adı ile tercüme eden Abdullah Cevdet, Leone Caetani'nin İslam Tarihine dair yazdığı kitabın tercüme edilmesi teklifini bizzat kendisi Hüseyin Câhid'e sunduğunu belirtmektedir. Abdullah Cevdet, *İctihad Gazetesi*'nin 161. sayısında "Mühim Bir Eser-i İslâmî Hakkında" başlığı ile Hüseyin Câhid'in tercüme ettiği bu kitabın ciltleri ve muhteviyatı hakkında kısaca bilgi vermiştir.<sup>47</sup>

Hüseyin Câhid ile aynı fikrî yapıda olan Abdullah Cevdet neşredilen bu kitaptan övgü ile bahsetmiştir. Buna karşın eserin yanlış ve tutarsız bilgiler ile İslam, Hz. Muhammed ve Müslümanlar hakkında iftiralarla dolu olduğu yönünde fikir beyan eden isimler de bulunmaktadır. Kitabın yayınlandığı ilk günlerden itibaren esere yöneltilen eleştiriler belirmeye başlamıştır. Bu eleştiri yazarlarından ilki, 1 Kânun-ı Sâni 1341/ 1 Ocak 1925 tarihli *Mihrab Dergisi*'nin 25. sayısında "İslam Tarihi-Hüseyin Câhid Bey'in İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Caetani'nin İslam Tarihi Hakkında İntikad" başlıklı bir makale kaleme alan ve bu yazısına *Mihrab Dergisi*'nin 26. ve 27. sayılarında da tefrika halinde devam eden Yusuf Ziya Bey (Yörükân/öl.1954) olmuştur.

Yusuf Ziya Bey, Hüseyin Câhid tarafından tercümesi yapılan eserin her ne kadar büyük bir emek mahsulü olduğunu itiraf etmiş olsa da Caetani'nin, eserini büyük bir Hıristiyanlık taraftarlığıyla ve itimat edilemeyecek bir tarzda, mesnetsiz iddialarla dolu bir şekilde kaleme almış olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>48</sup>

Caetani ve eserine yönelik reddiye tarzında ele alınan yazılardan biri de, 5 Şubat 1341/ 11 Receb 1343 (5 Şubat 1925) tarihli *Sebîlü'r-Reşâd* dergisinin 637. sayısında Dârü'l-Fünûn-ı Mülgâ Hikmet-i Teşrîf Müderrisi Sadreddin Efendi (1858-1931) tarafından "İslam Tarihi" başlığı ile kaleme alınan makaledir. Sadreddin Efendi bu yazısında, Leone Caetani'nin eserinin Müslümanları rencide eden bir mahiyette olduğunu belirterek eseri ret ve cerh konusunda kendisini mesul hissettiği için böyle bir makale yayınladığını ifade etmiştir. Leone Caetani'nin bir İslam düşmanı olarak İslam büyüklerine karşı hakaretimiz ifadelerde bulunduğunu belirtmeye çalışmıştır.<sup>49</sup>

Hüseyin Câhid tarafından tercümesi yapılan *İslam Tarihi* adlı eseri tenkid eden Osmanlı dönemi müelliflerinden bir diğeri ise Babanzâde Ahmed Nâim (1872-1934)'dir. Müellif Sadreddin Efendi'nin hemen ardından 18 Receb 1343/ 12 Şubat 1925 tarihli *Sebîlü'r-Reşâd* dergisinin 638. sayısında "İslâm Tarihi Hakkında-Hüseyin Câhid Beyefendi'ye Açık Mektup" başlığı ile bir makale kaleme almıştır. Babanzâde bu yazısında, Hüseyin Câhid'in büyük bir emeğin

<sup>47</sup> Abdullah Cevdet, "Mühim Bir Eser-i İslâmî Hakkında -Hüseyin Câhid Bey Biraderimiz:", *İctihad* 161 (1 Kanun-ı Sâni 1924/1 Ocak 1924), 3300.

<sup>48</sup> Yusuf Ziya (Yörükân), "İslam Tarihi - Hüseyin Câhid Bey'in İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Caetani'nin İslam Tarihi Hakkında İntikad", *Mihrab* 2/25 (1 Kânun-ı Sâni 1341/1 Ocak 1925), 1-3.

<sup>49</sup> Sadreddin Efendi, "İslam Tarihi", *Sebîlü'r-Reşâd* 25/637 (18 Receb 1343/12 Şubat 1925), 193.

ürünü olarak tercümesini yaptığı ve yaklaşık dört beş bin sayfayı bulacak olan bu kitabın neşredilen ilk iki cildini kemâl-i dikkat ile okuduğunu belirtmektedir. Her ne kadar harcanan emeğe saygısının olduğunu ifade etse de eserin içeriğinden dolayı, yapılan bu yayını Müslüman mahallesinde salyangoz satmak olarak nitelendirmiş ve kitabın değil bazı kısımlarında, büyük yekûn tutan birçok bölümünde tahammül edilemez yalan ve iftiraların olduğunu söylemektedir.<sup>50</sup>

Babanzâde, tercümesi yapılan bu eserin hiçbir ilmî ve tarihî değeri bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre eserin müellifi bir müsteşrik olmasından dolayı olaylara öyle bir taassup ile yaklaşmıştır ki, bundan dolayı hakikati tahrif etmekten ve İslam'a hakaret ve iftiradan kendisini alamamış ve bu hislerini satırlarına olduğu gibi yansıtmıştır. Zira bir müsteşrik şarktan bahsedeceği zaman binlerce yıldır kökleşmiş olan taassup damarları ister istemez kabarcak ve o, hakikati olduğu gibi görmeye ve göstermeye tahammül edemeyecektir. Bu sebeple bu eser insanların zihinlerini bulandırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Zira ona göre bu eserin yazılış amacı, tarihi hakikatleri tahrif etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir.<sup>51</sup>

Babanzâde Ahmed Nâim bu makalesinin ardından, *Sebîlû'r-Reşâd Dergisi*'nin 640 ve 641. sayılarında birer makale daha neşretmiş ve Leone Caetani'nin bu eseri asıl kaleme alma sebebini ve eserini yazarken İslam'a karşı içinde bulunduğu kin ve nefret duygularını ortaya koymaya çalışmıştır.

Leone Caetani ve eserine karşı neşredilen tenkid yazılarından bir diğeri de Yusuf Zahir Efendi (öl. 1956) tarafından kaleme alınmıştır. *Mahfil Dergisi*'nin 58 ile 60 ve 65. sayıları arasında tefrika halinde toplamda yedi makale kaleme alan Yusuf Zahir Efendi, özel olarak Caetani'nin ele aldığı "İslam Tarihi'nde İsnad" konusu üzerinde eleştirilerini dile getirmiştir.<sup>52</sup> Zahir Efendi makalelerinde Caetani'nin isnadı değerlendirme biçiminin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Zira Zahir Efendi, Caetani'nin isnadı; "bir hadisi Peygamber'in kendisinden yâhut muasırı ashabin birinden başlayarak metnini tahriren tesbit etmiş olan zâta gelinceye kadar şifâhen rivayet eden bütün kimselerin zaman sırasıyla ta'dâdından ibarettir..."<sup>53</sup> şeklinde tanımladığını söylemektedir. Oysa sened zincirinin Caetani'nin dediği gibi geliş güzel bir sıralama olmadığını ve hadisi yazı ile tespit eden müellifin sonrasında hadisi zikreden kişinin yaşadığı döne-

<sup>50</sup> Babanzâde Ahmed Nâim, "İslâm Tarihi Hakkında-Hüseyn Câhid Beyefendi'ye Açık Mektup", *Sebîlû'r-Reşâd* 25/637 (18 Receb 1343/ 12 Şubat 1925), 211.

<sup>51</sup> Babanzâde Ahmed Nâim, "İslâm Tarihi Hakkında", 211.

<sup>52</sup> Yusuf Zahir, "İslam Tarihi'nde İsnad", *Mahfil* 5/58 (Şaban 1343), 177-179; Yusuf Zahir, "İslam Tarihi'nde İsnad", *Mahfil* 5/60 (Şevval 1343), 224-225; Yusuf Zahir, "İslam Tarihi'nde İsnad", *Mahfil* 6/61 (Zilkade 1343), 4-5; Yusuf Zahir, "İslam Tarihi'nde İsnad", *Mahfil* 6/62 (Zilhicce 1343), 22-23; Yusuf Zahir, "İslam Tarihi'nde İsnad", *Mahfil* 6/63 (Muharrem 1344), 37-38; Yusuf Zahir, "İslam Tarihi'nde İsnad", *Mahfil* 6/64 (Safer 1344), 51-53; Yusuf Zahir, "İslam Tarihi'nde İsnad", *Mahfil* 6/65 (Rebiülevvel 1344), 68-69. Makalelerin sadeleştirilmesi için bk. Yusuf Zâhir Efendi, "İslâm Tarihinde İsnad". çev. Sadettin Gürman, *İstem* 17/34 (2019), 213-239. <https://doi.org/10.31591/istem.597775>

<sup>53</sup> Yusuf Zahir, "İslam Tarihi'nde İsnad", 178.



me kadar da ulaştırılması gerektiğini iddia etmektedir. Yani bir hadisi Hz. Peygamber'in kendisinden veya ashabın birinden başlayarak metnini yazmak suretiyle tespit etmiş olan kişiye gelene kadar sözlü bir şekilde aktaran herkesin zaman sırasıyla birer birer zikredilmesinden ibaret olduğunu belirtmektedir. Bu gerekçelerle Caetani'nin tarihçilik yönünün zayıflığına işaret eden Zahir Efendi, kendi ifadeleriyle onun "müdekkik bir tarihçi değil garazkâr bir müfterî" olduğunu söylemektedir.<sup>54</sup>

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise Ömer Rıza Doğrul'un sahipliğini yaptığı ve başmuharrirliğini üstlendiği *Selâmet Dergisi*'nin 19 Eylül 1947 tarihli 18. nüshasında, Emekli Süvari Albay Ömer Alpaslan imzalı bir okuyucu mektubunda; Hüseyin Câhid'in 1924 yılında İtalyanca'dan tercüme ettiği İslam Tarihi adlı esere ve onun İslam'a saldıran yazarı Leone Caetani'ye karşı, o güne kadar İslam uleması içerisinde cevap veren herhangi bir kişinin bulunup bulunmadığı sorusuna yer verilmiştir. Bu mektuba dergi yönetimi tarafından yanıt olarak, daha önce Babanzâde Ahmed Nâim ve Ali Sadreddin Efendi'nin kaleme aldıkları makalelerde söz konusu bu eserin hataları ve açık iftiralarına karşı cevap verildiği belirtilmiştir. Ayrıca, yazıldığı takdirde Caetani'nin eseri ile aynı hacimde bir kitap olacağından dolayı o güne kadar reddiye tarzında bir kitap yazılmadığı fakat eserinde İslamiyet'e ve Müslümanlara karşı kin ve düşmanlığını gizlemeyen Caetani'ye karşı ilk fırsatta onun sahtekârlığını ortaya çıkaracak tarzda bir çalışma yapılacağı da ifade edilmiştir.

Leone Caetani ve kaleme aldığı eseri hakkında en kapsamlı eleştiri, siyer çalışmaları ile tanınmış olan ilim adamı M. Asım Köksal tarafından yapılmıştır. Asım Köksal, Caetani'nin kitabının baştan sona yanlış ve yalanlarla dolu olduğunu ifade ederek *Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralarla Reddiye* adı ile bir kitap yazmış ve 1961 yılında yayınlamıştır.<sup>55</sup> Köksal, Caetani'nin de diğer müsteşrikler gibi olayları çarpıtan, hakikati tahrif eden biri olduğunu söyleyerek, *İslam Tarihi* adlı eserinin Hz. Peygamber başta olmak üzere onun ashabı ve tüm Müslümanlara hakaretler içeren bir tarzda kaleme alındığını ifade etmiştir. Kitabın bu niteliğinden dolayı da birçok kimsenin itikadının sarsılmasına sebep olduğu iddiasında bulunmuştur. Caetani'nin kitabında, kaynakların varlığına rağmen hadiseleri asıl şekillerinden uzaklaştırıldığı, bu hadiselerin kastedildiği manaların başka türlü gösterilmeye çalışılarak gerçeklerin açıkça tahrif edildiği ve bunların, ya asıl kaynaklardan nakledilirken yapıldığı, ya da konunun yanlış anlaşılmasından ileri geldiği ifade edilmektedir.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Yusuf Zahir, "İslam Tarihi'nde İsnad", 178.

<sup>55</sup> Bk. Mustafa Asım Köksal, *Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralarla Reddiye* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961). Asım Köksal bu kitabını yayımlamadan evvel Caetani'ye yönelttiği reddiyesini 1956-1958 yılları arasında "İslam" dergisinin 2-10 ile 12. ve 17. sayılarında kaleme aldığı on bir makalesinde neşretmiştir. Bu makaleleri daha sonra genişleterek kitap haline getirmiştir.

<sup>56</sup> Bk. Asım Cüneyd Köksal, "Leone Caetani (1869-1935) adlı İtalyan oryantalist, "Annali Dell'İslâm" (İslâm Tarihi) isimli 10 ciltlik bir eser neşreder", *Twitter* (23 Nisan 2020, 21:20).

Asım Köksal'ın Caetani'ye yönelttiği eleştirileri haklı bulmakla birlikte, onun müsteşriklere karşı İslam'ı aşırı savunmacı yaklaşımından dolayı bazı noktalarda hataya düştüğünü söyleyen İslam Tarihi araştırmacılarından Mehmet Azimli, "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavrıları -Asım Köksal Örneği-" adlı bir makale kaleme almıştır. Köksal'ın reddiyesinde, Caetani'ye yerinde cevaplar verdiğini ancak zaman zaman da İslam geleneğinde yaygın olan anti-oryantalist ön yargıların tesiriyle şartlanmış bir tavır takındığını ve bunu çalışmasına da yansıtıldığını ifade etmektedir.<sup>57</sup> Azimli, Köksal'ın bazı hamasi duygular altında İslam'ı ve Müslümanları savunma gayreti ile ilmî üsluba pek de uygun olmayacak tarzda hakaretvari ifadeler kullandığını belirtmiş ve bu türden bir üslubun, yapılan haklı eleştiriyi de zedelediğine ve yarardan ziyade zarara sebebiyet verdiğine değinmiştir. Bunun yanı sıra Köksal'ın, Caetani'yi eleştirirken birtakım ideolojik tarafgirlikle olaya yaklaştığını ve bu durumun Caetani'nin bazı doğru yaklaşımlarını bilerek veya bilmeyerek göz ardı etmesine sebep olduğunu aktarmıştır.<sup>58</sup>

Asım Köksal'ın Caetani ve onun eserine karşı yönelttiği reddiyesini değerlendirmeye alan bir diğer İslam Tarihi araştırmacısı da Şaban Öz'dür. Öz, "Asım Köksal'ın Caetani Reddiyesi Üzerine" başlığı ile kaleme aldığı makalesinde Asım Köksal'ın yazdığı eserin tam manasıyla bir reddiye olmaktan çok uzak olduğunu ve eleştiri olarak zikredilen hususların belirli birkaç noktayı geçmediğini belirtmiştir. Köksal'ın, reddiyesini yazarken Hüseyin Câhid çevirisinin sadece birinci cildini dikkate aldığını ve bu durumun da kitabın genel çerçevesi ile anlaşılmasına engel teşkil ettiğini ifade etmiştir. Şaban Öz'e göre Asım Köksal'ın ileri sürdüğü deliller çoğu zaman ele aldığı konu ile ilgisiz kalmıştır. Bu delillerin zaman zaman da mantıki dayanaklardan uzak kalışı ve Köksal'ın, bazı noktalarda Caetani'nin görüşlerini yanlış anlamış olması reddiyenin geçerliliğini olumsuz manada etkilemiştir.<sup>59</sup>

Eserin Türkiye'deki yansımaları ve eser hakkındaki reddiyelere genel olarak bakıldığında, bunların Leone Caetani'nin kaleminden çıkan metnin tamamı incelenmeksizin yapılan çalışmalar olduğu görülmektedir. Hüseyin Câhid eserin tamamını Osmanlı Türkçesine çevirmiş ancak bu reddiyeler sadece matbu hale getirilen kısım üzerinden yazılmıştır. Hüseyin Câhid'in sağlığında kendisinde bulunan ancak vefatından sonra Türk Tarih Kurumu'na aktarılan eserin kalan kısmının el yazması nüshalarının, henüz araştırmacılar tarafından görülmemiş, incelenmemiş ve hakkında bir araştırma yapılmamış olduğu görülmektedir. Bu vechile kaleme alınan tüm reddiyeler aslında eserin tamamını şâmil olmadığından bir bakıma eksiktir denilebilir. İlmî katkısı göz önüne alınarak değerlendiril-

<sup>57</sup> Mehmet Azimli, "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavrıları -Asım Köksal Örneği-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 2/3 (2002), 240.

<sup>58</sup> Azimli, "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavrıları", 241-242.

<sup>59</sup> Şaban Öz, "Asım Köksal'ın Caetani Reddiyesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 162.

lecek olursa, araştırmacılar ve bu konunun meraklıları için henüz ulaşılmamış ve çalışılmamış olan bu eserin kalan kısımları aydınlatılmayı beklemektedir.

### Sonuç

Türkçeye *İslam Tarihi* adı ile tercüme edilen *Annali Dell'İslâm* adlı eserin müellifi İtalyan oryantalist Leone Caetani, eserini yazarken her ne kadar klasik İslam kaynaklarını kullanmış olduğunu belirtse de vermiş olduğu bilgiler doğrultusunda yaptığı yanlış yorum ve değerlendirmeleri ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Müslümanların kutsal addederek ve herhangi bir şüpheye yer vermeksizin kabul ettikleri değerler hakkında alaycı ve hatta aşağılayıcı ifadeleri, eserine yöneltilen eleştirilerin önde gelen sebepleri arasındadır.

Kendine has üslubu, onun tepki almasının başlıca sebeplerindedir. Zira görüşlerinin birçoğunda İslam'ı yorumlarken birtakım hatalara düşmüş olduğu kabul edilen Hubert Grimme, Aloys Sprenger, Theodor Nöldeke gibi diğer birçok oryantalistin düşünce ve görüşlerinden de esinlendiğini bizatihi kendisi de ifade etmiştir. Her ne kadar olaylara bilimsel ve tarafsız baktığını belirtmiş olsa da mensubu olduğu Batı ve Hristiyan değerlerinden ve yetiştiği ortamın düşünce yapısından tamamen ayrı kalamamış ve olayları bu zihni arka planın etkisi ile ele almıştır. Bu durum, kendisinin olaylara Hristiyan taassubu ile yaklaştığı eleştirilerini doğrular niteliktedir.

Tüm bu sebepler neticesinde Caetani'nin eserinin Türkçe tercümesinin yayımlanmasının ardından hem Osmanlı'nın son dönem araştırmacıları tarafından hem de sonraki dönemlerde eser muhtevasına ve müellifinin sahip olduğu İslam Tarihi düşüncelerine yönelik eleştiri yazıları kaleme alınmıştır. Reddiye yazarlarının özellikle İslam Tarihi araştırmalarında yetkin kabul edilen kişiler olması, dile getirilen eleştirilerin haklılık payının olduğunu gösteren işaretlerdendir. Ancak tarihi süreçte Caetani'ye reddiye kaleme alanların da bazı noktalarda tenkit edildiği görülmüştür. Zira reddiye yazarlarından biri olan Asım Köksal; İslam'ı, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları müdafaa duygusu ile aşırı savunmacı yaklaşımlarının vermiş olduğu duygularla birtakım mevzularda Caetani'nin yanlış olmayan düşüncelerini de göz ardı etmiştir.

Genel hatlarıyla bakıldığında Caetani'nin eserinin, temel İslam Tarihi kaynaklarını ve bunların ihtiva ettiği tüm malzemeyi yıl yıl bir araya getiren bir kronik olarak önemi büyüktür. Bu yönüyle Muaviye öncesi dönem için yararlı bir çalışma olarak görülmesine rağmen eserinde ele aldığı mevzuların Hz. Muhammed ve onun ashabı hakkında sahip olduğu önyargılı tavır sebebiyle serdettiği iddiaların kimi zaman hakikatle bağdaşmadığı ve Caetani'nin bütün değerlendirmelerinin güçlü ve sıhhatli olmadığı kanaati de oluşmuştur. Tüm bu gerekçeler göz önüne alındığında tarihi gerçekliği barındırmakla bir kaynak değeri taşımasına karşın, bir şarkiyatçı tavır ve üslup ile kaleme alındığı göz ardı edilmeden incelenmesi gereken bir eser olarak dikkat çekmektedir.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında bakıldığında Leone Caetani'nin bu ça-

İşmasının hem Avrupa'da hem de Müslüman coğrafyasında ses getiren bir eser olduğu açıkça görülmektedir. Hüseyin Câhid Yalçın'ın çevirisi ile yayımlandığı ilk dönemlerden itibaren birtakım çevrelerce beğeni ile takip edilen, birtakım çevrelerce de ağır eleştirilere konu olan *İslam Tarihi* adlı bu eserin, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi ulemasınca hiçbir surette bir Müslüman tarafından kaynak olarak kullanamayacağı ifade edilmiştir. Caetani'nin, kitabını mutaassıp bir Hristiyan zihniyetiyle, birtakım maksatlar güderek ve o maksatları tahakkuk ettirmek amacıyla çalışarak Hristiyanlığın İslamiyet'e karşı tarihi düşmanlığına dikkat çekmek için yazdığı ifade edilmiştir. Bu sebeple de Caetani'nin kitabının yalnızca müsteşrikler için bir kaynak eser olarak kullanılabileceği dile getirilmiştir.

Müslüman ilim adamlarına düşen vazifenin ise, tarihî bir değeri olmakla birlikte bu tarzda oryantalist zihniyetle kaleme alınan eserleri bir müdekkik ve münekkit gözüyle okumak suretiyle bu eserlerin iç yüzünü anlayarak açığa çıkarmak olduğu da açıktır.

### Kaynaklar

- » “Avrupa Edebiyatı ve Biz Muharririne Göre İslam Dini ve Medeniyet”. *Türk-İslam Ansiklopedisi Muhiü'lmaarif Mecmuası* 1/28 (4 safer 1361/ 20 Şubat 1942), 2-3.
- » “İslamiyet ve Hz. Muhammed'e Bakışıyla Atatürk”. *İnsan* 6-7 (Mart-Nisan 1986), 51-54.
- » “Okurlarımıza Cevaplar – Caetano'nun Eseri Hakkında”. *Selamet Dergisi-Dinî, İlmî, Ahlâkî, Siyasi Haftalık Mecmua* 18 (19 Eylül 1947), 16.
- » Abdullah Cevdet. “Mühim Bir Eser-i İslâmî Hakkında-Hüseyin Câhid Bey Biraderimize”. *İctihad* 161 (1 Kanun-ı Sâni 1924/1 Ocak 1924), 3300.
- » Akiki, Necib. *el-Müsteşrikün*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1980.
- » Azimli, Mehmet. “Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavırları -Asım Köksal Örneği-”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 2/3 (2002), 237-243.
- » Babanzâde Ahmed Nâim. “İslam Tarihi Hakkında Hüseyin Câhid Bey'e Açık Mektup”. *Sebîlû'r-Reşâd* 25/638 (12 Şubat 1341/18 Receb 1343), 211-213.
- » Babanzâde Ahmed Nâim. “İslam Tarihi Hakkında-I”. *Sebîlû'r-Reşâd* 25/640 (26 Şubat 1341/ 2 Şaban 1343), 244-249.
- » Babanzâde Ahmed Nâim. “İslam Tarihi Hakkında-II”. *Sebîlû'r-Reşâd* 25/641 (5 Mart 1341/ 9 Şaban 1343), 260-263.
- » BCA, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. *Başbakanlık, Özel Kalem Müdürlüğü [30-1-0-0]*. No. 55, Gömlek No. 338, Sıra No. 10, Dosya Ek: E2. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- » Bedevi, Abdurrahman. *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 3. Basım, 1993.
- » Bengi, Hilmi. *Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2000.
- » BOA, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye, Sicill-i Ahval Defterleri [DH. SAİD.]*. No. 89, Gömlek No. 375. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- » BOA, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükelâ Mazbataları [MV.]*. No. 235, Gömlek No. 73. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- » Caetani, Caetani Centre Art Making-Life Shaping. “Caetani Chronicle”. Erişim 10 Ekim 2020. <https://www.caetani.org/caetani-chronicle/>
- » Caetani, Leone. *Annali Dell'İslâm*, 10 Cilt. Milano/Roma: Ulrico Hoepli/Fondazione Caetani, 1905-1926.
- » Cateani, Leone. *İslam Tarihi*. çev. Hüseyin Câhid. 10 Cilt. İstanbul: Tanîn Matbaası/Vatan Matbaası, 1924-1927.
- » Çankaya, Mücellidoğlu Ali. *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*. 3 Cilt. Ankara: Mars Matbaası,

- si, 1968-1969.
- » Greater Vernon Museum & Archives. "The Caetani Family: Popes, Princes, Scholars and Artists by Karen Avery". Erişim 10 Ağustos 2020.
  - » <https://web.archive.org/web/20070315194544/http://www.vernonmuseum.ca/caetani/part1.php>
  - » Hasan, Reyazul. "Prince Leone Caetani – A Great Italian Orientalist (1869-1935)". *Hamdard Islamicus* 5/1 (1982), 45-81.
  - » Hodgson, Marshall G.S. *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. çev. Alp Eker vd. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
  - » Huyugüzel, Ömer Faruk. "Hüseyin Cahit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 14 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yalcin-huseyin-cahit>
  - » Köksal, Asım Cüneyd. "Leone Caetani (1869-1935) Adlı İtalyan Oryantalist, "Annali dell'İslâm" (İslâm Tarihi) İsimli 10 Ciltlik Bir Eser Neşreder", *Twitter*. 23 Nisan 2020, 21:20. Erişim 11 Ekim 2020. <https://twitter.com/lazamani/status/1253384747247636487>
  - » Köksal, Mustafa Asım. Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralara Reddiye. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961.
  - » Laçın, Bahar. *Caetani'nin Annali Dell'İslam Adlı Kitabı Çerçevesinde Hz. Peygamber ve Hadis Hakkındaki Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
  - » Murad, Yahya. *Mu'cemu esmâ'i'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlimiyye, 1425/2004.
  - » Online Library Wiley. "Current Topics – Leone Caetani". Erişim 20 Eylül 2020. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1478-1913.1936.tb00887.x>
  - » Öz, Şaban. "Asım Köksal'ın Caetani Reddiyesi Üzerine". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 162-170.
  - » People Pill. "People / Leone Caetani". Erişim 12 Eylül 2020. <https://peoplepill.com/people/leone-caetani/>
  - » Sadreddin Efendi. "İslam Tarihi Hakkında". *Sebilü'r-Reşâd* 25/367 (5 Şubat 1341/ 11 Receb 1343), 193-195.
  - » Said, Edward. *Oryantalizm (Doğu Bilim) Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. çev. Nezih Uzel. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998.
  - » Şakiroğlu, Mahmut H. "Caetani, Leone". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/caetani-leone>
  - » Şakiroğlu, Mahmut H. "Levi Della Vida Giorgio". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/levi-della-vida-giorgio>
  - » TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi Sicil Arşivi, *T.B.M.M Üyeleri İçin Tercümei Hal-Hüseyin Cahit*, Dosya No: 991, Kutu No: 13.
  - » [https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/MAZBATALAR/TBMM/d05/HT\\_902\\_1\\_5.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/MAZBATALAR/TBMM/d05/HT_902_1_5.pdf)
  - » Treccani. "Caetani, Leone". Erişim 28 Eylül 2020. [https://www.treccani.it/enciclopedia/leone-caetani\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/leone-caetani_(Dizionario-Biografico)/)
  - » Yalçın, Hüseyin Cahit. *Edebiyat Anıları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1975.
  - » Yıldırım, Sema – Zeynel, Behçet Kemal (ed.). *TBMM Albümü 1920-2010*. 4 Cilt. Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları, 2010.
  - » Yusuf Zâhir Efendi. "İslam Tarihi'nde İsnad". *Mahfil* 5/58 (Şaban 1343), 177-179.
  - » Yusuf Zâhir Efendi. "İslam Tarihi'nde İsnad". *Mahfil* 5/60 (Şevval 1343), 224-225.
  - » Yusuf Zâhir Efendi. "İslam Tarihi'nde İsnad". *Mahfil* 6/61 (Zilkade 1343), 4-5.
  - » Yusuf Zâhir Efendi. "İslam Tarihi'nde İsnad". *Mahfil* 6/62 (Zilhicce 1343), 22-23.
  - » Yusuf Zâhir Efendi. "İslam Tarihi'nde İsnad". *Mahfil* 6/63 (Muharrem 1344), 37-38.
  - » Yusuf Zâhir Efendi. "İslam Tarihi'nde İsnad". *Mahfil* 6/64 (Safer 1344), 51-53.
  - » Yusuf Zâhir Efendi. "İslam Tarihi'nde İsnad". *Mahfil* 6/65 (Rebiülevvel 1344), 68-69.
  - » Yusuf Zâhir Efendi. "İslâm Tarihinde İsnâd". çev. Sadettin Gürman, *İstem* 17/34 (2019), 213-239. <https://doi.org/10.31591/istem.597775>
  - » Yusuf Ziya (Yörükân). "İslam Tarihi – Hüseyin Câhid Bey'in İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Caetani'nin İslam Tarihi Hakkında İntikad". *Mihrab* 2/25 (1 Kânun-ı Sâni 1341/1 Ocak 1925), 1-13.
  - » Yusuf Ziya (Yörükân). "İslam Tarihi – Hüseyin Câhid Bey'in İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Caetani'nin İslam Tarihi Hakkında İntikad". *Mihrab* 2/26 (1 Şubat 1341/1 Şubat 1925), 49-57.
  - » Yusuf Ziya (Yörükân). "İslam Tarihi – Hüseyin Câhid Bey'in İtalyancadan Tercüme ve Neş-

- rettiği Leone Caetani'nin İslam Tarihi Hakkında İntikad". *Mihrab* 2/27 (1 Mart 1341/1 Mart 1925), 97-107.
- » Yücel, Ahmet (ed.). *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

## Kubbe-i Hadrâ'nın Karamanoğlu Döneminden Günümüze Değişen Çinileri

NACİ BAKIRCI



Dr., Müze Müdürlüğü, Konya, Turkey, [nacibakirci@hotmail.com](mailto:nacibakirci@hotmail.com)

Geliş Tarihi / Received Date : 21.04.2020  
Kabul Tarihi / Accepted Date : 23.06.2020  
Yayın Tarihi / Published Date : 31.12.2020

### Atıf/ Cite as

Bakırcı, Naci. "Kubbe-i Hadrâ'nın Karamanoğlu Döneminden Günümüze Değişen Çinileri". *İstem*, 18/36 (2020): 541-557. <https://doi.org/10.31591/istem.833936>

### Öz

17 Aralık 1273 yılında vefat eden Mevlâna'nın mezarı üzerine Anadolu Selçuklu devlet adamlarından Muinüddin Pervane ile karısı Gürcü Hatun tarafından 1274 yılında Tebrizli Mimar Bedreddin'e türbe inşa ettirildiği bilinmektedir. Türbenin dış gövdesi ve külahı ilk kez Karamanoğlu Alaeddin Ali Bey zamanında dilimli olarak yaptırılmış ve çini ile kaplatılmıştır. Osmanlılar zamanında depremler ve doğal afetler sonucu türbede meydana gelen çatlaklar neticesinde, çiniler yerlerinden dökülmüş bazen de çinilerin sırlarında bozulmalar meydana geldiği için dergâh şeyhlerinin talebi üzerine Osmanlı Sultanları tarafından türbe çinileri değiştirilmiştir. Yayınlanmış arşiv belgelerinde göre Osmanlılar zamanında türbe çinileri beş defa Cumhuriyetin ilanından sonra da Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü tarafından 1949 ve 1964 yılında Kütahya'da yaptırılan çinilerle iki defa yenilenmiştir. Türbenin 1964 yılında Kütahya'da yaptırılmış olan mevcut çinileri son yıllarda yerlerinden düşmeye başlamıştır. Çiniler üzerinde yapılan incelemelerde sırlarda bozulmalar olduğu da tespit edilmiştir. Türbenin çinilerinin tekrar değiştirilmesi için Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından, konunun uzmanlarından bir bilim kurulu oluşturulmuştur. Kurul üyelerinin yerinde yaptıkları toplantılardan sonra çinilerin değiştirilmesi kararlaştırılmıştır. Bunun üzerine Mimar Seyit Ahmet Biçer'e türbenin röleve, restorasyon ve restitüsyon çizimleri yaptırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlâna, Mevlâna Türbesi, Karamanoğlu, Osmanlı, Çini.

### Abstract

#### *Tiles of the Kubbe-i Hadra Changing from Karamanoglu Period*

It is known that a mausoleum was built in 1274 by Architect Bedreddin by the order of Muinuddin Pervane, a statesman of Anatolian Seljuk Sultanate, and his wife Gürcü Hatun on the tomb of Rumi, who passed away in 17th December 1273. Exterior body and the cone of the Mausoleum was built by Karamanid Alaeddin Bey in stripsand covered with tile for the first time. As a result of fractures on mausoleum caused by earthquakes and natural disasters during the time of Ottomans, tiles fell apart and ceramic glazes were damaged. On the demand of sheiks of dervish lodges, Ottoman Sultans or dered to replace the damaged ones. According to published archive documents, tiles of the mausoleum were replaced five times during Ottomans. After the foundation of the Republic of Turkey, tiles were replaced twice with tiles pro-



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



duced in Kütahya in 1949 and 1964 by the General Directorate of Ancient Arts and Museums. Presentiles, produced in Kütahya in 1964, have been falling apart in recent years. Deformation on the glazes of tiles has been detected during the examinations on the tiles. Ministry of Culture and Tourism has constituted a science committee of experts to renovate the tiles of The Mausoleum. After the meetings held in the area, science committee members decided to renovate the tiles. In response, architect Seyit Ahmet Biçer completed the relievio, restoration, and restitution drawings.

**Keywords:** Mevlana, Mevlana Mausoleum, Karamanids, Ottomans, Tiles.

### Giriş

Anadolu Selçuklulardan günümüze gelen mimari yapıların içerisinde Mevlâna Türbesi; Selçuklular, Karamanoğulları, Osmanlılar ile Cumhuriyet döneminde onarımlar görmüştür. Türbenin gövdesinde ve külahında bulunan çinileri deprem ve sırlarda bozulmalar ile yerlerinden dökülme gibi nedenlerle pek çok defa değiştirilmiştir. Bu onarımlarda değiştirilen çiniler mimarların, tarihçilerin, sanat tarihçilerin dikkatini çekmiştir. Oluş Arık bu durumu “depremler ve hatta saygı gibi nedenlerle türbenin devamlı restorasyon, ilave, değiştirme etkinlikleri olmuştur” diye ifade etmiştir.<sup>1</sup>

Mevlâna Türbesi'nin mimarisi ve tarihçesi hakkında pek çok yayın yapılmış olmakla birlikte onarımları ve değişen çinileri hakkında çok az yayın yapılmıştır. Bunun nedenleri olarak onarımlarda kullanılmış olan çini örneklerinin saklanamaması, onarımlara ait kitabenin çok az konulmuş olması ile tamirat defterlerinden yalnızca iki tanesinin yayınlanmış olmasına bağlayabiliriz.

1274 yılında yaptırıldığı kabul edilen türbenin üzerine ilk defa 1396 yılında Karaman oğlu Alâeddin Ali Bey tarafından 16 dilimli gövde ve külah yaptırılarak çinilerle kaplatıldığı Şikari Karamanoğulları Tarihi kitabında belirtmiştir. Karamanoğulları döneminde yapılmış olan türbenin çinileri mevcut bilgilerimize göre Osmanlılar döneminde 1698, 1798, 1816, 1835, 1912 yılında beş defa değiştirilmiştir. Osmanlılar döneminde ilk defa 1698 yılında değiştirilmiş olan çinilerin daha erken bir tarihte değişip değiştirilmediği konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

Karamanoğulları ve Osmanlılar dönemindeki yapılan onarımlardan çok az çini örneği günümüze gelmiştir. 1912 yılından yapılan onarımlarda sökülen çinilerin bir kısmının dergâhın Tarikatçı Bahçesine gömülmüş olduğunu, Mehmet Önder müze ziyaretlerinde Müze Müdürü Erdoğan Erol'a anlatmış, bunun üzerine söz konusu bahçede önce Yılmaz Önge daha sonra Müze Müdürlüğü tarafından yapılmış olan kazılarda muhtelif dönemlere ait çini parçaları bulunmuştur. Bulunan bu çini parçalarından başka Mevlâna Müzesinin Niyaz Penceresinde pencere tabanına döşenmiş türbenin yazı kuşağına ait çini örnekleri ile Konya Alâeddin Cami avlusunda bulunan Selçuklu Sultanlarının türbesindeki çinili sandukalarda, türbeye ait olduğu düşünülen birkaç çini parçası ikinci kullanım olarak değerlendirilmiştir. Bu örneklerden başka Karatay Müzesi ile Metropolitan Müzesi'nde türbeye ait çini örnekleri bulunmaktadır.

<sup>1</sup> Oluş Arık, “Çinin Tarihçesine Kısa Bakış”, *Anadolu Toprağının Hazinesi Çini Selçuklu ve Beylikler Çağı Çinileri*, (İstanbul: Mass Yayınları, 2007), 164.

1925 yılında dergâhların kapatılması üzerine müzeye dönüştürülen türbenin çinileri 1949 ve 1964 yılında iki defa Müzeler Genel Müdürlüğü tarafından değiştirilmiştir. 1964 yılında değiştirilmiş olan çiniler meydana gelen bozulmalardan dolayı Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından 2020 yılında hazırlanmış olan projeler doğrultusunda geleneksel tarzda imal ettirilecek çinilerle değiştirilecektir.

Makalemizde, müzelerde bulunan çini örnekleri birer birer ele alınmış, bu konuda yapılmış olan yayınlardan da yararlanılarak çinilerin imal dildiği şehirler ile dönemleri belirlenmeye çalışılmıştır.

### Onarımlar Hakkında Yapılmış Çalışmalar

Türbenin çinileri hakkındaki Mevlâna Müzesinin Kurucu Müdürü Mehmet Yusuf, Konya Âsar-ı Atika Müzesi Muhtasar Rehberi isimli kitabında türbeyi anlatırken; “ Yeşil şöhetini veren, Anadolu'nun Konya ve havalisinin çiniciliğinin fevkâlâde müterakki bulunduğu sıralarda Selçuk Veziri Emir Muinettin Pervane tarafından yaptırılıp sathına konulmuş olan yeşil Selçuklu kerpiçleridir.” İfade-sini kullanarak türbe çinilerinin Selçuklular tarafından yaptırılmış olduğunu belirtmiştir.<sup>2</sup> Ancak hiçbir kaynaktan türbenin Selçuklular döneminde çini ile kapatıldığı bilgisi bulunmamaktadır.

Mevlâna Türbesi'nin inşa edilmesini ve geçirdiği onarımları en kapsamlı şekilde Şahabettin Uzluk Mevlâna'nın Türbesi isimli kitabında geniş bir şekilde ele almıştır.<sup>3</sup> Uzluk bu eserinde Ahmet Eflaki Dede'nin Menakubu-l Arifin (Ariflerin Menkıbeleri) isimli eserinde anlatılan menkıbelerden yola çıkarak türbenin günümüze kadar geçirdiği onarımları belgelere ve mimar kimliğine göre değerlendirmiştir. İbrahim Hakkı Konyalı Konya Tarihi isimli kitabında türbenin Gül Bahçesine yapılmasını, dergâhın vakıfları ile Huzur-ı Pîr'de bulunan mezar sandukalarının kitabelerini yayınlamıştır.<sup>4</sup> Türbenin çinilerini anlatan ilk makale 1952 yılında Hakkı İzzet tarafından kaleme alınmıştır.<sup>5</sup> Hakkı İzzet bu makalesinde 1949 yılında değiştirilen çinileri ele alarak Selçuklu dönemi çinilerinin malzeme ve hazırlanışı hakkında bilgiler vermiştir. İzzet; 1949 yılında değiştirilmiş olan çinilerin, yeşil ve düz sıralar halinde yerleştirilen Kütahya çinileri olduğunu, bu tamirden önceki çinilerin dik olarak döşendiğini, çinilerin gövdeye alt ve üstten çivilerle tutturulmuş olduğunu, yapılan son üç onarımda da külahın altında sır altı tekniğinde mavi zemin üzerine “Ayet-el Kürsî” yazısının bulunduğunu belirtmiştir.<sup>6</sup>

Yusuf Oğuzoğlu ile Selçuk Mülayim Mevlâna Türbesi hakkında 1109 /

<sup>2</sup> Mehmet Yusuf, *Konya Âsar-ı Atika Müzesi Muhtasar Rehberi* (İstanbul: Alâeddin Yayınları, 1930), 12.

<sup>3</sup> Şahabettin Uzluk, *Mevlâna'nın Türbesi* (Konya: Halkevi Yayınları, 1946), 73.

<sup>4</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Konya Tarihi* (Konya: Yeni Kitap Basımevi Yayınları, 1964), 631.

<sup>5</sup> Hakkı İzzet, “Mevlana Türbesinin Çini Kaplamaları ve Anadolu Selçuk Çiniciliğinin Sanat ve İşçilik Özellikleri”, *Bulleten XVI/64* (Ekim 1952), 577.

<sup>6</sup> İzzet, *Mevlana Türbesinin Çini Kaplamaları ve Anadolu Selçuk Çiniciliğinin Sanat ve İşçilik Özellikleri*, 578.

1698 tarihli üç adet onarım belgesini 1984 yılında yayınlamışlardır.<sup>7</sup> Belgeler türbenin değiştirilen çinilerinin İznik'te yaptırılmış olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Belgelerden bu onarımın Sultan II. Mustafa'nın saltanat yıllarında yaptırıldığını öğrenmekteyiz. Yayımlanmış olan 1no'lu belge de türbe çinilerinin İznik atölyelerinden tedarik olunması istenilmektedir. Ayrıca "nakş-ı kadim ve tarh-ı müstedimi" ifadesi ile yapılacak çinilerin aslına uygun olarak yapılması istenilmiştir.<sup>8</sup> Yusuf Oğuzoğlu ile Selçuk Mülayim'in yayınlamış olduğu üç belge, Mevlâna'nın türbesinin Osmanlılar döneminde yapılan ilk çini değiştirilme işinin belgeleridir.

Mustafa Erdoğan 1816 tarihinde yapılmış olan tamirat ve çini değişiminin yazılı olduğu inşaat ve tamirat defterini yayınlayarak II. Mahmut döneminde Kütahya'da yaptırılmış olan çinileri tanıtmıştır.<sup>9</sup> Erdoğan yayınlamış olduğu inşaat ve onarım defterinde Mevlâna Dergâhında 1816 yılında II. Mahmut tarafından yaptırılan onarımın büyüklüğünü ve Kütahya'da imal ettirilen çinilerin yapım teknikleri, ücreti ve nakliyesi hakkında bilgiler vermiştir.

1985 yılında Yılmaz Önge I. Milli Mevlâna Kongresinde sunmuş olduğu "Mevlâna Türbesinin Çini Tezminatı" başlıklı bildirisinde; türbenin çinilerini Matrakçı Nasuh'un 1537 tarihli Beyan-ı Menazil-i Sefer-i Irakeyn-i Sultan Süleyman Han isimli eserinde yer alan Konya minyatüründe bulunan Mevlâna Türbesini plan ve çinileri bakımından değerlendirmiştir. Matrakçı Nasuh minyatüründe türbenin piramidal külâhını, altıgen çinilerle kaplanmış şekilde resmetmiştir. Bu çizim türbenin günümüzdeki durumuna benzemez. Önge bu minyatürden başka Leon de Laborde'nin yapmış olduğu iki gravür ile Ressam Hüsnü Yusuf Bey'in Mevlâna Türbesi isimli resminde görülen çini süslemeleri, müzede bulunan çini örnekleri ile karşılaştırmıştır.<sup>10</sup> Önge ayrıca Mevlâna Türbesi'nin 1274 yılında inşa edilmesinden sonra Karamanoğlu döneminde yaptırılmış olan gövde ve külâh kısmına açıklık getirmiştir.

Hasan Özönder Mevlâna Türbesi'nin 1274 yılından 1982 yılına kadar geçirmiş olduğu onarım ve ilaveleri kronolojik olarak ele almış, 1698, 1798, 1816, 1866, 1912 ve 1965 yılında yapılmış olan tamiratlar hakkında geniş bilgiler vermiştir.<sup>11</sup>

Yusuf Küçükdağ Mevlâna Türbesi ve dergâh yapılarının 1251 H / 1835 M. tarihli tamir ve inşa defterini günümüz Türkçesine çevirerek Mustafa Erdoğan'dan sonra ikinci bir Tamirat Defterini yayınlamıştır.<sup>12</sup> II. Mahmut dönemin-

<sup>7</sup> Yusuf Oğuzoğlu - Selçuk Mülayim, "Konya Mevlâna Türbesi'nin Restorasyonu İle Alakalı H. 1109(1698) Tarihli Üç Belge", *Arkeoloji Sanat Tarihi Dergisi* 3 (1984), 115.

<sup>8</sup> Oğuzoğlu - Mülayim, "Konya Mevlâna Türbesi'nin Restorasyonu İle Alakalı H. 1109 (1698) Tarihli Üç Belge", 119.

<sup>9</sup> Mustafa Erdoğan, "İkinci Mahmut Devrinde Mevlâna Türbesi", (1-2-3-4-5), *Yeni Konya Gazetesi*, (12-13-14-15-16 Kasım 1951).

<sup>10</sup> Yılmaz Önge, "Mevlâna Türbesi'nin Çini Tezminatı", *I. Milli Mevlâna Kongresi* (Aralık 1985): 400.

<sup>11</sup> Hasan Özönder, "Mevlâna Türbe ve Külliyesinin Tamir ve İlaveler Kronolojisi", *Selçuk Dergisi* 2 (Aralık 1989), 181.

<sup>12</sup> Yusuf Küçükdağ, "1251H/1835M. Tarihli Mevlâna Türbesi ve Çelebi Efendi Konağı Tamir ve İnşası Defteri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (Mayıs 1996), 181.

de yapılmış olan tamirat çok geniş tutulmuştur. Tamir Defterinde İstanbul'dan ve Kayseri'den getirtilen ustaların isimleri, aldıkları yevmiyeler, Kütahya'da yaptırılmış olan çinilerin fiyatları ile kaç adet yaptırıldığı hakkında pek çok bilgi bulunmaktadır.

Mine Erdem 2017 yılında tamamladığı "Karamanoğlu Beyliği Mimarisinde Çini" konulu doktora çalışmasında türbenin eski resimleri ile mevcut çinilerini değerlendirmiş ve türbenin ölçekli çizimlerini yapmıştır.<sup>13</sup>

### **Türbenin Çini Onarımları**

Mevlâna'nın 17 Aralık 1273 yılında vefatından sonra mezarı üzerine Alemeddin Kayser ve Muineddin Pervane ile karısı Gürcü Hatun'un Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled'ten izin aldıktan sonra 1274 yılında Tebrizli Mimar Bedredin'e türbe inşa ettirdiklerini Ahmet Eflaki'den öğreniyoruz.<sup>14</sup> Fotoğrafta görülen dilimli gövdenin ve külahın iç kısmında yer alan küçük kubbeli örtünün Tebrizli Mimar tarafından yaptırılmış olduğu düşünülmektedir (Fot. 1). Türbenin kalem işi süslemeleri, güney duvarında yer alan kitabeye göre Osmanlılar döneminde II. Beyazıt'ın saltanat yıllarında (muhtemelen 1499 yılında) Halepli Nakkaş Abdurrahman'a yaptırılmıştır. Mevlâna'nın mezar sandukasının batı ve doğusunda bulunan mezarlardan, Muzafferiddün Emir Alim Çelebi (ö.1277), Celâle Hatun (ö.1283), Melike Hatun (ö.1330), Vacit Çelebi (ö.1342), Şemseddin Âbid Çelebi (ö.1338), Ulu Arif Çelebi (ö.1320) ile Zâhid Çelebi'nin (ö.1333) mezar sandukaları çiniden yapılmıştır. Celale Hatun ile Emir Alim Çelebi'nin sandukalarında mozaik ve kabartma çiniler, Vacit Çelebi'nin sandukasında da mozaik çini ile altıgen düz çiniler kullanılmıştır (Fot. 2 – 3). Bu çinili sandukalardan hareketle Mevlâna Türbesi'nin hiç olmazsa güney duvarında çini kullanılmış olabileceği akla gelmektedir.

Yusuf Oğuzoğlu ile Selçuk Mülayim'in yayınlamış olduğu 1698 tarihli türbe-ye ait onarım belgesinde; "derûn-ı kubbenin kadimde müzeyyen divâr-ı nüzhet-âsârı üzrinden nakş-ı kâşisinin mahallinden nûmunesi getirtilüp..." ifadesi de türbenin güney duvarının çini ile kaplanmış olabileceğini göstermektedir.<sup>15</sup> Ancak türbenin iç kısımlarından günümüze her hangi bir çini örneği gelmemiştir. 2019 yılında yapılan kalem işi restorasyonu çalışmalarında, türbenin tüm kalem işleri raspalanmış, güney duvarda bulunan çini desenli yağlıboyalı ahşap paravan sökülmüş, yapılan detaylı araştırmalarda paravanın arkasında kalan türbe duvarlarında hangi bir çini izine rastlanmıştır.<sup>16</sup>

Türbenin bilinen ilk büyük tamirâtı Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey (1357 –

<sup>13</sup> Mine Erdem, *Karamanoğlu Beyliği Mimarisinde Çini* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 80.

<sup>14</sup> Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri I* (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1964), 376.

<sup>15</sup> Oğuzoğlu-Mülayim, "Konya Mevlâna Türbesi'nin Restorasyonu İle Alakalı H. 1109(1698) Tarihi Üç Belge", 121.

<sup>16</sup> Ali Fuat Baysal, *Kubbe-i Hadra Kalemîşi Tezyinatı ve Yenilenmesi* (Konya: Palet Yayınları, 2020), 95; Naci Bakırcı, "Mevlâna Müzesi Kubbe-i Hadrâ'nın Kalem İş Süslemeleri ve Yapılan Restorasyon Çalışmaları", S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı) (Aralık 2019), 3.

1398) zamanındadır. Alâeddin Ali Bey'in Silifke seferi dönüşünde türbenin gövdesi ile külahı dilimli hale getirilmiş ve çini ile kaplatılmıştır.<sup>17</sup> Türbenin, Karamanoğulları dönemine ait çinileri hakkında son yıllara kadar bilgi sahibi değildik. Yılmaz Önge Mevlâna Türbesi'nin, Tarikatçı Bahçesi'nde çini yığınlarının içinde yaptığı araştırmalarda 28 x 28 cm ebadında 4 cm kalınlığında çini parçaları bulmuş, bulunduğu bu çini parçalarının Karamanoğulları döneminde yapılmış ilk çiniler olabileceğini belirtmiştir.<sup>18</sup> Bu çiniler kavisli olup, türbenin 16 dilimli gövde yapısına uyum göstermektedir. Çini parçalarının hamurları, kirli sarı renkte, ince kumlu toprakla hazırlanmış, renkli sır tekniğinde yapılmış, hatayı üslupta, kıvrım dallar ve rumi motifleri ile geometrik şekilde bezenmiştir. Çinilerde az miktarda altın yaldız, beyaza yakın açık mavi, koyu mavi, lacivert, sarı ve siyah renkler kullanılmıştır.

Önge Tarikatçı Bahçesinde bulunduğu çini parçalarından başka 1985 yılında semahane ve mescit kubbelerinin tamiri yapılırken çamur sıva arasında İznik işi çini örnekleri bulmuş, hatayı bezemeli, sülüs yazıları olan çini parçalarının Mevlâna Türbesi'nin gövde kısmında yer alan yazı kuşağına ait olabileceğini ifade etmiştir.<sup>19</sup>

Kubbe-i Hadra'nın 2020 yılında çinilerinin değiştirilmesi planlanırken, Karatay Müzesi'nde bulunan Mevlâna Türbesine ait çini parçalarının hepsi elden geçirilmiş ve bir tasnif çalışması yapılmıştır. Bu çalışmada; türbenin ilk çinileri olduğunu düşündüğümüz, birbirini tamamlayan iki çini parçası tespit edilmiştir. Karamanoğlu dönemi özellikleri gösteren bu çiniler Karatay Müzesi deposunda muhafaza edilmektedir (Fot. 4 - 5). Çini parçalarından birisi 33 x 28 cm diğeri 19 x 25 cm ebatlarında, 4 cm kalınlığındadır. Çiniler kırmızıya yakın sarı hamurlu, renkli sır tekniğinde yapılmış, geometrik geçmeler ile hatayı ve kıvrım dallı rumi motifleriyle bezenmiştir. Rumi motifleri ile yapraklar açık ve koyu mavi, zemin çoğunlukla lacivert, çok azda siyah renklidir.

Müzedeki bulunan kavisli çini parçaları Önge'nin makalesinde belirttiği türbenin ilk çini örneklerine benzerlik göstermektedir. Bu çinilerin bir benzeri de Metropolitan Müzesi'nde bulunan, Mevlâna Türbesine ait XIV. yüzyıla tarihlenen çini parçasıdır (Fot. 6 - 7).

Karatay Müzesi'nde bulunan bu iki çini parçası, Karamanoğulları tarafından yaptırılmış olan Karaman İmaret Cami mihrabında yer alan renkli sır tekniğinde yapılmış çinilerle renk ve motif benzerliği göstermektedir (Fot. 8). Ayrıca Beylikler devri eseri olan Bursa Yeşil Cami çinilerinde görülen palmet ve rumi motifleriyle benzerlik göstermektedir (Fot.9). Çini parçalarının kalınlıkları, iç bükey kavisleri, Mevlâna Türbesi'nin dilimli gövdesi ile uyumlu olması, Metropolitan Müzesi'nde bulunan Mevlana Türbesi'ne ait çini ile aynı olmasından dolayı, türbenin ilk çini örnekleri olduğunu rahatça ifade edebiliriz.

<sup>17</sup> Şikari, *Karamanoğulları Tarihi*, (Konya: Halkevi Yayınları, 1946), 107; Aynur Durukan, "Beylikler Dönemi Kültür Ortamından Bir Kesit", *Turkish Studies* 9/10 Fall, 2014, 398.

<sup>18</sup> Önge, "Mevlâna Türbesinin Çini Tezyinatı", 403.

<sup>19</sup> Önge, "Mevlâna Türbesinin Çini Tezyinatı", 404.

Bu ve diğer çini parçalarının malzeme ve sır analizleri, laboratuvarlarda yaptırılmış olup N.Erbakan Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Çetin Öztürk tarafından ayrı bir makale olarak yayınlanacaktır.

XIV. Yüzyılda Karamanoğulları Dönemi'nde yapılmış olan türbe çinilerinin, Osmanlı Dönemi'nde ilk defa hangi tarihte değiştirilmiş olduğuna dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bilinen ilk büyük çini onarımı 1698 tarihinde yapılmıştır. Hasan Özönder; Sultan Mustafa'nın saltanat yıllarında 1698 tarihinde yapılmış olan onarım hakkında Sahip, Nesip Dede ile Nabi'nin manzumelerini ele alarak, deprem sonrası türbede meydana gelen çatlamaları ve yapılan tadilatları belirtmiştir.<sup>20</sup> Bu çalışmadan başka 1698 tarihinde gerçekleştirilmiş olan aynı onarım hakkında, Yusuf Oğuzoğlu - Selçuk Mülayim Başbakanlık Mühimme Defteri 110/228 numarada kayıtlı bulunan belgeleri yayınlamıştır.<sup>21</sup> Yayınlanmış fermanında "...tarh-ı kadimine mutâbıknağs-ı mi'na-â-yı hoş nümalarıyla bina olunmak üzere ve İznik karhânelerinden ol vec hüze kâşisi tedarik olunması ..." yazılıdır. Bu bilgilerden türbe çinilerinin nakışlı olarak İznik'te yaptırılmış olduğunu öğreniyoruz.

Bu onarıma ait olduğunu düşündüğümüz beş adet İznik işi çini parçası, Mevlâna Müzesi Gül Bahçesinde yapılan çalışmada bulunmuştur. 28 x 32.5, 23 x 20 cm arasında değişen ebatlardaki çini parçaları 5 cm kalınlığındadır. Kavisli olan çini parçalarının türbenin gövdesinde bulunan yazı kuşağına aittir. Bu örnekler malzeme ve sırlarından dolayı İznik'te üretilmiş olan çini örnekleri ile benzerlik göstermektedir. Sarı renkli, ince gözenekli hamurdan yapılmış olan çini parçaları, lacivert zeminli olup, beyaz renkli yazı kuşağı, ince kıvrım dallı rumi motiflerle bezenmiştir. Çini parçalarının sülüs hatlı yazıları 3cm kalem genişliğine sahiptir (Fot. 10 - 11).

1698 tarihli bu onarımdan yaklaşık yüz yıl sonra 1798 yılında kubbe ve gövdesinde oluşan çatlamalarda çinilerin zarar gördüğünü, Kütahya'da yaptırılan çinilerle değiştirildiğini Sururi'nin tarih manzumesinden öğreniyoruz.<sup>22</sup> Bu onarım Mevlevi olduğu bilinen Sultan III. Selim'in saltanat yıllarında yapılmıştır. Onarıma ait arşiv belgesi veya tamirat defteri yayınlanmadığı için tamiratın detayları hakkında çok geniş bilgiye sahip değiliz. Ancak türbe çinilerinin tamamının değiştirilmiş olması muhtemeldir.

Osmanlı Dönemi'nde türbenin çinileri üçüncü defa II. Mahmut zamanında Halet Efendi'nin gayretiyle 1816 yılında yeniden değiştirilmiştir. Bu onarımda dergâh müstemilatı genişçe elden geçirilmiş bahçe duvarları ile döşeme taşları yenilenmiştir. Onarımda türbe tamir edilmiş, çinilerinin bir önceki çiniler gibi Kütahya'da imal ettirilen çinilerle değiştirilmiştir. Çinilerin kalaylı yassı çivilerle türbeye rapt olunduğunu, eski çinilerinde Tarikatçı Bahçesine gömüldüğünü Mustafa Erdoğan'ın 1951 yılında Yeni Konya gazetesinde beş gün arka arkaya

<sup>20</sup> Özönder, "Mevlâna Türbe ve Külliyesinin Tamir ve İlaveler Kronolojisi", 20.

<sup>21</sup> Oğuzoğlu - Mülayim, "Konya Mevlâna Türbesi'nin Restorasyonu İle Alakalı H. 1109(1698) Tarihi Üç Belge", 116.

<sup>22</sup> Özönder, "Mevlâna Türbe ve Külliyesinin Tamir ve İlaveler Kronolojisi", 22.

yayınladığı tamirat defteri ve belgelerden öğreniyoruz.<sup>23</sup> Bu onarıma ait şair Pertev'in manzumesi levha olarak Mevlâna Müzesi'nde 272 envanter numarasında kayıtlıdır. Konyalı Aşık Şemi, türbeye rapt edilen çinilerin yeşil değil mavi renkte imal edildiğini, renk konusunda hayli sert münakaşalar yapıldığını ve imal edilen mavi renkli çinilerin türbede kullanıldığını belirtmiştir.<sup>24</sup>

Karatay Müzesi'nde bu onarıma ait mavi renkli sır altı tekniğinde üretilmiş, çivi delik yerleri olan Kütahya imalatı çini örnekleri bulunmaktadır (Fot. 12). Bu çinilerin türbenin gövdesine kalaylı çivilerle döşenmiştir.

1816 yılında değiştirilmiş olan türbenin çinileri, Osmanlı Dönemi'nde dördüncü defa II. Mahmut tarafından 1835 yılında tekrar değiştirilmiştir. Bu onarımda "Türbe üzerinde yer alan alemin onarılıp yaldızlandığını, Kubbe- Hadrâ üzerine ferş olunmak üzere 8000 adet çininin 25 paradan 5000 kuruşa Kütahya'da imal ettirildiğini, İmal edilen çinilerin Konya'ya nakli için katırcıya 30 yevmiye, 70 kuruştan 2100 kuruş, alemin tamiri için de kuyumcuya 1126 kuruş ödendiğini, türbede Mimar Es- Seyyid Mehmet Salih Usta ile Taşçı Hacı Mehmet Emin Usta' nın çalıştığını" Yusuf Küçükdağ'ın yayınlamış olduğu tamir ve inşa defterinden öğreniyoruz.<sup>25</sup> Onarıma ait mermerden hazırlanmış olan tamir kitabesi Mevlâna Müzesi'nde 1250 envanter numarasında kayıtlıdır. Yusuf Küçükdağ tarafından okunan yuvarlak formulu kitabenin ortasında "II. Mahmut'un tuğrası ile Adlî mahlası bulunmaktadır. Kitabenin kenarlarında Amele taşçı el-Hac Mehmet Emin efkaru'l-vera, ikinci satırda İsm-i Mimar Salih me'mur-ı bina-yı Kubbe-i Hadra" yazılıdır. Kütahya'da Hacı Mehmet Emin Usta tarafından imal edilmiş olan çiniler sıratlı tekniğinde koyu yeşil renklidir. 12 x 23 cm ebatlarında, 1,5cm kalınlığındaki çiniler türbe gövdesine yatay vaziyette döşenmiştir. Bu onarıma ait çini örnekleri Karatay Müzesi'nde bulunmaktadır (Fot. 13).

Sultan Reşad döneminde 1912 yılında Türbe'nin çinileri Kütahya'da imal ettirilmiş çinilerle beşinci defa değiştirilmiştir. Şahabettin Uzluk, 1912 yılında gerçekleştirilen onarıma şahit olduğunu, çinilerin iyi fırınlanmamış oldukları için sıralarının kısa zamanda bozulduğunu belirtmiştir.<sup>26</sup> Yılmaz Önge de; Veled Çelebi'nin düştüğü kayıtlara göre çinilerin altın yaldızlı yapıldığını ifade etmiştir.<sup>27</sup> Karatay Müzesi'nde bu onarıma ait yeşil sırlı çinilerin üzerinde yer yer altın yaldız izleri görülmektedir (Fot. 14).

II. Mahmut ve Sultan Reşad döneminde kısa aralıklarla toplam üç kez değiştirildiği belirlenen Kütahya Çinileri'nin bu kadar sık aralıkla bozulmasının nedenleri araştırılmaya muhtaç bir konudur. Eldeki örneklerin malzeme ve sır analizleri yapıldıktan sonra bu konu tekrar değerlendirilebilecektir.

<sup>23</sup> Erdoğan, "İkinci Mahmut Devrinde Mevlana Türbesi", 2.

<sup>24</sup> İbrahim Aczi Kendi, Konyalı Aşık Şem'i Konuşuyor (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1951), 37.

<sup>25</sup> Küçükdağ, "1251H/1835M. Tarihli Mevlâna Türbesi ve Çelebi Efendi Konağı Tamir ve İnşası Defteri", 183.

<sup>26</sup> Şahabeddin Uzluk, "İstanbul'daki Eski Fatih Camii'nin Bir Benzeri Konya'da Selimiye Camii", *Vakıflar Dergisi* IX (1971), 181.

<sup>27</sup> Önge, Mevlâna Türbesinin Çini Tezyinatı", 405.



1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra Mevlâna Dergâhı müze olarak düzenlenmiştir. Bu tarihten sonra müzenin büyük onarımları müzelerin bağlı bulunduğu Maarif Vekâleti ile Konya ve Mülhakatı Eski Eserleri Sevenler Derneği tarafından yapılmıştır. Türbenin 1912 yılında değiştirilmiş olan çinileri, fırınlanmadan kaynaklı sorunlar nedeniyle dökülmeye başlamış, 1949 yılında çiniler tekrar yenilenmiştir. Kütahya Metin Çini Fabrikasında mavi renkte sıratlı tekniğinde imal ettirilmiş olan çiniler Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Mimarlarından Ali Saim Ülgen'in nezaretinde türbeye dikine olarak döşettirilmiştir. Bu çiniler de kısa sürede sırlarında meydana gelen bozulmalardan dolayı dökülmeye başlamış, bunun üzerine külahtaki çiniler söktürülerek, külah kısmı ahşapla koruma altına alınmıştır.

Türbenin çinileri 1964 yılında Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü tarafından tekrar değiştirilmiştir. Kütahya Metin Çini Fabrikası'nda türbenin kasnağında kullanılmak üzere 850 adet düz, gövde ve külah kısmı için 5879 adet bombeli, yazı kuşağının alt ve üst kısmı için 374 adet, yazı kuşağı için 192 adet, külah ve yan kesme için 1080 adet olmak üzere toplam 8375 adet çini yaptırılmıştır.

Hazırlanan çiniler Yüksek Mimar Avni Kırkağaçlıoğlu, Arkeolog Mahmut Akok, Müze Müdür V. Necati Elgin, Edip Çinicioğlu'ndan (Metin Çini Adına) oluşan komisyon marifetiyle tek tek kontrolleri yapılarak 19.07.1964 tarihinde Müzeye teslim edilmiş, 18.09.1964 tarihinde de 78.733.92 lira keşif bedeli ile ihalesi yapılarak Müteahhit Osman Korkmaz'a iş verilmiştir. Yapılan işlerin kesin kabulü 30.04.1966 yılında tamamlanmıştır.<sup>28</sup>

Çinilerin geçmişte kısa süre içinde dökülmüş olmasından dolayı bu onarımda türbenin dilimli gövdesi, 600 torba çimento kullanılarak 10 cm genişliğinde demirli beton kuşakla çevrilmiş bunun üzerine çiniler çimento harçla döşenmiştir. Bu onarımda çiniler beyaz hamurlu, yeşile yakın turkuaz renkli, 13,5 x 22 ebadında 2 cm. kalınlığında ürettirilerek, türbe gövdesine boyuna olarak döşettirilmiştir. Onarıma ait fazla çiniler Konya Etnografya Müzesinde sandıklar içerisinde muhafaza edilmektedir (Fot. 15). Müze arşivinde türbe gövdesinin üst kısmında yer alan Ayetü'l Kürsi yazı kuşağının aydıniger üzerine hazırlanmış yazı örneği de bulunmaktadır.

Günümüzde 1964 yılında yapılmış olan türbe çinilerinde nem ve yerinden düşmeler neticesinde bozulmalar olduğu gözlenmiştir. Çinilerin tekrar yenilenmesi için çalışmalar başlatılmıştır.

### **Sonuç**

1274 yılında yaptırılmış olan Mevlâna Türbesi'nin dış gövde ile külah kısmı ilk defa Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey (1357 - 1398) zamanında çini ile kaplatılmıştır. Osmanlı döneminde 1698 - 1912 yılları arasında İznik ve Kütahya'da imal ettirilen çinilerle beş, Cumhuriyet Dönemi'nde de 1949 ile 1964 yılında iki defa değiştirilmiştir.

<sup>28</sup> Konya Müze Müdürlüğünde Bulunan 1964 Tarihli Tamir Dosyası.

Mevlâna Türbesi'nin günümüzdeki çinileri 1964 yılında Kütahya'da yaptırılmıştır. Geçen zaman içerisinde çinilerin sırlarında bozulmalar ve yerlerinden her gün birkaç parçanın düştüğü tespit edilmiştir. Türbenin iç kısmında yer alan kalem işlerini korumak ve türbenin bozulan çinilerinin değiştirilebilmesi için Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından, bir bilim kurulu oluşturulmuştur. Bilim kurulu üyeleri türbede yaptıkları çalışmalardan sonra çinilerin yeniden imal edilmesinin daha doğru olacağını belirtmiş ve bu yönde bir karar almıştır.

Yeni yaptırılacak çinilerin imalatına başlanmadan, Konya Müzelerinde bulunan Mevlâna Türbesine ait çini örneklerinin dönemleri ve imalat yerleri belirlenmeye çalışılmıştır. Müzelerimizde türbenin Karamanoğulları döneminde iki adet, Osmanlılar döneminde İznik'te yaptırılan olan çinilerinden beş adet, XIX yüzyılda Kütahya'da imal ettirilen çinilerinden daha çok çininin bulunduğu görülmüştür. Kütahya'da imal ettirilen çinilerin içerisinde turkuz rengin dışında bir adet yeşil renkli çini örneği bulunmuştur. Bu 1912 yılında türbe çinilerinin yeşil renkte yaptırılmış olduğunu göstermektedir. Diğer Kütahya çini örnekleri daha çok maviye yakın turkuaz renkte imal ettirilmiştir. 1965 yılında yapılmış olan çinilerin baskı tekniğinde, seramik hamurundan hazırlanmış ve kalaylı sır altı baskı tekniğinde imal edilmiş oldukları belirlenmiştir. Tespit edilen tüm çini örneklerinden malzeme ve renk analizleri yaptırılmıştır. Bu sonuçlar Çetin Öztürk tarafından yayınlanacaktır.

Bilim kurulunda yeni yapılacak olan çinilerin, II. Mahmut döneminde yaptırılmış olan maviye yakın turkuaz renkte çinilere benzer şekilde, tap tap çini olarak imal ettirilmesine karar verilmiştir.

### Kaynaklar

- » Arık, Oluş. "Çininin Tarihçesine Kısa Bakış". *Anadolu Toprağının Hazinesi Çini Selçuklu ve Beylikler Çağı Çinileri*. İstanbul: Mass Yayınları, 2007.
- » Bakırcı, Naci. "Mevlâna Müzesi Kubbe-i Hadrâ'nın Kalem İşi Süslemeleri ve Yapılan Restorasyon Çalışmaları". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı (Aralık 2019), 322-338.
- » Baysal, Ali Fuat. *Kubbe-i Hadrâ Kalemîşi Tezyinatı ve Yenilenmesi*. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- » Durukan, Aynur. "Beylikler Dönemi Kültür Ortamından Bir Kesit". *Turkish Studies* 9/10, 2014.
- » Eflaki, Ahmet. *Ariflerin Menkıbeleri*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.
- » Erdem, Mine. *Karamanoğlu Beyliği Mimarisinde Çini*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- » Erdoğan, Mustafa. "İkinci Mahmut Devrinde Mevlana Türbesi-1-2-3-4-5". *Yeni Konya Gazetesi* 12-13-14-15-16 (Kasım 1951).
- » İzzet, Hakkı. "Mevlâna Türbesinin Çini Kaplamaları ve Anadolu Selçuk Çiniciliğinin Sanat ve İşçilik Özellikleri". *Belleten* XVI/64, (1952), 577-583.
- » Kendi, İbrahim Acı. *Konyalı Âşık Şem'i Konuşuyor*. Konya: Yeni Kitap Basımevi Yayınları, 1951.
- » Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri İle Konya Tarihi*, Konya: Yeni Kitap Basımevi Yayınları, 1964.
- » Küçükdağ, Yusuf. "1251 H/1835 M. Tarihli Mevlânâ Türbesi ve Çelebi Efendi Konağı Tamir ve İnşası Defteri". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (Mayıs 1996), 181-206.
- » Mehmet Yusuf. *Konya Âsarı Atika Müzesi Muhtasar Rehberi*. İstanbul: Alâeddin Yayınları, 1930.
- » Müze Müdürlüğü. *Tamir Dosyası*. 1964.
- » Oğuzoğlu, Yusuf – Mülayim, Selçuk. "Konya Mevlâna Türbesi'nin Restorasyonu İle Alakalı

- H. 1109 (1698) Tarihli Üç Belge". *Arkeoloji Sanat Tarihi Dergisi* 3, (1984),115-124.
- » Önge, Yılmaz. "Mevlâna Türbesinin Çini Tezyinatı". *I. Milli Mevlana Kongresi*,(1985), 401-408.
  - » Özönder, Hasan. "Mevlâna Türbe ve Külliyesinin Tamir ve İlaveler Kronolojisi". *Selçuk Dergisi* 2, (1989), 181.
  - » Şikari, *Karamanoğulları Tarihi*. Konya: Halkevi Yayınları, 1946.
  - » Uzluk, Şahabettin. *Mevlâna'nın Türbesi*. Konya: Halkevi Yayınları, 1946.
  - » Uzluk, Şahabettin. "İstanbul'daki Eski Fatih Camii'nin Bir Benzeri Konya'da Selimiye Camii". *Vakıflar Dergisi* IX. (1971),73-183.

### Fotoğraflar



Fotoğraf 1: Mevlâna'nın Türbesi (Karamanoğlu döneminde yaptırılmış olan dilimli gövde ve külahın 1964 yılında değiştirilmiş olan günümüzdeki çinileri)



Fotoğraf 2: Mevlâna'nın mezarının batı yönünde yer alan Muzafferiddün Emir Alim Çelebi'nin 1277 tarihli çinili mezar sandukası ile 1283 tarihli Celale Hatun'un çiniden yapılmış mezar sandukası.



Fotoğraf 3: Mevlâna'nın mezarının doğu yönünde yer alan Sultan Veled'in oğlu Vacid Çelebi'nin 1342 tarihli mezar sandukası.

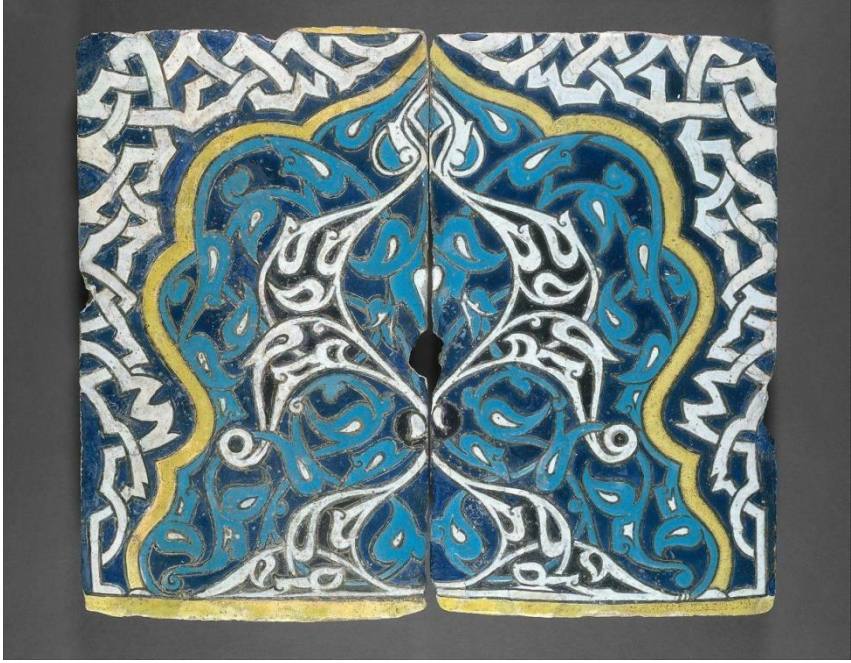




Fotoğraf 4: Kubbe-i Hadra'nın Mevlâna Müzesi Tarikatçı Bahçesi'nde bulunmuş olan Karamanoğlu Dönemi'nde yaptırılmış olan ilk çini örnekleri.



Fotoğraf 5: Kubbe-i Hadra'nın Mevlâna Müzesi Tarikatçı Bahçesi'nde bulunmuş olan Karamanoğlu Dönemi'nde yaptırılmış olan ilk çini örneklerinin sırt kısmından görünen hamuru ile harç kalıntılarından görünüm.



Fotoğraf 6: Kubbe-i Hadra'nın Metropolitan Müzesi'nde bulunan XIV. yy. Karmanoğlu Dönemi'nde yaptırılmış olan ilk çini örneği.



Fotoğraf 7: Kubbe-i Hadra'nın Metropolitan Müzesi'nde bulunan XIV. yy. Karmanoğlu Dönemi'nde yaptırılmış olan ilk çini örneği.





Fotoğraf 8: Karaman İbrahim Bey İmaret mihrabı, renkli sır teknikli çini örneği (Mine Erdem)



Fotoğraf 9: Bursa Yeşil Cami, renkli sır teknikli çini örneği (Mine Erdem'den)

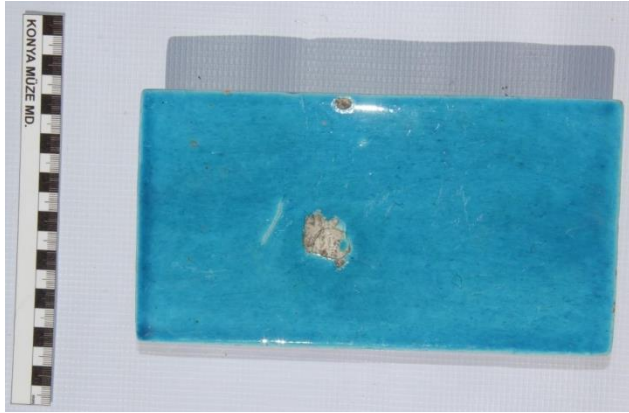


Fotoğraf 10-11: Karatay Müzesi'nde bulunan Kubbe-i Hadra'nın İznik'te yaptırılmış olan türbe çinileri.





Fotoğraf 12: Tarikatçı Bahçesi'nde bulunmuş olan Kubbe-i Hadra'nın XIX. yy. da Kütahya'da yaptırılmış olan ortası çivi delikli çini örnekleri.



Fotoğraf 13: Tarikatçı Bahçesinde bulunmuş olan Kubbe-i Hadra'nın XIX. yy. da Kütahya'da yaptırılmış olan mavi renkli çini örneği.



Fotoğraf 14: 1912 yılında Sultan Reşad tarafından Kütahya'da yaptırılan çini.



Fotoğraf 15: Türbenin 1964 yılında Kütahya'da yaptırılmış çini örneği.

